



LITURGIA
SZCZYTEM
I ŹRÓDŁEM
FORMACJI

Redakcja naukowa
ks. Janusz Mieczkowski
ks. Przemysław Nowakowski CM

LITURGIA
SZCZYTEM
I ŹRÓDŁEM
FORMACJI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2023

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-002-1 (druk)

ISBN 978-83-8370-003-8 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383700038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wprowadzenie

Niniejsza monografia poświęcona jest zagadnieniom związanym z formacją liturgiczną. Składają się na nią teksty wygłoszone podczas XIII Międzynarodowego Sympozjum Liturgicznego *Ad Fontes Liturgicos* pod tytułem *Liturgia szczytem i źródłem formacji liturgicznej*, zorganizowanego w dniach 25–26 października 2022 roku przez Instytut Liturgiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie we współpracy z Greckokatolickim Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu w Preszowie (Słowacja), Greckokatolickim Instytutem Teologicznym św. Atanazego w Nyiregyházie (Węgry) i Ukraińskim Uniwersytetem Katolickim we Lwowie (Ukraina).

Jeśli, zgodnie ze słowami soborowej Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (10), liturgia jest „szczytem i źródłem” wszelkich działań Kościoła, to jest ona także szczytem i źródłem chrześcijańskiej formacji człowieka, która stanowi jedno z najważniejszych pól jego działalności. Celem tej formacji jest odnowienie w człowieku obrazu Bożego, uczynienie zeń dziecka Bożego, które wraca do jedności ze swoim Stwórcą. Dzieła tego dokonał Chrystus i nadal dokonuje w liturgii Kościoła, która jest kontynuacją Jego dzieła zbawczego. W liturgii sam Chrystus wciąż uświęca – zbawia człowieka, a człowiek otwiera się na ten dar, przyjmuje go z wdzięcznością, którą wyraża przez kult¹. Liturgia więc jako uświęcenie

1 Por. Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 7.

i kult, będąc bosko-ludzkim działaniem, pełni pierwszorzędną rolę w formacji człowieka jako chrześcijanina. Dlatego cała formacja chrześcijańska człowieka ma wymiar liturgiczny, który łączy się z innymi jej wymiarami: intelektualnym, kulturowym, moralnym, prawnym, duchowym.

Formacja liturgiczna duchowieństwa i świeckich, do której wzywa niejednokrotnie Konstytucja o liturgii (14–19), ma prowadzić wiernych do „pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych” (14), aby mogli oni podjąć owocną współpracę z otrzymanym darem łaski w całym swoim życiu. Formacja liturgiczna jest nieodzowna dla skutecznej realizacji dzieła posoborowej odnowy liturgii. Przypominają o tym w swoich wypowiedziach papieże. Na przykład Jan Paweł II z okazji 25. rocznicy Konstytucji o liturgii stwierdził, że „formacja liturgiczna ludu Bożego, pasterzy i wiernych” pozostaje „najpilniejszym zadaniem”². W liście na 40-lecie konstytucji podkreślił natomiast, że „konieczne jest pogłębienie życia liturgicznego poprzez odpowiednią formację”³. Troskę o taką formację wyrażał niejednokrotnie także Benedykt XVI, zwracając szczególną uwagę na jakość celebracji liturgicznych. Nowe przemyślenia na temat formacji liturgicznej w kontekście współczesnych wyzwań przedstawił papież Franciszek w Liście apostolskim o formacji liturgicznej ludu Bożego *Desiderio desideravi* z 29.06.2023 roku. Pisze on, że „współczesny człowiek utracił zdolność angażowania się w akcję symboliczną”⁴, dlatego także dziś „potrzebujemy poważnej i żywotnej formacji liturgicznej”, aby „wzrastać w zdolności pełnego przeżywania akcji liturgicznej”⁵.

Autorzy tekstów zamieszczonych w monografii podejmują więc bardzo aktualną tematykę, która potrzebuje wciąż dalszej refleksji i pogłębienia, aby formację liturgiczną można było właściwie rozumieć, udoskonalać i wprowadzać w życie. Formację liturgiczną analizują z perspektywy teoretycznej (pojęcie) i praktycznej (duszpasterstwo), historycznej i współczesnej. Autorzy reprezentują nie tylko Kościół rzymskokatolicki, ale także Kościoły greckokatolickie i prawosławne, dlatego publikacja daje cenną możliwość zapoznania się z doświadczeniami i problemami w zakresie

2 Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, 15.

3 Jan Paweł II, List apostolski *Spiritus et sponsa*, 7.

4 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 27.

5 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 31.

formacji w Kościołach, które sprawują liturgię w różnych obrządkach (zachodnim i wschodnim).

Monografia dzieli się na trzy części: (1) Ogólne zasady i aspekty formacji liturgicznej, (2) Liturgia szczytem formacji – formacja do liturgii, (3) Liturgia źródłem formacji – formacja przez liturgię.

(1) Ogólne zasady i aspekty formacji liturgicznej. W pierwszej części o charakterze wstępnym znalazły się rozdziały, które wyjaśniają samo pojęcie formacji liturgicznej i przybliżają kilka jej ważnych aspektów, wskazując na różne sposoby jej realizacji w Kościele współczesnym. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) koncentruje się na teologicznych aspektach tej formacji, które wynikają z natury samej liturgii (*Kryteria teologiczne formacji liturgicznej*). Zwraca uwagę na takie aspekty, jak: prymat liturgii w życiu Kościoła, relacyjny wymiar chrześcijaństwa, świadomość eklezjalna, mistagogia, poczucie *sacrum* oraz docenienie sakramentaliów i adoracji eucharystycznej. Marcel Mojżesz (Uniwersytet Preszowski, Słowacja) przedstawia recepcję formacyjnych postulatów papieża Franciszka w środowisku Kościoła grekokatolickiego (*List „Desiderio desideravi” papieża Franciszka jako nowe wyzwanie dla współczesnej formacji liturgicznej*). W kolejnych tekstach możemy zapoznać się z wizją formacji liturgicznej, która, aby podjąć współczesne wyzwania, musi wykroczyć poza swój podstawowy wymiar teologiczny. Przemysław Nowakowski CM (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) wykazuje, że formacja liturgiczna może spełnić także ważną rolę w odzyskaniu chrześcijańskiego rysu przez dzisiejszą, mocno zlaicyzowaną kulturę (*Wymiar kulturowy formacji liturgicznej*). Viktoriya Semenova (Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza w Kijowie, Ukraina) proponuje wzbogacenie formacji liturgicznej o wymiar prawny, który w posoborowej liturgii często bywa pomijany i niedowartościowany, co wynika z jednostronnego, pozytywistycznego postrzegania prawa (*Rola prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych*). Zmiana tej sytuacji wymaga nowego spojrzenia na prawo, liturgię i ich wzajemny związek.

Dwie następne, zasadnicze części monografii, odpowiadają dwóm głównym płaszczyznom, na których odbywa się formacja liturgiczna. W dziele formacji liturgicznej wyróżnia się formację do liturgii i formację przez liturgię. Najpierw należy wiernych do liturgii odpowiednio przygotować, doprowadzić ich do świadomego i czynnego udziału w liturgii (formacja do liturgii), która wówczas będzie mogła spełniać najważniejszą rolę

formacyjną opierającą się na działaniu samego Chrystusa w misterium liturgicznym (formacja przez liturgię). Liturgia jest więc zarówno szczytem, na który formacja wiernych prowadzi, jak i źródłem dalszej formacji dokonywanej siłą nadprzyrodzonej łaski, spływającej z liturgii na wiernych⁶.

(2) Liturgia szczytem formacji – formacja do liturgii. Umieszczone w tym bloku tematycznym teksty omawiają formację do liturgii zarówno duchownych, jak i świeckich. Janusz Mieczkowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) przedstawia posoborową formację liturgiczną w polskich seminariach Kościoła rzymskokatolickiego (*Formacja liturgiczna alumnów w Polsce po Soborze Watykańskim II*). Dwa rozdziały dotyczą formacji liturgicznej duchowieństwa grekokatolickiego. Michał Glevaňák (Uniwersytet Preszowski, Słowacja) ukazuje trudności, z jakimi musieli zmierzyć się seminarzyści grekokatolicy na Słowacji (*Refleksja nad liturgicznym przygotowaniem kandydatów do kapłaństwa po relegalizacji Kościoła Grekokatolickiego w latach 1968–1990*). Ihor Vasylyshyn (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina) prezentuje podręcznik liturgiczny dla studentów grekokatolickiego seminarium lwowskiego z 1907 roku (*Podręcznik obrzędów dla alumnów seminarium duchownego z 1907 roku jako jeden z przykładów formacji liturgicznej kleryków w Ukraińskim Kościele Grekokatolickim*). Cezary Login i Simeon Pintei (Uniwersytet Babeş-Bolyai w Cluj-Napoca) zapoznają nas z formacją liturgiczną prawosławnych duchownych i świeckich w Rumunii. Dumitru Vanca (Uniwersytet 1 Decembris w Alba Julia, Rumunia) analizuje rumuński podręcznik liturgiczny z 1697 roku. Vasyl Popelasty (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina) ukazuje w swoim tekście ciekawą inicjatywę formacyjną grekokatolików ze Lwowa (*Seminaria liturgiczne w Archidiecezji Lwowskiej Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego – poszukiwanie odpowiedzi i środki formacji*). Liturgicznej formacji świeckich dotyczy tekst Kazimierza Gintera (Uniwersytet Papieski Santa Croce w Rzymie, Włochy), który opisuje jak jest ona zorganizowana we wspólnotach prałatury *Opus Dei* (*Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze „Opus Dei”*). Martin Tkač (Uniwersytet Preszowski, Słowacja) przedstawia wyniki swoich badań ankietowych na temat jakości udziału w liturgii grekokatolickiej młodzieży na Słowacji (*Potrzeba liturgicznej formacji młodzieży*).

6 Por. Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 10.

(3) Liturgia źródłem formacji – formacja przez liturgię. W tej części znalazły się rozdziały odnoszące się do formacyjnego oddziaływania liturgii na jej uczestników poprzez obrzędy, znaki i słowa, a także przez możliwość wypełniania określonych funkcji liturgicznych. Daniel Brzeziński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) wyjaśnia rolę, jaką spełnia w formacji przez liturgię komentarz liturgiczny (*Komentarze i funkcje komentatora w aktualnej liturgii rzymskiej*). Simon Marinčak (Uniwersytet Trnawski, Słowacja), na przykładzie liturgii obrządku bizantyjskiego, podkreśla znaczenie śpiewu liturgicznego, który wydatnie przyczynia się do aktywnego udziału wiernych w liturgii, wzmacniając jej formacyjną funkcję („*Chorus angelorum*”. *Spojrzenie na aktywne uczestnictwo w zgromadzeniu liturgicznym i rolę chóru*). Dostrzegając potrzebę poprawy jakości współczesnej homilii, Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) przypomina, że jest ona integralną częścią liturgii, co zobowiązuje do uwzględnienia w jej treści także tematyki liturgicznej – wówczas homilia stanie się ważnym środkiem wspierającym formację przez liturgię („*Homilia to często klęska*”. *Konieczność poprawy jakości homilii*). Kolejne teksty analizują treść i obrzędy samej liturgii, będącej bezpośrednim źródłem formacji wiernych. Historyczne opracowanie Jarosława Supersona SAC (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) pomaga głębiej zrozumieć symbolikę znaku krzyża od najdawniejszych czasów związanego z liturgią i prywatną pobożnością chrześcijan (*Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Studium historyczno-liturgiczne*). János Nyirán (Greckokatolicki Instytut Teologiczny św. Atanazego w Nyiregyhaza, Węgry) uważa, że bardzo skuteczną metodą dla włączenia wiernych w przeżywanie misterium liturgii jest mistagogia i przykładowo ją zastosowuje, przeprowadzając analizę wybranych hymnów liturgii bizantyjskiej. Mateusz Potoczny (Uniwersytet Opolski) roztacza przed nami barwny obraz liturgii Kościoła syro-malankarskiego, która mocno zakorzeniona w miejscowej kulturze skutecznie wypełnia rolę formacyjną wobec chrześcijan Indii (*Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych w tradycji Kościoła syro-malankarskiego*). Petro Sabat (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina) przedstawia historię wprowadzenia i rozwoju kultu eucharystycznego w Kościele greckokatolickim oraz problemy związane z jego recepcją przez wschodnią tradycję liturgiczną (*Kult Eucharystii w Kościołach Chrztu św. Włodzimierza na przestrzeni wieków*). Wasyl Rudeyko (Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie, Ukraina) na przykładzie liturgii słowa w obrządku

bizantyjskim wykazuje, że modlitwy liturgiczne stwarzają najlepszy kontekst dla odczytywania i komentowania Ewangelii (*Modlitwy bizantyjskiej liturgii słowa jako wprowadzenie do medytacji nad Pismem Świętym*). Valeriia Orzhykhovska (Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza w Kijowie, Ukraina) porównuje rolę, jaką pełnią psalmy w liturgicznej i duchowej tradycji chrześcijan i wyznawców judaizmu (*Specyfika używania psalmów w liturgii Kościoła katolickiego i wspólnot żydowskich*).

Różnorodność tematyki opublikowanych tekstów świadczy o tym, że problematyka formacji liturgicznej stanowi prawdziwe źródło inspiracji dla wielu badań i refleksji. Wciąż poszukujemy takiego kształtu formacji, który mógłby lepiej odpowiadać potrzebom współczesnego uczestnika liturgii i wyzwaniom dzisiejszych czasów. Liturgia ma w sobie Bożą siłę działania i bogactwo łaski – formacja liturgiczna ma przyczynić się do tego, aby wierni byli zdolni tej sile się poddać i umiejętnie z tego bogactwa korzystać. Odnowiona liturgia powinna stać się szczytem i źródłem odnowionej koncepcji formacji liturgicznej.

Przemysław Nowakowski CM

Ogólne zasady i aspekty formacji liturgicznej

Adelajda Sielepin CHR

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-2511-4218>

s.adelajda@gmail.com

Teologiczne aspekty formacji liturgicznej

Liturgia jako „źródło i szczyt” życia chrześcijańskiego (*Sacrosanctum Concilium*, 7) jest dla wierzących w Chrystusa nie tylko najistotniejszym środowiskiem życia duchowego, ale także, jak samo się nasuwa, pierwszorzędnym zadaniem formacyjnym. Formacja w tej dziedzinie, którą zaleca Sobór Watykański II, ma na celu przygotowanie zarówno do uczestnictwa w liturgii, jak i do umiejętnego wykorzystywania darów liturgii w życiu codziennym, zwłaszcza w realizowaniu przykazania miłości bliźniego (*Sacrosanctum Concilium*, 14). Romano Guardini, wybitny przedstawiciel Ruchu liturgicznego, w swojej książce *Liturgie und liturgische Bildung* (1923), której polskie wydanie nosi tytuł *Liturgia i formacja liturgiczna* uwrażliwia na kilka aspektów, takich jak: dusza i ciało, postawy i rzeczy, jednostka i wspólnota, subiektywność i obiektywność, kultura i religijność. Odgrywają one ważną rolę w formacji liturgicznej, a wynikają z natury ludzkiej i z Objawienia.

Ujęcie Guardiniego wynika ze zrozumienia samej liturgii i jej znaczenia w życiu Kościoła. Spojrzenia te były różne na przestrzeni wieków i zagadnienie formacji liturgicznej nie zostało jeszcze gruntownie opracowane, a jej dzieje, jak twierdzi Patrick Prétot OSB, nie były przedmiotem studiów prowadzonych nawet przez historyków liturgii¹. Cennymi inicjatywami

1 Por. P. Prétot, *Benchmarks for a History of Liturgical Formation*, „Studia Liturgica” 46 (2016), s. 15.

w tej dziedzinie były międzynarodowe sympozja organizowane w 2005 roku w Rzymie² oraz w 2015 roku w Québec (Kanada)³, których tematem była właśnie formacja liturgiczna. Wielką zachętą są oficjalne wypowiedzi ostatnich papieży⁴ na czele z listem Ojca Świętego Franciszka *Desiderio desideravi* o formacji liturgicznej Ludu Bożego⁵.

W niniejszym opracowaniu, będącym jedynie próbą określenia teologicznych atrybutów tej formacji, konieczne jest także odwołanie się do natury liturgii, która jest żywym źródłem zarówno formacji, jak i teologii. Liturgia wyraża się teologicznie w objawianiu Misterium zbawienia oraz egzystencjalnie przez łaskę, która wpływa na życie człowieka. Wiara i teologia rozpoznają liturgię jako Misterium Trójjedynego Boga i Kościoła, a ściśle Chrystusa i każdego ochrzczonego w Kościele. Odnosząc się do formacji liturgicznej należałoby postawić pytanie o zaznajamianie się ze znaczeniem obrzędów i postaw w celebracji liturgicznej, o czym słyszymy i czytamy najczęściej, ale też o teologiczne kryteria, jakie należałoby uwzględnić w formacji chrześcijanina, aby mógł pełniej żyć jako uczestnik i świadek Misterium. Ze względu na fakt, że formacja liturgiczna wywodzi się z liturgii i w sposób oczywisty czerpie z jej cech, założone aspekty teologiczne formacji liturgicznej będziemy rozpatrywać w kontekście zasadniczych cech Misterium i chrześcijańskiego życia, do jakich należą: prymat liturgii, personalizizm i relacyjność, eklezjalność, mistagogia, sakramentalia i sakramenty oraz zmysł *sacrum*.

2 *La formazione liturgica*, Atti della XXXIII Settimana di Studio, ed. A. Grillo, Roma 2006 (Bibliotheca Ephemerides Liturgica Subsidia, 137).

3 Materiały z tego sympozjum organizowanego przez liturgiczne interkonfesyjne towarzystwo teologiczne Societas Liturgica w: „Studia Liturgica” 46 (2016).

4 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 69–73, w której mówi o „mistagogii liturgicznej”; Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007, nr 64 o „wychowaniu w wierze eucharystycznej”, „katechezie mistagogicznej” oraz relacji między *ars celebrandi* i *actuosa participatio*.

5 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, Poznań 2022.

1. Prymat liturgii w życiu Kościoła

Warunkiem formacji liturgicznej jest przede wszystkim przypisanie liturgii właściwego jej miejsca w całokształcie życia Kościoła. Oznacza to uznanie liturgii za najistotniejszy jego aspekt ze względu na realną w niej obecność Boga, dlatego też kult liturgiczny określa konstytucja *Sacrosanctum Concilium* jako „czynność w najwyższym stopniu świętą” (7).

Chrześcijańskie życie opiera się na nieustannej łączności z Chrystusem, gdyż, jak mówi Ewangelia, bez Niego nic nie możemy uczynić (por. J 15, 5). Faktycznie warunek ten jest spełniony dzięki sakramentom. Mocą Chrystusa przyjętego realnie w Eucharystii, co jest potwierdzeniem zgody na Jego wolę (komunia), chrześcijanin może wypełnić przykazanie miłości we wszystkich jego przejawach wymienionych w Dekalogu. Oddanie się Bogu w liturgii i zjednoczenie z Nim przez Chrystusa przechodzi w codzienne wydarzenia, w których przez nas, uświęconych obecnością Boga, i żyjących według zasady nowego człowieka (według Ducha) świat jest uświęcany. To jest najistotniejszy wymiar życia człowieka.

Nic więc dziwnego, że ojcowie Kościoła i teologowie Ruchu liturgicznego, podkreślający znaczenie łączności z żywym nurtem, jaki występuje w Misterium liturgii, widzieli ucznia Chrystusa zawsze trwającego przy tym źródle. W dwudziestowiecznej terminologii pojawia się nawet określenie „człowiek istota liturgiczna” – *homo liturgicus* (H. U. von Balthasar), jako coś wybitnie charakteryzującego najdoskonalsze Boże stworzenie. Oznacza to tym samym, że nie ma życia bez liturgii, jak też nie ma prawdziwego człowieczeństwa bez liturgii, bo pełny humanizm zaczyna się i spełnia w Chrystusie, a nasze powołanie ma z gruntu wymiar eucharystocentryczny⁶. Przedstawiciele Ruchu liturgicznego wyrażali swoje przekonanie co do prymatu liturgii w swoich próbach definiowania formacji, którą określali jako formację liturgiczną. Chociaż w swoim brzmieniu eksponuje ona pierwiastek intelektualny, bo pionierzy ówczesnej odnowy rozumieli

6 We współczesnej literaturze spotykamy określenie „powołanie eucharystyczne” oznaczające zdolność do życia pełnią człowieczeństwa – por. T. P. O'Malley, *Liturgia i nowa ewangelizacja*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2021, s. 157–189.

ją jako „przekaz wiedzy dotyczącej liturgii”⁷, to jednak trzeba wyjaśnić, idąc za myślą francuskiego teologa Patricka Prétota, że ta wiedza nie była rozumiana jedynie teoretycznie jako „o liturgii” (*savoir sur*), ale wiedza o tym „jak być” (*savoir-être*) i „jak żyć” (*savoir-vivre*)⁸. Może właśnie z powodu tej złożoności rozumienia formacji nie podejmowano wcześniej, jak wspomniano, jednoznacznych studiów na ten temat. Takie ujęcia zdarzały się już we wcześniejszych epokach, choć nie występował wtedy termin „formacja” i nie znajdujemy podejścia metodologicznego do tego zagadnienia. Dlatego tym bardziej cenne są inspiracje „ruchu liturgicznego” i zachęty Soboru Watykańskiego II w tej sprawie. Romano Guardini we wspomnianej wcześniej książce *Liturgie und liturgische Bildung* zwraca uwagę na istotną sprawę w tej kwestii, mówiąc, że „w liturgii nie chodzi o wiedzę, lecz o rzeczywistość”⁹. I to stwierdzenie już ukierunkowuje nasze spojrzenie na formację, która nie może być jedynie objaśnianiem lub nauką o liturgii, lecz powinna dotyczyć przemiany życia i relacji z Chrystusem, powinna przemieniać mówienie o Bogu w mówienie do Boga. Papież Franciszek określa te aspekty jako „formacja do liturgii i formacja przez liturgię”¹⁰.

Współczesne podejście do formacji liturgicznej kształtuje się w dużej mierze w oparciu o przesłanki teologii praktycznej, w myśl których już samo uczestnictwo w liturgii kształtuje duchowość chrześcijanina, a nie jedynie przekaz wiedzy. Według takiej koncepcji uczestnictwo w liturgii jest nie tylko celem, ale punktem wyjścia. W pierwszej fazie będzie to obserwacja i zrozumienie aktów liturgicznych w samym kontekście celebracji. Następnie dokonywana jest interpretacja teologiczna aktów liturgicznych w kontekście celebracji, aby wyłonić sens eschatologiczny darów otrzymywanych w danej celebracji, a na końcu powinna pojawić się synteza tego, co odkrywają uczestnicy w poprzednich etapach. Nowatorsko przedstawia się także rola formatora, który nie ma być jedynie nauczycielem, ale raczej towarzyszem, który pomaga w odkrywaniu Misterium poprzez wspólne

7 Por. P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, vol 3, Paris 1840–1851; L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, tłum. S. Koperek, Kraków 1987.

8 Por. P. Prétot, *Benchmarks for a History of Liturgical Formation*, „*Studia Liturgica*” 46 (2016), s. 18.

9 R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2022, s. 35.

10 Franciszek, Adhortacja apostolska *Desiderio desideravi*, 34.

doświadczenie liturgiczne¹¹. Liturgia zatem nie tylko winna być uznawana jako podstawowy czynnik życia chrześcijańskiego, ale także jako źródło i sposób prowadzenia formacji liturgicznej. Bogatą literaturę na ten temat zostawił ks. bp Wacław Świerzawski, który widział początek formacji liturgicznej w katechumenacie dorosłych¹², a jej kontynuację w życiu sakramentalnym wiernych¹³.

2. Relacyjny wymiar chrześcijaństwa

Relacyjny wymiar chrześcijaństwa to cecha bardzo wyróżniająca chrześcijaństwo spośród innych religii. Podkreśla ona prawdę o Bogu Emmanuelu, czyli o Bogu bliskim, pozostającym w osobowej relacji z człowiekiem – o Bogu z nami i w nas. Dowodami tej bliskości jest Wcielenie Chrystusa i Jego obecność aż do skończenia świata w sakramentach, czyli w Misterium Wcielenia i w Misterium liturgii lub inaczej: w Misterium obecności.

Głównym wątkiem Misterium jest personalna i dynamiczna relacja między Bogiem i Jego Ludem, a dokładnie między Chrystusem i Kościołem. W związku z tym chrześcijaństwo jako religia objawiona koncentruje się wokół tej właśnie prawdy o personalistycznym charakterze więzi człowieka z Bogiem. Jest ona konstruowana na biblijnym wątku relacji oblubieńczej, która w liturgii znajduje swoje wypełnienie jako antycypacja *godów Baranka*.

W formacji istotne jest powoływanie się na ten fakt i wprowadzanie człowieka w osobową relację z Bogiem, by stała się ona głównym motywem życia i kryterium postępowania. Nie żyjemy bowiem dla zasad i moralności, lecz dla Pana (por. Rz 14, 8). Tego uczy nas przede wszystkim

11 Por. G. Routhier, *Liturgical Formation*, „Studia Liturgica” 46 (2016), s. 53.

12 W. Świerzawski, *Wiara co ci daje? Nowa ewangelizacja*, Sandomierz 1992.

13 W. Świerzawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Kraków 1982 (Spotkanie Boga i ludzi w słowie i czynie, 1); W. Świerzawski, *Różne rodzaje posługiwania, ale jeden Pan. Sakrament kapłaństwa i małżeństwa. Profesja zakonna. Sakrament namaszczenia chorych i pogrzeb chrześcijański*, Kraków 1985 (Spotkanie Boga i ludzi w słowie i czynie, 2.); W. Świerzawski, *Panie, naucz nas się modlić (Misterium Chrystusa i Kościoła. Mistyka zakorzeniona w liturgii, t. 2)*, Kraków 1984; W. Świerzawski, *Naucz nas czynić wolę Twoją*, Kraków 1990 (Misterium Chrystusa i Kościoła. Mistyka zakorzeniona w liturgii, 3).

liturgia w swoich dwu *zasadniczych* aspektach: słowa i wydarzenia. Personalistyczny wymiar chrześcijaństwa bazuje na wierze w realną obecność Boga w liturgii, co pozostaje w kontraście z tendencjami protestanizującymi, które akcentują przeważnie tylko symboliczny wymiar obecności, lub z nurtami rozumiejącymi obecność zbyt abstrakcyjnie, bezosobowo i transcendentnie, jak dostrzegamy to na przykład w innych religiach lub założeniach New Age.

Bóg Objawienia jest jednocześnie Bogiem transcendentnym i immanentnym, przekraczającym historię, a jednocześnie przychodzącym w historii i przez historię, dlatego charakteryzuje Go z jednej strony ponadczasowość, a z drugiej fakt Wcielenia, Zmartwychwstania i obecność pod postaciami chleba i wina w Eucharystii. Bóg chrześcijan jest Bogiem panującym nad naturą w ten jednak sposób, że posługuje się nią dla pełniejszej komunikacji z człowiekiem, poddając ją także prawom rozwoju aż do przekroczenia progu transcendencji. Charakterystycznym w tej kwestii był okres średniowiecza, który zapoczątkował mistykę skłaniającą się ku medytacji człowieczeństwa Chrystusa i Jego męki, uwydatniając ich naturalistyczny wymiar. Nawet liturgia uległa tej opcji, przyjmując za naturę Eucharystii bezkrwawe ponowienie zbawczej ofiary Chrystusa. Interpretacje alegoryczne podtrzymywały tę opcję. W liturgii personalizm rozumiemy jako relację, a nie w samej naturze ludzkiej, w człowieczeństwie. Chodzi nie tylko o medytację życia Chrystusa i Jego cierpienia, ale o doświadczenie komunikacji i komunii z Chrystusem. Dlatego formacja liturgiczna powinna uwzględniać ten aspekt. Wyraża się on w doświadczeniu wiary, która jest relacją z Bogiem, ale także i z Kościołem, z każdym człowiekiem w Chrystusie. Nawet sama relacja z formatorem, towarzyszenie duchowe odzwierciedla relacyjny charakter liturgii i chrześcijaństwa¹⁴, dlatego warto wykorzystać ten aspekt formacyjny, który bardzo realnie ujawnia się w samym procesie dzięki relacji z osobą towarzyszącą w formacji. Ritta Ferrone wyszczególnia kilka znaczeń tej wzajemnej relacyjności, które mają sens teologiczny: dar obecności, odpowiedź na Misterium przychodzącego Boga, otwieranie się na zbliżające się królestwo Boże,

14 Więcej na ten temat w ciekawym artykule dotyczącym katechezy i formacji chrześcijańskiej w: R. Ferrone, *Reciprocity in Liturgical Formation*, „Studia Liturgica” 46 (2016), s. 144–156.

kontemplacyjne i świadome uczestnictwo w celebracji oraz budowanie wspólnoty¹⁵.

3. Świadomość eklezjalna

W tej kwestii wracamy do treści Misterium, które nierozzerwalnie przybliża Chrystusa i Kościół (*Eklezję*) jako Jego Oblubienicę. W naszych rozważaniach zauważyliśmy, że wymiar wspólnotowy właśnie z tego względu jest wymiarem ostatecznym i dominującym w liturgii. Formacja winna koncentrować się na tym aspekcie nie tylko przez budowanie wspólnot i aktywność społeczną czy charytatywną, ale przede wszystkim przez uświadamianie źródeł tej wspólnotowości. Jest nim mianowicie komunია z samym Chrystusem przez uczestnictwo w jednym Ciele i Kielichu (por. 1 Kor 10, 16–17). Wiąże się z tym duchowe braterstwo, duch przebaczenia i pojednania, a także wzrastający chrześcijański zmysł proegzystencji, to znaczy gotowość do wzajemnego noszenia swoich brzemion (por. Ga 6, 2).

W takiej strukturze ustanowił nas Chrystus i dlatego stanowimy jedno ciało, Jego mistyczne Ciało, w którym pełniemy funkcje przypadające na każdego. Liturgia w swojej strukturze, jak też w formach modlitw przypomina nam nieustannie, że jesteśmy wspólnotą Kościoła, jednostkami organizmu, a nie zbiorem niezależnie od siebie istniejących jednostek. Nie jesteśmy religijną organizacją zapewniającą zbawienie, ale jednym Ciałem złączonym z Chrystusem jako Głową, jesteśmy Jego zbiorową Oblubienicą, wspólnotą w stanie zbawienia i w komunii ze wspólnotą zbawionych, co niewątpliwie trudno jest pojąć tylko rozumem, ale światło wiary pomaga nam przyswoić sobie i urzeczywistnić ten obraz.

Eklezjalność oznacza również integralność. Ciało mistyczne Kościoła to zjednoczeni w Duchu Chrystusa wierni, złączeni także ze wspólnotą niebiańską (KL 8, 103), a więc ze świętymi i z Najświętszą Maryją Panną na czele, o czym nieustannie przypominają prefacje i cały kanon mszalny. Duch eklezjalny jest nierozzerwalny z maryjnością. Formacja liturgiczna powinna obejmować właściwie zrównoważone wszystkie elementy chrześcijaństwa,

15 R. Ferrone, *Reciprocity in Liturgical Formation*, „Studia Liturgica” 46 (2016), s. 156.

gdyż liturgia jest zjawiskiem i wydarzeniem o charakterze syntetycznym ze względu na swój status jako „źródło” i „szczyt”.

4. Mistagogia

Ze względu na Misterium, które stanowi treść liturgii, przygotowanie do uczestnictwa w nim, czyli formację liturgiczną najtrafniej można określić jako *mistagogię*, czyli wtajemniczenie (łac. *initiatio*). Polega ono nie tylko na pouczeniu, ale na wprowadzaniu w niepojętą i zakrytą dla oczu ciała rzeczywistość Boga, w Jego życie, miłość, mądrość i obecność. Słowo *mystagogia* ma swoją genealogię w greckim czasowniku *myein* (= zamykać oczy lub usta), które w języku religijnym suponuje tajemnicę w sensie negatywnym, jako coś zakrytego przed bezpośrednim poznaniem, zwłaszcza przez niewtajemniczonych. Dlatego też domyślnie czasownik ten oznacza przekroczenie przez inicjację, objaśnianie, wtajemniczenie¹⁶ tego, co niewidzialne i trudne do zauważenia. W języku chrześcijańskim czasownik ten został zapożyczony dla oznaczania procesu chrześcijańskiej inicjacji, czyli wprowadzania w niewidzialny świat Boga i w relację z Nim samym. Odkrywamy tu dynamikę tego czasownika, który ostatecznie wskazuje na proces przechodzenia z ciemności niewiedzy do światła poznania. W procesie tym rolę intuicji przejmuje wiara, a przewodnikiem po nieznanym i niewidzialnym jest sam Bóg przez swego Ducha, który „zna głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10) i, jak obiecał Jezus, „doprowadza nas do całej prawdy” (por. J 16, 13).

Tylko Bóg sam może wprowadzić człowieka w swoje Misterium. A ponieważ jest to Bożo-ludzkie Misterium, dlatego Bóg zaprasza człowieka do mistagogicznej współpracy. Biorąc to pod uwagę wszelkie nasze działania formacyjne winny mieć na względzie ów Boży priorytet i funkcjonować tak, by nie przeszkadzać, nie przesłaniać i nie zagłuszać działania Ducha Bożego, jak też odzwierciedlać istotne cechy Bożej pedagogii, które można odczytać w dziejach zbawienia.

Mistagogia jest oddziaływaniem subtelnym i najbardziej odpowiednim dla natury Misterium. Była to, można by tak powiedzieć, pierwsza metoda

16 Por. H. G. Liddel, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1150.

duszpasterska w Kościele. Stosował ją Jezus, a potem apostołowie i ojcowie Kościoła. Jej wyjątkowość i adekwatność polega też na tym, że odzwierciedla ona Bożą pedagogię, skuteczną, ale cierpliwą i stabilną w obranych środkach¹⁷. Tymczasem pojęcie to, występujące w pierwszych wiekach Kościoła, zostało zapomniane, tak jak zapoznana została jego rzeczywistość. Wtajemniczanie zostało zastąpione katechezą. W dzisiejszych czasach odnowy duchowej i powrotu do źródeł musimy odkryć na nowo i dogłębnie zrozumieć to pojęcie, wydobyć go z zapomnienia z pożytkiem dla naszego duszpasterstwa i duchowego postępu.

Mistagogia jest metodą wprowadzania człowieka w Misterium spotkania z żywym Bogiem. Słowo to jest nierozzerwalne z teologią Misterium i z liturgią. Formacja liturgiczna powinna w związku z tym mieć charakter inicjacyjny, czyli wtajemniczający, a nie tylko informujący, jak to jest zazwyczaj w katechezie. Nie mamy w tej dziedzinie zbyt wielkich osiągnięć, gdy chodzi o liturgię i życie sakramentalne. Papież Franciszek postuluje ostatnio ten atrybut katechezy, używając wprost określenia „katecheza mistagogiczna”¹⁸.

Metodę taką stosowali ojcowie Kościoła, nie lękając się mało świadomym adeptom chrześcijaństwa uprzystępniać tajemnice Boże tak, jak zostały one objawione, z całą gamą metafor, obrazów, aktualizacją liturgiczną i płynącymi z tego wymaganiami sumienia. Warto zauważyć, że ci pierwsi pasterze i mistagogowie Kościoła czynili to w bardzo bezpośredni sposób, nie sięgając do tak popularnych dzisiaj kryteriów psychologiczno-socjologicznych, które stosowane bez umiaru prowadzą do niezdrowego subiektywizmu, ale odsłaniali Misterium w oparciu o obiektywne dane pochodzące z ksiąg biblijnych. Rzeczywistość sakramentów interpretowali w oparciu o historię zbawienia. Wystarczy choćby sięgnąć do niektórych dzieł św. Ambrożego (np. *De Mysteriis*, *De Sacramentis*), a od razu widać, z jakim zaufaniem i hojnością nauczania traktował ten święty biskup swoich katechumenów. Podobne stanowisko prezentuje św. Augustyn i św. Cyryl Jerozolimski.

Metoda wtajemniczania charakteryzuje się swoistą delikatnością i subtelnością zarówno w odniesieniu do treści Misterium, które tylko Duch Boży zna w pełni i może odsłonić, jak i do człowieka, któremu stwarza się

17 Więcej na ten temat por. A. Sielepin, *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2019, s. 353–356.

18 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013, 166.

odpowiednie warunki, by osobiście mógł doświadczyć radości znalezienia. Nie ma w tym nic z gotowych schematów przekazu prawd Bożych, lecz stopniowe wyjaśnianie i liczenie się z możliwościami słuchających, jak też nieustanne otwarcie na osobiste odkrywanie Chrystusa z wzajemnym szacunkiem i zainteresowaniem. Mistagogia przebiega w rytmie Bożej pedagogii, cierpliwie i wytrwale prowadzącej człowieka ku nawróceniu.

Ten typ apostołstwa nie jest jedynie pouczaniem, ale towarzyszeniem drugiemu w spotkaniu z Bogiem, które ma miejsce w sakramentach. Ten typ formacji promuje Kościół w ramach liturgicznej nowej ewangelizacji¹⁹. Formator nie tyle poucza, co sam podąża za Chrystusem i wprowadza na tę drogę innych, by iść dalej razem. Nie trzeba nikogo przekonywać, że kto chce być przekonywującym przewodnikiem, sam powinien żyć tak, jakby na oczy widział Niewidzialnego (por. Hbr 11, 27), ale nie mniej powinien umieć słuchać. Dlatego tak skuteczne było oddziaływanie pierwszych chrześcijan, którzy swoim świadectwem wskazywali drogę. Ojcowie Kościoła sami byli świadkami i jednoznacznymi uczniami Chrystusa, stąd ich mowa tak pociągająca, a pasterska posługa tak wiarygodna.

Wypada jeszcze dodać, że mistagogia odpowiada naturze Misterium, które przez widzialne znaki wyraża niewidzialną Bożą rzeczywistość. Tak funkcjonuje Boża pedagogia w historii zbawienia i na tej zasadzie działa liturgia. Dlatego do istotnych zadań formacji mistagogicznej i liturgicznej należy uczenie dwuwymiarowego postrzegania rzeczywistości, zgodnie z zasadą Wcielenia – Boskie i ludzkie, niewidzialne i widzialne, doczesne i wieczne.

5. Poczucie „sacrum”

W dzisiejszych czasach spotykamy się z dużą obojętnością duchową i relatywizmem wartości. Utrudnia to zdecydowanie odbiór transcendencji i związanych z nią kategorii religijnych. Do percepcji Misterium i uczestnictwa w liturgii potrzebna jest pewna wrażliwość, która ogólnie biorąc sprowadza się do wrażliwości na to, co boskie, święte. Wiąże się ona z wrażliwością na obecność Boga w ogóle. Jest to jakaś nadprzyrodzona

19 Por. T. P. O'Malley, *Liturgia i nowa ewangelizacja*, s. 225–232.

inteligencja, „inteligencja eschatologiczna”²⁰, która zostaje w nas wszczepiona przez Ducha Świętego i umocniona w sakramencie bierzmowania, rozwijana jest w Jego darach, aby pozwolić człowiekowi wejść w nowy porządek egzystencji wynikający z Paschy Chrystusa.

W ramach tej inteligencji dostrzegamy *sacrum* także w sobie samych, jako świątyniach Ducha Świętego ukonstytuowanych na chrzcie (por. 1 Kor 6, 19). Nowa tożsamość chrzcielna stanowi punkt odniesienia dla całego życia i dla owego zmysłu świętości, który przede wszystkim jest potrzebny nam jako busola naszej godności i wynikających z niej postaw²¹. Ponadto w każdym sakramencie mamy do czynienia z Chrystusem, który uświęca człowieka i utwierdza jego nadprzyrodzoną godność wynikającą z chrzcielnego odrodzenia. W liturgii zatem, która jest źródłem godności człowieka, mamy do czynienia z *sacrum* w najwyższym stopniu. Kto szanuje obecność Boga, ten szanuje także drugiego człowieka w wymiarze najgłębszym. Być może dlatego tyle jest wokół nas znieczulicy na sprawy społeczne i w ogóle na człowieka, ponieważ nasza świadomość obecności Boga jest zbyt niska, a liturgia jest rozumiana zbyt powierzchownie.

Pojawia się zatem zagadnienie pietyzmu dla liturgii. Jest to sprawa równoległa do poczucia *sacrum*. Dostrzeżenie wartości liturgii pozwala otwierać się na świętość, która przede wszystkim ma miejsce w liturgii ze względu na obecność Boga. Chodzi tu o konkretny wysiłek i zadania, jakie mamy podejmować, aby rozbudzać pragnienie rzeczywistości uobecnianych w liturgii i by uczestniczyć w liturgii po odpowiednim przygotowaniu pod względem świadomości, wewnętrznego nastawienia i formy.

Jednym z takich ćwiczeń jest samodzielne sięganie do tekstów liturgicznych z osobistej gorliwości, bo to oznacza gorliwość o sprawy Pana i Oblubieńca, który w liturgii z nami się jednoczy i ku nam „biegnie” (por. Pnp 2, 8). Z tego względu chociażby zaleca się Liturgię godzin i medytację przed Mszą świętą, co ułatwia lepiej wniknąć w teksty natchnione, które wystąpią w Liturgii eucharystycznej i w niej staną się dla nas szansą zrozumienia zamysłu Pana i podjęcia jego realizacji w życiu.

20 I. de la Potterie, *Le Paraclét*, „Assemblées du Seigneur” 47 (1963), s. 46.

21 Por. na ten temat publikacja ks. bp. W. Świerżawskiego, *Poznaj chrześcijaninie godność swoją. Rozważania niedzielne*, Wrocław 1982.

Zwykle mamy na myśli teksty biblijne i rzeczywiście one są źródłowe, ale mamy też doceniać bogactwo modlitw liturgicznych, euchologii, które syntetycznie ujmują całokształt Bożego światła przekazanego na dany dzień. Modlitwy te powstawały spontanicznie z inspiracji czytań w ramach danej liturgii i z tego powodu mają także wartość źródłową jako modlitwy Kościoła wypowiedane przez kapłana w imieniu całej wspólnoty po usłyszeniu słowa Bożego i są wyrazem zarówno twórczości Kościoła, jak i jego pobożności i mądrości. Fakt ten czyni liturgię najbardziej wiarygodnym interpretatorem Słowa Bożego, dlatego powinnyśmy chętnie sięgać do tych lapidarnych sformułowań, które zawierają istotę myśli Bożej zawartej w czytaniach biblijnych na dany dzień. Warto też uważnie śledzić i rozważać czytania brewiarzowe, gdyż poszczególne godziny mają swoją specyfikę. Starajmy się zauważyć ich wzajemną komplementarność i trafność wobec czytań mszalnych. To taka sugestia dla medytacji zintegrowanej, która bierze pod uwagę wszystkie teksty dnia i w każdej godzinie liturgicznej dopowiada coś do tego, co już wcześniej zostało do nas skierowane. Kompetentne, z pomocą komentarzy, rozważanie treści dnia prowadzi nas do obiektywizacji znaczenia Słowa.

Poczucie *sacrum* wyraża się także w odpowiedniej postawie uczestnika liturgii i w poszanowaniu miejsca, w którym święty Bóg przychodzi do swojego Kościoła. Papież przypomina to w swoim liście nawiązującym do soborowej Konstytucji o liturgii:

Wiara w obecność Pana zakłada pewne zewnętrzne oznaki szacunku dla kościoła, miejsca świętego, w którym Bóg objawia się w swojej tajemnicy (por Wj 3, 5), przede wszystkim podczas sprawowania sakramentów: rzeczy święte powinny być zawsze traktowane jako święte²².

22 Jan Paweł II, List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium* o świętej liturgii, Watykan 1988, 7.

6. Doceniać sakramentalia i adorację eucharystyczną

Po Soborze Watykańskim II, który potwierdził wyraźne dowartościowanie liturgii i jej znaczenie dla życia duchowego, widzimy, że ci którzy cenią liturgię nieco mniej przywiązują wagę do sakramentaliów. Doceniają je najczęściej ludzie prości, którzy jeszcze wychowani zostali na nabożeństwach i mniejszych formach kultu, bliższych ich życiu i pojmowaniu. Sakramentalia są bardzo ważnym przesłem między modlitwą liturgiczną a modlitwą prywatną i osobistą. Konstytucja o liturgii wyjaśnia, że kult wyrażony w sakramentaliach wyrasta z liturgii i do niej przygotowuje, podtrzymując ducha więzi z Chrystusem oraz umacniając do życia zgodnego z tą więzią (59–61).

Dzisiaj poznajemy coraz więcej i odkrywamy więź między sakramentaliami a poszczególnymi sakramentami. Zgłębianie teologii sakramentaliów, np. profesji zakonnej, konsekracji biskupa, poświęcenia kościoła czy obrzędów pogrzebu coraz częściej odwołuje się do sakramentów chrztu, bierzmowania, a przede wszystkim Eucharystii. Odkrywamy integralny wymiar liturgii, która ma swoje źródło w sakramentach i rozszerza ich wpływ na całe życie i powołanie człowieka, co wyraża się między innymi w sakramentaliach. Widać coraz bardziej sens częstego uczestnictwa we Mszy Świętej dla realizacji stanu zapoczątkowanego przez niektóre sakramentalia o charakterze ustanawiającym. Formacja liturgiczna nie powinna więc pomijać tego ważnego sektora uświęcającej działalności Kościoła. Jej zadaniem jest ukazanie ich w prawdziwym i obiektywnym świetle liturgii Kościoła i niejako oczyszczenie sakramentaliów z niereczywistej i dewocyjnej famy, która niejednokrotnie czyni ich ważniejszymi od sakramentów. Wychowanie do liturgii i przez liturgię pozwalałoby na prawidłowe rozróżnienie pomiędzy sakramentami a innymi formami kultu. Polegałoby to na przypisaniu właściwej roli sakramentaliom, unikając jakiegokolwiek magicznej interpretacji, jaka mogłaby się tworzyć przy pojmowaniu ich zbyt autonomicznie, a konkretnie bez powiązania z sakramentami. Dzięki liturgii ukazuje się pełne znaczenie sakramentaliów oraz ich wpływ na status i charakter powołania chrześcijańskiego. Sakramentalia tają się dowartościowane przy ukazaniu jednoczesnej ich zależności od Eucharystii, chrztu, bierzmowania czy święceń.

Ścisły związek z Eucharystią ma adoracja, która będąc niejako przedłużeniem podniesienia podtrzymuje stan wzajemnej obecności Chrystusa

i wiernych wobec siebie, co stanowi podstawę świadomości wiary i kryterium chrześcijańskiego życia. Benedykt XVI twierdzi, że adoracja jest przedłużeniem samej celebracji eucharystycznej, dlatego, że owa celebracja jest adoracją *par excellence*, „jest sama w sobie największym aktem adoracji Kościoła”²³. Wzajemna relacja tych form kultu liturgicznego ukazuje ich zależność i służebność wobec siebie. Papież twierdzi, że adoracja najlepiej może przygotować do uczestnictwa w misterium Eucharystii, a świadome uczestnictwo w liturgii skłania do kontynuowania tego, co się wydarzyło podczas celebracji, a dzięki temu *participatio actuosa* wybrzmiewa w adoracji i utrwała się w życiu codziennym uczniów Chrystusa. Wydaje się, że w adoracji wyraźnie ujawnia się formacja przez liturgię. Dokonuje się w niej kontemplacja „pełni formacji, jaką jest upodobnienie do Chrystusa”²⁴.

Wnioski

Postulat formacji liturgicznej podnoszony coraz częściej w Magisterium Kościoła nie odnosi się wbrew pozorom wyłącznie do formacji, ale do liturgii i rozumienia liturgii. Trzeba w nim dostrzec wołanie o ponowne odkrycie natury liturgii i jej mistagogicznej roli, w ramach której sam Duch Święty wprowadza ochrzczonych w realia komunii z Chrystusem i pozwala im świadomie uczestniczyć w Jego dziele, w Jego Misterium odkupienia, poprzez realizację właściwych sobie zadań i powołania, ale w jednym Duchu z Chrystusem, na Jego sposób, z Nim, przez Niego i w Nim. Jest to aluzja do wielkiej doksológii wieńczącej anaforę mszalną, ale jednocześnie do decydującego aktu wiary i kultu, który polega na całkowitym oddawaniu się Bogu Ojcu z Chrystusem i podtrzymywaniem tej dyspozycji we wszystkich relacjach ze światem. Dzięki temu Chrystusowe Misterium odkupienia jest kontynuowane.

Chciałam również zwrócić uwagę, że formacja liturgiczna nie opiera się jedynie na budowaniu świadomości pochodzącej z wiedzy teologicznej, ale na ożywianiu świadomej wiary, która karmi się łaską sakramentalną,

23 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 66.

24 Franciszek, Adhortacja apostolska *Desiderio desideravi*, 41.

ponieważ formacja liturgiczna dokonuje się przede wszystkim w ramach samej liturgii.

Formacja do uczestnictwa w liturgii powinna także odznaczać się integralnością, tak jak sama liturgia jest wydarzeniem całościowym, obejmującym Słowo i Wydarzenie. Słowo ze względu na liturgię sakramentu i liturgię sakramentu ze względu na Słowo. Dlatego nie można skupiać się tylko na samym tekście biblijnym, ale rozumieć go w odniesieniu do aktu sakramentalnego. Podobnie akt sakramentalny jest zrozumiały w świetle proklamowanego wcześniej słowa Bożego. Jakikolwiek element akcji liturgicznej tłumaczymy, to powinniśmy go rozumieć w świetle całej akcji liturgicznej i uobecnianego Misterium. Taka jest między innymi funkcja homilii, która z natury powinna być liturgiczna.

Wydaje się, że nie chodzi też o wyodrębnienie osobnego sektora poświęconego formacji liturgicznej, ale o przeniknięcie tym profilem wszystkich dziedzin duszpasterstwa, analogicznie do tego, jak liturgia stanowi centrum i serce życia Kościoła. Niewątpliwie zasada *pastor forma gregis* domaga się świadomego podjęcia postulatów Ojca Świętego Franciszka o „liturgiczno-mądrościowe podejście do formacji teologicznej w seminariach duchownych”²⁵, która przyniosłaby pozytywne skutki we wszystkich dziedzinach duszpasterskich. Tak wyrażona troska o Kościół napawa radością, że niezmiennie pierwszym i stałym zadaniem jest troska o liturgiczne spotkanie człowieka z Chrystusem, gdyż w taki sposób od początku istnienia Kościoła tworzą się realia testamentu Chrystusa, „aby byli jedno”.

25 Franciszek, Adhortacja apostolska *Desiderio desideravi*, 37.

Bibliografia

- Beauduin L., *Modlitwa Kościoła*, tłum. S. Koperek, Kraków 1987.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Ferrone R., *Reciprocity in Liturgical Formation*, „*Studia Liturgica*” 46 (2016), s. 144–156.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Desiderio desideravi*, Watykan 2022.
- Guardini R., *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2022.
- Guéranger P., *Institutions liturgiques*, vol. 3, Paris 1840–1851.
- Jan Paweł II, List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium* o świętej liturgii, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- La formazione liturgica*, Atti della XXXIII Settimana di Studio, ed. A. Grillo, Roma 2006 (Bibliotheca Ephemerides Liturgica Subsidia, 137).
- Liddel H. G., Scott R., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- O'Malley T. P., *Liturgia i nowa ewangelizacja*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2021.
- Potterie de la I., *Le Paraclet*, „*Assemblées du Seigneur*” 47 (1963), s. 37–55.
- Prétot P., *Benchmarks for a History of Liturgical Formation*, „*Studia Liturgica*” 46 (2016), s.14–38.
- Routhier G., *Liturgical Formation*, „*Studia Liturgica*” 46 (2016), s. 39–54.
- Sielepin A., *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków 2019.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 04.12.1963.
- Świerzawski W., *Poznaj chrześcijaninie godność twoją. Rozważania niedzielne*, Wrocław 1982.
- Świerzawski W., *Eucharystia Chrystusa i Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Kraków 1982 (Spotkanie Boga i ludzi w słowie i czynie, 1).
- Świerzawski W., *Różne rodzaje postugiwania, ale jeden Pan. Sakrament kapłaństwa i małżeństwa. Profesja zakonna. Sakrament namaszczenia chorych i pogrzeb chrześcijański*, Kraków 1985 (Spotkanie Boga i ludzi w słowie i czynie, 2).
- Świerzawski W., *Panie, naucz nas się modlić*, Kraków 1984 (Misterium Chrystusa i Kościoła. Mistyka zakorzeniona w liturgii, 2).
- Świerzawski W., *Naucz nas czynić wolę Twoją*, Kraków 1990 (Misterium Chrystusa i Kościoła. Mistyka zakorzeniona w liturgii, 3).
- Świerzawski W., *Wiara co ci daje? Nowa ewangelizacja*, Sandomierz 1992.

Abstrakt

Teologiczne aspekty formacji liturgicznej

Autorka podejmuje zagadnienie formacji związanej z liturgią, które stało się ważne odkąd ponownie doceniono szczególne znaczenie liturgii dla życia wiarą i dla chrześcijańskiej duchowości. Kwestię tę promuje współczesne Magisterium Kościoła jako kontynuację priorytetów Ruchu liturgicznego i nauczania Soboru Watykańskiego II. Zasadniczo mówi się o formacji do liturgii i formacji przez liturgię. Niniejsze opracowanie koncentruje się na teologicznych aspektach tej formacji, które wynikają z natury samej liturgii i stanowią istotne kryteria formacji liturgicznej. Zwrócono uwagę na takie aspekty, jak: prymat liturgii w życiu Kościoła, relacyjny wymiar chrześcijaństwa, świadomość eklezjalna, mistagogia, poczucie *sacrum* oraz docenienie sakramentaliów i adoracji eucharystycznej. Ważne, by formacja nie była jedynie przekazem wiedzy, ale inicjacją w żywą relację z Chrystusem.

Słowa kluczowe: liturgia, formacja liturgiczna, mistagogia liturgiczna, sakramentalia, aspekty teologiczne

Abstract

Theological Aspects of Liturgical Formation

The author undertakes the topic of formation connected with liturgy, which has become important since it was rediscovered the significant importance of liturgy for the life of faith and for Christian spirituality. This matter is promoted by the contemporary Magisterium of the Church as the continuation of the priorities of Liturgical Movement and teaching of the Vatican Council II. Generally we speak about formation for liturgy and formation through liturgy. The following study deals with theological aspects of this formation, which come out from the nature of liturgy and they constitute main criteria of liturgical formation. There were considered some theological aspects, such as follows: the primacy of liturgy in the life of the Church, relational dimension of Christianity, the ecclesial awareness, mistagogy, the sense of *sacrum* and appreciation of sacramentals and eucharistic adoration. It is important that formation is recognized not only as teaching, but as initiation into the living relation with Christ.

Keywords: liturgy, liturgical formation, liturgical mistagogy, sacramentals, theological aspects

Rev. Marcel Mojzeš

UNIwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja

<https://orcid.org/0000-0001-9854-1769>

marccel.mojzes@unipo.sk

Lettera „*Desiderio desideravi*” del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica¹

Santo Padre Francesco nella festa dei santi apostoli Pietro e Paolo, ha emanato la lettera apostolica *Desiderio desideravi* sulla formazione liturgica del popolo di Dio, che è anche oggetto del nostro convegno. Possiamo essere grati a Dio, che nella sua provvidenza ha disposto così. Nell’attuale magistero del Papa Francesco possiamo percepire la conferma dell’attualità di questo nostro convegno. Grazie a Dio!

Ci incontriamo per la tredicesima volta. E di nuovo a Cracovia, dove queste nostre conferenze sono iniziate 13 anni fa. Da noi in Slovacchia diciamo: “Tredici, Dio è con noi!” Crediamo che Dio è con noi come noi desideriamo essere con lui. Perché come suonava lo slogan del Congresso eucaristico dello scorso anno, svoltosi a Budapest: “In te sono tutte le mie sorgenti (lat. *fontes*)” (Salmo 87, 7).

1 Tekst pierwotnie opublikowany w “Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 137–150.

Quello che voglio condividere con voi qui oggi è il frutto non solo della mia riflessione personale dopo aver letto la lettera apostolica *Desiderio desideravi*, ma è anche arricchito dalla riflessione che abbiamo fatto insieme agli studenti di teologia del 2° anno della nostra Facoltà greco-cattolica di teologia a Prešov nell'ambito del corso Introduzione alla liturgia. È importante che la recezione (lat. "receptio") dei documenti ecclesiali, specialmente per quanto riguarda la liturgia o la formazione liturgica, avvenga sinodalmente, nella chiesa, nella comunità. Quindi non sarà più solo un "one man show", ma un'adesione comune e libera a quanto questi documenti ci offrono. Vi offro questa nostra comune riflessione per un ulteriore approfondimento. Si compone di cinque punti. Da una parte percepisco l'incapacità di esprimere tutto il magistero del Papa Francesco sulla liturgia: si tratta di rendere presente il mistero di Dio; però, allo stesso tempo, provo la gioia di poter condividere con voi almeno questi 5 punti.

1. Il desiderio di Dio è l'inizio della formazione liturgica

Il Santo Padre Francesco inizia la sua lettera apostolica sulla formazione liturgica con un versetto del Vangelo di Luca, dove Gesù stesso parla del suo desiderio: "Ho tanto desiderato (lat. *desiderio desideravi*) mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione" (Lc 22, 15). La riscoperta di questo ardente ed infinito desiderio di Dio per la comunione con l'uomo è alla base di un'autentica ed efficace formazione liturgica. Questo non si basa solo sugli sforzi umani, ma prima di tutto sullo stupore dell'uomo davanti a questo desiderio divino, che si è realizzato in Gesù Cristo e che Dio vuole realizzare ulteriormente nella Chiesa.

"Prima della nostra risposta al suo invito", scrive il Santo Padre — "molto prima — c'è il suo desiderio di noi: possiamo anche non esserne consapevoli, ma ogni volta che andiamo a Messa la ragione prima è perché siamo attratti dal suo desiderio di noi"².

2 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 6.

La liturgia come luogo di incontro con Cristo

La liturgia diventa così un luogo di incontro con Cristo, dove una persona diventa parte dell'azione salvifica di Dio:

Io sono Nicodemo e la Samaritana, l'indemoniato di Cafarnao e il paralitico in casa di Pietro, la peccatrice perdonata e l'emorroissa, la figlia di Giairo e il cieco di Gerico, Zaccheo e Lazzaro, il ladrone e Pietro perdonati³.

Avere un abito come parte dell'invito

Nel quinto articolo della lettera apostolica *Desiderio desideravi* Il Papa Francesco dice che

tutti sono invitati al banchetto di nozze dell'Agnello (Ap 19, 9). Per accedervi occorre solo l'abito nuziale della fede che viene dall'ascolto della sua Parola (cfr. Rm 10, 17): la Chiesa lo confeziona su misura con il candore di un tessuto lavato nel Sangue dell'Agnello (cfr. Ap 7, 14)⁴.

Ricordiamo che nella tradizione ebraica l'abito faceva parte dell'invito alle nozze (cfr. Mt 22, 1–14). Infatti, questo abito nuziale che viene dall'ascolto della Parola di Dio e dal tessuto lavato nel Sangue dell'Agnello rassomiglia anche un abito che ogni cristiano al momento del suo battesimo. Come scrive apostolo Paolo e come si canta nel rito bizantino del battesimo: “Tutti voi che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo” (Gal 3, 27).

Desiderio coniugale

Il Santo Padre Francesco paragona il desiderio di Cristo di incontrare una persona al desiderio coniugale di Cristo — lo Sposo — per la sua sposa — la Chiesa:

³ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 11.

⁴ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 5.

Lo stupore è per le parole che possiamo pensare che il nuovo Adamo faccia sue guardando la Chiesa: “Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne” (Gen 2, 23)⁵.

Lo stupore dello Sposo — Cristo per la bellezza della sua sposa si esprime anche nella poesia di san Giovanni della Croce: Il Padre creò una sposa per il Figlio — la Chiesa a immagine del Figlio. Il figlio si meraviglia della sua bellezza e va alla sua ricerca, prende su di sé le sue fatiche e sofferenze perché abbia la vita⁶.

Sant’ Agostino paragona addirittura la Santa Croce al letto nuziale dello Sposo — Cristo e la Sposa — la Chiesa:

Come lo Sposo, Cristo uscì dalla sua camera nuziale. Giunse al letto matrimoniale della croce e, sdraiandosi lì, perfezionò (consumò) il suo matrimonio⁷. E quando si accorse del sospiro della creatura, si diede amorosamente a soffrire per la sua Sposa e si unì a lei per sempre⁸.

Il tema della camera nuziale risuona anche nella tradizione bizantina in una delle stichira pasquali: “Dal sepolcro oggi come dalla camera nuziale, Cristo risplendette, riempì di gioia le donne e disse: Annunciate questo agli apostoli”⁹. Nella tradizione siriana, il santuario rivolto ad Oriente rappresenta la camera nuziale, dove Cristo si presenta come lo Sposo. Sant Efre

5 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 14.

6 Cfr. A. M. Sicari, *Poselstvi Jana od Kříže*, Kostelní Vydří 2013, p. 150.

7 Nella traduzione latina, le parole di Cristo sulla Croce suonano: “Consummatum est” — “È compiuto” (Gv 19, 30). Il diritto canonico (Codex Iuris canonici, can. 1061; cfr. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, can. 853) distingue non solo che il matrimonio è validamente concluso (*ratum*), ma anche che è compiuto (*consummatum*) con la unione sessuale dei coniugi. Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica, “il consenso che lega gli sposi tra loro trova il suo compimento nel fatto che i due diventano ‘una carne sola’ (Gn 2, 24)” (CCC 1627). Il Catechismo ricorda inoltre il principio del diritto canonico secondo cui “il matrimonio concluso e consumato (*matrimonium ratum et consummatum*) tra battezzati non può mai essere sciolto” (CCC 1640; cfr. Codex Iuris canonici, can. 1141; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, can. 853).

8 Agostino, *Sermo Suppositus*, 120. Sono grato al mio ex studente p. Alexander Duľa per aver menzionato questa bellissima citazione nella sua tesi.

9 Cfr. Časoslov, Rím 1962, p. 649.

parla perfino sulla stanza nuziale del cuore¹⁰. La tradizione bizantina esprime l’attesa dell’arrivo dello Sposo nel troparion “Se ženich hrjadet” (Ecco, lo sposo sta arrivando), che, oltre al servizio quotidiano di mezzanotte, viene cantato anche nei primi tre giorni della Settimana Santa¹¹.

Il desiderio genera desiderio

Il Santo Padre Francesco ci ricorda che sull’altare si rende presente il dono incommensurabile del sacrificio del Figlio. E dice che:

A quell’offerta il sacerdote partecipa con l’offerta di se stesso. Il presbitero non può narrare al Padre l’ultima Cena senza esserne partecipe. Non può dire: “Prendete, e mangiatene tutti: questo è il mio Corpo offerto in sacrificio per voi”, e non vivere lo stesso desiderio di offrire il proprio corpo, la propria vita per il popolo a lui affidato. È ciò che avviene nell’esercizio del suo ministero¹².

In queste parole si coglie anche la sintonia con l’insegnamento di San Giovanni Paolo II, da lui espresso nella sua ultima *Lettera ai sacerdoti* del Giovedì Santo 2005:

Non è possibile ripetere le parole della consacrazione senza sentirsi coinvolti in questo movimento spirituale. In certo senso, è anche di sé che il sacerdote deve imparare a dire, con verità e generosità: “prendete e mangiate”. La sua vita, infatti, ha senso se egli sa farsi dono, mettendosi a disposizione della comunità e a servizio di chiunque sia nel bisogno¹³.

10 Cfr. S. P. Brock, *L’occhio luminoso. La visione spirituale di sant’Efrem*, Lipa 1999, p. 131-150.

11 M. Mojzeš, *Hľa, Ženich prichádza. Úvod do teológie, liturgie a spirituality prvých troch dní Veľkého týždňa*, Prešov 2019.

12 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 60.

13 Giovanni Paolo II., *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo*, 13.03.2005, 3.

2. La bellezza della liturgia è più dell'estetismo rituale

Il Santo Padre Francesco dice che “La continua riscoperta della bellezza della Liturgia non è la ricerca di un estetismo rituale che si compiace solo nella cura della formalità esteriore di un rito o si appaga di una scrupolosa osservanza rubricale”¹⁴.

E continua con le parole:

Ogni aspetto del celebrare va curato e ogni rubrica deve essere osservata: basterebbe questa attenzione per evitare di derubare l'assemblea di ciò che le è dovuto, vale a dire il mistero pasquale celebrato nella modalità rituale che la Chiesa stabilisce. Ma anche se la qualità e la norma dell'azione celebrativa fossero garantite, ciò non sarebbe sufficiente per rendere piena la nostra partecipazione¹⁵.

Benedetto XVI offre un'interpretazione veramente rivoluzionaria del termine conciliare “participatio actuosa”, che certamente, anche sotto l'influsso della *Sacrosanctum Concilium* 30 cominciò ad essere inteso con troppa enfasi sull'attività umana. Secondo Benedetto XVI “participatio actuosa” è “partecipazione a ciò che Dio fa”, partecipazione all' “actio Dei”, all'attività di Dio, che è l'attività principale della liturgia¹⁶.

Collegata a questo è anche l'importanza di distinguere tra la bellezza esteriore ed interiore della liturgia. Lo sposo si meraviglia non solo della bellezza esteriore ma anche di quella interiore della sposa. Ancora nel 1969, nella Decisione dei greco-cattolici dell'ex Cecoslovacchia, che riguardava l'attuazione del Concilio Vaticano II, si affermava che “i greco-cattolici distingueranno la tradizione vivente dal tradizionalismo incatenante”¹⁷.

14 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 22.

15 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 23.

16 J. Ratzinger, *Duch liturgie*, Trnava 2005, p. 144-145.

17 *Sláva Isusu Christu!*, in: *Slovo k 1100. výročiu úmrtia svätého Cyrila*, Košice 1969, p. 3-4.

Si tratta del numero o della rivista greco-cattolica *Slovo*.

3. Stupore davanti al mistero pasquale: parte essenziale dell'atto liturgico

Il Papa Francesco considera lo stupore davanti al mistero pasquale come una parte essenziale dell'atto liturgico:

Se venisse a mancare lo stupore per il mistero pasquale che si rende presente nella concretezza dei segni sacramentali, potremmo davvero rischiare di essere impermeabili all'oceano di grazia che inonda ogni celebrazione. Non sono sufficienti i pur lodevoli sforzi a favore di una migliore qualità della celebrazione e nemmeno un richiamo all'interiorità: anche quest'ultima corre il rischio di ridursi ad una vuota soggettività se non accoglie la rivelazione del mistero cristiano¹⁸.

Il Papa continua con le parole:

Lo stupore di cui parlo non è una sorta di smarrimento di fronte ad una realtà oscura o ad un rito enigmatico, ma è, al contrario, la meraviglia per il fatto che il piano salvifico di Dio ci è stato rivelato nella Pasqua di Gesù (cfr. Ef 1, 3-14) la cui efficacia continua a raggiungerci nella celebrazione dei misteri, ovvero dei sacramenti... La bellezza, come la verità, genera sempre stupore e quando sono riferite al mistero di Dio, porta all'adorazione¹⁹.

Il termine latino “adoratio” corrisponde al termine greco “proskynésis” (in slavo ecclesiastico “poklonenije”) — inchino.

4. Formazione alla liturgia e formazione dalla liturgia

“Possiamo distinguere due aspetti: la formazione alla liturgia e la formazione dalla liturgia. Il primo è funzionale al secondo che è essenziale”²⁰. La formazione dalla liturgia è chiamata da alcuni autori anche la formazione attraverso la liturgia. È in linea con quanto ha già scritto Benedetto

18 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 24.

19 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 25.

20 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 34.

XVI nella sua esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*: “se vissuta con attenzione e fede, la santa Messa è formativa nel senso più profondo del termine, in quanto promuove la conformazione a Cristo e rinsalda il sacerdote nella sua vocazione”²¹.

Il Papa Francesco continua dicendo:

È necessario trovare i canali per una formazione come studio della liturgia: a partire dal movimento liturgico molto in tal senso è stato fatto, con contributi preziosi di molti studiosi ed istituzioni accademiche. Occorre tuttavia diffondere queste conoscenze al di fuori dell’ambito accademico, in modo accessibile, perché ogni fedele cresca in una conoscenza del senso teologico della liturgia — è la questione decisiva e fondante di ogni conoscenza e ogni pratica liturgica — come pure dello sviluppo del celebrare cristiano, acquisendo la capacità di comprendere i testi eucologici, i dinamismi rituali e la loro valenza antropologica²².

Possiamo considerare molto importante il fatto che il Papa chiede che le conoscenze acquisite attraverso lo studio della liturgia siano diffuse “anche al di fuori dell’ambito accademico, in modo accessibile”. L’accessibilità dovrebbe consistere nel fatto che ogni credente può crescere in due dimensioni:

- nel conoscere il significato teologico della liturgia,
- nello sviluppo della celebrazione cristiana.

Il significato teologico della liturgia è “la questione decisiva e fondante di ogni conoscenza e ogni pratica liturgica” e sviluppo della celebrazione cristiana significa acquisire “la capacità di comprendere i testi eucologici, i dinamismi rituali e la loro valenza antropologica”.

Successivamente il Papa si rivolge ai sacerdoti:

I ministri ordinati svolgono un’azione pastorale di primaria importanza quando prendono per mano i fedeli battezzati per condurli dentro la ripetuta esperienza della Pasqua. Ricordiamoci sempre che è la Chiesa, Corpo di Cristo, il soggetto celebrante, non solo il sacerdote. La conoscenza che viene dallo studio è solo il primo passo per poter entrare nel mistero celebrato. È evidente che per poter condurre i fratelli e le sorelle, i ministri che

21 Benedetto XVI, esort. apost. *Sacramentum caritatis*, 80.

22 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 35.

presiedono l'assemblea devono conoscere la strada sia per averla studiata sulla mappa della scienza teologica sia per averla frequentata nella pratica di una esperienza di fede viva, nutrita dalla preghiera, di certo non solo come impegno da assolvere²³.

Nell'articolo successivo si sofferma sullo studio della liturgia nei seminari e nelle facoltà teologiche:

Anche l'impostazione dello studio della liturgia nei seminari deve dare conto della straordinaria capacità che la celebrazione ha in se stessa di offrire una visione organica del sapere teologico. Ogni disciplina della teologia, ciascuna secondo la sua prospettiva, deve mostrare la propria intima connessione con la liturgia, in forza della quale si rivela e si realizza l'unità della formazione sacerdotale (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 16). Una impostazione liturgico-sapienziale della formazione teologica nei seminari avrebbe certamente anche effetti positivi nell'azione pastorale. Non c'è aspetto della vita ecclesiale che non trovi in essa il suo culmine e la sua fonte. La pastorale d'insieme, organica, integrata, più che essere il risultato di elaborati programmi è la conseguenza del porre al centro della vita della comunità la celebrazione eucaristica domenicale, fondamento della comunione. La comprensione teologica della liturgia non permette in nessun modo di intendere queste parole come se tutto si riducesse all'aspetto culturale. Una celebrazione che non evangelizza non è autentica, come non lo è un annuncio che non porta all'incontro con il Risorto nella celebrazione: entrambi, poi, senza la testimonianza della carità, sono come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita (cfr. 1 Cor 13, 1)²⁴.

Riguardo alla formazione liturgica nei seminari, il Papa aggiunge che:

oltre allo studio devono anche offrire la possibilità di sperimentare una celebrazione non solo esemplare dal punto di vista rituale, ma autentica, vitale, che permetta di vivere quella vera comunione con Dio alla quale anche il sapere teologico deve tendere. Solo l'azione dello Spirito può perfezionare la nostra conoscenza del mistero di Dio, che non è questione di comprensione mentale ma di relazione che tocca la vita. Tale esperienza è fondamentale perché una volta divenuti ministri ordinati, possano accompagnare le comunità nello stesso percorso di conoscenza del mistero di Dio, che è mistero d'amore²⁵.

23 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 36.

24 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 37.

25 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 39.

Benedetto XVI ha rilevato che nell'approfondimento della vita liturgica l'impulso deve venire da chi vive realmente la fede. Tale fede, vissuta insieme e celebrata nella liturgia, è la base per l'esistenza di luoghi modello dove la liturgia è celebrata nel modo giusto e dove si può sperimentare in prima persona ciò che la liturgia è realmente²⁶. Sono i seminari, secondo quanto dice il Papa Francesco, che dovrebbero diventare tali "luoghi modello".

Inoltre, il Papa Francesco esprime il fatto che la formazione liturgica deve essere permanente:

Per i ministri e per tutti i battezzati, la formazione liturgica in questo suo primo significato, non è qualcosa che si possa pensare di conquistare una volta per sempre: poiché il dono del mistero celebrato supera la nostra capacità di conoscenza, questo impegno dovrà per certo accompagnare la formazione permanente di ciascuno, con l'umiltà dei piccoli, atteggiamento che apre allo stupore²⁷.

Altrove, il Papa Francesco collega la formazione permanente dalla liturgia (o attraverso la liturgia) con l'immersione nel mistero di Pasqua di Cristo: "...comprendiamo che l'anno liturgico è per noi la possibilità di crescere nella conoscenza del mistero di Cristo, immergendo la nostra vita nel mistero della sua Pasqua, in attesa del suo ritorno. È questa una vera formazione continua"²⁸. Già Origene diceva che il cristiano è invitato a vivere la Pasqua ogni giorno della sua vita proprio passando dalle cose umane alle cose di Dio.

Il Papa spiega inoltre cos'è la formazione dalla liturgia (o attraverso la liturgia):

Mi riferisco all'essere formati, ciascuno secondo la sua vocazione, dalla partecipazione alla celebrazione liturgica. Anche la conoscenza di studio di cui ho appena detto, perché non diventi razionalismo, deve essere funzionale al realizzarsi dell'azione formatrice della Liturgia in ogni credente in Cristo²⁹.

26 Cfr. J. Ratzinger, *Dio e il mondo*, Milano 2005, p. 380.

27 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 38.

28 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 64.

29 Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 40.

E infine aggiunge:

Da quanto abbiamo detto sulla natura della Liturgia risulta evidente che la conoscenza del mistero di Cristo, questione decisiva per la nostra vita, non consiste in una assimilazione mentale di una idea, ma in un reale coinvolgimento esistenziale con la sua persona. In tal senso la Liturgia non riguarda la “conoscenza” e il suo scopo non è primariamente pedagogico (pur avendo un grande valore pedagogico: cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 33) ma è la lode, il rendimento di grazie per la Pasqua del Figlio la cui forza di salvezza raggiunge la nostra vita. La celebrazione riguarda la realtà del nostro essere docili all’azione dello Spirito che in essa opera, finché non sia formato Cristo in noi (cfr. Gal 4, 19). La pienezza della nostra formazione è la conformazione a Cristo. Ripeto: non si tratta di un processo mentale, astratto, ma di diventare Lui. Questo è lo scopo per il quale è stato donato lo Spirito la cui azione è sempre e solo quella di fare il Corpo di Cristo³⁰.

5. Obiettivo della formazione liturgica: avere la forma di Cristo

Il Papa Francesco dice: “lo Spirito, immergendoci nel mistero pasquale, trasforma tutta la nostra vita conformandoci sempre più a Cristo”³¹. Allo stesso tempo “la pienezza della nostra formazione è la conformazione a Cristo”³².

La domanda è: cosa significa per un cristiano “avere la forma di Cristo”? Significa avere la mente, il sentimento e la volontà di Cristo.

Il pensiero di Cristo (gr. *nous*) è menzionato dal santo apostolo Paolo: “Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo” (1 Cor 2, 16). Avere la mentalità di Cristo significa pensare secondo le categorie della comunione, che sono proprio le categorie pasquali legate al dono di sé, è la mentalità della comunione³³. Perciò, anche qui bisogna stupirsi del mistero pasquale, come dice il Papa Francesco.

Avere il sentimento di Cristo (cfr. Fil 2, 1–11) significa essere umile. Lui stesso dice: “Imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita” (Mt 11, 29). Significa che l’uomo è libero da se

³⁰ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 41.

³¹ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 21.

³² Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 41.

³³ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=iOlie4v79aw> (08.10.2022).

stesso; è un sentimento che non è più contaminato dalla paura di me stesso, di ciò che gli altri diranno o penseranno di me³⁴. Avere il sentimento di Cristo significa anche essere *sympathos* (cfr. Ebr 4, 15) — avere non solo gli stessi sentimenti, ma letteralmente soffrire con le debolezze degli altri.

Avere la volontà di Cristo significa nel senso dell'insegnamento del III Concilio di Costantinopoli (680–681) di avere la volontà umana liberamente, con fiducia e pienamente unita alla volontà del Padre, cioè divinizzata. Cristo stesso dice: "Perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato" (Gv 6, 38). "Il mio giudizio è giusto, perché non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato" (Gv 5, 30b). La partecipazione al pensiero, ai sentimenti e alla volontà di Cristo è in realtà partecipazione all'intera vita di Cristo.

Epilogo

La nostra breve presentazione dell'insegnamento del Papa Francesco sulla formazione liturgica del popolo di Dio nella sua lettera apostolica *Desiderio desideravi* si è svolta in cinque punti:

1. Il desiderio di Dio è l'inizio della formazione liturgica
2. La bellezza della liturgia è più dell'estetismo rituale
3. Stupore davanti al mistero pasquale: parte essenziale dell'atto liturgico
4. Formazione alla liturgia e formazione dalla liturgia
5. Obiettivo della formazione liturgica: avere la forma di Cristo.

Certo, non è possibile riassumere in una lezione l'intera lettera apostolica *Desiderio desideravi*. Siamo inoltre invitati ad una lettura personale ed anche comune di questo importante documento e ad una comune ricerca dei modi per metterlo in pratica. Ma teniamo presente che non dobbiamo contare solo sulle nostre forze, perché "i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano" (Gv 4, 23).

34 Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=iOlie4v79aw> (08.10.2022).

Bibliografia

- Benedetto XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*.
Brock S. P., *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma 1999.
Časoslov, Roma 1962.
Francesco, Lettera apostolica *Desiderio desideravi*.
Giovanni Paolo II, Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo, 13.03.2005.
Mojzeš M., *Hľa, Ženích prichádza. Úvod do teológie, liturgie a spirituality prvých troch dní Veľkého týždňa*, Prešov 2019.
Ratzinger J., *Dio e il mondo*, Milano 2005.
Ratzinger J., *Duch liturgie*, Trnava 2005.
Sicari A. M., *Poselství Jana od Kříže*, Kostelní Vydří 2013.
Sláva Isusu Christu!, in: *Slovo k 1100. výročiu úmrtia svätého Cyrila*, Košice 1969,
p. 3-4.

Abstract

The Letter "Desiderio desideravi" of Pope Francis as a New Challenge for Liturgical Formation

The apostolic letter *Desiderio desideravi* of the Holy Father Francis goes beyond the liturgical sphere of the Latin tradition and is a challenge also for Eastern Catholics because of its theological, liturgical and spiritual depth. This paper presents some of the main points of this apostolic letter: (1) God's desire is the beginning of liturgical formation; (2) The beauty of the liturgy is more than ritual aestheticism; (3) Amazement before the Paschal Mystery is an essential part of the liturgical act; (4) Formation for the liturgy and formation from the liturgy; (5) The goal of liturgical formation is our conformation to Christ. It means to have the mind, feeling, and will of Christ. The Apostolic Letter *Desiderio desideravi* confirms once again that the liturgy is the source and summit of all Christian life.

Keywords: liturgy, liturgical formation, *Desiderio desideravi*, form of Christ

Riassunto

Lettera „Desiderio desideravi“ del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica

La lettera apostolica *Desiderio desideravi* del Santo Padre Francesco va oltre l'ambito liturgico della tradizione latina e rappresenta una sfida anche per i cattolici orientali per il suo spessore teologico, liturgico e spirituale. Questo articolo presenta alcuni dei punti principali di questa lettera apostolica: (1) Il desiderio di Dio è l'inizio della formazione liturgica, (2) La bellezza della liturgia è più dell'estetismo rituale, (3) Stupore davanti al mistero pasquale: parte essenziale dell'atto liturgico, (4) Formazione alla liturgia e formazione dalla liturgia, (5) Obiettivo della formazione liturgica: avere la forma di Cristo. Significa avere la mentalità, il sentimento e la volontà di Cristo. La Lettera apostolica *Desiderio desideravi* conferma ancora una volta che la liturgia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana.

Parole chiave: liturgia, formazione liturgica, *Desiderio desideravi*, forma di Cristo

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 45–56 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.03>

Przemysław Nowakowski CM

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II w KRAKOWIE, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0002-8402-3626>

przemyslaw.nowakowski@upjp2.edu.pl

Wymiar kulturowy formacji liturgicznej¹

Według definicji Soboru Watykańskiego II w liturgii realizują się dwa zasadnicze działania: uświęcenie człowieka ze strony Boga i kult oddawany Bogu przez człowieka — przez ludzi, tworzących wspólnotę Kościoła². Poprzez kult kształtowany w ciągu wielu wieków przez osoby liturgia stała się częścią ludzkiej kultury. Kult i kultura związane są ze sobą już na samej bazie leksyki. Łacińskie *colo, colere* oznacza „uprawiać (ziemię), strzec, zachowywać, troszczyć się, mieć pieczę, wielbić”³. Kultura obejmuje bardzo szerokie spektrum działań człowieka w kształtowaniu rzeczywistości, jego wytwory w dziedzinie myśli, sztuki i nauki, humanizmu. Kultura odnosi się do różnorodnych dzieł ludzkich w zakresie materialnym (kultura artystyczna) i niematerialnym (kultura filozoficzna, naukowa, literacka), definiuje ich wymiar historyczny (kultura klasyczna, średniowieczna, współczesna), społeczny (kultura wiejska, miejska) i etniczny (kultura polska, włoska, francuska). Kultura nadaje ziemskiej rzeczywistości charakter antropologiczny, odnosząc się także do duchowego wymiaru życia człowieka.

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 37–50.

2 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 7.

3 *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 703.

Jan Paweł II w swoim przemówieniu na forum generalnym Organizacji Narodów Zjednoczonych mówił:

Jakakolwiek kultura jest wysiłkiem refleksji nad misterium świata, a w szczególności człowieka, sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru życia ludzkiego. Sercem każdej kultury jest jej zbliżenie się do największej z tajemnic, do tajemnicy Boga⁴.

Przyjmując ten punkt widzenia, oczywistym staje się fakt, że liturgia, rozumiana jako kult oddawany Bogu przez ludzi, jest szczególnym wytworem i częścią ludzkiej kultury.

1. Zasady związku liturgii i kultury

Zastanawiając się nad różnymi aspektami formacji liturgicznej, nie można pominąć jej wymiaru kulturowego, który pozwala dostrzec znaczenie tej formacji daleko wykraczające poza sferę religijną. Wymiar kulturowy wynika z wielorakich związków liturgii (kultu) i kultury, które spróbował określić włoski biblista i liturgista Carmine di Sante⁵.

1. Liturgia stanowi część kultury, nie istnieje poza światem kultury, z niego bowiem czerpie swój język, znaki, gesty, ryty. Tak jak objawienie Boże zostało wyrażone w konkretnych językach (hebrajski, grecki), liturgia nie mogła nie wyrazić się w języku kultury.
2. Liturgia wnosi swój wkład w kulturę, rozszerza jej przestrzeń, tworzy nowe znaczenia. To właśnie liturgia pozwala zbliżyć się kulturze do transcendencji.
3. Między kulturą i liturgią powinien istnieć stały dialog. Liturgia ma wyrazić się w języku kultury swojej epoki, ale równocześnie starać się zachować swoje istotne (niezmienne) przesłanie i zadanie komunikowania misterium.

4 Giovanni Paolo II, *Messaggio all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50 anniversario di fondazione*, 05.10.1995, 9.

5 C. di Sante, *Cultura e liturgia*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 325–326.

4. Liturgia jako jedno z wielu zjawisk (fenomenów) kultury jest narażona, jak inne, na ryzyko manipulacji, ideologizacji. Powinna być otwarta na konfrontację ze zmieniającą się rzeczywistością i na naukową krytykę.
5. Liturgia jest kulturowo adekwatna nie wówczas, gdy przystosowuje się do wymagań kultury, w której przebywa, ale gdy jest zdolna do podjęcia dialogu z kulturą, odrzucając wszystko, co może sprzeciwiać się jej istotnemu przesłaniu.
6. Liturgia zawsze potrzebuje swojej solidnej „teorii”, która może ją wyjaśnić i zinterpretować, czyli pomoże lepiej zrozumieć Boży plan wcielenia i zbawienia, chroniąc ją od przeróżnych mistyfikacji.
7. Studium związku liturgii i kultury może stać się pożyteczne nie tylko z punktu widzenia naukowego, ale także pastoralnego i w ten sposób pomóc w skuteczniejszej realizacji odnowy liturgicznej, którą rozpoczął Sobór Watykański II.

Ukazane powyżej związki liturgii i kultury bazują na odnowionym i pogłębionym rozumieniu liturgii, które wypracowano podczas Vaticanum II. Liturgia posiada dwa wymiary: wertykalny — skierowana jest ku transcendencji, ku Bogu, i horyzontalny — zwraca się do zgromadzonych w imię Pana ludzi. W liturgii współistnieją dwie obecności: Boga, który przemawia i działa (uświęca) przez Chrystusa, i człowieka, który przyjmuje, otwiera się na to działanie i odpowiada na nie w akcie kultu. Liturgia ma dwóch autorów — Boga i człowieka. *Leitourgia*, zgodnie ze swoją etymologią jest dziełem ludu i dla ludu. Ludzie tworzą formy kultu chrześcijańskiego, odzwierciedlając model wcielenia. Zgodnie z nim, Boskie Słowo (*Logos*) stało się Ciałem, Bóg stał się w Jezusie Chrystusie konkretnym człowiekiem, zanurzonym w konkretną kulturę określonego miejsca i czasu. Bóg w Chrystusie stał się częścią ludzkiej kultury⁶. W tym świetle staje się zrozumiałym naturalny i oczywisty związek między kultem i kulturą. Liturgia ma w sobie element absolutny i transcendentny (przez to jest „ponadkulturowa”), a równocześnie jest ekspresją ludzką, zmienną i wielokształtną, zanurzoną w kulturze.

6 G. Ravasi, *La liturgia tra lumen e numen. Culto e cultura*, w: *Liturgia e Cultura. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Liturgia*, Pontificio Ateneo sant'Anselmo — Pontificio Istituto Liturgico, 9–11 maggio 2018, a cura di F. Bonomo, S. Geiger, D. Jurczak, F. M. T. Ryan, Roma 2019, s. 46 (*Ecclesia orans. Studi e Ricerche*, 2).

2. Inkulturacja liturgii w historii

Równowaga między kultem duchowym (istotą liturgii) a kulturą jest niezbędna, ale nie zawsze łatwa. W historii liturgii często istniało niebezpieczeństwo zbytniej „twórczości”, adaptacji liturgicznych, co prowadziło z jednej strony do przesadnego dewocjonalizmu, a z drugiej do rubrycyzmu. Sobór Trydencki przyczynił się do swego rodzaju „absolutyzacji” form zewnętrznych⁷. W okresie baroku obserwujemy przepych zewnętrznych form, a równocześnie zredukowanie czynnego udziału wiernych w liturgii. W historii liturgii mamy też pozytywne przykłady inkulturacji, „wcielenia się” aktów kultu w symbole, teksty (języki), formy artystyczne, tradycje i różne modele kulturowe. Tak było w przypadku powstania i rozwoju wielu obrządków liturgicznych, zwłaszcza w Kościołach wschodnich. Liturgia, korzystając z dziedzictwa kulturowego poszczególnych narodów, równocześnie ubogacała i formowała ich kulturę. Nieoceniony wkład w rozwój kultury narodów słowiańskich miała misja świętych Cyryla i Metodego. Staro-cerkiewno-słowiański język liturgiczny przez nich stworzony do dziś używany jest w liturgii słowiańskich Kościołów obrządku bizantyjskiego. Tak scharakteryzował zasługi tych świętych Jan Paweł II w encyklice *Slavorum apostoli*:

Bracia Sołunscy byli dziedzicami nie tylko wiary, ale i kultury starożytnej Grecji, kontynuowanej przez Bizancjum [...] W dziele ewangelizacji, którego dokonali jako pionierzy na terenie zamieszkałym przez ludy słowiańskie, zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę „inkulturacji” – wcielenia Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła.

Wcielając Ewangelię w rodzimą kulturę narodów ewangelizowanych, święci Cyryl i Metody położyli szczególne zasługi dla ukształtowania się i rozwoju tej kultury, a raczej wielu kultur⁸.

Temat inkulturacji liturgii staje się znów aktualny dzisiaj nie tylko na terenach misyjnych wśród nowo ewangelizowanych narodów, ale także w wielu krajach Europy Zachodniej dotkniętych postępującą

7 G. Ravasi, *La liturgia tra lumen e numen. Culto e cultura*, s. 48.

8 Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, 21, Poznań 1985, s. 20–21.

dechrystianizacją. Czy nie powstaje potrzeba dotarcia do współczesnych wiernych z przesłaniem liturgii z użyciem nowych kodów kulturowych? Wydaje się, że dostrzega to papież Franciszek, gdy w adhortacji *Evangelii gaudium* zachęca:

Trzeba mieć odwagę do znajdowania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów przekazywania Słowa, nowych form piękna pojawiających się w różnych kręgach kulturowych, łącznie z niekonwencyjnymi formami piękna, które mogą być mało znaczące dla ewangelizatorów, ale stały się szczególnie atrakcyjne dla innych⁹.

Wspólna historia liturgii i sztuki zna wiele przykładów takiej odwagi. Wystarczy wspomnieć zmieniające się w ciągu wieków style architektoniczne kościołów i malarskie, pojawiające się nowe kanony piękna. Liturgia, jej przeżywanie i rozumienie przez artystów, była natchnieniem i inspiracją powstawania wybitnych dzieł sztuki, które na trwałe wpisały się w kulturowe dziedzictwo ludzkości. Liturgia stała się więc w ten sposób nieodłączną częścią kultury. Liturgia obficie korzystała i korzysta z różnych rodzajów sztuki, tworząc swoistą syntezę wielu sztuk. Paweł Floreński, wybitny teolog prawosławny ubiegłego wieku, nazywa ją „syntezą liturgiczną”:

W świątyni wszystko spleta się ze wszystkim. Architektura uwzględnia nawet tak wydawałoby się mało istotny efekt, jak pełzające po freskach i spowijające kolumny wstęgi błękitnawego kadzidła, które wprawiają je w ruch i nadają im życie.

Przywołajmy także plastyczność i rytmiczność ruchów służby ołtarza, grę światła mieniących się w załomach drogocennych tkanin, aromat kadzidła, niezwykle, ogniowe wzbudzenie atmosfery, jonizowanej płomykami świec. Przypomnijmy też, że synteza liturgiczna nie ogranicza się do sfery sztuk plastycznych, ale ogarnia także sztukę wokalną i wszelkich typów poezje, sama zaś w terminologii estetycznej, jest muzycznym dramatem¹⁰.

W podobny sposób wypowiada się współczesny francuski benedyktyn, liturgista François Cassingena-Trévedy:

9 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, 167.

10 P. Floreński, *Liturgia jako synteza sztuk*, „Znak” 337 (1982), s. 1519.

Liturgia, która inauguruje „nowe niebo i ziemię nową” (Ap 21, 1), wymaga współpracy wszystkich naszych zmysłów: jest wzrokowa, słuchowa, węchowa, dotykowa. Odwołuje się do udziału muzyki, zapachów, światła, posługuje się choreografią i sztuką dekoracyjną (kwiaty). Zgodnie z Bożym zamiarem harmonizuje specyficzne wrażliwości każdego z naszych zmysłów i karmi się każdym pięknem, które znajduje się w świecie: w sumie jest w niej coś z syntezy i równocześnie fotosyntezy¹¹.

O wykorzystaniu w liturgii elementów, które pozwalają łączyć ją ze sztuką, pisze papież Franciszek w swoim liście o formacji liturgicznej *Desiderio desideravi*:

Liturgia dokonuje się za pomocą rzeczy, które są dokładnym przeciwieństwem duchowych abstrakcji: chleb, wino, olej, woda, zapachy, ogień, popiół, skała, tkanina, barwy, ciało, słowa, dźwięki, milczenie, gesty, przestrzeń, ruch, działanie, porządek, czas, światło¹².

3. Kryzys współczesnej kultury i liturgia

Wielowiekowy związek liturgii i kultury należy uwzględnić w naszej refleksji nad współczesną formacją liturgiczną wiernych. Swoisty proces formacji (formowania) dokonuje się najpierw w ramach tego związku i działa w obydwie strony: liturgia formuje i ubogaca kulturę, a równocześnie kultura formuje liturgię. Kult wpływa na powstanie i rozwój autentycznej kultury — cywilizacji: (1) odnawia i odradza ludzi, którzy są twórcami kultury; (2) rozwija i waloryzuje wszystkie elementy kultury¹³. W przeszłości ludzie kultury, którzy mieli swój udział w rozwoju i ubogacaniu liturgii, sami byli ukształtowani w duchu religijnym, żyli w kontekście kultury chrześcijańskiej, uczestniczyli w liturgii, co pozwalało im tworzyć sztukę odpowiadającą przesłaniu liturgii. Kultura współczesna, która swój

11 F. Cassingena-Trévedy, *La bellezza della liturgia*, Magnano 2003, s. 87.

12 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, Rzym 2022, 42.

13 C. Harrisadis, *Le cult chrétien. Facteur de développement et de civilisation*, w: *Liturgie. Spiritualité. Cultures*, Conférences Saint-Serge, XXIX Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 29 juin — 2 juillet 1982, a cura di A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1983, s. 117 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 20).

związek z chrześcijaństwem znacznie osłabiła, takiej twórczości nie sprzyja. Papież Franciszek stwierdza, że „współczesny człowiek stał się analfabeta, nie potrafi już odczytywać symboli, prawie nie podejrzewa ich istnienia”¹⁴. Język symboli, który przecież nieobcy jest także dziedzinie sztuki, powinien być na nowo przybliżony człowiekowi, o co apeluje w swoim liście papież:

Nie chodzi jednak o wyrzeczenie się takiego języka; nie można się go wyrzec, ponieważ jest on tym, co Trójca Święta wybrała, aby dotrzeć do nas w ciele Słowa. Chodzi raczej o odzyskanie umiejętności przekładania i rozumienia symboli liturgii. Nie wolno nam rozpaczać, ponieważ w człowieku ten wymiar jest konstytutywny mimo zła materializmu i spirytualizmu — oba są zaprzeczają jedności ciała i duszy — jest zawsze gotowy do ponownego wyłonienia się, jak każda prawda¹⁵.

Romano Guardini widzi tu „pierwsze zadanie dzieła formacji liturgicznej: człowiek musi stać się na nowo zdolny do symboli”¹⁶. W naszych celebracjach liturgicznych coraz częściej znajdujemy katolików, którzy nie identyfikują się nie tylko z przesłaniem symboli i przepisami liturgicznymi, ale i z doktryną Kościoła katolickiego, ponieważ pozostają pod wpływem postępującej sekularyzacji i pluralizmu religijnego¹⁷. Nie posiadają też odniesień kulturowych, aby stać się świadomymi uczestnikami obrzędów, które bazują na kulturze minionych epok.

4. Potrzeba formacji

Taka sytuacja potwierdza słuszność i aktualność postulatu Soboru Watykańskiego II, który dotyczy formacji liturgicznej: „zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia”¹⁸. W swoim najnowszym liście apostoelskim w sprawie formacji liturgicznej ludu Bożego

14 Franciszek, List apostoelski *Desiderio desideravi*, 44.

15 Franciszek, List apostoelski *Desiderio desideravi*, 44.

16 R. Guardini, *Liturgische bildung* (1928), w: R. Guardini, *Liturgie und liturgische bildung*, Mainz 1992, s. 36.

17 F. Bonomo, *Presentazione*, w: *Liturgia e Cultura*, s. 35 (Ecclesia orans. Studi e Ricerche, 2).

18 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 9.

papież Franciszek pisze o poważnej, żywotnej i pilnej potrzebie takiej formacji¹⁹. Przez taką formację wierni mają odzyskać zdolność do pełnego, świadomego i czynnego udziału w akcji liturgicznej, co było celem odnowy soborowej:

Wyzwanie jest bardzo wymagające, ponieważ współczesny człowiek — nie wszystkie kultury w ten sam sposób — utracił zdolność angażowania się w akcję symboliczną, która jest istotną cechą akcji liturgicznej²⁰.

Formacja ta obejmuje zarówno studium liturgii, jak i przeżywanie samej liturgii, jest to więc formacja do liturgii i formacja przez liturgię. Papież podkreśla, że owoce badań liturgii prowadzone przez uczonych i instytucje akademickie powinny skuteczniej docierać do wiernych:

Konieczne jest jednak upowszechnienie tej wiedzy poza sferą akademicką, w sposób przystępny, aby każdy wierny mógł wzrastać w znajomości teologicznego znaczenia liturgii — jest to decydujące i podstawowe zagadnienie wszelkiej wiedzy i każdej praktyki liturgicznej — jest również w rozwoju chrześcijańskiej celebracji, nabywając zdolność rozumienia tekstów euchologijnych, dynamizmów dotyczących rytów i ich antropologicznego znaczenia²¹.

5. Rola formacji liturgicznej w tworzeniu nowej kultury chrześcijańskiej

Współcześni wierni, poddani wpływom kultury swoich czasów, z jej zaletami i wadami, mają prawo do solidnej, stałej i głębokiej formacji liturgicznej. Taka formacja jest szansą dla dalszego rozwoju liturgii w duchu dobrze rozumianej inkulturacji, która czerpiąc z pozytywnych doświadczeń przeszłości, będzie mogła podjąć nowe wyzwania. To wśród wiernych są przecież ludzie kultury i sztuki — architekci, malarze, poeci, muzycy, których twórczość ma nadal ubogacać liturgię, kontynuując jej naturalny

19 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 27–47.

20 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 27.

21 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 35.

związek z kulturą. Dobra formacja wiernych powinna zwrócić uwagę na to, co najbardziej istotne w liturgii, by zrozumieli jej głębię i sens, poznali i doświadczyli Bożego działania w liturgii. Tak uformowani wierni, korzystając z osiągnięć kultury, będą zdolni kształtować liturgię tak, by pozostawała zawsze boska i święta, stając się równocześnie ludzka — bliska i rozumiała człowiekowi, bo stanowiąca nadal część jego kultury. W ten sposób liturgia i kultura mogą dalej pozostawać w twórczej symbiozie w oparciu o model wcielenia. To proces niełatwy, w którym ludzie wiary i kultury powinni też liczyć na pomoc „z wysoka”. O koniecznej w tym dziele współpracy z Duchem Świętym pisze papież Franciszek w kontekście *ars celebrandi*:

Sztuka celebrowania musi być w zgodna z działaniem Ducha [Świętego]. Tylko w ten sposób będzie wolna od subiektywizmów, które są owocem dominacji indywidualnych gustów. Tylko w ten sposób będzie ona wolna od subiektywizmów, które są wynikiem przewagi indywidualnych wrażliwości, oraz od bezkrytycznego przejmowania elementów kulturowych, które nie mają nic wspólnego z prawidłowym procesem inkulturacji²².

Po Soborze Watykańskim II zawsze aktualny dialog Kościoła z przedstawicielami kultury i sztuki nie był łatwy. Współczesna sztuka liturgiczna wciąż poszukuje nowych form, które mogłyby odpowiadać odnowionej liturgii. Wydaje się, na przykład, że architekci nowych świątyń mają z tym duży problem. W Polsce wnętrza kościołów wciąż zbyt często nawiązują do dawnych wzorów i przedsoborowej liturgii. Należy postawić pytanie na ile twórcy i budowniczości świątyń znają zasady i postulaty soborowej reformy liturgicznej. Na tym polu pozostaje jeszcze wiele pracy dla formacji liturgicznej, zarówno w odniesieniu do twórców sztuki, jak i wszystkich wiernych, by ze zrozumieniem mogli zaakceptować zastosowane w ich kościołach rozwiązania zgodne z duchem odnowy liturgii.

Dialog między liturgią i kulturą trwa nadal. Nie ulega wątpliwości, że pogłębiona formacja liturgiczna i chrześcijańska jest niezbędna, aby był to dialog owocny dla obu stron. Wobec ukazanego wyżej kryzysu w rozumieniu i przeżywaniu liturgii przez współczesnych chrześcijan niezbędnym wydaje się odnalezienie nowych form wyrazu, nowych symboli, nowego języka. Dzisiejsza kultura w dużej mierze oddaliła się od religii i Kościoła.

22 Franciszek, List apostolski, *Desiderio desideravi*, 49.

Nie oznacza to jednak, że należy porzucić próby jej nowego pojednania z chrześcijaństwem. Twórcy kultury z pomocą odpowiedniej formacji, która powinna obejmować także ich środowisko, mogą stać się autentycznymi pośrednikami między liturgią a współczesną kulturą i sztuką. Kultura każdej epoki może być bazą dla inkulturacji. Kultury starożytne w pierwszych wiekach Kościoła, w które skutecznie „wcieliło się” chrześcijaństwo, też przecież nie były chrześcijańskie. Stoi więc przed nami niełatwe, ale nie niemożliwe zadanie „wcielenia” liturgii we współczesną kulturę.

Formacja liturgiczna odgrywa ważną rolę w odniesieniu do kultury. To wierni, odpowiednio przygotowani do udziału w liturgii i uformowani przez samą liturgię, przyczyniają się do tworzenia kultury chrześcijańskiej. Liturgia, będąca częścią kultury, sprawia, że jej uczestnicy, pogłębiając swoją świadomość bycia chrześcijaninem we współczesnym świecie, stają się ludźmi kultury. Kościół poprzez liturgię, czerpiącą z bogactwa kulturowego, poprzez liturgię, która była w przeszłości i jest również dzisiaj jedną z ważniejszych przestrzeni inkulturacji chrześcijaństwa, może skutecznie wypełniać swoją misję zbawienia ludzi, należących do różnych epok, kultur i narodów. W ten sposób Kościół kontynuuje i naśladuje dzieło rozpoczęte przez apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, aby współcześni adresaci jego przesłania mogli powtórzyć „słyszemy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże” (Dz 2, 11).

Bibliografia

- Bonomo F., *Presentazione*, w: *Liturgia e Cultura*. Atti dell’XI Congresso Internazionale di Liturgia, Pontificio Ateneo sant’ Anselmo — Pontificio Istituto Liturgico, 9–11 maggio 2018, a cura di F. Bonomo, S. Geiger, D. Jurczak, F. M. T. Ryan, Roma 2019, s. 29–37 (*Ecclesia orans. Studi e Ricerche*, 2).
- Cassingena-Trévedy F., *La bellezza della liturgia*, Magnano 2003.
- Florenski P., *Liturgia jako synteza sztuk*, „Znak” 337 (1982), s. 1511–1521.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, Rzym 2013.
- Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 29.06.2022, Rzym 2022.
- Giovanni Paolo II, Messaggio all’ Assambla Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50 anniversario di fondazione, 05.10.1995.
- Guardini R., *Liturgische bildung* (1928), w: R. Guardini, *Liturgie und liturgische bildung*, Mainz 1992.

- Harrisadis C., *Le cult chrétien. Facteur de développement et de civilisation*, w: *Liturgie. Spiritualité. Cultures*, Conférences Saint-Serge, XXIX Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 29 juin – 2 juillet 1982, a cura di A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1983, s. 115–131 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 20).
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, Poznań 1985.
- Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006.
- Ravasi G., *La liturgia tra lumen e numen. Culto e cultura*, w: *Liturgia e Cultura. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Liturgia*, Pontificio Ateneo sant'Anselmo – Pontificio Istituto Liturgico, Roma 9–11 maggio 2018, a cura di F. Bonomo, S. Geiger, D. Jurczak, F. M. T. Ryan, Roma 2019, s. 43–56 (Ecclesia orans. Studi e Ricerche, 2).
- Sante di C., *Cultura e liturgia*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 325–326.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963.

Abstrakt

Wymiar kulturowy formacji liturgicznej

Autor artykułu podejmuje refleksję nad problemem odnowienia i ożywienia tradycyjnego związku liturgii i kultury, którego warunkiem wydaje się być odpowiednia formacja liturgiczna współczesnych wiernych. Liturgia rozumiana jako kult oddawany Bogu przez ludzi jest częścią ludzkiej kultury. To liturgia jest szczególnym przykładem inkulturacji chrześcijaństwa, trwającej nieprzerwanie w jego historii. Dziś proces ten wymaga podjęcia nowych wyzwań wobec kryzysu kultury współczesnej, która osłabiła swoje związki z religią. Dzisiejszy człowiek zatracił zdolność rozumienia symbolicznego języka liturgii. Dlatego papież Franciszek w swoim liście *Desiderio desideravi* wskazuje na potrzebę pogłębionej formacji liturgicznej wiernych. Taka formacja, która pozwoli wiernym na uchwycenie ponadczasowego przesłania liturgii, uzdolni ich także do jej kształtowania z użyciem nowych kodów kulturowych. W ten sposób formacja liturgiczna może spełnić ważną rolę w odnowieniu związku kultury i liturgii, aby liturgia nadal mogła formować i ubogacać kulturę, czerpiąc równocześnie z jej dziedzictwa.

Słowa kluczowe: liturgia, kult, kultura, inkulturacja, formacja liturgiczna

Abstract

The Cultural Dimension of Liturgical Formation

The author of the article reflects on the problem of renewing and reviving the traditional relationship between the liturgy and culture, the condition of which seems to be the appropriate liturgical formation of the contemporary faithful. Liturgy, understood as worship offered to God by people, is part of human culture. It is the liturgy that is a special example of the inculturation of Christianity, which has continued uninterruptedly throughout its history. Today, this process requires taking up new challenges in the face of the crisis of contemporary culture, which has weakened its links with religion. Contemporary man has lost the ability to understand the symbolic language of the liturgy. That is why Pope Francis in his letter *Desiderio desideravi* points to the need for in-depth liturgical formation of the faithful. Such formation, which will allow the faithful to grasp the timeless message of the liturgy, will also enable them to shape it with the use of new cultural codes. In this way, liturgical formation can play an important role in renewing the link between culture and liturgy, so that the liturgy can continue to form and enrich culture while drawing on its heritage.

Keywords: liturgy, worship, culture, inculturation, liturgical formation

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 57–71 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.04>

Viktoriya Semenova

INSTYTUT NAUK RELIGIJNYCH ŚW. TOMASZA Z AKWINU W KIJOWIE, UKRAINA

<https://orcid.org/0000-0002-9468-7514>

wiktorijasemenowa@gmail.com

Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych Kościoła katolickiego¹

Liturgia jest tak złożona, wieloaspektowa i bogata, że niezbędne jest poznawanie jej z różnych stron, pod wieloma aspektami. Liturgia stanowi rzeczywistość ziemską, prostą i jednocześnie rzeczywistość wykraczającą poza wymiar ziemski, złożoną, wyższą. Ta wyższa rzeczywistość przejawia się w liturgii przez znaki – szczególnie przez gesty i słowa, w wypadku sakramentów określanych formą sakramentu. Również materię sakramentu można traktować jak znak. Mówi o tym soborowa konstytucja o liturgii:

Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 123–136.

urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny².

Znak to element semiotyczny przeznaczony do czytania. Znaki czyta się na różne sposoby. Jednym z takich sposobów może być prawo kanoniczne, a zwłaszcza prawo liturgiczne. Jednak w zastosowaniu prawa do odczytania znaków liturgicznych napotykamy pewne problemy, zwłaszcza kościelny antyjurydyzm i pozytywizm prawniczy, na które chciałabym zwrócić szczególną uwagę.

Wydaje się, że są to problemy głęboko zakorzenione w kulturze i mentalności poszczególnych społeczeństw. W niniejszym artykule postaram się przybliżyć jeden z aspektów ogólnorozumianej kultury, jakim jest prawo, a w szczególności uwzględnię prawo liturgiczne jako specyficzny dział kanonistyki i określe jego znaczenie dla formacji liturgicznej wiernych.

Od razu zaznaczam, że pod pojęciem „wierni Kościoła katolickiego” będziemy rozumieć wiernych obrządku łacińskiego – osoby duchowne i świeckie, ponieważ formacji potrzebują zarówno jedni, jak i drudzy.

1. Społeczeństwo i prawo

Natura wszystkich ludzi jest wspólna. Rozpoznane przejawy natury ludzkiej, wspólne wszystkim ludziom, nazwano prawem naturalnym. Według Arystotelesa naturalnym dla ludzi jest bycie w społeczności. W ogólnych teoriach prawa, wypracowanych przez znaczące szkoły kanonistyczne XIX i XX wieku (począwszy od szkoły publicznego prawa kościelnego po współczesną laicką szkołę włoską i szkołę z Nawarry) zawsze jest obecna zasada prawa naturalnego: „gdzie społeczność,

2 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 7: „Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, **in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio** hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur”.

tam prawo”³. Ludzie w społeczności nie są odizolowani, kontaktują się ze sobą i te kontakty noszą nazwę relacji. Są to relacje międzyosobami, a więc relacje interpersonalne. Każda taka relacja osobowa może być również relacją prawną⁴. To twierdzenie jest uzasadnione zarówno dla wymiaru społecznego, jak i dla wymiaru liturgicznego. Analogicznie do zasady prawa naturalnego – „gdzie społeczność, tam prawo”, można więc stwierdzić: „gdzie liturgia, tam prawo”. Jeśli bowiem liturgia jest wyrazem relacji człowieka z osobą Jezusa Chrystusa, a przez Niego także z innymi osobami, to wyraża ona nie tylko relacje o charakterze duchowym czy rytualnym, ale także relacje o charakterze prawnym.

2. Prawo kanoniczne i prawo liturgiczne

Jak zauważa dobrze znany w Polsce ks. prof. Remigiusz Sobański, prawo Kościoła odgrywa rolę formacyjną w odniesieniu do wszystkich wiernych⁵. Niemniej jednak należy stwierdzić, że osoby duchowne mają szerszy dostęp do nauki prawa kanonicznego niż świeccy. Mimo to, często ich stosunek do prawa kanonicznego jest naznaczony wpływem ogólnej kultury prawnej panującej w danym społeczeństwie. Zasadniczo, prawo nawet wśród osób duchownych nie cieszy się uznaniem.

Analizując wyniki uzyskane poprzez metodę obserwacji, można wysunąć hipotezę o różnym stopniu nieznanomości i nieświadomości lub błędnym rozumieniu istoty prawa kanonicznego wśród wszystkich wiernych Kościoła. Taki stan rzeczy niektórzy kanoniści określają mianem antyjurydyzmu kościelnego, nasilenie którego uwidocznilo się najbardziej po Soborze Watykańskim II. Piszą o tym szczególnie włoscy

3 L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 16.

4 Podobne stwierdzenie co do prawa i liturgii wysuwa Marco Scandelli: „Ad ogni modo, sia l'uno che l'altra hanno in comune la vocazione dell' „io” ad essere „in relazione” (M. Scandelli, *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Misterio di cristo”*, Città del Vaticano 2020, s. 241).

5 R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. 1: Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 126–128.

kanoniści — Massimo del Pozzo⁶, Marco Scandelli⁷, Libero Gerosa (Szwajcaria, Lugano)⁸.

Kandydaci do statusu osoby duchownej przychodzą z jakiegoś konkretnego społeczeństwa, stąd to, gdzie i w jaki sposób formowali się do podjęcia decyzji o wstąpieniu do zakonu, zgromadzenia lub seminarium, wpływa także na sposób odbioru przez nich prawa kanonicznego. W przeważającej większości będzie to pozytywizm prawniczy, czyli traktowanie prawa jako narzędzia do załatwiania spraw, sformalizowania faktów i zdarzeń, ujurydycznienia zachowań⁹, a nawet sposobu nacisku i pewnego rodzaju przemocy i manipulacji. Ośmielę się stwierdzić, że dzisiaj ludzie prawa się boją, a tam gdzie jest strach, zachodzi determinacja swobodnej woli człowieka. W wyniku tego, zamiast formować, prawo działa deformująco. Dlatego prawdopodobnie ks. Sobański, pisząc o formacyjnej roli prawa, stwierdza, że

znajomość prawa kościelnego nie powinna ograniczać się do zasobu informacji praktycznych, koniecznych do sprawowania posługi pasterskiej, lecz powinna dać zrozumienie jego sensu¹⁰.

Potwierdzeniem wyżej ukazanego przeze mnie pozytywistycznego podejścia do prawa kanonicznego są jego definicje. Najbardziej pełna brzmi:

prawo kanoniczne (łac. *ius canonicum*) — zbiór norm prawnych ustanowionych lub uznawanych przez władzę kościelną, regulujących stosunki w Kościele i relacje Kościoła z innymi społecznościami; nauka o normach obowiązujących w Kościele¹¹.

6 M. del Pozzo, *La dimensione giuridica della Liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del Mistero pasquale*, Milano 2008, s. 44–56.

7 M. Scandelli, *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Mistero di Cristo”*, Città del Vaticano 2020, s. 225–232.

8 L. Gerosa, *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, Kraków 2003, s. 53–58.

9 R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. 1: Teoria prawa kanonicznego*, s. 127.

10 R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. 1: Teoria prawa kanonicznego*, s. 127.

11 J. Krukowski, *Prawo kanoniczne*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, s. 2207.

Kluczowe elementy podanej definicji prawa kanonicznego odzwierciedlają niemal identycznie określenia, które stosuje się w definicjach prawa świeckiego:

prawo to zespół norm określających postępowanie ludzi, norm ustanowionych lub usankcjonowanych przez państwo i zabezpieczonych aparatem przymusu państwowego¹².

Nauki prawne koncentrują swoją uwagę na problemach bezpośrednio lub pośrednio związanych z przymusowym porządkiem ogólnych norm (reguł, wzorów postępowania) ustanowionych lub uznanych przez państwo w celu zorganizowania ram strukturalnych swobody działania podmiotów społecznych, zapewnienia im możliwości uczestnictwa w procesach decyzyjnych w państwie oraz zagwarantowania pewności i bezpieczeństwa stosunków współpracy i konkurencji społecznej. Ogół tych norm nazywać będziemy prawem¹³.

Najczęściej spotykane w literaturze określenie prawa kanonicznego jako *zespołu norm regulujących* jest przejawem pozytywizmu jurystycznego, który nie ominął także prawa liturgicznego.

3. Prawo liturgiczne

Dokładnie ten sam pozytywizm widzimy również w definicjach prawa liturgicznego. Na przykład: „prawo liturgiczne to zespół norm regulujących liturgię, czyli sprawowanie kapłaństwa Chrystusa w Kościele”.

Prawo liturgiczne jest zespołem norm w systemie prawa kanonicznego, spośród których część jest z ustanowienia prawa Bożego, a część kościelnego, regulujących obrzędy, jakie należy zachować przy sprawowaniu świętych czynności, wymogi ich ważności i godziwości oraz podmioty je wykonujące, mających na celu czynne uczestnictwo w nich Ludu Bożego¹⁴.

12 Z. Muras, *Podstawy prawa*, Warszawa 2019, s. 4.

13 J. Jabłońska-Bonca, *Wstęp do nauk prawnych*, Poznań 1996, s. 7.

14 A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014, s. 40.

Przez prawo liturgiczne [...] należy rozumieć zbiór ustaw i nakazów, a więc, promulgowanych norm kościelnych, odnoszących się do zatwierdzonych obrzędów i czynności kultu Bożego, jakie koniecznie należy zachować podejmując się sprawowania tych czynności, istotnie koniecznych dla ich ważności i godziwości, w ministerialnym posługiwaniu Kościoła¹⁵.

Celem definicji jakiegoś przedmiotu jest zwięzłe ukazanie jego rozumienia. Jeśli prawo liturgiczne rozumiemy w sposób pozytywistyczny, to w ten sam sposób podchodzimy nie tylko do rozumienia prawa, ale i liturgii. Liturgię rozumiemy wówczas jako zespół norm w formie rubryk, pisanych i niepisanych reguł jej odprawiania, co faktycznie sprowadza liturgię do zespołu norm czy rubryk, które regulują jej sprawowanie, a to silnie zawęża pojęcie liturgii i nie odzwierciedla tego, czym ona jest w swojej istocie. Widzimy więc, jak rozumienie prawa może wpływać na rozumienie liturgii.

4. Prawo rozumiane inaczej

Wśród prawników dobrze znana jest paremia: *ius est ars boni et aequi*, czyli prawo jest sztuką dobra i sprawiedliwości (*aequitās*¹⁶). Pojęcia dobra i sprawiedliwości trudno zrozumieć bez pomocy metafizyki, opracowanej dla potrzeb teologii katolickiej przez św. Tomasza. Korzystając z metodologii tomistycznej i jej postulatów, możemy opisać prawo jako sztukę poznania i sprawiedliwego stosowania dobra. Dobro (*bonum*) — to byt niewidzialny, którego istota przejawia się w świecie widzialnym. W tym miejscu dochodzimy do stworzonego przez Stwórcę świata i zaplanowanego przez Niego porządku — *ordo*. Stworzone rzeczy, widzialne i niewidzialne, stanowią *universum* i każda rzecz w nim ma swoje odpowiednie miejsce, czyli całość

15 W. Wenz, *Przedmowa. Prawo liturgiczne na straży ważności i godziwości ministerialnego posługiwania w Kościele łacińskim*, w: M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 14.

16 *Aequitās, ātis f [aequus]*: (1) równomierność, proporcjonalność, płaski charakter lub wygoda, symetria, porcja; (2) równość wobec prawa; (3) bezstronność, sprawiedliwość; (4) życzliwość, przychyłność względem ludzi, humanitarność; (5) spokój, opanowanie, samokontrola; spokojny ton; wytrwałość (Y. Kh. Dvoretzkyi, *Latynsko-russkyi slovar*, Moskwa 1986, s. 34).

tych rzeczy jest zhierarchizowana. Poprzez poznanie hierarchii rzeczy, poznajemy strukturę uniwersum. Tę właśnie strukturę można określić pojęciem *ordo*. Wszystko, co Bóg stworzył jest dobre, czyli *ordo* też jest *bonum*. Jeśli w teologii najwyższym dobrem w hierarchii rzeczy jest zbawienie dusz — *salus animarum*, to we właściwie rozumianym prawie to samo będzie i jego celem. Drogę do tego celu prawo określa jako sztukę dobra i sprawiedliwości.

Na tej drodze ludzkość oznaczała pewnymi znakami to, co odkryła i poznała o porządku rzeczy widzialnych i niewidzialnych¹⁷. Najprostszym znakiem w sferze prawa jest *lex* (prawo pisane). W strukturze porządku rzeczy prawnych (*ordo iuris*) zajmuje ono ostatnie miejsce:

Rys. *Ordo iuris* — struktura porządku rzeczy prawnych w uniwersum.



Na powyższym schemacie widzimy zatem najpierw *ordo* — porządek świata zaplanowany przez Boga, następnie *fas*, które jest prawem obiektywnym, przedstawiającym ludziom porządek rzeczy takim, jaki on jest w swojej istocie, innymi słowy — *ordo* objawione. Z kolei *ius* to jest to, co człowiek zrozumiał o *fas*, to jak on *fas* rozpoznał. Przez ograniczoność swojej natury, skażonej grzechem pierworodnym, człowiek nie jest w stanie doskonale i w pełni poznać objawionego mu przez *fas* całościowego porządku rzeczy. Dlatego wypracował swoisty podział poznanych rzeczy, na przykład: *ius divinum* — prawo, które ludzie rozpoznali jako odnoszące się do Boga, *ius naturale* — prawo odnoszące się do natury (ludzkiej), *ius civile* — do społeczności ludzkiej, *ius canonicum* — do społeczności kościelnej i innej. Dopiero na samym końcu przedstawionej struktury znajduje się *lex* — prawo pisane¹⁸ lub *mos* — zwyczajowe, ale obydwa są w pewnym sensie utrwalonymi normami (*Omne autem ius*

17 V. Semenova, *Yurydychni aspekty chytannia znakiv*, „Verbum” 61 (2020), <https://www.verbum.com.ua/01/2020/learning-to-read/jurist-signs/> (12.03.2023).

18 „Lex est constitutio scripta” *Quid sit lex*, w: *Corpus Iuris Canonici. Decretum Gratiani, Pars Prior*, Excerptum Æ. Friedberg, 1879, Romae 2007, D. 1, c. 3, s. 4.

*legibus et moribus constat*¹⁹). *Lex* w ścisłym znaczeniu jest pisanym *ius*. Pisze o tym Gracjan: „*ius lex humana*”. I później wyjaśnia: „*nomine vero legis humanæ mores iure conscripti et traditi intelligentur*”²⁰. Dlatego, żeby prawo w znaczeniu *lex* dobrze rozumieć, należy stwierdzić, że jest ono spisany *ius*, a to spisane *ius* rzeczywiście odpowiada poprawnie rozpoznanemu *fas*, które z kolei jest zharmonizowane i stanowi przejaw porządku rzeczy stworzonych (*ordo*).

5. Prawo kanoniczne rozumiane inaczej

Prawo kanoniczne jest dyscypliną wykorzystującą podejście interdyscyplinarne. Mam na myśli różnorodność metod, z których korzysta. Ponieważ prawo kanoniczne umieszczone zostało w obszarze teologii i uważane jest za dyscyplinę teologiczną, w pełni korzysta z metod teologicznych, ale ponieważ jest także dyscypliną prawną — z metod typowo prawnych. Jednakże, w okresie średniowiecza, żeby dostąpić możliwości studiowania prawa (a także teologii i medycyny) na uniwersytecie niezbędne było podłoże filozoficzne. Na logiczne, zdroworozsądkowe i naukowe połączenie teologii, prawa i filozofii pozwala tomizm, czyli metoda rozumowania św. Tomasza z Akwinu oparta na metafizyce Arystotelesa. Wartość filozofii, fundamentem której jest metafizyka, docenia wspomniany już prawnik Libero Gerosa, który pisze wprost:

Jeśli chce się uniknąć [...] zredukowania prawa Kościoła do prostego regulaminu [...], jest rzeczą konieczną, by teologia prawa kanonicznego unikała dzielenia tajemnicy Kościoła na element wewnętrzny o teologicznej naturze i na element zewnętrzny o prawnej naturze po to, aby osiągnąć także przy pomocy filozofii, pełną jednorodność strukturalną i etyczną kościelnej rzeczywistości. W krytycznym dialogu z filozofią prawa, teologią prawa kanonicznego winna pokazywać, że prawny wymiar — jako prawny — jest już obecny w strukturalnych elementach, na których Chrystus postanowił zbudować swój

19 „Kaźde prawo (*ius*) jest ustanowione przez prawo pisane (*legibus*) i zwyczajowe (*moribus*)” (*Ius genus, lex autem species eius est, w: Decretum Gratiani, D. 1, c. 2, s. 4, tłum. własne*).

20 „Pod nazwą prawa ludzkiego należy rozumieć spisany i przekazany zwyczaj prawny” (*Divine leges natura, humane moribus constant, w: Decretum Gratiani, s. 4, tłum. własne*).

Kościół; lub też, iż norma prawna jest już zawarta w strukturalnych elementach ekonomii zbawienia, nic przez to nie tracąc ze swego prawnego charakteru²¹.

W związku z tym, bardzo ważne jest, aby prawa kanonicznego nie sprowadzać wyłącznie do poznania przepisów prawnych (*lex*), ale za pomocą metod różnych nauk (filozofia, teologia, prawo) dążyć do poznania porządku rzeczy (*ordo*). Dlatego o *ius canonicum* można powiedzieć, że to sztuka interpretacyjno-twórczego opisania *fas*, odzwierciedlona w *lex* (normie pisanej: kanony Kodeksu prawa kanonicznego oraz normy innych kościelnych aktów prawnych, które odnoszą się także do liturgii) lub *mos* (normie niepisanej).

6. Prawo liturgiczne rozumiane inaczej

Liturgia mszy świętej w księgach liturgicznych po łacinie nosi nazwę *Ordo Missae*. Analizując tę, a nie inną nazwę, której Kościół używa od wieków, można domniemywać, że chce on wskazać na porządek, który jest właściwy liturgii i przez nią przedstawiany. Dlatego należałoby patrzeć na teksty liturgiczne w sposób następujący:

- *ordo* – msza taka, jaką ona być powinna i jest – święty porządek, istota mszy;
- *fas* – to, co o tym porządku świętym ludziom zostało objawione;
- *ius* – prawo opisujące mszę tak, jak ludzie to rozpoznali, prawo dotyczące odprawienia mszy i pozostałych sakramentów;
- *lex* i *mos* – przepisy normatywne o mszy, jej uczestnikach oraz rubryki stanowiące znaki, przez które rozpoznaje się *ordo* oraz prawo zwyczajowe (*mos*).

Prawo liturgiczne nie może zajmować się jedynie pisanymi normami liturgicznymi. Stwierdzenie to jest ważne również w aspekcie rubryk mszalnych. Nie wystarczy poznać rubryki — *lex*, trzeba jeszcze poznać *ius*, żeby przystąpić do okrywania *fas* i poznania *ordo*.

O rubrykach papież Franciszek wypowiedział się w liście apostolskim poświęconym formacji liturgicznej *Desiderio desideravi* w następujący sposób:

²¹ L. Gerosa, *Prawo Kościoła*, s. 17.

Obrzęd jest sam w sobie normą, a norma nigdy nie jest celem samym w sobie, lecz zawsze na usługach wyższej rzeczywistości, której chce strzec²².

Sam obrzęd liturgiczny, odzwierciedlony w rubrykach, stanowi normę (*lex*), która nie może być celem sama w sobie. Ostatecznie rubryki bowiem ukazują, objawioną przez Chrystusa (*fas*) i zinterpretowaną przez człowieka (*ius*), rzeczywistość wyższą (*ordo*).

Jak powiedzieliśmy, prawo jest częścią kultury każdej społeczności ludzkiej, dlatego nie może zabraknąć również aspektu prawnego w rozumieniu liturgii. Nie chodzi tylko i wyłącznie o rubryki, które interesują przede wszystkim prezbiterów, ani o ścisły wykład prawa dotyczący praw i obowiązków wiernych. Chodzi o poznanie głębszego wymiaru porządku zarówno prawnego, jak i liturgicznego.

7. Magister i uczniowie: wątek formacyjny

Magister jest zaszczytnym tytułem i oznacza „kierownik, zarządca”, a także „nauczyciel”²³. Jak wiadomo, przed święceniami klerycy mają uzyskać tytuł magistra²⁴, co pozwala im, a nawet niejako zobowiązuje, do formacji tych, którymi kierują, także w zakresie liturgii. Jeśli liturgia sama w sobie jest porządkiem prawnym, to nauczać mają także prawa jako sposobu, metody zrozumienia liturgii mszy świętej oraz innych sakramentów. Na marginesie zaznaczę, że tytuł magistra przewiduje przede wszystkim samokształcenie. Poza wspomnianymi dyscyplinami, niezbędnymi dla rozumienia prawa

22 „Il rito è per se stesso norma e la norma non è mai fine a se stessa, ma sempre a servizio della realtà più alta che vuole custodire” (Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 48).

23 *Magister*, -tri, m: (1) naczelnik, głowa, władca, dozorca; (2) nauczyciel; (3) kierownik (Y. Kh. Dvoretzkiy, *Latynsko-russkiy slovar*, Moskva 1986, s. 466).

24 *Magister*, -stri, m: (1) przełożony, przywódca, naczelnik, nadzorca; (2) nauczyciel, doradca; *magistri munus* stopień naukowy i godność akademicka w wiekach średnich; (3) *m. admissionum* szambelan; *m. palatii* teolog papieski; *m. chori* kierownik chóru śpiewających i grających lewitów, dyrygent; *m. officiorum* marszałek dworu; *m. pietatis* ojciec duchowny; *m. pietatis sacra seminario excolendo* ojciec duchowny seminarium (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 400).

liturgicznego — teologii i filozofii, należy wspomnieć o jeszcze jednej ważnej dyscyplinie, której istota do dziś jest obecna w Kościele, a mianowicie o prawie rzymskim. Zarówno teologia, jak i prawo kanoniczne oraz liturgia czerpały z niego od początków Kościoła chrześcijańskiego (np. Tertulian²⁵), czerpią i dzisiaj, zwłaszcza poprzez wypracowane zasady prawne, instytucje, pojęcia. Również prawo świeckie w dużej mierze bazuje na zasadach i instytucjach prawa rzymskiego.

Przed podsumowaniem chciałabym zwrócić szczególną uwagę na dyscyplinę prawa i filozofii pod względem formacji liturgicznej. W Europie, gdzie obecnie mówi się o kryzysie wiary i zachęca do poszukiwania nowych środków dotarcia z Ewangelią do człowieka, wielu ludzi na co dzień ma kontakt z prawem i na pewno stawia sobie pytania o charakterze filozoficznym, zwłaszcza egzystencjalnym. Jeśli prawo rozumieją w sposób pozytywistyczny, a w filozofii brakuje metafizyki, to z tak uformowaną mentalnością zjawiają się w kościele i biorą udział w liturgii i nabożeństwach. W rezultacie na przykład obowiązek niedzielny staje się podobny do odnotowania obecności w pracy. Czyli głęboką relację z Jezusem Chrystusem, która jednocześnie jest relacją prawną (czyli relacją uporządkowaną w rozumieniu porządku jako *ordo*) zaczynają traktować ściśle pozytywistycznie, podobnie jak prawo świeckie traktuje relacje na przykład pracodawcy i pracownika. Naprawić tę sytuację mogłoby rozszerzenie formacji wiernych — zarówno osób duchownych (na których spoczywa zaszczytna misja nauczycielska), jak i świeckich (jeśli uznajemy ich za uczniów) o dobrze i głębiej rozumiany kontekst prawny, zwłaszcza bardziej metafizyczne rozumienie prawa, prawa kanonicznego i prawa liturgicznego.

Wnioski

Rola prawa kanonicznego zarówno w ogólnochrześcijańskiej, katolickiej, jak i liturgicznej formacji wiernych jest ważna, a nawet ośmielię się stwierdzić — niezbędna, z następujących przyczyn:

1. Ze względu na swój jurydyczny charakter, dyscyplina prawa kanonicznego, pozwala opisać w konkretnych sformułowaniach prawnych

25 A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 26–27.

porządek rzeczy dotyczący liturgii, a ze względu na swój charakter teologiczno-prawny — wyjaśnić przyczyny tego porządku i jego cel — *salus animarum*.

2. Nauka prawa jako takiego, rozwija myślenie logiczne, pozwala to na wyjaśnienie wielu wątpliwości co do postępowania, procedur oraz przedmiotu prawa kanonicznego, jednocześnie stwarza kontekst swobody decyzyjności we własnym sumieniu wiernego, tym samym ma charakter pedagogiczny, ponieważ daje możliwość wychowania dążącego do *salus animarum* z własnej woli i rozumnie, a nie pod przymusem normy.
3. Prawo opisuje relacje pomiędzy osobami, prawo kanoniczne jest opisem i drogowskazem relacji członków Kościoła wobec siebie nawzajem i osoby Jezusa Chrystusa, a prawo liturgiczne odzwierciedla specyfikę tych relacji w liturgii. Z tego względu, znaki, czyli gesty i słowa liturgiczne, należy traktować także w sensie prawnym. Dlatego należy też uczyć się odpowiedniego rozumienia prawa. Nauka prawno-kanonicznych norm nie gwarantuje poprawnego rozumienia, świadomości wykonania czynności liturgicznych. Podobnie, jak wykonanie samych rubryk nie gwarantuje ważności mszy świętej.
4. Metodologia prawa kanonicznego, w tym liturgicznego, powinna bazować na prawie rzymskim, metafizyce i tomiźmie²⁶.

To, co wspólne (w czytaniu znaków) prawu świeckiemu i prawu kanonicznemu, zwłaszcza podstawowe i fundamentalne zasady, instytucje, kategorie prawa rzymskiego można, a wręcz należy wykorzystywać w działalności duszpasterskiej. Szczególnie w liturgicznej formacji wiernych.

26 M. del Pozzo, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Roma 2013, s. 29 (Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico. Subsidia Canonica, 9).

Bibliografia

- Corpus Iuris Canonici. Decretum Gratiani, Pars Prior, Excerptum* Æ. Friedberg, 1879, Romae 2007.
- Cuva A., *Diritto liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.
- Del Pozzo M., *La dimensione giuridica della Liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del Mistero pasquale*, Milano 2008.
- Del Pozzo M., *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Roma 2013 (Pontificia Università della Santa Croce. Facoltà di Diritto Canonico. Subsidia Canonica, 9).
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008.
- Dvoretzkyi Y. Kh., *Latynsko-russkyi slovar*, Moskva 1986.
- Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*.
- Gerosa L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.
- Geroza L., *Interpretacja prawa w kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, Kraków 2003.
- Jabłońska-Bonca J., *Wstęp do nauk prawnych*, Poznań 1996.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Krukowski J., *Prawo kanoniczne*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, kol. 2207–2211.
- Muras Z., *Podstawy prawa*, Warszawa 2019.
- Scandelli M., *Il diritto liturgico. Per un'efficacia della partecipazione ecclesiale al „Misterio di cristo”*, Città del Vaticano 2020.
- Semenova V., *Yurydychni aspekty chytannia znakov*, „Verbum” 61 (2020), <https://www.verbum.com.ua/01/2020/learning-to-read/jurist-signs/> (12.03.2023).
- Słowikowska A., *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego: Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*.
- Wenz W., *Przedmowa. Prawo liturgiczne na straży ważności i godziwości ministerialnego posługiwania w Kościele łacińskim*, w: M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 11–19.

Abstract

The Role of the Discipline of Canon Law in the Liturgical Formation of the Faithful of the Catholic Church

In order to show the role of canon law in the liturgical formation of the faithful, the author undertakes an interdisciplinary reflection (philosophy, theology, legal sciences) on the understanding of law. Analysing the existing definitions of canon and liturgical law, she notes the positivist approach in this field. Then, on the basis of metaphysics and Thomism, she proposes a different view of law, canon law and liturgical law. She also notices the presence of Roman law in the church's legal culture. The legal formation of the faithful, based on such foundations, will allow for a deeper understanding and a better experience of the liturgy.

Keywords: canon law, liturgical law, Roman law, ordo, Holy Mass, liturgy, formation

Abstrakt

Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych Kościoła katolickiego

W celu ukazania roli prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych autor podejmuje interdyscyplinarną refleksję (filozofia, teologia, nauki prawne) nad rozumieniem prawa. Analizując dotychczasowe definicje prawa kanonicznego i liturgicznego, zauważa pozytywistyczne podejście w tej dziedzinie. Następnie, na bazie metafizyki i tomizmu proponuje inne spojrzenie na prawo, prawo kanoniczne i prawo liturgiczne. W kościelnej kulturze prawnej dostrzega także obecność prawa rzymskiego. Prawna formacja wiernych, oparta na takich fundamentach, pozwoli na głębsze rozumienie i lepsze przeżywanie przez nich liturgii.

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, prawo liturgiczne, prawo rzymskie, ordo, msza święta, liturgia, formacja

Liturgia szczytem formacji – formacja do liturgii

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 73–99 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.05>

ks. Janusz Mieczkowski

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II w KRAKOWIE, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0001-8899-6508>

mieczus@yahoo.com

Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II¹

Słowo formacja pochodzi od łacińskiego wyrażenia *formatio* oznaczającego „kształtowanie, formowanie, tworzenie”. Formacja jest więc procesem, polegającym na wywieraniu określonego wpływu na osobę, grupę, czy instytucję. Jeśli chodzi o formację ludzką to jej celem staje się ukształtowanie człowieka, jego przekonań, wytworzenie w nim oczekiwanego systemu wartości, czy nabycie pewnych umiejętności².

Według definicji zawartej w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* formacja:

stanowi proces obejmujący całą osobę ludzką (rozum i wolę, pamięć i wyobraźnię, potrzeby i motywacje, ciało i duszę, zmysły i psychikę, razem z mnogością emocji i uczuć, wrażeń i impulsów, postaw, zachowań i sposobów bycia [...]). Nie sprowadza się do oddziaływań ściśle formacyjnych ani nie zawęża do stosowania środków i metod wychowawczych, czy

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 2, s. 163–190.

2 Por. S. Araszczuk, *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerżawski, A. Sielepin, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, s. 83.

reguł i praktyk zalecanych w danej wspólnotce. Pedagogia Kościoła zmierza ku temu, aby w sposób formacyjny przeżywać codzienność aż po kres życia doczesnego³.

Do czasów Soboru Watykańskiego II formację liturgiczną nie uważano za istotny element kształtujący alumnów wyższych seminariów duchownych. Wielu nie uważało nawet samej liturgii za element, któremu należy poświęcać zbyt wiele uwagi. Jednak ruch liturgiczny budził świadomość liturgiczną Kościoła, co zaowocowało decyzjami Vaticanum II, które przywróciły miejsce liturgii w życiu Kościoła. Liturgia stanowi pierwsze i konieczne źródło, któremu wierni zawdzięczają prawdziwie chrześcijańskiego ducha⁴. Duchowość chrześcijańska jest więc duchowością liturgiczną; duchowość chrześcijańska i liturgia są ze sobą ściśle związane⁵.

Formację liturgiczną rozumie się dwojako. Jako „formacja do liturgii i celebracji liturgicznej” oraz „formacja poprzez liturgię i celebrację liturgiczną”. Jej celem jest zrozumienie, w jaki sposób celebrowane jest i wyraża misterium zbawienia⁶. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa oraz udział człowieka w misterium paschalnym Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty⁷.

Formacja liturgiczna nabiera znaczenia, kiedy dotyczy ludzi, którzy przygotowują się do szczególnej posługi — celebrowana liturgia dla Ludu Bożego, czyli dla alumnów seminariów duchownych. Ich formacja musi przebiegać inaczej niż pozostałych członków Kościoła. Konstytucja o liturgii świętej podkreśla, że osiągnięcie celów reformy liturgicznej

3 *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 56, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, s. 17–18, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).

4 Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 04.12.1963, 4.

5 Por. W. Bomba, *Liturgia w życiu seminaryjnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 98–99.

6 Por. S. Araszczuk, *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, s. 84.

7 Por. J. J. Kopeć, W. Danielski, *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1 (1995) nr 1–2, s. 19–20.

nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii, i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne (14).

To „wyrobienie” dokonuje się przede wszystkim na etapie przygotowań do wypełniania tej misji, czyli w seminariach.

W artykule tym, by ukazać obecną sytuację Kościoła, przede wszystkim w Polsce, zwrócimy uwagę przede wszystkim na ostatnie dokumenty poświęcone formacji liturgicznej alumnów. Najważniejszymi źródłami są dokumenty: *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* Konferencji Episkopatu Polski (11.03.2021) oraz list apostolski *Desiderio desideravi* Ojca Świętego Franciszka o formacji liturgicznej Ludu Bożego (29.06.2022) oraz *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach* Kongregacji Wychowania Katolickiego (03.06.1979).

1. Cele formacji seminaryjnej

W adhortacji *Pastores dabo vobis* (25.03.1992) Jan Paweł II pisał, iż seminarium nie może być postrzegane „jako rzeczywistość czysto zewnętrzna, powierzchowna”, czy „zwykłe miejsce zamieszkania i nauki”. To wyjątkowa „wspólnota kościelna, która przeżywa na nowo doświadczenie Dwunastu zgromadzonych wokół Chrystusa” (60). Formacja, która tam się dokonuje jest zakorzeniona w formacji chrześcijańskiej, ale „ma również specyficzne aspekty, treści i metody, wynikające z jej swoistego celu, jakim jest przygotowanie do kapłaństwa”⁸.

Przez ostatnie lata formacja presbiterów w Polsce opierała się na *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (1999) oraz dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce* (2009)⁹. W ostatnim czasie Konferencja Episkopatu Polski przyjęła nowe zasady formacji kapłańskiej, obowiązujące na terenie Polski od 1.10.2021 roku, a zawarte w *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Dokument ten powstał na podstawie

8 Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, 61.

9 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 2, s. 4.

wydanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (08.12.2016) oraz konstytucji apostołskiej papieża Franciszka *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (08.12.2017).

Dokument ten, według autorów, uwzględnia „aktualny kontekst społeczny i kulturowy” i oferuje „przyszłym kapłanom formację ludzką, duchową, intelektualną i duszpasterską, inspirowaną szczerym impulsem ewangelizacyjnym, i zgodną ze szczególnymi potrzebami czasów współczesnych” oraz „pragnie jak najstaranniej zapewnić właściwą i gruntowną formację filozoficzną i teologiczną seminarzystów, która byłaby adekwatna do postępu świętych dyscyplin”¹⁰.

Powodem nowego spojrzenia na formację alumnów domagają się także przemiany, które dokonują się w świecie. Choć formalnie większość społeczeństwa uważa się za katolików, to jednak w rzeczywistości nie wygląda to już tak dobrze. Narasta kryzys relacji międzyludzkich, rozkład instytucji małżeństwa i rodziny, zaniedbuje się więzi z Bogiem, aż do momentu niezdolności do spotkania z Bogiem. Religia, moralność stają się w naszym społeczeństwie sprawami prywatnymi, nieistotnymi, a sam Kościół staje się dla ludzi coraz mniej potrzebny. Cywilizacja staje się coraz bardziej globalna, medialna i wirtualna, a dominują w niej postawy przeciwne wymaganiom wiary: konsumpcja, hedonizm, czy uzależnienie od technologii¹¹. Jak w takiej sytuacji prowadzić więc formację, w tym liturgiczną?

Konferencja Episkopatu Polski wprowadziła nowy podział formacji seminaryjnej. Pierwszy etap to „etap propedeutyczny”, następnie „etap stawania się uczniem Jezusa” („uczniowski”, „studiów filozoficznych”), „etap upodabniania się do Chrystusa” („studiów teologicznych”) oraz etap pastoralny („syntezy powołaniowej”). Każdy z tych etapów ma mieć swoją tożsamość i założenia formacyjne z wyraźnie określonymi celami¹².

Etap propedeutyczny powinien trwać przynajmniej rok czasu i odbywać się poza seminarium i w odrębnej wspólnoty. Głównym celem tego etapu

10 Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dekret, Prot. N. 2021, 1245, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, s. 2, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacji-prezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).

11 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 12–14, s. 7–8.

12 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 6, s. 5.

jest „położenie solidnych podwalin pod życie duchowe” oraz „systematyczna i pogłębiona formacja ludzka”¹³.

„Etap stawania się uczniem Chrystusa” to dwa lata formacji seminarnej łączącej „studia filozoficzno-humanistyczne z kształtowaniem się tożsamości ucznia Chrystusa Nauczyciela”¹⁴. Odbywa się ona przez tworzenie relacji braterskich, „słowo Boże, modlitwę, liturgię i życie wspólne w seminarium”¹⁵. Od strony praktyki duszpasterskiej to czas uczestniczenia w spotkaniach grup i ruchów, praktyk w szpitalach, domach opieki i hospicjach, nauka posługi kancelaryjnej, czy współprowadzenie pielgrzymek i wakacyjnych wyjazdów dla dzieci i młodzieży¹⁶.

„Etap upodabniania się do Chrystusa” to kolejne trzy lata studiów teologicznych, które zorientowane są już na przyjęcie święceń. To czas „kształtowania bliskich i pasterskich relacji z ludźmi”¹⁷, dojrzewania „w komunii z biskupem i ze współbraćmi”¹⁸, zdobywania wiedzy i umiejętności duszpasterskich podczas wykładów, ćwiczeń i praktyk¹⁹.

Etap pastoralny to zwykle ostatni rok przed święczeniami prezbiteratu, które diakon przeżywa we wspólnocie, do której kieruje go biskup w porozumieniu z rektorem seminarium²⁰. Ma to na celu włączenie seminarzysty w życie duszpasterskie diecezji oraz bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia święceń prezbiteratu²¹.

W całym tym programie za konieczne uznane zostało podkreślenie „płaszczyzny sakramentalnoontycznej, rozumianej jako wszczępienie prezbitera w Chrystusa i Jego Kościół”. Ma to zapobiec „funkcjonalizmowi”, który redukuje „tożsamość prezbiterów do poziomu zawodu”²². Powołani muszą mieć świadomość, że sakrament święceń, do którego się

13 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 257, 261, s. 61–62.

14 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 291, s. 68.

15 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 283, s. 66–67.

16 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 294, s. 68.

17 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 300, s. 70.

18 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 305, s. 71.

19 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 309, s. 72–73.

20 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 319, s. 74.

21 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 321–323, s. 75.

22 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 31, s. 12.

przygotowują, „uzdalnia ich do działania „*in persona Christi* w aktach sakramentalnych właściwych prezbiterowi”, a „owocem święceń jest nowa, nieutralna tożsamość, związana z charakterem sakramentalnym. Tożsamość ta wyznacza punkt dojścia formacji seminaryjnej oraz ścieżki formacji stałej prezbiterów”²³.

Podkreśla się także cztery zasadnicze cechy całej drogi formacji prezbiterów: jedność (trwa przez całe życie), wspólnotowość (Bóg daje ten dar Kościołowi), misyjność (przygotowanie do uczestnictwa w misji Jezusa) i integralność (wszystkie obszary aktywności człowieka). Stanowią one zarazem zasady i kryteria formacji²⁴.

Wśród podstawowych środków i metod formacji podkreśla się rolę: słowa Bożego (oparcie życia i formacji na Piśmie Świętym), sakramentów (doświadczenie życia sakramentalnego), modlitwy (modlitwa osobista i liturgiczna), wspólnoty eklezjalnej (towarzyszenie wspólnotowe), kierownictwa duchowego (towarzyszenie indywidualne) oraz służby wspólnocie (doświadczenia i praktyki duszpasterskie)²⁵.

2. Potrzeba i znaczenie formacji liturgicznej

Znaczenie liturgii w formacji kapłańskiej wydaje się oczywiste. Podkreślała ją już Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*:

W seminariach i domach zakonnych klerycy powinni otrzymać liturgiczną formację życia duchowego tak przez należyte wprowadzenie, dzięki któremu będą mogli rozumieć święte obrzędy i całą duszą w nich uczestniczyć, jak też przez inne ćwiczenia pobożne przepojone duchem świętej liturgii, niech się również nauczą zachowywać przepisy liturgiczne, tak aby życie w seminariach i w instytutach zakonnych było głęboko przeniknięte duchem liturgii (17).

Ta formacja, jak podkreśla *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, ma być mistagogiczna, obejmować nie tylko naukę, ale także udział w liturgii:

23 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 34, s. 12.

24 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 69–73, s. 21.

25 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 88–100, s. 26–29.

Alumni zostają w to życie wprowadzeni przez codzienne uczestnictwo we wspólnie sprawowanych czynnościach liturgicznych. To wtajemniczenie praktyczne staje się podstawą dalszego studium i zakłada się je w roztrząsaniu zagadnień liturgicznych (2).

Wtedy kiedy ogłaszano *Instrukcję* (1979) konieczność głębszej formacji liturgicznej uzasadniano sytuacją w Kościele i pojawiającymi się zagrożeniami. Dokument ten wymienia najpierw niewłaściwe zrozumienie odnowy liturgicznej, związane z pojawieniem się nowych ksiąg liturgicznych, oraz potrzebę właściwego wykształcenia i pojmowania ducha odnowionej liturgii²⁶. Na drugim miejscu pojawia się konieczność formacji ze względu na problemy wychowawcze rodzące się z laicyzacji życia społecznego, która pomniejsza zdolność właściwego uczestnictwa i przeżywania liturgii²⁷.

Co ciekawe, po ponad 40 latach te zagrożenia nie tylko nie zniknęły, ale wręcz się nasiliły. W liście apostolskim *Desiderio desideravi* papież Franciszek także podkreśla, że na różne bolączki świata (tu zwraca uwagę na gnostycyzm i neopelagizm, i wynikające z nich subiektywizm, indywidualizm, elitaryzm i negowanie wartości łaski) konieczna jest żywa formacja liturgiczna, która pozwoli nam „odzyskać zdolność do pełnego przeżywania czynności liturgicznej” (*Desiderio desideravi*, 27).

Papież Franciszek pyta, jak można równocześnie przyjmować naukę Soboru Watykańskiego II i nie akceptować reformy liturgicznej, która z niej wypływa. Przypomina swoje motu proprio *Traditionis custodes* (16.07.2021), w którym zadecydował, że mszał Pawła VI i Jana Pawła II jest jedynym wyrazem *lex orandi* rytu rzymskiego. Brak akceptacji reformy liturgicznej oraz jej powierzchowne rozumienie prowadzi do tego, że trudno nam wzrastać w naszej zdolności do pełnego przeżywania czynności liturgicznej. Dlatego jest potrzebna poważna i dynamiczna formacja liturgiczna²⁸. Zadziwiające jest bowiem to, jak wielu prezbiterów, po przejściu całej formacji liturgicznej w seminarium w duchu Soboru Watykańskiego II, szuka później powrotu do liturgii trydenckiej. W związku z tym papież wyraża swoje pragnienie,

26 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 3.

27 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 4.

28 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 31.

aby piękno chrześcijańskiej celebracji i jej niezbędne konsekwencje w życiu Kościoła nie zostały zniweczone przez powierzchowne i zredukowane rozumienie jej wartości lub, co gorsza, przez jej instrumentalizację w służbie jakiejś ideologicznej wizji, jakakolwiek by ona nie była²⁹.

Bez formacji liturgicznej żadne reformy obrzędów i tekstów nie dadzą właściwych rezultatów³⁰. Poznanie tajemnicy Chrystusa nie polega bowiem na duchowym przyswojeniu sobie jakiejś idei, ale na rzeczywistym egzystencjalnym zaangażowaniu w Jego osobę. Zadaniem formacji liturgicznej jest przecież nasze upodobnienie do Chrystusa, stawanie się Nim³¹.

Celem formacji liturgicznej jest także odzyskanie zdolności odczytywania symboli, która to umiejętność zaniknęła w naszych czasach. Dotyczy to przede wszystkim spojrzenia na ciało człowieka. Utrata tej zdolności sprawia, że symboliczny język liturgii staje się niedostępny dla współczesnej mentalności. My jednak nie możemy się wyrzec tego języka symbolicznego, więc trzeba starać się o odzyskanie zdolności do używania i rozumienia symboli liturgicznych³². I nie chodzi tylko o suchą wiedzę, ale przede wszystkim o żywe doświadczenie, o to, by tymi symbolami żyć³³. Jeśli dotyczy to wszystkich chrześcijan, to cóż dopiero mówić o tych, którzy mają liturgii przewodniczyć.

W dzisiejszym społeczeństwie konsumpcyjnym zintensyfikowały się nowe zagrożenia takie, jak: sekularyzacja społeczeństwa, materializm, przesadny nacisk na wolność, indywidualizm, materializm, czy liberalizm. Wiara i kult Boży coraz bardziej schodzą na dalszy plan, a na pierwszy wysuwają się rozrywka, ekonomia i polityka³⁴.

Celem seminaryjnej formacji liturgicznej staje się wychowanie kapłanów świadomie celebrujących liturgię. Odbywa się ona na trzech płaszczyznach:

29 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 16.

30 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 34.

31 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 41.

32 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 44.

33 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 45.

34 Por. T. Syczewski, *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej*, „Studia Teologiczne” 10 (1992), s. 94.

studium liturgii, wzorcowym życiu liturgicznym w seminarium oraz praktycznym wtajemniczeniu (formacja liturgiczno-duszpasterska).

3. Studium liturgii

Jeśli chodzi o naukę liturgii, ojcowie soborowi podnieśli bardzo jej znaczenie. Podkreślone zostało, że liturgikę

należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego i prawnego³⁵.

Do tego momentu obowiązywały bowiem regulacje zawarte w Konstytucji apostolskiej Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* (24.05.1931), która dzieliła przedmioty na wydziałach teologicznych na: główne (np. Pismo Święte, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna), pomocnicze (tu była m.in. liturgika, ascetyka, greka biblijna) i nadzwyczajne (homiletyka, katechetyka, pedagogika)³⁶.

W związku z podniesieniem rangi przedmiotu, zwiększyły się także wymagania wobec wykładowców liturgiki, którzy „powinni być przygotowani do swojego zadania w instytutach specjalnie do tego przeznaczonych”³⁷. Potem wymagania te zostaną powtórzone w *Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach*, w której dodatkowo określono, że wykładowca powinien

znać teologię i historię, być obeznanym z dziedziną duszpasterstwa i wykazywać zrozumienie publicznej modlitwy Kościoła. Powinien mieć świadomość, że jego rola nie jest czysto naukowa czy techniczna, ale raczej mistagogiczna (51).

Także soborowy dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28.10.1965) podkreśla znaczenie liturgii świętej (16) oraz misterium paschalnego

35 Konstytucja o liturgii świętej, 16.

36 Por. S. Cichy, *Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych*, w: *Euntes Docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 180.

37 Konstytucja o liturgii świętej, 15.

w życiu alumnów (8). W tym dekreście widzimy nowe podejście w określeniu celu kształcenia w seminarium. Nie chodzi już tylko o przekazanie wiedzy z poszczególnych traktatów filozoficzno-teologicznych, ale o kształtowanie osobowości, pogłębianie wiary, otwartość duszpasterską. Ta formacja ma mieć charakter chrystocentryczny³⁸.

Jeśli chodzi o najbardziej ogólne zasady nauczania liturgiki to znajdujemy je przede wszystkim w *Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach*. Nakazuje ona „zwracać uwagę przede wszystkim na dziedzinę teologii, duszpasterstwa i ekumenizmu” i „powiązanie między liturgią i nauką wiary”³⁹, by „przyszli kapłani właściwie i w pełni rozumieli odnowę liturgii podjętą przez Sobór Watykański II w świetle zdrowej nauki i tradycji, nie tylko zachodniej, lecz także wschodniej”. Ważne jest również to, by umieli odróżnić „niezmienną część liturgii, jako pochodzącą z Bożego ustanowienia, od innych części podlegających zmianie”⁴⁰ i byli przygotowani do dialogu ekumenicznego⁴¹.

Natomiast Konferencja Episkopatu Polski, dając wskazania odnośnie do wykładów, nakazuje, by zajęcia były prowadzone tak,

aby zachować formacyjny i pastoralny charakter studiów. [Wykładowcy] potrzebują świadomości ścisłej relacji zachodzącej pomiędzy formacją intelektualną, ludzką, duchową i duszpasterską. Troska o te relacje jest obowiązkiem wykładowców, gdyż stanowi niezbędny element we właściwym przygotowaniu kandydatów do prezbiteratu⁴².

Nowy program nauczania liturgiki musi uwzględniać wytyczne, które zawarte zostały w konstytucji apostolskiej *Veritas gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. W odnowie studiów kościelnych papież Franciszek zwraca uwagę na 4 kryteria: „kontemplacja i wprowadzenie duchowe, intelektualne i egzystencjalne w serce kerygmatu”, dialog kulturowy, ekumeniczny i międzyreligijny, interdyscyplinarność i transdyscyplinarność

38 Por. D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam Totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Kraków 2021, s. 131 (Sobór na Nowo Odczytany, 1).

39 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 44a.

40 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 44b.

41 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 44c.

42 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 207, s. 51–52.

zarówno na poziomie treści, jak i metody oraz potrzebę tworzenia sieci pomiędzy różnymi instytucjami akademickimi w świecie⁴³. *Veritas gaudium* powtarza także wielokrotnie wcześniej wyrażony postulat, by przedmioty teologiczne były wykładane w powiązaniu z innymi dyscyplinami teologicznymi, prawem kanonicznym, filozofią i naukami antropologicznymi (art. 70 § 2).

Sam papież Franciszek w liście *Desiderio desideravi* podkreśla wagę nauki o liturgii:

zorganizowanie studium liturgii w seminariach musi również uwzględniać niezwykłą zdolność, jaką celebrowanie ma sama w sobie, oferując ogólną wizję wiedzy teologicznej. Każda dyscyplina teologii, każda zgodnie z własną perspektywą, musi ukazywać swój wewnętrzny związek z liturgią, dzięki któremu ujawnia się i dokonuje jedność formacji kapłańskiej (por. KL 16). Liturgiczno-mądrościowe podejście do formacji teologicznej w seminariach z pewnością przyniosłoby także pozytywne skutki w działaniu duszpasterskim⁴⁴.

Instrukcja o formacji liturgicznej w seminariach podaje ogólne zasady nauczania liturgii. Wykładowcy powinni „wyjaśnić czynności liturgiczne, to jest wchodzące w ich zakres teksty, obrzędy i znaki”, opierając się nie tylko na przekładach, ale i tekstach oryginalnych, zapoznać alumnów nie tylko z księgami liturgicznymi, ale także z wprowadzeniami i wstępami do nich⁴⁵. Podkreśla także znaczenie teologii liturgii⁴⁶ oraz historii liturgii, gdyż to pozwala

lepiej uchwycić ich (obrzędów) znaczenie oraz odróżnić niezmiennie części liturgii, pochodzące z Bożego ustanowienia od tych, które z biegiem lat mogą lub nawet powinny być zmienione” i dostosować „metody duszpasterskie do różnych zwyczajów i kultury ludów⁴⁷.

43 Franciszek, *Veritas gaudium*, 4.

44 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 37.

45 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 46.

46 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 49.

47 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 47.

Instrukcja zwraca także uwagę na formację w dziedzinie muzyki i sztuki liturgicznej. Jeśli chodzi o muzykę to nie chodzi o to, by alumni potrafili „poznać i docenić wybitne dzieła dawnej muzyki, a we współczesnych eksperymentach dostrzec to, co zdrowe i słuszne”⁴⁸. W seminarium powinna istnieć również schola śpiewaków⁴⁹.

Jeśli chodzi o sztukę liturgiczną, to alumni powinni poznać

historię sztuki kościelnej i jej rozwój oraz zdrowe zasady, na których mają się opierać dzieła sztuki kościelnej, aby umieli szanować i konserwować czcigodne zabytki Kościoła oraz dawać odpowiednie rady artystom podczas wykonywania przez nich dzieł sztuki⁵⁰.

W Dodatku do Instrukcji znalazł się dokładny wykaz zagadnień, które powinny być umieszczone w *Ratio studiorum* (Dodatek do *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 18–75). Jednak ostateczne określenie programu formacji i wiedzy liturgicznej, która ma być wykładana w seminarium należy do poszczególnych konferencji episkopatu⁵¹. Dlatego również Konferencja Episkopatu Polski podjęła taką decyzję w obowiązującym nas dokumencie *Droga formacji presbiterów w Polsce*. Określono w nim, iż:

W ramach formacji intelektualnej studia muszą prowadzić kandydata do presbiteratu nie tylko do zdobycia wiedzy, lecz również do nabycia umiejętności i cnoty krytycznej refleksji w oparciu o źródła teologiczne, jak i do ukształtowania potrzeby ciągłej formacji intelektualnej⁵².

Formacja seminaryjna rozpoczyna się okresem propedeutycznym. Przyjęto założenia, że w „organizacji zarówno szczegółowego programu, jak i samego przebiegu zajęć dydaktycznych okresu propedeutycznego, należy trzymać się zasady, że formacja intelektualna ma służyć głównie formacji ludzkiej i duchowej oraz im jest podporządkowana”⁵³.

48 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 56.

49 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 13.

50 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 57.

51 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 45.

52 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 399, s. 89.

53 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 606, s. 181.

Mimo że jednym z celów tego okresu jest „położenie solidnych podwalin pod życie duchowe”⁵⁴, na tym etapie formacji seminaryjnej nie znalazło się miejsce na żadne zajęcia z dziedziny liturgii. Program zawiera między innymi takie przedmioty, jak: wstęp do Katechizmu Kościoła katolickiego, wprowadzenie do teologii duchowości, literatura i kod kulturowy, wprowadzenie do muzyki kościelnej, historia i tradycje Kościoła lokalnego, metodyka uczenia się i pracy z tekstem⁵⁵.

Kolejne dwa etapy, czyli „etap stawania się uczniem Chrystusa” oraz „etap upodobniania się do Chrystusa” pokrywają się ze studiami filozoficzno-teologicznymi. Studia te mają trwać 11 semestrów, z czego 10 przypada na te dwa okresy formacyjne⁵⁶.

Według *Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach*, powinien się odbyć

na początku pierwszego roku seminarium odpowiednio długi kurs wstępny o charakterze duchowym. Zaleca się, aby podczas tego kursu alumni wstępujący do seminarium otrzymali odpowiednie wtajemniczenie liturgiczne [...]; jego treścią winna więc być jakaś katecheza o Mszy świętej, o roku liturgicznym, o sakramencie pokuty, o Liturgii Godzin⁵⁷.

Według nowego *ratio studiorum* tym „odpowiednio długim kursem wstępnym” jest wykład z zakresu liturgiki fundamentalnej, przewidziany na 15 godzin⁵⁸. Rozpoczyna on naukę liturgii, która w całości w czasie dwóch wspomnianych okresów formacyjnych ma liczyć 85 godzin wykładów i 35 godzin ćwiczeń. Dla porównania metafizyka – 60 godzin, Pismo Święte – 360 godzin, teologia dogmatyczna – 240 godzin, teologia pastoralna – 90 godzin⁵⁹.

Jeśli chodzi o zakres wykładów liturgicznych program studiów przedstawia się następująco: liturgika fundamentalna (15 godz. wykładu), rok liturgiczny (z hagiografią) i Liturgia godzin (15 godz. wykładu), sakramenty (20 godz. wykładu + 10 godz. ćwiczeń), Eucharystia (20 godz. wykładu

54 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 257, s. 61.

55 Por. *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 606–609, s. 181–184.

56 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 423, s. 95.

57 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 8.

58 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 498, s. 128–129.

59 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 498, s. 96–100.

+ 10 godz. ćwiczeń), sakramentalia i pobożność ludowa (15 godz. wykładu) oraz liturgiczna posługa diakona (15 godz. ćwiczeń). W samym programie widać także, że skoro tak niewiele zostaje godzin kontaktowych większość pracy studenci będą musieli wykonywać samodzielnie. O ile przy 15 godzinach wykładów i ćwiczeń samodzielną pracę studenta planuje się na 10–15 godzin, to już w traktatach, gdzie wyznaczono 30 godzin kontaktowych (Eucharystia, sakramenty), praca sięga już według *Ratio studiorum* 45–60 godzin⁶⁰.

Nawet jednak te 15-godzinne zajęcia będzie chyba trudno zrealizować. Na 15-godzinne wykłady z roku liturgicznego (z hagiografią) i Liturgii godzin wśród wymienionych zagadnień szczegółowych znalazły się: pojęcie i istota roku liturgicznego, rozwój roku liturgicznego przed i po IV wieku, odnowa roku liturgicznego w wieku XX, niedziela najstarszym i pierwotnym dniem świątecznym Kościoła (*Dies Domini*), struktura roku liturgicznego: Triduum paschalne, czas Wielkanocy, Wielki Post, czas Narodzenia Pańskiego, Adwent, czas zwykły, uroczystości, święta i wspomnienia Najświętszej Maryi Panny i Świętych, okresowe dni modlitw, nabożeństwa okresu liturgicznego i pory roku, rok liturgiczny w życiu parafii, historia officium divinum, części oficjum, teologia Liturgii godzin, łączenie części modlitwy brewiarzowej z Mszą Świętą, przepisy odnoszące się zachowania w chórze, Liturgia godzin w życiu parafii⁶¹.

Ostatnim etapem formacji seminaryjnej jest „etap pastoralny”. Ten okres, po przyjęciu święceń diakonatu, ma pomóc

kandydatom do prezbiteratu w zbudowaniu osobistej syntezy zdobytej w czasie studiów wiedzy oraz w nabyciu sprawności w jej stosowaniu w odniesieniu do problemów pastoralnych. Może też służyć poszerzeniu wiedzy specjalistycznej — zwłaszcza o zagadnienia mało lub nieobecne w trzonie studiów teologicznych⁶².

W tej części studiów program przewiduje przedmiot: Liturgiczna posługa prezbitera, który powinien być realizowany w formie ćwiczeń — 15 godzin.

60 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 496–501, s. 127–130.

61 *Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 497, s. 127–128.

62 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 621, s. 184.

Chodzi w nim przede wszystkim o nabycie dwóch umiejętności: *Ars celebrandi* i *Ars praesidendi*⁶³. To ma

przyczynić się do ukształtowania w nich dojrzałych przewodniczących liturgii, świadomych tego, w czym uczestniczą i co sprawują oraz zdolnych do takiej dbałości o celebrację, która zgromadzeniu dopomoże w owocnym jej przeżywaniu. [...] W ramach zajęć student powinien nabyć także umiejętność łączenia tego, co jest w liturgii wyrazem niezmiennego misterium zbawiającego Boga, z tym, co przynależy do zmiennych doświadczeń, wrażliwości, potrzeb danej wspólnoty zgromadzonej na liturgii⁶⁴.

Patrząc na cały program możemy przyjąć, że w nowym *Ratio studiorum* nauka liturgii została jednak trochę ograniczona na korzyść innych przedmiotów. Według tego programu więcej miejsca należy przyznać takim naukom jak: antropologia, pedagogika, psychologia, psychiatria, socjologia, medycyna, nauki o środkach społecznego przekazu oraz nauki polityczne i ekonomiczne⁶⁵.

4. Życie liturgiczne w seminarium

Choć papież Franciszek podkreśla konieczność zdobycia gruntownej wiedzy liturgicznej przez przyszłych kapłanów, to jednak zdaje sobie sprawę, że jest to jedynie wstęp do zrozumienia misterium:

Wiedza płynąca z nauki jest tylko pierwszym krokiem, aby móc wejść w celebrowaną tajemnicę. Jest oczywiste, że aby móc prowadzić swoich braci i siostry, szafarze, którzy przewodniczą zgromadzeniu, muszą znać drogę zarówno studiując ją w naukach teologicznych, jak i przebywając ją w praktyce żywego doświadczenia wiary, karmionego modlitwą. [...] Właściwa działalność duszpasterska bardziej zależeć będzie od życia liturgią niż przejścia najbardziej rozbudowanego programu liturgicznego⁶⁶.

63 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 622–623, s. 185.

64 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 495, s. 126–127.

65 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 112–114, s. 31–32.

66 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 36.

Rzeczywiście, patrząc na dokumenty dotyczące wychowania liturgicznego, to na pierwszym miejscu stawiają one zawsze uczestnictwo w liturgii jako w dziele zbawienia Chrystusa, a dopiero potem na drugim miejscu znajduje się zdobywanie wiedzy, czy umiejętność przekazywania jej w późniejszej pracy na parafii.

[Klerycy powinni mieć] możliwość przeżycia celebracji, nie tylko wzorcowej z punktu widzenia obrzędu, ale autentycznej, żywotnej, pozwalającej doświadczyć tej prawdziwej komunii z Bogiem, do której musi dążyć także wiedza teologiczna [...]. To doświadczenie jest fundamentalne, aby po przyjęciu święceń, mogli towarzyszyć wspólnotom na tej samej drodze poznania tajemnicy Boga, która jest tajemnicą miłości⁶⁷.

Najwięcej wskazówek odnośnie do życia liturgicznego w seminarium wciąż podaje *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*. W przygotowanie liturgii w seminariach powinni być zaangażowani wszyscy biorący udział w procesie formacyjnym, a więc: rektor, wychowawcy, kapłani mieszkający w seminarium, wykładowcy, a także sami uczniowie. Oni „nie tylko powinni czynnie uczestniczyć w liturgii, lecz winni być zapraszani do współpracy ze swymi wychowawcami w jej przygotowaniu”⁶⁸.

Instrukcja ukazuje związek liturgii z życiem duchowym. Wychowanie liturgiczne ma pozwolić uczniom na odkrycie ścisłego związku „między liturgią oraz codziennym życiem kapłanów i wiernych, składającym do apostołstwa i domagającym się prawdziwego świadectwa żywej wiary, która działa przez miłość”⁶⁹. Liturgia ma „jednoczyć wspólnotę seminaryjną i kształtować w uczniach ducha społecznego”, który w późniejszym czasie będzie owocował w życiu Kościoła, w relacjach do biskupa i prezbiterium Kościoła lokalnego. Liturgia powinna być tak sprawowana, by „jaśniał jej wymiar wspólnotowy i nadprzyrodzony i aby w ten sposób była ona prawdziwie źródłem i więzią właściwego dla seminarium życia wspólnego”⁷⁰.

Choć ogromnie ważne jest to, by w liturgii uczestniczyła cała wspólnota seminaryjna, to jednak pożyteczne jest zorganizowanie czasem liturgii

67 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 39.

68 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 12.

69 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 10 § 3.

70 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 12.

w mniejszych grupach, na przykład rocznikowych, diecezjalnych (tam, gdzie jest seminarium międzydiecezjalne), czy alumnów, którzy dopiero wstąpili do seminarium. Pozwoli to także na wprowadzenie ich w możliwość sprawowania liturgii, korzystając z przepisów o Mszy Świętej w małych grupach⁷¹.

Alumni powinni w liturgii doświadczyć także tajemnicy Kościoła jako społeczności hierarchicznej. W liturgii seminaryjnej powinno więc być zróżnicowanie posług, by diakoni, akolici i lektorzy wykonywali swoje funkcje w zgromadzeniu liturgicznym. Dzięki temu alumni od początku będą rozumieć znaczenie służby w życiu kapłańskim⁷².

Seminarium jest szczególną wspólnotą, której może grozić pewne zamknięcie się w sobie. Ważnym elementem wychowania liturgicznego jest więc wprowadzanie alumnów w życie diecezji, której są oni ważną częścią. W *Instrukcji* jest podkreślana konieczność gromadzenia się alumnów „wokół biskupa sprawującego liturgię” w katedrze i innych kościołach, zwłaszcza w większe uroczystości, szczególnie zaś podczas Triduum paschalnego. Najbardziej dotyczy to diakonów, ale *Instrukcja* wyróżnia także tych, którzy przyjęli już posługi liturgiczne. Alumni powinni także uczestniczyć w różnych liturgicznych obchodach w parafii⁷³. Jest to ważne także dlatego, że to przecież tam będą oni później sprawować liturgię.

Jedną z najważniejszych kwestii jest to, by liturgia w seminarium była sprawowana wzorcowo „zarówno pod względem obrzędowym, jak duchowym i duszpasterskim”⁷⁴. W formacji alumnów trzeba więc zwracać szczególną uwagę na poprawność, piękno i czytelność gestów, postaw, symboli, czy śpiewów⁷⁵. Chodzi o przygotowanie dalsze, czyli tworzenie właściwej atmosfery wokół liturgii, jak i bliższe, czyli przygotowanie konkretnej liturgii w wierności przepisom liturgicznym i duchowi liturgii⁷⁶. Dzięki temu alumni od samego początku uczą się, „że czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebrazjami Kościoła, które

71 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 14.

72 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 13.

73 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 15.

74 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 16.

75 Por. T. Syczewski, *Liturgiczna formacja alumnów*, s. 93.

76 Por. W. Bomba, *Liturgia w życiu seminaryjnym*, s. 99–100.

należą do całego ciała Kościoła”⁷⁷. A wiemy przecież, jakie mamy problemy ze sprawowaniem liturgii niezgodnie z obowiązującymi normami przez niektórych prezbiterów.

Kiedy liturgia jest sprawowana wzorcowo i zgodnie z przepisami przyszli kapłani mają od samego początku świadomość Sacrum, tego co nadprzyrodzone. Pozwala to wyrobić w nich właściwą postawę wobec niezgodnych z duchem liturgii eksperymentów. By ich unikali, powinni praktycznie zobaczyć, jak wiele różnorodnych możliwości istnieje już w ramach obecnych przepisów posoborowej liturgii:

Aby alumni z większym duchowym pożytkiem mogli wchodzić w bogactwa liturgii oraz praktycznie się przygotować do przyszłej posługi, należy zachować zdrową różnorodność w sposobie sprawowania czynności liturgicznych oraz uczestniczenia w nich. Różnorodność ta będzie dotyczyć sposobu sprawowania Mszy świętej, celebracji słowa Bożego, celebracji pokutnych lub chrzcielnych, struktury błogosławieństw [...]. Chodzi tu o umiejętność prawidłowego wyboru spośród wielu możliwości zaofiarowanych przez księgi liturgiczne, o wybór nowych tekstów, o ich układanie i wypowiedzianie dostosowane do różnych okazji (prośby w modlitwie powszechnej, zachęty)⁷⁸.

Jak ma wyglądać już konkretnie życie liturgiczne w seminariach? W centrum seminaryjnej modlitwy wspólnotowej powinna się znaleźć Eucharystia, w której, jak już przedstawiliśmy powyżej, każdy spełnia swoje funkcje liturgiczne⁷⁹:

Trzeba więc nade wszystko, aby codzienne sprawowanie Eucharystii, mające swe dopełnienie w sakramentalnej komunii, przyjmowanej godnie i w pełni dobrowolnie, było ośrodkiem całego życia seminarium i aby alumni świadomie w nim uczestniczyli⁸⁰.

To codzienne uczestnictwo we Mszy Świętej powinno mieć miejsce także na wakacjach i feriach, które klerycy spędzają poza seminarium. Ono świadczy o dojrzałości alumnów. Codzienne uczestnictwo w Eucharystii

77 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 16.

78 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 17.

79 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 180, s. 45.

80 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 23.

ma „przyszłym prezbiterom stanowczo przypominać, że Kościół usilnie zaleca kapłanom codzienne sprawowanie Ofiary eucharystycznej”⁸¹. W czasie codziennej Eucharystii zalecana jest w seminarium Komunia Święta pod dwiema postaciami, która wyraża pełniejszy kształt znaku⁸². Alumnom zaleca się, by po Komunii Świętej jakiś czas trwali na modlitwie, a następnie w ciągu dnia przychodzili na prywatną adorację Najświętszego Sakramentu. W pewnych dniach powinno się odbywać wystawienie Najświętszego Sakramentu⁸³.

W seminarium powinna mieć miejsce także celebrowanie Liturgii godzin, w której powinni uczestniczyć nie tylko prezbiterzy i diakoni, lecz wszyscy seminarzyści⁸⁴. Ma to wyrabiać u alumnów wewnętrzne usposobienie, które pozwoli im w przyszłości dobrowolnie i świadomie przyjąć obowiązek sprawowania Liturgii godzin w pełnym wymiarze⁸⁵.

W niedziele i święta officium powinno być śpiewane, z komentarzami. Dzięki temu

alumni stopniowo zdobędą smak, zrozumienie i umiłowanie bogactwa modlitwy liturgicznej oraz będą z niej czerpać natchnienie dla osobistej modlitwy i kontemplacji⁸⁶.

W *Instrukcji* zwraca się uwagę na to, że z zasady powinno się wspólnie sprawować jutrznię, nieszpory i, o ile to możliwe, to również kompletę. Jeśli chodzi o godzinę czytań to zaleca się ją w wigilie niedziel i uroczystości, kiedy istnieje możliwość wigilii przedłużonej. Natomiast podczas rekolekcji Liturgia godzin powinna być sprawowana w całości⁸⁷.

W życiu seminaryjnym podkreślona powinna być także rola roku liturgicznego i niedzieli. Tym bardziej, że do seminarium przychodzą coraz częściej alumni, którzy nie zdobyli głębszego doświadczenia roku liturgicznego. W związku z tym trzeba im ułatwić „zrozumienie jego nadprzyrodzonego znaczenia, aby poznali głębszy wymiar zbawczych wydarzeń

81 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 25–26.

82 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 24.

83 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 27.

84 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 28.

85 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 31.

86 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 29.

87 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 30.

i doznali ukrytej w nich łaski”⁸⁸. W seminarium należy więc ze szczególną starannością obchodzić doroczny cykl misteriiów ku czci Chrystusa, Matki Bożej, świętych, szczególnie z danej diecezji, zarówno pod kątem liturgii, jak i pobożności ludowych. Alumni powinni także świętować rocznicę poświęcenia kościoła katedralnego oraz święceń biskupa⁸⁹. Takie właściwe przeżycie roku liturgicznego ma im posłużyć „za przykład dla przyszłej posługi duszpasterskiej”⁹⁰.

W Instrukcji zwraca się szczególną uwagę na sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania, dzięki któremu alumni nabywają „wewnętrznych dyspozycji koniecznych do naśladowania Chrystusa i przejęcia się duchem Ewangelii”, nawrócenia „i prowadzenia życia naznaczonego znamieniem Krzyża”⁹¹. Pojawia się zachęta do częstego korzystania z tego sakramentu, z podkreśleniem jego liturgicznego charakteru, by wyraźnie odróżniał się on od kierownictwa duchowego. Dlatego czasami, szczególnie w Wielkim Poście, czy z okazji rekolekcji powinny być sprawowane celebracje pokutne⁹².

Szczególne miejsce w formacji zajmują również obrzędy liturgiczne przygotowujące kandydatów do kapłaństwa, czyli przyjmowane w odpowiednim czasie posługi lektora i akolity oraz obrzęd przyjęcia do grona kandydatów do diakonatu i prezbiteratu⁹³.

Według dokumentu Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji prezbiterów w Polsce* na koniec „etapu uczniowskiego” i na początku „etapu upodabniania” przewiduje się nowy

obrzęd liturgiczny, poprzez który kandydat przyjmuje na siebie publiczną odpowiedzialność, oficjalnie przyjętą przez Kościół, mającą na celu wyznaczenie, także od strony pedagogicznej, drogi do święceń kapłańskich, przechodząc przez kolejne etapy — lektorat, akolitat i diakonat — związane ze słowem Bożym, służbą przy ołtarzu oraz pierwszym stopniem święceń⁹⁴.

88 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 34.

89 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 32.

90 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 33.

91 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 35.

92 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 36.

93 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 37.

94 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 298, s. 69–70.

„Etap upodabniania się do Chrystusa” to przyjęcie dwóch posług liturgicznych: posługi lektoratu, który „przygotowuje seminarzystę do służby słowu Bożemu”⁹⁵ oraz akolitatu włączającego seminarzystę „w głębsze uczestnictwo w misterium Chrystusa, który daje się i jest obecny w Eucharystii, w zgromadzeniu i w bracie”⁹⁶. Etap ten stanowi istotny element kształtowania się duchowości prezbitera diecezjalnego lub zakonnego, w którym istotne znaczenie ma sprawowanie Liturgii godzin oraz przeżywanie roku liturgicznego⁹⁷.

Także święcenia są bardzo ważnym momentem w życiu seminaryjnym. Dlatego ich sprawowanie i przygotowanie powinno być bardzo staranne oraz oparte na obrzędach i tekstach. Dzięki temu alumni poznają „autentyczną naukę na temat kapłaństwa i duchowego kształtu apostołskiego życia”. Święcenia to seminaryjne święto, w którym winni uczestniczyć prezbiterzy, diakoni, alumni i wierni⁹⁸.

5. Formacja liturgiczno-pastoralna w seminarium

Choć formacja liturgiczna w seminarium jest przede wszystkim „mistagogiczną”, a więc taką, która osiąga swoje cele przez uczestnictwo we wspólnie sprawowanej liturgii, to jednak musi być w niej miejsce także na praktyczne wtajemniczenie, na praktykę duszpasterską⁹⁹. Wiedzę zdobytą na studiach trzeba wykorzystać

w określonych formach posługi duszpasterskiej, które kandydaci do kapłaństwa powinni podejmować stopniowo i zawsze w zgodzie z innymi obowiązkami, jakie nakłada na nich formacja¹⁰⁰.

95 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 317, s. 74.

96 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 318, s. 74.

97 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 305, s. 71.

98 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 39–40.

99 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 2.

100 Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, 57.

Instrukcja o formacji liturgicznej podkreśla, że praktyczne wtajemniczenie w posługę liturgiczną powinno dokonywać się przez cały czas trwania studiów, a swój szczyt osiągnąć w ostatnim roku nauki. Wtedy alumni powinni odbywać swoje praktyki w tych samych warunkach, w jakich później przyjdzie im pełnić swoją posługę kapłańską. W tym ostatnim okresie formacji praktycznej szczególną uwagę należy zwrócić na wierność przepisom, zarówno tym, które znajdują się w księgach i dokumentach całego Kościoła, jak i tym, które wydawane są przez biskupów miejsca¹⁰¹.

W tekście *Instrukcji* odnajdujemy przestrożę przed dwoma błędami, które mogą się pojawić na tym etapie. Pierwszy z nich dotyczy tego, by „alumni nie pojmowali i nie przeżywali celebracji liturgicznej jako zwykłego ćwiczenia mającego ich przygotować do przyszłej posługi duszpasterskiej”. By temu zapobiec należy zwracać uwagę, by już w seminarium świadomie, mądrze i pobożnie uczestniczyli w misterium liturgii. Drugi błąd to ograniczanie się do tekstów, które, jak się wydaje, odpowiadają wiernym. Alumni powinni zgłębiać „wszystkie bogactwa modlitwy Kościoła, ażeby nimi przepojeni, mogli potem udzielać ich swoim wiernym”¹⁰².

Jak przedstawione zostało już to powyżej, w tej części formacji także nowy program, zatwierdzony przez Episkopat, ma charakter bardzo pastoralny. Przewiduje on przedmiot: liturgiczna posługa prezbitera, który ma dać alumnom dwie umiejętności: *Ars celebrandi* i *Ars praesidendi*¹⁰³.

Wagę sztuki celebracji podkreśla także papież Franciszek w liście *Desiderio desideravi*. Píše w nim:

Ars celebrandi nie można sprowadzić do zwykłego przestrzegania regulaminu rubryk, nie można też myśleć o niej jako o fantazyjnej — czasem dzikiej — twórczości bez reguł. Obrzęd jest sam w sobie normą, a norma nigdy nie jest celem samym w sobie, lecz zawsze na usługach wyższej rzeczywistości, której chce strzec (48).

Jak każda sztuka wymaga odpowiedniej wiedzy, ale też potrzebny jest pewien dynamizm obecny w liturgii, gdyż liturgia jest miejscem, gdzie

101 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 59, 21.

102 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 20.

103 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 622–623, s. 185.

uobecnia się tajemnica paschalna, którą mamy doświadczyć w życiu. Sztuka celebrowania musi być zgodna z działaniem Ducha Świętego. Inaczej celebrowanie będzie koncentrować się na zewnętrznych elementach lub przepisach. To duchowe patrzenie na liturgię pozwoli uwolnić się od subiektywizmu, indywidualizmu i przyjmowania pod płaszczykiem inkulturacji elementów kulturowych, które nic nie wnoszą do liturgii¹⁰⁴.

Według papieża Franciszka sztuka celebrowania nie może być improwizacją. Nie chodzi o poznanie techniki, co wystarcza rzemieślnikowi. Celebrowanie liturgii ma być jak sztuka, któremu oprócz wiedzy technicznej towarzyszy natchnienie. Artysta nie tyle posiada sztukę, ale sam jest przez nią ogarnięty. Papież, cytując Romano Guardiniego (*Liturgische Bildung*), pisze o potrzebie rezygnacji z indywidualizmu i subiektywizmu, obudzeniu w sobie poczucia „wielkości modlitwy”, „zaangażowania w nią także naszego istnienia”. Droga do tego jest „dyscyplina, wyrzeczenie się miękkiego sentymentalizmu; poważna praca, wykonywana w posłuszeństwie Kościołowi”¹⁰⁵.

Papież pisze, że w swoim życiu spotkał się z różnymi wzorcami przewodniczenia. Były to: „surowa sztywność lub przesadna kreatywność, uduchowiony mistycyzm lub praktyczny funkcjonalizm, pośpiech lub podkreślana powolność, niechlujne zaniedbanie lub nadmierne wyrafinowanie, nadmierna serdeczność lub hieratyczna beznamiętność”¹⁰⁶. Uważa, że wszystkie one mają swoje źródło w przesadnym indywidualizmie i autopromocji.

I właśnie na tym etapie formacji seminaryjnej trzeba te tendencje zauważyć i ukazać właściwy kierunek.

Zakończenie

Soborowe i posoborowe dokumenty Kościoła bardzo mocno podkreślają konieczność formacji liturgicznej Ludu Bożego. Wszyscy zdają sobie sprawę, że jest ona zależna od tego, jak uformowani zostaną sami duszpasterze. Stąd troska o jakość formacji liturgicznej w seminariach, by alumni już

104 Por. Franciszek, *Desiderio desideravi*, 49.

105 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 50.

106 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 54.

w tym miejscu przeniknięci zostali duchem i mocą liturgii, zanim staną się jej nauczycielami. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa, a celem poznanie i zrozumienie, w jaki sposób celebruje się i wyraża w liturgii misterium zbawienia.

W artykule zostało ukazane, jak troska o formację liturgiczną alumnów jest wciąż palącym tematem. Do ważnych dokumentów posoborowych z poprzedniego stulecia (*Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, Pastores dabo vobis*) doszły w ostatnich latach nowe, takie jak *Desiderio desideravi*, czy nowe *Ratio fundamentalis*, bo przemiany dokonujące się w świecie wywierają mocny wpływ na sprawowanie liturgii Kościoła. Do dawnych zagrożeń, takich jak: negowanie liturgii posoborowej, indywidualizm, subiektywizm, doszły nowe: konsumpcja, hedonizm, czy uzależnienie od technologii.

Formacja liturgiczna alumnów ma być mistagogiczną, więc ma obejmować przede wszystkim uczestnictwo w liturgii, która sama w sobie ma moc oddziaływania na jej uczestników. Dlatego na pierwszym miejscu dokumenty stawiają uczestnictwo w liturgii jako w dziele zbawienia Chrystusa, a dopiero na drugim miejscu wymienia się naukę i praktyczne wtajemniczenie w obrzęd. Mimo wielu dokumentów o ważności nauki liturgii, jest ona dość mocno minimalizowana. Nowy program nauczania liturgiki w Polsce ogranicza ją do 85 godzin wykładu i 35 godzin ćwiczeń podczas studiów filozoficzno-teologicznych. Wydaje się, że wykładowcom trudno będzie naprawdę przekazać potrzebną alumnom wiedzę liturgiczną. Zależać będzie to także od samych alumnów, gdyż dużą część wiedzy będą musieli zdobywać w ramach pracy indywidualnej. Utrudnia to także wprowadzenie ich w mistagogię liturgiczną. Tu rozwiązaniem jest na pewno jeszcze większe zaangażowanie ze strony wychowawców seminaryjnych, którzy swoją pracą uzupełniliby to znaczne ograniczenie liturgicznych godzin w ramach studiów teologicznych.

Nowy podział formacji seminaryjnej spowodował, że na koniec „etapu uczniowskiego” i na początku „etapu upodabniania” przewiduje się nowy obrzęd liturgiczny, w którym kandydat przyjmuje na siebie publiczną odpowiedzialność za swoją drogę do święceń kapłańskich. Trzeba go na pewno opracować i odpowiednio przygotować do niego samych alumnów.

Formacja liturgiczna ma prowadzić do pięknego i świadomego celebrowania liturgii. Aby osiągnąć takie rezultaty, które wymienia w swoim liście papież Franciszek:

Prezbiter powinien najpierw mieć żywą świadomość, że jest przez łaskę szczególną obecnością Zmartwychwstałego Pana. Wyświęcony szafarz sam jest jednym ze sposobów obecności Pana, które czyni zgromadzenie chrześcijańskie wyjątkowym, różnym od wszystkich innych [...] Zgromadzenie ma prawo móc odczuć w tych gestach i słowach pragnienie, jakie ma Pan, dziś, tak jak podczas Ostatniej Wieczery, aby nadal spożywać z nami Paschę. Zmartwychwstały jest więc postacią centralną, a na pewno nie nasze niedojrzałości [...] Przewodniczyć Eucharystii, to zanurzyć się w ogniu Bożej miłości. Kiedy dane nam jest zrozumieć, a nawet przeczuci tę rzeczywistość, z pewnością nie potrzebujemy już wytycznych, które dyktowałyby nam odpowiednie zachowanie¹⁰⁷.

Bibliografia

- Araszczyk S., *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerżawski, A. Sielepin, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, s. 81–95.
- Bomba W., *Liturgia w życiu seminaryjnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 97–103.
- Cichy S., *Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych*, w: *Euntes Docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 173–189.
- Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 11.03.2021, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacjiprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).
- Franciszek, List apostolski o formacji liturgicznej Ludu Bożego *Desiderio desideravi*, 29.06.2022.
- Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, 08.12.2017.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25.03.1992.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dekret, Prot. N. 2021, 1245, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacjiprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).

107 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 57.

- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 03.06.1979, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja_formacja-liturgiczna_03061979 (22.09.2022).
- Kopeć J. J., Danielski W., *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1 (1995) nr 1–2, s. 19–30.
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Opatam totius*, 28.10.1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 04.12.1963.
- Syczewski T., *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchowych w świetle dokumentów odnowy soborowej*, „Studia Teologiczne” 10 (1992), s. 91–108.
- Wąsek D., Gilski M., *Opatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Kraków 2021 (Sobór na Nowo Odczytany, 1).

Abstract

The Liturgical Formation of Clerics after the Second Vatican Council

The aim of liturgical formation is to understand how the mystery of salvation is celebrated and expressed. The foundation of liturgical formation is the saving work of Jesus and human participation in the Paschal mystery of Christ through faith and the sacraments. This formation is to be mystagogical, so it is to include primarily participation in the liturgy, which itself has the power to influence its participants. That is why the documents always prioritize participation in the liturgy as in the work of Christ's salvation, and only science and practical initiation into the rites. Therefore, the documents always put participation in the liturgy in the first place, and only then study and practical initiation into the rites. As for the liturgical life in the seminary, it is to focus on daily participation in the Eucharist. Next to her, there is also concern for frequent celebration of the Liturgy of the Hours, the Sacrament of Penance and Reconciliation, and the proper experience of the liturgical year. Also important are the timely received lecturers and acolytes. In the *New Ratio studiorum for Poland*, the teaching of the liturgy was inscribed in a new division of the entire seminary formation, i.e., the “introductory stage”, “the stage of becoming a disciple of Jesus,” “the stage of becoming conformed to Christ” and the pastoral stage. *The ratio studiorum for Poland* provides for only 120 hours of liturgy during

studies (85 hours of lectures and 35 hours of practice), and the subject “Liturgical Service of the Presbyter” at the pastoral stage (15 hours of practice).

Keywords: liturgy, liturgical formation, liturgical study, practical introduction to liturgy, liturgical life in the seminary

Abstrakt

Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II

Celem formacji liturgicznej jest zrozumienie, w jaki sposób celebrowane jest i wyrażane misterium zbawienia. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa oraz udział człowieka w jest misterium paschalnym Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty. Formacja ta ma być mistagogiczną, więc ma obejmować przede wszystkim uczestnictwo w liturgii, która sama ma moc oddziaływania na jej uczestników. Dlatego na pierwszym miejscu dokumenty zawsze stawiają uczestnictwo w liturgii, a dopiero potem naukę i praktyczne wtajemniczenie w obrzędy. Jeśli chodzi o życie liturgiczne w seminarium ma ono koncentrować się na codziennym uczestnictwie w Eucharystii. Obok niej pojawia się także troska o częste sprawowanie Liturgii godzin, sakrament pokuty i pojednania i właściwe przeżywanie roku liturgicznego. Ważne są także przyjmowane w odpowiednim czasie posługi lektora i akolity. W *Nowym Ratio studiorum dla Polski* nauka liturgii wpisana została w nowy podział całej formacji seminaryjnej, czyli „etap propedeutyczny”, „etap stawiania się uczniem Jezusa”, „etap upodabniania się do Chrystusa” oraz etap pastoralny. *Ratio studiorum dla Polski* przewiduje w czasie studiów tylko 120 godzin zajęć liturgicznych (85 godzin wykładów i 35 godzin ćwiczeń), do których dochodzi jeszcze przedmiot „Liturgiczna posługa prezbitera” na etapie pastoralnym.

Słowa kluczowe: liturgia, formacja liturgiczna, studium liturgii, praktyczne wprowadzenie w liturgię, życie liturgiczne w seminarium

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 101–116 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.06>

Michal Glevaňák

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA UNIWERSYTETU W PRESZOWIE, SŁOWACJA

<https://orcid.org/0000-0002-8439-0346>

efrem@seznam.cz

Refleksja nad liturgicznym przygotowywaniem kandydatów do kapłaństwa po relegalizacji Kościoła greckokatolickiego w latach 1968–1990

1. Sytuacja społeczno-polityczna w roku 1968 podczas relegalizacji Kościoła greckokatolickiego

Wiosną 1968 roku pozwolono na częściowe istnienie Kościoła greckokatolickiego w ówczesnej Czechosłowacji, czyli dokonano jego ponownej legalizacji. W dniu 28 kwietnia 1950 roku na tzw. Preszowskim Soborze¹

¹ Sobór Preszowski (1950) – niekonstytucyjny akt Komunistycznej Partii Czechosłowacji wymierzony w Kościół greckokatolicki, który miał miejsce 28 kwietnia 1950 roku pod nazwą „Akcja P”. W Preszowie doszło do tzw. zjednoczenia Kościoła greckokatolickiego z Kościołem prawosławnym. Rząd zaakceptował uchwałę soboru o rozwiązaniu Unii Użgorodzkiej i powrocie do wiary prawosławnej. Grekokatolicy zostali *de facto* zdelegalizowani, kleryków

niekonstytucyjnie² zniesiono Kościół greckokatolicki. Na soborze zadeklarowano, że Kościół greckokatolicki w Czechosłowacji został rozwiązany, a jego duchowni wraz z wiernymi i majątkiem kościelnym automatycznie stali się wiernymi Kościoła prawosławnego. Biskupi preszowscy Pavol Gojdič OSBM³ i Vasil Hopko⁴ nie podpisali konwersji na prawosławie. W sfabrykowanych procesach zostali skazani na dożywocie i 15 lat pozbawienia wolności. Musimy dodać, że biskup Pavol Gojdič publicznie wyrażał swój sprzeciw wobec ideologii komunistycznej już przed II wojną światową. Opinię tę podtrzymywał również w okresie tzw. Państwa Słowackiego (1939–1945). Dlatego był nie do przyjęcia dla ówczesnej komunistycznej

usunięto z seminarium lub wysłano do Pomocniczych Batalionów Technicznych, które były jednostkami pracy Czechosłowackiej Armii Ludowej (1950–1954). W parafiach dochodziło do przemocy, ponieważ grekokatolicy odmawiali przekazania kościołów i parafii Kościołowi prawosławnemu.

2 Czechosłowacka Konstytucja Socjalistyczna z dnia 9 maja 1948 roku w § 16, 17 gwarantuje obywatelom Czechosłowacji prawo do wyznawania każdej religii prywatnie lub publicznie, jak również do bycia bezwyznaniowym, a wszystkie wyznania religijne są równe wobec prawa. Por. Ústava Československej republiky § 16, 17, 1948, <https://www.upn.gov.sk/pdf/15.12.2022>.

3 Biskup Pavol Gojdič OSBM (1888–1960) – biskup grekokatolicki i zakonnik bazylikański, w 1911 roku przyjął święcenia kapłańskie, w 1922 roku wstąpił do klasztoru bazylianów w Mukaczewie, w 1927 roku przyjął święcenia biskupie, a w 1940 roku został intronizowany jako biskup rezydujący w Preszowie. Po rozwiązaniu Kościoła grekokatolickiego w sfabrykowanym procesie został skazany na dożywotnie więzienie za zdradę. Zmarł w wyniku tortur i złego traktowania 17 lipca 1960 roku. W 72. rocznicę swoich urodzin, 4 listopada 2001 roku, Pavol Gojdič został beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II na placu św. Piotra w Watykanie. W 2007 roku Komisja ds. Uznania Sprawiedliwych przy Miejscu Pamięci Jad Waszem przyznała mu honorowy tytuł „Sprawiedliwego wśród Narodów Świata”.

4 Biskup ThDr Vasil Hopko (1901–1976) – grekokatolicki biskup pomocniczy Preszowa, który został skazany na 15 lat więzienia. Podczas Soboru Watykańskiego II był jedynym żyjącym biskupem grekokatolickim w Czechosłowacji, mimo dyplomatycznych negocjacji nie mógł uczestniczyć w Soborze. W 1966 roku został zwolniony ze względów zdrowotnych, ale nadal był internowany w areszcie domowym. W 2003 roku został beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II za wierność Kościołowi katolickiemu.

kliki⁵. Już na początku swojej posługi biskupiej wydał kilka dokumentów, których treść pokazuje jego nieprzychylny stosunek do dyktatorskiej ideologii bolszewizmu i nieakceptowanie przez niego skrajnie lewicowych trendów, które bazowały na problemach społecznych „rozmnóżonych” w czasie kryzysu gospodarczego lat 30. Krytyka ta skierowana była również w stronę samej istoty bolszewizmu, czyli jego ateizmu i antyklerykalizmu⁶. Po Soborze księża prawosławni zaczęli przy pomocy policji przejmować kościoły i budynki parafialne. W parafiach dochodziło do przemocy, ponieważ grekokatolicy odmawiali opuszczenia kościołów i nie dopuszczali do nich księża prawosławnych. Postrzegali to jako niezrozumiały akt władzy państwowej. Kościół był dla nich jedynym schronieniem w okresie powojennym. Grekokatolicy włączali się często również w antybanderowski ruch oporu. Byli również zaangażowani w proces wyzwolenia kraju pod koniec II wojny światowej. Wielu księży, którzy nie zgadzali się z tym aktem politycznym i nie podpisali przeniesienia do Kościoła prawosławnego, było prześladowanych (więzienie, przesunięcie do zachodniej części Czechosłowacji, utrata praw obywatelskich jako zakaz zamieszkiwania na wschodzie Republiki).

Po osiemnastoletnim okresie, wiosną 1968 roku, kiedy grekokatolicy żyli w podziemiu, sytuacja społeczno-polityczna w Czechosłowacji zaczęła się zmieniać. Zniesiono cenzurę i wprowadzono wolność słowa w mediach, co było ważnym czynnikiem w procesie demokratyzacji. Wreszcie, co nie mniej ważne, następowała relegitymizacja Kościoła grekokatolickiego. W mediach zaczęły pojawiać się wstrząsające świadectwa dotyczące okresu poprzednich 20 lat. W 1968 roku na łamach czasopism zaczęły pojawiać się pytania, dlaczego państwo dopuściło do likwidacji Kościoła grekokatolickiego. W czasopiśmie czechosłowackich pisarzy „Kultúrne slovo” Pavol Berta pisze, że

demokratyzacja naszego narodu nie może zapomnieć o przykładach, które spotkały grekokatolików, chociaż, co dziwne, zapominają o tym deklaracje i oświadczenia przed-

5 G. Székely, *Biskup P. P. Gojdič a jeho kritika totalitných idológií 20. storočia*, w: *Grékokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí V.*, red. J. Coranič, Prešov 2019, s. 171.

6 G. Székely, *Totalitné ideológie 20. storočia v kritickom pohľade grékokatolíckeho biskupa P. P. Gojdiča – historický odkaz pre občianskú spoločnosť na Slovensku*, w: *Medzinárodná vedecká konferencia doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov*, red. L. Cibík, Trnava 2018, s. 212.

stawiciele innych religii. Bowiem dawny reżim niekontrolowanej władzy rzeczywiście wyrządził im krzywdę, ale nie w takim stopniu jak grekokatolikom. Trzeba jednak powiedzieć, że oficjalnie Kościół Grekokatolicki nie został zniesiony żadnym dekretem, a więc naprawienie sprawy pójdzie tym łatwiej. Przede wszystkim należy zastosować także do Kościoła Grekokatolickiego wszystkie prawa, które są zapisane w Konstytucji. Dać każdemu grekokatolikowi możliwość wyrażenia pełnej wolności jego przynależności religijnej⁷.

W tym okresie, podczas tzw. Praskiej Wiosny, gdy kierownictwo Komunistycznej Partii Czechosłowacji próbowało wprowadzić socjalizm z ludzką twarzą⁸, Kościół grekokatolicki po raz kolejny upomniał się o swoje istnienie i zabiegał o uznanie przez władze państwowe. Wielu księży i ich rodzin wraca z przymusowego wygnania w czeskich Sudetach. Z więzienia wychodzą księża skazani za działalność „antypaństwową”. Można było, mimo komplikacji, przesunąć się na wschód republiki. W Czechach wielu księży pracowało przede wszystkim jako robotnicy w spółdzielniach rolniczych, a także przy innych pracach o charakterze gospodarczym. Często byli wyczerpani fizycznie i psychicznie, ale wracali z pragnieniem ponownego podjęcia pracy duszpasterskiej w Kościele.

W warunkach społecznej odwilży 133 grekokatolickich księży i świeckich wraz ze swoim biskupem Vasilem Hopko spotkało się 10 kwietnia 1968 roku po raz pierwszy od 18 lat w rzymskokatolickiej siedzibie biskupiej w Koszycach⁹. Głównym inicjatorem tego spotkania był ksiądz ThDr. Ján

7 P. Berta, *Ako to bolo s gréckokatolikmi. Porozumte nás, národy*, w: *Kultúrny život. Dvojtýždeník Umeleckej a vedeckej rady*, Bratislava 1968, s. 15.

8 „Socjalizm z ludzką” twarzą to hasło odnoszące się do reformatorskiego programu socjalizmu demokratycznego przedstawionego przez Alexandra Dubčeka (1921–1992), sekretarza generalnego Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji od 5 stycznia 1968 roku. Termin ten został po raz pierwszy użyty przez czeskiego filozofa Radovana Richtę (1924–1983), odnosząc się do procesu stopniowej demokratyzacji, modernizacji gospodarczej i liberalizacji politycznej czechosłowackiego realnego socjalizmu. Celem tych zmian było zbudowanie rozwiniętego i nowoczesnego społeczeństwa socjalistycznego, które opierałoby się na tradycjach demokratycznych, na których powstała Pierwsza Republika Czechosłowacka (1918–1938).

9 10. apríl. 1968, w: *Kalendár gréckokatolíkovi 1969*, Prešov 1969, s. 47.

Murín. Uczestnicy spotkaniu nie byli pewni, czy „praktyki zastraszania, bezprawia, niekonstytucyjności państwa są już za nimi”¹⁰. Mimo to zgromadzenie zgodziło się, że kwiecień 1950 roku był „fałszywy, niesprawiedliwy, krzywdzący i niekonstytucyjny”¹¹. Domagali się oni w imię prawdy i sprawiedliwości publicznego potępienia Soboru Preszowskiego przez zgromadzonych na tym spotkaniu, którzy nie tylko czuli się osobiście pokrzywdzeni decyzjami tego Soboru, ale także, a nawet przede wszystkim, czuli się nosicielami tradycji greckokatolickiej i przedstawicielami greckokatolickich wiernych. Zgromadzenie wydało rezolucję, w której zwróciło się do rządu czechosłowackiego o uznanie Soboru w Preszowie za nieważny i uznanie Kościoła greckokatolickiego w Czechosłowacji za równy w prawach z innymi uznanymi przez państwo Kościołami, a także o pełną rehabilitację jego greckokatolickich biskupów, kapłanów i wszystkich grekokatolików oraz o szybkie przeprowadzenie tej rehabilitacji¹². Rząd Czechosłowacji, pod wpływem atmosfery społecznej, dekretem rządowym z 13 czerwca 1968 roku zezwolił na działalność Kościoła greckokatolickiego w Czechosłowacji. Ponadto dekret ten podpisał dr Gustáv Husák (1913–1991)¹³, który brał udział w jego likwidacji i zasiadał w „kościelnej szóstce” przygotowującej sobór¹⁴. Wspomniany uczestnik Soboru Preszowskiego sam stwierdził, że sobór ten nie był wystarczająco przygotowany, aby tzw. zjednoczenie odbyło się bez problemów.

W tej sytuacji pojawiła się kwestia dalszego kształcenia teologicznego kleryków i księży greckokatolickich. W 1970 roku Kościół greckokatolicki liczył 315 tysięcy wiernych w 205 parafiach i łącznie 201 księży, ale już w zaawansowanym wieku. Jednocześnie istniało pilne zapotrzebowanie

10 10. apríl. 1968, s. 47.

11 10. apríl. 1968, s. 47.

12 *Rezolúcia z Aktívu gréckokatolíckeho duchovenstva v Košiciach dňa 10. apríla 1968*, w: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Prešov 1969, s. 48.

13 Dr Gustáv Husák (1913–1991) – słowacki polityk i działacz komunistyczny. W latach 1969–1987 lider Komunistycznej Partii Czechosłowacji. W latach 1975–1989 prezydent Czechosłowacji.

14 Historyk Kościoła greckokatolickiego Atanáz Daniel Madzák CSsR w swojej monografii zamieszcza wszystkie protokoły z posiedzeń tzw. „kościelnej szóstki”. Zob. D. A. Mandzák, *Dokumenty k akcii „P”: prešovský „sobor”*, Bratislava 2014.

na nowych i młodych kapłanów do parafii. Nastąpił też transfer księży prawosławnych, którzy kształcili się na prawosławnych teologów. Ich liczba była jednak ograniczona. Obawiano się, że mogli oni współpracować z Bezpieczeństwem Państwowym (komunistyczne służby specjalne). W relegalizowanym Kościele mogła powstać niekorzystna sytuacja. Duchownym tym mogło zależeć na przedstawieniu swojego osobistego poglądu na sytuację polityczną w republice, jak również na ewentualnym ujawnieniu działalności Kościoła podziemnego¹⁵. W niektórych przypadkach współpraca ze służbami rzeczywiście się miała miejsce, więc obawy władz kościelnych były uzasadnione. Niemniej jednak dotknęło to wielu młodych księży prawosławnych, których decyzja o powrocie nie została zrealizowana. Mimo że powołań kapłańskich było wystarczająco dużo, stało się regułą, że wielu młodych grekokatolików, nawet po spełnieniu wszystkich wymagań, nie było przyjmowanych na studia teologiczne, które odbywały się w Kościele rzymskokatolickim.

Po skonfiskowaniu majątku kościelnego w 1953 roku w pierwotnej grekokatolickiej Akademii Teologicznej (*Academia Theologica*)¹⁶ i seminarium założono seminarium prawosławne, a później mieścił się tam również państwowy uniwersytet. Dlatego też Kościół grekokatolicki dokładał wszelkich starań, aby nabyć budynek w 1968 roku, jednak okazały się one daremne. Jeszcze wcześniej powołano komisję, której przewodniczącym został ksiądz ICDr. Stefan Ujhelyi¹⁷, zesłany na Syberię za wierność Kościołowi grekokatolickiemu. Komisja pod jego przewodnictwem sporządziła

15 Por. M. Glevaňák, *Otázka návratu pravoslávnych kňazov, absolventov Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove do Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*, „Časopis Matice moravské” 128 (2009) nr 1, s. 81–103.

16 Założenie preszowskiej *Academia Theologica* nastąpiło w 1880 roku.

17 Ksiądz ICDr. Stefan Ujhelyi (1912–1994) rozpoczął studia teologiczne w Užhorodzie i ukończył je w Ołomuńcu (Czechy), doktorat z prawa kościelnego uzyskał w Budapeszcie, w 1935 roku został wyświęcony na kapłana (celibatariusza), pracował jako katecheta, kierownik duchowy w internacie instytutu nauczycielskiego. W 1950 roku nie zgodził się z postanowieniami Soboru Preszowskiego. W 1946 roku na Ukrainie został skazany na 6 lat robót przymusowych za działalność antysowiecką. Po 1968 roku zorganizował w Koszycach wspólnotę księży grekokatolickich, pełnił funkcję archiwisty i sekretarza ordynariatu, pracował także jako wykładowca liturgiki.

wniosek, który 15 sierpnia 1968 roku został przesłany do Prezydium Rządu Czechosłowackiego w Pradze. Ten wysiłek znów okazał się daremny. Szukano rozwiązania nadzwyczajnego. Kształcenie i formacja teologów greckokatolickich odbywała się więc we współpracy z Rzymskokatolickim Wydziałem Teologicznym im. Cyryla i Metodego w Bratysławie lub w Czechach, w seminarium w Litomierzycach. Już jesienią, 3 października 1968 roku wydano dokument *Program nauczania kandydatów do święceń kapłańskich*¹⁸, w którym podano konkretne punkty dotyczące kształcenia greckokatolickich seminarzystów. Z pewnością ten wysiłek można oprzeć także na dokumencie soborowym *Orientalium Ecclesiarum*, w którym między innymi stwierdza się, że powinni oni zachowywać i poznawać obrzędy liturgiczne oraz doskonalić ich praktyczną realizację¹⁹, co w pewnym sensie czyniono, ale nie na odpowiednim poziomie fachowym, co jest zrozumiałe, gdyż sytuacja była ogólnie niekorzystna. Wydział Teologiczny w Bratysławie rozważał nawet otwarcie w Spiskiej Kapitulie²⁰ seminarium, w którym studiowałoby greckokatolicy. Propozycja ta została przesłana do Ministra Kultury Słowackiej Republiki Socjalistycznej, który jej nie zatwierdził. Mimo to Ministerstwo Kultury dało słowną obietnicę i rozpoczęto nauczanie w Koszycach.

Kandydatami byli głównie starsi i żonaci mężczyźni, a także młodszy absolwenci, zwłaszcza gimnazjów. „Studenci zaoczni” zebrali się w Koszycach w dniach 14–19 października 1968 roku w tzw. punkcie konsultacyjnym. Szkolenie teologiczne prowadził ThDr. Ivan Ján Mastiliak CSsR²¹, który wy-

18 Zob. Návrh pre úspešný priebeh konferencie gréckokatolíckych bohoslovcov, ktorá sa má uskutočniť dňa 14. septembra 1968 w: P. Šturák, *Historický priebeh teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku II*, w: *Vybrané kapitoly ďalšieho vzdelávania absolventov teologických fakúlt na Slovensku*, Prešov 2021, s. 9–10.

19 *Decretum Orientalium Ecclesiarum*, 6, w: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*, Kostelní Vydří 2002, s. 424.

20 Pierwotnie seminarium to było siedzibą seminarium Rzymskokatolickiej Diecezji Spiskiej.

21 ThDr. Ivan Ján Mastiliak CSsR (1911–1989) – pierwszy greckokatolicki redemptorysta ze Wschodniej Słowacji, protoigumen, poliglota, skazany na dożywocie. Został zwolniony w 1964 roku. Absolwent Uniwersytetu Gregoriańskiego i Papieskiego Instytutu Orientalnego. Uczestniczył w tajnej formacji i edukacji redemptorystów w Kościołach greckokatolickim

klądał dogmatykę fundamentalną. Grupa uczących się na odległość uczestniczyła również w wykładach z historii Kościoła (ks. ICDr. Štefan Ujhélyi), dogmatyki (ThDr. Nikodém Mikuláš Krett OSBM)²², a także z liturgiki, które prowadził Michal Majovský CSsR²³, oraz śpiewu kościelnego. Studentów podzielono na dwie grupy. Pierwsza grupa obejmowała nowych studentów, a druga – byłych studentów teologii sprzed 1950 roku. Ostatecznie ta forma studiów zaocznych dla grekokatolików została zniesiona przez Ministerstwo Kultury. Ordynariat w Preszowie chciał rozwiązać również tę sytuację, dlatego 21 grudnia 1968 roku złożył wniosek o utworzenie wydziału grekokatolickiego. Ministerstwo Kultury obiecało go założyć, ale pod warunkiem, że ordynariat znajdzie odpowiedni lokal, na co Kościół grekokatolicki się zgodził. Udało się nawet zebrać niektórych profesorów i przełożonych seminarium, którzy jeszcze żyli i mogli podjąć pracę w swoim dawnym seminarium.

Ta słowna obietnica pozostała tylko obietnicą, gdyż władze państwowe ponownie nie chciały udzielić zgody na utworzenie wydziału, który oprócz kształcenia intelektualnego zapewniałby kandydatom odpowiednią formację²⁴. Ministerstwo Kultury wystosowało list, w którym określiło wspomniane studium jako sprzeczne z obowiązującym statutem

i rzymskokatolickim. Studiowali u niego także klerycy diecezjalni i świeccy. Już w 1968 roku ks. ICDr. Stefan Ujhélyi powierzył mu wykłady z dogmatyki. Później tajne studia były prowadzone indywidualnie. Studentom dostarczał literaturę słowacką, czeską i zagraniczną. Oprócz pracy intelektualnej był także ich spowiednikiem i przewodnikiem duchowym. W czasie pobytu w Preszowie przetłumaczył na język słowacki 103 książki z różnych języków. Obecnie otwarty jest jego proces beatyfikacyjny.

22 ThDr. Nikodém Mikuláš Krett OSBM (1912–1983) – kapłan i zakonnik bazylikański, niezwykle aktywny duszpastersko (praca z młodzieżą), wykładał nauki biblijne i język grecki, prowadził działalność duszpasterską zwłaszcza w „zapomnianych” rusińskich wsiach, w 1975 roku potajemnie wyświęcony na biskupa przez Fridolína Záhradníka.

23 Michal Majovský CSsR (1923–1991) – grekokatolicki redemptorysta, uczył się w gimnazjum w Koszycach, po święceniach w 1948 roku wstąpił do Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (CSsR), znany był z krytyki ówczesnego reżimu, za co wielokrotnie ze strony państwa odmawiano mu zgody na działalność duszpasterską.

24 Por. R. Lipták, *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*, Prešov 2016, s. 156–157.

Rzymskokatolickiego Wydziału Teologicznego w Bratysławie²⁵. Ordynariusz Ján Hirka skierował następnie pięć próśb o odnowienie wydziału i seminarium, które pozostały bez odpowiedzi. Ostatecznie studenci grekokatolicy zostali dopuszczeni do studiów teologicznych i odbywali je razem z rzymskimi katolikami w Bratysławie. Do uczestnictwa w wykładach z liturgii bizantyjskiej i śpiewu kościelnego dyrekcja wydziału wyznaczyła dla nich sobotę. Sobota była jedynym wolnym dniem, gdyż w ciągu całego tygodnia grekokatolicy studenci uczestniczyli we wszystkich nabożeństwach w obrządku łacińskim. Następnie w niedzielę aktywnie brali udział w jutrzni, nieszporach oraz w samej Liturgii.

W roku 1971 liturgikę przejął bratysławski grekokatolicki ksiądz Jozef Haľko²⁶, a także jego rodzeni bracia, bazylianie Innocenty i Hieronim Fedoronek, którzy uczyli praktyki liturgicznej, a także ks. Juraj Bobák²⁷. Ten ostatni uczył języka starosłowiańskiego i wschodniego śpiewu liturgicznego. Jak wspominał jeden z ówczesnych studentów księdza Haľko: „przeszliśmy przez wszystkie sakramenty dość sprawnie”²⁸. Według innego świadectwa z końca lat 80. XX wieku używano również skryptu, którego autorem był ks. Štefan Ujhély. Oprócz liturgiki odbywały się także lekcje śpiewu kościelnego, także w soboty. W każdym tygodniu nauczany był konkretny ton z Oktoichu. Z zeznań studenta teologii wynika, że „nie mieliśmy innych możliwości nauczania, każdy był w zasadzie samoukiem i uczył się od swojego księdza”²⁹.

25 Por. J. Hirka, *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*, Prešov 2013, s. 93.

26 Ksiądz Jozef Haľko (1904–1987) – ksiądz grekokatolicki, promotor słowackiego stowarzyszenia grekokatolików Jednoty św. Cyryla i Metodego (1941), nie podpisał przeniesienia do Kościoła prawosławnego, został internowany, w 1968 roku członek Komitetu Akcji Odnowy Kościoła Grekokatolickiego, od 1971 roku wykładowca liturgiki wschodniej na Rzymskokatolickim Wydziale Teologicznym im. Cyryla i Metodego w Bratysławie.

27 Ksiądz Juraj Bobak (1908–1979) – ksiądz grekokatolicki, profesor historii i języka rosyjskiego, wykładowca śpiewu bizantyjskiego, studiował teologię w Pradze i na Wydziale Filozoficznym w Bratysławie, pracował jako nauczyciel w Grekokatolickiej Ruskiej Akademii Nauczycielskiej w Preszowie, w okresie totalitarnym prowadził też różne zespoły śpiewacze, dla potrzeb teologów opracował irmologion, który ukończył na krótko przed śmiercią, gdzie zapisane są preszowskie hymny liturgiczne.

28 Odpowiedź księdza ThDr. Miroslava Dancáka, PhD (odpowiedź e-mailem z 15.09.2022).

29 Odpowiedź księdza Mgr. Igora Zimovčáka (odpowiedź e-mailem z 15.11.2022).

Ważnym wzmocnieniem dla nauczania liturgii była książka Ivana Kizáka³⁰ *Krótki podręcznik typikonu kościelnego* (Краткий учебникъ церковнаго устава, 1911)³¹ oraz monografia w języku ukraińskim autorstwa bazylianina Meletiosa Sołowjowa *Boska liturgia: historia – rozwój – wyjaśnienie* (Божественна Літургія: історія – розвиток – пояснення, 1964). Greckokatolicy księży w dawnej Czechosłowacji nie mieli problemu z czytaniem w cyrylicy, gdyż w szkołach podstawowych i średnich językiem obowiązkowym był język rosyjski, a w wielu dawnych rusińskich parafiach czy wsiach, także język ukraiński. W latach 80. XX wieku wykładawcą liturgiki został wspomniany ksiądz Štefan Ujhélyi. W 1987 roku opublikował również skrypty pod tytułem *Liturgika*. W swojej treści podręcznik ten obejmuje całą liturgię bizantyjską (najbardziej podstawowe informacje). W wykazie bibliografii widzimy, że autor czerpie z dokumentów Soboru Watykańskiego II, a także z podręcznika z początku XX w. autorstwa wspomnianego księdza Ivana Kizáka. W *Liturgice* ksiądz Štefan Ujhély stwierdza, że „studium liturgiki jest konieczne, aby zachować jedność w praktyce liturgicznej i nie wprowadzać do niej samowolnie możliwych elementów nieorganicznych”³². Przyczyny tego stwierdzenia mogły wynikać również z faktu, że praktyka liturgiczna w wielu parafiach nie była jednolita. Księdzu Štefanowi Ujhély mogło też chodzić o tłumaczenie słowackiego *Liturgikonu* z 1985 roku³³, w którym nastąpiło znaczne skrócenie tekstu liturgicznego³⁴, a także znaczna ingerencja

30 Ksiądz ThDr. Ivan Kizák (1856–1929) – ksiądz greckokatolicki, poeta, kompozytor pieśni kościelnych, urzędnik karpacko-rusiński, wydawca książek, dyrygent chóru katedralnego św. Jana Chrzciciela w Preszowie, nauczyciel w Królewskiej Akademii Nauczycielskiej, nauczyciel halickiego śpiewu liturgicznego w eparchii preszowskiej. W 1911 roku wydał podręcznik liturgiki dla studentów Instytutu Nauczycielskiego, z którego po 1968 roku wielokrotnie korzystali studenci teologii.

31 Słowackie tłumaczenie podręcznika Kizáka zostało wykonane przez ThDr. Ivana Jána Mastiliaka CSsR.

32 Š. Ujhelyi, *Liturgika*, Trnava 1987, s. 7.

33 W. Bugel, *Současné slovenské verze byzantské liturgie sv. Jana Zlatoušeho*, Olomouc 2001, s. 39–62.

34 To niedopatrzenie ostro potępiła Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich i nakazała rewizję tłumaczenia.

w brzmienie epiklezy³⁵. Trzeba też pamiętać, że brakowało czasu na odprawianie nabożeństw, zwłaszcza Liturgii, i dlatego były one skracane ze względów praktycznych, co oczywiście nie było za zgodą Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. Skróty te dotyczyły również kwestii dzielenia przestrzeni liturgicznej z Kościołem Prawosławnym. To wspólne użytkowanie było też wielokrotnie problematyczne.

2. Literatura fachowa i bizantyjski śpiew kościelny – „prostopinije”

Trzeba wspomnieć, że kandydaci do kapłaństwa mieli znaczny deficyt fachowej literatury teologicznej. Musimy też pamiętać, że trwał wtedy okres posoborowy, podczas którego w Kościele łacińskim zaszły istotne zmiany w niektórych aspektach teologicznych. W Czechosłowacji natomiast Kościół greckokatolicki był pozbawiony literatury teologicznej. Niemniej jednak, według świadectwa jednego z ówczesnych studentów teologii, w 1968 roku otrzymali oni znaczący dar. Były to księgi liturgiczne w kilku formatach oraz tzw. Zbiór Gojdica (teksty liturgiczne na nabożeństwa poranne i wieczorne), które zostały przesłane z Rzymu³⁶. Należy wspomnieć, że nastąpiła zmiana w kwestii Liturgii św. Jana Chryzostoma³⁷ i wśród grekokatolików istnieje dziś szeroki wybór jej tłumaczeń. Spotkało się to ze zdecydowanym sprzeciwem narodowości rusińskiej (wówczas ukraińskiej)³⁸. Inicjatywę

35 Por. M. Glevaňák, *Pokus o zhodnotenie prekladu anaforálnej epiklézy v liturgikone Božskej liturgie sv. Jána Zlatoušeho*, w: *Liturgikon v Gréckokatolíckej metropolii na Slovensku. Vedecká konferencia 29. apríla 2008 na GTF PU v Prešove*, Prešov 2008, s. 189–207.

36 Ksiądz Mgr. Anton Mojžiš (odpowiedź e-mailem z 16.09.2022).

37 Kwestia tłumaczeń liturgii św. Jana Chryzostoma na język słowacki była omawiana na konferencji „Ad fontes liturgicos” III w 2012 roku. Por. M. Glevaňák, *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu týkajúce sa problematiky prekladov liturgických textov a ich aplikácia v Gréckokatolíckej cirkvi po jej obnovení v roku 1968*, w: *Ad fontes liturgicos III. Liturgické hnutie ako dôsledok návratu k liturgickým prameňom: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Prešov 2012, s. 103–120.

38 Narodowość rusińska (synonim ruska) została uznana dekretem urzędowym za ukraińską, szkoły rusińskie założone przez Kościół greckokatolicki uchwałą Prezydium Komitetu

tę postrzegali jako drogę do wynarodowienia i stopniowego włączenia do Kościoła rzymskokatolickiego.

Dodatkową trudnością w dostępie do literatury religijnej w języku słowackim był fakt, że Kościół greckokatolicki nie posiadał własnego czasopisma teologicznego³⁹, w którym mógłby przedstawiać i analizować konkretne problemy teologiczno-językowe. Jedynym periodykiem było czasopismo „Slovo”⁴⁰, a także kalendarze w wersji słowackiej i ukraińskiej. We wspomnianym periodyku księży starali się przybliżyć szerokiemu gronu wiernych dokumenty Soboru Watykańskiego II. Możemy ocenić, że ich artykuły mają jasny i profesjonalny styl wzbogacony naukową argumentacją. Niektóre greckokatolickie kalendarze kościelne zamieszczały natomiast tłumaczenia liturgii na język słowacki.

Podsumowując, okres od 1969 do 1990 roku można scharakteryzować jako czas swego rodzaju rytualizmu liturgicznego – opanowania obrzędów i śpiewów liturgicznych, będących integralną częścią celebracji, których znajomość kandydaci nabywali głównie w swoich parafiach. Książki z zakresu teologii liturgicznej, zwłaszcza teologii bizantyjskiej, nie należały do literatury dostępnej w Czechosłowacji. W planach wydawnictw usankcjonowanych przez państwo taka literatura nie była przewidziana. Miały miejsce nielegalne zakupy książek w językach obcych, a także w języku słowackim i czeskim. Tłumaczenia tych książek zostały przygotowane w Kanadzie, Rzymie i Niemczech przez słowackich księży i świeckich. Literatura była nielegalnie sprowadzana, głównie z Polski. W ich tłumaczeniu w Kościele greckokatolickim uczestniczył wspomniany już ks. Ivan Ján Mastiliak CSsR.

Centralnego Komunistycznej Partii Słowacji z 28 czerwca 1952 roku zostały przekształcone w szkoły ukraińskie z językiem wykładowym ukraińskim już w roku szkolnym 1953–1954. Por. L. Szedláková, V. Paukovič, *K problematike vývoja a postavenie rusínsko-ukrajinského etnika na Slovensku*, w: *Etnické menšiny na Slovensku*, Košice 1991, s. 56.

39 W Kościele rzymskokatolickim wydawano czasopismo „Dobry Pasterz”, które spełniało również charakter fachowy.

40 Periodyk ten był kontynuacją tygodnika I Republiki „Russkoje Slovo”. Określenie „ruski” zostało usunięte po relegalizacji Kościoła greckokatolickiego, ponieważ w tym czasie narodowość rusińska nie była uznawana przez państwo, a w ramach Kościoła zaczęła dominować narodowość słowacka.

W tym kontekście możemy wskazać również na kwestię śpiewu liturgicznego. Jak wspomnieliśmy wyżej, śpiewu, tak ważnego dla celebracji bizantyjskich ceremonii, uczono tylko w soboty. Dla ułatwienia nauczania w 1978 roku ks. Juraj Bobák przygotował dla studentów teologii „studyjny i do użytku wewnętrznego” Irmologion cerkiewnosłowiański śpiewów preszowskich w formie samizdatu⁴¹. Ksiądz Jozef Halko zaproponował, aby spisać śpiewy i melodie „śpiewu prostego” eparchii preszowskiej i w ten sposób zachować je dla przyszłych pokoleń. W opracowaniu i ułożeniu Irmologionu znaczną pomoc okazali studenci teologii, którzy „umiłowali nasz piękny obrządek i język słowiański Kościoła Wschodniego, a także naszą hymnografię kościelną”. Irmologion został stworzony i opracowany na podstawie wieloletniego nauczania śpiewu kościelnego i „śpiewu prostego” eparchii preszowskiej, który dotąd nie był jeszcze publikowany⁴².

Publikację tę poprzedziła w 1968 roku inicjatywa ks. Stefana Pappa (1917–1990), pierwotnie kapłana z eparchii mukaczewskiej, który wraz z księdzem i muzykologiem Nikeforem Petraševičem (1915–2003) opublikowali zredagowany reprint Irmologionu melodii užgorodzkich z 1905 roku autorstwa Ivana Bokšaja i Jozefa Maliniča. W 1968 roku udało im się dokonać nagrania dźwiękowego w Pradze w wydawnictwie muzycznym Supraphon na pięciu płytach. Motywacją do wydania Irmologionu była odnowa liturgiczna, która rozpoczęła się wraz z Soborem Watykańskim II. Innym powodem było „kształcenie kadr kantorów – podniesienie poziomu śpiewu i ustalenie jednolitego śpiewu w eparchii, śpiewów tych uczyli się studenci teologii i kantorzy”. W wielu przypadkach stanowisko to obejmowali również seminarzyści, którzy w ten sposób zdobywali wiedzę śpiewaczą i muzyczną⁴³. W „Pappowskim” Irmologionie były niezgodności o charakterze muzycznym, a także trudności interpretacyjne, dlatego nie

41 Г. Бобак, *Пъснословъ* (Ειρμολόγιον). *Грекокатолическiй литургическiй спъвъ епархиѣ Пряшевской*, Братислава 1978 (zapisany cyrylicą).

42 Г. Бобак, *Пъснословъ* (Ειρμολόγιον), s. 1.

43 *Irmologion-grekokatolickij liturgijnyj spiv eparchiji Mukačevskoj*, Spiv Josifa Maliniča, noty Ivana Bokšaja, textovo i notovo opravili i dopovnilo Stefan Papp i Nikifor Petraševič, Prešov 1970, s. 3 (napisany po łacinie).

przyjął się on w parafiach na północy wschodniej Słowacji. Niemniej jednak służył jako pomoc naukowa dla kandydatów do kapłaństwa⁴⁴.

Zakończenie

Można stwierdzić, że od czasu legalizacji Kościoła greckokatolickiego po 1968 roku kształcenie liturgiczne w ramach greckokatolickich studiów teologicznych było minimalne. Opierano się na literaturze sprzed 1950 roku, a brakowało literatury powstałej w okresie posoborowym. Na tej podstawie kandydaci do kapłaństwa mogli lepiej poznać teksty liturgiczne, rozwój obrzędów, a także głębiej zrozumieć liturgię. Po święceniach samokształcenie księży w zakresie liturgii było w znacznej mierze ograniczone. Posługa duszpasterska była bowiem wypełniona wieloma obowiązkami. Nie wykluczamy jednak możliwości takiego samokształcenia i korzystania z literatury fachowej, która została wydana w formie skryptów przez Prawosławny Wydział Teologiczny w Preszowie.

Bibliografia

- Berta P., *Ako to bolo s gréckokatolíkmí. Porozumte nás, národy*, w: *Kultúrny život. Dvojtyždenník Umeleckej a vedeckej rady*, Bratislava 1968, s. 15.
- Бобак Г., *Пѣнословъ (Еιϥμολόγιον). Грекокатолιческой литургической сѣвъ епархиѣ Пряшевской*, Братислава 1978.
- Bugel W., *Současné slovenské verze byzantské liturgie sv. Jana Zlatoústeho*, Olomouc 2001.
- Decretum Orientalium Ecclesiarum*, 6, w: *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří 2002, s. 424.
- Hirka J., *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*, Prešov 2013.
- Glevaňák M., *Pokus o zhodnotenie prekladu anaforálnej epiklézy v liturgikone Božskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho*, w: *Liturgikon v Gréckokatolíckej metropolii na Slovensku. Vedecká konferencia 29. apríla 2008 na GTF PU v Prešove*, Prešov 2008, s. 189–207.

44 Por. M. Glevaňák, *Storočnica Štefana Pappa*, „Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi“ 49 (2017) nr 16–17, s. 18.

- Glevažák M., *Otázka návratu pravoslávnych kňazov, absolventov Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove do Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*, „Časopis Matice moravskej“ 128 (2009) nr 1, s. 81–103.
- Glevažák M., *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu týkajúce sa problematiky prekladov liturgických textov a ich aplikácia v Gréckokatolíckej cirkvi po jej obnovení v roku 1968*, w: *Ad fontes liturgicos III. Liturgické hnutie ako dôsledok návratu k liturgickým prameňom: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Prešov 2012, s. 103–120.
- Glevažák M., *Storočnica Štefana Pappa*, „Slovo. Časopis gréckokatolíckej cirkvi“ 49 (2017) nr 16–17, s. 18.
- Irmologion-grekokatolíckij liturgijnyj spis eparchiji Mukačevskoj. Spis Josifa Maliniča*, noty Ivana Bokšaja, textovo i notovo opravili i dopovnali S. Papp, N. Petraševič, Prešov 1970.
- Lipták R., *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*, Prešov 2016.
- Mandzák D. A., *Dokumenty k akcii „P“: prešovský „sobor“*, Bratislava 2014.
- Šturák P., *Historický prierez teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku II*, w: *Vybrané kapitoly ďalšieho vzdelávania absolventov teologických fakúlt na Slovensku*, Prešov 2021, s. 9–10.
- Rezolúcia z Aktívu gréckokatolíckeho duchovenstva v Košiciach dňa 10. apríla 1968*, w: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Prešov 1969, s. 48.
- Székely G., *Totalitné ideológie 20. storočia v kritickom pohľade gréckokatolíckeho biskupa P. P. Gojdiča – historický odkaz pre občianskú spoločnosť na Slovensku*, w: *Medzinárodná vedecká konferencia doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov*, red. L. Cibík, Trnava 2018, s. 212.
- Székely G., *Biskup P. P. Gojdič a jeho kritika totalitných idológií 20. storočia*, w: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí V.*, red. J. Coranič, Prešov 2019, s. 171.
- Ujhelyi Š., *Liturgika*, Trnava 1987.
- Ústava Československej republiky § 16, 17, 1948*, <https://www.upn.gov.sk/pdf/15.12.2022>).
- Szedláková L., Paukovič V., *K problematike vývoja a postavenie rusínsko-ukrajinského etnika na Slovensku*, w: *Etnické menšiny na Slovensku*, Košice 1991, s. 56.
- 10. apríl. 1968*, w: *Kalendár gréckokatolíkov 1969*, Prešov 1969, s. 47.
- Odpowiedź księdza ThDr. Mirosława Dancáka, PhD. (odpowiedź e-mailem z 15.09.2022).
- Odpowiedź księdza Mgr. Igora Zimovčáka (odpowiedź e-mailem z 15.11.2022).
- Odpowiedź księdza Mgr. Antona Mojžiša (odpowiedź e-mailem z 16.09.2022).

Abstrakt

Refleksja nad liturgicznym przygotowaniem kandydatów do kapłaństwa po relegalizacji Kościoła greckokatolickiego w latach 1968–1990

W niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia sytuacji studiów teologicznych w zakresie liturgii i stanu formacji liturgicznej w Słowackim Kościele Greckokatolickim po 1968 roku. Autor zarysowuje ówczesny historyczny kontekst nauczania liturgiki. W 1968 roku nastąpiła częściowa relegalizacja Kościoła greckokatolickiego na terenie byłej Czechosłowacji. Kształcenie i formacja seminarzystów greckokatolickich w pierwszym okresie po Soborze Watykańskim II odbywała się w bardzo ograniczonym wymiarze. Konkluzje Soboru miały wpływ także na Kościół katolicki w Czechosłowacji. Jeśli chodzi o nauczanie liturgii, to nie było wówczas dostępnej literatury naukowej i studenci byli kształceni na podstawie starszych, przedsoborowych publikacji.

Słowa kluczowe: Kościół greckokatolicki, liturgia, literatura, formacja, seminarzyści, okres po Soborze Watykańskim

Abstract

A Reflection on the Liturgical Preparation of Candidates for the Priesthood after the Relegation of the Greek Catholic Church from 1968 to 1990

This paper attempts to present the issue of liturgical theology and liturgical training after 1968. It will also focus on the historical background of the teaching of liturgics. In 1968, there was a partial re-legalization of the Greek Catholic Church in the former Czechoslovakia. Somewhat restricted education and formation of Greek Catholic seminarians was carried out in the post-Vatican II period. Conclusions of the Council had an impact on the Catholic Church in Czechoslovakia, too. Concerning the teaching of liturgics, there was no scholarly literature available at that time and students were educated using older pre-Conciliar publications.

Keywords: Greek Catholic Church, liturgy, literature, formation, theologians, post-Vatican Council period

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 117–133 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.07>

Ihor Vasylyshyn

UKRAIŃSKI UNIWERSYTET KATOLICKI, UKRAINA

<https://orcid.org/0000-0002-3851-2998>

ukrainianguy@ucu.edu.ua

«Підручник церемоній для вихованців духовної семінарії» 1907 року як один із прикладів літургійної формації семінаристів Української Греко-Католицької Церкви

Термін *формація* у словниках пояснюється як «процес виникнення, утворення чого-небудь у сукупності характерних ознак і форм; формування когось, чогось у процесі розвитку»¹. У сучасній українській мові дуже добрим синонімом до слова *формація* мабуть був би термін *становлення*, тобто формування, зміна (якщо мова йде про людину).

¹ Словник української мови: в 11 томах, т. 9, ред. І. С. Назарова та ін., Київ 1978, с. 649, <http://sum.in.ua/s/stanovlennja> (20.09.2023).

Натомість сам термін *формація* у нинішній українській має дещо інше значення, про що свідчить офіційний одинадцятитомний *Словник української мови*², проте тут зрозуміло про що йдеться.

Формація духовенства – це чи не найважливіша складова підготовки до шляху служіння священнослужителів, яка мусить передувати рукоположенню. У католицьких церквах усіх обрядів (на сході і на заході) це необхідна умова для отримання Тайни священства³.

Як відомо, семінаристи належать до мирян, а миряни так само повинні би мати свою літургійну формацію (щоденну молитву, участь у Євхаристії, у відправах добового кола, у постуваннях та в інших практиках, які формують цілісно духовну особистість практикуючого християнина). Все-таки інституції посвяченого життя, повинні би відрізнятися від звичайних мирянських спільнот. Особливо це стосується семінаристів старших курсів, які поступово отримують нижчі священня, і відповідно до «Інструкції застосування приписів Канонів Східних церков» вже не є більше мирянами⁴. Це власне повинно би чітко відрізняти їхню формацію від формації мирян.

Відомий український літургіст о. Ісидор Дольницький (1830–1924), який мав багатолітній досвід духівника семінарії і викладача літургійних дисциплін, бачив нагальну потребу такого підручника і склав його дуже правдоподібно на основі вже існуючих римсько-католицьких підручників, пристосовуючи їхні приписи до Візантійського обряду.

2 Словник наводить чотири різних значення слова, з яких у нашому випадку варто навести мабуть лише одне: «тип, структура чого-небудь, що відповідає певному рівню, певній стадії розвитку» (*Словник української мови: в 11 томах*, т. 10, ред. А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, Київ 1979, с. 622, <http://sum.in.ua/s/formacija> (20.09.2023)).

3 Варто зауважити, що у східних (православних) церквах немає такої умови і вони часто висвячують (рукопокладають) на священників людей, які не має семінарійної формації. Часто там висвячують випускників світських теологічних закладів, а навіть і мужчин без освіти. Дивувало (дивним було для студентів-католиків) те, що студенти православних семінарій (наприклад, у Києві та й в інших містах), які проживали у місті, не мусіли мешкати в семінарії, але могли просто приходити на заняття і слухати лекції. Також у православних семінаріях вихованці не мають обов'язку брати участь у щоденній Літургії, що для католицьких семінарій неприпустиме і незрозуміле.

4 *Інструкція застосування літургійних приписів ККСЦ*, § 73, Львів 1996.

Безпосередніми причинами, які спонукали автора до написання цього підручника, була відсутність потрібного числа книг із приписами для нижчого духовенства (міністрантів, асистентів), а це породжувало хаос під час прислуговування до відправ, особливо під час архиерейських служб. Водночас існувала нездорова різноманітність, яка створювала несприятливу хаотичну атмосферу на практиці при відправах богослужінь. У теорії різноманітність у відправах – це добре, але є певні межі, коли ж важливі моменти відбуваються в одній парафії по-своєму, а в іншій – по-іншому, то це часто призводить до хаотичності і безпорядків у відправі. Неабиякою проблемою була також відсутність або недостатність рубрик для служачих (піддияконів, «предстоящих»). Якщо для священників і дияконів у літургійних книгах існують все-таки більша кількість приписів, то для простих служачих їх недостатньо.

1. Структура підручника

Підручник церемоній для вихованців духовної семінарії складається з двох частин і додатку⁵. У першій з них, яка носить назву *Церемонії семінарського богослужіння*, і яка своєю чергою містить три розділи, автор коротко охарактеризовує церемонії взагалі, починаючи від коротких глав: «Про запалювання світла на богослужінні», і далі: «Про церковних служителів і про їхні обов'язки», опис загальноприйнятих церемоній на Вечірні, Утрени, Божественній Літургії та на Літургії Передосвячених Дарів:

1. Про запалювання світла на богослужінні.
2. Про церковних служителів та про їхні обов'язки.
3. Про церемонії підчас окремих богослужінь:

Якщо перші дві частини короткі, то третя обширна і містить у собі опис наступних церемоній:

- (1). На Великій Вечірні без Литії (тут подано опис особливостей конкретних частин відправи, як зрештою і далі – в інших відправах);
- (2). На Великій Вечірні з Литією;
- (3). На Великій Утрени без Всенічного;

5 Див. Підручник церемоній для питомців семінара духовного, Львів 1907, с. 163–164.

- (4). На Великій Утрені з Всенічним;
- (5). На Службі Божій співаній;
- (6). На Службі Божій читаній (правила детальніші, с. 38–47);
- (7). На Службі Божій Передше Освячених Дарів.

Два наступних розділи містять рубрики на два нерухомі свята (Різдво та Богоявління: Велике Повечір'я, Велике Водосвяття), а також на свята рухомі: великопостові і пасхальні богослужіння, богослужіння св. П'ятдесятниці.

1. На нерухомі свята:

- 1.1. В навечір'я Різдва і Богоявлення (На Службі св. Василя з Вечірнею Різдва (і Богоявлення) в понеділок, у вівторок, у середу, в четвер і в п'ятницю, оскільки ці богослужіння мають схожу структуру)
- 1.2. На службі (св. Йоана) Золотоустого і на Вечірні Різдва і Богоявлення в суботу і в неділю
- 1.3. На Повечер'ї Різдва і Богоявлення
- 1.4. На Водосвятті в день навечер'я Богоявлення
- 1.5. Похід до місця водосвяття
- 1.6. Розміщення (духовенства і прислуги) при воді
- 1.7. Відправа (детальніший опис кожного з підпунктів).

2. На рухомі свята:

- 2.1. У велику Чотиридесятницю
 - 2.1.1. На Вечірнях в неділі увечері
 - 2.1.2. На Утрені Великого Канону
- 2.2. У Страсний тиждень
 - 2.2.1. У понеділок, у вівторок і в середу на Службі Божій Перелшеосвячених Дарів
 - 2.2.2. У Великий четвер на Службі св. Василя з Вечірнею
 - 2.2.3. У Великий четвер на Утрені Страстей
 - 2.2.4. У Велику п'ятницю на царських часах
 - 2.2.5. На Вечірні з винесенням Плащаниці
 - 2.2.6. На Утрені надгробній
 - 2.2.7. У Велику суботу на Службі Божій св. Василя з вечірнею
- 2.3. У Світлий тиждень
 - 2.3.1. Утрєня Пасхи
 - 2.3.2. Служба Божа і Вечірня

- 2.3.3. На Зелені свята
- 2.3.4. Служба Божа з Вечірнею
- 2.3.5. На храмове свято семінарії (окремі рубрики богослужінь у день Зіслання Святого Духа і в понеділок).

2. Зміст другої частини «Підручника»

Друга частина підручника містить у собі опис церемоній архиєрейської Служби Божої (як читаної, так і співаної), опис процесій на два великі свята: на Боговлення («Йорданський» похід і освячення води) та на свято Пресвятої Євхаристії, до чотирьох престолів), а також опис усіх ступенів свячень, починаючи від нижчих і закінчуючи єпископськими.

1. Церемонії Архиєрейської Служби Божої

1.1. На Службі Божій читаній

- A. Число служителів
- B. Їхні облачення
- C. Вихід до дверей церковних для прийняття архиєрея
- D. Приняття архиєрея в дверях церковних
- E. Запровадження архиєрея перед Царські врата
- F. Чинности (тобто дійства) служителів перед царськими вратами
- G. Вступ архиєреїв і служителів до святилища

1.1.1. Чинности служителів кожного зокрема

- A. Крилошанина і капеляна.
- B. Диякона і піддиякона.
- C. «Пристоющих» тобто (міністрантів чи асистентів).
- D. Мітродержця.
- E. Жезлодержця.
- F. Двокироносців і Трикироносців.
- G. Хрестоносця зі свічконосцями.

1.2.1. По Службі Божій

- A. Вихід служителів із святилища перед Царські врата.
- B. Молитви після св. Причастя.
- C. Впровадження архиєрея до дверей церковних.

1.2. На Службі співаній

1.2.1. Правила загальні (короткі зауваги)

1.2.2. Правила детальніші

- A. Від початку аж до кінця молитов приготування
- B. Вихід архиєрея на трон і розташування служителів при троні (схема)
- C. Умиття рук і зодягнення архиєрея
- D. Перше сходження архиєрея з трону перед іконостас
- E. Поворот архиєрея на трон
- F. Від «Благословенне царство» до малого входу
- G. Вхід малий і обхід святої трапези
- H. На Трисвятому
- I. Відхід архиєрея на Горнє сідалище
- J. На читанні Апостола
- K. На читанні Євангелія
- L. На ектенії «Промовмо всі»
- Ł. На Великому вході
- M. На «Благодаттю і щедротами»
- N. На заамвонній молитві і відпусті
- O. На роздягненні архиєрея з риз і на відході.

Далі автор описує дві найважливіші процесії, які відбувалися вулицями міста Львова у дні двох великих урочистих свят року, і в яких брали участь студенти семінарії.

2. Про похід Йорданський і Божого Тіла

Автор наводить текст листа Митрополита Андрея Шептицького від 11 січня 1907 року, в якому зазначає кількість вихованців семінарії, які беруть участь у цих процесіях та про їхні дії під час цих походів, а також порядок самих процесій.

2.1. Опис урочистої процесії на свято Богоявління. Тут бачимо наступні параграфи:

- A. Упорядкування походу;
- B. Розміщенні походу при джерелі Водосвяття;
- C. Чинности (дії) служителів при водосвятті (автор додає табличка-схему – зразок розташування служителів);

- D. Обхід ринку (тут ідеться про центральну площу Ринок у Львові) після Водосвяття (кроплення водою людей, війська, церковного братства і поворот до церкви);
- E. Поворот архиєрея до церкви.

2.2. Далі бачимо опис процесії у день свята Пресвятої Євхаристії (популярно званого Божого Тіла). Тут автор подає наступні параграфи:

- A. Розміщення походу при кожному з чотирьох престолів;
- B. Дії при кожному з чотирьох престолів;
- C. Зразок розміщення при престолі (схема);
- D. Зразок відходу від престолу (схема);
- E. Поворот до церкви.

3. Про церемонії під час таїнства рукоположення

Детальний опис порядку чинів свячень: починаючи від нижчих чинів (читця, піддиякона) і до вищих – це чи не найважливіший розділ цього підручника. Церемонії свячень відбувалися зрідка, а книги архиєратикон чи требник були рідкісними. Ці книги були обмежено доступними для студентів, через що семінаристи допускали помилки під час здійснення цих святих таїнств. Тому о. Исидор уклав ці інструкції, які містили наступні глави і параграфи:

Глава I. Про час, місце, одежі та знаряддя рукоположень

1. Про час рукоположень
2. Про місце рукоположень
3. Про одяг рукоположень
4. Про знаряддя рукоположень

Глава II. Порядок подавання поодиноких чинів. (примітка)

1. Рукоположення читця і співця
2. Рукоположення піддиякона
3. Рукоположення диякона
4. Рукоположення пресвітера
5. Рукоположення святителя.

Останній розділ Підручника (додаток) містить у собі кілька питань про скорочене правило церковне, що фактично є екстрактом постанов Львівського Собору 1891 року, який передбачав скорочення усіх богослужінь добового кола. Через припис обов'язку під важким гріхом для духовенства відмовляти повне церковне правило щодня, цей тягар став важким, оскільки відправи були тривалими⁶. Так, було дозволено вживати лише один псалом на утрєні з шести (за чергою відповідно до дня тижня). Також з канону на утрєні і на повечер'ї дозволено вживати лише дві пісні: одну почергово і дев'яту, останню. На часах з трьох псалмів дозволено вживати лише один. На утрєні і на вечірні дозволено вживати лише одну молитву, з тих які священники читають тихо (на вечірні зазвичай можна відмовляти лише одну молитву з восьми відповідно до гласу тижня, а на утрєні – одну з одинадцяти відповідно до недільного Євангелія. Також існували й інші схожі скорочення. Все це виклав у додатку до *Підручника* отець Дольницький⁷.

3. Джерела підручника

Усі джерела цього посібника можна умовно поділити на явні і приховані. Явні джерела – це ті, які автор цитує або хоча би згадує. Приховані чи замовчані – це ті, які він не згадує, але про які неважко здогадатися читачеві при

Явні джерела

Першу категорію джерел своєю чергою можна би розподілити на літургійні і «паралітургійні». Під літургійними потрібно розуміти ті, які безпосередньо містять літургійні тексти і рубрики. Вони також призначені для безпосереднього вживання під час богослужінь. Натомість так

6 Чинности і рішення провінціального Собора во Львові отбувшиагося в році 1891, Львів 1896, глава III, с. 119. Також детальний опис див. у збірнику *Додаток до чинностей и рішень руского провінціального собора в Галичині отбувшиагося во Львові в р. 1891, Львів 1897, XXVI, с. 469–497.*

7 Пор. *Підручник церемоній для питомців семинара духовного*, с. 161–162.

звані «паралітургійні» джерела – це ті, які не вживаються безпосередньо за богослужіннями, проте містять рубрики, приписи, коментарі та ін., які тісно пов'язані з богослужіннями.

Отже, літургійні джерела, з яких Дольницький запозичив приписи, наступні:

1. Грецькі архиератикони (понтифікали), а саме:

- A. Рукописні фрагменти з колекції Лева Аллатія;
- B. Евхологій папи Венедикта XIV, 1754 року видання;
- C. Евхологій (дві редакції Якова Гоара, Париж 1667, 1730);
- D. Архиератикон Габерта (Αρχιερατικόν *Liber Pontificalis Ecclesiae graecae*, Paris 1643).

2. Слов'янські архиератикони:

- A. Російські (загалом), здебільшого видання після XVI ст. (зокрема виданий у Москві 1854);
- B. Місцеві, а саме: Унівський 1740 року, Супральський 1793 р., архиератикон церкви св. Юра, архиератикон Олександра Бачинського 1886 року та ін;
- C. Загальні рубрики літургійних книг (літургіконів, службеників).

3. Серед паралітургійних джерел основні – це:

- A. Рішення Львівського собору 1891 року (потрібні для аргументів уривки з глав цього собору зазвичай подані в латинській версії);
- B. Коментарі Симеона Солунського;
- C. Праця православного автора Афанасія Захаровича Неселовського: (А. З. Неселовский, *Чины хиротесий и хиротоний*, Каменец–Подольск, 1906), 238 с. Як відомо Неселовський був учнем Олексія Дмитрієвського;
- D. Праці вчителя Неселовського – відомого вченого Олексія Дмитрієвського;
- E. «Хождение Игнатия Смолянина» (*Православний Палестинський збірник*, т. 4, III, с. 14).

Приховані (замовчані) джерела

У духовних семінаріях римського обряду існували підручники для студентів, які мали передовсім практичне значення. Одним з таких підручників був *Підручник римських церемоній...*, який з'явився як двотомник у місті Холмі у 1764 році. (*Manuale caeremoniarum romanarum ex libris romanis maxime authenticis et authoribus in hac materia versatissimis studio ac opera Presbyterorum Congregationis Missionis Gallico primum idiomate conscriptum recens vero in latinum sermonem conversum et ad usum Ecclesiarum Poloniae accommodatum*)⁸. Цей підручник спочатку з'явився у Холмі, а згодом у Варшаві в роках 1819 та 1842 (у двох томах, з парадоксальною послідовністю років). Наведений вище посібник, як зазначено в назві, є перекладом з французької мови. Однією з улюблених традицій Згромадження Місіонерів, переданих її засновником, є шанобливе піклування про богослужіння разом із церемоніями та літургійним і релігійним співом. Упородовж своєї трьохсотлітньої історії згромадження завше виявляло осмислення та любов літургійного мистецтва. Свідченням цього було видання літургійного підручника для членів свого згромадження, про що постарався отець Ренат Альмерас, другий генеральний настоятель після св. Вінкентія. Саме цей священник видав у Парижі у 1662 році підручник *Посібник римських церемоній...*, який хоча мав призначення для власного згромадження, поступово прийнявся у французьких семінаріях які здебільшого мали за своїх керівників представників згромадження отців-місіонарів⁹.

8 Посібник римських церемоній з найавтентичніших римських книг і авторів, які найбільше обізнані в цій справі, а також праці пресвітерів Конгрегації Місії, спочатку написані французькою ідіомою, але нещодавно перетворені на латинську мову та адаптовані для використання церков Польщі. Див. A. Schletz CM., *O niektórych podręcznikach liturgicznych w dawnych seminariach duchownych w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), с. 193–209.

9 Можна припустити, що саме ця книга згодом стала основою польської версії викладу обрядів з відповідною назвою, яка вийшла у Кракові у 1862 році. Див. L. Lewartowski, *Wykład obrzędów i religijnych zwyczajów świętego rzymsko-katolickiego Kościoła dla użytku młodzieży szkół gimnazjalnych i realnych*, Kraków 1862.

Упродовж наступних двох століть посібник прижився у багатьох спільнотах та в духовних семінаріях у Франції. Він також був у щоденному вжитку в семінаріях і домах згромадження отців місіонарів. Альмерас не був його єдиним автором. З ним у співавторстві були також і інші місіонарі-літургісти. Немала кількість наступних видань (1670, 1679, 1697, 1717, 1743, 1810, 1828, 1846) промовисто свідчить про популярність цієї книги у Франції.

Ця книга важлива тим, що її автори користувалися джерелами, а саме: такими як різні видання *Missale*, *Caeremoniare Episcoporum* та ін. схожими літургійними виданнями. Важливо й те, що автор зважав на найновіші приписи Апостольської Столиці щодо церковних церемоній. З авторів Альмерас та його співпрацівники особливо вшановували класичних літургістів, зокрема Варфоломія Гавантуса (1569–1638). Його праця «», яка побачила світ у XVII столітті і належала до найавторитетніших тогочасних праць. (Новіше видання старанням театина Каетана Мераті 1745 побачило світ у роках 1736–1740).

Власне зміст підручника 1764 р., який містив у собі 2 томи, схематично мав таку структуру:

Том I. Перша частина. Про приватну Месу

Друга частина. Про урочисту Месу

Третя частина. Про богослужіння добового кола

Четверта частина. Про різні партикулярні церемонії¹⁰.

Том II. Перша частина, в якій обов'язки кожного служителя розглядаються окремо.

Друга частина. Про церемонії основних свят впродовж року.

Перші дві частини першого тому пояснюють про Божественну Літургію (Святу Месу). У першій частині йде мова про «тиху» Службу Божу. [...] тут бачимо рубрики для Меси осібно, якщо її править священник, а осібно якщо править кардинал, єпископ або настоятель.

У другій частині першого тому бачимо також і міркування про урочисту Месу. Попри достатню кількість пояснень і коментарів, які призначені для служителя (целебранта), знаходимо також і детальний опис церемоній для диякона, піддиякона та нижчої асисті. Окремий

10 L. Lewartowski, *Wykład obrzędów i religijnych zwyczajów świętego rzymsko-katolickiego Kościoła dla użytku młodzieży szkół gimnazjalnych i realnych*, c. 196.

розділ присвячений описові урочистої Святої Меси з виставленням Найсвятіших Таїнств і “*coram Episcopo dioecesano etra Ecclesiam suam cathedralem*” («...перед єпархіяльним єпископом поза своєю кафедральною церквою»). У третій частині йдеться про *Officio Divino* (божественне правило)¹¹. Тут містяться пояснення церковних церемоній, які стосуються відправи урочистої Вечірні. А також короткий коментар стосовно бревіарового Повечер'я (*Completorium*). Тут і далі пояснено інші частини відправ добового кола: утрени, вечірні (та інших відправ) за померлих, урочистої Вечірні з виставленням Найсвятіших Таїн та ін.

Можна припустити з великою імовірністю той факт, що отець Ісидор користувався зразками схожих підручників для написання власного посібника¹². Проте, він аж ніяк не копіював і не списував буквально структури чи окремих глав. Він просто використовував сам факт існування таких книг у інших церквах, частково запозичуючи методологію такого написання.

3. Чи дійсно літургійна латинізація?

Автор, хоча з одного боку старанно обстоює свої позиції стосовно чистоти власного обряду, насправді додає багато латинізаційних аспектів до свого підручника.

Наприклад він свідомий того, що обряд виставлення Найсвятіших Таїн і процесія з ними довкола храму перед Пасхальною Утреною – це насправді за його ж словами «зайвий обряд величі нашої Пасхальної Утрени»¹³, усвідомлюючи і те, що ця церемонія зі Святими Дарами є характерною лише для певного регіону (для польсько-німецьких храмів у Галичині). Він чітко говорить про це у своєму Типику. Проте, незважаючи на це, він подає детальний опис цих обрядів у своєму

11 L. Lewartowski, *Wykład obrzędów i religijnych zwyczajów świętego rzymsko-katolickiego Kościoła dla użytku młodzieży szkół gimnazjalnych i realnych*, с. 197–198.

12 Ще одним таким джерелом можна вважати: A. Schletz SM., *O niektórych podręcznikach liturgicznych w dawnych seminariach duchownych w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), с. 193–209.

13 *Типик церкви руско-католическія*, Львів 1899, с. 460.

«Підручнику» для семінаристів. Не менш дивним з точки зору сьогодення (і з точки зору східних «православних» церков) є мабуть опис деталей (для прислуги) до читаних Служб Божих («тихих») відправ. Це також елемент запозичений з римського обряду, який насправді не був характерним для візантійського обряду. Проте, у той час це не вважалося чимось аномальним. Рішення тогочасних соборів і синодів, яких священники намагалися старанно дотримуватися, а також сама ментальність тієї епохи, коли римський обряд вважався вищим від інших, нині може бути розглянута як латинізація. Проте ця латинізація була радше доповнюючою, аніж такою, що замінювали би елементи візантійського обряду римськими¹⁴.

Сама систематичність щодо богослужінь якраз навпаки дуже потрібна, проте копіювання рубрик римського обряду, яке було скасоване у наступних редакціях богослужбових книг, якраз тут зайве. Це мабуть і ригористичні приписи щодо поклонів (перед святими Тайнами), і вживання дзвіночків під час св. Літургії, і поклони на слова «воплотитися» на *Єдинородний Сину* і на *Вірую* (яке пізніші офіційні книги елімінували, ба навіть більше: *Ordo Celebrationis*, виданий в Римі, забороняє їх робити священникам і дияконам).

Водночас автор дуже вміло поєднує приписи з місцевими звичаями, до яких правильно аплікує ці рубрики, адже локальні традиції – це вияв ідентичності. Велика кількість джерел, показ їхньої різноманітності, зіставлення їхніх приписів – це певний метод порівняльної літургіки, подібний до діяльності відомого Антона Баумштарка (1872–1948). Однак, Дольницький вживав ці методи не стільки як науковець, а більше як аматор – для практичних і популярних цілей.

Висновок

Підручники літургійних церемоній – це важливі і потрібні елементи у вихованні кандидатів до священства, важлива ланка у ланцюжку становлення постійних священнослужителів.

14 Див. Ю. Федорів, *Замойський синод 1720*, „Богословія” 25 (1971), с. 14.

Наявність таких підручників у різних католицьких семінаріях поряд із звичайними літургійними книгами та перевидання їх великими тиражами – це свідчення популярності і важливості цих посібників.

Дольницький, який був також засновником семінарійного Братства Введення в Храм Божої Матері, часто навчав своїм вихованців про сенс цього богородичного свята, а саме про те, що присвячення Богові простої єврейської дівчини у Єрусалимському храмі – це найкращий приклад для студента духовної школи, який повинен би цілковито присвятити себе Богові від того моменту, коли він увійшов до стін семінарії. Тоді вихованець уподібнюється до самої Богородиці, яка увійшла на посвяту Всевишньому під покрівлю Старозавітної святині.

Підручник – це власне своєрідна інструкція, допомога у цій посвяті свого життя Ісусові. Як кажуть тексти Візантійської відправи: «Усе життя наше Христу Богові віддаймо!».

Саме запозичення такого підручника від семінарії римського обряду аж ніяк не означало літургійної латинізації, але навпаки – це добрий приклад того як можна зберегти власні обряди, практично пристосовуючи їх до такого підручника церемоній. Незначні впливи римського обряду – це відбиток епохи і ментальності тих часів (XIX – поч. XX ст.).

Підручник для семінаристів згодом був перевиданий зі значними змінами у нових редакціях. Зокрема, в Українській Колегії святого Йосафата в Римі молодші покоління семінаристів користувалися новішими редакціями *Підручника*, який зазнав багато змін і доповнень. Проте тексти Таїнства священства (усіх ступенів, починаючи від нижчих) у перекладі на українську та в новій версії збереглися у книжечках. Це було і надалі залишається важливим, адже передовсім потрібно врахувати зміни в літургійних приписах, рубриках, текстах. Також варто зауважити, що впродовж останнього століття виникли багато нових джерел, які варто би застосувати у майбутніх новіших редакціях таких підручників.

Бібліографія

- Додаток до чинностей и рішень руского провінціального собора в Галичині отбувшогося во Львові в р. 1891, Львів 1897.*
- Інструкція застосування літургійних приписів ККСЦ, Львів 1996.*
- Підручник церемоній для питомців семінара духовного, Львів 1907.*
- Словник української мови: в 11 томах, т. 9, ред. І. С. Назарова та ін., Київ 1978, <http://sum.in.ua/s/stanovlennja> (20.09.2023).*
- Типик церкве руско-католическія, Львів 1899.*
- Федорів Ю., Замойський синод 1720, „Богословія” 25 (1971), с. 6–71.*
- Чинности і рішення провінціального Собора во Львові отбувшогося в році 1891, Львів 1896.*
- Lewartowski L., Wykład obrzędów i religijnych zwyczajów świętego rzymsko-katolickiego Kościoła dla użytku młodzieży szkół gimnazjalnych i realnych, Kraków 1862.*
- Schletz A. SM., O niektórych podręcznikach liturgicznych w dawnych seminariach duchownych w Polsce, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1949), с. 193–209.*

Анотація

«Підручник церемоній для вихованців духовної семінарії» 1907 року як один із прикладів літургійної формації семінаристів Української Греко-Католицької Церкви

Автор у своїй доповіді розглядає структуру, історичне і богословське тло та джерела *Підручника церемоній* для студентів семінарій, який побачив світ понад століття тому. Це один із перших і небагатьох таких підручників для студентів візантійського обряду, в якому подані особливості приписів богослужінь у Львівській духовній семінарії на рухомий та нерухомий періоди літургійного року з церемоніями архиерейських відправ, а також – чини рукоположень та вказівки щодо скорочення церковного правила. Аналіз цього посібника, який нині залишається хіба що історичною пам'яткою, повинен бути осмисленим з точки зору сьогодення. Деякі рубрики повинні бути змінені відповідно до сучасності, проте літургійна формація кандидатів до священства досі залишається проблемою з новими викликами. Ці виклики потрібно вирішувати, вивчаючи та аналізуючи джерела.

Ключові слова: Підручник, семінаристи, Дольницький, формація, греко-католицький, обряди, літургійні джерела

Abstrakt

„Podręcznik obrzędów dla alumnów seminarium duchownego” z 1907 roku jako jeden z przykładów formacji liturgicznej kleryków w Ukraińskim Kościele Greckokatolickim

Autor analizuje strukturę, tło historyczne i teologiczne oraz źródła wydanego ponad sto lat temu *Podręcznika ceremonii* dla seminarzystów. Jest to jeden z pierwszych i nielicznych tego typu podręczników dla alumnów seminariów duchownych obrządku bizantyjskiego, który zawiera specyficzne przepisy celebracji we lwowskim seminarium duchownym na ruchome i nieruchome okresy roku liturgicznego, ceremonie biskupie, podaje zarządzenia odnośnie do święceń i instrukcje dotyczące skracania Liturgii godzin. Analiza tego podręcznika, który obecnie pozostaje jedynie pamiątką historyczną, może być jednak przydatna w opracowaniu współczesnego modelu formacji liturgicznej w seminarium. Niektóre rubryki powinny zostać zmienione zgodnie z aktualnymi przepisami liturgicznymi. Formacja liturgiczna kandydatów do kapłaństwa niesie ze sobą wciąż nowe wyzwania. Należy je podejmować i szukać właściwych rozwiązań pojawiających się problemów poprzez studiowanie i badanie źródeł liturgicznych.

Słowa kluczowe: podręcznik, seminarzyści, Dolnycki, formacja, greckokatolicki, obrzędy, źródła liturgiczne

Abstract

„Manual of ceremonies for students of the theological seminary” of 1907 as one of the examples of the liturgical formation of seminarians in the Ukrainian Greek Catholic Church

The author examines the structure, historical and theological background and sources of the *Manual of Ceremonies* for seminarians, which has been published more than a century ago. This is one of the first and few such manuals for students of theological seminaries of the Byzantine rite, in which the specifics of the prescriptions of divine services in the Lviv Theological Seminary for the movable and immovable periods of the Liturgical year, the ceremonies of pontifical services, orders of ordination and instructions for shortening the Liturgy of the Hours are given. The analysis of this manual, which now remains nothing more than a histori-

cal monument, should be meaningful from the point of view of today. Some rubrics should be changed according to modern liturgical reforms, however the liturgical formation of candidates to priesthood remains a problem with new challenges. These problems need to be resolved by studying and researching liturgical sources.

Keywords: Manual, seminarians, formation, Dolnytski, Greek Catholics, liturgical sources, rites

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 135–146 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.08>

Cezar Login

UNIWEYSYMET MEDYCYNY I FARMACJI *IULIU HAȚIEGANU* W CLUJ-NAPOCA, RUMUNIA

<https://orcid.org/0000-0003-4690-3259>

cezar.login@umfcluj.ro

Ștefan (Simeon) Pinte

UNIWEYSYMET *BABEȘ-BOLYAI* W CLUJ-NAPOCA, RUMUNIA

<https://orcid.org/0000-0002-2758-8890>

simeonpinte@yahoo.com

Formation For and Through Liturgy: An Overview of the Liturgical Formation in Contemporary Romanian Orthodoxy

The categories of the sacred are an integral part of the ontology of the human being and cannot be removed from within it. In this regard, from a liturgical and ecclesial point of view, the fact that Mircea Eliade, the Romanian historian of religions, defines human being as ‘Homo religiosus’ is essential.¹ Thus man, being a religious being, which displays religious manifestations,

¹ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, transl. B. Prelipceanu, Humanitas, Bucharest 2017, p. 122–123.

is a *liturgical* being; these religious manifestations can be seen as the point of origin for the worship.²

For the celebration of the New Testament, the liturgical manifestation means the celebration of the Mysteries of the Faith. Therefore, it is essential that one becomes familiar to the ethos of the Church, since the teachings of the Church and the celebration of the faith are critical for our destiny in the eternity. And this very fact implies a stringent need of liturgical education and formation, liturgical celebration being the very fundamental activity of the Church.³

In this regard, Fr. Andrei Scrima – a Romanian priest who lived for many years abroad – used to define the Orthodox Church as a “Liturgical Church par excellence.”⁴ Evidently, this statement must not be understood as a denial of all other aspects of the activity and of the mission of the Church in the world. However, if other activities – e.g., philanthropy, social activities, etc. – can be performed also by other specific groups or societies, the intercession for the salvation of the world – until it will become ‘a new Heaven and a new earth’ (Isaiah 65, 17; cf. Revelation 21, 1) – cannot be undergone by anyone else, but by the Church.

The highest expression of this intercession is the Divine Liturgy of the Church; thus the Church, in equal measure, prays and celebrates (*Ecclesia orans et celebrans*). The worship of the Church is Her very life; it is a public act which renders actual the very nature of the Church as the Mystical Body of Christ.⁵ In this regard, the worship of the New Testament is the highest and the most noble form of liturgical expression and manifestation: “worship in spirit and in truth” (John 4, 23), as defined by our Saviour Jesus Christ in His dialogue with the Samaritan woman.

2 E. Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, vol. 1, Basilica, Bucharest 2015, p. 69.

3 E. Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, p. 124.

4 A. Scrima, *Biserica liturgică*, transl. A. Manolescu, Humanitas, Bucharest 2005; cf. A. Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, transl. V. Bârză, Sophia, Bucharest 2009, p. 81.

5 Cf. A. Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, p. 85; cf. A. Schmemmann, *Celebration of Faith*, vol. 2: *The Church Year*, St. Vladimir’s Seminary Press, Nowy Jork, Crestwood 1994, p. 13–17.

Thus, liturgical life is the very centre and the best expressions of the Orthodox Church. The Liturgy of the Church is a re-presentation or an actualization of the entire divine economy which becomes effective and redeeming in the life of the universe and of the man, in each epoch. Due to the complex history and structure of its liturgy – which evolved and was occasionally influenced by various persons and places –, the Orthodox Church tried to explain its liturgy. The explanation of the liturgical life varied through ages; it was influenced by the cultural developments and by the political conditions in the Romanian territories, until an autochthonous liturgical tradition finally emerged.⁶

1. Liturgical formation today

During the last decades, the central ecclesial authority – i.e. the Holy Synod – expressed an increased and positive preoccupation to intensify the genuine Christian life of the laity and to render them aware of their ecclesial belonging; to make all church members – clergy and laity – realise that they belong to the one Mystical Body of Christ.⁷ This preoccupation aims to deepen the liturgical life theoretically and, foremost, practically, by actively involving also the laity in a genuine liturgical life. In this regard, the *Foreword* to the newest edition of the *Menaion for September* concludes:

6 The liturgical life of the Orthodox Church in the Romanian territories was influenced by both Greek and the Slavic Orthodox Churches; liturgical practices came along with several cultural influences. However, the Romanian Orthodox Church was able to accomplish a synthesis “between Greeks and Slavs”, to add several local peculiarities and to produce a genuine autochthonous tradition; cf. C. Login, *Between Greeks and Slavs: Ingenuity or Misunderstanding in Present-Day Romanian Liturgical Texts*, in: *Studies in Oriental Liturgy: Proceedings of the Fifth International Congress of the Society of Oriental Liturgy*, New York, 10–15 June 2014, eds. B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle, Peeters Publishing House, Leuven 2018, p. 329–334 (Eastern Christian Studies, 28).

7 Patriarch Daniel, *Ceaslovul – mistagogia sfințirii timpului zilnic (The Horologion – the mystagogy of the sanctification of the daily time)*, Ceaslov, EIBMO, Bucharest 2014, p. 5–8.

the present edition [...] is intended for all those who love the beauty of the house of God, first the priests and the church singers, but also for [...] all the orthodox believers who love the Saints and the sanctity.⁸

Liturgical formation includes the effort of the entire Church and of everyone of her members – every believer – to be actively and consciously involved in the celebration of the Sacraments, in the celebration of the liturgy of hours, and in every liturgical action. The liturgical formation implies a very serious formation of the clergy as well as of the laity, which perform different liturgical roles.

From a theoretical point of view, in order to have an efficient liturgical formation, multiple aspects have to be analysed: the object and the purpose of the worship, which the encounter with the Resurrected Christ and His redeeming grace; the celebrants and their roles, i.e. laity and clergy, in order to better involve the entire community in the celebration, and, the way in which the service should be performed (the ritual and the rubrics, the symbols used during celebrations, biblical figures, the responsibility of all participants, etc.).

In order to achieve these aims – for the formation of the clergy and the laity –, several means might be identified, among which the following one might be mentioned: the periodical printing of new, revised and improved service books, which usually include lengthy introductions and forewords, in order to explain the purpose of the volume, the content of the volume and the principles used for the revision; the proclamation of specific commemorative years for essential Christian topics (e.g., Baptism, Marriage, Unction, Eucharist, Confession, etc.), systematic liturgical and mystagogical catechesis, and a very serious academic formation of the clergy and of the laity.

8 Patriarch Daniel, *Prefață, for Mineiul pe septembrie*, EIBMO, Bucharest 2015, p. 6. September is the first month of the liturgical calendar of the Orthodox Church; therefore, the foreword to this volume is one of the longest and contains multiple explanatory notes.

2. Pedagogy and liturgical formation

Efficient participation requires understanding; understanding requires knowledge; and knowledge should be conveyed in an accessible, demonstrative way, especially for the present day Christian, who is frequently caught in the 'noise' of the surrounding world. Efficient formation resembles both a lecture – operating with large groups – and a seminary or practical session – interacting with small or very small groups. No matter which method is used, there will always be a trinomial, consisting in the one responsible with the formation (e.g., the professor in the university, the bishop in the cathedral, priest in the parish, etc.), those receiving the formation (e.g., students, parishoners, etc.) and the curriculum.

Beside the theoretical and practical information, those charged with the formation should be well trained in teaching methods, and the various methods of teaching can be improved; there is a specific training in pedagogy and teaching. According to the type of program and formation, the group receiving the formation might be an entire community or parish, but also certain smaller groups, consisting in people who voluntarily chose to be part of a specific liturgical formation program. Finally, there is the curriculum, which should be very well prepared.⁹

3. Liturgical formation of the clergy and of the laity

In order to contribute to the formation of the laity entrusted to them in every parish, the clergy should be trained from the theoretical and practical point of view. In the Romanian Orthodox Church, contemporary formation of the clergy takes place in Seminaries, of High School grade which are part of confessional High Schools, or are located in monasteries, or are independent entities, under the direct supervision of the diocesan bishop. These seminaries used to have five years of studies, during which student studied general topic – as in any high school – and also specific theological topics. Even if there was a period when one could be ordained after graduating Seminary, today seminary studies are no longer required in order

9 Cf. Patriarch Daniel, *Prefață*, n. 9.

to become a member of the clergy, since a bachelor degree, offered by a Faculty of Theology of University grade, became compulsory.

Usually – even if there is no absolute uniformity – liturgical studies are part of the curriculum for the last two years (of a total of four years) of study. In order to improve the formation of the potential future clergy, an official curriculum is available on the site of the Patriarchate,¹⁰ covering all essential topics which must be studied: and introduction and general aspects of liturgical theology, the Divine Liturgy, the Liturgy of Hours and the study of the Sacraments from the point of view of the liturgical theology.

The formation is sustained by the printing of revised and updated edition of the classical Romanian manuals of Liturgical Theology; the most recent ones are the *General Liturgics* and the *Special Liturgics* elaborated in the last half of the 20th century by late professor of liturgical theology at the University of Bucharest, Fr. Ene Braniște, and revised during the last decade by his successors there.¹¹

Alongside with the theoretical formation, there is also a practical formation, which supposes multiple aspects: church ritual and rubrics study (which focuses on the rubrics concerning the choir), church music, practical liturgics (which focuses on the rubrics, practical aspects, liturgical ‘choreography’, attitudes, etc.), pastoral theology and practice.

Among the multiple aspects of the general program of the liturgical formation undergone by the Romanian Orthodox Church, mostly during the last two decades, two aspects of the extended curriculum must be mentioned: the revision and improvement of the liturgical books as well as the commemorative years with liturgical topics.

¹⁰ [https://patriarhia.ro/images/pdf/Invatamant_pdf/universitar/3134_\(2015\)_Anexa_14_Teologie_liturgica.pdf](https://patriarhia.ro/images/pdf/Invatamant_pdf/universitar/3134_(2015)_Anexa_14_Teologie_liturgica.pdf) (20.10.2022). Cf. *Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începuturile secolului al XXI-lea*, ed. V. Ioniță, Basilica, Bucharest 2011; liturgical theology is discussed at p. 503–591.

¹¹ E. Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* (*General Liturgics with Notations and Ecclesial Art and Christian Architecture and Painting*), vols. 1–2, revised and supplemented edition by N.D. Necula, Basilica, Bucharest 2015; E. Braniște, *Liturgica specială* (*Special Liturgics*), revised and supplemented edition by N. D. Necula and Ch. Lovin, Basilica, Bucharest 2015; cf. N. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vols. 1–2, Trinitas, Bucharest 2014.

The performance of the divine services in the Orthodox Church requires the use of the more than twenty services books intended for the use of the clergy, of the choirs/reader or both.¹² Since the end of the 17th and the beginning of the 18th centuries, the Romanian Orthodox Church has all its liturgical books in the vernacular. These volumes underwent several translations, revisions, and improvement, using Greek or Slavonic originals. In many cases, the editions have extensive forewords which explain the content and the importance of the respective volume – its mystagogy.

After 2008, an extensive program consisting in the revision of all services books took place. Most of the editions have comprehensive forewords, introductory texts which concern the clergy (Introduction to the *Liturghier – The Missal*) or the laity (Introduction to the *Ceaslov – The Book of Hours*). Also it should be mentioned the fact that these new books are printed in a large number of copies and became available in multiple bookshops, thus allowing even the laity to obtain a copy of the services books in order to improve their understanding of the celebration and to improve their active participation by reading the services at home, before going to church.

The above mentioned aspects are illustrated by several introductions to the new editions of the service books. In this regard, the foreword to the *Missal (Liturghier)* develops multiple levels: *historical* (a short history of the service book, the first editions printed in the Romanian Countries, Divine Liturgy as the source of Romanian unity and continuity, Divine Liturgy

12 The revision of the service books is a contemporary project of the Romanian Orthodox Patriarchate. The process of editing, printing, translating and improving the service books used during liturgical celebrations has its roots five centuries ago. The entire revision project follows certain general principles: fidelity to the Greek original text, continuity of the tradition of the Romanian Orthodox Church, and the clarity of the text for the present day faithful. The aim of the revision activity is first and foremost practical. Since the Divine Liturgy is a λογικὴ λατρεία, the Church has to do everything in its power to help the priest to better understand and to celebrate better the Liturgy and, also, to equally help the faithful to better understand, to better experience the Liturgy and to embed in their lives the worship acts; see C. Login, *L'utilisation de la langue vernaculaire pendant les célébrations liturgiques et son importance pour la communication adéquate de la vérité divine: l'exemple de l'Église Orthodoxe Roumaine*, in: *Liturgie et communication*, eds. A. Lossky, G. Sekulovski, Aschendorff, Münster 2016, p. 301–311 (*Studia oecumenica friburgensia*, 61).

as the source of universal orthodox community), *theological* (Divine Liturgy as the source of sanctity for the orthodox people, Divine Liturgy as the source of eternal life, Divine Liturgy as the source of universal orthodox community), and *cultural* (Divine Liturgy as the source of Christian culture) and concludes: "Since the Divine Liturgy is the heart of the spiritual life of the Church, it is important that its text must be as correct as possible from the dogmatic and liturgical point of view;" also, from a pastoral point of view, "the revisions should be introduced gradually [...] since the clergy and the laity are used to certain traditional formulas..."¹³, which explains the reason for which the 2012 of the *Liturghier* was printed as a temporary edition.

Similarly, the foreword to *The Book of Hours (Ceaslov)* is addressed to the clergy, to the monastics and to the laity in equal manner and is entitled: 'The Book of Hours – the mystagogy of the sanctification of the everyday time'. The text shortly presents the history of the book, explains its content and insists on the *mystagogy* of the Liturgy of the Hours, through each every participant "become part of the entire history of salvation, from the creation of the world and the fall of the man into sin, to the salvation of the human kind through Christ, and to the His expected return in glory."¹⁴

The commemorative years are an excellent mean to improve the formation of the clergy (meetings with the diocesan bishop twice each year, participations to scientific conferences, etc.) and of the laity (various manifestations dedicated to a certain topic, translations and publishing of various books, and, recently, the *Pastoral Letters of the Holy Synod* read during the Liturgy of the first Sunday of the Nativity Fast).

Even if in various local Orthodox Churches there were certain annual specific topics, in the Romanian Orthodox Church this became a tradition after the election of HB Patriarch Daniel. Many of the commemorative topics focus on the liturgy and represent a part of a larger liturgical formation program. The liturgical topics were the following:¹⁵ The Holy Scripture and the Divine Liturgy (2008), The Baptism and the Matrimony (2011), The Anointing of the Sick (2012), Confession and Eucharist (2014), The mission

13 Patriarch Daniel, *Prefață for Liturghier*, EIBMO, Bucharest 2012, p. 5–12.

14 Patriarch Daniel, *Prefață for Ceaslov*, EIBMO, Bucharest 2014, p. 5–8.

15 <https://basilica.ro/ce-tematici-au-stabilit-bisericile-ortodoxe-pentru-anul-2020/> (20.10.2022).

of the parish (2015), The religious education and formation of the youth (2016), The icons and the icon-painters (2017), The translators of the liturgical books (2019), Pastoral care for children and parents (2020), The prayer and the hesychast fathers (2022) and the topic for 2023 will be Liturgical Hymns and hymn writers.

Conclusions

All above mentioned instruments are placed in the service of the formation – liturgical, but not exclusively – of the clergy and of the laity. In the Romanian Orthodox Church there is a constant preoccupation concerning the continuous liturgical formation of both the clergy and the laity. The liturgical formation of the laity is absolutely necessary since many Christians do not fully understand the mysteries of the faith, thus living their Christian life in a rather superficial manner. In order to accomplish an excellent liturgical formation, besides the theoretical training it is essential to actively implicated the laity in the liturgical life of the Church.

Selective bibliography

- Braniște E., *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, vols. 1–2, Basilica, Bucharest 2015.
- Braniște E., *Liturgica speciala*, Basilica, Bucharest 2015.
- Daniel, Patriarch, *Ceaslovul – mistagogia sfințirii timpului zilnic*, Ceaslov, EIBMO, Bucharest 2014.
- Daniel, Patriarch, *Prefață for Liturghier*, EIBMO, Bucharest 2012.
- Daniel, Patriarch, *Prefață for Mineiul pe septembrie*, EIBMO, Bucharest 2015.
- Eliade M., *Sacrul și profanul*, transl. B. Prelipceanu, Humanitas, Bucharest 2017.
- Teologia ortodoxă în secolul al XX-lea și la începuturile secolului al XXI-lea*, ed. V. Ioniță, Basilica, Bucharest 2011.
- Login C., *Between Greeks and Slavs: Ingenuity or Misunderstanding in Present-Day Romanian Liturgical Texts*, in: *Studies in Oriental Liturgy: Proceedings of the Fifth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, New York, 10–15 June 2014*, eds. B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle, Peeters Publishing House, Leuven 2018, 329–340 (Eastern Christian Studies, 28).

Login C., *L'utilisation de la langue vernaculaire pendant les célébrations liturgiques et son importance pour la communication adéquate de la vérité divine: l'exemple de l'Église Orthodoxe Roumaine*, in: *Liturgie et communication*, eds. A. Lossky, G. Sekulovski, Aschendorff, Münster 2016, p. 301–311 (*Studia oecumenica friburgensia*, 61).

Necula N. *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vols. 1–2, Trinitas, Bucharest 2014.

Schmemmann A., *Celebration of Faith*, vol. 2: *The Church Year*, St. Vladimir's Seminary Press, Nowy Jork, Crestwood 1994.

Schmemmann A., *Introducere în teologia liturgică*, transl. V. Bârză, Sophia, Bucharest 2009.

Scrima A., *Biserica liturgică*, transl. A. Manolescu, Humanitas, Bucharest 2005.

<https://basilica.ro/ce-tematici-au-stabilit-bisericile-ortodoxe-pentru-anul-2020/> (20.10.2022).

[https://patriarhia.ro/images/pdf/Invatamant_pdf/universitar/3134_\(2015\)_Anexa_14_Teologie_liturgica.pdf](https://patriarhia.ro/images/pdf/Invatamant_pdf/universitar/3134_(2015)_Anexa_14_Teologie_liturgica.pdf) (20.10.2022).

Abstract

Formation For and Through Liturgy: An Overview of the Liturgical Formation in Contemporary Romanian Orthodoxy

The very centre and the best expression of the Orthodox Church is its liturgical life. The Liturgy of the Church is a re-presentation or an actualization of the entire divine economy which becomes effective and redeeming in the life of the universe and of the man, in each epoch. Due to the complex history and structure of its liturgy, the Orthodox Church tried to explain it. In the Romanian Orthodox Church, the explanation of the liturgical life varied through ages; it was influenced by the cultural developments and by the political conditions in the Romanian territories, until, finally, an autochthonous liturgical tradition finally emerged. During the last two decades, the Holy Synod, the central ecclesial authority, expressed an increase preoccupation to intensify the genuine Christian life of the laity and to render them aware of their ecclesial belonging, to make all church members aware that they belong to the Mystical Body of Christ. This preoccupation intends to deepen the liturgical life theoretically but, foremost, practically, by actively involving the laity in a genuine liturgical life. In order to achieve these purposes, several means might be identified: the printing of new, revised and improved service books, by estab-

lishing specific commemorative years for essential Christian topics (i.e., Baptism, Marriage, Unction, Eucharist, Confession), through systematic liturgical catechesis, through a more serious formation of the clergy. The present text will try offer a concise systematic review of the background and of the means used by the Romanian Orthodox Church to accomplish the above mentioned goals. This study will include an analysis of the different editions of the service books and their forewords, which frequently explain the text of the edition, the principles used for the revision and the mystagogy of the services; and an analysis of the commemorative years with liturgical topics (e.g., the Holy Cross; Marriage and Baptism; The Anointing of the Sick; Eucharist and Confession; the parish).

Keywords: liturgical formation, clergy, laity, Romanian orthodoxy

Abstrakt

Współczesna formacja liturgiczna w Rumuńskim Kościele Prawosławnym

Centrum i najlepszym wyrazem Kościoła prawosławnego jest jego życie liturgiczne. Liturgia Kościoła jest reprezentacją lub aktualizacją całej Bożej ekonomii zbawienia, która staje się skuteczna w życiu wszechświata i człowieka każdej epoki. Cerkiew prawosławna zawsze starała się wyjaśniać złożoną historię i strukturę swojej liturgii. W Rumuńskim Kościele prawosławnym wyjaśnienia życia liturgicznego zmieniały się na przestrzeni wieków, ulegając wpływom rozwoju kulturalnego i warunków politycznych na terytoriach rumuńskich, które doprowadziły do powstania lokalnej tradycji liturgicznej. W ciągu ostatnich dwudziestu lat Święty Synod, centralna władza kościelna, wyrażał coraz większą troskę o pogłębienie prawdziwego życia chrześcijańskiego świeckich i uświadomienie im eklezjalnej przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa. Celem tej troski było aktywne włączenie świeckich w autentyczne życie liturgiczne. Można zidentyfikować kilka środków zastosowanych w jego realizacji: druk nowych, poprawionych i ulepszonych ksiąg liturgicznych, omówienie w poszczególnych latach tematów związanych z życiem chrześcijańskim (np. sakrament chrztu, małżeństwa, namaszczenia chorych, Eucharystii, spowiedzi), systematyczne katechezy liturgiczne, solidna formacja duchowieństwa. W niniejszym tekście postaramy się dokonać zwięzłego, systematycznego przeglądu tych środków zastosowanych przez Rumuński Kościół Prawosławny do osiągnięcia

wyżej wymienionych celów. Opracowanie obejmie analizę różnych wydań ksiąg liturgicznych i ich przedmów, które często wyjaśniają treść danej księgi, zasady stosowane przy odnowie obrzędów i ich mistagogię oraz prezentację wybranych lat „tematycznych” poświęconych liturgii (np. Święty Krzyż, małżeństwo i chrzest, namaszczenie chorych, Eucharystia i spowiedź, parafia).

Słowa kluczowe: formacja liturgiczna, duchowieństwo, laikat, prawosławie rumuńskie

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 147–160 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.09>

Rev. Dumitru A. Vanca

UNIVERSITATEA 1 DECEMBRIE 1918 W ALBA JULIA, RUMUNIA

<https://orcid.org/0000-0002-1561-8247>

dumitru.vanca@uab.ro

The Beginning of Liturgical Formation in Romania: The First Liturgical Manual in the Romanian Language¹

While different political realities shaped the three Principalities (Moldova, Wallachia and Transylvania) that later formed Romania (1918), the spiritual unity of the Romanian people has been nourished since the Middle Ages by the Eastern Christian faith. Situated at the intersection of cultural and religious currents, Romanian spirituality has often interacted with that of the Ruthenian Slavs, Serbs or Bulgarians, Greeks, Hungarians, Catholics, Lutherans, and Calvinists. For this reason, the first Romanian literary productions were translations or adaptations that were always under the influence of or in opposition to these cultures and beliefs.

This study investigates, from a liturgical and doctrinal perspective, the first manual of liturgical training published in the Romanian language

¹ Tekst pierwotnie opublikowany w "Polonia Sacra" 27 (2023) nr 3, s. 151–164.

at Iași (1697 AD) by Jeremiah Cacavelas: *Holy Teaching about the Holy and Divine Liturgy*. Considered by some specialists to be an adaptation of similar works by Simeon of Thessalonica or Nikolaos Bulgaris, the manual presents in the form of questions and answers the teaching and spiritual understanding of the Orthodox Church regarding the Holy Liturgy. The manual also explores other Orthodox Christian teachings regarding the church building, angels, the nature of Grace, liturgical vestments, feast days and so forth. Throughout the volume, Jeremiah Cacavelas does not avoid the divergent theological subjects between East and West concerning transubstantiation, Grace and so forth.

Either because of its didactic content, or because of the fame of Jeremiah Cacavelas, the manual became quite widespread in the Romanian Provinces; in some areas it was used until the 19th century.

1. Romania — The 17th Century Geopolitical and Ecclesiastical Context

By the beginning of the 17th century, Orthodox Christians experienced social difficulties throughout the Romanian Territories. While population majorities in all three Principalities embraced Orthodox Christianity, their political leadership and geopolitics context were often quite different. Wallachia, for example, being situated closer to Bulgaria and Constantinople, was inclined towards the Greek culture, while Moldavia was under the cultural and religious influence of Ruthenian Slavs.² Orthodox Romanians in Transylvania lived under foreign political leadership (mostly Hungarian Catholic or Protestant Calvinist); while they lived under significant confessional pressure,³ staunch majorities remained faithful to the Orthodox

2 V. Barbu, *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în țările române în secolul al XVII-lea*, București 2008, *passim*.

3 Among the most recent specialists who have studied confessional relations and interferences in Transylvania, apart from the representatives of the old historiography, which were ideologized and somewhat biased (A. Grama, I. Lupaș, M. Păcurariu), we note L. Nagy, *Reforma la români. Un fenomen de transfer cultural în secolele XVI–XVII*, Oradea 2021; B. Gudor, *Ortodoxia transilvăneană între tradiție și iluminism în imaginea notarului general reformat Peter Bod*

Church.⁴ This context, however, triggered the translation of the Orthodox liturgical text into the vernacular.

The translation process was not uniform in the three provinces. It manifested progressively: first translated were collections of canons, followed by many homilies and the Holy Scriptures, then the liturgical rubrics and, finally, euchological liturgical texts.⁵ In many ways, this process 'reformed' the Church, however, without changing its Eastern Orthodox theological doctrine.⁶

European movements triggered by the Renaissance, amplified by such religious reform, led to profound transformations in Romanian society. The onset of a new class of 'boyars' was accompanied by the development of national sentiment and, equally, by the creation of a social class of the 'cultural elite.'⁷ The existence of this new cultural aristocracy, animated by a spirit of innovation, also influenced the ecclesial environment.

(1712–1769) din Ighiu, in: *Credința și credințele românilor*, eds. A. Cristea, J. Nicolae, Alba Iulia 2011, p. 110–123; Ov. Ghitta, *Biserica Ortodoxă din Transilvania (secolul al XVI-lea — a doua jumătate a secolului al XVII-lea)*, in: *Istoria Transilvaniei*, vol. 2: *De la 1541 până la 1711*, eds. I. A. Pop, T. Năgler, A. Magyari, Cluj–Napoca–Deva 2016, p. 263–276; A. Dumitran, *Religie ortodoxă — religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII*, Cluj–Napoca 2004; C. Streza, *Cult și Reformă liturgică în Biserica Ortodoxă a Transilvaniei în secolul al XVII-lea*, "Revista Teologică" 98 (2016) nr 4, p. 73–97; D. A. Vanca, *Paradigme liturgice în secolul 17. Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, Alba Iulia 2016.

4 The Enigma of this loyalty of Transylvanian Romanians towards the Orthodox Church, despite the proselytizing pressure endured, continues to challenge specialists even today. Explanations offered for such loyalty include trust in the Orthodox ecclesiastical authorities, antagonism towards the confession of the oppressive noble class, influence of monasticism (flourishing in the 17th century), the completely different language of the dominant upper class, and the lack of institutionalized education of Orthodox believers.

5 C. Streza, *Cult și Reformă liturgică*, p. 76.

6 P. Bruslanowski, *Curentul reformator din secolul al XVII și începutul românizării cultului BOR*, "TABOR" 1 (2007) nr 7, p. 41.

7 A. Dumitran, *Biserica românilor din Transilvania în prima jumătate a secolului XVII, între modelul protestant și necesitatea reformării*, in: *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop, la împlinirea vârstei de 60 de ani*, eds. I. Bolovan, Ov. Ghitta, Cluj–Napoca 2015, p. 559–570.

For instance, the famous Putna Monastery (Moldavia), between 1490–1585, had a school staffed with professors probably trained in the West — ‘ritorus et scolasticus.’ This school specialized in theological and humanist topics such as church law, astronomy’s implications for Paschal calculation, and church music. The education system was neither systematic nor large scale.⁸ Theological education was no exception; it was organized with only a few disciplines in the curriculum: calligraphy, music, painting, and, at times, theological knowledge.⁹ By the beginning of the 17th century (first in Transylvania), colleges — following the Western model — began to be established; from time-to-time professors from Western universities were invited to lecture. Still, we cannot yet speak of an organized educational system.

Under the rule of Constantin Mavrocordat (1710–1769) certain changes took place. He established a school for the training of Romanian clergy. Laws were promulgated requiring that clergy be well trained; bishops were no longer allowed to ordain priests who had not been trained in fundamental theological knowledge. Given such conditions, even older priests started to seek training for themselves. While some schools in Bucharest, Craiova, and Moldavia (such as the Putna Monastery in 1774) were organised according to a more scholastic system, the school Mavrocordat issued what we might today referred to as student ‘grade transcripts,’ which documented the disciplines studied and level of accomplishment.

Finally, in 1803, in Socola (Moldavia) the first formal school for theological training was established. Multiple schools, colleges, faculties emerged after this date in all the Romanian-inhabited territories; local rules required the use of well-trained teachers. However, the education models were now of Eastern inspiration, drawing insights from Moscow, St Petersburg,

8 A letter dated 1234, addressed by Pope Gregory IX to King Bela IV of Hungary, mentioned that there were “itinerant teachers of various origins” in Moldova (cited by P. M. Bordeianu, P. Vladovschi, *Învățămintul românesc în date*, Iași 1979, p. 7).

9 Such schools operated in the 17th century in all Romanian Principalities. (For that, see *Istoria învățământului din România*, vol. 1, ed. by Șt. Pascu, București 1983; see also C. C. Giurescu, *Învățămintul în perioada trecerii spre feudalism și a feudalismului timpuriu*, in: *Istoria învățământului din România. Compendiu*, eds. C. C. Giurescu, I. Ivanov, M. Constantinescu, C. Motaș, București 1971, p. 31–32.

Athens, Kiev, etc. Numerous graduates of the Romanian school were often sent to these schools.

By the beginning of the 19th century, priests were being trained in monasteries and metropolitan centres, as well as ‘within the family,’ since many of the sons of parish priests and deacons were ordained as priests themselves to serve along with, or to function as successors of, their fathers. Works, such as *Holy Teaching about the Holy and Divine Liturgy*, supplemented theoretical education (or training), hence its central importance.

2. Holy Teaching of the Holy and Divine Liturgy

From a formal point of view, this volume is not really a liturgical handbook. However, it possesses all the characteristics of a systematic and methodical teaching strategy concerning fundamental theological knowledge and was probably used as an advanced theology handbook.

Published in 1697, even though it was ‘signed’ by Jeremiah Cacavelas, what we really have here is a translation and interpretation of a Greek original. Romanian specialists do not agree about the source. For instance, Melchisedec Ștefănescu († 1892) concludes that it is drawn from the work of Simeon of Thessalonica,¹⁰ while Gamaliil Vaida, the editor of the critical edition of 1998, considers the Catechism of Nikolaos Bulgaris to be its original source.¹¹ Professor Emilian Popescu, in turn, considers the quest for the source of the edition as incomplete and that a deeper analysis should be performed.¹² Regardless of its origins, in the Romanian Principalities, this volume remained for more than one and a half centuries the best ‘theological handbook’ for anyone who wished to know the fundamentals of Orthodox theology.¹³

10 M. Ștefănescu, *Biblioteca Domnului Dimitrie Sturdza de la Miclăușeni*, “Revista de istorie, arheologie și filologie” 5 (1888) nr 3, p. 150–151.

11 G. Vaida, *Prefață*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 5.

12 E. Popescu, *Studiu introductiv*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 30.

13 Note, at that time, many were first encountering Calvinist and Catholic literature, which also led to the emergence of polemic literature against them. *Răspunsul la Catehismul calvinesc*,

The volume is crafted around an explanation of the Divine Liturgy and of the Sacraments, the structure and the hierarchy of the Church, eschatology, the Ecumenical Councils, and canonical law. Throughout, it is structured in terms of questions and answers. It uses a scholastic style but set within a structure that renders the book very useful for future priests. Many manuscript copies were identified immediately after the book was printed, which suggests both that the number of available printed copies was insufficient and that the book was a needed supplement for the education of the clergy. While the work is not particularly original, it is very well organized and highly scientific, accompanied by a large number of references. This, at times, makes it difficult to read and to be used by eastern Christians, which, at that time, knew neither the scholastic teaching system nor the best sources used in the West. Sometimes in a single phrase there are more than ten to twelve bibliographic references.¹⁴

3. Who was Jeremiah Cacavelas?

Cacavela was born in Crete in 1643 of Greek heritage and was most likely educated at schools in Europe. He was a monk at the monastery of Rethymon, which is where he probably learned to read and write. Known in Moldavia as a 'monk and skillful teacher,' Cacavelas knew not only Greek and Romanian, but also Latin, Slavonic, Hebrew, German and Italian, which he learned during his years in London, Cambridge, Leipzig, and Vienna, where he studied theology, philosophy and medicine. He arrived in Wallachia before 1686; a year later he became abbot of the Monastery of Păvliceni on the banks of the River Olt. Thanks to his rich knowledge of theology, he was involved in three public debates during his stay in England (1667): *Dissertation on the Five Differences between the Greek and Roman Churches*;

by Metropolitan Varlaam (Iași 1645), or *Tomul bucuriei* by bishop Antim the Iberian (Râmnic 1705), a collection of anti-Catholic texts, are two examples that illustrate the intellectual and religious environment.

¹⁴ See, for instance, the theological explanations for bread and wine in the Eucharist in *Învățătura sfântă, adevă a Dumnezeieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 88–89.

Dissertation on Unleavened Bread; Exposition on the Dogmas of the Eastern Church,¹⁵ and in the Romanian lands on two occasions — at Sibiu, with Isaac Zabanius — *On the Procession of the Holy Spirit from the Father and the Son* (1678), and at Braşov, with Martin Albright, director of the Lutheran College in the city (1687). In 1688, he could be found in Moldova as a teacher of the sons of the ruler Constantin Antioh Cantemir, among whom the best known is Dimitrie Cantemir. But his pedagogical skills led even other sons of boyars to learn Greek, Latin and Italian.¹⁶

* * *

Cacavelas does not tell us who authored the *Holy Teaching of the Sacred and Divine Liturgy*, which he translated but, based on Father Gamaliil Vaida's arguments (see above), I have compared the Romanian translation (Cozia, 1989) with the work of Nikolaos Bulgaris (English edition, London 1893.)¹⁷ After this process, my conclusion is that the work is an interpretative translation, and in some places an adaptation of the text, appropriate to the socio-economic conditions of 17th century Moldavia. For example, the last part is more of a summary and in some places the Greek words necessary for semantic explanations are omitted (for example, 'mystery' and 'ordination'), probably due to the lack of necessary typographical material. For accuracy of scientific analysis, future study will have to compare more closely the Greek original with the Romanian edition.

4. Who was Nikolaos Bulgaris?

As far as is known, Bulgaris was born on the island of Corfu (Kerkira) in the early 17th century. He was educated in Italy and received a doctorate in philosophy and medicine from the University of Padua. Back home, he devoted

15 E. Popescu, *Studiu introductiv*, p. 26.

16 Apud T. Simedrea, *Însemnări pe o veche carte românească*, "Mitropolia Olteniei Journal" 17 (1956) nr 1-3, p. 99-106.

17 N. Bulgaris, *The Holy Catechism*, transl. from Greek by E. Daniel, London 1893.

himself to the study of patristic theology, acquiring a wealth of knowledge. He was a connoisseur of music; he is known to have composed a canon in Italian for the Mass of the transfer of the relics of St Spyridon.¹⁸ *Holy Teaching of the Sacred and Divine Liturgy* seems to have been written at the request of his brother, who was a clerical representative (perhaps the dean) of the Venetian government of Corfu, for the instruction and examination of future clerics.

The importance of this work as a ‘missionary tool’ for the use of priests and lay faithful throughout the Orthodox world is also suggested by the fact that it enjoyed several editions in Greek and at least one edition in English (London, 1893), the edition that I have been able to study. In Romanian, the 1697 edition was republished in 1999 in transliteration, the original text being in Cyrillic letters.

In what follows, all bibliographic references will refer to 1893 English version, which will be simply cited as: *Bulgaris 1893*.

5. Contents of the book

Of considerable size (285 pages), as noted, the work is written in the form of questions and answers. The table of contents reveals the author regarding the most important elements of the Orthodox Christian faith, with a significant emphasis on the Holy and Divine Liturgy. The largest chapter, devoted to the Divine Liturgy, begins with some questions designed to clarify the teaching on the number, character and substance of the Sacraments. Bulgaris, while having received Western scholastic training, is well versed in Eastern patristic literature (often quoting from Maxim, Germanus, John Chrysostom, John Damascene, etc.) However, he prefers Western explanations, perhaps because he found their format more logical: matter, form, proximate cause/effect-final cause, etc.:

“A Mystery, write the Schoolmen in the 4th part of the ‘Holy Theology,’ is a sign perceptible to the senses, by similarity suggestive, in rite significant, and by consecration containing the

¹⁸ P. Comnenus, *History of the Gymnasium of Padua*, p. 317, cited by N. Vulgaris, *The Holy Catechism*, Londra 1893, p. XVII.

invisible grace." or "A Mystery is a sign, as has been said, perceptible to the senses, containing God's invisible grace, purposely arranged for the salvation of men, significant by divine ordinance." And in the 2nd book of 'Christian Doctrine' (Ch. I.) [...] in a couple of words Augustine says [...] "A Mystery is a visible sign of an invisible grace" (*Bulgaris 1893*, p. 3-4).

Similarly, speaking of the Sacrament of Confession, the author takes up the same logical structure of the path of confession as the eight circumstances of sin:

There are eight circumstances which any one confessing ought necessarily to make clear in the case of every deadly sin to his spiritual father; since there are eight matters which considerably change and aggravate the sin: 1. What sin he committed; 2. with what person; 3. by what means; 4. how often; 5. in what place; 6. for what purpose; 7. how; 8. when. "This part of the work is perhaps the one that suffered the greatest influence from scholastic theology, reasonably also because his mind — accustomed to sequence and rational logic — found stronger arguments in scholastic literature" (*Bulgaris 1893*, p. 15).

Then, he explains the general matters of the Eastern Church's ritual, listing and summarizing the seven ecclesiastical Lauds, which he justifies by quoting from *the Constitutions of the Apostles*. The basic hymnographic pieces of the ritual structure are then presented (Psalms, Lectures, Troparia, Canons, Canons, Sinaxarion, Irmos, Ikos, Kontakion, Dismissal, Megaly-naria, etc.) The author provides both semantic and theological explanations for each of these elements.

One by one, all the vestments of the Eastern Church are explained for all the clerical levels, with theological interpretations, associations, and allegories given concerning the life and passion of Christ, based on the works of well-known Fathers. Some liturgical raiment, while mentioned (*Bulgaris 1893*, 36-44) are overlooked: the mitre, the engolpion, the bishop's crosier, the dichiri-trichiri, and the mantle. However, he does not forget to explain the significance of the chalice, the disk, and the covers. In contrast, the antimention is associated with the bishop's vestments, most likely because of the relationship with the authority of the bishop.

Rare information is also found, such as regarding the first use of bells in the Byzantine world:

Bells were but just introduced into Constantinople about 865 A. D., when the serene government of Venice sent twelve as a present to our Emperor Michael, and he set them in Aghia Sophia. And thus, from that time onward so noble and glorious a custom was established throughout the Holy Eastern Church, and multiplied. Our authorities have named the bells, Bells of Convention, so says George Pachy — meres, and Holy Bells. “For at midnight the holy bell will rouse thee”, wrote Michael the Stammerer to Constantine Monomachus (*Bulgaris* 1893, p. 47–48).

6. Bulgaris’ Explanation of the Holy Liturgy

For teaching purposes, *Bulgaris* divides the Liturgy into three parts: the ‘Prothesis,’ the ‘Liturgy of the Catechumens’ and the ‘Liturgy of the Faithful.’ Each part is explained in turn. From the internal information, it is clear that *Bulgaris* is quite familiar with the Anaphors of the Eastern Church (Basil the Great, John Chrysostom, James the Great, Cyril, Mark, the liturgies of the Ethiopians, Matthew, Dionysius the Areopagite (?), St Peter, etc.) but, according to the explanations of the time, he believes that the present version of the Holy Liturgy is the result of abbreviation due to the weakening of faith (Proclus of Constantinople).

The author adopts an exaggerated allegorical view, similar to a type of explanation frequently used by Simeon of Thessalonica. For example, in explaining the Holy Lamb, he insists much on the details of Christ’s face in the Lamb — identifying it with the core of the bread, while the crust, with the sign of the cross, is identified as the back of Christ on which He bore the Cross of suffering (the seal of the cross).

Particularly noteworthy is the insertion on the unleavened vs. leavened bread dispute. He is well grounded in the theology of the time; he knows the Eastern Church’s option for leavened bread and quotes the opinions on the matter from the Western theologians Giovanni Bona, Thomas Aquinas and Suarius [=Joseph Marie de Suarès (1599–1677)] (*Bulgaris* 1893, p. 54–55), whose works he knows and from which he quotes with great precision.

The scholarly accuracy for the time is remarkable as the author, for example, explains the Byzantine liturgical practice when several loaves/disks and chalices were brought to the altar:

And the Evangelist Mark in his Holy Liturgy: “Send down on us and on these loaves and on these cups Thine All-holy Spirit to hallow them and consecrate them, as being the Almighty God” since in those days the priest used to offer as many loaves and as many cups as would suffice to distribute to the clergy and the people (*Bulgaris 1893*, p. 65–66).

Placing explanations of the ‘geography’ of the sacred space of a typical Byzantine church before the theological explanations of the content of the Mass demonstrates *Bulgaris*’ superior understanding of the Divine Liturgy, sacred space, liturgical functions, and the efficacy of sacramental works. Thus, known elements (the semantron, bell, pronaos, naos, sanctuary and altar table) but also lesser understood elements such as the synthron, solea, bema, the beautiful doors and the kingly doors (unlike contemporary rubrics which, with notable exceptions, are confused in Romania with altar doors) are explained and historically argued.

Explanations regarding the history and meaning of the Holy Liturgy are followed by some useful knowledge for any practicing Christian, such as explanations regarding the theological virtues (faith, hope, love), good deeds, the ten commandments, Church commandments, deeds of corporal mercy, virtues, sins and a chapter dedicated to the Holy Spirit, all of them presented with precise bibliographic references, inspired by western catechisms.

As can be easily observed, even today, the theological manuals and common catechisms of the Romanian Orthodox Church generally keep the same structure and order of material.

Conclusions

1. This work helped fill a void in the education of the clergy of the Orthodox Church and the author is an Orthodox Christian. However, the handbook was printed during a time when the polemics against Western theology intensified.
2. The author did not have an ecumenical vision, but rather a scientific one; for him the argument was more important than an ‘ideological’ refutation of the provenance of the argument.
3. The handbook was quite difficult to follow and, therefore, its use was somewhat limited. The 2nd edition appeared only in 1999.

4. There is a significant need for deeper analysis of the text to observe if and how this volume influenced Orthodox theology in Romania.

References

- Învățătura sfântă, *adecă a Dumnezeieștii Liturghii*, eds. I. Cacavella, Cozia 1998.
- Barbu V., *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în Țările Române în secolul al XVII-lea*, București 2008.
- Bordeianu P. M, Vladovschi P., *Învățământul românesc în date*, Iași 1979.
- Brusanowski P., *Curentul reformator din secolul al XVII și începutul românizării cultului BOR, "TABOR" 1* (2007) nr 7, p. 40–50.
- Bulgaris N., *The Holy Catechism*, London 1893.
- Dumitran A., *Biserica românilor din Transilvania în prima jumătate a secolului XVII, între modelul protestant și necesitatea reformării*, in: *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan-Aurel Pop, la împlinirea vârstei de 60 de ani*, eds. I. Bolovan, Ov. Ghitta, Cluj–Napoca 2015, p. 559–570.
- Dumitran A., *Religie ortodoxă — religie reformată. Ipostaze ale identității profesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI–XVII*, Cluj–Napoca 2004.
- Ghitta O., *Biserica Ortodoxă din Transilvania (secolul al XVI-lea — a doua jumătate a secolului al XVII-lea)*, "Istoria Transilvaniei", vol. 2: *De la 1541 până la 1711*, eds. I. A. Pop, T. Năgler, A. Magyari, Cluj–Napoca–Deva 2016.
- Giurescu C. C., *Învățământul în perioada trecerii spre feudalism și a feudalismului timpuriu*, in: *Istoria învățământului din România. Compendiu*, eds. C. C. Giurescu, I. Ivanov, M. Constantinescu, C. Motaș, București 1971, p. 24–36.
- Gudor B., *Ortodoxia transilvăneană între tradiție și iluminism în imaginea notarului general reformat Peter Bod (1712–1769) din Ighiu*, in: *Credința și credințele românilor*, eds. A. Cristea, J. Nicolae, Alba Iulia 2011, p. 110–123.
- Istoria învățământului în România*, vol.1, ed. by Pascu Șt., București 1983.
- Nagy L., *Reforma la români. Un fenomen de transfer cultural în secolele XVI–XVII*, Oradea 2021.
- Popescu E., *Studiu introductiv*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 12–32.
- Simedrea T., *Însemnări pe o veche carte românească*, "Mitropolia Olteniei Journal" 17 (1956) nr 1–3, p. 99–106.
- Ștefănescu M., *Biblioteca Domnului Dimitrie Sturdza de la Miclăușeni*, "Revista de istorie, arheologie și filologie" 5 (1888) nr 3, p. 150–151.

Streza C., *Cult și Reformă liturgică în Biserica Ortodoxă a Transilvaniei în secolul al XVII-lea*, "Revista Teologică" 98 (2016) nr 4, p. 73–97.

Vaida G., *Prefață*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 5–9.

Vanca D., *Paradigme liturgice în secolul 17. Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, Alba Iulia 2016.

Abstract

The Beginning of Liturgical Training in Romania: The First Liturgical Manual in the Romanian Language

While different political realities shaped the three Principalities (Moldova, Wallachia and Transylvania) that later formed Romania (1918), the spiritual unity of the Romanian people has been nourished since the Middle Ages by the Eastern Christian faith. Situated at the intersection of cultural and religious currents, Romanian spirituality has often interacted with that of the Ruthenian Slavs, Serbs or Bulgarians, Greeks, Hungarians, Catholics, Lutherans, and Calvinists. For this reason, the first Romanian literary works were translations or adaptations that were always under the influence of or produced in opposition to these cultures and beliefs. This study investigates, from a liturgical and doctrinal perspective, the first manual of liturgical training, published in the Romanian language at Iași (1697) translated by Jeremiah Cacavelas: *Holy Teaching about the Holy and Divine Liturgy*. Considered by some specialists to be an adaptation of similar works by Simeon of Thessalonica or Nikolaos Bulgaris, the manual presents in the form of questions and answers the teaching and spiritual understanding of the Orthodox Church regarding the Holy Liturgy. The manual also explores other Orthodox Christian teachings regarding the church building, angels, the nature of Grace, liturgical vestments, feast days and so forth. Throughout the volume, Jeremiah Cacavelas does not avoid controversial theological subjects that divide the East and West concerning transubstantiation, the nature of Grace and so forth. Cacavela's manual became quite widespread in the Romanian Provinces; in some areas it was used until the 19th century.

Keywords: liturgical instruction, Romanian Orthodox Church, Jeremiah Cacavelas, Nikolaos Bulgaris

Abstrakt

Początki formacji liturgicznej w Rumunii: pierwszy podręcznik liturgiczny w języku rumuńskim

W czasie, gdy odmienne realia polityczne kształtowały trzy Księstwa (Mołdawię, Wołoszczyznę i Siedmiogród), które później utworzyły Rumunię (1918), duchową jedność narodu rumuńskiego już od średniowiecza zapewniało chrześcijaństwo wschodnie. Duchowość rumuńska, rozwijająca się w środowisku, w którym krzyżowały się różne prądy kulturowe i religijne, często wchodziła w interakcje z duchowością ruskich Słowian, Serbów czy Bułgarów, Greków, Węgrów, katolików, luteranów i kalwinistów. Z tego powodu pierwszymi rumuńskimi dziełami literackimi były tłumaczenia lub adaptacje, które ulegały wpływowi tych kultur lub były tworzone w opozycji do nich. W niniejszym opracowaniu z liturgicznego i doktrynalnego punktu widzenia zbadano pierwszy podręcznik liturgiki, opublikowany w języku rumuńskim w Jassach (1697) w tłumaczeniu Jeremiasa Cacavelasa *Święte nauczanie o Świętej i Boskiej Liturgii*. Podręcznik ten, uważany przez niektórych specjalistów za adaptację podobnych dzieł Symeona z Tesaloniki czy Nikolaosa Bułgarisa, przedstawia w formie pytań i odpowiedzi nauczanie Cerkwi prawosławnej o Bożej Liturgii, uwypuklając zwłaszcza jej duchowe rozumienie. Podręcznik omawia również budowę cerkwi, szaty liturgiczne, święta, a także inne aspekty prawosławnego nauczania dotyczące aniołów, natury łaski i tak dalej. Cacavelas nie unika kontrowersyjnych tematów teologicznych, które dzielą Wschód i Zachód, jak na przykład problem przeistoczenia, natura łaski i inne. Podręcznik Cacavelasa był powszechnie stosowany we wszystkich prowincjach rumuńskich, na niektórych obszarach używano go aż do XIX wieku.

Słowa kluczowe: instrukcja liturgiczna, Rumuński Kościół Prawosławny, Jeremias Cacavelas, Nikolaos Bulgaris

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023,
s. 161–185 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.10>

Rev. Vasyl Popelyastyu

UKRAIŃSKI UNIWERSYTET KATOLICKI, UKRAINA

<https://orcid.org/0000-0002-7283-6291>

yakoppo@ucu.edu.ua

Літургійні науково-практичні круглі столи – пошук відповідей та формаційний засіб: приклад Львівської архиєпархії Української Греко-Католицької Церкви

Літургійні богослужіння Церкви є живою дійсністю, яку люд Божий зверщує у реальному часі (звичайно із усвідомленням того, що головною дієвою особою, головним служителем є Христос). Як наслідок, перед церковною спільнотою та її священнослужителями дуже часто виринають виклики, які неможливо ні передбачити, ні спрогнозувати, і тому наперед запропонувати готові рецепти їх вирішення.

1. Три приклади

Для наочності наведу лише три приклади.

1. Упродовж останніх трьох років для усього світу загалом та для християнства зокрема потужним викликом і навіть до великої міри потрясінням стало коронавірусне захворювання (Covid-2019) із його відповідними санітарно-гігієнічними обмеженнями, масовою панікою та істерією. Під загрозою опиналось не лише здійснення літургійних молитов та чинностей, а й навіть безпосередня можливість звершувати спільнотою, місцевою локальною Церквою, недільне Євхаристійне богослужіння, що є джерелом її життя та ідентичності, а також кульмінацією реалізації її життєдіяльності. У багатьох частинах світу християнам загрожувало суворе покарання за участь у недільному богослужінні та прийнятті Святого Причастя з боку державної влади, так само несприйняття, а й навіть осуд і докори від співбратів-християн. Неодноразово у засобах масової інформації лунали коментарі посадових та впливових осіб про те, що храм та християнське зібрання є чи не найнебезпечнішим та основним місцем поширення коронавірусного захворювання.

2. Війна та активні кровопролитні бойові дії в центрі Європи, що супроводяться неабиякою жорстокістю та численними злочинами проти людяності з боку Російської Федерації, яку багато міжнародних інституцій визнали державою-спонсором тероризму чи, навіть, державою-терористом, стали новим потужним випробуванням у 2022 році не лише для християн в Україні, але й сколихнули та завдали значної шкоди всьому світу. На щастя, люди у західних частинах України не пережили того, що досвідчили мешканці Миколаєва, Києва, Маріуполя, Харкова та інших міст і сіл України, котрі зазнали масованих ракетних та артилерійських обстрілів або й безпосередньо опинились в епіцентрі бойових дій.

Однак ця війна спричинила власні виклики і на заході України, у безпечнішій частині держави: зокрема постали питання про звершування богослужінь під час тривоги, коли гудуть сирени та прилітають ракети, лунають вибухи; у темряві, за відсутності освітлення; та без тепла... До західних міст та сіл, зокрема до Львова, також переїхала велика кількість людей із східних та центральних частин України. Більшість із цих людей є православними, правдоподібно

лише номінально, тоді як захід України переважно є греко-католицьким. Значна частина із вимушено переселених людей, будучи відірваними від своєї малої Батьківщини, можливо, вперше переживають бажання помолитись, потребують духовної розмови, поради та розради. Вони також запитують місцевих вірних про відмінності в обрядах та літургійних церемоніях, на які останні дотепер здебільшого не звертали уваги, та ймовірно і не здогадувались про них. Наприклад, про тривалість Літургії. У них вона дещо довша, а у львівських храмах звершується швидше, хоча Літургія така сама.

3. Завжди новим та водночас перманентним викликом, котрий ніколи не втрачає актуальності, є внутрішній стан священнослужителів. Банальна втома та переобтяження душпастирськими обов'язками, надмір чи брак підтримки парохіян та церковної влади не можуть не впливати на якість, красу та благоговійність звершуваного ними богослужіння, зокрема й Божественної Літургії. Звичайне фізичне виснаження, холодний храм, емоційне вигорання, усілякі особисті кризи можуть також вплинути на поспішність у служінні Служби Божої, недотриманні рубрик, несвідомого та ненавмисного переходу у літургійну рутину.

Однак, незважаючи на усі труднощі, пошук відповідей все ж таки відбувається, хоча інколи й у досить непростих ситуаціях. На жаль, деколи слухні думки та пропозиції залишаються лише на рівні ідей чи обмеженими до однієї парохії або вузького кола однодумців. Проте неодноразово також спостерігаємо певні практики, що є невідповідними приписам літургійних книг або котрі, навіть, суперечать духу та змісту літургії. Особливо це проявилось та стало видимим через поширення онлайн-трансляцій, зумовлених коронавірусними обмеженнями. З цього огляду Літургійна комісія Львівської архієпархії УГКЦ за благословенням Архієпископа і Митрополита Львівського наприкінці 2021 року започаткувала проведення науково-практичних семінарів на актуальні літургійні питання. Ці семінари мають дві основні цілі: (1) пошук відповідей на актуальні літургійні питання, усунення невідповідностей у богослужіннях та сприяння літургійній однакості; (2) сприяння літургійній свідомості, вихованню та формації духовенства, котрі повинні бути постійними, як це нещодавно пригадає та наголошує папа Франциск

у апостольському листі стосовно літургійної формації Божого люду *Desiderio desideravi*¹.

Хоча літургійна формація духовенства й наведена у цьому списку другою, однак її первинне значення не можливо заперечити. Перефразовуючи послання ап. Павла до Римлян (10, 14–15) можна запитати: як миряни можуть увійти в таїнство спілкування з Богом у літургійній молитві, якщо вони цього не побачать і не досвідчать у житті та поставі священника? Отці Другого Ватиканського Собору у конституції про святу літургію *Sacrosanctum Concilium* вчать, що усі вірні, як миряни, так і священнослужителі, повинні брати свідому, діяльну та плідну участь у богослужінні, і що це є їхнім безпосереднім правом та обов'язком². Для того, щоб миряни могли реалізувати своє право на таку

1 Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 38, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (10.07.2023). Див. також, наприклад у Священна конгрегація обрядів, інстр. *Inter Oecumenici*, 11, 14, <https://adoremus.org/1964/09/inter-oecumenici> (10.07.2023); Священна конгрегація Таїнств та Божественного культу, інстр. *Inaestimabile donum*, <https://www.papalencyclicals.net/jp02/inaestimabile-donum.htm>: „it will be necessary to foster liturgical formation in seminaries and faculties and to facilitate the participation of priests in courses, meetings, assemblies or liturgical weeks, in which study and reflection should be properly complemented by model celebrations. In this way priests will be able to devote themselves to more effective pastoral action, to liturgical catechesis of the faithful, to organizing groups of lectors, to giving altar servers spiritual and practical training, to training animators of the assembly, to enriching progressively the repertoire of songs, in a word to all the initiatives favoring an ever deeper understanding of the Liturgy”; Іван Павло II, Апостольський лист *Vicesimus Quintus Annus*, 15, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (10.07.2023); Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*, 15, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2003/documents/hf_jp-ii_apl_20031204_spiritus-et-sponsa.html (10.07.2023): „Pastors have the indispensable task of educating in prayer and more especially of promoting liturgical life, entailing a duty of discernment and guidance”.

2 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 14, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014. Більше щодо вчення Другого Ватиканського Собору про свідому, діяльну та плідну участь вірних у літургійному богослужінні див. наприклад у S. Geiger, *Liturgy and Life*:

участь у літургійній молитві Соборові Отці неодноразово заохочують та закликають священнослужителів „наполегливо й терпляче [дбати] про літургійне виховання вірних, а також про їхню діяльну зовнішню та внутрішню участь у літургії відповідно до їхнього віку, стану, способу життя і ступеня релігійної культури”³. До того ж Отці стверджують, що така праця над літургійним вихованням парохіян є одним із основних обов’язків душпастиря, а також яскравою рисою доброго священнослужителя⁴. Однак, щоб душпастир належно виконав свій обов’язок навчання та літургійного виховання мирян він також повинен мати як відповідний інтелектуальний вишкіл, так і глибоке духовно-молитовне життя⁵, адже будь-який літургійний обряд без особистого благоговіння молільника перед таїнством Божої присутності має небезпеку перетворитись на банальну формальність чи, навпаки, повитись надмірним спіритуалізмом чи магізмом. Відповідно виховання та зростання у літургійній свідомості вірних обидвох категорій, як мирян, так, особливо, духовенства, повинно відбуватись перманентно, оскільки зустріч та особисте досвідчення Бога у молитві завжди є новим і меж взаємності у цих стосунках не можливо досягти; як також обмежена людина не може досягнути усю божественну безмежність, однак лише постійно у ній зростати⁶.

Думаю, що не буде відкриттям таємниці, що саме священники є тієї категорією вірних, котрі найбільше перебувають у зоні ризику віддалитись від досвідчення таїнства зустрічі з Богом у літургійній молитві. І що більше років священства, що більше заангажування у душпастирську діяльність, то більша загроза нависає над священником-душпастирем. Не йдеться тут про недбайливих священників, але, навпаки, ревних. Під час навчання у семінарії вони отримують добрі знання із літургійних дисциплін та гідний літургійний вишкіл.

The Existential Dimension of Liturgical Spirituality in SC 11, „Questions Liturgiques” 101 (2021) nr 3–4, s. 185–201, <https://doi.org/10.2143/QL.101.3.3290085> (10.07.2023).

3 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 19.

4 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 19.

5 Пор. Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 14–18. Див. також Священна конгрегація обрядів, інстр. *Inter Oecumenici*, 11–17.

6 Пор. Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 38.

Однак численні душпастирські служіння (євангелізація, катехизація...), адміністративні та господарські клопоти не лише забирають увесь вільний час, але вимагають від нього із кожним днем усе більше і більше уваги та зусиль. Тому цей час може економитися за рахунок молитви і, як наслідок, літургійні богослужіння можуть відбуватися із більшою швидкістю чи, навіть, поспіхом, адже ще багато обов'язків необхідно виконати. Таким чином через зміну акцентів у діяльності літургійне богослужіння, зокрема і Божественна Літургія, перестає бути центром життя як священника, так і мирянина, а стає лише його додатком. Чимось, що потрібно виконати і поспішити робити щось інше, важливіше чи необхідніше. Те інше, котре в теорії, хоча б і мало знайти своє завершення, свою кульмінацію у Євхаристії, але на практиці, витісняючи її, само займає центральне місце.

2. Богословські засади

Револьюційною подією в житті Католицької Церкви став Другий Ватиканський Собор, котрий наголосив, що осердям життя Церкви є літургійна молитва⁷. Навіть саме розміщення конституції про святу літургію *Sacrosanctum Concilium* серед інших Соборових документів наголошує на її програмному значенні. Ця конституція про Святу Літургію є першим документом, котрий впроваджує усі інші Соборові документи, і які ґрунтуються на ній⁸.

Конституція *Sacrosanctum Concilium* – це надзвичайно солідний та багатогранний документ, котрий спричинив поважні зміни у житті Католицької Церкви та її літургійній молитві, і чийі думки та ідеї є невичерпною глибиною та натхненням, як для академічних богословських досліджень й омислень, так і для безпосереднього пастирського служіння уже протягом багатьох десятиліть. Зважаючи на обмеження цієї публікації хочу навести лише три ідеї із вчення *Sacrosanctum Concilium*, що мають безпосереднє значення для нашої теми.

7 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 1–10.

8 Пор. Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 29.

1. Конституція про святу літургію у шостому параграфі наголошує, що церковне літургійне богослужіння є продовженням та актуалізацією спасительного діяння Ісуса Христа у світі. Власне, богослужіння є його практичним виміром⁹. Розвиваючи цю думку у наступних параграфах Отці Другого Ватиканського Собору стверджують, що незважаючи на те, що Церква має різні завдання та служінням у світі, наприклад катехизація, евангелізація, харитативна, освітня та миротворча діяльність, все ж таки первинним та центральним у її житті є продовження та реалізація Христового спасіння. Таким чином його пріоритетність та першенство літургійної молитви для церковної спільноти не може жодним чином применшитись чи змінитись¹⁰. Таке розуміння значення та завдання літургійної молитви дає можливість Соборовим Отцям у десятому параграфі конституції беззаперечно ствердити, що „літургія – це вершина, до якої прямує діяння Церкви, і водночас джерело, з якого плине вся її сила”¹¹. У подальших Соборових документах, зокрема догматичній конституції про Церкву *Lumen gentium*¹² та декреті про служіння і життя пресвітерів *Presbyterorum ordinis*¹³, а також у *Катехизмі*

9 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 6: „Як Отець послав Христа, так і Христос послав апостолів, сповнених Святого Духа, – не лише для того, щоб вони, проповідуючи Євангеліє всякому творінню, звіщали, що Син Божий своєю смертю і воскресінням визволив нас від влади сатани та від смерті й переніс нас у царство Отця, а й для того, щоб здійснювати те діло спасіння, яке вони проповідують, через Євхаристійну Жертву й Таїнства – адже довкола цих останніх обертається все літургійне життя”.

10 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 7: „кожне літургійне богослужіння – оскільки є ділом Христа-Священика та його Тіла, тобто Церкви, – є найвищою мірою священнодіянням, і жодне інше діяння Церкви не рівняється з його дієвістю ні значенням, ні ступенем”, а усі „апостольські труди спрямовані на те, щоб усі, ставши дітьми Божими через віру і Хрещення, збирались разом, хвалили Бога в Церкві, брали участь у Жертві й споживали Вечерю Господню” (Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 10).

11 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 10.

12 Ватиканський Собор II, догм. конст. *Lumen gentium*, 11, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.

13 Ватиканський Собор II, декр. *Presbyterorum ordinis*, 5, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.

Католицької Церкви¹⁴, це широке розуміння значення літургійної молитви сфокусовано на Євхаристії.

2. Конституція про святу літургію *Sacrosanctum Concilium* наголошує, що кожне богослужіння має всецерковний вимір, оскільки у ньому бере участь уся спільнота Церкви, очолювана у відповідний спосіб єпископами¹⁵. Отці Другого Ватиканського Собору також напрочуд революційно стверджують, що, окрім священнослужителів, й інші учасники літургійного богослужіння, наприклад співці, читці та прислуга, також звершують „[с]правжнє літургійне служіння”¹⁶. Накреслюючи горизонти літургійного богослужіння Собор рівно ж застерігає і від, свого роду, обмеження його загальноцерковності та „приватизації” якоюсь особою незалежно від її статусу¹⁷. Відповідно конституція постановляє, що законно запроваджувати зміни у літургію Церкви може лише компетентна влада, і одразу ж визначає, що „цю владу здійснює Апостольський Престол та, згідно з нормою закону, єпископ”¹⁸ і, сформовані згідно зі законодавством, єпископські збори відповідної території¹⁹.

3. Повна, свідомо та діяльна участь вірного у богослужінні належить до природи літургії. До того ж конституція стверджує, що кожний вірний має право і обов’язок на таку участь²⁰. Треба зауважити, що Другий Ватиканський Собор ставить ці вимоги як до духовенства,

14 *Катехизм Католицької Церкви*, вид. Синод Української Греко-Католицької Церкви, Жовква 2002, 1324.

15 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 26. Пор. Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 9–10.

16 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 29. Див. також Ватиканський Собор II, догм. конст. *Lumen gentium*, 11.

17 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 22, § 3: „Тому ніхто інший, навіть якщо це священник, нехай на власний розсуд нічого не віднімає від літургії, нічого до неї не додає і нічого в ній не змінює”.

18 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 22, § 1.

19 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 22, § 2. Пор. Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 19–21.

20 Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 14. Див. також Geiger, *Liturgy and Life*, 192.

так і до мирян. Однак, ще раз повторюю, миряни не матимуть змоги реалізувати свого права до того моменту, поки духовенство не виконуватиме ретельно свої обов'язки.

Хоча конституція Другого Ватиканського Собору про святу літургію *Sacrosanctum Concilium*, як про це вже попередньо зазначено, і дала поштовх до потужних позитивних змін як у житті Церкви загалом, так і у її літургійній молитві зокрема, однак осмислення та імплементація її ідей та постанов супроводжувались численними викликами, та, інколи, й цілковито хибними нововведеннями та практиками. Через 40 років після її опублікування папа Іван Павло II у енцикліці *Ecclesia de Eucharistia* (проголошено 17.04.2003) вказує на „тіні (umbrae)“, тобто зловживання та замішання, котрі закралась у богословське сприйняття та літургійне звершення Євхаристії²¹. Зокрема, папа звертає увагу

21 Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, 10, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (10.07.2023). Треба зауважити, що після публікації *Sacrosanctum Concilium* енцикліка Івана Павла II *Ecclesia de Eucharistia* була далеко не першою реакцією Римського Апостольського Престолу на зловживання, неправосильні відхилення чи впровадження невідповідних практик у літургійне богослужіння, як також спробою більш детального окреслення певних доктринальних та богослужбових аспектів. Їй передувала низка інших документів див., наприклад Священна конгрегація обрядів, інстр. *Inter Oecumenici*, 26.09.1964; Павло VI, енцикл. *Mysterium Fidei*, 03.09.1965, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html (10.07.2023); Священна конгрегація обрядів, інстр. *Tres Abhinc Annos*, 04.05.1967, <https://adoremus.org/2007/12/tres-abhinc-annos> (10.07.2023); Священна конгрегація обрядів, інстр. *Eucharisticum Mysterium*, 25.05.1967, <https://adoremus.org/1967/05/eucharisticum-mysterium> (10.07.2023); Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Memoriale Domini*, 29.05.1969, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/instruction-on-the-manner-of-distributing-holy-communion-2195> (10.07.2023); Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Liturgicae instaurationes*, 05.09.1970, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/liturgicae-instaurationes-2192> (10.07.2023); Священна конгрегація божественного культу, інстр. *Immensae caritatis*, 29.01.1973, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/on-facilitating-reception-of-communion-in-certain-circumstances-2178> (10.07.2023); Іван Павло II, лист *Dominicae Cenaе*, 22.02.1980, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800224_dominicae-cenae.html (10.07.2023);

на необхідності ретельного дотримання літургійних приписів під час служіння Божественної Літургії і наголошує, що, з-поміж усього іншого, найважливішим значенням та призначенням цих літургійних норм є вираження справжньої, істинної, природи Євхаристії, котра полягає у її спільнотному, тобто загальноцерковному вимірі. Кожна Божественна Літургія звершується усією Церквою, єдиною та вселенською у своїй природі. Тому літургія Євхаристійного богослужіння не може бути применшена та обмежена чи то до суб'єктивних бажань, думок й уподобань особи священника, котрий її звершує, чи до спільноти, у котрій вона звершується. Дотримання чи вільне трактування рубрик та літургійних приписів є свідченням ставлення до Церкви як з боку священнослужителів, так і громади, і усвідомлення ними свого місця у ній²². Як наслідок Іван Павло II зобов'язує Конгрегацію Божественного

Священна конгрегація Таїнств та Божественного культу, інстр. *Inaestimabile donum*, 03.04.1980; Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 04.12.1988; Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інструк. *Varietates Legitimae*, 29.03.1994, <https://adoremus.org/1994/03/instruction-inculturation-and-the-roman-liturgy> (10.07.2023); Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інструк. *Liturgiam authenticam*, 28.03.2001, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html (10.07.2023). Особливе місце серед цих документів, як практична їх реалізація, займає *Римський Месал*, разом із Загальним вступом до нього (*Institutio Generalis Missalis Romani*). Варто зауважити, що відбулось три візирцеві (типіві) видання цієї літургійної та нормативної книги, зокрема у 1970, 1975 та 2002 роках.

22 Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, 52. Треба зауважити, що унаслідок критики так званого „клерикалізму” та „формалізму”, що звично вважались характерними ознаками посттридентійського періоду, так звані „прогресивні” послідовники Другого Ватиканського Собору відкидали обов'язковість дотримання літургійних рубрик і приписів та наголошували на творчому підході у звершенні літургії, а також на тому, що спільнота, у якій вона звершується, може сама визначати чи творити її форму. Зробити богослужіння більш зрозумілим для вірних та сприяти їхній активнішій участі у ньому було основним мотивом такого підходу. Подальший досвід Латинської Церкви показав його хибність та тупиковість. Див. також, наприклад у Іван Павло II, лист *Dominicae Cenaе*, 12; Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*, 16; Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 9; XI Звичайна Генеральна асамблея Синоду єпископів,

культу й дисципліни Святих Таїнств у співпраці із Конгрегацією доктрини віри розробити окремий документ, котрий б сприяв усуненню зловживань і невідповідностей та прояснював справжнє значення літургійних норм. Він появився напрочуд швидко, вже у березні наступного року, із дуже промовистою назвою: Інструкція щодо певних речей, котрі потрібно зберігати або уникати стосовно Пресвятої Євхаристії *Redemptionis Sacramentum*²³.

Для подальшого розгляду нашої теми треба наголосити на важливому нюансі. У інструкції *Redemptionis Sacramentum*²⁴, як і у багатьох інших документах Римського Апостольського Престолу²⁵, наголошено, що літургійні тексти та обряди з їхніми жестами, не є чимось зовнішнім, своєрідним фокус-покусом чи магічним обрядом, але реалізацією на практиці віри Церкви, котра століттями зріла і чіткіше

Instrumentum laboris, 11–14, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instrlabor-xi-assembly_en.html (10.07.2023); Венедикт XVI, постсинодальне апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, 14–15, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (10.07.2023); Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 19, 23.

23 Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, 52; Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, *Instruction on Certain Matters to Be Observed or to Be Avoided Regarding the Most Holy Eucharist „Redemptionis Sacramentum”*, 2, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_en.html (10.07.2023). Див також XI Звичайна Генеральна асамблея Синоду єпископів, *Instrumentum laboris*, 27.

24 Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інстр. *Redemptionis Sacramentum*, 5, 9–10. Див. також Domenico Sorrentino, *Commentary on the Instruction Redemptionis Sacramentum*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_present-redemptionis_en.html (10.07.2023).

25 Пор. Пій XII, енцикл. *Mediator Dei*, 18–37, 47–65, особливо 23–26, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (10.07.2023); Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Memoriale Domini*; Священна конгрегація Таїнств та Божественного культу, інстр. *Inaestimabile donum*; Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, 52; Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*; Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 10; Венедикт XVI, пост синодальне апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, 34.

формулювалася, і, таким чином, дає нам можливість увійти у таїнство того, що Ісус Христос уже зробив для нас та продовжує робити. Інакше кажучи, літургійна молитва уможливає нам досвідчити це таїнство у власному житті та стати його безпосереднім учасником. Тому, ґрунтуючись на таких богословських засадах, інструкція стверджує, що „Священна Літургія є настільки тісно поєднана з принципами віровчення, що використання непотверджених текстів і обрядів неминуче спричинює чи то послаблення чи то зникнення того необхідного зв'язку між *lex orandi* та *lex credendi*”²⁶.

Треба зауважити, що інструкція, наголошуючи на необхідність ретельного виконання літургійних норм та рубрик під час звершення Божественної Літургії, застерігає від лише зовнішнього їх виконання, свого роду механічного та дуже поверхового. Кожний літургійний жест, кожний літургійний рух повинні випливати із внутрішнього переконання, із глибин віри молільника, із усвідомлення особистої присутності та участі в таїнстві Христа та Церкви²⁷, адже, позбавлений цього компонента віри, літургійний обряд перетворюється лише на пустопорожній та мертвий ритуал²⁸.

Таким чином невідповідними як духу літургії, так і вірі Церкви є обидві екстремі, як формалізм і рубрикалізм, так і радикальне спрощення та нехтування літургійними нормами, не залежно від причин, що їх наводять прихильники²⁹. Наприклад, досить поширеним виправданням для несанкціонованого впровадження нових невідповідних

26 Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інстр. *Redemptionis Sacramentum*, 10. Переклад власний.

27 Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інстр. *Redemptionis Sacramentum*, 5–6.

28 Пор. Geiger, *Liturgy and Life*, 195.

29 Пор. Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 11–13; Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, 52; Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 54–57. Див. також, наприклад у Іван Павло II, лист *Dominicae Cenaе*, 12; Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*, 16; Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 9; XI Звичайна генеральна асамблея Синоду єпископів, *Instrumentum laboris*, 11–14; Венедикт XVI, пост синодальне апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, 14–15; Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 19, 23.

практик, невиправданої імпровізації та нехтування чинними нормами є псевдолітургійний пасторалізм³⁰, незважаючи на позитивне у його формулюванні твердження зробити богослужіння доступнішим та зрозумілішим для молільника.

Водночас римські архиереї використовують дуже цікавий термін *ars celebrandi*, тобто мистецтво священнодіяння, для визначення та окреслення правильного, себто благоговійного й благочестивого, звершення богослужіння „відповідно до літургійних норм і особливо із автентичною внутрішньою участю” у ньому усіх членів молитовної спільноти³¹. Папа Іван Павло II стверджує, що це мистецтво сприяє розкриттю справжнього значення кожної літургійної дії та молитви: досвідчення таїнства та діткнення ним кожного учасника богослужіння як духовенства, так і мирян³². Варто зауважити, що Іван Павло II ставить поняття *ars celebrandi* у контекст ширшої перспективи: *arte precatiois*, тобто мистецтва молитви³³. Розвиваючи це поняття Венедикт XVI на-вчає, що правильне звершення богослужіння із дотриманням усіх літургійних приписів захоплює та заповнює людину більше, ніж

30 Пор. A. Reid, *From Rubrics to Ars Celebrandi – Liturgical Law in the 21st Century*, „Antiphon” 17 (2013) nr 2, с. 152.

31 Іван Павло II, лист до кард. Франціса Арінце, 2, 03.03.2005, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf_jp-ii LET_20050303_plen-culto-divino.html (10.07.2023). Переклад власний. Ймовірно, як вважає Клер М. Гілліган, це вперше, коли цей термін використано в офіційних документах римських архиерей (С. М. Gilligan, *Ars celebrandi as Asceticism*, „Antiphon” 16 (2012) nr. 2, с. 116). Без сумніву, задовго до того, як поняття *ars celebrandi* використано в офіційних документах Римського Престолу, академічні кола його вже вивчали і дискутували на різних рівнях та під різними ракурсами, як у дослідженнях поодиноких науковців, так і на спеціально організованих конференціях. Див., наприклад *L'arte del celebrare*, Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998, CLV – Ed. Liturgiche, Roma 1999 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 102); Див., наприклад, тексти, опубліковані в: „Questions Liturgiques” 83 (2002) nr 2–3.

32 Іван Павло II, лист до кард. Франціса Арінце, 3.

33 Іван Павло II, лист до кард. Франціса Арінце, 2–3; Іван Павло II, апост. лист *Novo Millennio Ieunte*, 32, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (10.07.2023).

штучність усіх додаткових чужорідних нововведень³⁴, навіть, напрочуд креативних³⁵.

Важливим чинником для гідного звершення богослужіння у форматі *ars celebrandi* є те, що папа Франциск у *Desiderio desideravi* називає захопленням чи благоговінням („amazement”, „astonishment”) священнослужителя перед Божою присутністю у звершуваному богослужінні³⁶. Для наочності наведу приклад із Божественної Літургії у Візантійському обряді. Вона розпочинається напрочуд промовистим виголосом „Благословенне Царство Отця, і Сина, і Святого Духа”. Цей виголос стверджує, що божественна дійсність, це проголошене Царство Боже, не є якоюсь абстракцією, що можливо настане десь і колись, а дійсністю, що вже настала і те, що присутні на цій Божественній Літургії молільники, вже є її безпосередніми учасниками³⁷.

Без цього благоговіння священник, ставши заручником різних обов'язків та душпастирських активностей (підкреслюю, що йдеться про цілком позитивну діяльність), але відсуваючи на другий план молитву, може стати ремісником. Тобто, перетворитися на особу, котра чітко та дуже ретельно виконує усі рубрики, але богослужіння є позбавлене духу, втрачає свою красу та ризикує стати чимось подібним до магічного обряду, себто малозрозумілим, покритим таємничістю та чужим людині. Хоча термін „ремісник” у цьому контексті і має певний негативний відтінок, а лишень технічне звершення богослужіння, як це вже неодноразово зазначено, і критиковане у різних церковних документах, однак, щоб принаймні потрапити у категорію „ремісника”, потрібно вже мати відповідні знання та навички, зокрема високий рівень знань церковного уставу та досконале вміння звершувати богослужіння.

34 Венедикт XVI, пост синодальна апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, 40. Пор., наприклад у J. Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2000, с. 97–98.

35 Пор. Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 54.

36 Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 24–26.

37 Більше про значення ставання перед Богом у контексті Божественної Літургії у Візантійському обряді та „страшності” цього акту див., наприклад у С. Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Combermere, Ontario 1971, с. 225–226.

На противагу цьому поняттю „ремісник” папа Франциск представляє інше поняття: „митець”. Під цим терміном розуміється особа, котра не лише досконало володіє технікою, але і є натхненною, „опанованою”, мистецтвом. Тобто, літургійним митцем може вважатись той, хто гідно звершує богослужіння відповідно до усіх норм із розумінням суті молитви, та є просякнутий її духом, Божим духом³⁸. Відтак настільки якісне богослужіння стає найкращою проповіддю та містагогією³⁹. Воно є діалогічним і церковним. Діалогічним – бо є спілкуванням з Богом та відповіддю особи на Його пропозицію⁴⁰. Церковним – бо у ньому є „ми спільноти”, а не лише концентрація „я” священника (я служу, я звершую) ⁴¹ чи певної групи осіб, котра не стала Церквою.

З одного боку, як підказує досвід, дуже часто впровадження нових практик у богослужіння відбувається без глибокого розуміння їхньої суті та історії, під прикриттям досить пафосних термінів, наприклад „практичності”, „доцільності”, „пастирської второпності” тощо, за якими, зазвичай приховується елементарний брак богословських знань та літургійної культури. З іншого боку, зловживання у Божественній Літургії загалом, та розумінні Євхаристії зокрема, є різними і, відповідно, мають різне значення. Відповідно незаконні зміни, запроваджені у молитву Церкви, можуть потягати за собою значні наслідки і бути далекими від простої банальності. Одні призводять до вихолощення духу та примітивізації самого богослужіння, інші – до зменшення рівня благоговіння та побожності у вірних, а деякі, навіть, можуть спричинити недейсність звершуваного таїнства, оскільки можуть суперечити вірі Церкви чи хибно її представляти⁴². Окрім того,

38 Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 23, 48–50.

39 Пор., наприклад у Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, 21; Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*, 12; Венедикт XVI, пост синодальна апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, 38, 40.

40 Пор., наприклад у Geiger, *Liturgy and Life*, с. 188–190.

41 Пор., наприклад у Священна Конгрегація Божественного культу, інстр. *Liturgicae instaurationes*, 1.

42 Пор. Francis Arinze, *Introducing Redemptionis Sacramentum*, 3, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_present-card-arinze_en.html (10.07.2023).

відповідно до *Inaestimabile donum* це є безпосереднім правом вірних молитись „правдиву Літургію (true Liturgy)”⁴³. Саме ця необхідність реагування на зловживання, котрі увійшли у літургійне життя Католицької Церкви, і стала однією із основних причин видання інструкції *Redemptionis Sacramentum*, як наголошує кардинал Франціс Арінце, тодішній Префект Конгрегації Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, у впровадженні до цієї інструкції⁴⁴.

Серед основних причин, що спричиняють літургійні зловживання, інструкція *Redemptionis Sacramentum* наголошує такі:

- (1) хибне розуміння свободи;
- (2) хибні екуменічні ініціативи та практики;
- (3) незнання та неосвіченість⁴⁵.

Таким чином ми повернулись до нашої вихідної точки: необхідності постійної формації та літургійного виховання духовенства, оскільки наведені зловживання стосуються, насамперед, священнослужителів⁴⁶. Формат літургійних круглих столів, започаткованих у Львівській архієпархії УГКЦ, може бути добрим інструментом у формуванні такої літургійної свідомості поруч із пошуком відповідей на актуальні літургійні питання та проблеми.

3. Літургійні науково-практичні круглі столи Літургійної комісії ЛА, УГКЦ: ідея та методологія

Ці літургійні круглі столи мають прикладну мету, тому їхня структура складається із двох частин: (1) фахового науково-експертного представлення теми та (2) подальшої дискусії. Таким чином історико-богословський аналіз проливатиме світло на сьогоднішній день, а аргументоване

43 Священна конгрегація Таїнств та Божественного культу, інстр. *Inaestimabile donum*.

44 Francis Arinze, *Introducing Redemptionis Sacramentum*, 1.

45 Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інстр. *Redemptionis Sacramentum*, 7–9.

46 Більше про богословські основи цієї теми див. також у Василь Попелястий, *Виклики та перспективи літургійного служіння у сьогоднішні: уділення святого Причастя*, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/1.html> (10.07.2023).

обговорення у широкому колі дасть можливість краще зрозуміти його прикладне спрямування та практичне втілення.

Згідно із вченням апостольського листа *Desiderio desideravi* історико-критичні та богословські дослідження й напрацювання у літургійній сфері як інтелектуальний багаж є лише першим кроком, певним інструментом, котрий покликаний допомогти вірному увійти у таїнство богослужіння та досвідчити у ньому Бога⁴⁷. Однак без цього, хоча й першого, проте надзвичайно важливого кроку, не можливо перейти до наступних етапів, не збитись на манівці та рухатись у правильному напрямку у подальшій дискусії. Усвідомлення проблематики сучасного питання та отримання орієнтирів у пошуку відповідей для його вирішення є можливим лише тоді, коли є правильне розуміння богословського середовища, у якому воно виникло, а також історичного контексту впровадження у Літургію й подальшого розвитку літургійних обрядів та молитов, що спричинили його або з ним тісно пов'язані.

Важливою особливістю формату цих літургійних столів є дискусія, котра слідує експертному представленню теми. До участі як безпосередньо у дискусії, так і у круглому столі загалом запрошують усіх, хто цікавиться літургійним життям: як духовенство, так і мирян; як науковців, так і зацікавлених молитвою Церкви, без спеціалізованої освіти. Подібно, як і саме богослужіння, цей формат відображає спільнотну природу Церкви: присутні є рівноправними учасниками дискусії й аргументована думка кожного є важливою. Таким чином це допомагає уникнути індивідуалізму та однобокості в міркуваннях, „приватизації“ богослужіння з боку певної особи чи групи осіб і відкриває нові перспективи та горизонти. Щоб бути рівноправною, братерською та конструктивною, дискусія потребує від усіх її учасників дотримання певних вимог, зокрема, вміння слухати і почути, взаємоповаги, чесности, щирости, відкритости, відповідальности та, що дуже важливо, відваги. З одного боку, відвага є необхідною, щоб прийняти правду та визнати хибність власної дотеперішньої позиції (якщо така наявна), а з іншого – щоб аргументовано відстоювати свої думки у разі раціонального переконання у них.

47 Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, 36.

Іншою важливою особливістю проведення круглих столів є участь єпархіального єпископа, який відповідно до церковного права є керівником, поборником та охоронцем усього літургійного життя ввіреної йому єпархії⁴⁸, що сприяє безпосередньому втіленню зроблених висновків у відповідних документах. Зокрема, напрацювання першої зустрічі сприяли появі пастирського послання Архиепископа і Митрополита Львівського, УГКЦ, *Про спосіб уділення Святого Причастя*⁴⁹. Присутність єпископа у цих заходах та дискусіях не є домінантною, що ніби загрозливо нависає над усіма іншими, але рівноправною та братерською, чим задає їм якісно вищого рівня та нового тону. Єпархіальний єпископ є не лише батьком та керівником ввіреної йому спільноти та її предстоятелем у молитві, але він також є учнем Ісуса Христа, котрий вслухається в Його голос та повчається Його правдою, так само, як і усі інші учасники круглого столу. Цей формат сприяє розвитку культури спілкування у єпархіальній спільноті, як у площині духовенство – миряни, так і у площині священники – єпископ; допомагає усунути недовіру та певний скептицизм щодо рішень церковної влади (вони покликані покращити життя, а не створити додаткові труднощі та проблеми), ознайомити з ними та їх проаналізувати; а також цей формат сприяє зміцненню свідомости та відповідальности вірних усіх категорій за життя єпархії – Церкви.

Літургійні науково-практичні круглі столи, що їх організовує Літургійна комісія ЛА, покликані допомагати єпископові у звершенні його служіння у межах його компетенції, тому їхня увага звернена на впорядкування богослужінь у Львівській архієпархії, узгодження

48 Кодекс канонів Східних Церков: Латинсько-українське видання, Видавництво оо. Василян, Рим 1993, кан. 199 §1; Конгрегація у справах Східних Церков, Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков, Свічадо, Львів 1998, п. 23. Див. також Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, 41; Ватиканський Собор II, декрет. *Christus Dominus*, 15, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014; Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Liturgicae instaurationes*; Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інстр. *Redemptionis Sacramentum*, 19–25.

49 Бюлетень Канцелярії ЛА УГКЦ, Пастирське послання Про спосіб уділення Святого Причастя (ugccla.lviv.ua).

та пояснення приписів різних літургійних книг, а також унормування тих ситуацій, що не передбачені наявними літургійними документами, допоки компетентна влада не представить відповідних рішень. Добрі ідеї та пропозиції, напрацьовані під час круглих столів, що належать до компетенції вищої церковної влади, можуть бути скеровані до відповідних органів за порадою єпископа.

Місце проведення цих зустрічей є їх окремою особливістю: їх проводять не у закритих академічних аудиторіях та куріальних приміщеннях, а безпосередньо на парохіях (на запрошення пароха/адміністратора). Передбачено, що у такий спосіб можна різнобічно вивчити та представити питання у світлі його практичного душпастирського застосування та уникнути обмежености малої групи однодумців.

Оскільки не усі охочі мають змогу безпосередньо взяти участь у круглих столах, докладені зусилля, щоб принаймні основні доповіді були опублікованими на блозі Літургійної комісії ЛА⁵⁰, хоча б у вигляді тез, якщо не у форматі цілісної наукової праці.

Пропозиції тем для обговорення на круглих столах (замість висновків)

- Виклики та перспективи літургійного служіння у сьогоднішні: спосіб уділення Святого Причастя;
- Виклики та перспективи літургійного служіння у сьогоднішні: літургійний одяг та його колористика;
- Інтегральність Божественної Літургії: тривалість Літургії, вхідні молитви, молитви на одягання риз, Літургія Слова, Літургія вірних, молитви на зняття риз, благодарення;
- Співслужіння на Літургії: виголоси, молитви, жести, виходи;
- Літургія Передшеосвячених Дарів та алітургійні дні. Літургія Івана Золотоустого у будні дні Великого Посту;
- Матерія Євхаристії: вино, хліб; євхаристійний піст, зокрема для священників, котрі вимушено служать декілька літургій на день;
- Анафора (форма Євхаристії);

50 *Круглі столи*, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/round-tables.html> (10.07.2023).

- Інтенція, стипендія, поминання на Літургії. Служіння Літургії за живих і померлих одночасно. Служіння Літургії за померлих у Господське, Богородичне, бдінне чи полієлейне свято;
 - Літургійна музика та спів: дяки-хори, читання-рецитування;
 - музичні інструменти, оркестровий супровід під час Літургії,
 - інше
- Окремий блок:
- Служіння вечірні, утрени та інших богослужінь добового кола;
 - Уділення Святих Таїнств;
 - Формування паламарів та дяків, оплата;
 - Пожертви/оплати⁵¹.

Бібліографія

- Бюлетень Канцелярії ЛА УГКЦ, Пастирське послання Про спосіб уділення Святого Причастя, <https://www.ugccla.lviv.ua/> (10.07.2023).
- Ватиканський Собор II, декрет. *Christus Dominus*, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.
- Ватиканський Собор II, догм. конст. *Lumen gentium*, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.
- Ватиканський Собор II, декр. *Presbyterorum ordinis*, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.
- Ватиканський Собор II, конст. *Sacrosanctum Concilium*, у: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації, коментарі*, Львів 2014.
- Венедикт XVI, постсинодальне апост. звернення *Sacramentum Caritatis*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (10.07.2023).

⁵¹ Більше про ідею та методологія проведення літургійних круглих столів у Львівській архієпархії, УГКЦ, див. у Василь Попелястий, *Літургійні науково-практичні круглі столи Літургійної комісії ЛА: Ідея, методологія та виклики*, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/blog-post.html> (10.07.2023).

Domenico Sorrentino, Commentary on the Instruction „*Redemptionis Sacramentum*”, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_present-redemptionis_en.html (10.07.2023).

Geiger S., *Liturgy and Life: The Existential Dimension of Liturgical Spirituality in SC 11*, „Questions Liturgiques” 101 (2021) nr 3–4, с. 185–201, <https://doi.org/10.2143/QL.101.3.3290085>.

Gilligan C. M., *Ars celebrandi as Asceticism*, „Antiphon” 16 (2012) nr 2, с. 114–129.

Arinze F. Card., *Introducing Redemptionis Sacramentum*, 3, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_present-card-arinze_en.html (10.07.2023).

XI Звичайна Генеральна асамблея Синоду єпископів, *Instrumentum laboris*, 11–14, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instrlabor-xi-assembly_en.html (10.07.2023).

Іван Павло II, лист *Dominicae Cenaе*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800224_dominicae-cenae.html (10.07.2023).

Іван Павло II, апост. лист *Novo Millennio Ieunte*, 32, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (10.07.2023).

Іван Павло II, апост. лист *Spiritus et Sponsa*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2003/documents/hf_jp-ii_apl_20031204_spiritus-et-sponsa.html (10.07.2023).

Іван Павло II, апост. лист *Vicesimus Quintus Annus*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (10.07.2023).

Іван Павло II, енцикл. *Ecclesia de Eucharistia*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (10.07.2023).

Іван Павло II, лист до кард. Франціса Арінце (від 03.03.2005), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050303_plen-culto-divino.html (10.07.2023).

Institutio Generalis Missalis Romani, у: *Missale Romanum: Ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002.

Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков, Свічадо, Львів 1998.

- Круглі столи, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/round-tables.html> (10.07.2023).
- Катехизм Католицької Церкви, вид. Синод Української Греко-Католицької Церкви, Жовква 2002.
- Кодекс канонів Східних Церков: Латинсько-українське видання, Видавництво оо. Василіан, Рим 1993.
- Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, *Instruction on Certain Matters to Be Observed or to Be Avoided Regarding the Most Holy Eucharist „Redemptionis Sacramentum”*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_en.html (10.07.2023).
- Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інструк. *Liturgiam authenticam*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html (10.07.2023).
- Конгрегація Божественного культу й дисципліни Святих Таїнств, інструк. *Varietates Legitimae*, <https://adoremus.org/1994/03/instruction-inculturation-and-the-roman-liturgy> (10.07.2023).
- C. Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Combermere, Ontario 1971.
- L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Assoziazione Professori di Liturgia. Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998*, CLV – Ed. Liturgiche, Roma 1999 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 102).
- Missale Romanum: Ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002.
- Павло VI, енцикл. *Mysterium Fidei*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html (10.07.2023).
- Пій XII, енцикл. *Mediator Dei*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (10.07.2023).
- Василь Попелястий, *Виклики та перспективи літургійного служіння у сьогоднішні: уділення святого Причастя*, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/1.html> (10.07.2023).
- Василь Попелястий, *Літургійні науково-практичні круглі столи Літургійної комісії ЛА: Ідея, методологія та виклики*, <https://liturhiya-lviv.blogspot.com/2022/11/blog-post.html> (10.07.2023).
- Ratzinger J., *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2000.
- Римський Месал*, разом із Загальним вступом до нього (Rubricæ generales Missalis).

- Reid A., *From Rubrics to Ars Celebrandi – Liturgical Law in the 21st Century*, „Antiphon” 17 (2013) nr 2, с. 139–167.
- Священна конгрегація божественного культу, інстр. *Immensae caritatis*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/on-facilitating-reception-of-communion-in-certain-circumstances-2178> (10.07.2023).
- Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Liturgicae instaurationes*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/liturgicae-instaurationes-2192> (10.07.2023).
- Священна конгрегація Божественного культу, інстр. *Memoriale Domini*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/instruction-on-the-manner-of-distributing-holy-communion-2195> (10.07.2023).
- Священна конгрегація обрядів, інстр. *Eucharisticum Mysterium*, <https://adoremus.org/1967/05/eucharisticum-mysterium> (10.07.2023).
- Священна конгрегація обрядів, інстр. *Inter Oecumenici*, <https://adoremus.org/1964/09/inter-oecumenici> (10.07.2023).
- Священна конгрегація обрядів, інстр. *Tres Abhinc Annos*, <https://adoremus.org/2007/12/tres-abhinc-annos> (10.07.2023).
- Священна конгрегація Таїнств та Божественного культу, інстр. *Inaestimabile donum*, <https://www.papalencyclicals.net/jp02/inaestimabile-donum.htm> (10.07.2023).
- Франциск, апост. лист *Desiderio desideravi*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html (10.07.2023).

Резюме

Літургійні науково-практичні круглі столи – пошук відповідей та формаційний засіб: приклад Львівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви

Молитва Церкви та її літургійні богослужіння є завжди актуальною та живою дійсністю, яку звершують священнослужителі у реальному часі. Таким чином, перед церковною спільнотою та її духовенством дуже часто виринають нові виклики, які неможливо ні передбачити, ні спрогнозувати, тим паче наперед запропонувати готові вказівки та поради для їх вирішення. Незважаючи на усі труднощі, священнослужителі перебувають у пошуках відповідей, навіть і у екстремальних ситуаціях, наприклад під час суворих ковідних обмежень.

Інколи слушні думки та пропозиції залишаються лише на рівні ідей чи локалізованими до однієї парафії або вузького кола однодумців, тобто обмеженими рамками середовища у якому вони виникли, без подальшої їх практичної реалізації та застосування. На жаль, можна також зауважити випадки, що незгідні з літургійними приписами або й суперечать духу і значенню Літургії та богословському розумінню. З цього огляду Літургійна комісія Львівської архієпархії, УГКЦ, за благословенням Кир Ігоря, Архієпископа і Митрополита Львівського, започаткувала проведення науково-практичних круглих столів для духовенства та мирян з метою пошуку відповідей та рішень на актуальні літургійні виклики, для поглиблення літургійного благочестя й розуміння значення «мистецтва звершення богослужінь» *ars celebrandi* та збереження однакості у літургійному служінні.

Ключові слова: Літургійні науково-практичні круглі столи; Львівська архієпархія Української Греко-Католицької Церкви; літургійна формація; папа Франциск; *Desiderio desideravi*; літургійні рубрики; дух богослужіння

Abstract

Liturgical Seminars – a search for answers and formative tool: the case of the Lviv Archeparchy, UGCC

The liturgy of the Church and its liturgical services are current and live reality because ordained clergy accomplish them at current time. Therefore, an ecclesiastical community and its clergy are often confronted with challenges that are impossible neither to foresee nor to be proposed with good solutions and instructions for them to be solved. Despite all difficulties, ministers search for answers sometimes in extreme situations, for instance, COVID 2019 restrictions. Good ideas and propositions are often abridged to a particular parish or just a few persons without further practical realization and implementation. Unfortunately, contradictory to liturgical norms, the liturgy's spirit and theology practices are found in current practice as well. As result, the Liturgical Committee of Lviv Archeparchy, UGCC has initiated liturgical seminars for both the clergy and laity, aiming to find answers and solutions for current liturgical challenges, faithfuls' liturgical formation, supporting *ars celebrandi*, and liturgical uniformity.

Keywords: Liturgical Seminars, the Lviv Archeparchy, UGCC, liturgical formation, Pope Francis, *Desiderio desideravi*, liturgical rubrics, the spirit of the liturgy

Abstrakt

Seminaria liturgiczne w Archieparchii Lwowskiej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego – poszukiwanie odpowiedzi i środków formacji

Liturgia Kościoła i jej celebrowanie są aktualną i żywą rzeczywistością. Wyświęceni duchowni sprawują liturgię w konkretnym miejscu i czasie. Dlatego wspólnota kościelna i jej duchowieństwo często stają w obliczu wyzwań i problemów, których nie da się przewidzieć i niełatwo jest zaproponować dobre ich rozwiązania. Mimo wszelkich trudności celebranci szukają odpowiedzi czasami w sytuacjach ekstremalnych, na przykład w obostrzeniach związanych z Covid 2019. Dobre pomysły i propozycje często ograniczają się do konkretnej parafii lub kilku osób bez dalszej praktycznej realizacji i wdrożenia. W tych współczesnych propozycjach można wprawdzie odnaleźć ducha liturgii i zgodność z teologią, ale także praktyki przeciwne obowiązującym normom liturgicznym. Dlatego Komisja liturgiczna Archieparchii Lwowskiej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego zainicjowała seminaria liturgiczne zarówno dla duchownych, jak i świeckich, których celem jest znalezienie odpowiedzi oraz rozwiązań dla aktualnych wyzwań liturgicznych, formacji liturgicznej wiernych, wspierania ars celebrandi i zachowania jednolitości w sprawowaniu liturgii.

Słowa kluczowe: seminaria liturgiczne, Arcieparchia Lwowska, formacja liturgiczna, papież Franciszek, *Desiderio desideravi*, rubryki liturgiczne, duch liturgii

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 187–200 (*Ad Fontes Liturgicos*, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.11>

ks. Kazimierz Ginter

UNIWERSYTET PAPIESKI SANTA CROCE W RZYMIE, WŁOCHY

<https://orcid.org/0000-0002-6582-1374>

k.ginter@outlook.it

Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze Opus Dei¹

Opus Dei (Dzieło Boże) zostało powołane z natchnienia Bożego przez św. Josemarię Escrivę 2 października 1928 roku, aby przypomnieć prawdę o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości. Prawda ta została w specjalny sposób potwierdzona na Soborze Watykańskim II w konstytucji *Lumen gentium*. Dobrze misję Dzieła charakteryzuje Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Ut sit*, promulgowanej 28 listopada 1982 roku, w której Opus Dei zostaje erygowane jak prałatura personalna:

Kościół z wielką nadzieją kieruje swą macierzyńską troskę i myśl na Opus Dei (Dzieło Boże), które, pod wpływem natchnienia Bożego, założył w Madrycie w dniu 2 października 1928 roku Sługa Boży Josemaría Escrivá de Balaguer, aby się stało mocnym i skutecznym narzędziem zbawczego posłannictwa Kościoła dla życia świata. Instytucja ta, od swoich początków, usilnie stara się o to, aby nie tylko jasno określić powołanie świeckich w Kościele i w społeczności ludzkiej, lecz również zrealizować je w praktyce oraz, żeby urzeczywistniać naukę o powszechnym powołaniu do świętości i szerzyć uświęcenie pracy i, poprzez pracę zawodową, w każdym środowisku społecznym. O to

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 7–20.

samo zabiega poprzez Stowarzyszenie Kapłańskie Świętego Krzyża w wypełnianiu świętego posługiwania przez kapłanów diecezjalnych².

Aby misja apostołska Opus Dei mogła być realizowana, Kościół powierza prałatowi zadanie udzielania wiernym niezbędnej formacji³. Jakkolwiek duch Opus Dei jest świecki, to w formacji świeckich członków Opus Dei liturgia odgrywa bardzo ważną rolę i możemy mówić o formacji liturgicznej świeckich.

W dalszej części artykułu przyjrzymy się temu, co mówił sam założyciel o liturgii — w szczególności o mszy świętej, a także co rozumiał przez formację liturgiczną. Jest to bardzo istotne, ponieważ św. Josemaría pełni ogromną rolę w życiu wiernych Opus Dei, jest nazywany przez nich „Nasz Ojciec”, ma ogromny autorytet — i dlatego to, co mówił czy pisał na interesujący nas temat odcisnęło się bardzo na wiernych świeckich prałatury. W kolejnej części artykułu zostanie przedstawione, w jaki sposób formuje się świeckich do liturgii.

1. Założyciel Opus Dei o liturgii

W osobistym życiu św. Josemaríi — świętego kapłana, liturgia odgrywała ogromne znaczenie. Ze wszystkich wspomnień osób znających go jasno wynika, że każda msza święta była dla niego ogromnym przeżyciem. Mimo to nie pozostawił żadnego systematycznego wykładu dotyczącego liturgii. To, jak wyobrażał sobie rolę liturgii w życiu chrześcijan i szczególnie wiernych Opus Dei, możemy odtworzyć na podstawie stwierdzeń zawartych w jego pismach, a także wspomnieniach osób, które go znały. Życie św. Josemaríi jest bardzo dobrze udokumentowane: pozostało sporo jego pism, które obecnie w dużej części są już opublikowane w edycjach krytycznych, a także zachowały się liczne świadectwa osób współpracujących

2 Por. Joannes Paulus II, *Constitutio Apostolica „Ut Sit”*, „Acta Apostolicae Sedis” (1982), s. 423–425, tłum. polskie: <https://opusdei.org/pl-pl/article/konstytucja-apostolska-ut-sit/> (07.10.2022). Szerzej na temat misji Opus Dei: P. O’Callaghan, *La missione della Prelatura dell’Opus Dei*, w: *Studi sulla prelatura dell’Opus Dei: a venticinque anni dalla costituzione apostolica „Ut sit”*, a cura di E. Baura, Edizioni Santa Croce, Roma 2008, s. 100–108.

3 E. Baura, *Finalità e significato dell’erezione di una prelatura personale*, w: *Studi sulla prelatura dell’Opus Dei*, s. 57–58.

ze świętym⁴. Stąd wiemy, w miarę dobrze, jak osobiście żył pobożnością liturgiczną i w jaki sposób skłaniał innych do życia liturgią.

Zacznijmy od przyjrzenia się temu, jak święty rozumiał pojęcie *liturgia*. Otóż dla niego jest to: „Ukazanie wszystkich tajemnic Chrystusa, tak żywe i doskonałe, że w tajemniczy sposób są w nim odnawiane i na nowo oddziałują”⁵. Według Escrivy podstawową funkcją liturgii jest budowanie synowskiej relacji z Bogiem:

choć Kościół wkłada pewne modlitwy w usta wiernych, to chce, aby każdy zwracał się do Boga osobiście, z sercem synowskim; dlatego, gdy zaprasza ich do wspólnej modlitwy, wokół kapłana, to po to, aby żyli jednością Ciała Mistycznego, nie przestając traktować Jezusa Chrystusa ufnie i po synowsku⁶.

Święty Josemaría wskazywał także na ważną rolę liturgii w życiu chrześcijan. Píše na przykład w swoim najbardziej znanym dziele pt. *Droga*:

Miej cześć i szacunek dla świętej liturgii Kościoła i jej poszczególnych ceremonii. Wypełniaj je wiernie. — Czyż nie widzisz, że my, biedni ludzie, odczuwamy potrzebę, aby nawet to, co jest największe i najszlachetniejsze, docierało do nas przez zmysły?⁷

4 Cf. A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia: una aproximación sobre los años anteriores al concilio*, w: *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico*, a cura di J. López Díaz, Roma, 14–16.11.2013, vol. 2, Edizioni Santa Croce, Roma 2015, s. 27.

5 Tłumaczenie własne: „Representación de todos los misterios de Cristo, tan viva y perfecta, que se renuevan y vuelven a efectuar misteriosamente en ella”. „Un esquema de meditación sobre la Misa, 9–IX–1938” (Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, a cura di P. Rodríguez, Rialp, Madrid 2004, s. 676). Dodajmy, że cytowana tu pozycja to wydanie krytyczne *Drogi*, najbardziej znanego dzieła świętego.

6 Tłum. własne: „aun cuando pone en labios de los fieles unas determinadas oraciones, la Iglesia quiere que cada uno se dirija a Dios personalmente, con corazón de hijo; por eso, cuando les invita a rezar juntos, alrededor del sacerdote, es para que vivan la unidad del Cuerpo Místico, pero sin dejar de tratar confiada y filialmente a Jesucristo” (List z 30.04.1946 roku, cyt. za: A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 28).

7 J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, tłum. z hiszp. J. Jarco, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, n. 522, s. 192.

Święty podkreślał także, że osobista pobożność chrześcijanina nie może wykluczać uczestnictwa w publicznym życiu Kościoła⁸, a zwłaszcza w sakramentach⁹ (oczywiście chodziło tu przede wszystkim o mszę świętą i sakrament pokuty). Co więcej: w modlitwie ustnej i myślniej powinno się korzystać z tekstów liturgicznych¹⁰. Dorzucmy do tego, że jego homilie były zawsze pełne odniesień do liturgii¹¹.

Josemaría w latach przed soborem wspierał aktywne uczestnictwo wiernych i częste przystępowanie do komunii świętej. Podkreślał fakt, że we mszy świętej ofiara jest składana przez kapłana i wiernych, którzy sami są składającymi ofiarę Chrystusa, i ofiarowującymi samych siebie¹². Już w 30. latach zwracał uwagę na to, że komunie wiernych powinna być regułą, a nie wyjątkiem¹³.

Osoby przebywające ze świętym wspominają o tym, że skłaniał zawsze świeckich do aktywnego uczestnictwa we mszy świętej. Starał się też, aby dawać przykład wierności normom liturgicznym Kościoła. Wśród licznych świadectw jednym z najbardziej znaczących jest świadectwo, które odnosi się do życia w rezydencji uniwersyteckiej Jenner z 1940 roku:

[św. Josemaría] starannie przestrzegał norm liturgicznych Kościoła. W ich ramach dbał o to, aby uczestnicy jak najaktywniej uczestniczyli w Najświętszej Ofierze. Codziennie

8 „El cristiano que se aísla en una piedad privada, no participa como conviene de la corriente santificadora de la Iglesia (vid y sarmiento)” (Notatka z roku 1937, cytowana w: J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 677).

9 „Pocas devociones y constantes — Mejor, frecuencia de sacramentos” (J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 704).

10 „Twoja modlitwa powinna być liturgiczna. — Obyś polubił odmawianie psalmów, modlitw mszalnych zamiast modlitw prywatnych” (J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 86, s. 56).

11 A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 35: „Si san Josemaría deseaba y aconsejaba que la oración de cada uno fuera litúrgica, su predicación estaba informada por el mismo criterio”.

12 „El sacrificio es ofrecido a Dios juntamente por el sacerdote y los fieles [...] Los fieles son oferentes y ofrendas al mismo tiempo: ofrecen a Dios el sacrificio de Cristo, y se ofrecen con Cristo, de modo que es el sacrificio de Cristo y de todos” (Notatka z roku 1938, cytowana w: J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 677).

13 Por. A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 33.

odprawiano ją dialogicznie to znaczy, że nie tylko ministrant odpowiadał, jak to było wówczas w kościołach w zwyczaju, ale my wszyscy odpowiadaliśmy powoli i unisono¹⁴.

W całej mszy świętej Escriva zwracał zawsze szczególną uwagę na godne traktowanie Jezusa eucharystycznego¹⁵, ale też na to, że w ogóle istnieją reguły dobrego wychowania w pobożności eucharystycznej¹⁶.

Święty Josemaría troszczył się także o to, by formować swoich duchowych synów przez architekturę sakralną i wystrój kaplic. Miał na ten temat wyrobione zdanie; chciał, aby zawsze troszczono się, by oratoria Opus Dei były zadbane¹⁷, ozdobione w dobrym guście, ale i skromnie¹⁸, bo nie był zwolennikiem jakiegoś rozbuchanego barokizmu.

14 Tłumaczenie własne: „Se ajustaba [san Josemaría] cuidadosamente a las normas litúrgicas de la Iglesia. Dentro de éstas, procuraba que los asistentes participaran lo más activamente posible en el Santo Sacrificio. Diariamente se celebraba «dialogada», es decir, no respondía sólo el ayudante, como era usual entonces en las iglesias, sino que todos contestábamos de modo pausado y al unísono” (za: A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 33–34).

15 „«Obchodźcie się z Nim dobrze» — mówił ze łzami w oczach pewien sędziwy biskup do nowych kapłanów, których właśnie wyświęcił. — Panie! Któż mi użyczy donośnego głosu i odpowiedniego autorytetu, bym mógł w ten sposób wołać do uszu i serc jakże licznych chrześcijan. Jakże licznych!” (J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 531, s. 196–197).

16 „W pobożności również istnieją formy grzecznościowe [*urbanidad* — hiszp. *dobre wychowanie* kg]. Naucz się ich. — Żał ogrania na widok tych «pobożnych» osób, które nie potrafią się zachować podczas Mszy świętej — chociaż uczestniczą w niej codziennie — nie potrafią ani przeżegnać się (robią w pośpiechu jakieś dziwaczne ruchy), ani zgiąć kolan przed tabernakulum (ich śmieszny sposób przyklęknięcia zakrawa na kpiny), ani pochylić z uszanowaniem głowy przed wizerunkiem Matki Najświętszej” (J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 541, s. 198).

17 Pisał w swojej *Instrucción* dla członków Dzieła z 9.01.1935 roku: „Pienso que las personas que ponen amor en todo lo que se refiere al culto, que hacen que las Iglesias estén digna e decorosamente conservadas y limpias, los altares resplandecientes, los ornamentos sagrados pulcros y cuidados, Dios las mirará con especial cariño, y les pasará más fácilmente por alto sus flaquezas, porque demuestran en esos detalles que creen y aman” (za: A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 29).

18 A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 29–30. Święty Josemaría ukazuje to dobrze w: J. Escrivá de Balaguer, *Droga*: „Widziałeś mnie, jak odprawiałem Mszę świętą przy ołtarzu pozbawionym wszelkich ozdób — tylko stół. Wielki krzyż. Świeczniki proste, surowe.

Zwraca się też uwagę na fakt, że św. Josemaría jeszcze przed Soborem Watykańskim II nie był bynajmniej wrogiem ołtarza *coram populo*; w siedzibie centralnej Opus Dei, villa Tevere, znajdującej się przy ulicy Bruno Buozzi w Rzymie, zarówno kościół prałacki *santa Maria della Pace*, ukończony w 1959 roku¹⁹, jak i na przykład kaplica Apostołów, ukończona rok wcześniej, mają ołtarz *coram populo*²⁰, choć faktycznie sporo mniejszych kaplic ukończonych w podobnym terminie ma ołtarz *coram Deo*.

Założyciel Opus Dei był także świadomy tego, że formacja liturgiczna członków Dzieła i osób uczestniczących w jego formacji powinna odbywać się także poprzez konkretne zajęcia, które nazywał *Dobre wychowanie w Domu Bożym*²¹. Kiedy w latach czterdziestych powstało pierwsze Centrum Studiów dla członków Dzieła, postępował według tej samej linii. Wspomina o tym jeden z członków Dzieła: „Do codziennej celebracji Mszy świętej przygotowywaliśmy się z liturgicznym rygiem i śpiewami, które pomagały nam głęboko przeżywać Najświętszą Ofiarę. Pobożny ksiądz Don Enrique Masó, bliski przyjaciel błogosławionego Josemarí i wielki znawca muzyki sakralnej, był naszym nauczycielem śpiewu”²².

Grube woskowe świece, wznoszące się jedna za drugą coraz wyżej aż do wysokości krzyża. Front ołtarza w liturgicznym kolorze dnia. Obszerny ornat. Szeroki bogaty kielich prostego kształtu. Żadnych świateł elektrycznych, za którymi nie przepadamy. — A jednak trudno ci było opuścić kaplicę, tak dobrze się w niej czułeś. Czy widzisz, jak prowadzi do Boga, jak do niego przybliży ścisła surowość liturgiczna?” (n. 543, s. 198–199).

19 A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 32.

20 A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 31: „Estos deseos pudo llevarlos a cabo cuando se trasladó a Roma y promovió la construcción de los edificios de la sede central del Opus Dei, y en ellos el oratorio dedicado a los Santos Apóstoles, de estilo románico y con altar *coram populo*; se terminó en 1958”.

21 Uwaga z dnia 14.03.1932 roku cytowana w: J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 690: „Ha de comenzar a instruírseles por lo que pudiéramos llamar «Urbanidad de la Casa de Dios», que realmente serán nociones de Liturgia”.

22 Tłumaczenie własne: „Preparábamos la celebración diaria de la Santa Misa con rigor litúrgico y cantos, que ayudaban a vivir hondamente el santo Sacrificio. Un piadoso sacerdote, don Enrique Masó, muy amigo del Beato Josemaría y muy perito en música sacra, fue nuestro profesor de canto” (J. M. Casciaro, *Vale la pena. Tres años cerca del Fundador del Opus Dei: 1939–1942*, Rialp, Madrid 1998, s. 188).

Zasady, na których tutaj opierał się święty znajdują się też w n. 523 *Drogi*:

Powiedziano kiedyś, że Kościół śpiewa, gdyż sama mowa nie wystarczyłaby do modlitwy. — Jako chrześcijanin, i to chrześcijanin wybrany, powinienes nauczyć się śpiewu liturgicznego²³.

Tak więc podsumowując, możemy powiedzieć, że św. Josemaría nie tylko, że uważał formację liturgiczną za bardzo ważną część formacji świeckich w Dziele, ale też pod wieloma względami był prekursorem Soboru Watykańskiego II. Niemniej jednak czas soboru i zwłaszcza *postconcilium* były to czasy trudne dla świętego Josemaríi.

Święty zdawał sobie sprawę, że w historii Kościoła lata posoborowe często są czasami zamieszania. Dlatego kładł szczególny nacisk na konieczność posłuszeństwa wobec hierarchii: „[obecne czasy] wymagają także stałości w wierze, ducha nadprzyrodzonego, miłości do Boga i do Kościoła Bożego, wierności Biskupowi”²⁴.

Założyciel Opus Dei bardzo cierpiał z powodu nadużyć w dziedzinie liturgii dokonujących się w niektórych częściach Kościoła po soborze. Kładł wielki nacisk na to, by nie utracić jej rzeczywistego sensu. Pisał:

Trzeba jednoczyć ten nieprzeliczony Lud w kulcie liturgicznym, ucząc go — pozostając zawsze wiernym nauce Kościoła i temu, co Hierarchia prawomocnie postanawia — kochać Mszę Świętą, nie rozmywając głębokiego sensu liturgii w prostym symbolizmie wspólnotowym. Ponieważ w liturgii powinno się dokonywać tajemne, osobiste spotkanie człowieka z jego Bogiem, w dialogu oddania czci, dziękczynienia, prośby i zadośćuczynienia²⁵.

Zmiany zachodzące w liturgii po soborze przyjmował w duchu posłuszeństwa Kościołowi, chociaż co najmniej w niektórych przypadkach nie był ich entuzjastą:

23 J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 523, s. 192.

24 List z 24 X 1965, nr 4, cyt. za: A. Vázquez de Prada, *Założyciel Opus Dei: życie Josemaríi Escrivy*, t. 3: *Boże drogi na ziemi*, tłum. P. Skibiński, Wydawnictwo M, Księgarnia św. Jacka, Kraków 2006, s. 555.

25 List z 15.08.1964, nr 19, za: A. Vázquez de Prada, *Założyciel Opus Dei*, s. 555.

Jeszcze raz zmieniają nam liturgię Mszy Świętej. Przy mych niemal sześćdziesięciu trzech latach staram się z pomocą Javiego być posłusznym Matce Kościołowi w najdrobniejszych szczegółach, chociaż nie mogę zaprzeczyć, że bolą mnie pewne niepotrzebne zmiany. Ale będę zawsze z radością posłuszny²⁶.

I właśnie posłuszeństwo Kościołowi w dziedzinie liturgii wielokrotnie podkreślał²⁷.

Dodajmy, że w Opus Dei wszystkie normy liturgiczne ustalone przez hierarchię były wprowadzane bez żadnego ociągania.

2. Formacja liturgiczna w Opus Dei

W poprzedniej części naszego wywodu staraliśmy się uwypuklić to, co mówił założyciel Opus Dei na temat liturgii i formacji liturgicznej. Ponieważ dla członków Opus Dei był i jest ogromnym autorytetem; jego duch jest stałym punktem odniesienia dla formacji, jaką otrzymują wierni świeccy w Opus Dei.

Opus Dei żyje z Eucharystii, chociaż znaczna część jego wiernych uczestniczy we mszach świętych w kościołach swoich diecezji, a nie w mszach odprawianych przez księży z Dzieła²⁸, bowiem większość wiernych Opus Dei to supernumerariusze i supernumerarie, którzy mieszkają poza ośrodkami Dzieła, a spośród których znaczna większość żyje w małżeństwie. Uczestniczą oni na co dzień we mszach świętych w swoich parafiach. We mszach w ośrodkach celebrowanych przez kapłanów z prałatury uczestniczą zwykle tylko numerariusze i numerarie, a więc osoby żyjące w celibacie apostołskim.

Prałatura Opus Dei posiada też własny kalendarz liturgiczny zaaprobowany 10 listopada 2012 roku przez Kongregację do Spraw Kultu Bożego²⁹. Oczywiście prawie wszystkie święta liturgiczne w konkretnych ośrodkach Opus Dei obchodzi się w zgodzie z kalendarzem liturgicznym diecezji,

26 Cytat za: A. Vázquez de Prada, *Założyciel Opus Dei*, s. 557.

27 A. Vázquez de Prada, *Założyciel Opus Dei*, s. 557.

28 E. Baura, *Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*, s. 59.

29 Protokół 626/12/L.

w których one się znajdują, ale jest niewielka ilość celebracji obchodzonych specjalnie w prałaturze. Najlepszym przykładem jest chyba dzień 14 lutego, w którym obchodzi się rocznicę założenia Sekcji Żeńskiej Opus Dei oraz Stowarzyszenia Kapłańskiego Świętego Krzyża, co powoduje konieczność przesunięcia święta Cyryla i Metodego³⁰.

Życie pobożnościowe członków Opus Dei jest ujęte w pewien zespół zwyczajów, nazywanych planem życia duchowego. Zawiera on intensywne życie sakramentalne: codzienne uczestnictwo we mszy świętej, będącej centrum i korzeniem życia duchowego, i przyjęcie, jeśli jest to możliwe, codziennej komunii świętej oraz praktykę cotygodniowej spowiedzi sakramentalnej; życie modlitwy opierające się na modlitwie myślniej, lekturze Pisma Świętego i książkach duchowych, nawiedzenie Przenajświętszego Sakramentu, a także umartwienia.

Ale jak to w praktyce wygląda? Warto pamiętać, że znaczna większość wiernych prałatury uczestniczy w życiu liturgicznym w swoich parafiach. Otóż formacja liturgiczna świeckich członków Dzieła odbywa się na wielu poziomach.

Część formacji liturgicznej, jaką otrzymują członkowie Opus Dei dokonuje się poprzez poznawanie pism i życia założyciela Opus Dei. Wierni prałatury czytają regularnie jego dzieła, a pozycje o charakterze formacyjnym publikowane w Opus Dei na różne sposoby odnoszą się do tego, co on mówił. Stąd nie może dziwić, że w tym Dziele liturgia i formacja liturgiczna ma duże znaczenie. Również sugeruje się wiernym zapoznanie się z Magisterium Kościoła w dziedzinie liturgicznej.

Następnie ważną częścią formacji liturgicznej są zwyczaje i tradycje praktykowane w Opus Dei³¹. Wśród zwyczajów o charakterze liturgicznym, jakie praktykują członkowie Dzieła, na pierwszym miejscu znajduje się codzienna msza święta, którą wierni starają się przeżywać w sposób aktywny³². Msza święta bywa czasem sprawowana po łacinie. Dość

30 Dokument wewnętrzny *Celebraciones en familia*, Roma 2017, s. 8.

31 Jest to część tak zwanego planu życia. J. L. Llanes, *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, w: P. Rodríguez, F. Ocariz, J. L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia: introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2014, s. 260.

32 E. Baura, *Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*, s. 59–60: „È proprio nella santa Messa che i fedeli della prelatura dell'Opus Dei hanno il centro e la radice della

rozpowszechnioną praktyką wśród członków Dzieła jest korzystanie z mszaliaków. Tradycyjnie po Eucharystii wierni modlą się, dziękując (każdy prywatnie) przez 10 minut za dary, jakie otrzymali w czasie „Ofiary Ołtarza”³³. W formacji wiernych świeckich wielkie znaczenie mają kaplice znajdujące się w ośrodkach Dzieła, o które zawsze wierni bardzo się troszczą, zgodnie z powiedzeniem, że kaplica powinna być najlepszym pomieszczeniem w ośrodku Opus Dei.

Pogłębienie pobożności eucharystycznej dokonuje się także poprzez szereg innych zwyczajów: jak np. codzienne nawiedzenie Przenajświętszego Sakramentu³⁴ czy komunია duchowa; w ośrodkach Opus Dei codziennie pisze się krótki praktyczny komentarz do Ewangelii czytanej w czasie mszy świętej³⁵; co tydzień w czwartek w ośrodkach panuje zwyczaj odmawiania hymnu *Adoro Te Devote*, zachęca się do jego rozważania tego dnia³⁶;

loro vita spirituale, e tutto il loro sforzo deve rivolgersi a convertire la loro giornata in una Messa, mediante l’offerta del loro lavoro e delle altre occupazioni giornaliere, che cercano di presentare in unione con l’offerta di Cristo sull’altare. L’Eucaristia ha pertanto un ruolo costitutivo della prelatura che trascende l’aspetto meramente devozionale. Anche l’Eucaristia in quanto presenza reale di Cristo vivifica questa particolare communio, giacché nelle sedi dei Centri pastorali della prelatura occupa il posto preminente, logicamente, il tabernacolo, al punto che san Josemaría amava calcolare la presenza dell’Opus Dei in una città o in un Paese in base al numero di tabernacoli”.

33 Opis zwyczajów panujących w Opus Dei zawarty w publikacji wewnętrznej Opus Dei: *De Spiritu*. W punkcie 76. czytamy: „En nuestros oratorios, después de la Santa Misa en la que han recibido la Sagrada Eucaristía, todos darán gracias durante diez minutos, de modo privado; terminado este tiempo, cantarán o recitarán el *Trium puerorum* con el Salmo 150 y las oraciones litúrgicas correspondientes”.

34 *De Spiritu*, Appendix, 34: „Entre otras devociones eucarísticas, quiso que los fieles del Opus Dei cumplieren cada día — si es posible, a mediodía, después de la comida — la Norma de la visita al Santísimo, señalando que se recen, en forma dialogada, tres *Pater Noster*, *Ave Maria* y *Gloria*, y se concluya recitando la comunión espiritual, con la forma acostumbrada, en el idioma del país”.

35 *De Spiritu*, 81: „En todas las sedes de los Centros, hágase el comentario del Evangelio cada día, para leerlo en la forma acostumbrada”.

36 *De Spiritu*, 77: „En todos los Centros del Opus Dei donde los jueves se haga la oración de la mañana ante el Santísimo Sacramento expuesto — aunque sea a través de la puerta

w czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca organizuje się wystawienie Najświętszego Sakramentu, w trakcie którego wierni prałatury rozważają tajemnice Eucharystii³⁷. Co sobotę w ośrodkach praktykuje się błogosławieństwo Przenajświętszym Sakramentem. Podkreślenie znaczenia Eucharystii występuje także w zwyczaju celebrowania w ośrodkach rocznicy pierwszej komunii założyciela Opus Dei. Specjalna cześć dla Eucharystii jest również wyrażona w celebracji uroczystości Bożego Ciała: w ośrodkach Dzieła przez cały tydzień po święcie jest praktykowane uroczyste wystawienie Najświętszego Sakramentu³⁸. Także zgodnie z nauczaniem Założyciela zachęca się wiernych, aby ich modlitwa zarówno ustna, jak i myślana była liturgiczna.

Poza tym warto wspomnieć o kursach corocznych, podczas których niektórzy członkowie Dzieła żyjący w celibacie (numerariusze i numerarie) otrzymują takie przedmioty jak w seminariach. Organizuje się też parodiowe spotkania członków supernumerariuszy, w czasie których także oni otrzymują formację chrześcijańską, w tym liturgiczną. Na kursach formacyjnych przeznaczonych dla nich regularnie pogłębia się znajomość liturgii poprzez różne wykłady na ten temat (na przykład w tym roku jednym z głównych tematów jest Eucharystia), ale też uczy się śpiewu liturgicznego (podobnie jak to zalecał założyciel Opus Dei).

W czasie dotychczasowych rozważań wśród aktów liturgicznych przyglądaliśmy się Eucharystii, ale warto wspomnieć, że członkowie Dzieła praktykują regularną (cotygodniową) spowiedź, która jest dla nich niezwykle ważnym środkiem formacji.

de cristal de sagrario — los que se hallan presentes recitarán o preferiblemente cantarán el himno Adoro Te devote. Las demás personas de nuestra Familia procurarán rezar este himno individualmente, en cualquier momento del día. Todos, además, meditará este himno en la oración de la mañana o en de la tarde”.

37 *De Spiritu*, 74: „Durante la noche del primer jueves de cada mes, en que se tiene exposición solemne del Santísimo Sacramento, todos hacen — cada uno según su turno — un rato de adoración hasta la reserva del Santísimo”.

38 *De Spiritu*, 75: „Siempre ce celebrará con especial devoción y solemnidad la fiesta del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo; y en los oratorios de la Prelatura del Opus Dei se tendrá bendición eucarística, también en los siete días siguientes”.

Warto zauważyć, że jeśli chodzi o liturgię godzin, to nie ma tu żadnych sugestii ani zaleceń ze strony prałatury dla wiernych świeckich.

Wreszcie dodajmy, że w apostołstwie członków Opus Dei dużą rolę odgrywa stosunek do sakramentów, zwłaszcza Eucharystii³⁹, ale także do sakramentu spowiedzi, chrztu czy sakramentu małżeństwa.

* * *

Podsumowując, możemy powiedzieć, że formacja liturgiczna świeckich członków Opus Dei jest ważną częścią całej ich formacji. Jest ona dokonywana na różne sposoby, począwszy od poznawania nauczania założyciela Opus Dei, zachęcania do regularnego i aktywnego uczestnictwa we mszy świętej, poprzez korzystanie przez wiernych z tekstów liturgicznych do swojej pobożności prywatnej, lekcje poświęcone zarówno zasadom teoretycznym dotyczącym sakramentu, jak i zajęcia praktyczne (jak nauka śpiewu liturgicznego), ale też regularne korzystanie z sakramentu spowiedzi. Liturgia stawiana jest w centrum i powinna odgrywać znaczącą rolę w ich życiu.

Bibliografia

- Baura E., *Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*, w: *Studi sulla prelatura dell'Opus Dei: a venticinque anni dalla costituzione apostolica „Ut sit”*, a cura di E. Baura, Edizioni Santa Croce, Roma 2008, s. 35–67.
- Casciaro J. M., *Vale la pena. Tres años cerca del Fundador del Opus Dei: 1939–1942*, Rialp, Madrid 1998.
- Escrivá de Balaguer J., *Camino: Edición crítico-histórica*, a cura di P. Rodríguez, Rialp, Madrid 2004.
- Escrivá de Balaguer J., *Droga*, tłum. z hiszp. J. Jarco, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998.

³⁹ Por. F. Ocariz, *La prelatura dell'Opus Dei: apostolato „ad fidem” ed ecumenismo*, w: E. Baura, *Studi sulla prelatura*, s. 117–118.

- Joannes Paulus II, *Constitutio Apostolica „Ut Sit”*, „Acta Apostolicae Sedis” (1982), s. 423–425, tłum. polskie: <https://opusdei.org/pl-pl/article/konstytucja-apostolska-ut-sit/> (07.10.2022).
- Llanes J. L., *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, w: P. Rodríguez, F. Ocariz, J. L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia: introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2014, s. 195–293.
- Miralles A., *San Josemaría y la liturgia: una aproximación sobre los años anteriores al concilio*, w: *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico*, Roma, 14–16.11.2013, a cura di J. López Díaz, vol. 2, Edizioni Santa Croce, Roma 2015, s. 27–37.
- O’Callaghan P., *La missione della Prelatura dell’Opus Dei*, w: *Studi sulla prelatura dell’Opus Dei: a venticinque anni dalla costituzione apostolica „Ut sit”*, a cura di E. Baura, Edizioni Santa Croce, Roma 2008, s. 89–108.
- Ocariz F., *La prelatura dell’Opus Dei: apostolato „ad fidem” ed ecumenismo*, w: E. Baura, *Studi sulla prelatura dell’Opus Dei: a venticinque anni dalla costituzione apostolica „Ut sit”*, Edizioni Santa Croce, Roma 2008, s. 109–126.
- Vázquez de Prada A., *Założyciel Opus Dei: życie Josemaríi Escrivoy*, t. 3: *Boże drogi na ziemi*, tłum. P. Skibiński, Wydawnictwo M, Księgarnia św. Jacka, Kraków 2006.

Abstrakt

Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze Opus Dei

Formacja wiernych świeckich prałatury Opus Dei jest ściśle powiązana z jej celami, czyli promowaniem powszechnego powołania do świętości i uświęcania się przez pracę. Punktem odniesienia, poza nauczaniem Magisterium, zawsze jest nauczanie założyciela Opus Dei. W jej centrum znajduje się formacja do prawidłowego przeżywania sakramentu eucharystii. Świeccy są w tym celu formowani zarówno przez wykłady i pogadanki, przez codzienną praktykę mszy świętej, jak i przez zwyczaje eucharystyczne oraz rozważanie tekstów liturgicznych.

Słowa kluczowe: formacja liturgiczna, świeccy, Opus Dei, św. Josemaría Escrivá de Balaguer

Abstract

Liturgical Formation of the Lay Faithful in the Prelature of Opus Dei

The formation of the lay faithful of the Prelature of Opus Dei is closely linked to its objectives, namely the promotion of the universal vocation to holiness and sanctification through work. The point of reference, beyond the teaching of the Magisterium, is always the teaching of the Founder of Opus Dei. At its center is formation for the proper experience of the Sacrament of the Eucharist. The laity are formed for this purpose both through lectures and talks, through the daily practice of the Mass, and through Eucharistic customs, as well as through the consideration of liturgical texts.

Keywords: liturgical formation, laity, Opus Dei, St Josemaria Escriva de Balaguer

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 201–215 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.12>

Rev. Martin Tkáč

UNIwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja

<https://orcid.org/0009-0000-6193-2512>

martin.tkac@unipo.sk

Potreba liturgickej formácie mládeže

Cirkev neustále ponúka liturgický život¹. Ten je predpokladom služby kresťana pre zhromaždenie v diele Boha, ktorý už dal človeku všetko na to, aby ho zachránil a neustále ho chce zbožšťovať.

1. Potreba spoznávania liturgie

Ukazuje sa, že svet sa neustále brodí s otázkou poznávania a milovania. Láska a poznanie je neustále v akomsi cyklickom, priam špirálovitom tanci. Existujú rôzne prístupy, rôznych smerov. Jeden z nich tvrdí, že ak chcem niečo skutočne milovať, musím to najprv poznať. Iný zase preferuje opačnú mienku: miluj a potom skutočne spoznáš. Vidíme to aj v živote mladých ľudí. Práve v tomto období vznikajú a aj zanikajú vzťahy. Mnoho mladých

¹ Neustála ponúka liturgického života je v celom liturgickom roku, ktorý môžeme definovať ako „rok snečný, ustanovený Cirkvou, v priebehu ktorého si spomína na Kristove tajomstvá a sprítomňuje ich, aby z nich veriaci ľud čerpal spásonosnú milosť“ (V. Boháč, *Liturgický rok v byzantskom obrade*, Prešov 2013, s. 12).

nejde do manželstva, kým svojho partnera nepozná „takmer“ na 100 %. Samozrejme hoci sami rodičia dávajú svojim deťom podobné rady, lebo majú o nich starosť, niekedy priznávajú, že samotné manželstvo je o neustálom spoznávaní. No a potom sú tí, ktorí hovoria, že na spoznávanie partnera budú mať celý život, preto nie je potrebné ho pred manželstvom totálne spoznať, ale hlavne milovať. Pravda ani nie je uprostred, ale niekde naprieč týmito tvrdeniami. Liturgia a najmä tá eucharistická je vyjadrením lásky a poznávania. Sväté Písmo na začiatku ľudských dejín začína svadbou Adama a Evy v knihe Genezis:

A nazval Adam menom všetok dobytok, všetko nebeské vtáctvo a všetku poľnú zver. Ale pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel. Tu Pán, Boh, dopustil na Adama tvrdý spánok a keď zaspal, vybral mu jedno rebro a jeho miesto zaplnil mäsom. A z rebra, ktoré vybral Adamovi, utvoril Pán, Boh, ženu a priviedol ju k Adamovi. Vtedy Adam povedal: „Toto je teraz kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; preto sa bude volať mužena, lebo je vzatá z muža“. Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke a budú jedným telom. A obaja, Adam i jeho žena, boli nahí a nehanbili sa jeden pred druhým (Gn 2,20–25).

Vidíme teda, že Adam spoznával svet, spoznával a dával mu meno, no kým neuvidel ženu, ktorú objavil ako jemu podobnú, nie totožnú, tak nebol spokojný. Zo svojej strany pociťoval absenciu lásky voči sebe podobnej bytosti, ktorá by ho dopĺňala. No Sväté písmo aj končí svadobnou hostinou v knihe Zjavenia Jána (porov. Zjv 19–21 kap). V týchto kapitolách je svadobná hostina, eucharistickou hostinou, hostinou lásky a vďakyvzdania a túžby, pretože Duch aj nevesta volajú príď, a tou nevestou je vykúpený ľud, teda Cirkev.

Svätý Ján Pavol II. prirovnáva vo svojej *Teológii tela* manželskú lásku a jej intimitu ku Kristovej obeti na kríži a spája ju aj s darom Eucharistie. Keďže v Eucharistii sa s Kristom zjednocujeme tým najintímnejším spôsobom, je tam veľkolepá paralela na najintímnejšie spojenie manželov. Východiskovým konceptom je to, že Kristus sa dáva človeku ako dar². V Kristovi vidno ako Boh miluje človeka, hoci ho pozná dokonale, teda pozná jeho hriechosť a práve kvôli človeku, (teda z lásky ku človeku, nie kvôli hriechu.

2 Porov. K. Wojtyła, *Láska a zodpovednosť*, Bratislava 2017, s. 37.

Hriech je prekážkou lásky, preto musí byť odstránený) obetuje sám seba. Človek nepozná Boha a predsa od neho dostáva príkaz:

Milovať budeš Pána, svojho Boha, z celého svojho srdca, z celej svojej duše, z celej svojej mysle a z celej svojej sily! Druhé je toto: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého! Iného, väčšieho prikázania, ako sú tieto, niet (Mk 12, 29–31).

V tomto príkaze sa stelesňuje Kristus so svojou láskou voči Bohu i voči človeku. Ježiš totiž miluje Otca i človeka celým svojím bytím. Človek je to schopný vyplniť iba v Kristovi. Spoznávať a milovať Boha teda dokážeme iba v Kristovi a najintenzívnejšie to dokážeme prežívať v Eucharistii, kde jeho lásku prijímame, zároveň ju spoznávame a sme konfrontovaní s potrebou spoznávať ho viac. Inak by Eucharistia bola iba emocionálnou záležitosťou.

V eucharistickom spoločenstve je zahrnuté aj to, že sme milovaní a že milujeme druhých. Môžeme povedať, že Eucharistia, ktorá sa nepremieta do konkrétnej podoby lásky, je znehodnotená sama osebe³. Pre prijímanie Eucharistie je v gréčtine použité slovo *koinonia*, ktoré sa v časoch Ježiša Krista najviac používalo na opísanie rodinného zväzku. Pri prijímaní Eucharistie sa teda obnovuje zväzok s Bohom, ktorý je večnou rodinou, a s Božou rodinou na zemi, a teda s Cirkvou⁴. Zjednocovaním s Kristom sa zároveň prehľbuje spoločenstvo prijímajúcich medzi sebou a keďže prijímajúci takto tvoria stále užšie bratské spoločenstvo, Eucharistia tak napomáha rastu pokoja medzi ľuďmi⁵. Eucharistia je teda veľmi dôležitá pri raste jednoty medzi ľuďmi. Preto je potrebné nielen osobne milovať liturgiu, ale milovať liturgiu v spoločenstve. To znamená aj pomáhať inému milovať liturgiu a mať k nej vzťah. Søren Kierkegaard, dánsky filozof a teológ, zakladateľ existencializmu (1813–1855) tvrdil, že: „Pomáhať inému človeku, aby miloval Boha, znamená milovať ho; byť podporovaný v láske k Bohu iným človekom, znamená byť milovaný“⁶. Takto sa dostávame k potrebe

3 Porov. Benedikt XVI, *Deus caritas est*, in: *Encykliky Benedikta VXi*, Trnava 2017, čl. 14.

4 Porov. S. Hahn, *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*, Bratislava 2005, s. 55.

5 Porov. M. Schmaus, *Sviatosti*, Rím 1981, s. 194.

6 *Citáty slávnych osobností. Eckhart*, [https://citaty-slavnych.sk/citaty/2089370-eckhart-tol-le-milovat-znamenava-spoznat-sameho-seba-v-niekom-inom/\(10.10.2022\)](https://citaty-slavnych.sk/citaty/2089370-eckhart-tol-le-milovat-znamenava-spoznat-sameho-seba-v-niekom-inom/(10.10.2022)).

poznávania liturgie. Ak by sme aplikovali Kierkegaardovo tvrdenie, tak ten, kto pomáha spoznávať liturgiu, by tým vyjadroval svoju lásku k Bohu a ten, kto by bol žiakom v spoznávaní liturgie by vnímal, že je milovaný.

2. Prieskum

Vychádzajúc z tohto filozoficko-teologického základu, sme uskutočnili aj prieskum, ktorý mal ukázať, na koľko je dôležité spoznávať liturgiu. Keďže by bolo náročné spracovať celý rozmer liturgie, špecifikovali sme sa na byzantský obrad. Predmetom nášho skúmania sa tak stala základná otázka: nakoľko je svätá liturgia ozaj spoznávaná? Na tomto mieste ponúkneme závery vybraných skúmaných otázok.

Do prieskumu sa zapojilo 237 prevažne mladých ľudí vo veku 12 až 40 rokov. Týchto respondentov bolo 206 (86,9%). Starších ako 40 rokov a ľudí, ktorí neuviedli svoj vek tvorilo 31 respondentov a teda 13,1%. Podiel zapojených v kategórii pohlavie bol: 136 (57,4%) žien a 101 (42,6%) mužov. Ku gréckokatolíckemu vierovyznaniu sa prihlásilo 193 osôb, k rímskokatolíckemu 37, k pravoslávnenmu 5. Dve osoby sa neprihlásili k žiadnemu vierovyznaniu, napriek tomu uviedli, že poznajú byzantský obrad. Celkovo teda ku gréckokatolíkom sa prihlásilo 84,8% respondentov. Treba tiež dodať, že východný obrad pozná 222 (93,6%) opýtaných, 11 (4,6%) pozná východný obrad len trochu a 4 (1,7%) sa vyjadrili, že ho nepoznajú vôbec.

V spoločnosti však rezonuje rozdiel medzi tým, či sa niekto prihlási k vierovyznaniu a či sa aj za veriaceho považuje. Je tiež rozdiel medzi tým, či sa veriaci človek považuje aj za praktizujúceho kresťana. Preto sme položili nasledujúce otázky:

Považuješ sa za veriaceho?

Odpovede: Nevieť posúdiť: 3 respondenti, jedna respondentka uviedla, že sa nepovažuje za veriacu. Všetci ostatní respondenti 233 (98,3%) sa považuje za veriacich. Trochu rozdielne čísla však vyšli pri otázke:

Považuješ sa za praktizujúceho kresťana? 208 (87,8%) sa považuje za praktizujúcich, 23 (9,7%) nevie posúdiť a 6 (2,5%) odpovedalo, že sa nepovažuje za praktizujúcich kresťanov. No aj z nich okrem jedného respondenta všetci prichádzajú do chrámu a to minimálne raz za týždeň, alebo počas veľkých sviatkov.

Celkovo môžeme konštatovať, že prieskumu sa zúčastnilo vysoké percento ľudí, ktorí boli aj predmetom skúmania otázok o liturgii a jej význame, pretože spadajú do vzorky prevažne mladých gréckokatolíkov, či tých, čo poznajú byzantský obrad. Pri mladých ľuďoch (no nie iba pri nich) je niekedy účasť na liturgiách len formálna, indiferentne zvyková⁷ alebo z donútenia. Preto sme sa pýtali:

Ako by charakterizovali svoju účasť na liturgiách. 214 (90,3%) respondentov svoju účasť považuje za slobodnú, 18 (7,6%) osôb sa nad touto otázkou nezamýšľala a zhruba 3% opýtaných si vybralo možnosť iné.

Nasledujúca otázka bola z okruhu sebahodnotenia a znela:

Ako rozumieš liturgii? Respondenti si najčastejšie vybrali odpoveď: Snažím sa prehlbovať vedomosti o nej. Túto možnosť si vybralo 157 (66,2%) opýtaných. No možno k nej pripočítať aj jednotlivé odpovede, ktoré s touto odpoveďou korešpondovali. Druhou najpočetnejšou odpoveďou bola možnosť: Chcel/a by som sa dozvedieť viac. Tú si vybralo 43 (18,1%), 21 (8,9%) sa vyjadrilo, že sa nad touto otázkou nezamýšľala, 9 (3,8%) sa podelilo s tým, že je to zvyk, ktorý sa snažia zachovať. Aj táto otázka tak potvrdila vzorku respondentov, ktorým nie je osobné prežívanie liturgie cudzie. V dotazníku sme sa popasovali tiež aj s otázkou:

Čo je pre teba liturgia? Respondenti odpovedali vlastnými slovami a preto na tomto mieste ponúkame vyhodnotenie najviac opakujúcich sa odpovedí.

Prvý typ odpovedí by sme charakterizovali ako definície, ktoré potvrdzujú a tvrdia, že liturgia je oslava Boha; Služba Boha ľudu, služba ľudu Bohu; pripomínanie si obety Krista; sprítomnenie obety Ježiša Krista; že je to nebeská hostina, účasť na nebeskom živote. Samozrejme, že nevieme z týchto odpovedí vydedukovať nakoľko sú tieto odpovede čisto formálneho charakteru alebo sú to odpovede vnútorného prežívania respondentov.

7 Indiferentne zvyková účasť na liturgiách – nemá dopad na život kresťana. Ten nevie odpovedať na otázku prečo prichádza do chrámu. Nikto a nič ho však ani nenúti aby prichádzal. Chodí, lebo si zvykol, dodržiava tradíciu, akýsi zvyk, rituál. Takýchto zvykových veriacich je však po období covidových reštrikcií v chrámoch menej. Zvyk byť v chráme sa počas dvoch rokov obmedzovania u nich vytratil. Možno to vyčítať aj z vyjadrení KBS na margo výsledkov sčítania obyvateľstva a bytov v roku 2021 na Slovensku. Napr. porov. *Predseda KBS: Ďakujeme všetkým, ktorí sa prihlásili k svojmu vierovyznaniu*, <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20220120017> (10.10.2022).

Hoci nemožno poprieť aj v týchto odpovediach osobný rozmer, v dotazníku sme zaznamenali aj množstvo odpovedí osobnejšieho charakteru. Ponúkame najčastejšie formulácie: liturgia je šanca stretnúť a zažiť Boha; stretnutie sa s Ježišom; stretnutie neviditeľného Boha s viditeľným svetom; sprítomnenie Božieho kráľovstva na zemi, najvyššia forma modlitby, najslávnejšia, na ktorej sú účastní samotní anjeli; obrad pri ktorom sa väčšia skupina veriacich zhovára s Bohom a na konci ho prijme v podobe jeho tela a krvi.

Po otázkach na vierovyznanie, definovanie vlastnej viery u respondentov sme sa ich opýtali, prečo na liturgiu vlastne chodia. Položili sme otázku:

Čo ti prítomnosť na liturgii dáva?

Komplikované odpovede sme spracovali. Tu ponúkame z nich záver. Mladí ľudia vnímajú potrebu byť na liturgii preto, lebo si uvedomujú, že liturgia buduje ich duchovný život a má vplyv na ich spôsob života, lebo v sebe nesie pedagogický rozmer a to prostredníctvom liturgických textov a kázi. Napriek tomu, že v otázke zaznela aj odpoveď sociálneho rozmeru, tak z opýtaných to vnímajú len 84 (35,4%). Väčšiu váhu skôr zohráva psychohygiena a relax. Mladý človek tak očakáva od liturgie aj akýsi odpočinok od povinností a sveta.

Nasledujúce otázky mapovali, ako dôležité je liturgické slávenie pre respondentov.

„Je pre teba dôležité ako vyzerá liturgické slávenie? (napr. či sa pekne spieva, či je tam pokojná atmosféra, či je kňaz pripravený, či je tam chaos, kto číta Božie slovo...)“

Jednoznačné áno alebo *čiastočné áno* vyjadrilo 209 (88,2%) respondentov a *nie* vyjadrilo 28 (11,8%).

Keďže sme skúmali vnímanie liturgie z pohľadu mladého človeka, opýtali sme sa aj na liturgie s hudobnými nástrojmi.

Aký postoj máš k tzv. mládežníckym liturgiám, keď spieva mládež s hudobnými nástrojmi?

V sumáre tak môžeme tvrdiť, že 201 (80,4%) respondentov sú radi alebo prinajmenšom nemajú proti hudobným nástrojom v byzantskej tradícii výhrady, ak je sa hrá a spieva v akejsi normálnej hlasitosti a primeranosti. 28 (11,2%) respondentov je proti používaniu hudobných nástrojov v byzantskej liturgii a 8 (3,4%) to nevie posúdiť alebo to nerieši.

Svedectvá

Niektorí respondenti pridali k odpovedi aj svoje stanovisko alebo svedectvo. Ponúkame aspoň dve:

1. Ako mladý človek mám rada, keď sa spieva počas sv. prijímania. Pretože nie je nič krajšie ako prijať Krista skrze Eucharistiu a počuť spievať mladých svojmu Bohu. Mladí majú neskutočné hlasy a dokážu okrem liturgie vyspievať úžasne aj iné piesne. Ešte chcem dodať, že ak by sme sa mali pozerať na úplné slávenie liturgie čisto, čisto, čisto podľa východnej tradície, presne tak, ako sa to podľa historických pravidiel má, viacej ublížime ako požehnáme a priblížime k Bohu. Mladí sú budúcnosťou Cirkvi. Preto sa mi páči, keď počas mládežníckych liturgii je, že sa vyspieva večierň (oficiálna modlitba Cirkvi) a zároveň pieseň gospelová na Slávu Boha v rámci normy.

2. Svojho času som sama spievala na liturgiách zameraných pre deti a mládež a bol to pre mňa krásny čas, kedy moja viera dostávala základy, z ktorých čerpám do dnes. Je však dôležité, aby bola mládež vedená a vychovávaná k úcte k Bohu, aby bol spev nielen spevom, ale aj modlitbou a vtedy je to „ono“.

Samozrejme našou úlohou nie je pretláčať nejaký názor. Minimálne však vyjadrujeme súhlas s tým, že hudba a spev sú výrazovými prostriedkami, ktoré sa pokúšajú sprostredkovať aj to, čo sa nedá popísať. Vyjadrujú vzťahovú skutočnosť medzi človekom a Bohom. Boh dáva človeku – umelcovi ideu a ten sa ju snaží interpretovať. Následne sa napríklad pieseň ako kompozícia slova a hudby stane vyjadrením viery cez rozum a vôľu. V istom zmysle Boh dáva človekovi svoj spôsob bytia, ktorým je láska. No je dôležité rozlišovať a nájsť vhodnú estetickú formu na umelecké vtelenie ideí v hudbe a speve⁸. A to môžeme definovať ako to „ono“ čo veriaci nevie popísať, keď vníma, akúsi rozpoltenosť medzi Tradíciou nepoužívania hudobných nástrojov a gospelových piesni a zároveň ich používania.

V nasledujúcej časti sme sa pýtali, čo respondenti vedia o východnej liturgii, poprípade čo robia, aby vedeli. Taktiež nás zaujímali ich osobné postoje k liturgii.

Zaobráš sa spoznávaním východnej tradície?

8 D. Porubec, *Etické kontexty hudby a spevu od antiky po sv. Augustína*, Prešov 2019, s. 66.

V konečnom vyjadrení, môžeme zhrnúť, že 206 (86%) opýtaných sa zaoberá spoznávaním východnej tradície⁹ alebo má aspoň tendenciu ju občas spoznávať.

Položili sme možno aj trochu provokatívnu otázku o prispôsobení liturgie: „Myslíš si, že by bolo vhodné byzantskú liturgiu (napr. liturgiu sv. Jána Zlatoústeho) sláviť nejakým iným spôsobom, ktorý by bol príťažlivejším?“.

Z výsledkov vyplynulo, že v tejto otázke výrazne nedominovala žiadna odpoveď. Tí, ktorí odpovedali, že by bolo vhodné liturgiu upraviť do príťažlivejšej podoby, mali navrhnúť aj nejaké spôsoby. Odpovedalo 33 respondentov. Väčšinou to boli odpovede, ktoré navrhovali: viac jednoduchšieho spevu, skrátiť ekténie, najmä počas týždňa, používať hudobné nástroje, viackrát opakovane zaznelo aj ticho po prijímaní, resp. po kázni...

Tí, ktorí odpovedali jednoznačne, že nebolo by vhodné liturgiu upraviť do príťažlivejšej podoby, mali vysvetliť svoj postoj. Odpovedalo 204 respondentov. Veľa odpovedí bolo neviem na to odpovedať; potom že liturgii sv. Jána Zlatoústemu nič nechýba a je príťažlivá taká aká je; niektorí sa prihovárali k tomu, aby sa preberalo ešte viac prvkov z ortodoxnej tradície; iní zase, že netreba meniť nič, ale ani netreba preháňať s východnými prvkami. Mnohí odpovedali stroho, že je to naša tradícia a tá sa nemá meniť. Napriek tomu, že títo ľudia odpovedali, že v žiadnom prípade liturgiu netreba modernizovať, tí istí ľudia okrem 4 respondentov nemajú problém, ak zaznievajú na liturgii aj hudobné nástroje. To by mohlo ukazovať, že sú už stotožnení s hudobným elementom a berú ho ako samozrejmy, nenarúša im ich pohľad na východnú liturgickú tradíciu.

Veľkou otázkou v minulosti a možno aj dnes, je minimálne na Slovensku otázka jazyka slávenia liturgie. Cirkevnoslovensky verus slovensky. Je zaujímavé, že všetci sa odvolávajú na sv. solúnskych bratov. Zástancovia cirkevnoslovenčiny v liturgii tvrdia, že by sa svätci „v hrobe obracali“ a keďže cirkevnoslovenské písmo je to ich dielo, tak my sme povinní ho zachovať. Zástancovia slovenčiny zase presadzujú názor, že veď práve sv. Cyril a Metod boli tí, ktorí hlásali, že Božie slovo a liturgia sa má hlásať

9 Východná tradícia – v niektorých prípadoch je nutné rozlíšiť slovo tradícia ako čisto ľudského odovzdávania múdrosti a zvykov, ale aj Tradíciu, ktorá je inšpirovaná Svätým Duchom, teda tým, čo odovzdáva Cirkev svojim členom. Porov. Y. M.-J. Congar, *La Tradition et les traditions*, 1: *Essai historique*; 2: *Essai théologique*, Paris 1960–1963.

v zrozumiteľnom jazyku a preto je pochopiteľné, že cirkevnoslovančina pre dnešných Slovákov nie je. Na túto stranu sa svojim spôsobom prikláňa aj Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO a to konkrétne v bode o liturgických prekladoch:

Počas stáročí rôzne okolnosti vyprovokovali dôležité zmeny na jazykovom poli. Na samých východných územiach sa pomaly ale isto menili pôvodné jazyky. Niektoré celkom zanikli a boli nahradené inými. V inom prípade zase skupiny veriacich kresťanov východných cirkví opustili svoju vlasť a usadili sa inde, vedľa kresťanov vychovaných v odlišných tradíciách. Postupom času sa začlenili do kultúrneho kontextu vlastného miesta ich pobytu. Často stratili poznanie a používanie svojich pôvodných jazykov. Účasť na bohoslužbe vlastnej cirkvi sa tak javila ťažšia. Aby sa predišlo týmto ťažkostiam, východné cirkví sa už od staroveku často starali o preloženie vlastných liturgických kníh do jazykov zrozumiteľných veriacim¹⁰.

V ankete sme neriešili kto má alebo nemá pravdu, ale spravili sme si prieskum ako je to s liturgickým jazykom na našom území dnes. Preto sme položili otázku:

Aký jazyk slávenia liturgie preferuješ? Odpovedalo 237 ľudí.

Z prieskumu vyplýva, že slovenčina je takmer štvornásobne preferovanejšia ako cirkevnoslovančina. Napriek tomu treba dodať, že oba jazyky používané v liturgii sú blízke aj značnej časti gréckokatolíkom. Z čoho môžeme dedukovať, že nie je nutné vyhrocovať jazykovú otázku na jednej či druhej strane a rozumne zrozumiteľne sláviť sv. liturgiu v oboch jazykoch. (Tu je možné aj dodať rusinsky jazyk na rusínskom jazykovom území.)

Tento dotazník vznikol v dobe, kedy sa v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku uvádzajú starodávne zvyky, prvky, symboly¹¹. Zo skúsenosti, ale aj z Inštrukcie na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO však vyplýva,

¹⁰ Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO, Bod 25. Kompetencie na schválenie prekladov bohoslužobných kníh, <https://www.grkat.net/texty/instrukcia.html> (10.10.2022).

¹¹ Vladyka Cyril Vasiľ SJ a Peter Rusnák prijali 22. septembra 2022 dokument o liturgických úpravách. Jednotlivé body prijatého dokumentu upravujú, prípadne aj dopĺňajú takmer 25 rokov starý dokument, ktorý bol schválený prešovským biskupom Jánom Hirkom a košickým exarchom Milanom Chauturom CSsR v čase, keď Kongregácia pre východné cirkví potvrdila a schválila nový slovenský preklad Liturgie sv. Jána Zlatoústeho. Porov. *Správy*

že sa takéto zmeny majú konať citlivo a s prevádzkať ich má katechéza¹². Taktiež v dotazníku v odpovediach zaznievalo, že je potrebné vysvetľovať symboliku i samotnú liturgiu. Preto sme sa opýtali:

Myslíš si, že sa vysvetľovaniu byzantského obradu, jeho symbolike, významu a pod. venuje dostatočný priestor?

- Áno 18 (7,6%)
- Kde ako 79 (33,3%)
- Nie 111 (46,8%)
- Nevieť posúdiť 22 (9,3%)
- Iné 6 (2,6%) – ale všetky odpovede by sa dali priradiť k možnosti nie, nie je dostatočný priestor.

Ako hodnotíš liturgické zmeny, ktoré sa majú dodržiavať od 1. októbra 2022?

Respondenti odpovedali na škále od 1 do 5, pričom 1 bolo veľmi pozitívne a 5 veľmi negatívne. Odpovedalo 199 respondentov. *Skôr pozitívne* pôsobia zavádzané prvky v liturgii 116 (58,3%) a 23 (11,6 %) skôr sú zmeny vnímané *negatívne*. 60 (30,2%) nevnímajú zmeny *ani pozitívne ani negatívne*. Možno teda konštatovať, že táto otázka vyšla nejednoznačne, ale minimálne môžeme tvrdiť, že momentálne úpravy sv. liturgie pre väčšinu veriacich nepôsobí negatívne.

Nasledujúce 3 otázky chceli odhaliť poznanie niektorých známych, ale aj novo objavovaných prvkov sv. liturgie. Pýtali sme sa preto na tri vybrané prvky z liturgie, či ich respondenti poznajú. V týchto troch prípadoch sme neponúkli možnosti na výber, ale samotní respondenti mali odpovedať vlastnými slovami. Chceli sme totiž odhaliť, či tí, ktorí sami seba označili za poznajúcich sv. liturgiu aj takými v skutočnosti sú.

Čo je to v liturgii teplota? Na čo slúžia ripidy? Čo je Malý vchod?

Z odpovedí na tieto tri otázky vyplynulo, že veriaci, praktizujúci kresťania a to väčšia polovička, ako tak pozná už dávne praktizované liturgické úkony. No tzv. nové, ktoré sa nanovo objavujú až tak nepozná. Pri týchto odpovediach sa tak potvrdilo, že je potrebná liturgická katechéza.

Prešovskej archieparchie: *Viac ako 200 kňazov sa stretlo v Lutine so svojim biskupom*, <http://www.grkatpo.sk/?spravy&id=3739> (10.10.2022).

¹² Porov. *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO, Bod 20. Kritériá bohoslužobnej obnovy*, <https://www.grkat.net/texty/instrukcia.html> (10.10.2022).

V tejto dobe sa v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku rieši jej liturgická obnova, preto sme sa pýtali respondentov aj na ich názor v oblasti vývoja tradície respektíve obradu. Tu sme už poskytli možnosti na výber, ale aj možnosť doplniť vlastnú odpoveď.

Aký obradový vývoj by mala mať Gréckokatolícka cirkev na Slovensku?

Odpovede nám potvrdili zložitost' odpovedať na túto otázku. Problematika vývoja je citlivá a zároveň komplikovaná. Napriek tomu môžeme tvrdiť, že mladým ľuďom nie je jedno ako bude samotný vývoj vyzeráť. Najviac respondentov sa priklonilo k tomu, že sa máme vracáť k byzantskému obradu a k jeho praktizovaniu, ale má sa zohľadňovať naša kultúra a miestne zvyky 94 (39,7%). Druhou odpoveďou bolo, že by bolo dobré zachovať status quo. Z jednoznačných odpovedí, ku ktorej tradícii sa máme prikloniť či gréckej, ruskej alebo ukrajinskej sme zachytili len malé percentá. Vyjadruje to aj to, že ľudia si sú vedomí spôsobu slávení a netúžia po tom, aby sme sa stotožnili v spôsobe slávenia liturgii s ruskou, ukrajinskou a gréckou tradíciou, ale takisto ani nie s rímskokatolíckou.

Tiež sme chceli zistiť, ako sa čo do prežívania sami gréckokatolíci na Slovensku vnímajú.

Bolo náročné zistiť ako sa mladí gréckokatolíci vnímajú, či ku komu sa viac vo svojom prežívaní približujú. Možno však na základe výsledkov konštatovať, že prežívanie gréckokatolíkov je skôr výsledkom akejsi kooperácie západu a východu v človeku.

To prežívanie sme chceli overiť aj v praktickej oblasti a to v prežívaní osobnej spirituality. Medzi najčastejší argument rozdielu medzi Východom a Západom sa uvádza adorácia, ktorá je podľa niektorých na Východe neprípustná a na Západe sa vníma ako jedna z pilierov duchovného života. Preto sme dali otázku: „Každý spôsob modlitby je hodnotný a krásny. Ale ak by si si musel/a vybrať medzi večierňou a adoráciou, čo by to bolo?“

Môžeme teda potvrdiť, že ak by meradlom prežívania mala byť modlitba na základe príslušnosti k východnej alebo západnej tradícii, tak na našom území je večiereň a adorácia na rovnakej vážnosti a obľube. Čo potvrdzuje, aj vyššie spomínanú otázku prežívania. A taktiež, že nám nie je cudzia adoračná forma modlitby.

Chceli sme tiež zistiť a potvrdiť si, či je podľa respondentov potrebné sa zapodievať liturgickými otázkami. Otázka vychádzala z tvrdenia, že mladých ľudí nezaujíma liturgický život a ľudia majú aj tak dosť iných

pálčivejších problémov, ktoré treba v rámci cirkvi riešiť. „Má vôbec zmysel zapodievať sa liturgickými otázkami a majú podľa teba zmysel?“

Ako z výsledkov vyplýva, drvivá väčšina respondentov odpovedala, že je dôležité zapodievať sa liturgickými otázkami.

Záver a hodnotenie

Naša otázka teda znela? Na koľko je dôležité spoznávať liturgiu a nakoľko je táto liturgia ozaj spoznávaná? Z prieskumu vyplýva, že veriaci a praktizujúci gréckokatolíci túžia a zdôrazňujú potrebu spoznávania liturgie aj pomocou formácie a katechéz. Možno dodať, že v tomto čase objavovania tradície Východu je to priam nevyhnutné a je na to dobrý dôvod a priestor. Taktiež to ukazuje, že veriaci sú po väčšine ľuďa dialógu, čo sa v poslednom čase veľmi zdôrazňuje aj v procese synodality¹³ a čo naši cirkevní predstavení zdôrazňovali, že východným cirkvám synodalita nie je cudzia¹⁴. Zároveň treba pripomenúť, že biskup je strážcom miestnej tradície, takže nemožno mu ani uprieť právo túto tradíciu učiť a interpretovať¹⁵. Výsledky prieskumu

13 Porov. *Archieparchiálna syntéza synodálnych konzultácií*, <https://www.synoda.sk/sk/synteza> (11.11.2022).

14 Princíp synodality je zvlášť východným cirkvám veľmi blízky. V prípade Gréckokatolíckej cirkvi sui iuris na Slovensku, ktorá sa reorganizáciou v roku 2008 stala metropolitnou cirkvou, sa princíp synodality dostal do popredia a prejavuje sa zvlášť pri zasadaniach Rady hierarchov. Rovnako v gréckokatolíckej cirkvi sa pred pár rokmi uskutočnili archi/eparchiálne a metropolitné zhromaždenia. Na týchto zhromaždeniach sa zúčastnili zástupcovia kléru, rehoľného života, cirkevného školstva, charity a viacerých laikov, ktorí hľadali riešenia na aktuálne pastoračné potreby v jednotlivých oblastiach duchovného života.

Proces metropolitného zhromaždenia začal v januári 2013 na eparchiálnych úrovniach. Počas troch rokov sa uskutočnilo viacero zasadaní, ktorých vyvrcholením bolo zasadanie metropolitného zhromaždenia 23. septembra 2016. Hlavné témy tohto metropolitného zhromaždenia boli: evanjelizácia rodín, evanjelizácia Rómov a vysluhovanie iniciačných sviatostí vrátane udeľovania Eucharistie deťom, <https://www.facebook.com/107715848277495/posts/132628929119520/> (11.11.2022).

15 „Kán. 193 §1: Eparchiálny biskup, ktorému bola zverená starostlivosť o veriach v Krista inej cirkvi sui iuris, má vážnu povinnosť urobiť všetko preto, aby títo veriaci v Krista zachovali“

tiež potvrdzujú, že mladí gréckokatolíci sú: tí, ktorí sa s pokornou, láskavou hrdosťou prihlásia k svojej Tradícii a chcú ju spoznávať. Nie sú cirkvou iba pre seba. Uvedomujú si, že sú súčasťou univerzálnej Katolíckej cirkvi, ktorej viditeľnou hlavou je Svätý Otec. Sú teda pripravení nechať sa viesť, diskutovať, rozjímať a prijímať nové výzvy, ktoré prehlbujú kresťanskú vzájomnosť. Aká je teda identita mladého gréckokatolíka dnes? Taká ako v minulosti. Tá sa nemôže meniť. Je to identita človeka patriaceho Kristovi srdcom i myslou. Je to identita človeka túžiaceho po svätosti aj v dnešnej dobe. Je to identita staviteľov mostov medzi Východom a Západom. Je to identita Božích detí v šate z byzantskej látky no vyšívanej miestnym duchovným a kultúrnym bohatstvom. A preto je liturgiu potrebné spoznávať, lebo je málo poznávaná no z prieskumu vyplýva, že je milovaná. Potreba liturgickej formácie mládeže tak vychádza zo samotnej túžby mladého človeka spoznávať a milovať liturgiu. Ako aj z potreby zachovania a chápania vlastných liturgických koreňov.

Bibliografia

- Archieparchiálna syntéza synodálnych konzultácií, <https://www.synoda.sk/sk/synteza> (11.11.2022).
- Benedikt XVI, *Deus caritas est*, in: *Encykliky Benedikta XVI*, Trnava 2017, <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-deus-caritas-est-boh-je-laska> (10.09.2022).
- Boháč V., *Liturgický rok v byzantskom obrade*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2013.
- Citáty slávnych osobností. Eckhart*, <https://citaty-slavnych.sk/citaty/2089370-eckhart-tolle-milovat-znamenana-spoznat-sameho-seba-v-niekom-inom/> (10.10.2022).
- Congar Y. M., *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1963.
- Hahn S., *Baránkova večera. Svätá omša ako nebo na zemi*, Bratislava 2005.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1999.

vávali obrad vlastnej cirkvi, podľa možnosti ho pestovali a pod vyššou autoritou tejto cirkvi ho dodržiavali" (CCEO Kódexu kánonov východných cirkví, Kán. 193 §1).

- Kódex kánonov východných cirkví*, Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II, Lublin 2012.
- Kongregácia pre východné cirkvi, *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, Citta del Vaticano 1998.
- Porubec D., *Etické kontexty hudby a spevu od antiky po sv. Augustína*, Prešov 2019.
- Predseda KBS: *Ďakujeme všetkým, ktorí sa prihlásili k svojmu vierovyznaniu*, <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20220120017> (10.10.2022).
- Prešovská archieparchia, *V nedeľu v prešovskej katedrále otvorila synodálny proces*, <https://www.facebook.com/107715848277495/posts/132628929119520/> (11.11.2022).
- Schmaus M., *Sviatosti*, Rím 1981.
- Správy Prešovskej archieparchie: Viac ako 200 kňazov sa stretlo v Lutine so svojim biskupom*, <http://www.grkatpo.sk/?spravy&id=3739> (10.10.2022).
- Sväté písmo. Starého i Nového zákona*, Trnava 1998.
- Wojtyła K., *Láska a zodpovednosť*, Bratislava 2017.

Abstraktné

Potreba liturgickej formácie mládeže

Príspevok opisuje jednotlivé aspekty vnímania liturgie. Štúdia je zameraná na dnešný životný štýl mladého človeka a predstavuje úlohu liturgie v jeho živote. Úvod štúdie je založený na dvoch zdanlivo protichodných tézach: najprv spoznať, aby sme milovali, a najprv milovať, aby sme poznali. Príspevok tak paralelne rozoberá problematiku poznávania liturgie. Tá tvorí hlavný rámec štúdie a z neho vyplývajú tieto rôzne aspekty vnímania liturgie: psychologický aspekt, sociálny aspekt, pedagogický aspekt a duchovný aspekt. Tieto roviny vychádzajú z prieskumu uskutočneného pedagogickou metódou dotazníka. Záver príspevku tvorí vyhodnotenie prieskumu. Príspevok môže byť nápomocný v pastoračnej práci s mládežou.

Kľúčové slová: Liturgia, metodológia, mladý človek, pastoračná práca, liturgická formácia mládeže

Abstract

The need for liturgical formation of youth

Contribution describes individual aspects of liturgy's perception. The study is focused on today's lifestyle of a young person and introduces the role of liturgy in his/her life. The introduction of the study is based on two seemingly contradictory theses: firstly get to know in order to love and firstly get to love in order to know. The contribution thus parallels the issue of knowing the liturgy. This forms the main framework of the study and these various aspects of the liturgy's perception are following from it: the psychological aspect, the social aspect, the pedagogical aspect and the spiritual aspect. These levels are based on a survey conducted through the pedagogical method of the questionnaire. The conclusion of the paper is the evaluation of the survey. The contribution can then be helpful in youth pastoral work.

Keywords: liturgy, methodology, young person, pastoral work, liturgical formation of youth

Abstrakt

Potrzeba liturgicznej formacji młodzieży

W artykule opisano różne aspekty postrzegania liturgii przez młodzież. Opracowanie koncentruje się na współczesnym stylu życia młodego człowieka i ukazuje rolę liturgii w jego życiu. Na wstępie autor opiera się na dwóch pozornie sprzecznych tezach: po pierwsze poznawać, aby kochać i po pierwsze, kochać, aby poznawać. Tezy te nawiązują do kwestii znajomości liturgii. Stanowi to główną ramę studium, z której wynikają różne aspekty postrzegania liturgii: aspekt psychologiczny, aspekt społeczny, aspekt pedagogiczny i aspekt duchowy. Poziomy te opierają się na badaniu ankietowym przeprowadzonym metodą pedagogiczną. W zakończeniu artykułu autor dokonuje podsumowania i oceny badań. Przedstawiony materiał może okazać się pomocny w duszpasterstwie młodzieżowym.

Słowa kluczowe: liturgia, metodologia, młody człowiek, praca duszpasterska, liturgiczna formacja młodzieży

Liturgia źródłem formacji – formacja przez liturgię

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 219–232 (*Ad Fontes Liturgicos*, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.13>

ks. Daniel Brzeziński

UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-4680-3055>

danbr@umk.pl

Komentarze i funkcja komentatora w aktualnej liturgii rzymskiej

Wokół komentarzy liturgicznych i funkcji komentatora w aktualnej liturgii rzymskiej narosło wiele nieporozumień, które niejednokrotnie – niestety – odnajdują swoje odzwierciedlenie w celebracji. W opracowaniu zostanie więc przypomniane pojęcie komentarza liturgicznego oraz jego miejsce i rola w aktualnej liturgii rzymskiej w aspekcie teologicznym, prawnym, pastoralnym i rubrycystycznym. Przedstawione zostaną również kryteria merytoryczne i formalne, jakie komentarz liturgiczny winien spełniać, aby należycie i skutecznie przyczynić się do formacji dokonującej w liturgii i poprzez liturgię Kościoła¹.

Niezrozumienie bardzo często dotyczy już samego pojęcia „komentarza liturgicznego”. Niektóre komentarze są wygłaszane w takich momentach akcji liturgicznej, w których być ich nie powinno. Nasze wprowadzenia i komentarze bywają również zbyt długie i skomplikowane. Tymczasem,

¹ Por. D. Brzeziński, *W jaki sposób należy formułować wprowadzenia do liturgii Mszy świętej?*, „Homo Dei” 277 (2005) nr 4, s. 125–130. Niniejszy tekst stanowi zmodyfikowaną i uzupełnioną wersję tego opracowania.

im komentarz krótszy, tym lepszy, to znaczy bardziej skuteczny duszpastersko. Nie powinien przekraczać kilku zdań. Oczywiście, oprócz tego kryterium, komentarz liturgiczny musi spełniać szereg innych, ważnych wymogów merytorycznych i formalnych.

Przez „komentarz liturgiczny” rozumie się objaśnienia i modlitewne zachęty podawane przez przewodniczącego liturgii, lub współuczestniczącego w niej komentatora, w celu ułatwienia wiernym świadomego, pobożnego i czynnego uczestnictwa w sprawowanym misterium². Zasadność i potrzeba komentarza liturgicznego wynika z wymiaru misteryjnego, mistagogicznego, dydaktycznego, społecznego i personalistycznego świętej liturgii Kościoła.

Dzisiaj mało kto już pamięta, że wprowadzaniu komentarzy liturgicznych i funkcji komentatora w procesie odnowy liturgii rzymskiej towarzyszyło wiele dyskusji, a nawet i kontrowersji. Ewolowało przede wszystkim rozumienie komentarza. Nie bez trudności też kształtowała się świadomość, kto w liturgii ma pełnić funkcję komentatora³.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia nowe zadanie komentatora wielu uważało za „delikatne i sporne”. Pojawiały się nawet opinie, że wystąpienie komentatora w liturgii „przeszkadza”, albo „wzbudza niemiłe zdziwienie. Nie tylko dlatego, że jest ono nowością dla przywiązanego do tradycji uczucia religijnego. Jest ono także trudne samo w sobie i wystawione na niebezpieczeństwo różnych niezręczności i błędnych pociągnięć”⁴. Ankietowana w Polsce młodzież zwracała uwagę, że tłumaczenia i objaśnienia liturgii są potrzebne, ale nie w jej trakcie, tylko w „osobnych kazaniach”. „Zbyttna ingerencja kapłana prowadzącego przez natrętne objaśnienia, dyrygowanie, czytanie wielu modlitw [...] rozprasza i denerwuje”⁵.

Uwagi te, mimo upływu lat i powszechnej akceptacji komentarzy oraz umocnienia funkcji komentatora w liturgii, a także powszechnego dostrzeżenia potrzeby wyjaśniania sprawowanego misterium, pozostają wciąż

2 Por. W. Głowa, *Posługi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 327.

3 Zob. F. Blachnicki, *Komentator*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 143–160.

4 F. Blachnicki, *Komentator*, s. 143.

5 Zob. F. Blachnicki, *Komentator*, s. 143.

aktualne. Aktualny pozostaje też postulat sformułowany w roku 1967 przez Franciszka Blachnickiego, „aby komentator należycie pojął, przygotował i wykonał swoje zadanie. Chodzi o to – pisał sługa Boży – aby zwłaszcza kapłani-duszpasterze uświadomili sobie, że funkcja komentatora jest funkcją odpowiedzialną i poważną, wymagającą starannego przygotowania”⁶.

Gdy funkcja komentatora pojawiła się w naszych czasach w liturgii rzymskiej, zaczęto szukać dla niej wzorów w historii liturgii i wówczas zwrócono uwagę na rolę diakona w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. „Spełniał on nie tylko funkcję pomocniczą w stosunku do celebransa – przypominał cytowany Blachnicki – ale stał także w służbie pobożności ludu wiernego, regulując jego postawy i zewnętrzny porządek uczestnictwa w ofierze eucharystycznej. Wzywał więc do klękania, wstawania, siadania, do uwagi w pewnych momentach, do śpiewania psalmów, zwalniał katechumenów względnie wiernych na końcu zgromadzenia”⁷.

Blachnicki wyjaśniał:

Wprawdzie diakon w liturgii rzymskiej nie spełniał nigdy roli diakona modlitewnego (*Gebetsdiakon*), którego zadaniem byłoby wspieranie modlitwy wiernych i pobudzanie, zachęcanie do niej, to zadanie bowiem, inaczej niż w liturgiach wschodnich, zastrzeżone było wyłącznie celebransowi. Dlatego też dzisiejszy komentator w tym zakresie swoich zadań nie może powoływać się na „sukcesję diakońską”. Na pewno jednak część jego zadań wywodzi się z tej tradycji⁸.

Warto też przypomnieć, że propozycję spełniania funkcji komentatora przez duchownych posiadających niższe święcenia wysuwano już w dyskusjach ojców Soboru Trydenckiego przygotowujących posoborową odnowę liturgiczną. Wskazywano głównie egzorcystów, którzy „na sposób jakiegoś ceremoniarza” kierowaliby przez głośne wezwania postawami ludu i jego gestami liturgicznymi. Niestety, nie podjęto debaty nad tym projektem na sesji ogólnej Soboru⁹.

6 F. Blachnicki, *Komentator*, s. 144.

7 F. Blachnicki, *Komentator*, s. 145.

8 F. Blachnicki, *Komentator*, s. 145.

9 Zob. F. Blachnicki, *Komentator*, s. 145.

Istotny zwrot przyniósł ruch liturgiczny, a za pierwszą poważniejszą, oficjalną wypowiedź Kościoła dotyczącą komentarzy i pouczeń w liturgii uważa się wydany w 1956 roku przez biskupów francuskich dokument nazwany *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France*, który omawiał nie tylko potrzebę i rodzaje katechezy liturgicznej, ale wprowadzał możliwość tzw. *monitions* w trakcie samej celebracji¹⁰.

Jednak „właściwą godzinę narodzin urzędu komentatora liturgicznego” (określenie Blachnickiego) stanowiło wydanie w 1958 roku przez watykańską Kongregację Obrzędów Instrukcji o muzyce kościelnej i liturgii, która wprowadziła nową funkcję do liturgii i nadała jej podstawę prawną¹¹.

W Instrukcji zauważono, że

łatwiej będzie można uzyskać czynne uczestnictwo wiernych, zwłaszcza we Mszy świętej i niektórych czynnościach liturgicznych bardziej skomplikowanych, jeśli będzie brał w nich udział jakiś komentator, który w odpowiednim momencie w kilku słowach będzie objaśniał same obrzędy albo modlitwy i czytania celebransów i asystujących, oraz będzie kierował zewnętrznym uczestnictwem wiernych, to jest ich odpowiedziami, modlitwami i śpiewem¹².

Co ciekawe, przedsoborowa Instrukcja dopuszczała, aby tę funkcję wykonywał odpowiednio przygotowany świecki mężczyzna:

Wypada, aby urząd komentatora spełniał kapłan lub przynajmniej kleryk. Jeśli ich nie ma, można ten obowiązek powierzyć świeckiemu mężczyźnie odznaczającemu się dobrymi obyczajami i dobrze pouczonemu. Niewiasty nie mogą nigdy pełnić obowiązków komentatora. Pozwala się tylko na to, by w razie konieczności niewiasta prowadziła śpiew lub modlitwy wiernych¹³.

10 Zob. F. Blachnicki, *Komentator*, s. 147.

11 Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii*, 03.09.1958, „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 630–663; przekład polski: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 1, s. 66–97.

12 Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii*, 96.

13 Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii*, 96.

„Komentator, jeśli jest kapłanem lub klerykiem – stwierdza się w Instrukcji – ma być ubrany w komżę i stać w prezbiterium lub przy balustradzie, albo na ambonie lub na kazalnicy, jeśli zaś jest świeckim, ma stanąć przed wiernymi w odpowiednim miejscu, lecz poza prezbiterium i nie na kazalnicy”.

Ponadto,

wyjaśnienia i wskazówki podawane przez komentatora należy przygotować na piśmie. Mają one być nieliczne, jasne dzięki zwięzłości, wygłaszane w stosownym czasie i umiarkowanym głosem. Nie wolno ich nigdy podawać w czasie odmawiania oracji przez celebransa. Jednym słowem należy je tak rozłożyć, by nie przeszkadzały pobożności wiernych, lecz ją wspomagały. [...] Komentator winien stosować się do celebransa i w ten sposób towarzyszyć świętej czynności, by jej nie opóźniać, ani nie przerywać, aby cała czynność liturgiczna odprawiała się harmonijnie, godnie i pobożnie¹⁴.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* II Soboru Watykańskiego jeszcze dobitniej podkreśli, że komentatorzy

spełniają prawdziwą posługę liturgiczną. Niech więc wykonują swoją funkcję z tak szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej służbie i odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego. Należy więc starannie wychować te osoby w duchu liturgii oraz przygotować je do odpowiedniego i zgodnego z przepisami wykonywania przysługujących im czynności¹⁵.

Wygłaszanie komentarzy należy z zasady do kapłana – przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Może on jednak powierzyć komentarze

14 Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii*, 96.

15 Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 29, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 56. Chociaż łaciński tekst Konstytucji w odniesieniu do komentatora używa określenia „ministerium liturgicum” (podobnie jak w przypadku ministrantów, lektorów i członków chóru; stąd w nowym tłumaczeniu polskim użyto terminu „posługa”), absolutnie nie można go stosować w rozumieniu Listu apostołskiego św. Pawła VI *Ministeria quaedam* (oczywiście wyjątek stanowi liturgiczna posługa lektora); por. *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, t. 1: 1963–1973, red. R. Kaczynski, Torino 1976 (Roma 1990), s. 9.

diakonowi albo odpowiednio przygotowanej osobie świeckiej, obecnie zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie¹⁶.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego umieszcza funkcję komentatora wśród „szczególnych funkcji liturgicznych Ludu Bożego”. Komentator – czytamy w cytowanym dokumencie –

za pomocą objaśnień i pewnych pouczeń wprowadza wiernych w liturgię i przygotowuje ich do lepszego jej zrozumienia. Uwagi podawane przez komentatora powinny być starannie przygotowane, zwięzłe i jasne. Podczas pełnienia swej funkcji komentator stoi w odpowiednim do tego miejscu, mając przed sobą wiernych, ale nie na ambonie¹⁷.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego precyzyjnie wymienia te momenty podczas sprawowania Eucharystii, w których komentarze są dozwolone. Komentatorowi

wolno w bardzo krótkich słowach wprowadzić wiernych we Mszę danego dnia, po wstępnym pozdrowieniu, a przed aktem pokutnym; w liturgię słowa, przed czytaniem; w Modlitwę eucharystyczną, przed prefacją, nigdy zaś w czasie samej prefacji; wreszcie może zakończyć całą świętą czynność przed rozesłaniem¹⁸.

Jeśli akt pokutny zastępuje się aspersioną, czyli pokropieniem wiernych wodą święconą, to wprowadzenie do liturgii mszalnej konsekwentnie ma miejsce po pozdrowieniu, a przed obrzędem aspersioni¹⁹.

16 Już *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* z 1975 roku pozwalało, aby „rektor kościoła, kierując się roztropnością, powierzał kobietom funkcje spełniane poza prezbiterium”; por. *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986, 70; zob. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 4*; *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego: z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002), Poznań 2004, 50, 107.

17 *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002), 105 b.

18 *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002) oraz *Wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006, 31.

19 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji do spraw Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile Donum* z 3 kwietnia 1980 r., 11.12.1980,

W Polsce, wprowadzenie w liturgię dnia po pozdrowieniu wiernych przez celebransa – w myśl norm zawartych w przepisach wykonawczych do Instrukcji Kongregacji do spraw Sakramentów i Kultu Bożego *Inaestimabile Donum* z 3 kwietnia 1980 roku – było obowiązkowe. Inne, spośród wymienionych komentarzy były dowolne i zależały od rzeczywistej potrzeby i pożytku wiernych. W odnośnych przepisach, wydanych przez Konferencję Episkopatu Polski w roku 1980, czytamy, iż

zawsze należy wprowadzić uczestników Mszy świętej do liturgii dnia, natomiast wstęp do czytań należy podawać wtedy, gdy czytania są trudne i wymagają wprowadzenia. Ani wprowadzenie na początku Mszy świętej, ani wprowadzenie do czytań nie mogą stawać się homilią, której miejsce jest po czytaniach²⁰.

W tym kierunku zmierzają również zalecenia zawarte we *Wskazaniach Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*²¹, nad którymi dyskusja odbyła się na Zebraniu Plenarnym Episkopatu Polski w Częstochowie 25 listopada 2004 roku, jak również na Zebraniu Plenarnym w Warszawie w dniach 8–9 marca 2005 roku²².

We *Wskazaniach* tych ustalono, iż

po liturgicznym pozdrowieniu kapłan z miejsca przewodniczenia, względnie diakon lub osoba świecka z miejsca wyznaczonego dla komentatora [...] wprowadza wiernych w tematykę i charakter celebracji, która się rozpoczyna²³.

w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 46.

20 Konferencja Episkopatu Polski, *Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji do spraw Sakramentów i Kultu Bożego Inaestimabile Donum*, s. 46.

21 To nowe *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, zawarte w trzecim wydaniu wzorcowym posoborowego *Mszału Rzymskiego* z 2002 roku. W Polsce obowiązuje od środy popielcowej, czyli 25 lutego 2004 roku.

22 Dokument został ostatecznie przyjęty na 331. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w dniu 9 marca 2005 roku; zob. *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*, w: *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002) oraz Wskazania Episkopatu Polski*, s. 113–127.

23 *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 9.

Natomiast przed czytaniem, „kapłan przewodniczący lub odpowiedni komentator w krótkich słowach może [...] wprowadzić wiernych do liturgii słowa”²⁴. Podobnie przed prefacją „kapłan w krótkich słowach może wprowadzić wiernych do Modlitwy eucharystycznej”²⁵.

W przypadku komentarza na początku liturgii celowo użyto określenia „wprowadza”, a nie „może wprowadzić”, by nie zrywać z dotychczasową praktyką (iż „zawsze należy wprowadzić uczestników Mszy świętej do liturgii dnia”), a jednocześnie pozostawać w większej zgodności z odnośną rubryką *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* (że „wolno w bardzo krótkich słowach wprowadzić wiernych we Mszę danego dnia, po wstępnym pozdrowieniu, a przed aktem pokutnym”). Wydaje się, że tryb oznajmujący „wprowadza”, choć werbalnie nieco łagodzi dotychczasową obligatoryjną normę, w zestawieniu z określeniem „może wprowadzić” wciąż sugeruje obowiązkowość komentarza na początku liturgii.

Widzimy, iż komentarze wykonywane w czasie Mszy Świętej dotyczą wyłącznie elementów zmiennych liturgii. Oczywiście cała liturgia, jak i każdy jej element z osobna, wymagają stosownych objaśnień czy wręcz permanentnej katechezy liturgicznej. Nie może ona jednak odbywać się w czasie samej celebracji. Podczas sprawowanej liturgii mszalnej wyjaśniamy jedynie części zmiennie Mszy Świętej. Za każdym razem zmieniają się okoliczności zewnętrzne Mszy, zmienia się charakter i ranga obchodu liturgicznego, zmienia się formularz mszalny i zmienia się intencja sprawowania Eucharystii; stąd konieczność wprowadzenia w liturgię dnia. W każdej Mszy Świętej zmieniają się czytania mszalne, zatem może być przydatne wprowadzenie w liturgię słowa. Zmienia się także motyw dziękczynienia zawarty w prefacji mszalnej; stąd dobrze jest uświadomić go wiernym przed Modlitwą eucharystyczną. Wreszcie, pożyteczne z duszpasterskiego punktu widzenia może być krótkie przypomnienie myśli przewodniej Eucharystii tuż przed błogosławieństwem końcowym i rozesłaniem. Do tych czterech miejsc, w których przewidziane są komentarze, należałoby dodać również moment procesji z darami, zwłaszcza wtedy, gdy – oprócz chleba i wina na ofiarę eucharystyczną – niesione są jakieś inne symboliczne dary ołtarza.

²⁴ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 12.

²⁵ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 30.

W naszej praktyce liturgicznej wytworzył się zwyczaj (niestety), że komentator wypowiada swoiste „teologiczne wprowadzenie” do obrzędu przekazania znaku pokoju (*nota bene* jest to obrzęd fakultatywny). Być może niekiedy taki komentarz ma sens (zwłaszcza w małych grupach), lecz należy pamiętać, iż obrzęd ten w każdej Mszy Świętej posiada takie samo znaczenie. W konsekwencji, niemal za każdym razem, jesteśmy zmuszeni do powtarzania tych samych słów wyjaśnienia. W ewentualnym „komentarzu” do znaku pokoju chodziłoby raczej o wyjaśnienie: kto i dlaczego, na przykład, podchodzi do celebrynsa, aby ten przekazał ów symboliczny gest²⁶.

Powyższe uwagi dotyczą także procesji z darami, szczególnie gdy niesione są jedynie patena z chlebem i ampułki z winem i wodą, jak również (w pewnym sensie już „standardowe”) świeca i kwiaty. Natomiast, jeśli do ołtarza przynoszone są jakieś inne dary związane z aktualnie sprawowaną ofiarą eucharystyczną, wskazane byłoby wytłumaczenie, co one symbolizują i dlaczego znalazły się w procesji z darami ofiarnymi. Chodzi tutaj jednak bardziej o informację, niż o teologiczne czy biblijne pogłębienie.

Nieporozumienia dotyczą również wprowadzenia do Modlitwy Pańskiej. W tym przypadku, słowami podanymi w Mszale lub podobnymi, sam celebryns główny (nie kto inny) wygłasza zachętę do wzniesienia modlitwy „do Ojca niebieskiego, jak nas nauczył Jezus Chrystus”²⁷. Nie jest to komentarz do Modlitwy Pańskiej, lecz wstęp przed jej odmówieniem.

Każdy komentarz powinien być przygotowany na piśmie, co świadczy o szacunku dla słuchaczy. Nadto winien charakteryzować się – jak już zostało wspomniane – zwięzłością, a także: jednością tematyczną, prostotą i autentycznością, zrozumiałością, poprawnością teologiczną i zmiennością²⁸.

Mówiąc o jedności tematycznej, myślimy przede wszystkim o związku treściowym komentarzy z celebrowanym misterium: z wypowiedzianymi formułami modlitewnymi i wykonywanymi czytaniem, ze śpiewami

26 Jeśli względy duszpasterskie za tym przemawiają, przedstawiciele dzieci pierwszokomunijnych mogą podejść do kapłana sprawującego Mszę Świętą w ich intencji; czy też dzieci te mogą podejść do swoich rodziców, aby przekazać im znak pokoju; lub przedstawiciele bierzmowanej młodzieży do biskupa, który udzielił im sakramentu bierzmowania.

27 *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 369*.

28 Por. W. Głowa, *Posługi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym*, s. 327.

i stosowanymi w danej akcji liturgicznej znakami i symbolami, wykonywanymi gestami i przyjmowanymi postawami, specyfiką zgromadzenia i rodzajem obchodu liturgicznego, a nawet z kolorem używanych szat liturgicznych. Wszystkie te elementy mogą i powinny wyznaczać tematykę poszczególnych komentarzy. Niestety, nasze komentarze (również te wprowadzające w treść liturgii dnia) najczęściej odnosimy wyłącznie do czytań mszalnych, nie dostrzegając innych, równie istotnych „wyznaczników” ich treści i zakresu. Dodajmy, że jedność tematyczna winna dotyczyć także związku treściowego między poszczególnymi komentarzami wykonywanymi w czasie tej samej celebracji.

Z jednością tematyczną wiąże się zmienność komentarzy. Komentarz nie może nie uwzględniać konkretnego kontekstu liturgicznego, o którym przed chwilą wspomnieliśmy. Nie ma sensu wypowiadanie komentarzy tak ogólnych w swej treści, że „pasujących” do każdego obchodu liturgicznego i każdej Mszy Świętej.

Prostota i autentyczność komentarza dotyczy zarówno przekazywanych treści, jak i formy przekazu, natomiast zrozumiałość to przede wszystkim unikanie trudnych teologicznie sformułowań i obcojęzycznych terminów. Wszak komentarz ma wyjaśniać i pomagać, a nie gmatwać i utrudniać rozumienie, przeżywanie i uczestnictwo w liturgii. Jest kwestią oczywistą, że prostoty i autentyczności nie wolno mylić z infantylizmem i tendencją do zbytniego upraszczania – trudnych i najczęściej przekraczających możliwości percepcyjne ludzkiego umysłu – prawd wiary.

Co do poprawności teologicznej, to nikogo nie trzeba przekonywać, że komentarz liturgiczny winien być absolutnie wolny od błędów doktrynalnych, czy nawet niejednoznacznych sformułowań teologicznych. W tym względzie, na tyle, na ile to tylko po ludzku możliwe, musi precyzyjnie i jednoznacznie przedstawiać i interpretować zasady wiary i moralności chrześcijańskiej.

Oprócz tych kryteriów, dotyczących wszystkich komentarzy, można wskazać jeszcze bardziej specyficzne, odnoszące się do konkretnych wprowadzeń i objaśnień, w tym do wprowadzenia na początku liturgii mszalnej, które nie może ograniczyć się tylko do podania intencji Mszy Świętej. Winna ona stanowić jeden z elementów wprowadzenia, „wkomponowany” w treść przybliżającą przewodni temat liturgii, która właśnie się rozpoczyna. Zamieszczenie w polskiej edycji Mszału Rzymskiego życiorysów świętych, w zamyśle redaktorów polskiego wydania księgi,

miało pomóc sformułować kompetentne wprowadzenie do liturgii. Nie chodzi o to, aby zwyczajnie odczytać zamieszczoną w Mszałe notę biograficzną, lecz, aby ją wykorzystać, ukazując danego patrona jako wzór dla chrześcijanina, wciąż aktualny, mimo upływu dziesiątek czy setek lat²⁹. Wprowadzenie do Mszy Świętej może zawierać odniesienie do czytań mszalnych, zwłaszcza gdy nie przewiduje się osobnego wprowadzenia do liturgii słowa. W każdym przypadku słowo wstępne powinno kończyć się wprowadzeniem do aktu pokuty.

Cel owego słowa wstępnego, jak i wszystkich pozostałych wprowadzeń i komentarzy nie może nie posiadać wymiaru formacyjnego i mistagogicznego. Oprócz informacji dotyczącej charakteru i treści obchodu liturgicznego, słowo wstępne ma pomagać w świadomym i czynnym uczestnictwie w sprawowanej liturgii; innymi słowy, ma dopomóc każdemu z uczestników zgromadzenia liturgicznego w tym, aby obiektywna pamiątka Misterium paschalnego uobecniała się również w subiektywnym doświadczeniu³⁰.

Z kolei, wprowadzenie do liturgii słowa nie jest streszczeniem czytań, ani ich szczegółowym wyjaśnianiem, szczególnie wówczas, gdy po czytaniach ma nastąpić homilia. W takiej sytuacji niejednokrotnie lepiej jest po prostu zrezygnować z komentarza przed liturgią słowa, aby sztucznie nie przedłużać akcji liturgicznej. Wprowadzenie do liturgii słowa ma ukazać związek (jeśli taki bezpośrednio istnieje) pomiędzy czytaniem, przedstawiając myśl przewodnią wspólną dla proponowanych czytań. W liturgii niedzielnej związek zachodzi zwykle pomiędzy czytaniem ze Starego Testamentu i Ewangelią (w Chrystusie wypełniły się proroctwa starotestamentalne); drugie czytanie rzadziej wykazuje bezpośrednie powiązanie tematyczne z dwoma pozostałymi fragmentami Biblii, koncentrując się bardziej na wskazaniach parenetycznych, czyli dotyczących postępowania chrześcijańskiego.

29 Por. F. Małaczyński, *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 242.

30 Zob. E. Mateja, *Funkcja zachęt i pouczeń przekazywanych podczas liturgii Eucharystii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 153–154 (Kościół w Trzecim Tysiącleciu, 9).

Wprowadzenie do Modlitwy eucharystycznej (chyba najrzadziej stosowane w naszych kościołach) winno uświadomić wiernym motyw dziękczynienia w sprawowanej Mszy Świętej. Każda Msza jest dziękczynieniem, co wynika już z samej etymologii terminu „Eucharystia”. Jednak w każdej Mszy Świętej można niejako „wyodrębnić” jakiś szczególny motyw dziękczynienia, zawarty w prefacji i związany z charakterem oraz treścią obchodu.

W tym miejscu rodzi się postulat odpowiedniego doboru prefacji mszalne. Właściwie sformułowany komentarz może sprawić, iż nawet ogólna prefacja „zabrzmie inaczej” niż zwykle, i w sposób szczególny zostanie przyjęta i zasymilowana przez wiernych.

Wreszcie, komentarza przed rozesłaniem nie można utożsamiać z ogłoszeniami duszpasterskimi. Chodzi w nim o pokazanie związku pomiędzy Mszą Świętą i naszym życiem. Każda Eucharystia, stanowi prawdziwe, realne i substancjalne uobecnienie Misterium paschalnego Chrystusa, ale każda Eucharystia – oprócz bycia obiektywną i dynamiczną „Pamiętką Pana” – jest także swoistą katechezą. I właśnie w słowie przed rozesłaniem należałoby krótko ukazać, w jaki sposób Mszę Świętą, która się kończy, należy przedłużać w codziennym postępowaniu we współczesnym, jakże skomplikowanym świecie. W tym momencie zaczyna się przecież „Msza życia”, która ma stanowić egzystencjalną kontynuację ofiary i uczy Pańskiej.

Bibliografia

- Blachnicki F., *Komentator*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 143–160.
- Brzeziński D., *W jaki sposób należy formułować wprowadzenia do liturgii Mszy świętej?*, „Homo Dei” 277 (2005) nr 4, s. 125–130.
- Głowa W., *Postugi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 313–331.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji do spraw Sakramentów i Kultu Bożego Inaestimabile Donum z 3 kwietnia 1980 r.*, 11.12.1980, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 43–52.
- Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002,

- s. 48–78; tekst łaciński w: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, t. 1: 1963–1973, ed. R. Kaczynski, Torino 1976 (Roma 1990), s. 1–27.
- Małaczyński F., *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 235–244.
- Mateja E., *Funkcja zachęt i pouczeń przekazywanych podczas liturgii Eucharystii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 151–159 (Kościół w Trzecim Tysiącleciu, 9).
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002) oraz *Wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2004.
- Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o muzyce sakralnej i liturgii, 03.09.1958, „Acta Apostolicae Sedis” 50 (1958), s. 630–663; przekład polski: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 12 (1959) nr 1, s. 66–97.
- Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986.
- Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego*, w: *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego* (Rzym 2002) oraz *Wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006, s. 113–127.

Abstrakt

Komentarze i funkcja komentatora w aktualnej liturgii rzymskiej

Wokół komentarzy liturgicznych i funkcji komentatora w aktualnej liturgii rzymskiej narosło wiele nieporozumień, które niejednokrotnie – niestety – odnajdują swoje odzwierciedlenie w celebracji. W opracowaniu zostało więc przypomniane pojęcie komentarza liturgicznego oraz jego miejsce i rola w aktualnej liturgii rzymskiej w aspekcie teologicznym, prawnym, pastoralnym i rubrycystycznym. Przedstawiono również kryteria merytoryczne i formalne, jakie komentarz liturgiczny winien spełniać, aby należycie i skutecznie przyczynić się do formacji dokonującej w liturgii i poprzez liturgię Kościoła.

Słowa kluczowe: liturgia rzymska, komentarz liturgiczny, komentator

Abstract

Commentaries and the Role of a Commentator in the Contemporary Roman Liturgy

Liturgical commentaries and the role of a commentator in the contemporary Roman liturgy have been the subject of many misunderstandings which, sadly, are often reflected in the celebration itself. Therefore, the paper revisits the concept of a liturgical commentary as well as its place and role in the current Roman rite from a theological, legal, pastoral and rubricistic perspective. In addition, it presents the substantive and formal criteria that a liturgical commentary should meet in order to contribute adequately and effectively to the process of christian formation that takes place in and through the liturgy of the Church.

Keywords: Roman liturgy, liturgical commentary, commentator

Šimon Marinčák

UNIwersytet TRNAWSKI W TRNAWIE, SŁowACJA

<https://orcid.org/0000-0003-2998-2055>

simon.marincak@savba.sk

Chorus angelorum. Uno sguardo alla partecipazione attiva dell'assemblea liturgica e alla funzionalità del coro¹

La partecipazione attiva della comunità al culto è un fenomeno che da tempo preoccupa teologi, liturgisti, storici e musicologi che hanno cercato di rispondere ad alcune domande fondamentali: che cos'è la partecipazione attiva della comunità? Come si definisce? Cosa ci si aspetta da essa? Qual è la sua funzione all'interno del servizio di culto?

In Slovacchia, nel periodo successivo al 1989, quando sono stati rimossi tutti gli ostacoli legislativi alla piena e libera attività delle chiese, è fiorito anche il fenomeno del canto corale. Grazie alla sua lunga assenza, ha acquisito una grande popolarità ed è cresciuto a tal punto che oggi in Slovacchia c'è un coro in ogni cattedrale e chiesa parrocchiale in quasi tutte le città e in ogni villaggio principale. Soprattutto nei primi periodi di entusiasmo per la libertà di espressione religiosa (1990–2000), i cori spesso coprivano con il canto tutte le parti della funzione, rendendo così i fedeli dei semplici ascoltatori di musica. Tuttavia, mentre nelle grandi metropoli (Roma, Londra) tale metodo sembra appropriato in considerazione del gran numero di turisti che visitano

¹ Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 51–64.

queste cattedrali, in Slovacchia si sono levate voci critiche contro tale pratica a livello locale. Il canto del coro era considerato una pratica che impediva alla congregazione liturgica di partecipare attivamente al servizio di culto. Quindi, se si volesse prendere questa critica in modo rigoroso, secondo questa interpretazione, si potrebbe concludere che il canto (o la recita dei testi liturgici, le risposte) è la manifestazione per eccellenza della partecipazione attiva del popolo al servizio. Ma la liturgia è davvero solo un luogo di dialogo tra clero e popolo? L'essenza della partecipazione popolare è quella di rispondere in modo adeguato e appropriato alle sfide dialogiche? Un simile approccio al culto non lo rende forse solo una forma letteraria? Gli atteggiamenti critici nei confronti della partecipazione del coro al culto e la sua designazione come un ostacolo alla partecipazione attiva dell'assemblea liturgica hanno spinto a definire il ruolo del coro e il suo posto nel culto.

Prima di tutto, occorre ricordare alcuni fatti. La parola "liturgia" (λειτουργία) è di origine greca e quindi nel suo significato originario non indica un culto, ma un qualsiasi servizio pubblico per il popolo o lo Stato. Nel Nuovo Testamento, e quindi in un contesto cristiano, la parola parla chiaramente di un culto attraverso il quale i cristiani manifestano esteriormente la loro fede. Oltre a una corretta comprensione di ciò che è il culto, la dinamica è cruciale anche per cercare di capire la partecipazione attiva dell'assemblea liturgica al culto: dal culto verso l'assemblea, cioè ciò che il culto richiede ai fedeli, e viceversa, dall'assemblea verso il culto, cioè ciò che i fedeli richiedono al culto. Un altro fattore importante è la posizione del culto nella storia della salvezza, il suo ruolo, la sua funzione e il suo posto. Sappiamo che la liturgia cristiana è il culto religioso della Chiesa, in cui tutta la Chiesa mette in scena visibilmente il simbolo e celebra pubblicamente il vero mistero della nostra salvezza, che è già stato compiuto da Cristo (cioè mistero della sua vita in noi), offrendo gloria e ringraziamento al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo per questo dono della vita divina, finché questa vita divina si intensifichi in coloro che partecipano ai misteri per il perdono dei peccati e il compimento della vita futura, e perché questa vita divina sia anche comunicata a tutti gli uomini per l'edificazione della Chiesa in un regno di salvezza per il mondo intero, per la continua glorificazione di Dio secondo la sua volontà².

2 La comprensione della liturgia nella Chiesa cattolica romana differisce da quella bizantina. Secondo essa, la dinamica della celebrazione liturgica è la seguente: prima Dio agisce

Definiamo un rito liturgico come un insieme ordinato e controllato di gesti e simboli convenzionali utilizzati da un gruppo sociale per esprimere, intensificare e comunicare la propria simbologia, cioè la propria visione di una determinata realtà. Il rito liturgico è quindi l'insieme fluido e integrale di tutte le consuetudini liturgiche intese dalla sua chiesa come proprie e da essa utilizzate.

Il culto è pubblico; non è un affare privato del singolo (laico o sacerdote), ma è un affare della Chiesa, dell'assemblea (σύναξις, συναγωγή, collecta, ἐκκλησία) del popolo di Dio. È diritto e dovere di ogni battezzato partecipare alle funzioni, ma sebbene tutti siano partecipi dei riti, non tutti possono fare tutto. All'interno dell'assemblea liturgica ci sono sempre stati gruppi separati, ognuno dei quali si occupava di qualcosa di cui gli altri non si occupavano. Gli apostoli Paolo³ e Pietro⁴ sono già chiari al riguardo.

Nella Chiesa greco-cattolica non esiste una legislazione in vigore sulla partecipazione attiva della congregazione al culto che regoli, o almeno definisca, questa pratica. Il canto è strettamente legato al testo, e ci sono persino testimonianze storiche secondo cui in assenza del cantore, cioè del cantante che guidava il canto dell'assemblea liturgica, la celebrazione del servizio era compromessa⁵. Il canto non è considerato un fenomeno a sé stante, quindi le regole che riguardano i testi liturgici devono essere viste come applicabili anche al canto.

in Gesù Cristo, poi l'uomo risponde con il ringraziamento e la lode. Dio chiama il suo popolo ed esso risponde. Da Dio vengono i sacramenti e la lettura della Scrittura, l'uomo risponde con la preghiera e l'Eucaristia. La liturgia, dunque, è la messa in atto della Nuova Alleanza tra Dio e l'uomo, realizzata dal popolo di Dio attraverso il Cristo presente nello Spirito Santo per mezzo di segni efficaci e in un giusto ordinamento, come continuazione del sacerdozio di Cristo tra la sua ascensione al cielo e la Seconda Venuta con la quale verrà il regno di Dio. Cf. Klemens Richter, *Liturgie a život*, Praha 2003, p. 20.

3 “Che fare dunque, fratelli? Quando vi radunate, uno ha un salmo, un altro ha un insegnamento; uno ha una rivelazione, uno ha il dono delle lingue, un altro ha quello di interpretarle: tutto avvenga per l'edificazione” (1 Cor 14, 26).

4 “Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio” (1 Pt 4, 10).

5 Ulteriori informazioni su questo Šimon Marinčák, *Liturgická hudba Mukačevskej eparchie: niekoľko poznámok k účinkovaniu kantorov*, “Καλοφωνία” 7 (2014), p. 96–106; Š. Marinčák, *On the Cantor's Role in the Byzantine Churches in Slovakia*, “Teologický časopis” 1 (2018), p. 7–18.

Per la Chiesa cattolica romana, la Costituzione sulla Sacra Liturgia del Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, stabilisce alcune linee guida. Il secondo, sulla partecipazione attiva della comunità alla liturgia, afferma che i fedeli devono essere portati alla partecipazione piena, consapevole e attiva alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e che è un diritto e un dovere per il popolo cristiano in virtù del battesimo. Il mezzo per ottenere una partecipazione attiva è la formazione, prima di tutto del clero, poi del popolo fedele (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 14). Il motivo è che la liturgia è considerata la fonte della vita della Chiesa e la disponibilità personale è una condizione necessaria per la sua piena efficacia, per cui è necessario che i fedeli partecipino consapevolmente, attivamente e fruttuosamente alla liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, 11). Per questo motivo, i pastori spirituali devono adoperarsi con zelo e pazienza per la formazione liturgica e la partecipazione attiva interiore ed esteriore dei fedeli, secondo la loro età, la loro vocazione, il loro stile di vita e il loro grado di maturità religiosa... e devono guidarli in questo non solo con la parola ma anche con l'esempio (*Sacrosanctum Concilium*, 19). Il Concilio considera la comprensione delle cose sante da parte del popolo cristiano come una delle condizioni per una celebrazione comune attiva (*Sacrosanctum Concilium*, 21). Una disposizione molto importante è che le celebrazioni liturgiche non sono attività private, ma celebrazioni della Chiesa, quindi appartengono a tutto il corpo della Chiesa e riguardano i suoi singoli membri in modo diverso secondo la diversità di stati, ruoli e partecipazione attiva (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 26).

Il Concilio vede l'importanza di una celebrazione liturgica dignitosa. Durante la Divina Liturgia, ognuno deve fare solo quello e tutto ciò che, secondo la natura della materia e le prescrizioni liturgiche, gli compete (*Sacrosanctum Concilium*, 28). Questo vale per tutti, cioè per i menestrelli, i lettori, i commentatori e i membri del coro, che svolgono un vero ministero liturgico (*Sacrosanctum Concilium*, 29).

Tuttavia, la prescrizione chiave che rivela l'essenza della partecipazione attiva è *Sacrosanctum Concilium* (30):

Per promuovere la partecipazione attiva, si curino le acclamazioni dei fedeli, le risposte, il canto dei salmi, le antifone, i canti, nonché le azioni e i gesti e l'atteggiamento del corpo. Si osservi anche, a tempo debito, un sacro silenzio.

La partecipazione attiva comprende quindi le acclamazioni (esclamazioni), le risposte alla chiamata del sacerdote, il canto di salmi, antifone, inni, i gesti esteriori (genuflettere, inginocchiarsi, stare in piedi, tendere la mano in segno di pace) e il sacro silenzio. Questo è completato da *Sacrosanctum Concilium* (48), secondo cui i fedeli non devono essere presenti come estranei e muti osservatori, ma per mezzo di riti e preghiere comprendere bene il sacro mistero e partecipare all'atto sacro consapevolmente, devotamente e attivamente, essere istruiti dalla Parola di Dio (letture e omelia), rifocillarsi alla mensa del corpo del Signore e rendere grazie a Dio (ricezione dell'Eucaristia), e di imparare a offrire sé stessi con il sacerdote.

La partecipazione attiva, che oggi viene spesso percepita soprattutto dal punto di vista del canto (recitazione dei testi) come sua principale manifestazione, deve essere guardata anche dal punto di vista della musica liturgica. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* definisce che la tradizione musicale della Chiesa universale è un tesoro di inestimabile valore e si distingue dalle altre espressioni artistiche perché il canto, unito alle parole, è parte necessaria o integrante della liturgia solenne. Più è legato alla celebrazione liturgica, più è sacro. Esprime la preghiera con più fervore, favorisce l'unanimità e dà un carattere più solenne al servizio (*Sacrosanctum Concilium*, 112). L'azione liturgica assume un carattere più solenne quando le funzioni sono celebrate più solennemente con il canto, con l'assistenza dei ministri sacri e con la partecipazione attiva dei fedeli (*Sacrosanctum Concilium*, 113). Il tesoro della musica sacra deve essere conservato e valorizzato con la massima attenzione possibile. I cori di cantori, soprattutto nelle chiese cattedrali, vanno incoraggiati senza sosta. I Vescovi e gli altri pastori spirituali si adoperino affinché in ogni atto sacro che si compie con il canto tutta l'assemblea dei fedeli abbia una partecipazione attiva che le è propria secondo gli articoli 28 e 30 (*Sacrosanctum Concilium*, 114) — cioè tutti durante la Divina Liturgia devono fare questo e soltanto questo, ciò che gli compete secondo la natura della materia e le prescrizioni liturgiche (*Sacrosanctum Concilium*, 28), e per la partecipazione attiva del popolo, si presti attenzione alle acclamazioni, alle risposte, al canto dei salmi, delle antifone, degli inni, alle azioni, ai gesti, alle posture, e al mantenimento del sacro silenzio nei momenti opportuni (*Sacrosanctum Concilium*, 30).

Le prescrizioni e le istruzioni del Concilio Vaticano II, dato che parlano della liturgia della Chiesa cattolica romana, anche se il Concilio e i suoi decreti sono presentati come ecumenici, e quindi riguardanti tutte le Chiese

in unità con la Sede Apostolica di Roma, da un punto di vista strettamente liturgico non possono essere applicate così chiaramente alla questione della partecipazione attiva della comunità e del canto in chiesa nella Chiesa greco-cattolica. Nel trovare il giusto equilibrio e la giusta proporzione tra l'esibizione del coro e la partecipazione dell'assemblea liturgica, alcune norme possono essere intese come direttive, ma non normative.

Oggi, nella Chiesa bizantina, il cantore guida il canto e l'assemblea liturgica lo segue, con il canto eseguito esclusivamente a cappella. Il popolo canta risposte e parti fisse (canti canonici), disposte in antologie (libri corali e libri di preghiera), e inni paraliturgici (canti non canonici), disposti per lo più in libri di preghiera. La pratica nella Chiesa latina si differenzia per il fatto che le funzioni sono accompagnate dal canto, guidato dall'organista, e la congregazione liturgica canta le sue parti al suono dell'organo. Le risposte e le parti permanenti del servizio sono organizzate nell'Innario liturgico (che ha diverse parti), i canti paraliturgici sono organizzati nel *Jednotný katolícky spevník* [*Innario cattolico uniforme*] (e successivamente nei libri di preghiera). In entrambe le tradizioni liturgiche esiste anche la possibilità di un servizio recitato, anche se le motivazioni sono diverse in ciascuna di esse.

In entrambe le chiese, tuttavia, esiste un'antica tradizione di canto del coro⁶. I primi canti corali furono composti per la Chiesa latina già all'epoca degli inizi della polifonia musicale, soprattutto nei secoli XIII–XIV, mentre nella Chiesa bizantina tra gli Slavi la polifonia musicale apparve solo nel XVI secolo. Nella Chiesa cattolica romana, il canto corale viene eseguito con l'accompagnamento di strumenti musicali, siano essi l'organo o l'orchestra, in una varietà di ambienti, ma può anche essere eseguito a cappella. Nella Chiesa greco-cattolica, il canto corale viene eseguito esclusivamente a cappella. Mentre nella Chiesa latina il canto corale è utilizzato principalmente nelle occasioni di festa, con la possibilità per il popolo di unirsi al canto con diverse voci (questa pratica è in vigore dal Concilio Vaticano II), nella Chiesa bizantina in alcune tradizioni il coro è l'unico

6 Qui non intendiamo il canto del coro nel senso di un gruppo di persone che guida il canto di un'assemblea liturgica in modo monofonico, una tradizione attestata praticamente dall'inizio della legalizzazione del cristianesimo nel IV secolo. Ci concentreremo sulle dinamiche del canto corale come complemento o sostituzione del canto liturgico della congregazione dei fedeli da parte di un gruppo di persone che esegue composizioni a più voci.

esecutore e copre ogni parte del servizio con il suo canto (ma non nella Chiesa greco-cattolica in Slovacchia).

Gruppi di cantori scelti sono già presenti nell'Antico Testamento (1 Cr 15, 27; 2 Cr 5, 12-14; Neh 12, 31-43), ma sono menzionati anche nel Nuovo Testamento, che parla di un gruppo di cantori scelti che cantano mentre gli altri ascoltano, ad esempio negli Atti degli Apostoli⁷, nella Lettera agli Ebrei⁸, ma anche nell'evangelista Luca⁹. Anche la definizione di coro di cantori ha molto da dire sull'argomento. Secondo la *Malá encyklopédia hudby* [Piccola Enciclopedia della Musica], un coro è definito come un gruppo organizzato di cantanti per l'esecuzione unificata di composizioni vocali e vocali-strumentali. In base all'età o al sesso, i cori si distinguono in cori di bambini, di donne, di uomini e misti. Un buon livello di canto corale richiede tecnica vocale individuale, intonazione ed equilibrio timbrico dei gruppi vocali e disciplina esecutiva¹⁰. Quando traduciamo questa definizione alle condizioni del servizio nel tempio, otteniamo un gruppo organizzato di fedeli per l'esecuzione unificata di composizioni vocali e vocali-strumentali. Possono anche essere distinti per età o sesso in bambini, donne, uomini e misti. Tuttavia, la cosa più importante è che un buon livello di canto corale richiede tecnica vocale individuale, equilibrio intonativo e tonale dei gruppi vocali e disciplina esecutiva. Sebbene sia chiaro che nel caso del coro di una cattedrale, il più delle volte non si tratta di un gruppo di professionisti, esso ha senso solo se il suo livello è sensibilmente più alto del canto dell'intera congregazione liturgica.

I testi biblici ci dicono anche che non tutti possono essere membri del coro, ma che è necessario avere una vocazione, o elezione¹¹. Se qualcuno non ha una vocazione, non può impegnarsi in questo ministero. Tuttavia,

7 "Verso mezzanotte Paolo e Sila, in preghiera, cantavano inni a Dio, mentre i prigionieri stavano ad ascoltarli" (At 16, 25).

8 "Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli, in mezzo all'assemblea canterò le tue lodi" (Ebr 2, 12).

9 "E subito apparve con l'angelo una moltitudine dell'esercito celeste, che lodava Dio e diceva: «Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini, che egli ama»" (Lc 2, 13-14).

10 Cf. AA.VV., *Malá encyklopédia hudby*, Bratislava 1969, p. 620.

11 "Dunque, fratelli, cercate fra voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza, ai quali affideremo questo incarico" (At 6:3); "Quindi Davide, insieme con i coman-

coloro che hanno una chiamata e si dedicano a questo ministero devono essere obbedienti al direttore del coro, devono sottomettersi all'autorità della chiesa e devono dedicarsi al servizio della casa del Signore¹². Quando si tratta di ministero ecclesiastico, è importante la disponibilità personale, che implica anche la devozione¹³. I membri del coro devono essere abili nel canto e nell'insegnamento dei canti del Signore, non devono essere attratti dalla musica profana¹⁴. Devono essere pieni di gioia ed entusiasmo¹⁵, devono avere disciplina nel vestire, nella postura e nell'ordine¹⁶. Naturalmente possono essere maschi e femmine insieme¹⁷, ma devono essere pieni dello spirito di Dio¹⁸ e cantare con la grazia nel cuore¹⁹.

danti dell'esercito, separò per il servizio i figli di Asaf, di Eman e di Idutùn, che profetavano con cetre, arpe e cimbali. Ed ecco il numero di questi uomini, incaricati di tale attività" (1 Cr 25, 1).

12 "Tutti costoro, sotto la direzione del loro padre, cantavano nel tempio del Signore con cimbali, arpe e cetre, per il servizio del tempio di Dio, agli ordini del re" (1 Cr 25, 6).

13 "Questi erano i cantori, capi di casato levitici; vivevano liberi da altri compiti nelle stanze del tempio, perché giorno e notte erano in attività" (1 Cr 9, 33).

14 "Il numero di costoro, insieme con i fratelli, esperti nel canto del Signore, tutti maestri, era di duecentoottantotto" (1 Cr 25, 7).

15 "Davide disse ai capi dei leviti di tenere pronti i loro fratelli, i cantori con gli strumenti musicali, arpe, cetre e cimbali, perché, levando la loro voce, facessero udire i suoni di gioia" (1 Cr 15, 16).

16 "mentre tutti i leviti cantori, cioè Asaf, Eman, Iedutùn e i loro figli e fratelli, vestiti di bisso, con cimbali, arpe e cetre stavano in piedi a oriente dell'altare e mentre presso di loro centoventi sacerdoti suonavano le trombe" (2 Cr 5, 12).

17 "oltre i loro schiavi e le loro schiave in numero di settemilatrecentotrentasette; avevano anche duecento cantori e cantatrici" (Esd 2, 65).

18 "E non ubriicatevi di vino, che fa perdere il controllo di sé; siate invece ricolmi dello Spirito, intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore" (Ef 5, 18–19).

19 "La parola di Cristo abiti tra voi nella sua ricchezza. Con ogni sapienza istruitevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e canti ispirati, con gratitudine, cantando a Dio nei vostri cuori" (Col 3, 16); "intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando al Signore con il vostro cuore" (Ef 5, 19); "Che fare dunque? Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza; canterò con lo spirito, ma canterò anche con l'intelligenza" (1 Cor 14, 15).

Il canto del coro in armonia, dopo aver tenuto conto delle ispirazioni bibliche, è sintetizzato da Sant'Atanasio (IV secolo), che dice:

Come nella musica c'è uno strumento a corde, così l'uomo che diventa uno strumento a corde e si dà completamente allo Spirito può ascoltare con tutte le sue membra e i suoi affetti e servire la volontà di Dio. La lettura armoniosa dei Salmi è un'immagine e una prefigurazione di questa indisturbata e pacifica equanimità dei nostri pensieri. Infatti, come noi scopriamo i pensieri dell'anima e li comunichiamo attraverso le parole che presentiamo, così il Signore, che desidera che la melodia delle parole sia simbolo dell'armonia spirituale nell'anima, ha ordinato che le odi siano cantate melodiosamente e i salmi recitati con il canto... Chi non canta i canti divini in questo modo non li canta con saggezza. Essi portano gioia a sé stessi, ma portano la colpa su di sé, perché "un inno di lode non è adatto alle labbra di un peccatore". Ma quando cantano nel modo menzionato, in modo che la melodia delle frasi proceda da un buon ordinamento dell'anima e dall'armonia con lo Spirito, tali uomini cantano con la lingua, ma cantando anche con la mente, beneficiano grandemente non solo se stessi, ma anche coloro che desiderano ascoltarli... I sacerdoti che cantavano in questo modo chiamavano le anime del popolo alla pace e le invitavano all'unità con coloro che compongono il coro celeste. Per questo motivo i salmi non vengono recitati con melodie a causa del desiderio di suoni piacevoli. Piuttosto, è un segno sicuro dell'armonia delle riflessioni dell'anima. Perché la lettura melodiosa è simbolo di uno stato mentale ordinato e indisturbato. Inoltre, la lode di Dio nei cembali ben accordati, nell'arpa e nello strumento a dieci corde era ancora una volta una figura e un segno delle parti del corpo che entravano in armonia naturale come le corde dell'arpa, e i pensieri dell'anima diventavano come i cembali, e poi tutte queste parti si muovevano e vivevano per il magnifico suono e per il comando dello Spirito, in modo che, come è scritto, l'uomo vive nello Spirito e mortifica le opere della carne. Infatti, in questo modo canta lodi bellissime, portando il ritmo nella sua anima e conducendola, per così dire, dalla sproporzione alla proporzione, con il risultato che, grazie alla sua salda natura, non si sgomenta di fronte a nulla, ma anzi immagina cose positive e ha persino un pieno desiderio di cose buone future. E ottenendo la pace cantando le frasi, dimentica le passioni e, mentre si rallegra, vede in armonia con la mente di Cristo, immaginando i pensieri più perfetti²⁰.

²⁰ S. Atanasio, *Contra gentes*, n. 42-43, in: *Opera omnia quae exstant*, tomus primus, accurante J. P. Migne, Parisiis 1857, c. 83-87 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 25).

È chiaro, quindi, che i membri del coro sono un gruppo a sé stante del popolo di Dio, cioè dell'assemblea liturgica. Svolgono un ruolo che gli altri non possono svolgere perché hanno un ruolo diverso nel servizio di culto. Ma ora ci si pone un'altra domanda. Quando il coro canta durante la funzione e coloro che hanno altri ruoli nella liturgia si limitano ad ascoltare il canto del coro, non sono attivi in questo momento? Sono superflui in chiesa in quel momento e non partecipano pienamente alla liturgia? Ma questo potrebbe anche significare, per analogia, che il popolo non è attivo nemmeno nel momento in cui il sacerdote recita le sue preghiere — ma in questo modo andremmo per assurdo.

Da quanto detto è chiaro che anche la congregazione ha un ruolo indispensabile nel culto. Non si tratta solo di una performance, ma anche di un servizio di culto. Allo stesso tempo, il canto del coro non implica in alcun modo una limitazione della partecipazione attiva del popolo, anche se coprisse tutti i testi liturgici e il popolo si limitasse ad ascoltare in silenzio. La manifestazione della partecipazione attiva della comunità liturgica non si limita affatto al canto; ci sono anche altri gesti esteriori: benedirsi, stare in piedi, sedersi, a volte inginocchiarsi, ma anche la sensazione di bellezza nell'ascolto o l'espressione di emozione nella musica²¹.

La partecipazione al canto nel coro porta molti vantaggi non solo al singolo, ma anche all'intera assemblea liturgica. Il canto corale promuove l'eccellenza e l'eccellenza nel culto, celebra la voce umana, può ispirare e guidare il culto, promuove la diversità musicale, aiuta a creare un buon canto corale, illustra la gioia, ma sottolinea anche la diversità della chiesa. Inoltre, motiva la collaborazione, insegna l'arte e la disciplina della musica, offre l'opportunità a più membri della congregazione di servire, aiuta a promuovere il lavoro di squadra, offre una collaborazione multi-generazionale, può essere una porta d'accesso al ministero nel tempio e nella chiesa e, infine, aiuta a contrastare la tendenza all'egocentrismo ("singing star"). Così, la partecipazione al canto corale ci insegna la puntualità, l'umiltà, l'obbedienza, il rispetto, la cooperazione, l'armonia e l'autodisciplina. Allo stesso tempo, nel farlo, il cantante offre il proprio talento al servizio della comunità e, in un certo senso, diventa un esempio per gli altri.

21 Per saperne di più Jozef Vrablec, *O otázkach viery*, Bratislava 1992, p. 99.

Il buon ministero del cantore nella congregazione, cioè quando tutto è fatto con decenza e ordine (1 Cor 14, 40), quando è fatto dall'anima come al Signore e non come agli uomini (Col 3, 23), e quando ogni cantore cercherà di mostrarsi approvato a Dio, un operaio che non ha bisogno di essere svergognato, che parla giustamente della parola di verità (2 Tm 2, 15), non contraddice lo spirito di partecipazione attiva della congregazione. Ma questo comporta altri obblighi, di tipo qualitativo. Anche se la maggior parte dei cori ecclesiastici non raggiungerà il livello dei cantanti professionisti, il costante impegno per migliorare e perfezionare il proprio canto è una parte necessaria di questo ministero.

Bibliografia

- AA.VV., *Malá encyklopédia hudby*, Bratislava 1969.
- Marinčák Š., *Liturgická hudba Mukačevskej eparchie: niekoľko poznámok k účinkovaniu kantorov*, "Καλοφωνία" 7 (2014), p. 96–106.
- Marinčák Š., *On the Cantor's Role in the Byzantine Churches in Slovakia*, „Teologický časopis“ 1 (2018), p. 7–18.
- Richter K., *Liturgie a život*, Praha 2003.
- S. Atanasio, *Contra gentes*, n. 42–43, in: *Opera omnia quae exstant*, tomus primus, accurate J. P. Migne, Parisiis 1857, c. 83–87 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 25).
- Vrablec J., *O otázkach viery*, Bratislava 1992.

Abstract

Chorus Angelorum: Towards the Active Participation of the Liturgical Assembly. A Look at the Functionality of the Choir

The issue of the active participation of the liturgical assembly in worship is a question to which it is difficult to find a satisfactory answer. The choir plays a key role in this problem. While some see its performance as enriching and enhancing the solemnity of the service, others see it as a hindrance or even a limitation to the active participation of the people. Certain indications are offered by the documents of the

Second Vatican Council, but these cannot be applied unreservedly to another tradition, in the case of Slovakia and the Byzantine tradition. This study thus attempts to gain insight into this issue, offering some facts that speak mainly in favor of the participation of the choir, but at the same time confirming that the activity of the choir does not prevent the full and active participation of the people in the liturgy.

Keywords: choir, chant, active participation, worship, assembly

Abstrakt

Chorus angelorum. Spojrzenie na aktywne uczestnictwo w zgromadzeniu liturgicznym i rolę chóru

Chóry, czyli grupy osób, które wykonują śpiewy i wypełniają zadanie odpowiadania na wezwania celebransa podczas liturgii, są obecne w Kościele od najdawniejszych czasów. Jednakże ich rola, która często okazuje się niezbędną, współcześnie jest niejednokrotnie postrzegana jako przeszkoda w aktywnym udziale wiernych w liturgii. Artykuł niniejszy podejmuje ten problem, analizując i definiując rolę chóru w liturgii na podstawie danych biblijnych i dokumentów Soboru Watykańskiego II. Ponadto ukazuje wiele pozytywnych aspektów funkcji chóru, które dotyczą nie tylko całości zgromadzenia liturgicznego, ale także członków samego chóru.

Słowa kluczowe: chór, śpiew, aktywny udział, kult, zgromadzenie

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 245–268 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.15>

ks. Henryk Sławiński

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWEŁA II w KRAKOWIE, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-4290-6743>

henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

„Homilie to klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii¹

Czy homilie katolickie to klęska? Fakt, że tak często bywa stwierdził papież Franciszek 20 stycznia 2023 roku w czasie spotkania z grupą księży, diecezjalnych dyrektorów liturgicznych, którzy uczestniczyli w Rzymie w kursie *Pełne uczestnictwo w akcji liturgicznej* prowadzonym przez Papieski Instytut Liturgii na Uniwersytecie San Anselmo². Trzeba zauważyć, że od Soboru Watykańskiego II nastąpiło przewrócenie homilii jako integralnej części liturgii. Stolica Apostolska w wielu dokumentach przypominała o liturgicznej naturze homilii, doprecyzowywała, jakie są jej źródła i treść, a także wyjaśniała, kto może ją głosić. Jednakże czterdzieści lat po wspomnianym soborze, na początku pontyfikatu Benedykta XVI pojawiło się nowe

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 79–104.

2 C. Lamb, *Catholic homilies are often a ‘disaster’ says Pope*, „The Tablet”, 24.01.2023, <https://www.thetablet.co.uk/news/16448/catholic-homilies-are-often-a-disaster-says-pope> (28.05.2023). Spotkanie dotyczyło implementowania, czyli wprowadzania w życie soborowej reformy liturgicznej w poszczególnych diecezjach oraz formacji liturgicznej zgodnie ze wskazaniami zawartymi w liście apostolskim Franciszka *Desiderio desideravi* z 29 czerwca 2022 roku.

wyzwanie: poprawa jakości homilii. Od tamtej pory zarówno w debatach synodalnych, jak i dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz wypowiedziach papieży wyrażana jest troska o poprawę jakości homilii.

W tym opracowaniu najpierw zostanie przedstawiony krótki rys historyczny owego apelu o poprawę jakości homilii. Potem będzie zaprezentowana zwięzła analiza tekstów dotyczących homilii zawartych w dokumentach z różnych etapów najnowszego synodu o synodalności, ze szczególnym uwzględnieniem syntezy sporządzonej w Polsce. Następnie zostaną omówione owoce badań przeprowadzonych w Polsce nad realnie wygłoszonymi homiliami. Całość zwieńczona jest podsumowaniem.

1. Sugestie poprawy jakości homilii

Ważne i oryginalne przemyślenia dotyczące homilii zostały zaprezentowane podczas dwóch synodów biskupów: pierwszy dotyczył Eucharystii, drugi słowa Bożego. Homilia bowiem ma ścisłą więź zarówno z mszą świętą, jak i słowem Bożym. Synodalne wypowiedzi biskupów znalazły swój wyraz w adhortacjach papieskich będących owocem owych synodów.

1.1. Synod o Eucharystii (2005)

Podczas synodu o Eucharystii w 2005 roku prefekt Kongregacji Doktryny Wiary abp William Levada twierdził, że homilie muszą mieć odniesienie do Biblii i doktryny Kościoła³ oraz pomagać wiernym w refleksji nad życiem. W jego przekonaniu, niedzielna msza święta jest idealnym momentem, by podczas głoszenia słowa nauczać wiernych o prawdach wiary katolickiej. Pouczające homilie są potrzebne, dlatego że nawet gorliwym wiernym brakuje wiedzy w zakresie wiary, co utrudnia przekazywanie jej własnym dzieciom, a nawet postępowanie zgodne z nią w codziennej aktywności zawodowej w zsekularyzowanym świecie. Innym ważnym celem homilii jest wzbogacenie wiernych o umiejętność wyrażania swojej

3 H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii: od synodu o Eucharystii i „Sacramentum Caritatis” do synodu o słowie Bożym i „Verbum Domini”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), s. 38.

wiary w warunkach codziennego życia i pracy. Również kard. Francis Arinze, ówczesny prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego, zauważył, że wielu katolików wykazuje znaczną ignorancję religijną, a nawet nie wierzy w realną obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii. Antidotum na to widział w formie głoszenia niedzielnej homilii, która dla większości wiernych stanowi jedyne w tygodniu pouczenie religijne. Obaj kardynałowie Arinze i Levada sugerowali opracowanie programu pastoralnego na kanwie roku liturgicznego i czytań z lekcjonarza, który umożliwiłby przedstawienie w ciągu trzech lat najważniejszych zagadnień doktryny katolickiej zawartych w Katechizmie Kościoła katolickiego⁴.

Wyraźny apel o „konieczność poprawienia jakości homilii”⁵ został wypowiedziany wprost przez Benedykta XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis* (22.02.2007). Papież uzasadniał tę konieczność wagą słowa Bożego oraz faktem, że homilia służy pełniejszemu zrozumieniu Słowa przez wiernych, a więc rozumnemu aspektowi wiary, oraz jego oddziaływaniu na życie uczestników liturgii. Podkreślając katechetyczny i zachęcający cel homilii, Benedykt XVI zasugerował,

by wychodząc od trzyletniego cyklu lekcjonarza, przedstawiano wiernym w sposób właściwy homilie tematyczne, w których omówiono by w ciągu roku liturgicznego wielkie zagadnienia wiary chrześcijańskiej. Treść do nich należy czerpać w sposób pewny z Magisterium w oparciu o cztery „filary” określone przez *Katechizm Kościoła katolickiego* i niedawno ogłoszone Kompendium, a więc: wyznanie wiary, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie, modlitwa chrześcijańska⁶.

Poprawie jakości homilii, zdaniem papieża z Bawarii, służy dobre jej przygotowanie, które uwzględni liturgiczną naturę głoszonego słowa oraz jej cel intelektualny i wolitywny⁷. Oprócz wyjaśnienia tekstów świętych i ich aktualizacji w zgromadzeniu wiernych homilia powinna także

4 Prefect of Doctrinal Congregation Backs Better Homilies, 7.10.2005, ZE05100705, <http://www.zenit.org/article-14195?l=english> (28.05.2023); por. H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 40.

5 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

6 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

7 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

„ułatwić zrozumienie sprawowanej tajemnicy, zachęcić do misji, przygotować zgromadzenie do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej”⁸. Według Benedykta XVI na jakość homilii wpływa ściśle powiązanie jej z celebracją sakramentalną i życiem wspólnoty Kościoła, aby słowo Boże było dla niej wsparciem: intelektualnym (dzięki poznaniu Prawdy) i wolitywnym (przez motywowanie do dążenia do Dobra)⁹.

1.2. Synod o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (2008)

Kwestia poprawienia jakości homilii ponownie doszła do głosu podczas kolejnego synodu biskupów: o słowie Bożym w życiu Kościoła w 2008 roku. Znalazła ona wyraz już w *Instrumentum laboris*, to jest w dokumencie inicjującym debaty synodalne¹⁰. Stwierdzono w nim:

Homilia nie może się ograniczać wyłącznie do aspektu biblijnego, lecz powinna obejmować również podstawowe zagadnienia dogmatyczne i moralne¹¹.

Niektórzy z uczestników synodu wskazali mankamenty homilii i przedstawili propozycje poprawy jej jakości¹². Na przykład bp Joseph Aké z Yamoussoukro zaliczył do mankamentów homilii w powszechnym przekonaniu, brak ukierunkowania na określony cel oraz to, że w żaden sposób nie poruszają słuchaczy¹³; bp Anton Leichtfried negatywnie ocenił

8 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

9 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

10 XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris*, 33, Città del Vaticano 2008, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_en.html (28.05.2023).

11 XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris*, 37; por. H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 41.

12 Por. XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 5–26.10.2008, *Bulletin. The Word of God in the Life and Mission of the Church*, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/bollettino_22_xii_ordinaria-2008_index_en.html (28.05.2023).

13 Wypowiedź J. Aké (biskupa Yamoussoukro) podczas synodu biskupów w dniu 13 października 2008, [00166-02.02] [IN142], https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/

homilie, które nie nawiązują ani do Ewangelii, ani do codziennego życia wiernych¹⁴; abp Donal Wuerl twierdził, że w refleksji nad fragmentami Biblii przewidzianymi w liturgii powinno być włączone bogate dwudziestowieczne doświadczenia Kościoła w interpretacji Pisma Świętego. Współczesnym sumą, skondensowaną prezentacją najważniejszych prawd wiary jest Katechizm Kościoła katolickiego i jego kompendium. Toteż lekcjonarz i katechizm powinny być postrzegane jako korelaty¹⁵. Kardynał Mark Ouellet za najistotniejszą kwestię w zakresie poprawy jakości homilii uznał to, by prowadziła ona słuchaczy do spotkania z Chrystusem¹⁶. Tekst natchniony przez Ducha Świętego, wyjaśniany w sposób prosty i familijny, wpływa na to, że dochodzi do spotkania między Chrystusem i wspólnotą wierzących¹⁷. Z kolei bp Ricardo Blázquez Pérez z Bilbao podkreślił, że homilia zajmuje uprzywilejowaną pozycję w kościelnej posłudze słowa i jest jedną z najważniejszych służb, jaką biskup i prezbiter mogą oddać wspólnocie chrześcijan. Konieczne jest więc jej przygotowanie, a pomocą

documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html#H. E. _Most. _Rev. _Joseph_AK%C3%89, _Bishop_of_Yamoussoukro_(IVORY_COAST) (28.05.2023).

14 Wypowiedź A. Leichtfrieda podczas synodu biskupów w dniu 13 października 2008, [00205-02.02] [IN174], [15 Wypowiedź D. W. Wuerla \(arcybiskupa Waszyngtonu\) podczas synodu biskupów w dniu 8 października 2008, \[00073-02.07\] \[IN056\], \[16 Por. *Weltbischofssynode beklagt: Katholische Sonntagspredigt ist in Krise*, 9.10.2008, <http://www.kath.net/detail.php?id=21039> \\(28.05.2023\\).\]\(https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo8_02.html#H. E. _Most. _Rev. _Donald_William_WUERL, _Archbishop_of_Washington_\(UNITED_STATES_OF_AMERICA\) \(28.05.2023\); H. Sławiński, <i>Troska Kościoła o poprawę jakości homilii</i>, s. 45.</p></div><div data-bbox=\)](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html#H. E. _Most. _Rev. _Anton_LEICHT-FRIED, _Titular_Bishop_of_Rufiniana, _Auxiliary_Bishop_of_Sankt_P%C3%B6lten_(AUSTRIA) (28.05.2023); por. H. Sławiński, <i>Troska Kościoła o poprawę jakości homilii</i>, s. 51.</p></div><div data-bbox=)

17 Wypowiedź M. Ouelleta (biskupa Quebec) podczas synodu biskupów w dniu 6 października 2008, *Report Before The Discussion Of The General Reporter*, [00009-02.22],

w nim mogą być trzy pytania, jakie głosiciel homilii powinien za każdym razem sobie stawiać: (1) Co mówią czytania, które będą proklamowane w celebracji?; (2) Co one mówią mi osobiście?; (3) Co powinienem powiedzieć uczestnikom Eucharystii?¹⁸. Australijski hierarcha, Marc Coleridge zauważył – podobnie jak kard. Francis Arinze na synodzie trzy lata wcześniej – że dla większości katolików celebracja niedzielnej Eucharystii z homilią jest jedynym momentem kontaktu ze słowem Bożym¹⁹.

Kwestia poprawienia jakości homilii i wykorzystania w niej szansy duszpasterskiego oddziaływania była dla Benedykta XVI na tyle doniosła, iż powrócił do niej w adhortacji *Verbum Domini* (30.09.2010). Papież z Bawarii powtórzył swoje słowa z adhortacji *Sacramentum Caritatis* o tym, że „ze względu na wagę słowa Bożego, rodzi się konieczność poprawienia jakości homilii”²⁰. Według Benedykta XVI, „Homilia uaktualnia przesłanie Pisma Świętego, ażeby wierni mogli odkryć obecność i skuteczność słowa Bożego w swoim codziennym życiu”²¹. Owo uaktualnienie polega na wyrażeniu przesłania biblijnego językiem zrozumiałym dla słuchaczy²² i wskazaniu na obecność i zbawcze działanie Boga w danym momencie liturgii i ludzkiej historii²³.

Po określeniu pozytywnych elementów służących poprawie jakości homilii Benedykt XVI wspominał:

Trzeba unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych, przysłaniających prostotę słowa Bożego, jak również bezużytecznych dywagacji, które mogą prowadzić do skupienia uwagi

18 Wypowiedź R. Blázquez Péreza (biskupa Bilbao) podczas synodu biskupów w dniu 7 października 2008, [00030-02.02] [IN004], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo6_02.html (28.05.2023).

19 Wypowiedź M. B. Coleridge’a (arcybiskupa Canberra-Goulburn) podczas synodu biskupów w dniu 7 października 2008, [00021-02.05] [IN003], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo6_02.html (28.05.2023).

20 Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 46.

21 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

22 Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 138–139.

23 Por. H. Sławiński, *Homilia wprowadzeniem w doświadczenie Boga a kontekst sekularyzmu*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 131; J. Wiśniewski, *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2021, s. 30.

bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia. Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii²⁴.

Mając na uwadze katechetyczny cel homilii, Benedykt XVI zachęcił do opracowania *Dyrektorium homiletycznego*²⁵.

1.3. Uwagi Franciszka o homilii

Przytoczona na początku artykułu uwaga Franciszka o tym, że często „homilia to często klęska” została uzupełniona bardziej szczegółowymi uwagami. We wspomnianym przemówieniu (20.01.2023) Franciszek wspomniał o konieczności poprawy jakości wygłaszanych homilii oraz zaproponował, aby trwały „8–10 minut, nie więcej”²⁶. Wypowiedź szybko odbiła się szerokim echem w mediach. Przypomniano, że kwestia jakości homilii jest tematem podejmowanym w debatach o synodalności Kościoła zarówno na poziomie krajowym, jak i kontynentalnym²⁷.

Papież przypomniał ponadto, że homilie to nie wykłady, stwierdzając:

Czasami słyszę, jak ktoś [mówi]: „Tak, byłem na Mszy w tej parafii... tak, dobra lekcja filozofii, czterdzieści, czterdzieści pięć minut...”. Osiem, dziesięć, nie więcej!

24 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

25 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 60; por. M. Radej, *Potrzeba „Dyrektorium homiletycznego”*, „Polonia Sacra” 28 (2011), s. 187–204.

26 Papież: *Kazanie ma trwać „8–10 minut”, wystarczy jeśli wierni zapamiętają „jedną myśl”*, <https://deon.pl/kosciol/papiez-kazanie-ma-trwac-8-10-minut-wystarczy-jesli-wierni-zapamietaja-jedna-mysl,2398433> (25.01.2023).

27 Zob. Papież: *Kazanie ma trwać „8–10 minut”, wystarczy jeśli wierni zapamiętają „jedną myśl”*, <https://deon.pl/kosciol/papiez-kazanie-ma-trwac-8-10-minut-wystarczy-jesli-wierni-zapamietaja-jedna-mysl,2398433> (25.01.2023); C. Lamb, *Catholic homilies are often a ‘disaster’ says Pope*, „The Tablet”, 24.01.2023, <https://www.thetablet.co.uk/news/16448/catholic-homilies-are-often-a-disaster-says-pope> (25.01.2023); J. McLellan, *Long homilies are ‘a disaster,’ keep it under 10 minutes, pope says*, „National Catholic Reporter”, 23.01.2023, <https://www.nconline.org/vatican/vatican-news/long-homilies-are-disaster-keep-it-under-10-minutes-pope-says> (29.01.2023).

I zawsze jedna myśl, jedno uczucie i jeden obraz. Niech ludzie zabrają coś ze sobą do domu²⁸.

Franciszek nawiązał tu do rady starego mistrza homiletyki, którą przytoczył już w swojej programowej adhoratacji *Evangelii gaudium*:

Tylko tytułem przykładu przypomnijmy kilka praktycznych narzędzi, które mogą ubogacić przepowiadanie i uczynić je bardziej atrakcyjnym. Jednym z koniecznych wysiłków jest nauczyć się postępowania obrazami w przepowiadaniu, czyli przemawiać obrazami. Czasem używa się przykładów, aby uczynić bardziej zrozumiałym coś, co chce się wyjaśnić, ale te przykłady często odnoszą się tylko do rozumowania; natomiast obrazy pomagają w docenieniu i przyjęciu przesłania, które chcemy przekazać. Atrakcyjny obraz sprawia, że przesłanie jest odczuwane jako coś rodzinnego, bliskiego, możliwego, związanego z własnym życiem. Trafny obraz może doprowadzić do zasmakowania w przesłaniu, które zamierzamy przekazać, budzi pragnienie i motywuje wolę w kierunku Ewangelii. Dobra homilia, jak powiedział mi stary mistrz, powinna zawierać „jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz”²⁹.

Franciszek bardzo sobie ceni homilię. Wielokrotnie, zarówno przed objęciem posługi papieskiej, jak i podczas jej pełnienia podkreślał jej znaczenie duszpasterskie i apelował, by była — zgodnie ze swoją grecką etymologią — jak serdeczna rozmowa rodzinna, głoszona z radością, zrodzona z doświadczenia i przeżywania wiary, a także z towarzyszenia ludziom i dobrze przygotowana³⁰.

Warto jeszcze dodać, że Franciszek wprowadził w życie inspiracje swojego poprzednika Benedykta XVI, które zawarł w opublikowanym w 2014 roku *Dyrektorium homiletycznym*³¹. Potrzeba bardziej szczegółowych badań,

28 C. Lamb, *Catholic homilies are often a 'disaster' says Pope*, „The Tablet”, 24.01.2023, <https://www.thetablet.co.uk/news/16448/catholic-homilies-are-often-a-disaster-says-pope>.

29 Franciszek, *Evangelii gaudium*, 157.

30 Por. G. Heille, *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*, Minnesota, Collegeville 2015; H. Sławiński, *Inspiracje Franciszka dla posługi słowa*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 4, s. 43–62; H. Sławiński, *Język współczesnego przekazu Ewangelii z uwzględnieniem sugestii papieża Franciszka*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) nr 12, s. 53–71.

31 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium homiletyczne*, 29.06.2014, Poznań 2015; H. Sławiński, *Znaczenie, geneza i struktura „Dyrektorium homiletyczne”*

które pozwoliłyby stwierdzić, na ile ten dokument przyczynia się do poprawy jakości homilii w praktyce.

2. Homilia w dokumentach drogi synodalnej przed synodem o synodalności

Warto postawić pytanie o to, w jaki sposób postrzegany jest potencjał homilii w dokumentach ujawniających samoświadomość Kościoła w zainicjowanej przez papieża Franciszka w kwietniu 2021 roku drodze synodalnej całego Ludu Bożego?³² Już w konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio* (15.09.2018) papież Franciszek przekształcił Synod Biskupów z kilkutygodniowego wydarzenia w kilkuletni proces z szerszym udziałem ludu Bożego. Oficjalna inauguracja drogi synodalnej odbyła się w dniach 9–10 października 2021 roku w Watykanie, a tydzień później — we wszystkich diecezjach katolickich na świecie. Etap diecezjalny trwał do 15 sierpnia 2022 roku. Po nim opracowano syntezy krajowe.

Podstawowe pytanie procesu synodalnego brzmi:

jak dzisiaj, na różnych poziomach (od lokalnego do powszechnego), realizuje się owo „podążanie razem”, które pozwala Kościołowi głosić Ewangelię, zgodnie z powierzoną mu misją, i do podjęcia jakich działań zaprasza nas Duch Święty, abyśmy wzrastali jako Kościół synodalny?³³

Pytanie jest typowo pastoralne i homiletyczne. Poszukiwano na nie odpowiedzi na różnych poziomach: diecezjalnym, krajowym, kontynentalnym. Ostatnim, który jeszcze trwa, jest poziom powszechny.

nego”, „Polonia Sacra” 40 (2015), nr 3, s. 155–176.

32 Por. *Vademecum Synodu o synodalności*, 1.4, <https://synod.mkw.pl/o-synodzie/vademecum-synodu-o-synodalności/> (15.07.2023).

33 Por. *Vademecum Synodu o synodalności*, 1.3.

2.1. Homilia w syntezie krajowej w Polsce (2022)

Na uwagę zasługuje synteza krajowa sporządzona na podstawie ankiet przeprowadzonych w diecezjach w Polsce. Jest w niej obszerny fragment będący zbiorem uwag i oczekiwań słuchaczy wobec homilii. Dostrzeżone w niej konieczność poprawy jakości homilii:

W trakcie synodu wybrzmiał problem niskiego poziomu głoszonych homilii. Podnoszono kwestię nieumiejętnego prezentowania katolickiej nauki społecznej, przez co wiele osób podejmowanie tej tematyki odbiera jako głoszenie kazań politycznych, niekiedy wręcz z personalnymi odniesieniami. Zniechęca również moralizatorski ton homilii, w których nie ma miejsca na Dobrą Nowinę i kerygmat. Księża w wielu przypadkach są nieprzygotowani do głoszenia słowa Bożego. W kazaniach często brakuje nie tylko głębokiego wyjaśnienia czytanego Słowa oraz prawd wiary, ale też jakiegokolwiek odniesienia do Biblii. Celebransi nierzadko czytają cudze teksty, ściągnięte z Internetu, głoszą zbyt krótkie lub zbyt długie i zawile kazania lub homilie, lekceważąc lub nawet obrażając w ten sposób słuchaczy. Wierni bardzo cenią te miejsca, gdzie w czasie Mszy Świętej codziennie jest głoszona krótka homilia, w której wyjaśnia się czytane słowo Boże. Podkreślano potrzebę głoszenia krótkich homilii w dni powszednie, „codzienne, chociaż trzyminutowe rozważanie słowa Bożego”. Wierni zwracali też uwagę na niezrozumienie znaków liturgicznych. Dlatego postulują wprowadzanie komentarzy oraz katechez liturgicznych³⁴.

Synteza krajowa wskazuje na potrzebę lepszego przygotowania głosicieli homilii w zakresie katolickiej nauki społecznej. Wyraźny jest też postulat odpowiedniego przekazu prawd moralnych, na zasadzie propozycji czy prośby — jak to czynił wobec rodaków Jan Paweł II — a nie obcesowych stwierdzeń czy surowych nakazów. Ponadto przekaz tego, jak należy postępować powinien być poprzedzony zbawczym orędziem. W homiletyce reguła ta brzmi: indykatyw zbawczy poprzedza imperatyw moralny. Innymi słowy, tylko człowiek przemieniony łaską Bożą może wypełnić to, czego Bóg od niego oczekuje, zgodnie ze słowami modlitwy św. Augustyna z Hippony: „Boże, daj mi siłę, abym mógł zrobić wszystko, czego ode mnie żądasz. A potem żądaj ode mnie, czego chcesz”.

34 *Synod 2021–2023. Synteza krajowa. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja*, koordynacja A. J. Galbas, Ruda Śląska 2022, s. 21.

Osoby uczestniczące w konsultacjach i spotkaniach synodalnych oceniają od głosicieli homilii dobrego przygotowania. Wyrażają także, mimo wskazanych błędów, pragnienie słuchania homilii i to nie tylko podczas niedzielnych zgromadzeń eucharystycznych, ale codziennie. Istnieje więc wśród wiernych zapotrzebowanie na homilie.

2.2. Homilia w relacjach kontynentalnych

Po etapie krajowym synodu o synodalności 28 października 2022 roku rozpoczął się etap kontynentalny. Dokument roboczy – przygotowany przez sekretariat synodu dla etapu kontynentalnego na podstawie syntez wszystkich Konferencji Episkopatów Kościoła Powszechnego, a także Kościołów wschodnich i innych grup, jak instytuty zakonne i ruchy świeckich, podjął kwestię homilii w dwóch punktach: 64 i 93. Pierwszy z nich (nr 64) dotyczy kwestii pełnego i równego udziału kobiet w życiu Kościoła, a w tym także aktywnej roli kobiet w strukturach zarządzających organami kościelnymi i możliwość głoszenia kazań w parafiach przez kobiety z odpowiednim przygotowaniem. Natomiast nr 93 zwraca uwagę na słabą jakość przepowiadania: dystans między treścią kazań a pięknem wiary i konkretnością życia:

Jakość homilii jest niemal jednogłośnie wskazywana jako problem: wzywa się do „głębszych homilii, skoncentrowanych na Ewangelii i czytaniach dnia, a nie na polityce, posługujących się przystępnym i atrakcyjnym językiem, odnoszącym się do życia wiernych” (Kościół Maronicki)³⁵.

Etap kontynentalny trwał do 31 marca 2023 roku. W tym czasie opracowano siedem syntez kontynentalnych: Europy, Oceanii, Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Azji, Afryki i Madagaskaru, Ameryki Północnej oraz Bliskiego Wschodu. Posłużyły one Sekretariatowi Generalnemu Synodu Biskupów pod przewodnictwem kard. Mario Grecha do opracowania dokumentu

35 General Secretariat of the Synod, *Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. “Enlarge the Space of Your Tent” (Is 54:2). Working Document for the Continental Stage*, Vatican City, October 2022, nr 64, 93, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-EN.pdf> (25.01.2023).

roboczego *Instrumentum laboris* wyznaczającego kierunek obrad synodalnych podczas sesji w październiku 2023³⁶. Drugą sesję przewidziano na 2024 rok.

Syntezy kontynentalne nie poświęciły homilii zbyt wielkiej uwagi. W syntezie europejskiej zwrócono uwagę na to, że „szczególny problem dotyczy homilii: trzeba «zwrócić uwagę na kształcenie i wspieranie kapłanów, którzy muszą być blisko ludu Bożego, [...] przez prostotę przepowiadania» (Mukaczewo)”³⁷. Zaangażowanie świeckich jest szansą wsparcia posługi wyświęconych, ale nie jej substytutem (Węgry)³⁸. Synteza z Bliskiego Wschodu bardzo lakonicznie nadmienia: „Jest też problem stylu, treści i celu homilii”³⁹. Synteza z Afryki nie podejmuje kwestii homilii, zwraca jednak uwagę na szersze zagadnienie inkulturacji Ewangelii, w tym również błędów, jakie popełniono podczas głoszenie Ewangelii, ignorując, potępiając lub tłumiąc pewne wartości kultury lokalnej przez kulturę zachodnią⁴⁰. Podobny problem dotyczący inkulturacji Ewangelii, sformułowany bardzo ogólnie, został wskazany w syntezie z Azji: „Jesteśmy świadomi, że istnieje napięcie między kulturami azjatyckimi a naszymi formami wyrażania wiary, jeśli chodzi o języki, obrazy, a nawet koncepcje autorytetu i władzy”⁴¹.

36 XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris* na pierwszej sesji (październik 2023), https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (15.07.2023); Interwencja s. Nathalie Becquart XMCJ, nr 1, *Press Conference to present the conclusion of the second stage of the synodal process 2021–2024: the Continental Phase*, 20.04.2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/04/20/230420f.html> (13.05.2023); por. P. Bieliński, *Synod Biskupów 2021–2024 – na jakim etapie jesteśmy?*, 19.05.2023, <https://www.ekai.pl/synod-biskupow-2021-2024-na-jakim-etapie-jestesmy/> (15.07.2023).

37 *Synod 2021–2024. European Continental Assembly. Concluding Dossier*, Prague, 5–12.02.2023, 68.

38 *Synod 2021–2024. European Continental Assembly. Concluding Dossier*, 73.

39 *Conclusions of the Continental Assembly of the Synod. Catholic Churches in the Middle East, “The name of the Church is Synod”*, 13–18.02.2023, Harissa-Lebanon 2023, 25.

40 *Document of the African Synodal Continental Assembly*, 01–06.03.2023, Addis Ababa, Ethiopia 2023, 3.

41 *Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. The Asian Continental Assembly on Synodality*, 23–27.02.2023; Federation of Asian Bishops’ Conferences,

W syntezie z Australii i Oceanii uzasadniano potrzebę dopuszczenia świeckich do wygłaszania homilii, podając argument, że liturgia powinna zawsze pozwalać na aktywne uczestnictwo i być otwarta dla wszystkich⁴². Pozostałe syntezy kontynentalne z Ameryki Północnej i z Ameryki Południowej nie podjęły kwestii homilii⁴³.

Na uwagę zasługują jeszcze spostrzeżenia uczestników synodu w przestrzeni cyfrowej. Początkowo, przez pierwsze dwa i pół miesiąca, wzięło w nim udział 250 osób. Do 30 marca 2023 roku liczba uczestników przekroczyła 1000⁴⁴. Stwierdzili oni, że język używany w świecie cyfrowym jest łatwiejszy do zrozumienia, podczas gdy język używany w parafiach i homiliach jest odległy⁴⁵. Za jeden z powodów rezygnacji z osobistego udziału w życiu Kościoła wskazali nudne i długie homilie⁴⁶. Inna konstata-

Final Document of the Asian Continental Assembly on Synodality, 16.03.2023, 121, Bangkok (Thailand), s. 13, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/ACAS-Final-Document-16-Mar-2023.pdf (28.05.2023).

42 Federation of Catholic Bishops Conferences of Oceania, *Oceania Discernment on the Working Document for the Continental Stage (5–10.02.2023)*, Fiji 2023, 132, c.

43 Por. United States Conference of Catholic Bishops, Canadian Conference of Catholic Bishops, *Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. North American Final Document for the Continental Stage of the 2021–2024 Synod*; Bishops' Conference, CELAM, *Final Document of the Synodal Continental Assembly of Latin America & Caribbean*, 25.04.2023.

44 Interwencja ks. prał. Lucio Adriána Ruiza, 1, *Press Conference to present the conclusion of the second stage of the synodal process 2021–2024: the Continental Phase*, 20.04.2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/04/20/230420f.html> (13.05.2023).

45 *Synod 2021–2024. The Church is Listening. Summary of the Continental Stage. Digital Synod*, March 30, 2023, <https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2023/06/ENGLISH.pdf>, s. 4 (15.07.2023); zob. A. Kalbarczyk, *Przepowiadanie do młodzieży dzisiaj*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 1, s. 253–264.

46 *Synod 2021–2024. The Church is Listening. Summary of the Continental Stage. Digital Synod*, s. 14. Widać tu echo spostrzeżenia Franciszka, który jako jeden z powodów dystansowania się ludzi, zwłaszcza młodych, do Kościoła widzi w „braku staranności w przygotowaniu homilii i głoszeniu słowa Bożego” oraz w trudnościach „Kościoła w uzasadnianiu swojego stanowiska doktrynalnego i etycznego wobec współczesnego społeczeństwa” (Franciszek, *Christus vivit*, 40).

cja dotyczyła zapotrzebowania na spójność wyznawanej wiary z praktyką życia; chęć zobaczenia, jak to, co jest głoszone, wciela się w życie⁴⁷.

3. Jakość homilii głoszonych w Polsce

Warto skonfrontować doświadczenia słuchaczy i ich oczekiwania wobec homilii zawarte w syntezie krajowej w Polsce z owocami badań empirycznych. Badania takie, nad treścią i formą głoszonych realnie homilii, zostały przeprowadzone w ramach przygotowań do II Kongresu Teologii Praktycznej pod hasłem *Parafia jutra* (18–21 września 2023).

3.1. Opis przeprowadzonych badań

Materiał badawczy został dobrany przez teologów pastoralnych z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i udostępniony profesorom homiletyki z trzech Wydziałów Teologicznych w Krakowie, Katowicach i Lublinie. Na materiał źródłowy poddany badaniom złożyło się 38 video-rejestracji mszy świętych. Nie brano pod uwagę transmisji na żywo w Polsce, ale wszystkie nagrania transmisji niedzielnych mszy świętych dostępne w Internecie w okresie od 9 maja do 13 czerwca 2021 roku, czyli podczas czterech niedziel w roku liturgicznym B. Zostały one zarejestrowane w 38 parafiach należących do różnych 20 diecezji w Polsce⁴⁸. Wstępna analiza formalna wykazała, że w ośmiu nagraniach zamiast homilii odczytywany był list pasterski, a w dwóch nagraniach nie było homilii. Tak więc do dalszych analiz merytorycznych pozostawiono 28 wygłoszonych homilii. Dobrany materiał badawczy można określić jako całą populację; spełnia on kryterium reprezentatywności i intersubiektywnej powtarzalności.

⁴⁷ *Synod 2021–2024. The Church is Listening. Summary of the Continental Stage. Digital Synod*, s. 16.

⁴⁸ Szczegółowe omówienie badań zob.: S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce. Analiza aspektów treściowych i formalnych wybranych homilii*, „Collectanea Theologica” 93 (2023) nr 2, s. 191–192.

3.2. Wnioski z badań przeprowadzonych nad jakością homilii

Badania przeprowadzone nad treścią faktycznie wygłoszonych homilii są wprawdzie fragmentaryczne, a przez to nie są miarodajne dla przepowiadania w Kościele rzymskokatolickim w Polsce. Niemniej dają one pewien realny obraz przepowiadania homilijnego i pozwalają na przedstawienie następujących wniosków.

Po pierwsze, można powiedzieć, że głosiciele homilii dobrze przyswoili sobie nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat Pisma Świętego jako pierwszorzędnego źródła przepowiadania:

Święte Pisma zawierają [...] słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii. Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna powinna zajmować naczelne miejsce⁴⁹.

Większość, bo 90% spośród 28 analizowanych homilii nawiązuje do Ewangelii, której zasadniczą myśl głoszący przytacza własnymi słowami. Dwie homilie, to jest 7%, koncentrują się na wyjaśnianiu innych niż Ewangelia czytań biblijnych liturgii dnia. Jedna homilia pomija całkowicie czytania z dnia i znakomicie obrazuje rozumienie przepowiadania podczas liturgii w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II. Jej autor, zasłużony, emerytowany proboszcz, rozpoczął swe wystąpienie od dwóch tekstów z początku Księgi Rodzaju i natychmiast przeszedł do opisu historii miasta, w którym znajdowała się parafia. Nakreślił bogatą panoramę najważniejszych historycznych i politycznych wydarzeń, jakie miały tam miejsce przez osiemset lat i wychwalał walorach wody powietrza w uzdrowisku. Jedyną myślą teologiczną, poza wstępnymi cytatami biblijnymi, była zachęta do dziękowania Panu Bogu za wszystko.

Ujmując najogólniej, analiza homilii wykazała, że istota przesłania Ewangelii jest w nich przekazana, choć najczęściej zdawkowo, a następnie

49 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 24; J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie: rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 17.

aktualizowana do życia słuchaczy. Rzadkością jest pogłębiona analiza tekstów biblijnych. Zdarzyły się też sporadycznie błędy interpretacyjne. W jednym przypadku ewidentny był peryferyzm biblijny. W homilii na uroczystość Wniebowstąpienia autor akcentował kwestie nieistotne: zmienność życia i konieczność ciągłej gotowości na coś nowego w życiu, a zarazem fakt, że nie jesteśmy sami, że Bóg jest z nami.

Zdarzyła się też interpretacja bardzo subiektywna. W homilii na 11. Niedzielę zwykłą w roku B do przypowieści o ziarnku gorczycy i królestwie Bożym autor akcentował, że Szatan udowadnia, że człowiek jest do niczego albo podsyca postawę pychy, a przez przypowieść Pan Jezus mówi jak bardzo nas kocha: jesteśmy dla niego ważni i mamy pomagać innym i okazywać miłość grzesznikom.

Po drugie, według nauczania Soboru Watykańskiego II, w homilii należy z biegiem roku liturgicznego głosić „tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego”⁵⁰. Homilia nie jest wykładem, a głoszone w niej treści doktrynalne i moralne służą wprowadzeniu w misterium Chrystusa, bo jej zadaniem jest „dopomagać pełnemu zrozumieniu oraz oddziaływaniu słowa Bożego na życie wiernych”⁵¹. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że Objawienie jest przekazane przez Pismo Święte i żywą Tradycję Kościoła interpretowaną pod nadzorem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Urząd ten strzeże autentycznego sensu słowa Bożego i go wyjaśnia.

Element rozumowy w homilii jest ważny, bo służy zrozumieniu słowa Bożego, które jest przekazane przez Pismo Święte i i żywą Tradycję Kościoła interpretowaną pod nadzorem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zarówno Pismo Święte, jak i różne teksty Tradycji Kościoła i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła stanowią istotne źródło treści homilii.

Gdy chodzi o analizowane homilie, należy przyznać, że są one poprawne pod względem doktrynalnym. Nie ma w nich ani treści sprzecznych z nauczaniem Kościoła, ani kwestii kontrowersyjnych, o których debатовano w niemieckiej „drodze synodalnej”⁵². Jednakże sama poprawność

50 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 52.

51 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

52 Por. S. Gądecki, *List braterskiej troski Przewodniczącego Episkopatu ws. niemieckiej „drogi synodalnej”*, 22.02.2022, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-braterskiej-troski-przewodniczacego-episkopatu-ws-niemieckiej-drogi-synodalnej/> (30.08.2022).

teologiczna nie oznacza dobrej jakości homilii. Do największych mankamentów analizowanych homilii, obok zdawkowych interpretacji biblijnych, zalicza się ubóstwo doktrynalne, a więc bardziej niż skromny element katechetyczny.

W badanych homiliach pojawiły się tylko trzy nawiązania do tekstów patrystycznych, to jest do *Listu do Diogneta*; do słów św. Augustyna oraz św. Hieronima. Gdy chodzi z kolei o nauczanie papieży, są trzy wzmianki: myśl Pawła VI o tym, że słowa, pouczają, ale przykład pociąga; nauczanie Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość”; i wreszcie przestroga Franciszka przed schizofrenią duchową: rozdarciem między życiem i wiarą. Tylko raz pojawia się cytata z pism teologicznych, a jest nim dzieło Tomasa à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*: „Bez miłości na nic się nie przyda uczynki zewnętrznie nadzwyczajny. Cokolwiek zaś z miłości czynimy, chociażby było małe i liche, wszystko staje się bardzo owocne”. W analizowanych homiliach zabrakło nawiązania do katechizmu i nauczania lokalnych biskupów czy konferencji episkopatu.

Gdy chodzi o „zasady życia chrześcijańskiego” (KL 52), które według nauczania Vaticanum II powinny być głoszone w homiliach, należy zauważyć, że prawie we wszystkich, z wyjątkiem dwóch, analizowanych homiliach zagadnienia moralne, czyli różne aspekty parenezy zostały uwzględnione. Jednakże rzadko były one wyprowadzane z ogłoszonego orędzia zbawczego⁵³. Ponadto najczęściej sprowadzały się do ogólnych wskazań⁵⁴.

I wreszcie po trzecie, słabością analizowanych homilii jest mistagogia, czyli wprowadzenie w celebrowane misterium. Homilia jest integralną częścią nie tyle liturgii w ogóle, co konkretnej celebracji. Jako taka jest niepowtarzalna; dotyczy zawsze aktualnie przeżywanego momentu; jest częścią liturgii dnia⁵⁵. Uwypukla ona jakiś aspekt paschalnego misterium

53 S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 204.

54 S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 205.

55 Por. Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii *Inter oecumenici*, 26.09.1964, 55.

Chrystusa, które jest zasadniczą treścią homilii⁵⁶. Jak dobitnie podkreślił Benedykt XVI: „Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii”⁵⁷.

Połowa spośród analizowanych homilii zawiera treści mistagogiczne rozumiane szeroko jako nawiązanie do liturgii, tajemnicy dnia, poszczególnych sakramentów oraz do wspólnoty Kościoła, choć niekiedy zaledwie wzmiankowane. Natomiast mistagogia ujęta szczegółowo, jako nawiązanie do wydarzenia zbawczego dokonującego się w danej celebracji misterium Chrystusa, wystąpiła średnio w co trzeciej z analizowanych homilii.

W jednej homilii, skądinąd bogatej w treści historyczne, kapłan opowiadał o św. Antonim z Padwy i o jego sanktuarium w Radecznicy, gdzie, zdaniem głoszącego, ludzie otrzymują wielkie łaski z cudownego źródła w pobliżu świątyni. Nie powiedział on natomiast o tym, że to msza święta jest najważniejszym spotkaniem z Jezusem Chrytusem, który jest źródłem wszelkich łask. Znamienne jest to, jak można karmić ludzi ciekawostkami marginalnymi w hierarchii prawd wiary, przy jednoczesnym pomijaniu prawd zasadniczych, centralnych⁵⁸.

Porównanie badań teologów z syntezą krajową sporządzoną w Polsce na podstawie ankiet przeprowadzonych wśród wiernych wykazuje częściowo zbieżność, a częściowo rozbieżność wniosków. Wspólna jest konstatacja o braku pogłębionych wyjaśnień tekstów biblijnych i prawd wiary, o braku więzi między wymaganiami moralnymi i orędziem biblijnym i o niewystarczającej mistagogii. Natomiast nie ma zgody, co do odniesień do Biblii. Synteza krajowa stwierdza za pomocą kwantyfikatora wielkiego, iż „często brakuje [...] jakiegokolwiek odniesienia do Biblii”. Tymczasem badania teologów wykazały, że jest inaczej, bo aż 97% głosicieli nawiązuje do tekstów czytań, w tym w 90% do Ewangelii. Oczekiwania słuchaczy

56 Por.: Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*, 102; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 1163; H. Sławiński, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym*, Kraków 2018, s. 153–160; S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016; S. Dyk, *Homilia w osmozie z teologią liturgiczną*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 2, s. 27–43.

57 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59; por. L. Szewczyk, *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii*, Katowice 2003; L. Szewczyk, *Chrystocentryczne głoszenie zasad życia chrześcijańskiego*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 173–196.

58 Por. H. Sławiński, L. Szewczyk, S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 207–208.

są różnicowane zarówno co do treści homilii, jak też długości jej trwania. Niemniej w dużej mierze opinie wiernych pokrywają się z analizą homilii dokonaną przez teologów.

Podsumowanie

O ile w pierwszych czterdziestu latach po Soborze Watykańskim II *Stolica Apostolska* doprecyzowywała głównie nauczanie dotyczące natury homilii i jej głosiciela, o tyle w ostatnich latach pojawiły się liczne wypowiedzi dotyczące konieczności poprawy jakości homilii. Przeprowadzone analizy: wypowiedzi biskupów uczestniczących w synodach biskupów, dokumentów papieskich, syntez krajowych i kontynentalnych w trwającym synodzie o synodalności, a także badania nad homiliami głoszonymi w Polsce pozwoliły na wyciągnięcie następujących wniosków. Ludzie wierzący, uczestniczący we mszy świętej, cenią sobie słuchanie homilii i na nie czekają. Osoby uczęszczający na msze święte w dni powszednie oczekują, by krótkie homilie były głoszone codziennie. Istnieje zapotrzebowanie na wzbogacenie treści homilii o teksty zawarte w *Katechizmie Kościoła* i społecznym nauczaniu Kościoła. Należy w homiliach ukazywać Boże działanie w świecie i przekazywać Dobrą Nowinę o wyzwoleniu człowieka z grzechu. Walorem, który charakteryzuje dobrze przygotowaną homilię jest zachowanie jedności tematycznej: jedna myśl, jeden obraz, jedno uczucie. Język homilii powinien być prosty, obrazowy i wykorzystujący narrację. Przekaz powinien być przede wszystkim pozytywny i uwzględniający doświadczenia słuchaczy. Powinien też wyrażać szacunek wobec nich, czemu służy podkreślanie wolności i odpowiedzialności słuchaczy, co jest konsekwencją respektowania prawa człowieka do wolności sumienia i wyznania, a zarazem przeciwieństwem obcesowego prozelityzmu. Postulat poprawy jakości homilii nie zostanie zrealizowany bez permanentnej formacji duszpasterzy i akcentowania konieczności dobrego przygotowania homilii.

Bibliografia

- Aké J. (biskup Yamoussoukro), Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 13 października 2008, [00166-02.02] [IN142], [00166-02.02] [IN142], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html (28.05.2023).
- Becquart N. XMCJ, *Press Conference to present the conclusion of the second stage of the synodal process 2021–2024: the Continental Phase*, 20.04.2023, 1, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/04/20/230420f.html> (13.05.2023).
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 22.02.2007.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 30.09.2010.
- Bieliński Paweł, *Synod Biskupów 2021–2024 — na jakim etapie jesteśmy?*, 19.05.2023, <https://www.ekai.pl/synod-biskupow-2021-2024-na-jakim-etapie-jestesmy/> (15.07.2023).
- Bishops' Conference, CELAM, *Final Document of the Synodal Continental Assembly of Latin America & Caribbean*, 25.04.2023.
- Blázquez Pérez R. (biskup Bilbao), Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 7 października 2008, [00030-02.02] [IN004], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b06_02.html (28.05.2023).
- Conclusions of the Continental Assembly of the Synod. Catholic Churches in the Middle East, "The name of the Church is Synod"*, 13–18.02.2023, Harissa–Lebanon 2023.
- Coleridge M. B. (arcybiskup Canberra-Goulburn), Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 7 października 2008, [00021-02.05] [IN003], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b06_02.html (28.05.2023).
- Document of the African Synodal Continental Assembly*, 01–06.03.2023, Addis Ababa, Ethiopia 2023.
- Dyk S., *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.
- Dyk S., *Homilia w osmozie z teologią liturgiczną*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 2, s. 27–43.
- Dyk S., Sławiński H., Szewczyk L., *Przepowiadanie homilijne w Polsce. Analiza aspektów treściowych i formalnych wybranych homilii*, „Collectanea Theologica” 93 (2023) nr 2, s. 189–225.
- Federation of Asian Bishops' Conferences, *Final Document of the Asian Continental Assembly on Synodality*, 16.03.2023, Bangkok (Thailand), https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/final_document/ACAS-Final-Document-16-Mar-2023.pdf (28.05.2023).

- Federation of Catholic Bishops Conferences of Oceania, *Oceania Discernment on the Working Document for the Continental Stage* (5–10.02.2023), Fiji 2023.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, 25.03.2019.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24.11. 2013.
- Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 29.06.2022.
- General Secretariat of the Synod, *Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. “Enlarge the Space of Your Tent” (Is 54:2). Working Document for the Continental Stage*, Vatican City 2022, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-EN.pdf> (25.01.2023).
- Gądecki S., *List braterskiej troski Przewodniczącego Episkopatu ws. niemieckiej „drogi synodalnej”*, 22.02.2022, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-braterskiej-troski-przewodniczacego-episkopatu-ws-niemieckiej-drogi-synodalnej/> (30.08.2022).
- Heille G., *The Preaching of Pope Francis: Missionary Discipleship and the Ministry of the Word*, Minnesota, Collegeville 2015.
- Kalbarczyk A., *Przepowiadanie do młodzieży dzisiaj*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 11 (2016) nr 1, s. 253–264.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium homilijyczne*, 29.06.2014, Poznań 2015.
- Kudasiewicz J., *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie: rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 17–47.
- Leichtfried A., Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 13 października 2008, [00205-02.02] [IN174], [https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html#H.E._Most._Rev._Anton_LEICHTFRIED,_Titular_Bishop_of_Rufiniana,_Auxiliary_Bishop_of_Sankt_P%C3%B6lten_\(AUSTRIA\)](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html#H.E._Most._Rev._Anton_LEICHTFRIED,_Titular_Bishop_of_Rufiniana,_Auxiliary_Bishop_of_Sankt_P%C3%B6lten_(AUSTRIA)) (28.05.2023).
- Lamb C., *Catholic homilies are often a ‘disaster’ says Pope*, „The Tablet”, 24.01.2023, <https://www.thetablet.co.uk/news/16448/catholic-homilies-are-often-a-disaster-says-pope>.
- McLellan Justin, *Long homilies are ‘a disaster,’ keep it under 10 minutes, pope says*, „National Catholic Reporter”, 23.01.2023, <https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/long-homilies-are-disaster-keep-it-under-10-minutes-pope-says> (29.01.2023).
- Ouelleta M. (biskup Quebecu), Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 6 października 2008, *Report Before The Discussion Of The General Reporter*, [00009-02.22], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/

- documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo4_02.html#Report_Before_The_Discussion_Of_The_General_Reporter,_H.Em._Card._Marc_Ouellet,_Archbishop_Of_Quebec_(Canada) (28.05.2023).
- Papież: Kazanie ma trwać „8–10 minut”, wystarczy jeśli wierni zapamiętają „jedną myśl”, <https://deon.pl/kosciol/papiez-kazanie-ma-trwac-8-10-minut-wystarczy-jesli-wierni-zapamietaja-jedna-mysl,2398433> (25.01.2023).
- Prefect of Doctrinal Congregation Backs Better Homilies*, 7.10.2005, ZE05100705, <http://www.zenit.org/article-14195?l=english> (28.05.2023).
- Ruiz L. A., *Press Conference to present the conclusion of the second stage of the synodal process 2021–2024: the Continental Phase*, 20.04.2023, 1, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/04/20/230420f.html> (13.05.2023).
- Sławiński H., *Homilia wprowadzeniem w doświadczenie Boga a kontekst sekularyzmu*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 119–134.
- Sławiński H., *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym*, Kraków 2018.
- Sławiński H., *Inspiracje Franciszka dla posługi słowa*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 4, s. 43–62.
- Sławiński H., *Język współczesnego przekazu Ewangelii z uwzględnieniem sugestii papieża Franciszka*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) nr 12, s. 53–71.
- Sławiński H., *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii: od synodu o Eucharystii i „Sacramentum Caritatis” do synodu o słowie Bożym i „Verbum Domini”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), s. 37–62.
- Sławiński H., *Znaczenie, geneza i struktura „Dyrektorium homiletycznego”*, „Polonia Sacra” 40 (2015) nr 3, s. 155–176.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, 18.11.1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum concilium*, 4.12.1963.
- Synod 2021–2023. Synteza krajowa. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja*, koordynacja A. J. Galbas, Ruda Śląska 2022.
- Synod 2021–2024. European Continental Assembly. Concluding Dossier*, Prague, 5–12.02.2023.
- Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. The Asian Continental Assembly on Synodality*, 23–27.02.2023.
- Synod 2021–2024. The Church is Listening. Summary of the Continental Stage. Digital Synod*, March 30, 2023, <https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2023/06/ENGLISH.pdf>, s. 4 (15.07.2023).
- Szewczyk L., *Chrystocentryczne głoszenie zasad życia chrześcijańskiego*, w: *Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania*, red. H. Sławiński, Kraków 2017, s. 173–196.

- Szewczyk L., *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii*, Katowice 2003.
- Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii *Inter oecumenici*, 26.09.1964.
- Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009.
- United States Conference of Catholic Bishops, Canadian Conference of Catholic Bishops, *Synod 2021–2024. For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission. North American Final Document for the Continental Stage of the 2021–2024 Synod*.
- Vademecum Synodu o synodalności*, wrzesień 2021, <https://synod.mkw.pl/o-synodzie/vademecum-synodu-o-synodalnosci/> (15.07.2023).
- Weltbischofssynode beklagt: Katholische Sonntagspredigt ist in Krise*, 9.10.2008, <http://www.kath.net/detail.php?id=21039>.
- Wiśniewski J., *Homilia w teorii i praktyce Benedykta XVI*, Kraków 2021.
- Wuerl D. W. (arcybiskup Waszyngtonu), Wypowiedź podczas synodu biskupów w dniu 8 października 2008, [00073-02.07] [IN056], [https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo8_02.html#H. E. _Most. _Rev. _Donald _William _WUERL, _Archbishop _of _Washington _\(UNITED _STATES _OF _AMERICA\) \(28.05.2023\) \(28.05.2023\)](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/bo8_02.html#H. E. _Most. _Rev. _Donald _William _WUERL, _Archbishop _of _Washington _(UNITED _STATES _OF _AMERICA) (28.05.2023) (28.05.2023)).
- XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 5–26.10.2008, *Bulletin. The Word of God in the Life and Mission of the Church*, http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/bollettino_22_xii_ordinaria-2008_index_en.html (28.05.2023).
- XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 2008, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_en.html (28.05.2023).
- XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris* na pierwszą sesję (październik 2023), https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (15.07.2023).

Abstract

“The Homily is a Disaster”. The Need to Improve the Quality of Homilies

This article deals with the newest history of the Church's efforts to improve the quality of homilies. The source material is the texts contained in documents from various synods in the 21st century dealing with the issue of homilies and documents from various stages of the synod on synodality, as well as the published results of research conducted by theologians in Poland on some given homilies. The conducted analyzes allows for the conclusion that the participants of the Holy Mass greatly appreciate listening to homilies and expect them, even on weekdays. A critical assessment of the quality of the homily concerns the poverty of doctrinal content, poor grounding in the celebrated mystery, and the lack of coherence of moral indications with the proclaimed message. In a short summary, some suggestions to improve the quality of homilies are proposed.

Keywords: homily, synodality, preaching, poland, francis

Abstrakt

„Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii

Artykuł podejmuje najnowszą historię zabiegów Kościoła o poprawę jakości homilii. Materiałem źródłowym są teksty zawarte w dokumentach z różnych synodów w XXI wieku podejmujących kwestię homilii oraz dokumenty z różnych etapów synodu o synodalności, a także opublikowane owoce badań przeprowadzonych przez teologów w Polsce nad realnie wygłoszonymi homiliami. Przeprowadzone analizy pozwoliły stwierdzić, że uczestnicy mszy świętej bardzo sobie cenią słuchanie homilii i oczekują ich nawet w dni powszednie. Krytyczna ocena jakości homilii dotyczy ubóstwa treści doktrynalnych, słabego osadzenia w celebrowanym misterium, braku spójności wskazań moralnych z proklamowanym orędziem. W krótkim podsumowaniu zawarta jest propozycja poprawy jakości homilii.

Słowa kluczowe: homilia, synodalność, przepowiadanie, Polska, Franciszek

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 269–285 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.16>

Jarosław Superson SAC

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II w KRAKOWIE, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-3770-184X>

jaroslaw.superson@upjp2.edu.pl

Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Studium historyczno-liturgiczne¹

Przywołując statystykę leksykalną, należy odnotować, że terminy: „krzyż”, „ukrzyżować” czy „współukrzyżować” występują na stronach Nowego Testamentu aż siedemdziesiąt osiem razy², natomiast termin *eucharistia* widnieje tam zaledwie piętnaście razy³. Jeszcze przed powstaniem kanonicznych ewangelii, w których czytamy o ukrzyżowaniu Jezusa i Jego śmierci na krzyżu (por. Mk 15, 20–37), jak i o Ostatniej Wieczerzy (por. Mk 14, 12–25), z listów Pawłowych poznajemy myśl Apostoła

1 Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 105–122.

2 Por. G. Ravasi, *Wprowadzenie. Krzyż Chrystusa w teologii i kulturze Zachodu*, w: A. Tradięgo, *Człowiek krzyża. Historia w obrazach*, tłum. K. Stopa, E. Firewicz, O. Bobrowska-Braccini, J. Nowak, Kielce 2014, s. 6.

3 Por. H. Patsch, εὐχαριστία, w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz, G. Schneider, ed. italiana a cura di O. Soffritti, trad. R. Chiavarino, V. Gatti, E. Riboldi, vol. 1, Brescia 1995, kol. 1477.

Narodów na temat roli ofiary krzyżowej Chrystusa w zbawczym dziele Boga⁴.

1. Niechrześcijańskie dziedzictwo krzyża

Zanim człowiek, precyzyjnie ujmując: chrześcijanin, zaczął praktykować czynienie znaku krzyża na swoim ciele, znak ten był już obecny w kulturze i kultach różnych religii⁵. Jak zauważył profesor, historyk sztuki i teolog Stanisław Kobielus († 2020), związany z Uniwersytetem Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, znak krzyża, utworzony przez dwie przecinające się linie, znany był już w młodszym neolicie. Bardzo szybko był też stosowany jako forma ornamentu na różnych przedmiotach⁶. Andreas Andreopoulos z Uniwersytetu w Westminsterze podkreśla, że „krzyż jest tak archetypowym symbolem, że nawet gdybyśmy pochodzili z zupełnie obcej kultury, prawdopodobnie bylibyśmy w stanie wydedukować coś z jego znaczenia”⁷. Na babilońskich pieczęciach krzyż jest symbolem słońca i życia⁸, a w kulturze hellenistycznej symbolem wszechświata⁹. Z publikacji pt. *Le Symbolisme de la Croix* autorstwa René Guénona († 1951) dowiadujemy się między innymi, że krzyż symbolizuje kierunki przestrzeni, trzy jakości lub arcybuty istnienia, człowieka jako *homo universalis*, centrum czy wielką triadę¹⁰. To w tradycjach antycznych — dodaje ten francuski badacz tradycji religijnych

4 Por. F. Mickiewicz, *Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65 (2012), s. 225–242.

5 Por. A. Andreopoulos, *Il segno della croce. Il gesto, il mistero, la storia*, trad. a cura di Comunità di Bose, Magnano 2013, s. 143 (Sequela oggi).

6 Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków 2011, s. 13–14.

7 A. Andreopoulos, *Il segno della croce. Il gesto, il mistero, la storia*, trad. a cura di Comunità di Bose, Magnano 2013, s. 143 (Sequela oggi).

8 Por. W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, tłum. E. Jeleń, Warszawa–Kraków 1998, s. 19.

9 Por. E. Sakowicz, *Krzyż w religiach niechrześcijańskich*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 12 (Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie, 6).

10 Por. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, trad. P. Nutrizio, Milano 2012, s. 19–60 (Il ramo d’oro, 57).

i mistycznych — krzyż wpisany w koło oddaje ideę Centrum: „początek, punkt wyjścia wszystkiego”¹¹ i jest symbolem wiedzy sakralnej¹². Zarazem to właśnie w epoce antycznej pojawia się zagadnienie wykroczenia lub przestępstwa człowieka, zaś „każde wykroczenie pojmowano jako obrazę bogów, a karę jako wyłączenie źródła ulaskawienia”¹³. Stąd kara śmierci u swoich legislacyjnych podstaw ma charakter sakralny. *Poena capitis* w prawodawstwie babilońskim i perskim jest przewidziana czy to przez wbicie na pal, czy przez ukrzyżowanie¹⁴.

Kara ukrzyżowania upowszechniła się w *Imperium Romanum* w czasach wojen punickich¹⁵. Jak podaje Waleriusz Maksymus (1. poł. I w. po Chr.)¹⁶, chociaż Scypion Afrykańczyk († 183 przed Chr.) był człowiekiem łagodnym, dla wzmocnienia *disciplinae militaris* kazał ukrzyżować dezertersów, którzy wcześniej przeszli do wojska kartagińskiego (por. *Facta et dicta memorabilia* 2, 7, 12)¹⁷. Również Rzymianie, którzy od zdobycia Jerozolimy w 63 roku przed Chr. (por. *Antiquitates Judaicae* XIV, 4, 1–4)¹⁸ panowali nad terenami Judei włączonymi wówczas do prowincji Syrii, nad którymi od 6 roku po Chr. władzę sprawował rzymski urzędnik cywilny, prefekt pochodzący ze stanu ekwitów¹⁹, zastosowali także karę ukrzyżowania wobec miesz-

11 R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. F. Zambon, Milano 2011, s. 63 (Gli Adelphi, 16).

12 Por. R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. F. Zambon, Milano 2011, s. 63–64 (Gli Adelphi, 16).

13 W. Karnacewicz, *Instytucja kary śmierci od starożytności po średniowiecze — wybrane kraje i kodyfikacje*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” (2017) nr 2, s. 68.

14 Por. W. Bojarski, *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 9–10, 12–14.

15 Por. S. Ducin, *Stosowanie kary śmierci w armii rzymskiej w okresie wojen punickich*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 153–165.

16 Por. I. Lewandowski, *Wstęp. Waleriusz Maksymus, czyli moralność antyku ukazana w historycznych przekładach*, w: Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia. Libri IX*, przekł. I. Lewandowski, Poznań 2019, s. 12 (Fontes Historiae Antiquae, 39).

17 Por. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia. Libri IX*, s. 151 (Fontes Historiae Antiquae, 39).

18 Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, t. 2, Warszawa 1993, s. 618–620.

19 Por. S. J. D. Cohen, M. Satlow, *Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie Drugiej Świątyni*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*,

kańców wyznających monoteizm, którzy sprzeciwili się obowiązkiemu spisowi ludności na terenach Palestyny w 7 roku po Chrystusie²⁰.

2. Jezus z Nazaretu

Na przełomie etapów dziejów ludzkości, gdy jest obserwowane zjawisko „mesjanistycznego podenerwowania”²¹, jak mówi Maurice Sartre związany z Uniwersytem w Tours, w ludzie traktowanym przedmiotowo, „w rozgrywkach potęg budujących historię”²², jak dopowiada Joseph Ratzinger († 2022), urodził się w Betlejem (por. Mt 2, 1) „Jezus Chrystus, Syn Boży” (Mk 1, 1), który podczas swojej publicznej działalności jako „Jezus z Nazaretu” (J 18, 7) głosił naukę o królestwie Bożym (por. Mt 4, 23; 9, 35). On to za swoją szeroko rozumianą aktywność, której sednem było przepowiedanie dotyczące „panowania Boga”²³, jak chronologicznie próbuje oddać wybitny egzegeta Gerhard Lohfink, związany z Uniwersytetem w Tybindze, „prawdopodobnie 7 kwietnia 30 roku po Chr. na wzgórzu pod Jerozolimą został stracony”²⁴. Zanim Jezus Chrystus umarł, został przeprowadzony jego proces, którego zwieńczeniem było wydanie wyroku śmierci i forma jego egzekucji. Biblista Joachim Gnilka († 2018) wskazuje, że

w opisie samego ukrzyżowania Ewangelie są niezwykle oszczędne: „Ukrzyżowali Go” (Mk 15, 24a). Niemniej można przypomnieć, jak tortura ta przebiegała. Skazańca

red. H. Shanks, przekł. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 396 (Podręczniki Biblijne, 1); G. Schramm, *Pięć rozdroży w dziejach świata. Porównanie*, przekł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 78.

20 Por. E. Gigilewicz, *Krzyż w archeologii prawnej*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 8–9 (Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie, 6).

21 M. Sartre, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.)*, tłum. S. Rościcki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 406.

22 J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, przekł. W. Szymona, Lublin 2012, s. 417 (Opera Omnia, 11).

23 J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 113–215.

24 G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 9.

przymocowywano (przywiązanego lub przybitego) do *patibulum* z rozłożonymi ramionami, podnoszono w górę, przytwierdzając *patibulum* do osadzonego już w ziemi pała jako *crux commissa* (w kształcie T) lub *crux immissa* (w kształcie +). Jeśli chodzi o Jezusa, to wolno przyjąć, że został On za ręce, a prawdopodobnie również za nogi, przybity do krzyża, na co wskazują wzmianki w J 20, 25 i Łk 24, 39. Gwoździe wbijano raczej w nadgarstki, a nie w dłonie. Tak więc ukrzyżowanie było śmiercią krwawą. Aby ciało nie oderwało się z krzyża, umieszczano na pału podpórkę (*sedile*). Krzyże były z reguły wysokości człowieka, tak że nogi musiały być zgięte. Skazańcy, obdarci z szat, wisieli nago²⁵.

Trzeba zaznaczyć, że w czasach dominacji rzymskiej w Palestynie ukrzyżowanie człowieka było zawsze uzasadnione politycznie²⁶. Natomiast ewangelie synoptyczne opisują śmierć Jezusa na krzyżu, której towarzyszą wydarzenia kosmiczne. Moment ten charakteryzują mrok ogarniający całą ziemię (por. Łk 23, 44), zaćmienie Słońca (por. Łk 23, 45), rozdarcie zasłony w przybytku świątyni (por. Mk 15, 38), trzęsienie ziemi (por. Mt 27, 51) i powstanie zmarłych z grobów (por. Mt 27, 52). Świadkiem tych wydarzeń jest oficjalny funkcjonariusz rzymski — centurion, którego imienia nie znamy. To on jest niezaprzeczalnym autorytetem wśród wszystkich zgromadzonych, odpowiedzialnym za egzekucję Jezusa, stojąc z Nim twarzą w twarz²⁷. Dlatego, jak podkreśla Joseph Ratzinger,

jeszcze bardziej istotny niż znak kosmiczny jest proces wiary. Setnik rzymski — dowódca oddziału egzekucyjnego, wstrząśnięty tym co się wydarzyło, wyznaje swą wiarę w Jezusa jako Syna Bożego: „Istotnie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39). Pod Krzyżem ma początek Kościół pogan. Z Krzyża Pan gromadzi ludzi w nową wspólnotę Kościoła na całym świecie. Patrząc na cierpiącego Syna, poznają prawdziwego Boga²⁸.

25 J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 409.

26 Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 400–401.

27 Por. B. Standaert, *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario*, trad. R. Fabri, Bologna 2012, s. 846 (Testi e commenti).

28 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 537 (Opera Omnia, VI/1).

To właśnie setnik pod krzyżem, człowiek obcy, człowiek spoza, dla którego „„widzieć» jest siłą wiary”²⁹, wyartykułował głos świadectwa, które pochodzi od Ducha Prawdy³⁰.

W tym miejscu należy ponownie przywołać refleksje Lohfinka. Jeśli „Godzina” Jezusa związana wyłącznie z wolą Boga, do której jest przypisany Krzyż, to moment powstania nowej rodziny — Kościoła, w której od czasów wesela w Kanie Galilejskiej jest obecna Maryja jako ta, która „szła pod krzyż drogą coraz głębszego zrozumienia”³¹, to zarazem dla wyznawców judaizmu na podstawie Tory człowiek podlegający karze śmierci, stracony i powieszony na drzewie, jako „wiszący jest przeklęty przez Boga” (Pwt 21, 23)³². Warto zaznaczyć, że dla Żydów „Tora była najwyższym autorytetem, zapisem objawienia Boga Mojżeszowi”³³. Jezus Chrystus oddający życie na krzyżu jest widzialnym znakiem sporu między żydami a chrześcijanami, a więc *par excellence* wpisuje się w dyskusję na temat osoby Mesjasza i bóstwa Chrystusa³⁴.

3. In Urbe

W I wieku około 8 milionów Żydów mieszkało na terenach Cesarstwa³⁵. Zdaniem Eugenio Zolliego († 1956) wspólnota żydowska *in Urbe* za

29 J. Gnilka, *Marco*, trad. G. Poletti, Assisi 1998, s. 895 (Commenti e studi biblici).

30 Por. Jan Paweł II, *Wielki Piątek. Droga Krzyżowa w Koloseum*. „Świadectwo obcego”, 17.04.1987, „L’Osservatore Romano” wyd. polskie 8 (1987) nr 4 (89), s. 6.

31 G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 101.

32 Por. G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 54, 100–101.

33 S. J. D. Cohen, *Dai Maccabei alla Mishnah*, trad. B. Santorelli, Torino 2020, s. 260 (Studi biblici, 200).

34 Por. M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a synagogą (do 135 roku)*, „Estetyka i Krytyka” 27 (2012) nr 3, s. 72–77.

35 Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w Talmudzie — uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 157 (Studia Religiołoga, 39).

panowania Tyberiusza († 37) stanowiła ponad 30 tysięcy osób³⁶, ale ilu wśród nich było judeochrześcijan, niestety nie wiadomo. Trudno jest wskazać szczegółową chronologię aktywności apostołów po wydarzeniu zesłania Ducha Świętego (por. Dz 2, 1–40). Ci naoczni świadkowie Jezusa Chrystusa, pierwsi ewangelisci, przepowiadając Go wielkiej liczbie ludzi, są odpowiedzialni za spotkanie z Nim³⁷. Brak także źródłowych zapisów odnoszących się do fundatora, a może protoplastów rzymskich wspólnot judeochrześcijańskich. Gdy apostołowie Piotr i Paweł przybywają do Wiecznego Miasta, zostają przyjęci przez obecnych tam wyznawców Jezusa Chrystusa³⁸. W Liście do Rzymian jest mowa o pięciu wspólnotach kościelnych³⁹, a także o udziale chrześcijanina w śmierci Chrystusa poprzez chrzest (por. Rz 6, 1–14)⁴⁰.

Nie posiadamy także jednoznacznie odczytanego przez badaczy źródła historycznego, które mówiłoby o rozpoznaniu wyznawców Jezusa Chrystusa przez samego cesarza lub senat rzymski. Wzmianka Tertuliana († po 220) w dziele *Apologetyk V*, 2–3⁴¹ o debacie, która miała się odbyć w 35 roku z inicjatywy Tyberiusza w oparciu o relację Piłata w senacie rzymskim w sprawie rozpoznania w imperium kultu Chrystusa, przez wielu badaczy jest uznawana za niewiarygodną.

W lipcu 64 roku, gdy Neron († 68) rządzi cesarstwem, pożar niszczy dziesięć z czternastu dzielnic Rzymu⁴². Historyk Publiusz Korneliusz Tacyt

36 Por. E. Zolli, *Historia antysemityzmu*, red. A. Lattore, tłum. B. Bochenek, Kraków 2010, s. 56.

37 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 250 (Opera Omnia, VI/1).

38 Por. R. Penna, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2017, s. 84 (Quality Paperbacks, 505).

39 Por. R. Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma 2020, s. 75 (Frecce, 288).

40 Por. *List do Rzymian*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz S. Stasiak, Częstochowa 2020, s. 337–338 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 6).

41 Por. Quintus Septimus Florens Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 24–25 (Pisma Ojców Kościoła, 20).

42 Por. S. Légasse, *Le altre vie della missione (dall'Oriente a Roma)*, w: *Storia del cristianesimo. Religione — Politica — Cultura*, vol. 1: *Il Nuovo Popolo (dalle origini al 250)*, trad. M. Zapella, Roma 2003, s. 176.

(† 120) pisze o prześladowaniu chrześcijan po tym pożarze. Niemało chrześcijan umierało rozszarpywanych przez psy lub ukrzyżowanych. Ukrzyżowani „palili się, służąc za nocne pochodnie” (*Annales* XV, 44)⁴³. Chrześcijanie między innymi płonęli na terenie ogrodów Nerona, gdzie był także cyrk, którego lokalizacja odpowiada dzisiejszym terenom bazyliki św. Piotra na Watykanie⁴⁴. Także inny rzymski historyk, Swetoniusz († po 120), pisząc biografie Nerona, wspomina chrześcijan, których „ukarano torturami [jako] wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu” (*De vita Caesarum* VI, 16)⁴⁵.

Należy zadać sobie pytanie: dlaczego zastosowano względem chrześcijan karę ukrzyżowania wraz ze spalaniem wiszących na krzyżach? Czy taka forma egzekucji wynikała z tego, że ukrzyżowano Jezusa Chrystusa, którego umierający na krzyżu byli wyznawcami? Giovanni Garbini († 2017), związany z Uniwersytetem la Sapienza i zajmujący się filologią semicką, suponuje, że forma kultu syryjskiej bogini⁴⁶, podczas którego na drewnianych palach umieszczonych na otwartej przestrzeni zawieszano zwierzęta ofiarne, które następnie podpalano (por. *De Dea Syra*, 49)⁴⁷, została zastosowana w egzekucji chrześcijan. Trzeba pamiętać o zapisie Swetoniusza, który mówi o Neronie jako praktykującym kult „Bogini Syryjskiej”, a inne kultury bagatelizującym (por. *De vita Caesarum* VI, 56)⁴⁸. Zorganizowani w struktury organizacyjne wyznawcy tej bogini mieszkali właśnie na Zatybrzu, na terenach zwanych obecnie Porta Portese, a swoją świątynię bogini miała na wzgórzu Janikulum⁴⁹.

43 Tacyt, *Dziela*, tłum. S. Hammer, t. 1, Warszawa 1957, s. 461.

44 Por. W. Kinzig, *La persecuzione dei primi cristiani*, trad. M. Cupellaro, Bologna 2021, s. 31 (Universale Paperbacks Il Mulino, 789).

45 Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 242–243.

46 Por. G. Garbini, *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religione semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Brescia 2011, s. 311–312 (Biblioteca di cultura religiosa, 70, Religioni semitiche).

47 Por. H. A. Strong, *The Syrian Goddess being a translation of Lucian's De Dea Syria, with a life od Lucian*, London 1913 s. 83–84.

48 Por. Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Łódź 1987, s. 268.

49 Por. C. Bonnet, *Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma*, w: *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, a cura di C. Bonnet, E. Sanzi, Roma 2018, s. 245 (Studi Superiori, 1117, Studi Storici).

4. Chrześcijański gest znaku krzyża do czasu odnowy karolińskiej

Inskrypcja z Palmyry z 136 roku to najprawdopodobniej najstarsza pamiątka wzmiankująca chrześcijański krzyż⁵⁰. Joseph Wilpert († 1944) na podstawie znalezisk w rzymskich katakumbach podaje, że w połowie II wieku pojawia się jako pierwszy krzyż grecki, a następnie łaciński⁵¹. Wspomniany już antyczny teolog, filozof i prezbiter Tertulian z Kartaginy w dziele *De corona*, pochodzącym z ok. 211 roku⁵², pisze o istniejącym już zwyczaju czynienia znaku krzyża przez chrześcijan:

Przy rozpoczęciu i podjęciu jakiegokolwiek czynności, przy wchodzeniu i przy wychodzeniu, przy ubieraniu się i przy obuwaniu, przy kąpieli, przy posiłkach, przy zapalaniu lamp, przy kładzeniu się do łóżka, przy siadaniu, przy jakimkolwiek działaniu, znaczymy czoło znakiem krzyża (*De corona* III, 4)⁵³.

Znak krzyża jest wykonywany przez chrześcijanina w różnych sytuacjach. Podany przez Tertuliana katalog życiowych sytuacji, podczas których czyni się znak krzyża, nie wskazuje na jakiś moment modlitwy zanoszonej prywatnie lub w zgromadzeniu. Niestety nie wiemy, jak ten gest był praktycznie wówczas wykonywany, gdyż brakuje tekstu źródłowego, który by go wyjaśniał. Możemy domniemywać, opierając się na dziele *De baptismo*⁵⁴ Tertuliana, że czyniony osobiście przez chrześcijanina znak krzyża przywołuje otrzymany chrzest i kontynuuje wzmacnianie

50 Por. V. Grossi, *Croce, crocifisso*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretta da A. Di Berardino, vol. 1: A–F, Casale Monferrato 1983, kol. 865.

51 Por. J. Wilpert, *La croce sui monumenti delle catacombe*, „Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana” 8 (1902) nr 1–2, s. 5–14.

52 Por. P. Rosiński, *Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego*, „Vox Patrum” R. 3 (1983) t. 4, s. 176.

53 Tertulian, *O wieńcu*, tłum. i komentarz T. Skibiński, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 109 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 65).

54 Por. Tertulian Kwintus Septymiusz Florens, *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian Kwintus Septymiusz Florens, *Tertulian. Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 133–154 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 5).

chrześcijańskiej tożsamości u ochrzczonego. Gest ciągle mu przypomina moment nawrócenia, a zarazem to, że każdy moment jego życia, gdy cokolwiek wykonuje, wpisuje się w historię zbawienia. To co spotyka chrześcijanina, nie jest więc przygodne, gdy sytuacjom towarzyszy i je przemienia krzyż Jezusa Chrystusa — „rdzeń chrześcijańskiej wiary”⁵⁵.

Przyjmując, że w Rzymie były praktykowane w jakiejś mierze liturgiczne obyczaje, które znamy z *Traditio Apostolica*⁵⁶, należy konstatować, że *in Urbe* był już znany obrzęd *signatio catechumenorum*. Biskup po zakończeniu egzorcyzmu danego katechumenom „pobłogosławi im czoła, uszy i nozdrza” (*Traditio Apostolica* 19)⁵⁷. *Tradycja Apostolska* uczy także, aby chrześcijanin osłaniał swoje czoło znakiem krzyża, który jest znakiem męki Chrystusa, a zarazem obroną przed szatanem (por. *Traditio Apostolica* 42)⁵⁸. Niestety i to wyjątkowe źródło rzymskiej liturgii nie podaje, jak należy znak krzyża wykonać.

To Cyryl Jerozolimski († 386) w swojej katechezie podaje, jak kreśli się znak krzyża:

Nie wstydzmy się wyznać ukrzyżowanego. Ufnie uczyśmy znak krzyża palcami na czole i na wszystkim chlebie, który spożywamy, na kielichu, który pijemy, przy wejściu i wyjściu, przed snem, kładąc się na spoczynek, przy wstawaniu, chodzeniu i spoczynku! Jest on wielką obroną. Nie muszą za niego płacić ubodzy, trudzić się słabi. Od Boga jest dany jako łaska. Krzyż jest znakiem wierzących, postrachem szatanów. W krzyżu odnosi triumf nad nimi wierny, jeżeli się nim znaczy z ufnością (*Katecheza* 13)⁵⁹.

55 J. De Kasel, *Krzyż Jezusa Chrystusa — twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, wyd. polskie „Communio” 4 (1984) nr 1 (19), s. 59.

56 Por. P. F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016, s. 155–155 (Źródło i Szczyt).

57 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 158.

58 Por. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 169; S. Longosz, *Znak krzyż świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 229.

59 Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, oprac. J. Bojarski, M. Bogucki, Kraków 2000, s. 204 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).

Znak czyniony palcami na czole przez biskupa, któremu nie towarzyszy żadna euchologia, a po którym jest wezwanie: „Łaska wszechmogącego Boga, miłość Pana naszego Jezusa Chrystusa i jedność Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi”, mające charakter trynitarny, rozpoczyna dialog przed prefacją eucharystyczną, co dokumentują *Konstytucje Apostolskie* (VIII, 12, 4)⁶⁰ z Antiochii z IV wieku. Należy podkreślić, że to anafora, w której uczestniczyli wierni, którzy przyjęli sakramenty inicjacji, rozpoczynała się znakiem krzyża. Znak tego nie było na początku liturgii eucharystycznej, gdy jeszcze byli obecni katechumeni.

Dla badaczy prezentujących owoce swojej pracy naukowej w opaciu o dogłębną analizę liturgicznych źródeł, jednym z nich, i to podstawowym, jest *Ordo Romanus I. Ordo*, które zostało zredagowane w Rzymie między rokiem 650 a 700, a opisuje mszę pontyfikalną. Uczeni, chociażby Pietro Sorci związany z katedrą teologii w Palermo, nie dostrzegają w nim galijskich wpływów⁶¹. Widać w tym *ordo* kilka momentów, kiedy sprawujący liturgię eucharystyczną czynią znak krzyża. Po raz pierwszy papież czyni znak krzyża na swoim czole na początku Mszy Świętej, po tym gdy procesyjnie zbliży się do ołtarza (por. *Ordo Romanus I*, 49)⁶². Zdaniem Vincenzo Raffy († 2003), papież „znaczył kciukiem swoje czoło”⁶³. Dodatkowo znajdujemy informację, że diakon przed odczytaniem fragmentu Ewangelii otrzymuje błogosławieństwo od papieża przez znak krzyża (por. *Ordo Romanus I*, 59); archidiacon podczas ofiarowania, wlewając do kielicha wodę, czyni to, wykonując znak krzyża (por. *Ordo Romanus I*, 80); papież najpierw czyni ręką trzy razy znak krzyża, a potem do kielicha wpuszcza *Sancta* (por. *Ordo Romanus I*, 95); w innym punkcie *ordo* jest mowa, że podczas spożywania

60 Por. *Konstytucje Apostolskie*, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu z Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, przekł. S. Kalinkowski, A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 235–235* (Synody i Kolekcje Praw, 2).

61 Por. P. Sorci, *Gli „Ordines romani” e la celebrazione dell’Eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali*, „*Rivista Liturgica*” 51 (2014) nr 3 (101), s. 553–554.

62 Por. *Les Ordines Romani du haut moyen age*, vol. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*, ed. M. Andrieu, Louvain 1960, s. 83 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 23).

63 V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, s. 219 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia, 100).

przez papieża Komunii Świętej pod postacią chleba, zanim wpuści on do kielicha część danego mu Chleba, czyni trzykrotnie znak krzyża (por. *Ordo Romanus* I, 107); zaś po rozdaniu Komunii Świętej subdiakon sam robi sobie znak krzyża na czole, po czym daje znak pierwszemu ze scholi, aby śpiewał *Chwała* (por. *Ordo Romanus* I, 122).

Zbiór *ordines Romani* to nie kolekcja euchologii, ale zestaw informacji pomocnych mistrzowi celebracji, i to „niedoskonale zorganizowanych”⁶⁴, jak uważa Eric Palazzo związany z Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale w Poitiers. Czynionemu przez pontyfika znakowi krzyża, co należy zaznaczyć, gdy trwają dyskusje o orientacji zanoszonych modlitw⁶⁵, nie towarzyszy ukierunkowanie ciała papieża ku wschodowi. Co więcej, chociaż papież czyni znak krzyża na początku Mszy Świętej, to już nie wspomina się, aby znak ten czynili inni obecni.

Liturgia rzymska w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa zaczyna być podatna na wpływy z Galii związane z reformą karo-lińską, jak i od samego początku oddziaływanie na nią bogate dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu. To w dotąd lakonicznie opisanych, a zarazem trudnych do udokumentowania momentach refleksji o liturgii i pobożności w Kościele, pojawia się w VIII wieku, możliwe, że na Wschodzie, czyniony poza sprawowaniem liturgii, a więc prywatnie, „wielki” znak krzyża kreślony na ciele, od głowy po piersi, od prawego do lewego ramienia⁶⁶.

Zakończenie

Nie ma wątpliwości, że na obecnym etapie z racji posiadania wielu źródeł jesteśmy w stanie przedstawić i opisać rzeczywistość krzyża jako znaku i przypisanej do niego symboliki, czy akt gestu krzyża, tak jak i każdy z elementów wchodzących w przestrzeń struktury sakramentalnej

64 E. Palazzo, *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, transl. by M. Beaumont, Minnesota 1998, s. 181.

65 Por. U. M. Lang, *Rivolti al Signore. L’orientamento nella preghiera liturgica*, trad. L. Tasso, prefazione J. Ratzinger, Siena 2006.

66 Por. B. Leoni, *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nell’antichità cristiana*, Verona 1968, s. 98.

i przypisanego do niej czasu. Na pewno publikacja tego typu cieszyłaby się uznaniem, jak i w jakiejś mierze realizowałaby aspekt formalny formacji liturgicznej. Innymi słowy: opis tych elementów pomógłby wykazać ich istotę *in actione liturgica in antiquitate*. Niemniej warto pamiętać, że już w latach 60. XX wieku Jean Daniélou⁶⁷ († 1974) wskazywał, że „formacja liturgiczna zawiera pewien aspekt formalny, którym jest praktyczna nauka obrzędów, słów, gestów, jakie się na nią składają”⁶⁸, ale zarazem postulował, aby „wydobyć z nich fundamentalne zasady. Ponieważ to właśnie znajomość tych zasad jest ostatecznie podstawą wszelkiej solidnej formacji liturgicznej”⁶⁹. Tak więc pytanie o prawa rządzące jakimś doбором elementów znanych nam z *ritus et preces in antiquitate* i procesami z tego wynikającymi dla ówczesnej teologii liturgicznej jest ciągle aktualne.

Bibliografia

- Andreopoulos A., *Il segno della croce. Il gesto, il mistero, la storia*, trad. a cura di Comunità di Bose, Magnano 2013 (Sequela oggi).
- Bojarski W., *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 9–22.
- Bonnet C., *Gli dèi di Palmira nel cuore di Roma*, w: *Roma, la città degli dèi. La capitale dell’Impero come laboratorio religioso*, a cura di C. Bonnet, E. Sanzi, Roma 2018, s. 235–249 (Studi Superiori, 1117, Studi Storici).
- Bradshaw P. F., *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016 (Źródło i Szczyt).
- Cohen S. J. D., *Dai Maccabei alla Mishnah*, trad. B. Santorelli, Torino 2020 (Studi biblici, 200).
- Cohen S. J. D., Satlow M., *Dominacja rzymska. Powstanie żydowskie i zburzenie Drugiej Świątyni*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, przekł. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 385–428 (Podręczniki Biblijne, 1).

67 Por. J. Daniélou, *Histoire du salut et formation liturgique*, „La Maison Dieu” (1964) nr 78, s. 22–35.

68 J. Daniélou, *Pisma wybrane*, przekł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 259.

69 J. Daniélou, *Pisma wybrane*, s. 270.

- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).
- Danielou J., *Histoire du salut et formation liturgique*, „La Maison Dieu” (1964) nr 78, s. 22–35.
- Danielou J., *Pisma wybrane*, przekł. wybór, oprac. i wprowadzenie Sz. Fedorowicz, Kraków 2011.
- De Kasel J., *Krzyż Jezusa Chrystusa — twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, wyd. polskie „Communio” 4 (1984) nr 1 (19), s. 59–70.
- Ducin S., *Stosowanie kary śmierci w armii rzymskiej w okresie wojen punickich*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 153–165.
- Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Łódź 1987.
- Garbini G., *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Brescia 2011 (Biblioteca di cultura religiosa, 70, Religioni semitiche).
- Gigilewicz E., *Krzyż w archeologii prawnej*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 8–10 (Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie, 6).
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Gnilka J., *Marco*, trad. G. Poletti, Assisi 1998 (Commenti e studi biblici).
- Grossi V., *Croce, crocifisso*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretta da A. Di Berardino, vol. 1: A–F, Casale Monferrato 1983, kol. 864–867.
- Guénon R., *Il simbolismo della croce*, trad. P. Nutrizio, Milano 2012 (Il ramo d’oro, 57).
- Guénon R., *Simboli della Scienza sacra*, trad. F. Zambon, Milano 2011 (Gli Adelphi, 16).
- Jan Paweł II, *Wielki Piątek. Droga Krzyżowa w Koloseum*. „Świadectwo obcego”, 17.04.1987, wyd. polskie „L’Osservatore Romano” 8 (1987) nr 4 (89), s. 5–6.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, t. 2, Warszawa 1993.
- Karnacewicz W., *Instytucja kary śmierci od starożytności po średniowiecze — wybrane kraje i kodyfikacje*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” (2017) nr 2, s. 67–72.
- Kinzig W., *La persecuzione dei primi cristiani*, trad. M. Cupellaro, Bologna 2021 (Universale Paperbacks Il Mulino, 789).
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków 2011. *Konstytucje Apostolskie*, w: *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu z Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, przekł. S. Kalinkowski,

- A. Caba, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 1–293* (Synody i Kolekcje Praw, 2).
- Lang U. M., *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, trad. L. Tasso, prefazione J. Ratzinger, Siena 2006.
- Légasse S., *Le altre vie della missione (dall'Oriente a Roma)*, w: *Storia del cristianesimo. Religione — Politica — Cultura*, vol. 1: *Il Nuovo Popolo (dalle origini al 250)*, trad. M. Zapella, Roma 2003, s. 159–189.
- Leoni B., *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nell'antichità cristiana*, Verona 1968.
- Les Ordines Romani du haut moyen age*, vol. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*, ed. M. Andrieu, Louvain 1960 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 23).
- Lewandowski I., *Wstęp. Waleriusz Maksymus, czyli moralność antyku ukazana w historycznych przekładach*, w: *Valerius Maximus, Facta et dicta memorabilia. Libri IX*, przekł. I. Lewandowski, Poznań 2019, s. 7–34 (Fontes Historiae Antiquae, 39).
- List do Rzymian*, przekł. z oryginału, komentarz S. Stasiak, Częstochowa 2020 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 6).
- Lohfink G., *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006.
- Longosz S., *Znak krzyż świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 221–232.
- Majdanik P., *Przykazania noachickie w Talmudzie — uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 157–177 (Studia religiologica, 39).
- Mickiewicz F., *Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65 (2012), s. 225–242.
- Palazzo E., *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, transl. by M. Beaumont, Minnesota 1998.
- Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 145–169.
- Patsch H., εὐχαριστία, w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz, G. Schneider, ed. italiana a cura di O. Soffritti, trad. R. Chiavarino, V. Gatti, E. Riboldi, vol. 1, Brescia 1995, kol. 1477–1478.
- Penna R., *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2017 (Quality Paperbacks, 505).
- Penna R., *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma 2020 (Frecce, 288).
- Quintus Septimus Florens Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947 (Pisma Ojców Kościoła, 20).

- Raffa V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia, 100).
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (Opera Omnia, VI/1).
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, przekł. W. Szymona, Lublin 2012 (Opera Omnia, 11).
- Ravasi G., *Wprowadzenie. Krzyż Chrystusa w teologii i kulturze Zachodu*, w: A. Tradigo, *Człowiek krzyża. Historia w obrazach*, tłum. K. Stopa, E. Firewicz, O. Bobrowska-Braccini, J. Nowak, Kielce 2014, s. 5–17.
- Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a synagogą (do 135 roku)*, „Estetyka i Krytyka” 27 (2012) nr 3, s. 69–103.
- Rosiński P., *Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego*, „Vox Patrum” R. 3 (1983) t. 4, s. 176–189.
- Sakowicz E., *Krzyż w religiach niechrześcijańskich*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 11–15 (Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie, 6).
- Sartre M., *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. — 235 r. n.e.)*, tłum. S. Rościcki, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Schramm G., *Pięć rozdroży w dziejach świata. Porównanie*, przekł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Sorci P., *Gli „Ordines romani” e la celebrazione dell’Eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali*, „Rivista Liturgica” 51 (2014) nr 3 (101), s. 547–570.
- Standaert B., *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario*, trad. R. Fabbri, Bologna 2012 (Testi e commenti).
- Strong H. A., *The Syrian Goddess being a translation of Lucian’s De Dea Syria, with a life of Lucian*, London 1913.
- Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, t. 1, Warszawa 1957.
- Tertulian, *O wieńcu*, tłum. i komentarz T. Skibiński, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 105–124 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 65).
- Tertulian Kwintus Septymiusz Florens, *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian Kwintus Septymiusz Florens, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 133–154 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 5).
- Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia. Libri IX*, przekł. I. Lewandowski, Poznań 2019 (Fontes Historiae Antiquae, 39).
- Wilpert J., *La croce sui monumenti delle catacombe*, „Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana” 8 (1902) nr 1–2, s. 5–14.
- Ziehr W., *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, tłum. E. Jeleń, Warszawa–Kraków 1998.
- Zolli E., *Historia antysemityzmu*, red. A. Lattore, tłum. B. Bochenek, Kraków 2010.

Abstract***The Mystery of the Sign of the Cross in the First Centuries of Christianity: a Liturgical Historical Study***

Man has used the sign of the cross for a few thousand years now, ascribing various symbolism to it. The crucifixion of Jesus Christ and Christ's passion on the cross made Judeo-Christians propagate the idea of the role of Christ's offering in God's overall plan of salvation. The aim of the present article is to introduce the reader, based on liturgical and patristic sources, to the beginning and the process of ancient Christians' adoption of the sign of the cross, their development of symbolic thoughts about the cross and their early practice of drawing the sign of the cross on the body outside the liturgy and during its celebration. The methodology employed for the purpose of this article involves the historical-genetic and comparative method.

Keywords: cross, sign, gesture, liturgy

Abstrakt***Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Studium historyczno-liturgiczne***

Znakiem krzyża posługuje się człowiek od kilku tysięcy lat, przypisując mu różnorodną symbolikę. Wydarzenie ukrzyżowania Jezusa i Jego męki na krzyżu sprawiło, że już judeochrześcijanie propagowali myśl o roli ofiary krzyżowej Chrystusa w zbawczym dziele Boga. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie czytelnikowi na podstawie źródeł liturgicznych i patrystycznych tych treści, które oddają początek i proces przyjęcia przez starożytnych chrześcijan znaku krzyża, wypracowania przez nich myśli symbolicznych dotyczących krzyża i wczesnej praktyki kreślenia przez nich znaku krzyża na ciele poza liturgią i podczas jej sprawowania. Dla zrealizowania tak zamierzonych celów autor artykułu korzystał przede wszystkim z metody historyczno-genetycznej i komparatystycznej.

Słowa kluczowe: krzyż, znak, gest, liturgia

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 287–322 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.17>

Rev. János Nyirán

GRECKOKATOLICKI INSTYTUT TEOLOGICZNY ŚW. ATANAZEGO W NYÍREGYHÁZA, WĘGRY

<https://orcid.org/0000-0002-2115-2893>

nyiranj@gmail.com

È possibile una nuova mistagogia nella liturgia bizantina?

Miguel Arranz, in un suo articolo sulla storia dello sviluppo del rito bizantino – in cui il principale libro liturgico che regola la vita monastica e liturgica, ossia il Typikon, svolge un ruolo di primo piano – osserva che molte persone pie ed umili non osano nemmeno porre domande critiche sulle origini, sullo sviluppo e sulle possibili contraddizioni del Typikon, perché è considerato l'arbitro supremo di tutte le questioni riguardanti la celebrazione del culto e del digiuno¹. Questa prova indiscutibile – sebbene possa anche riflettere la predilezione dell'autore verso il mondo slavo – è diventata oggi (quasi 50 anni dopo la pubblicazione dell'articolo in questione) incerta. Ovviamente, non sono le prescrizioni e le norme ad essere cambiate, ma piuttosto il modo in cui le persone affrontano il problema. Oggi, l'atteggiamento critico dei fedeli cristiani bizantini mette in discussione o, formulando forse più preoccupantemente, ignora indifferentemente tutto. Vorrei illustrare il mio punto di vista con due esempi.

¹ M. Arranz, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, in: *Liturgie de l'Eglise particuliere, liturgie de l'Eglise universelle*, Roma 1976, 43 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia, 7).

1. Punto di partenza

Nel febbraio 2022 a Roma, in occasione del convegno per il 25° anniversario dell'*Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali*², un Patriarca cattolico orientale ha commentato, dopo una conferenza, che "i testi liturgici, il linguaggio e le usanze... devono essere rinnovati perché i fedeli non li capiscono più". Il Vescovo-Relatore ha però risposto:

Dobbiamo essere consapevoli che non era diverso nemmeno nel IV secolo, poiché la teologia di allora non era compresa dai fedeli e doveva essere spiegata, altrimenti non avremmo avuto scritti come le catechesi mistagogiche di San Cirillo di Gerusalemme³. "Non dobbiamo dimenticare che il nostro compito di Vescovi e sacerdoti è quello di spiegare la nostra teologia, la nostra liturgia, di interpretare i nostri testi liturgici. Dobbiamo anche essere dei mistagoghi"⁴.

L'altro esempio risale all'estate del 2022. La moglie di un sacerdote greco-cattolico ungherese mi ha chiesto, dopo una Liturgia di ordinazione sacerdotale, di spiegarle in dettaglio cosa stava accadendo nel santuario, perché era lontana e non poteva vedere esattamente cosa stava succedendo. Così ho descritto dettagliatamente i momenti più importanti, dall'introduzione del candidato nel santuario, passando per l'imposizione delle mani e le preghiere di consacrazione, fino alla presentazione e persino alla consegna dell'Agnello (pane eucaristico)⁵. Infine, sono stato ringraziato per tutte queste spiegazioni anche dal mio amico sacerdote. Purtroppo, questo fatto non indica quanto io sia un buon relatore o quanto sia

2 *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali*, Roma 1996.

3 Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, trad. de P. Paris, Paris 1988 (Sources Chrétiennes, 126 bis).

4 La risposta di S.E.R. Manuel Nin OSB, Esarca Apostolico per i cattolici di rito bizantino in Grecia.

5 Questa azione si svolge alla fine dell'Anafora della Divina Liturgia, quando il Vescovo pone l'Agnello, il Pane eucaristico, nelle mani del nuovo consacrato. Cf. Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Roma 1873, p. 136-137.

immerso nella teologia liturgica dei sacramenti, ma piuttosto che questo sacramento – il quale viene raramente celebrato dai Vescovi e al quale sono presenti solo sacerdoti selezionati (invitati) – con la sua teologia, liturgia e simbologia è abbastanza sconosciuto, non solo ai fedeli, ma forse anche ai sacerdoti.

La nostra esperienza dimostra sempre più che l'entusiasmo di un tempo per i riti, i sacramenti e la vita liturgica sta scemando, sia tra i fedeli che tra il clero. In effetti, non conosciamo realmente e approfonditamente il contenuto, il simbolismo e la teologia della nostra liturgia. Cerchiamo di mantenere il nostro stile di vita cristiana entro certi limiti, affidandoci soprattutto all'insegnamento morale delle omelie, ma la nostra vita liturgica è meno sviluppata.

In questa sede vorrei riflettere su questi problemi e, se possibile, trovare delle soluzioni attraverso un approccio mistagogico. La domanda sorge spontanea: come possiamo ricollegare le persone ai misteri⁶? Come possiamo avvicinarci al mistero stesso? Come possono i testi liturgici aiutarci a comprendere il mistero? Questo articolo cerca di rispondere a queste e altre domande simili.

2. Catechesi mistagogica in teoria

2.1. Introduzione

Prima di tutto, dobbiamo verificare se nell'Istruzione liturgica si trova qualcosa che si riferisce al nostro argomento. Infatti, è abbastanza chiaro che uno dei suoi obiettivi è proprio quello di dover fornire una catechesi mistagogica:

6 Nicholas Denysenko ha pubblicato articoli molto interessanti su questo tema, vedi ad es: N. Denysenko, *A Proposal for Renewing Liturgy in the Twenty-first Century*, "Studia Liturgica" 40 (2010), p. 231–259.

esortare ad organizzare su solide basi la formazione liturgica permanente, sia del clero – a partire dai seminari e dagli istituti di formazione –, sia del popolo di Dio mediante scuole di catechesi mistagogica⁷.

Quindi, secondo l’Istruzione liturgica, la mistagogia e la catechesi mistagogica sono molto importanti, e troviamo riferimenti a questo in altre parti del documento, tra cui vale la pena menzionare quella sull’anafora:

Essendo l’Anafora un vero capolavoro di teologia mistagogica, è opportuno studiare i modi secondo i quali, almeno in talune circostanze, essa possa essere pronunciata ad alta voce, in modo da essere udibile ai fedeli. I pastori curino di formare il popolo alla teologia che, in modo sovremenente, è presente nelle Anafore⁸.

L’esortazione a recitare l’anafora ad alta voce può sembrare insolita nelle nostre Chiese di rito bizantino, ma è necessaria, poiché “un vero capolavoro di teologia mistagogica” è qualcosa che i fedeli dovrebbero conoscere per forza. Per conoscerlo, però, non basta recitarlo a voce alta, ma bisogna anche spiegarne il significato. E allora siamo già al nucleo della mistagogia. Ma prima di presentare le possibilità della catechesi mistagogica dobbiamo comprendere bene il significato della parola mistagogia.

2.2. Mistagogia (μυσταγωγία)

Il termine mistagogia (μυσταγωγία) ha almeno due significati nel campo liturgico. Il primo significato può essere la celebrazione dei sacramenti (μυστήρια), mentre il secondo è la spiegazione dei sacramenti. Letteralmente significa introduzione ai misteri. Questa interpretazione era molto diffusa nei primi secoli della Chiesa, ma nel mondo bizantino, in particolare

7 Istruzione per l’applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali, 5.

8 Istruzione per l’applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali, 54.

a Costantinopoli esisteva un uso più largo, e veniva applicata anche alle spiegazioni della Divina Liturgia, ossia ai commentari liturgici⁹.

2.3. Oltre i commentari liturgici

Nello sviluppo storico del rito bizantino, se la città di Costantinopoli viene citata per qualcosa, dobbiamo immediatamente andare più a est per esaminare la stessa cosa di un'altra città altrettanto importante, cioè Gerusalemme. È molto interessante notare che a Gerusalemme il percorso di sviluppo non porta in direzione dei commenti liturgici, ma si diffonde un altro tipo di commento, e infatti, dopo il IV secolo compare un altro genere letterario, l'innografia.

Indubbiamente, un concetto teologico, un sacramento o, in greco, un mistero (μυστήριον), ha bisogno di essere spiegato perché non è evidente. Ma il genere letterario di spiegazione è scelto inizialmente in modo diverso a Costantinopoli e a Gerusalemme, il che naturalmente non significa che in una città esista solo questo o solo quello, ma conferma l'approccio iniziale, che poi viene mescolato in modo diverso tra le diverse tradizioni.

L'innografia, come i commentari bizantini, fornisce un commento alla Sacra Scrittura e al mistero della salvezza di Cristo, ma la grande differenza è che l'innografia rivela la spiegazione durante l'ufficiatura, e non prima o dopo di essa, come si potrebbe fare nel caso di un commentario liturgico¹⁰. Allo stesso tempo, possiamo notare che non è facile per l'innografo, che deve presentare il suo messaggio poeticamente in versi, ma non è nemmeno facile per il cantante, che deve comprendere l'insegnamento del testo liturgico mentre lo esegue durante l'ufficiatura.

L'innografia riveste quindi una grande importanza nel rito bizantino e non è un caso che i libri liturgici associati all'anno liturgico possano essere definiti come i tesori innografici del rito bizantino. Di conseguenza, dobbiamo capire che quando parliamo dell'importanza dell'anno liturgico,

9 Cf. D. Galadza, *The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Paschal Mystery*, Presentation to the Meeting of the Bishops of the Catholic Eastern Rite Churches in Europe, London, October 26–29, 2017, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 59 (2018) Nos. 1–4, p. 175–176.

10 D. Galadza, *The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Paschal Mystery*, 177.

durante il quale siamo chiamati a vivere l'intera vita di Cristo¹¹, perché, come diceva l'antica saggezza cristiana: "Annus est Christus", cioè l'anno liturgico è Cristo stesso, dobbiamo renderci conto che nel rito bizantino ci troviamo di fronte a una moltitudine di canti liturgici. D'altra parte, dobbiamo anche ammettere che quando vogliamo conoscere e studiare meglio l'anno liturgico bizantino, non basta assistere alla Divina Liturgia, anche se la comprendiamo davvero come "culmen et fons" secondo l'insegnamento del Sinodo Vaticano II, ma per una conoscenza più completa dobbiamo conoscere anche la liturgia delle ore. Bisogna andare ai mattutini e ai vesperi per capire veramente l'essenza di una festa attraverso la sua ricca innografia.

3. Catechesi mistagogica in pratica

Dopo aver visto l'importanza della mistagogia e la necessità di una catechesi mistagogica, vogliamo analizzare tre inni attraverso i quali illustriamo il profondo contenuto teologico e il significato delle feste dell'anno liturgico. Abbiamo scelto tre giorni importanti del calendario bizantino: il Mercoledì Santo, il Natale (25 dicembre) e la Dormizione della Theotokos (15 agosto). Per ognuno dei tre giorni, esaminiamo un singolo inno a scelta. Il genere degli inni è lo stesso, in quanto tutti e tre sono i canti solenni conclusivi degli stichirà dopo il Kirie ekekraxa (Sal 140, 1-2) durante i vesperi.

3.1. La peccatrice del mercoledì santo

Il rito bizantino prevede vari temi per i primi tre giorni della Settimana Santa, tra cui il più rilevante è l'apparizione di Cristo come Sposo, accompagnato da bellissimi inni e iconografia. Il Mercoledì Santo, in modo piuttosto insolito, il brano evangelico e i testi liturgici ci presentano una persona particolare come esempio, raccontandoci la storia della donna peccatrice che lavò i piedi di Gesù Cristo con un profumo prezioso e lacrime del suo

¹¹ Cf. *A Monk of the Eastern Church, The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church*, transl. D. Cowen, New York, Crestwood 1980, 1.

pentimento, e poi li asciugò con i suoi capelli. Un evento molto toccante, la particolare melodia e il carattere penitenziale dello stichirà fanno riempire le chiese soprattutto nei territori greco-ortodossi.

3.1.1. La storia della Peccatrice

3.1.1.1. *Il racconto secondo Matteo (Mt 26,6–13)*

Prima di analizzare lo stichirà, è necessario conoscerne il suo retroterra biblico. La storia della Peccatrice è nota sia dal Vangelo di Matteo, che da quello di Luca. Il brano tratto dal Vangelo Matteo è il seguente:

Mentre Gesù si trovava a Betània, in casa di Simone il lebbroso, gli si avvicinò una donna che aveva un vaso di alabastro, pieno di profumo molto prezioso, e glielo versò sul capo mentre egli stava a tavola. I discepoli, vedendo ciò, si sdegnarono e dissero: “Perché questo spreco? Si poteva venderlo per molto denaro e darlo ai poveri!”. Ma Gesù se ne accorse e disse loro: “Perché infastidite questa donna? Ella ha compiuto un’azione buona verso di me. I poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me. Versando questo profumo sul mio corpo, lei lo ha fatto in vista della mia sepoltura. In verità io vi dico: dovunque sarà annunciato questo Vangelo, nel mondo intero, in ricordo di lei si dirà anche ciò che ella ha fatto”.

Per quanto riguarda il testo, vorrei sottolineare solo alcuni degli aspetti che lo stichirà in questione tratterà. La donna versa sul capo di Gesù un profumo molto prezioso. I discepoli sono infastiditi da questo spreco. Gesù si erge a difesa della donna, rivelando la sua morte. Infine, promette che questo atto della donna peccatrice sarà sempre ricordato.

3.1.1.2. *Il racconto secondo Luca (Lc 7,36–50)*

Il racconto di Luca si svolge molto più in là, e si svolge in questo modo:

Uno dei farisei lo (Gesù) invitò a mangiare da lui. Egli entrò nella casa del fariseo e si mise a tavola. Ed ecco, una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo; stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo. Vedendo questo, il fariseo che l’aveva invitato disse tra sé: “Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice!”. Gesù allora gli disse: “Simone, ho da dirti qualcosa”. Ed egli rispose: “Di’ pure, maestro”.

“Un creditore aveva due debitori: uno gli doveva cinquecento denari, l’altro cinquanta. Non avendo essi di che restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi di loro dunque lo amerà di più?”. Simone rispose: “Suppongo sia colui al quale ha condonato di più”. Gli disse Gesù: “Hai giudicato bene”. E, volgendosi verso la donna, disse a Simone: “Vedi questa donna? Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato l’acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi. Tu non hai unto con olio il mio capo; lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo. Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco”. Poi disse a lei: “I tuoi peccati sono perdonati”. Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: “Chi è costui che perdona anche i peccati?”. Ma egli disse alla donna: “La tua fede ti ha salvata; va’ in pace!”.

Allo stesso modo, come nel testo precedente, qui si evidenziano solo gli eventi legati al nostro stichirà. La Peccatrice bagnava i piedi di Gesù con le sue lacrime e li asciugava con i suoi capelli, poi li baciava e li cospargeva di profumo. Questa volta non sono stati i discepoli, ma il Proprietario (Simone) ad essere infastidito dallo spreco. Gesù, tuttavia, prende ora le difese della donna, facendo una parabola che Egli stesso spiega e sulla quale torneremo più avanti. Anche in questo brano non manca la rivelazione, ma qui non si tratta della morte di Gesù, bensì della sua Divinità, perché dimostra di essere colui che può perdonare i peccati.

L’interpretazione che Gesù dà dopo la parabola non è solo un insegnamento morale, ma anche una vera e propria catechesi, poiché spiega tutti i dettagli delle relazioni. Simone (a se stesso) rimprovera Cristo per aver lasciato che la preziosa unzione andasse sprecata, ma Gesù conoscendo i suoi pensieri gli spiega i comportamenti finora sperimentati, confrontando le personalità del Padrone e della Peccatrice.

Simone	La Peccatrice
<i>Tu non mi hai dato l’acqua per i piedi</i>	<i>Lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli.</i>
<i>Tu non mi hai dato un bacio</i>	<i>lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi.</i>
<i>Tu non hai unto con olio il mio capo</i>	<i>lei invece mi ha cosperso i piedi di profumo.</i>

I paragoni sono davvero impressionanti e spiegano perfettamente che l'ospitalità di Simone non sia all'altezza dell'atto compiuto dalla donna Peccatrice, la quale riceve una maggiore ricompensa, che il Padrone della casa, anzi un maggiore riconoscimento, dato che entrambi sono menzionati nel Vangelo, ma la donna peccatrice è evidentemente la persona più positiva.

3.1.2. Lo stichirà del Mercoledì Santo

A questo punto possiamo porci la domanda: se Gesù stesso fa la catechesi di un brano del Vangelo, cosa può aggiungere un canto liturgico? Dobbiamo essere consapevoli che gli inni liturgici possono avere diverse fonti, per cui spesso sono poesie molto "colorate", ma sempre con l'obiettivo di commentare i misteri. Tuttavia, anche se la fonte primaria è la Scrittura, nell'inno si cerca di presentare il messaggio con immagini poetiche molto ricche. Naturalmente, molto dipende anche dall'autore dell'inno. Questo è uno dei rari casi in cui l'autore è una donna: Cassiani¹² (ca. 800/810–843/867)¹³. Da donna con un'ottima conoscenza della psiche femminile, l'innografa esprime la conversione della donna peccatrice in termini inequivocabili:

12 Cassiani, chiamata anche Cassia, Eicasia e Icasia, è una bella figura della letteratura bizantina: fu monaca, poetessa e melode di grande valore. Sulla sua vita e le sue opere, si veda: K. Krumbacher, *Kasia, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, "Philosophisch-philologische und historische Klasse"* 1 (1897), p. 305–370; I. Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin 1967; E. Catafygiotu-Topping, *Kassiane the Nun and the Sinful Woman*, "Greek Orthodox Theological Review" 26 (1981), p. 201–209; *Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work*, ed. e trad. A. Tripolitis, New York 1992; N. Tsironis, *Κασσιανή ἡ ὑμνωδός*, Athene 2002; N. Tsironis, *The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period*, "Byzantina Symmeikta" 16 (2008), p. 139–157; K. Sherry, *Kassia the nun in context, the religious thought of a ninth-century Byzantine monastic*, New Jersey 2011; K. Simic, *Senseless and Old: A note on the Nachleben of Kassia's poetry*, "Ephemerides Liturgicae" 128 (2014), p. 238–248; S. Panagopoulos, *Kassia: A female hymnographer of the 9th century*, "Proceedings of the 1st International Conference of the ASBMH", p. 111–123, <http://www.asbmh.pitt.edu/page12/Panagopoulos.pdf>.

13 È nata tra 800–810 probabilmente da una famiglia patrizia della capitale bizantina, ed è morta tra 843–867. Si veda: K. Simic, *Kassia's hymnography in the light of patristic Sources and earlier hymnographical works*, "Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantine" 48 (2011), p. 7.

La donna caduta in molti peccati, Signore percependo la tua divinità, si assume l'ufficio di miròfora, e facendo lamento porta per te l'unguento profumato prima della tua sepoltura. Dicendo Ahimè, sono prigioniera di una notte tenebrosa e senza luna: furore di incontinenza, amore di peccato! Accetta le fonti delle mie lacrime, tu che fai passare nelle nubi l'acqua del mare piegati ai gemiti del mio cuore, tu che hai piegato i cieli con il tuo ineffabile annientamento. Bacerò i tuoi piedi immacolati e poi asciugherò con i riccioli del mio capo questi piedi di cui Eva intese la sera con le sue orecchie il suono dei passi, e per il timore si nascose. Chi mai potrà scrutare la moltitudine dei miei peccati e gli abissi dei tuoi giudizi, o tu che salvi le anime, o mio Salvatore? Non disprezzare questa tua schiava, tu che possiedi smisurata la grande misericordia¹⁴.

L'inno inizia con un paradosso: la donna peccatrice, immersa nei suoi peccati, riconosce la divinità. È chiaro che anche in uno stato senza peccato è difficile riconoscere la Divinità, ma per quelli che vivono nel peccato è una missione impossibile. Ciò significa che la donna ha già compiuto un passo importante, che non è stato menzionato nel Vangelo o nello stichirà, perché ha già riconosciuto precedentemente la sua condizione di peccato e vuole volontariamente rivolgersi a Cristo per chiedere aiuto. In questo momento, il suo stato spirituale è quasi completamente purificato (le manca solo una cosa: il perdono di Cristo), e la poetessa, infatti, riecheggiando la rivelazione dell'evangelista Matteo, afferma di essere diventata una vera mirofora piangendo e portando unguenti profumati a Gesù, come le pie donne di un tempo alla Sua tomba.

Dopo il racconto, la donna stessa inizia a parlare, e definisce in modo molto crudele la sua condizione, che non è tanto simile a quella di "una donna caduta in molti peccati", ma molto peggiore: una notte senza luce, un buio totale, in cui non si vede nemmeno la Luna, esiste solo il peccato. Lì si rende conto di essere prigioniera, ma vuole liberarsi. Il che è un grande passo verso la conversione. Così offre le sue lacrime a Cristo e diventa subito una "teologa", usando le antinomie per definire la sua piccolezza rispetto all'incommensurabilità di Cristo. Perciò è consapevole che la sua offerta (qualche goccia di lacrime) è nulla rispetto a Colui che fa muovere

14 Τριώδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, Roma 1879, p. 644-645; *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 2, trad. M. B. Artioli, Roma 2000, p. 992.

l'immensità delle acque (nubi e mare), e chiede a Dio che "piega i cieli", di aver pietà e compassione della sua umanità e di piegarsi "ai gemiti del suo cuore". Possiamo notare che le immagini poetiche utilizzate da Cassiani sono davvero stupefacenti.

La storia continua poi come la descrive Luca, con la Peccatrice che bacia i piedi di Gesù e li asciuga con i suoi capelli, ma lo stichirà lascia il campo della Sacra Scrittura ed entra in quello dell'età patristica, ossia nel mondo delle allegorie e delle tipologie, secondo cui tutto l'Antico Testamento viene letto e interpretato alla luce del Nuovo Testamento. I Padri della Chiesa elaborano molto bene i paragoni tra Adamo e il Nuovo Adamo (Cristo), Eva e la Nuova Eva (Maria), o l'albero del paradiso e l'albero della croce, che si moltiplicano anche nell'innografia. Qui però accade qualcosa di insolito, perché Eva non viene paragonata a Maria, ma alla Peccatrice. Abbiamo quindi due peccatrici che hanno un rapporto speciale con i piedi di Cristo. La Peccatrice si inginocchia ai piedi di Gesù e "cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo" (cf. Lc 7,38b), però non è questo il vero collegamento con Eva, bensì il rumore dei Suoi piedi, cioè il suono dei Suoi passi mentre cammina. Pertanto entrambe le donne lo ascoltano, ma si comportano in modo diverso. Entrambe le donne sono nel peccato, ma Eva si nasconde mentre la Peccatrice appare. Eva cerca di nascondere i suoi peccati, mentre la donna colpevole li rivela. Eva non chiede perdono, ma la Peccatrice cade in ginocchio e lo implora disperatamente. Di conseguenza, la punizione di Eva è l'espulsione dal Paradiso, mentre la ricompensa della Peccatrice è il perdono, e possiamo dire la salvezza.

Alla fine dello stichirà, ci troviamo di fronte alla domanda della Peccatrice che continua nuovamente la riflessione teologica iniziata in precedenza, mettendo a confronto due cose infinite: la moltitudine dei peccati della donna e la profondità dei giudizi del Signore. Questi due concetti, secondo la Peccatrice, non possono essere messi alla prova (scrutati), il che esprime molto bene il contrasto tra la sua debolezza e l'infinita bontà di Dio, perché sa bene che può ricevere la sua salvezza solo appellandosi a questa bontà, che chiede nell'ultima frase dell'inno, in omofonia con il finale di Luca, quando Gesù le concede: "La tua fede ti ha salvata; va' in pace!" (Lc 7,50).

In sintesi, Cassiani, che certamente conosceva molto bene la psicologia femminile, ha creato una composizione meravigliosa e unica, partendo dai racconti del Nuovo Testamento, combinando magnificamente i loro

contenuti e attingendo ai tesori della letteratura patristica. Ovviamente, l'inno analizzato può essere tranquillamente definito una catechesi mistagogica, poiché non solo fornisce un'introduzione alla teologia del pentimento e della conversione commentando due passi del Vangelo, ma ci fa conoscere anche la bontà infinita di Cristo. Infine, va notato che il ricco contenuto teologico nascosto nell'inno non è necessariamente comprensibile ai fedeli, per cui è necessario spiegarlo.

3.2. Il doxastikon di Natale

3.2.1. Introduzione

Il seguente stichirà, anch'esso composto dall'innografa Cassiani, è un doxastikon (nella serie degli stichirà dopo il Kirie ekekraxa) con una melodia propria per il Natale, anch'esso basato sulla Bibbia:

¹In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. ²Questo primo censimento fu fatto quando Quirinio era governatore della Siria. ³Tutti andavano a farsi censire, ciascuno nella propria città. ⁴Anche Giuseppe, dalla Galilea, dalla città di Nàzaret, salì in Giudea alla città di Davide chiamata Betlemme: egli apparteneva infatti alla casa e alla famiglia di Davide. ⁵Doveva farsi censire insieme a Maria, sua sposa, che era incinta (Lc 2,1-5).

Il brano della Scrittura evoca sia il decreto di censimento durante il regno dell'imperatore Augusto, sia l'imminente nascita del Dio bambino. La differenza più evidente, tuttavia, è che qui i dati storici sono al centro dell'evento, come vedremo nell'analisi dello stichirà, che sarà ampliato da diversi insegnamenti teologici. Questa volta il testo è riportato anche in greco, perché alcuni concetti e confronti sono più evidenti in questo modo (anche se i numeri da 7 a 10 sono un po' confusi in greco e in italiano).

¹ Δόξα... Καὶ νύν... / Gloria. Ora e sempre.

² Ἦχος ὁ αὐτὸς Κασίας / Stesso tono. Di Kasia.

³ Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς, / Con la sovranità assoluta di Augusto sulla terra,

⁴ ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο, / era cessata la pluralità dei regni umani,

5 καὶ σοῦ ἔνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς Ἀγνῆς, / e con la tua incarnazione dalla pura,
 6 ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται, / è stato annientato il politeismo idolatra.
 7 Ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον, / Le città erano state poste (8)
 8 αἱ πόλεις γεγένηται, / sotto un unico governo universale, (7)
 9 καὶ εἰς μίαν Δεσποτείαν θεότητος, / e le genti credettero (10)
 10 τὰ Ἕθνη ἐπίστευσαν, / a un unico dominio della Divinità. (9)
 11 Ἀπεγράφησαν οἱ λαοὶ τῷ δόγματι τοῦ Καίσαρος, / Furono registrati i popoli per
 decreto di Cesare (Lc 2,1),
 12 ἐπεγράφημεν οἱ πιστοὶ, ὀνόματι θεότητος, / e noi fedeli siamo stati segnati col nome
 della tua divinità,
 13 σοῦ τοῦ ἔνανθρωπήσαντος Θεοῦ ἡμῶν, / di te, nostro Dio fatto uomo.
 14 Μέγα σου τὸ ἔλεος, δόξα σοί. / Grande è la tua misericordia, Signore, gloria a te¹⁵.

A prima vista, è chiaro che l'inno è stato ispirato dalla nascita secondo la carne di Gesù Cristo, ed è altrettanto chiaro che la moltitudine di immagini poetiche riflette il parallelo tra il regno dell'imperatore Augusto (27 d.C. – 14 d.C.) e quello di Gesù Cristo. Tuttavia, secondo gli studiosi, Cassiani non si occupa solo del cosiddetto tema imperiale nello stichirà, ma anche del tema dell'iconoclasmo¹⁶, che fu una questione scottante nella sua vita. Di seguito cercheremo di analizzare il doxastikon in questione secondo questi due temi.

3.2.2. Il tema imperiale

Nella prima parte dello stichirà sulla nascita di Cristo, Cassiani riassume la prima tradizione bizantina secondo cui esiste un legame tra l'instaurazione dell'Impero romano e la nascita del cristianesimo, e riconosce in questi eventi un atto della provvidenza divina¹⁷. Questo confronto si basava

15 Μηναία τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τόμος β'. Περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν, Roma 1892, 651; *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1, trad. M. B. Artioli, Roma 1999, p. 1155.

16 Cf. N. Tsironis, *The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period*, "Summeikta" 16 (2003), p. 146.

17 Cf. K. Simic, *Cassia's hymnography*, p. 12.

sull'idea bizantina di una "sinfonia" tra Chiesa e Stato, ben nota dalla sesta novella dell'imperatore Giustiniano (527–565)¹⁸.

Nel suo articolo, Kosta Simic fornisce diversi esempi dei molti modi in cui i padri dell'era patristica hanno affrontato il tema imperiale nelle loro opere¹⁹. Questi autori considerano il periodo di pace iniziato con il regno dell'imperatore Augusto come assolutamente necessario per la nascita del nostro Salvatore.

I seguenti versetti dello stichirà appartengono esclusivamente al tema imperiale:

3 Ἀυγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς, / Con la sovranità assoluta di Augusto sulla terra,

4 ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο, / era cessata la pluralità dei regni umani,

7 Ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον, / Le città erano state poste (8)

8 αἱ πόλεις γεγένηνται, / sotto un unico governo universale, (7)

9 καὶ εἰς μίαν Δεσποτείαν θεότητος, / e le genti credettero (10)

10 τὰ Ἔθνη ἐπίστευσαν, / a un unico dominio della Divinità (9).

Come abbiamo già accennato sopra, la concezione iniziale bizantina è in grado di collegare la situazione politica dell'Impero Romano al momento del cambiamento d'epoca con la dimensione teologica della salvezza. Cassiani tuttavia, non è così idealista e lo esprime utilizzando diverse coppie di idee contrastanti.

Nella prima coppia di concetti contrastati, Cassiani inizia con la contrapposizione tra monarchia (μοναρχία)²⁰ e poliarchia (πολυαρχία)²¹, tema prediletto da Eusebio, poiché fu proprio questa monarchia a realizzare la pace politica in cui Gesù Cristo poté nascere, portando la vera pace nel

18 *Novellae*, a cura di R. Schoell, in: *Corpus juris civilis*, ed. G. Kroll, vol. 3, Berlin 1895, p. 35–36; Cf. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London–Oxford 1974, p. 213.

19 Il punto di partenza di Simic in questo articolo è la ricerca di confronti tra l'innografia e le opere patristiche, poiché questa parte dell'analisi è molto trascurata. Cf. Simic, *Kassia's hymnography*, p. 7–8.

20 Monarchia, nel testo italiano: *sovranità assoluta*.

21 Poliarchia, nel testo italiano: *la pluralità dei regni*.

mondo²². Con la fine della poliarchia, i cittadini sono sotto un unico governo (μίαβ βασιλείαβ), così come i cristiani sono sotto un unico dominio (μίαβ Δεσποτείαβ). Naturalmente, le parole βασιλείαβ e Δεσποτείαβ sono usati qui come sinonimi, che vengono resi opposti dagli aggettivi a cui sono collegati. Infatti, il significato degli aggettivi θεότης (Divinità) e ἐγκόσμιος (del mondo, mondano, temporale) sono davvero opposti. E da notare ancora che Cassiani non usa la stessa parola per indicare gli uomini dei diversi domini, perché quelli del mondo sono le città (αί πόλεις), mentre quelli della Divinità sono le genti (τὰ Ἔθνη). Forse entrambi i nomi potrebbero essere più personali, nel primo caso, ad esempio, nazioni o genti, nel secondo invece, fedeli o cristiani. Cassiani, tuttavia, potrebbe aver usato deliberatamente la parola Ἔθνη, probabilmente per includere la conversione dei popoli pagani.

Comunque possiamo notare che il pensiero teocratico bizantino, basato su una sorta di escatologia realizzata, cambia in qualche modo entro il IX secolo. Cassiani si avvale della nozione di coincidenza tra *pax romana* e *pax cristiana*, ma cerca anche di sottolineare il più possibile la differenza tra le due, utilizzando diverse coppie contrastanti.

3.2.3. Il tema dell'iconoclasmo

Nel IX secolo, durante gli anni formativi della vita di Cassiani, la seconda fase della controversia iconoclasta (726–842) travolse la Chiesa e lo Stato. La precedente sinfonia tra Chiesa e Stato fu spezzata, perché in questo periodo l'imperatore stesso fu talvolta il più grande iconoclasta. Cassiani, abile poeta di inni, ha quindi utilizzato non a caso le coppie di opposti sopra analizzate nel suo stichirà.

Gli iconoduli, guidati da patriarchi, sacerdoti e monaci, cercarono di promuovere il più possibile il culto delle icone. Di conseguenza, in questo periodo sono stati prodotti numerosi scritti teologici e omelie in difesa delle icone. Questo tema ha naturalmente ispirato anche gli innografi, per cui non sorprende che quando Cassiani scrive dell'Incarnazione, menzioni

²² Cf. Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique* I, 4, Introduction Générale. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et E. des Places, Paris 1974, p. 120–121 (Sources Chrétiennes, 206).

il problema più urgente del suo tempo, l'iconoclasmo. Comunque la presenza di valori iconoduli negli scritti di Cassiani non è estranea, dal momento che il suo padre spirituale era San Teodoro Studita²³.

Come spiegato sopra, l'inno glorifica l'Incarnazione e ne rivela le implicazioni per l'ordine mondiale romano, ma essendo scritto in un contesto iconoclasta, il concetto di Incarnazione è particolarmente importante come evento salvifico, poiché è alla base dell'iconografia. Perché Gesù, con la sua incarnazione, è diventato circoscrivibile sulla terra, per cui diventa circoscrivibile e dipingibile iconograficamente²⁴. Non è un caso che le parole *icona* (εἰκών) e *scrittura* (γραφή) siano usate nella parola *iconografia* (εικονογραφία). È in questo contesto, quindi, che vanno intese le righe 5–6 dello stichirà.

5 καὶ σοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς Ἀγνῆς, / e con la tua incarnazione dalla pura,
6 ἢ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται, / è stato annientato il politeismo idolatra.

Kosta Simic mostra che la riga 6 è molto probabilmente influenzata da San Teodoro Studita, dato che usa una frase simile in uno dei suoi scritti²⁵. Tuttavia, questa riga continua la linea di pensiero della riga 4, dove l'autrice esprime la scomparsa della poliarchia, che in qualche misura includeva anche il politeismo. La fine del politeismo non è però il risultato del monarchismo, ma del monoteismo, che l'innografa non nomina in modo specifico, ma che è incluso nel concetto di Incarnazione, poiché è l'apparizione dell'unico Dio. Questo fatto redentivo pone fine anche all'idolatria, e qui si ricollega all'idea di Teodoro secondo cui l'accusa degli iconoclasti – che la venerazione delle icone è idolatria – non è valida, perché

23 Il suo rapporto speciale con Teodor è ben illustrato dalla loro corrispondenza, si veda: Theodori Studitae, *Epistulae*, t. 2, ed. G. Fatouros, Berlin-New York 1992, p. 217 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/2); Κασσία κανδιδατίση 339–340; Theodori Studitae, *Epistulae* 370, Κασσία 501–502; e 539 Κασσία κανδιδατίση 813–814.

24 Cf. Theodori Studitae, *Epistulae*, p. 479, Θεοδότῳ πατρικίῳ 700.

25 Cf. K. Simic, *Kassia's hymnography*, p. 13; Theodori Studitae, *Epistulae* 479, Θεοδότῳ πατρικίῳ 700.

dall'Incarnazione non esiste più idolatria, mentre Gesù Cristo attraverso la sua nascita è diventato circoscrivibile²⁶.

3.2.4. Unificazione dei due temi

E siamo arrivati alle righe 11–12, dove troviamo un gioco di parole:

11 Ἀπεγράφησαν οἱ λαοί, τῷ δόγματι τοῦ Καίσαρος, / Furono registrati i popoli per decreto di Cesare, (Lc 2,1),

12 ἐπεγράφημεν οἱ πιστοί, ὀνόματι θεότητος, / e noi fedeli siamo stati segnati col nome della tua divinità,

Nel loro contesto, questi due versi sarebbero una diretta continuazione del tema imperiale, poiché riguardano il censimento, ma il gioco di parole ἀπεγράφησαν–ἐπεγράφημεν, formato dai due verbi, può essere chiaramente visto come un riferimento all'iconoclastia. Si tratta di parole composte derivate dal verbo γράφω, che significa sia scrivere che raffigurare. L'ἀπεγράφησαν proviene dal verbo ἀπογράφω e significa: trascivo, registro, elenco, inventario, mentre l'ἐπεγράφημεν proviene dal verbo ἐπιγράφω e significa: graffio, incido, disegno, scrivo sopra, iscrivo, assegno, firmo. I due verbi indicano due ordini diversi nello stichirà. Coloro che partecipano al censimento terreno sono iscritti al Re terreno, ma i fedeli che si iscrivono nel nome della Divinità appartengono al Re celeste. Secondo gli studiosi, anche il parallelo tra l'evento "storico" del censimento ordinato dall'imperatore Augusto e "l'iscrizione dei credenti in nome di Dio" è molto antico e risale ai primi tempi cristiani²⁷.

Riassumendo i due temi, possiamo notare che nei versi 3–4 e 7–10 il tema imperiale è ben distinto, e lo stesso si può dire del tema dell'iconoclasmo nei versi 5–6, ma dobbiamo ammettere che l'autore dell'inno è in grado di combinare magistralmente i due temi, cosa che è espressa in modo eccellente nei versi 11–12.

²⁶ Theodori Praepositi Studitarum, *Antirrheticus II adversus Iconomachos*, in: *Theodori Studitae opera omnia*, tomus unicus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 352C (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 99). Cf. Theodori Studitae, *Epistulae* 314, Θεοφυλάκτω Νικομηδίας 457.

²⁷ Cf. K. Simic, *Kassia's hymnography*, p. 14.

In conclusione, possiamo dire che l'analisi dell'inno avrebbe potuto essere illustrata con molti più paralleli patristici, ma abbiamo scelto di non elencare tutti questi riferimenti, ma di illustrare la catechesi mistagogica in un inno basato su due eventi storici.

3.3. Il doxastikon della festa della Dormizione

3.3.1. Introduzione

Il terzo inno è un doxastikon speciale, che conclude la serie degli stichirà dopo il *Kirie ekekraxa* del 15 agosto, durante il vespro della festa della Dormizione della Madre di Dio²⁸. Ciò che lo rende così speciale, e che mette alla prova soprattutto i cantanti, è il fatto che tutti gli 8 toni sono inclusi nell'unico inno. Le melodie bizantine si basano su 8 toni, che si alternano da settimana a settimana²⁹. Il libro liturgico che contiene gli inni del ciclo di 8 toni è l'*Oktoichos* o *Paraklitiki*. Naturalmente, le melodie delle feste sono sempre specifiche e non seguono il tono prescritto per la settimana, ma questo è l'unico esempio che contiene tutti gli 8 toni. Le melodie

²⁸ Alcune recenti pubblicazioni sulla Dormizione della Madre di Dio: S. J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002 (Oxford Early Christian Studies); S. Cl. Mimouni, S. J. Voicu, *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, Textes introduits, traduits et annotés, Paris 2003 (Sagesses Chrétiennes); S. Cl. Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden–Boston 2011 (Supplements to Vigiliae Christianae, 104); M. I. M. Olejnik, *La "Dormitio mariae" dai suoi albori fino al VI secolo. Tradizione, interpretazione e origine del dogma nella letteratura assunzionista, patristica a riscontro archeologico, liturgico ed iconografico*, Olomouc 2017.

²⁹ Sulla musica bizantina si veda: W. Christ, M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871; O. Tiby, *La musica bizantina: teoria e storia*, Milano 1938; E. Wellesz, *A history of Byzantine music and hymnography*, Oxford 1980; K. Levy, C. Troelsgård, *Byzantine chant*, "New Grove Music Online. Oxford Music Online" 1 (2001), doi:10.1093/gmo/9781561592630.article.04494); M. Velimirović, I. Lozovaya, G. Myers, L. De Carlo, *Russian and Slavonic church music*, "New Grove Music Online. Oxford Music Online" 1 (2001), doi:10.1093/gmo/9781561592630.article.43458; Ch. Hannick, *Altslawische Musik*, in: *MGG Online*, hrsg. L. Lütteken, Kassel–Stuttgart–New York 1994; Ch. Hannick, *Byzantinische Musik*, in: *MGG Online*, hrsg. L. Lütteken, Kassel–Stuttgart–New York 1995.

liturgiche nelle Chiese bizantine non sono sempre le stesse, ad esempio, per i greci e gli slavi o per i rumeni e i serbi esistono diverse melodie per l'esecuzione dello stesso testo innografico (anche se in lingue diverse). La differenza principale è che mentre presso gli slavi e le chiese a loro succedute, gli 8 toni procedono da 1 a 8, e ognuno diverso dall'altro, la melodia greca invece si basa su un sistema cosiddetto plagale, il che significa che ci sono 4 melodie di base e le loro varianti. Fa eccezione il tono 7 (βαρύς = grave), che non è un plagale del tono 3, ma la regola vale per tutti gli altri toni: il tono 5 è un plagale del tono 1, cioè una variante, denominata tono pl. 1. Il tono 6 è nominato pl. 2, come il tono 8 è pl. 4.

Poiché il nostro inno è stato scritto in un contesto greco, l'alternanza dei toni non va dal 1 all'8, ma il tono plagale segue direttamente la melodia di base, cioè l'ordine è: 1, 5, 2, 6, 3, 7, 4, 8 (oppure: 1, pl. 1, 2, pl. 2, 3, tono grave, 4, pl. 4) e infine si conclude con il tono 1 in questo modo:

Tono 1: Gli apostoli teofori, portati su nubi per l'aria da ogni parte del mondo, a un cenno del divino potere,

Tono pl. 1: giunti presso il tuo corpo immacolato origine di vita, gli tributavano le più calde manifestazioni del loro amore.

Tono 2: Le supreme potenze dei cieli, presentandosi insieme al loro Sovrano,

Tono pl. 2: scortano piene di timore il corpo purissimo che ha accolto Dio; lo precedono in ascesa ultramondana e, invisibili, gridano alle schiere che stanno più in alto: Ecco, è giunta la Madre-di-Dio, regina dell'universo.

Tono 3: Sollevate le porte, e accoglietela con onori degni del regno ultramondano, lei che è la Madre dell'eterna luce.

Tono grave: Grazie a lei, infatti, si è attuata la salvezza di tutti i mortali. In lei non abbiamo la forza di fissare lo sguardo, ed è impossibile tributarle degno onore.

Tono 4: la sua sovremenza eccede infatti ogni mente.

Tono pl. 4: Tu dunque, o immacolata Madre-di-Dio, che sempre vivi insieme al tuo Re e Figlio apportatore di vita, incessantemente intercedi perché sia preservato e salvato da ogni attacco avverso il tuo popolo nuovo: noi godiamo infatti della tua protezione,

Tono 1: e per i secoli, con ogni splendore, ti proclamiamo beata³⁰.

30 Μηναια τοῦ ὅλου ἐνιατοῦ. Τόμος ζ'. Περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Ἰουλίου καὶ Αὐγούστου μηνῶν, Roma 1901, p. 407; *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 4, trad. M. B. Artioli, Roma 2000, p. 909-910.

3.3.2. Il commento del doxastikon

Il doxastikon narra in modo spettacolare l'assunzione della Madre di Dio. L'inno in questione è abbastanza lungo e descrive l'intero mistero della festa, ma noi ci concentreremo sulla trama in sé e non sulla preghiera di chiusura, che consiste in diverse strofe. In altre parole analizziamo solo la parte anamnetica che arriva fino al tono 4, perché il suo plagale (tono pl. 4) inizia con una congiunzione che introduce la parte epicletica, dove si rivolge alla Madre di Dio in seconda persona singolare, mentre prima era in terza persona (sempre singolare).

Il doxastikon presenta una notevole affinità con le omelie attribuite a Giovanni Damasceno sulla Dormizione³¹, perciò vorrei citare anche dalle sue tre omelie e poi dalla letteratura apocrifa, alla ricerca di analogie con il nostro doxastikon. I testi apocrifi sono citati dall'opera completa di Luigi Moraldi³².

Giovanni Damasceno, nel capitolo 18 della sua seconda omelia sulla Dormizione della Madre di Dio, cita un breve riassunto della Storia Eutimiaca³³, che secondo gli studiosi è un'interpolazione inserita solo dopo la morte dell'autore. Ne riporto un piccolo estratto:

La sacra Scrittura ispirata da Dio non riferisce ciò che riguarda la morte della santa Madre di Dio Maria. Da un'antica e certissima tradizione, però, abbiamo appreso che nell'istante della sua gloriosa dormizione tutti i santi apostoli, in giro per il mondo a salvare i popoli, nello spazio d'un momento, attraverso l'aria, si trovarono riuniti a Gerusalemme. E una volta accanto a lei, apparve loro una visione di angeli e udirono un divino concerto di potenze superiori. Così, in una gloria divina e celeste, [la Vergine] affidò alle mani di Dio l'anima santa, in un modo che non si può esprimere

31 S. Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, texte grec, introduction et notes par P. Voulet SJ, Paris 1961, p. 80–197 (Sources Chrétiennes, 80); Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Spinelli, Roma 1993, p. 143–207 (Collana di Testi Patristici, 25).

32 *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Casale Monferrato 2000.

33 Si veda: Giovanni Damasceno, *Seconda omelia sulla dormizione 18*, in: Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, p. 192 nota 70.

a parole. Invece il suo corpo, dimora di Dio, accompagnato e assistito fra inni di angeli e di apostoli, fu deposto in una bara nel Getsemani; in quel luogo si protrassero per tre giorni, ininterrottamente, le danze e i cori degli angeli. Dopo il terzo giorno, cessati i canti angelici, gli apostoli presenti aprirono il feretro, dato che Tommaso, il solo ad esser rimasto lontano da loro, dopo tre giorni era arrivato e aveva espresso il desiderio di venerare il corpo che aveva accolto Dio. Ma non riuscirono a trovare in alcun modo il suo corpo glorioso: trovarono solo in terra i suoi lenzuoli mortuari, dai quali si sprigionava un indicibile profumo, e richiusero la bara con cura. Sbigottiti per l'incredibile mistero, questo solo potevano supporre: che cioè colui che si era degnato nella propria persona d'incarnarsi, farsi uomo da lei ed esser generato in carne, Dio Logos e Signore della gloria, e che dopo il parto aveva conservato intatta la verginità di lei, proprio lui si era anche compiaciuto, dopo la dipartita da quaggiù, di onorare il suo corpo immacolato e puro con l'incorruttibilità e con una traslazione che precedesse la risurrezione comune e universale³⁴.

Questa descrizione è molto semplificata, e si trova in molte versioni nella letteratura apocrifia, non solo in greco o in latino ma anche in siriano. A dire il vero, Giovanni Damasceno ne racconta molti altri nelle sue omelie, che citerei per primo e poi integrerei con esempi tratti dagli Apocrifi.

La mia ricerca non era finalizzata a un'edizione critica di un testo liturgico, che secondo i liturgisti non è assolutamente possibile, non solo per l'importanza del *textus receptus* (che spesso è quasi intoccabile), ma anche per la molteplicità dei testi nei vari manoscritti. Inoltre, non volevo risalire all'autore, che è di nuovo un compito molto complicato. Infatti, se i manoscritti o i libri liturgici non riportano il nome dell'autore, è molto difficile trovarlo. Nel nostro caso, sebbene il doxastikon presenti molte analogie con le omelie di Giovanni di Damasco e l'autore stesso sia ben noto come autore dell'Oktoichos, la sua paternità non può però essere confermata, perché lo stile del doxastikon analizzato è molto diverso da quello degli altri inni conosciuti. D'altra parte, si può confermare che c'erano molti

34 S. Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, p. 170–173; Giovanni Damasceno, *Prima omelia sulla dormizione* 9, in: Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, p. 192–193. (In seguito: Giovanni Damasceno, *Omelia II*–18, Sources Chrétiennes, 80, 170–173; Collana di Testi Patristici, 25, 192–193.)

innografi i quali conoscendo questi testi apocrifi, erano in grado di comporre un doxastikon simile.

3.3.3. Paralleli nella letteratura apocrifa

Di seguito cercherò di commentare la parte anemnetica del doxastikon sopra descritto, riga per riga, con l'aiuto di alcuni Padri e della letteratura apocrifa. Poiché il numero di paralleli è considerevole, sostengo la mia analisi solo con alcune citazioni selezionate.

3.3.3.1. Tono 1: *Gli apostoli teofori, portati su nubi per l'aria da ogni parte del mondo, a un cenno del divino potere,*

La prima riga del doxastikon (tono 1) è un brevissimo riassunto di come gli apostoli di tutto il mondo si siano riuniti alla notizia della morte di Maria. Tutto questo accade perché Dio ordina alle nubi di portare gli apostoli a Maria. La prima riga è quindi una raccolta di parole chiave che sono quasi obbligatorie nei vari testi (sia nei Padri che negli Apocrifi):

Giovanni Damasceno: Oggi, mentre andavi verso il Figlio tuo, gli angeli, le anime dei giusti, dei patriarchi e dei profeti ti circondavano d'onore; ti scortavano gli apostoli, e la folla immensa dei Padri divinamente ispirati, radunati dalle estremità della terra al comando divino come su una nuvola verso questa divina e santa Gerusalemme, mentre rivolgevano a te, sorgente del corpo vivificante del Signore, inni sacri dettati da un'intensa ispirazione divina³⁵.

Transito B: Ed ecco che improvvisamente, per ordine di Dio, dai luoghi ove predicavano la parola di Dio, tutti gli apostoli furono sollevati in una nube, portati via e deposti davanti alla porta della casa nella quale abitava

35 Giovanni Damasceno, *Omelia I-9*, Sources Chrétiennes, 80, 106-107; Collana di Testi Patristici, 25, 157. Le stesse parole chiave si trovano in altri autori, ad esempio Germano di Costantinopoli, *Omellerie mariologiche. Le Omelie Mariane e Le Lettere sulle sacre immagini*, traduzione, introduzione e note a cura di V. Fazzo, Roma 1985, p. 103-134; Andrea di Creta, *Omellerie Mariane*, traduzione, introduzione e note a cura di V. Fazzo, Roma 1996, p. 103-134 (Collana di Testi Patristici, 63); ma è Giovanni Damasceno che in realtà utilizza la maggior parte della letteratura apocrifa, per cui lo citerò principalmente in ciò che segue.

Maria. Salutandosi l'un l'altro, si stupivano e dicevano: "Per qual motivo il Signore ci ha radunati tutti qui?"³⁶.

Transito R – Arrivo di tutti gli apostoli: Dopo uscirono ambedue. Mentre stavano lasciando la camera, s'udì un tuono improvviso che scosse quelli che si trovavano in quel luogo. Dopo il boato del tuono ecco apparire improvvisamente gli apostoli trasportati da una nube dalle estremità della terra davanti alla porta di Maria erano undici assisi sulle nubi. Il primo era Pietro, il secondo Paolo anch'egli su di una nube essendo stato annoverato nel numero degli apostoli; si era appena convertito alla fede in Dio. Dopo di essi, gli altri apostoli si incontrarono sulle nubi e furono trasportati davanti alla porta di Maria. Si salutarono e ti guardarono stupiti domandandosi come mai si trovassero improvvisamente riuniti³⁷.

3.3.3.2. *Tono pl. 1: giunti presso il tuo corpo immacolato origine di vita (ζωαρχικόν σου σκῆνος), gli tributavano le più calde manifestazioni del loro amore (ἐξόχως ἠσπάζοντο).*

In questo versetto (tono 5), la descrizione del corpo di Maria è molto originale, perché non solo è immacolato ma anche fonte di vita, e il nome del corpo non è il solito σῶμα ma il meno comune σκῆνος, che significa soprattutto tenda. Ci sono numerosi esempi di testi che fanno riferimento alla fonte della vita nelle omelie di San Giovanni Damasceno:

Quando anche noi, come sai, insieme a lui e a molti dei nostri santi fratelli, ci siamo radunati per contemplare il corpo da cui scaturì la vita (τοῦ ζωαρχικοῦ σώματος)³⁸.

36 *Transitus Mariae B IV (V)* in: K. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis item Mariae Dormitio*, Leipzig 1866, p. 127; *Transito della Beata Vergine Maria di san Melitone vescovo di Sardi* (Recensione lat. B 5,1), in: *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 212–213. (In seguito: *Transito B 5.1*)

37 *Transito R 22* (Cod. Vat. gr. 1982, ff. 181–189v), in: A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents*, Paris 1955, p. 210–241 (Archives de l'Orient chrétien, 5); F. Manns, *La Récit de la dormition de Marie (Vatican grec 1982), contribution à l'étude de origines de l'exégèse chrétienne*, Jerusalem 1989 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, 33); *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 187. (In seguito: *Transito R 22*).

38 Giovanni Damasceno, *Omelia II-18*, Sources Chrétiennes, 80, 172–173; Collana di Testi Patristici, 25, 193.

“Le più calde manifestazioni del loro amore” (ἐξόχως ἠσπάζοντο) potrebbe più semplicemente riferirsi a un abbraccio stretto, a un bacio, a causa del verbo ἀσπάζομαι (accolgo affettuosamente, saluto con gioia, faccio il benvenuto, faccio festa, abbraccio, bacio), ma il traduttore ha voluto esprimere una vera e propria espressione fedele di amore per la Madre di Dio. Che ricorre anche nelle omelie di San Giovanni Damasceno e, come dice lui stesso, “Il sepolcro di Maria è sorgente di ogni bene”, il che è davvero degno di rispetto:

O monumento santo, meraviglioso, degno di venerazione, ancora adesso gli angeli ti vegliano con timore e tremore, i demoni inorridiscono, gli uomini ti guardano con fede e ti rendono onore, salutandoti con lo sguardo, con la bocca e con l'affetto del cuore (καὶ πόθῳ ψυχῆς ἀσπάζόμενοι), onde ricevere da te copiose benedizioni³⁹.

3.3.3.3. *Tono 2: Le supreme potenze dei cieli (Αἱ δὲ ὑπέρτατοι τῶν οὐρανῶν Δυνάμεις), presentandosi insieme al loro Sovrano,*

Giovanni Damasceno dice chiaramente che anche la presenza di una moltitudine di angeli alla morte della Madre di Dio è una cosa ovvia:

Com'è naturale, le schiere degli angeli (τῶν ἀγγέλων τὰ τάγματα) assistevano, pronte ad accoglierti, alla tua dipartita dagli uomini⁴⁰.

Va notato che il gran numero di scritti apocrifi determina anche una certa varietà nel corso del racconto, poiché esiste una versione in cui gli apostoli si riuniscono alla notizia della morte della Madre di Dio, e un'altra in cui è ancora viva al momento del loro arrivo.

San Giovanni il Teologo: In quella stessa domenica, la madre del Signore disse agli apostoli: “Versate incenso, giacché viene Cristo con una schiera di angeli”. E Cristo giunse seduto su di un cherubino: mentre noi tutti stavamo pregando apparvero innumerevoli moltitudini di angeli e il Signore, con grande potenza, sostenuto dai cherubini. Un bagliore di luce irradiò

39 Giovanni Damasceno, *Omelia I-13*, Sources Chrétiennes, 80, 116–117; Collana di Testi Patristici, 25, 163.

40 Giovanni Damasceno, *Omelia I-10*, Sources Chrétiennes, 80, 108–109; Collana di Testi Patristici, 25, 158.

la santa vergine, per la venuta del suo figlio unigenito, e tutte le potenze dei cieli, prostrandosi, l'adorarono⁴¹.

Anche altri scritti apocrifi testimoniano che Gesù appare con una moltitudine di angeli nella casa di sua madre:

Giovanni arcivescovo di Tessalonica:

Ed ecco il Signore venire sulle nubi con una moltitudine di angeli senza numero. Nella cella ove si trovava Maria entrarono Gesù e Michele mentre gli altri angeli se ne stavano fuori cantando inni. Quando il Salvatore entrò dalla santa Maria, trovò gli apostoli e li salutò tutti, poi salutò sua madre⁴².

Transito R:

Il Salvatore e gli angeli erano sulle nubi a una certa distanza davanti al lettuccio inneggiando invisibili: si udiva soltanto la voce di una grande moltitudine, tanto che uscì fuori tutta Gerusalemme⁴³.

3.3.3.4. Tono pl. 2: scortano piene di timore il corpo purissimo che ha accolto Dio; lo precedono in ascesa ultramondana e, invisibili, gridano alle schiere che stanno più in alto: Ecco, è giunta la Madre-di-Dio, regina dell'universo.

Questa parte del doxastikon narra proprio la condotta di Maria al cielo, che Damasceno intitola molto giustamente: "L'Eden del nuovo Adamo accoglie la Vergine". È interessante notare che esistono diverse versioni della descrizione dell'evento:

41 *Iohannis Liber de Dormitione Mariae*, 38 in: K. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis*, p. 107; *Discorso di San Giovanni il Teologo sul riposo della Santa Teotoco*, 38, in: *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 231.

42 Saint Jean, Archevêque de Thessalonique, *Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge*, in: M. Jugie, *Homélies mariales byzantines, textes grecs édités et traduits en latin*, Paris 1926, p. 396 (*Patrologia Orientalis*, 19); *Morte di nostra Signora sempre Vergine Teotoco Maria scritta da Giovanni arcivescovo di Tessalonica*, 12.2, in: *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 248. (In seguito: *Giovanni arcivescovo di Tessalonica* 12.2)

43 *Transito R 28*; *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 193.

Giovanni Damasceno: Oggi la santa ed unica Vergine, che tanto ha prediletto la verginità da esserne forgiata come in un crogiuolo purissimo, è condotta al tempio del cielo⁴⁴.

Transito A: All'ora terza della domenica, come lo Spirito santo era disceso sugli apostoli in una nube così discese Cristo con una moltitudine di angeli e prese l'anima della sua diletta madre⁴⁵.

Transito R: Fece poi un segno a Michele con la voce propria degli angeli e scesero verso di lui le nubi; in ogni nube c'erano mille angeli che si posero a cantare davanti al Salvatore. Il Signore disse a Michele di innalzare il corpo di Maria su di una nube e trasferirlo in paradiso. Quando il corpo fu innalzato, il Signore disse agli apostoli di avvicinarsi a lui e saliti sulla nube cantavano inni con voce angelica: il Signore comandò alle nubi di partire in direzione dell'Oriente verso la regione del paradiso⁴⁶. Giunti nel paradiso deposero il corpo di Maria sotto l'albero della vita. Michele portò la di lei anima santa che deposero nel suo corpo. Il Signore inviò poi gli apostoli nei loro luoghi per la conversione e la salvezza degli uomini. A lui, infatti, spetta la gloria, l'onore e la potenza nei secoli dei secoli. Amen⁴⁷.

3.3.3.5. *Tono 3: Sollevate le porte (Ἀρᾶτε πύλας), e accoglietela con onori degni del regno ultramondano, lei che è la Madre dell'eterna luce.*

Nella letteratura religiosa possiamo trovare tanti esempi in cui Gesù viene definito la luce eterna, oppure nella quale abita Egli stesso come dice Maria nell'Apocrifo attribuito a Giovanni arcivescovo di Tessalonica come vediamo qua:

44 Giovanni Damasceno, *Omelia II-2*, Sources Chrétiennes, 80, 126-127; Collana di Testi Patristici, 25, 167.

45 *De transitu beatae Mariae Virginis (Transitus Mariae A 11)*, in: K. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis*, p. 117; *Transito della Beata Vergine Maria (Recensione lat. A 11)*, in: *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 203. (In seguito: *Transito A 11*.)

46 *Transito R 47*, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 195-196.

47 *Transito R 48*, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 196.

Poi pregò ancora, dicendo: “Benedico la luce eterna in cui abiti, benedico la piantagione delle tue mani che dura in eterno. O santo, che dimori tra i santi, ascolta la voce della mia preghiera!”⁴⁸.

Ma c’è un aspetto più interessante in questo versetto, poiché il testo fa riferimento a una fonte dell’Antico Testamento, il Salmo 23,7⁴⁹:

Alzate, o porte (ἄρατε πύλας), la vostra fronte, alzatevi, soglie antiche, ed entri il re della gloria.

Questa affermazione dell’Antico Testamento è esclusivamente applicabile a Gesù Cristo, poiché Egli è il Re della Gloria, tanto che nel rito bizantino almeno due eventi significativi includono un dialogo mimetico legato a questo salmo. Un dialogo è legato alla consacrazione della chiesa, che avviene tra il Vescovo che apre la porta della chiesa e una persona all’interno della chiesa (la personificazione dell’infero) prima di entrare in chiesa, e l’altro invece nella processione pasquale (il mattutino di Pasqua) prima di rientrare in chiesa. Entrambi i rituali raffigurano la discesa di Gesù Cristo agli inferi, accompagnata dai versi del Salmo 23, che ha anche una vasta letteratura apocrifa⁵⁰.

Come si può applicare a Maria questo linguaggio simbolico ma ovviamente cristologico? Non abbiamo ancora esaminato la letteratura apocrifa da questo punto di vista, ma dobbiamo sapere che gli autori cercano spesso di fare dei paralleli tra gli eventi della vita di Maria e quella di Cristo. Questo parallelismo è più evidente nelle rappresentazioni iconografiche, ma sappiamo che anche le icone delle feste sono fortemente influenzate dagli scritti apocrifi, e quindi si possono trovare le stesse connessioni tra loro. Uno dei paralleli più rilevanti si manifesta nella persona dell’apostolo Tommaso, che non è con gli altri apostoli quando il Signore appare loro dopo la sua risurrezione (cfr. Giov 20,19–23), e lo incontra solo più tardi,

48 Giovanni arcivescovo di Tessalonica 4.2, p. 381 (Patrologia Orientalis, 19); *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 238.

49 Secondo l’enumerazione bizantina (= LXX).

50 Per esempio Moraldi riporta nel suo libro 6 versioni del Vangelo di Nicodemo (sulla discesa agli inferi), cf. *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 593–723.

ma anche allora dubita (Giov 20,24–29). Secondo i testi, solo 11 apostoli arrivano a casa di Maria, compreso Paolo⁵¹, quindi, come nel caso appena descritto, è Tommaso stesso ad essere assente per esprimere ancora una volta i suoi dubbi. Quando arriva, il *Transito A* testimonia quanto segue:

Poi il beato Tomaso disse: “Dove avete messo il suo corpo?”. Essi gli additarono la tomba. Ma lui rispose: “Là non c’è il corpo che è detto santissimo”. Il beato Pietro gli rispose: “Già l’altra volta non hai voluto credere alla risurrezione del nostro Signore e Maestro fino a quando non hai visto e toccato con le tue dita, come potresti credere a noi che ti diciamo che il corpo è là?”. Ma egli insistette: “Il corpo là non c’è!”. Allora, quasi stizziti, andarono alla tomba che era nuova e scavata nella roccia, e tolsero la pietra. Ma il corpo non lo trovarono, e non sapevano che dire, vinti com’erano dalle parole di Tomaso. A sua volta il beato Tomaso, che vestiva ancora i paramenti sacerdotali, riferì loro come mentre stava cantando la messa, in India, senza che se ne avvedesse, la parola di Dio lo trasportò sul monte degli Ulivi dove vide salire in cielo il santissimo corpo della beata Maria e le chiese di dargli una benedizione, come ella avesse esaudito la sua supplica e gli avesse gettato il cordone che la cingeva; e fece vedere il cordone a tutti⁵².

Dal racconto emerge chiaramente che l’apostolo Tommaso ha avuto esperienze simili alla resurrezione di Cristo e all’assunzione di Maria, e si nota anche la somiglianza tra la tomba di Maria e quella di Gesù: “era nuova, scavata nella roccia, e la pietra era stata rimossa”, che è una perfetta eco di ciò che si legge in Matteo 27,60. Analizzando tutti questi esempi della cosiddetta “*analogia Christi*”⁵³, risulta chiaro che l’applicazione del Salmo

51 Per esempio Giovanni arcivescovo di Tessalonica 7.1, p. 386 (*Patrologia Orientalis*, 19); *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 242: „Arrivo di tutti gli apostoli. Mentre uscivano dalla cella, ci fu un gran tuono che turbò tutti i presenti. Dopo il tuono, gli undici apostoli furono lasciati davanti alla porta di Maria: ognuno era seduto su di una nube. Il primo fu Pietro, il secondo Paolo, trasportato anch’egli da una nube essendo stato annoverato tra gli apostoli”.

52 *Transito A* 19–20, K. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis*, p. 120–121; *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 208.

53 In relazione a quanto sopra la studiosa Monika I. Miriam Olejnik afferma nella sua tesi dottorale che “*L’analogia Christi* viene applicata alla Madre del Signore come un dato teologico così che la Pasqua di Gesù illumina il mistero della sorte finale di Maria. Ella resta per sempre

23,7, che si riferisce chiaramente alla discesa di Cristo agli inferi a causa dell'apertura delle porte, è rilevante anche per la vita di Maria, ma non in relazione alle porte degli inferi, bensì alle porte dei cieli.

3.3.3.6. *Tono grave: Grazie a lei, infatti, si è attuata la salvezza di tutti i mortali. In lei non abbiamo la forza di fissare lo sguardo, ed è impossibile tributarle degno onore.*

Continuando la linea di pensiero precedente, l'espressione "non abbiamo la forza di fissare lo sguardo" può suggerire di trovare ancora un altro parallelo con l'icona della Trasfigurazione di Cristo, che è ulteriormente rafforzato dal testo del Transito A:

Gli apostoli deposero il corpo nella tomba con grande onore, piangendo e cantando pieni di amore e di dolcezza. Poi un'improvvisa luce celeste li circondò e caddero a terra, mentre il corpo santo fu assunto in cielo dagli angeli⁵⁴.

La presenza della "luce celeste" e l'espressione "caddero a terra" mi sembrano un chiaro riferimento all'icona della Trasfigurazione del nostro Signore Gesù Cristo, dove i tre discepoli cadono a terra e si coprono gli occhi perché non possono guardare Cristo nel suo splendore.

3.3.3.7. *Tono 4: la sua sovreminenza eccede infatti ogni mente.*

La frase cantata nel tono 4 esprime un'evidenza che tutti affrontiamo davanti ai grandi misteri teologici e che Giovanni Damasceno esprime in questo modo all'inizio della sua seconda omelia sulla dormizione:

Non vi è nessuno fra gli uomini che potrebbe celebrare come si conviene la sacra dipartita della Madre di Dio, neppure se avesse mille lingue e altrettante bocche; anzi, neppure

unita al mistero di Cristo e della Chiesa. Gli omileti hanno elaborato degli approfondimenti dell'analogia con Cristo per cui la morte di Maria trova la sua ragione nell'umanità del suo corpo dato che alla morte è soggetta ogni creatura a causa del peccato di Adamo; Maria non è esente da questa eredità, dal momento che non lo è stato nemmeno suo Figlio" (M. I. M. Olejnik, *La "Dormitio mariae" dai suoi albori fino al VI secolo*, p. 180).

⁵⁴ *Transito A 16*; K. von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis*, p. 119; *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, p. 207.

se si riunissero tutte le lingue degli uomini ovunque dispersi, arriverebbero agli elogi adatti. Essa, infatti, è al di sopra di ogni sorta di panegirici⁵⁵.

3.3.4. Riassunto

Il mio obiettivo, quindi, era quello di dimostrare che nell'innografia bizantina esiste un tipo specifico di inno, strettamente legato agli apocrifi, i quali in molti casi sono anche fonti di iconografia, come ho indicato sopra. Questi inni di solito commentano non solo la festività in sé, ma anche l'icona ad essa associata. Ciò che non possiamo capire immediatamente guardando un'icona, lo possiamo capire leggendo o meglio studiando l'innografia liturgica. Per questo motivo la letteratura apocrifa dovrebbe essere ben studiata, perché spiega anche la festa, il canto liturgico e l'icona della festa.

Conclusione

Per riassumere il nostro percorso, abbiamo analizzato tre inni selezionati da tre giorni importanti del calendario bizantino: il Mercoledì Santo, il Natale e la Dormizione della Madre di Dio. I tre inni o stichirà sono stati scelti deliberatamente per sottolineare l'importanza della catechesi, sia per ciò che gli autori degli inni fanno per spiegare il contenuto della festa, sia per ciò che dobbiamo fare per capire il contenuto del canto liturgico e trasmetterlo ai fedeli. Il primo stichirà attingeva dalla Sacra Scrittura, perché adattava, o meglio faceva una catechesi, di un brano del Vangelo. Il secondo stichirà ha preso spunto da due eventi storici (il censimento e l'iconoclasmo) e attraverso la sua catechesi ci siamo avvicinati alla teologia dell'incarnazione, che ha avuto un ruolo importante sia all'inizio del cristianesimo, sia durante l'iconoclasmo per poter definire la corretta venerazione delle icone. Il terzo stichirà si basava sulla letteratura apocrifa, che influenzò le omelie di alcuni Padri, i canti liturgici e l'iconografia bizantina. La catechesi di questo stichirà ci ha reso consapevoli della strettissima relazione tra il testo, l'inno

⁵⁵ Giovanni Damasceno, *Omelia II-1*, Sources Chrétiennes, 80, 122-123; Collana di Testi Patristici, 25, 165.

e l'iconografia, ovvero ciò che leggiamo, ascoltiamo e vediamo (compreso il profumo dell'incenso) in Chiesa durante gli uffici, e questa è in effetti la vera sinfonia della Chiesa bizantina. Con tutti questi canti, gli autori hanno già completato la catechesi mistagogica, introducendoci al mistero delle feste, e ora tocca a noi.

Per apprezzare tutto questo, devo ripetere la citazione dell'introduzione di S.E. Mons. Manuel Nin:

Non dobbiamo dimenticare che il nostro compito di Vescovi e sacerdoti è quello di spiegare la nostra teologia, la nostra liturgia, di interpretare i nostri testi liturgici. Dobbiamo anche essere dei mistagoghi⁵⁶.

Anzi, riteniamo molto importante che non si possa rinunciare a questo compito! Perciò dobbiamo essere mistagoghi, dobbiamo fare ogni volta una catechesi mistagogica, scegliendo il metodo, sia che vogliamo farlo con l'alta teologia o con semplici esempi della vita quotidiana.

Oppure possiamo tornare all'obiettivo dell'Istruzione Liturgica già citato:

esortare ad organizzare su solide basi la formazione liturgica permanente, sia del clero – a partire dai seminari e dagli istituti di formazione –, sia del popolo di Dio mediante scuole di catechesi, mistagogica⁵⁷.

Ciò significa che anche il clero deve essere formato per essere in grado di formare, cioè di educare. Non possiamo smettere di imparare perché, come noi, anche i fedeli hanno un grande bisogno di catechesi mistagogica.

Dobbiamo conoscere i commenti della Divina Liturgia, che sono ormai disponibili in diverse lingue tradotte, ma dobbiamo sapere che non basta spiegare la Divina Liturgia, ma bisogna spiegare anche gli altri sacramenti, le altre ufficiature, l'anno liturgico, insieme all'innografia completa. La mistagogia dell'anno liturgico si trova nei riti liturgici stessi, ed è nostro

⁵⁶ La risposta di S.E.R. Manuel Nin OSB, Esarca Apostolico per i cattolici di rito bizantino in Grecia.

⁵⁷ *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali*, 5.

compito di conoscerli e studiarli. La scuola più semplice di quest'orientamento è la visita alle ufficiature dei vespri e dei mattutini. Non basta partecipare solo alla Divina Liturgia.

E infine, per rispondere alla domanda posta nel titolo dell'articolo, possiamo dire che non dobbiamo inventare una nuova mistagogia! In altre parole, non abbiamo bisogno di una riforma, ma semplicemente di un restauro, dobbiamo ripristinare le celebrazioni della nostra Tradizione propria.

Bibliografia

- A Monk of the Eastern Church, *The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church*, transl. D. Cowen, Crestwood, NY, 1980.
- Andrea di Creta, *Omèlie Mariane*, traduzione, introduzione e note a cura di V. Fazzo, Roma 1996 (Collana di Testi Patristici, 63).
- Anthologhion di tutto l'anno*, vol. 1–4, trad. M. B. Artioli, Roma 1999–2000.
- Arranz M., *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine–Byzance–Russie. Essai d'aperçu historique*, in: *Liturgie de l'Eglise particuliere, liturgie de l'Eglise universelle*, Roma 1976, p. 43–72 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia, 7).
- Catafygiotu-Topping E., *Kassiane the Nun and the Sinful Woman*, "Greek Orthodox Theological Review" 26 (1981), p. 201–209.
- Christ W., Paraniikas M., *Anthologia Graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871.
- Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris, Paris 1988 (Sources Chrétiennes, 126 bis).
- Denysenko N., *A Proposal for Renewing Liturgy in the Twenty-first Century*, "Studia Liturgica" 40 (2010), p. 231–259.
- Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique I*, 4, Introduction Générale. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et E. des Places, Paris 1974 (Sources Chrétiennes, 206).
- Galadza D., *The Liturgical Year and Mystagogy: Entering into the Paschal Mystery* (Presentation to the Meeting of the Bishops of the Catholic Eastern Rite Churches in Europe, London, Great Britain, October 26–29, 2017), „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies" 59 (2018) Nos. 1–4, p. 173–192.
- Germano di Costantinopoli, *Omèlie mariologiche. Le Omèlie Mariane e Le Lettere sulle sacre immagini*, traduzione, introduzione e note a cura di V. Fazzo, Roma 1985 (Collana di Testi Patristici, 49).

- Giovanni Damasceno, *Omelie cristologiche e mariane*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Spinelli, Roma 1993 (Collana di Testi Patristici, 25).
- Hannick Ch., *Altslawische Musik*, in: *MGG Online*, hrsg. L. Lütteken, Kassel–Stuttgart–New York 1994.
- Hannick Ch., *Byzantinische Musik*, in: *MGG Online*, hrsg. L. Lütteken, Kassel–Stuttgart–New York 1995.
- Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del codice dei canoni delle Chiese orientali*, Roma 1996.
- Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, texte grec, introduction et notes par P. Voulet SJ, Paris 1961 (Sources Chrétiennes, 80).
- Jugie M., *Homélie mariale byzantine*, textes grecs édités et traduits en latin, Paris 1926 (Patrologia Orientalis, 19).
- Kassia: The Legend, the Woman, and Her Work*, ed. e trad. A. Tripolitis, New York 1992.
- Krumbacher K., *Kasia*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, "Philosophisch-philologische und historische Klasse"* 1 (1897) 305–370.
- Levy K., Troelsgård C., *Byzantine chant*, "New Grove Music Online. Oxford Music Online" 1 (2001), doi:10.1093/gmo/9781561592630.article.04494.
- Manns F., *La Récit de la dormition de Marie (Vatican grec 1982)*, contribution à l'étude de origines de l'exégèse chrétienne, Jerusalem 1989 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, 33).
- Meyendorff J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London–Oxford 1974.
- Mimouni S. Cl., *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden–Boston 2011 (Supplements to Vigiliae Christianae, 104).
- Mimouni S. Cl., Voicu S. J., *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, textes introduits, traduits et annotés, Paris 2003 (Sagesses Chrétiennes).
- Olejnik M. I. M., *La "Dormitio mariae" dai suoi albori fino al VI secolo*, tradizione, interpretazione e origine del dogma nella letteratura assunzionista, patristica a riscontro archeologico, liturgico ed iconografico, Olomouc 2017.
- Novellae*, a cura di R. Schoell, in: *Corpus juris civilis*, vol. 3, ed. G. Kroll, Berlin 1895.
- Panagopoulos S., *Kassia: A female hymnographer of the 9th century*, "Proceedings of the 1st International Conference of the ASBMH", p. 111–123, <http://www.asbmh.pitt.edu/page12/Panagopoulos.pdf>.
- Rochow I., *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin 1967.

- Sherry K., *Kassia the nun in context, the religious thought of a ninth-century Byzantine monastic*, New Jersey 2011.
- Shoemaker S. J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2002 (Oxford Early Christian Studies).
- Simic K., *Kassia's hymnography in the light of patristic Sources and earlier hymnographical works*, "Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantine" 48 (2011), p. 7–37.
- Simic K., *Senseless and Old: A note on the Nachleben of Kassia's poetry*, "Ephemerides Liturgicae" 128 (2014), p. 238–248.
- Theodori Praepositi Studitarum, *Antirrheticus II adversus Iconomachos*, in: *Theodori Studitae opera omnia*, tomus unicus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, col. 352C–388 (Patrologiae Graecae, 99).
- Theodori Studitae, *Epistulae*, t. 2, ed. G. Fatouros, Berlin–New York 1992 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/2).
- Tiby O., *La musica bizantina: teoria e storia*, Milano 1938.
- Tischendorf K. von, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis item Mariae Dormitio*, Leipzig 1866.
- Tsironis N., *The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period*, "Byzantina Symmeikta" 16 (2008), p. 139–157.
- Tsironis N., *Κασσιανή ή ύμνωδός*, Athene 2002.
- Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Casale Monferrato 2000.
- Velimirović M., Lozovaya I., Myers G., De Carlo L., *Russian and Slavonic church music*, "New Grove Music Online. Oxford Music Online" 1 (2001), doi:10.1093/gmo/9781561592630.article.43458.
- Wellesz E., *A history of Byzantine music and hymnography*, Oxford 1980.
- Wenger A., *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents*, Paris 1955 (Archives de l'Orient chrétien, 5).
- Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Roma 1873.
- Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιατοῦ. Τόμος β'. Περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν, Roma 1892.
- Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιατοῦ. Τόμος ζ'. Περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Ἰουλίου καὶ Αὐγούστου μηνῶν, Roma 1901.
- Τριῶδιον κατασκευτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς, Roma 1879.

Riassunto

È possibile una nuova mistagogia nella liturgia bizantina?

La nostra esperienza dimostra sempre più che l'entusiasmo di un tempo per i riti, i sacramenti e la vita liturgica sta scemando, sia tra i fedeli che tra il clero. In effetti, non conosciamo realmente e approfonditamente il contenuto, il simbolismo e la teologia della nostra liturgia. Cerchiamo di mantenere il nostro stile di vita cristiano entro certi limiti, affidandoci soprattutto all'insegnamento morale delle omelie, ma la nostra vita liturgica è meno sviluppata. In questa ricerca vorrei riflettere su questi problemi e, se possibile, trovare delle soluzioni attraverso un approccio mistagogico. La domanda sorge spontanea: come possiamo ricollegare le persone ai misteri? Come possiamo avvicinarci al mistero stesso? Come possono i testi liturgici aiutarci a comprendere il mistero? Questo articolo tenta di rispondere a queste e altre domande e, dopo una sezione introduttiva sulla catechesi mistagogica, ne sottolinea il ruolo e l'importanza indispensabili attraverso l'analisi di tre inni bizantini scritti per il Mercoledì Santo, il Natale e la Dormizione della Madre di Dio.

Parole chiave: catechesi, mistagogia, anno liturgico, innografia bizantina, la Peccatrice, Incarnazione, apocrifi

Abstract

Is a New Mystagogy Possible in the Byzantine Liturgy?

Our experience increasingly shows that the former enthusiasm for rites, sacraments and liturgical life is waning, both among the faithful and the clergy. In fact, we do not really and thoroughly know the content, symbolism and theology of our liturgy. We try to keep our Christian lifestyle within certain limits, relying mainly on the moral teaching of the homilies, but our liturgical life is less developed. In this research I would like to reflect on these problems and, if possible, find solutions through a mystagogical approach. The question arises: how can we reconnect people with the mysteries? How can we approach the mystery itself? How can liturgical texts help us to understand the mystery? This paper attempts to answer these and other questions and, after an introductory section on mystagogical catechesis, emphasizes its indispensable role and importance through the analysis of three Byzantine hymns written for Holy Wednesday, Christmas and the Dormition of the Mother of God.

Keywords: Catechesis, Mystagogy, Liturgical Year, Byzantine Hymnography, the Sinful Woman, Incarnation, Apocrypha

Abstrakt

Czy możliwa jest nowa mistagogia w liturgii bizantyjskiej?

Nasze doświadczenie coraz częściej pokazuje, że dawny zapach do obrzędów, sakramentów i życia liturgicznego maleje, zarówno wśród wiernych, jak i duchowieństwa. W rzeczywistości nie znamy tak naprawdę głębi treści, symboliki i teologii naszej liturgii. Staramy się zachować chrześcijański styl życia, opierając się głównie na nauczaniu moralnym zawartym w homiliach, ale poziom naszego życia liturgicznego pozostawia wiele do życzenia. W swoich badaniach chciałbym zastanowić się nad tymi problemami i wskazać ich możliwe rozwiązanie poprzez podejście mistagogiczne. Powstają pytania: W jaki sposób możemy włączyć ludzi w przeżywanie misterium zawartych w liturgii? Jak możemy zbliżyć się do samego misterium? W jaki sposób teksty liturgiczne mogą nam pomóc w jego zrozumieniu? W artykule podjęto próbę odpowiedzi na te i inne pytania. Po wstępie poświęconym katechezie mistagogicznej, podkreślono jej niezastąpioną rolę i znaczenie na przykładzie analizy trzech hymnów bizantyjskich z liturgii Wielkiej Środy, Bożego Narodzenia i Zaśnięcia Matki Bożej.

Słowa kluczowe: katecheza, mistagogia, rok liturgiczny, hymnografia bizantyjska, jawnochrzesznica, wcielenie, apokryfy

ks. Mateusz Rafał Potoczny

UNIwersytet Opolski, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0001-5746-4218>

mpotoczny@uni.opole.pl

Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych w tradycji Kościołów syro-malankarskich¹

Liturgia Kościoła od samego początku była pierwszym *locus theologicus*, w którym kształtowała się i weryfikowała doktryna chrześcijańska. Teksty liturgiczne od wczesnej starożytności bardzo często komponowane były jako odpowiedź na rodzące się błędy i herezje. Będąc probierzem ortodoksji euchologia Kościoła bardzo szybko zaczęła odgrywać również rolę formacyjną. Słuchając tekstów liturgicznych, modląc się nimi i przeżywając je, wierni we wszystkich tradycjach kościelnych formowani byli do prawdziwej wiary i autentycznej pobożności. W początkach Kościoła także pierwsze katechezy rodziły się właśnie w kontekście liturgicznym².

¹ Tekst pierwotnie opublikowany w „Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 21–36.

² Wystarczy wspomnieć słynne zbiory katechez związanych z udzielaniem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej autorstwa ojców Kościoła na przykład: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, Kraków 2000; Jan Chryzostom, *Katechezy chrześcijańskie*, Kraków 2021; R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909; Jacobus Sarugensis, *Homiliae Selectae*, t. 1–3, oprac. P. Bedjan, Parisiis 1905–1908.

Do dnia dzisiejszego dla chrześcijan orientalnych sprawowana liturgia jest pierwszym miejscem wyjaśniania i rozumienia teologii³.

Przedmiotem niniejszego studium jest właśnie formacyjna rola liturgii ujęta w optyce jednej z tradycji chrześcijańskiego Orientu, czyli tradycji syro-malankarskiej. Refleksja przedstawiona zostanie trzyetapowo. Najpierw zostanie zaprezentowana pokrótce wspólnota kościelna, o której mowa. Następnie będą zarysowane ogólne założenia formacji liturgicznej, ze szczególnym uwzględnieniem Kościołów orientalnych. W ostatniej części zostanie przedstawiona liturgia Kościoła w tradycji Kościołów syro-malankarskich.

1. Kościoły syro-malankarskie

Kościoły syro-malankarskie to grupa wspólnot chrześcijańskich wywodzących się z tak zwanego Kościoła św. Tomasza. Już w tym miejscu warto zaznaczyć, że zgodnie z lokalną tradycją indyjską pierwszym apostołem tamtejszych ludów miał być św. Tomasz, który przybył do wybrzeży Malabaru w 52 roku n.e. Przekazane przez Jakuba z Sarug podanie głosi, że wysyłany przez Kolegium Apostołów Tomasz nie chciał jechać do Indii⁴. Ostatecznie jednak zdecydował się podjąć trud misyjny właśnie tam i po wylądowaniu na zachodnim wybrzeżu Malabaru założył kolejno siedem wspólnot chrześcijańskich — Kranganore, Palayur Kottakavu, Kokkaman-galam, Niranam, Kollam, Nilakal, Palayoor — docierając w pobliże dzisiejszego Ćennaj (Madrasu), gdzie miał ponieść śmierć męczeńską⁵.

Choć historycznie nie da się w stu procentach udowodnić obecności św. Tomasza w Indiach, to jednak istnieją przesłanki, które czynią tę silną tradycję indyjską bardzo prawdopodobną. Indyjscy badacze opierają owe przesłanki na następujących faktorach: fizyczna możliwość dotarcia do Indii w czasach apostołskich, obecność wspólnot żydowskich na terenie

3 S. Kanjiramukalil, *Ecclesial Identity of the Malankara Catholic Church*, Kottayam 2002, s. 120.

4 W. Strothmann, *Jakob von Sarug. Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien*, Wiesbaden 1976; por. G. Panicker, *St. Thomas in India According to Jacob of Sarug*, „The Harp” 2 (1989), s. 59–64.

5 Por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, Roma 2003, s. 3–5.

Malabaru, wielowiekowe tradycje lokalne, świadectwa patrystyczne, grób św. Tomasza w Mylapore, pisma apokryficzne, teksty obecne w liturgiach oraz istniejąca od starożytności wspólnota chrześcijańska, powołująca się na tradycję Tomaszową⁶. Według niektórych badaczy pierwszym misjonarzem Indii nie był Tomasz Apostoł, a inny Tomasz, kupiec z Kany (Knai), który przybył do Kerali najwcześniej w IV wieku i przywiódł ze sobą kilkadziesiąt (a wg niektórych źródeł kilkaset) rodzin. Od jego nazwiska często nazywa się niektóre grupy chrześcijan tak zwane *knānāya*⁷.

Według tradycji św. Tomasz przyniósł do Indii liturgię jerozolimską, która z czasem zaczęła upodabniać się do tej, sprawowanej przez perskiego metropolitę. Językiem liturgicznym od samego początku miał być syryjski (dialekt języka aramejskiego). Przyjmując misję św. Tomasza, mieszkańcy południowych Indii zmienili swoją wiarę, ale zachowali pewne rodzime zwyczaje i tradycje. Stąd bardzo często, opisując różne aspekty pierwszego Kościoła indyjskiego, mówi się: „Chrześcijanie św. Tomasza byli hinduistyczni w kulturze, chrześcijańscy w religii i orientalni w kulcie”⁸.

Do początku XVI wieku, a więc do momentu przybycia misjonarzy łacińskich, możemy mówić o istnieniu w Indiach jednej wspólnoty syryjskich chrześcijan. Po przybyciu do Indii portugalskich kolonizatorów zaczęły unaoczniać się kontrasty: kulturowe, tradycje liturgicznych, wizji teologicznych i instytucji kanonicznych między rdzennymi mieszkańcami a łacińskimi przybyszami. Podając różne powody, Portugalczycy zaczęli dążyć do zmiany liturgii syro-orientalnej na łacińską i do podporządkowania hierarchicznego portugalskiemu biskupowi Goa (1553). Wykorzystując *sede vacante* metropolitalnej stolicy, utworzonej w średniowieczu w Angamaly, misjonarze łacińscy zwołali w 1599 roku pseudosynod w Diamper, podczas którego wszystkim, którzy pozostaliby wierni dawnej tradycji, postawiono *sub poena excommunicationis latae sententiae*. Uchwały synodu potwierdził sześć miesięcy później papież Klemens VIII, czyniąc jezuickiego

6 Por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, s. 3–5.

7 M. R. Potoczny, *Kościół dla wybranych? O specyfice indyjskich chrześcijan knānāya*, „Teologia i Człowiek” 28 (2014) nr 4, s. 237–257.

8 Zob. P. J. Podipara, *Hindu in Culture, Christian in Religion and Oriental in Worship*, „Ostkirche Studien” 8 (1959), s. 82–104.

kapłana Franciszka Ros, pierwszym łacińskim biskupem chrześcijan św. Tomasza⁹. Jak nietrudno się domyślić, wszystkie te zmiany, włącznie z siłowymi próbami wprowadzania łacińskiego porządku, wywoływały niezadowolenie i zagubienie miejscowych chrześcijan. Po bezskutecznych apelach do papieża i patriarchy w Bagdadzie wierni tradycji chrześcijanie św. Tomasza, zgromadzeni wraz ze swym archidiakonem w kościele Matki Bożej w Mattancherry złożyli uroczyste wypowiedzenie posłuszeństwa biskupowi łacińskiemu oraz jakiegokolwiek przełożonemu jezuitów. W kościele w Alangad 22 maja 1653 roku dwunastu kapłanów nałożyło ręce na archidiakona, nazywając go od tego momentu metropolitą Tomaszem. Po tej nieważnej konsekracji Mar Tomasz rozpoczął zwyczajne posługiwanie biskupie. W ten sposób w jednolitym Kościele w Indiach rozpoczęły się niemal dantejskie sceny skutkujące podziałami, które nadały zupełnie inny wymiar tamtejszemu chrześcijaństwu. Ci, którzy pozostali wierni jezuickiemu biskupowi, chcieli zachować tradycję syryjską — stali się później największą wspólnotą katolicką obrządku syryjskiego w Indiach, czyli Kościołem syro-malabarskim. Zwolennicy Tomasza I zwrócili się do patriarchy chaldejskiego z prośbą o wysłanie im biskupa. Nie otrzymawszy żadnej odpowiedzi z Bagdadu, skierowali swoją prośbę do Antiochii, skąd syro-ortodoksyjny patriarcha wysłał im biskupa Gevargisa (1665). Od tamtej pory, obok tradycji syro-orientalnej, zaczęła rozwijać się w Indiach wspólnota obrządku zachodnio-syryjskiego, znana pod nazwą Kościół Malankarski¹⁰. Bez wchodzenia w szczegóły historyczno-polityczne należy zaznaczyć, że dziś w Indiach istnieją następujące denominacje chrześcijan: Syro-Malabarski Kościół Katolicki, Malankarski Ortodoksyjny Kościół Syryjski (tzw. jakobici¹¹),

9 T. Koonammakkal, *The Church in the Churches: A Syriac Ecclesiology*, Kuravilangad 2018, s. 15nn; por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, s. 17.

10 Por. G. Chediath, *The Malankara Catholic Church*, Kottayam 2003, s. 52–57.

11 Nazwa wywodzi się od Jakuba Baradeusza (542/543–578), potajemnie wyświęconego na biskupa Edessy. Jako przeciwnik Chalcedonu niezamordowanie wizytował prześladowane przez cesarzy Kościoły monofizyckie, ożywiając ich życie religijne i potajemnie wyświęcając biskupów. Dla niepoznaki ubierał się w łachmany, stąd właśnie przyłgnał do niego przydomek „Baradeusz” (z syr. *Bûrd’eâna*, gr. βαρβαδαῖος — dosłownie „obdarty”). C. Capizzi, R. Lavenant, *Giacobbe (Giacomo) Baradeo o Baradai*, w: *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente*

Syro-Malankarski Kościół Katolicki, Niezależny Syryjski Kościół Malabaru, Syro-Malankarski Kościół Mar Thoma oraz Kościół Ewangelicki Świętego Tomasza.

Ciekawym fenomenem w tej mozaice jest katolicki Kościół syro-malankarski, który powstał w 1930 roku, gdy dwóch biskupów syro-ortodoksyjnych Mar Ivanios i Mar Teofilos wraz z niewielką ilością wiernych przystąpiło do unii z Rzymem. W 2003 roku, zwracając się do przybyłych z wizytą *ad limina* biskupów Kościoła syro-malankarskiego, Jan Paweł II powiedział znamienite słowa: „Staliście się jedną z najszybciej rosnących wspólnot Kościoła na świecie”¹².

2. Formacja liturgiczna — założenia ogólne

Aby przejść do głównej i właściwej części niniejszego opracowania wydaje się niezbędnym jeszcze teoretyczne uszczegółowienie najistotniejszego z punktu widzenia badań terminu: formacja liturgiczna. Chociaż samo pojęcie formacji liturgicznej jest tak stare jak sama liturgia, to jednak jej aktualny koncept i rozumienie w naszym kontekście zawdzięczamy Soborowi Watykańskiemu II. W myśl nauczania Kościoła pierwszorzędym celem formacji liturgicznej jest odnowienie i pogłębienie życia liturgicznego poszczególnych wiernych i całej wspólnoty Kościoła¹³. W *Leksykonie liturgii* czytamy, że formacją liturgiczną należy nazwać „całokształt wysiłków zmierzających do pogłębienia znajomości liturgii i do owocnego w niej uczestnictwa”¹⁴. Współczesna praktyka Kościoła zna różne formy takowej formacji. Mówimy tu o formacji intencjonalnej, zamierzonej i zaplanowanej, formacji funkcjonalnej, formacji do liturgii,

Cristiano, ed. by E. G. Farrugia, Roma 2000, s. 339; por. G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 328–329.

12 John Paul II, *Address to the Bishops of the Syro-Malankara Church of India on their „Ad Limina” Visit*, Città del Vaticano, 13.05.2003, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030513_syro-malankara-church.html (31.12.2022).

13 M. L. Petrazzini, *Formazione liturgica*, w: *Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, s. 828.

14 *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 470.

formacji mistagogicznej oraz o formacji przez liturgię¹⁵. Wśród tych wszystkich wymienionych form formacji liturgicznej uprzywilejowane miejsce wydają się jednak zajmować dwie ostatnie: mistagogia i formacja przez liturgię. Wszak to liturgia sama w sobie jest źródłem i szczytem formacji. Zatem wszystkie inne jej formy to nic innego jak drogi pośrednie, które wobec liturgii pełnią swoistą rolę służebną. Sama liturgia, z całą obrzędowością, zmysłowością i przede wszystkim eucharystią, jest orędziem, w którym zawiera się najistotniejsza tkanka tego, w co wierzymy. Warto w tym miejscu przytoczyć dłuższy *passus* jednego z artykułów wybitnego liturgisty polskiego, ks. prof. Józefa Kopecia, który niemal trzy dekady temu pisał:

Teksty liturgiczne i święte obrzędy inspirują modlitwę i życie chrześcijańskie, stanowiąc jednocześnie przez przyświadczenie wiary formę obiektywnego uczestnictwa w Paschalnej Tajemnicy Chrystusa. Dzięki temu sam świadomy i pełny udział w liturgii prowadzi do syntezy wiary i życia. [...] Istnieje więc pilna potrzeba zarówno studium liturgii, jak i jej praktycznego doświadczenia we wspólnocie Kościoła, by ukazać jej wszystkie aspekty: historiozbowczy (kerygmaticzny), ewangelizacyjno-pouczający (katechetyczny), lautretyczno-uświęcający (duchowo-formacyjny), martyryjny (akcentujący świadectwo życia), diakonijny, (służebny) oraz integracyjno-eklezjalny (duszpasterski). Wszystkie te czynniki prowadzą do budowania prawdziwej wspólnoty uczniów Chrystusa, czyli kościelnej koinonii. To świadome i aktywne włączenie się w codzienny rytm życia sakramentalnego i chrześcijańskiego przeżycia czasu ma być związane z przekonaniem, że liturgia jest szkołą wiary, modlitwy, moralności i ducha społecznego, czyli doświadczenia prawdziwej wspólnoty przez uczniów Chrystusa. [...] Podstawowym fundamentem tego procesu pogłębienia i odnowy jest odkrycie waloru teologicznego i mistagogicznego tekstów, formuł, znaków i obrzędów liturgicznych oraz odwoływanie się do sposobów celebracji jako naturalnego środowiska dla ewangelizacji, formacji i kształtowania współczesnej duchowości kościelnej. Stosowane w niej [liturgii] sformułowania modlitewne (eucharystyczne), lektury, formuły, symbole i obrzędy winny być odczytane przez wiernych z uwzględnieniem ich waloru duchowego i kerygmaticznego. Stanowią one bowiem zwerbalizowane świadectwa przeżycia Chrystusowej tajemnicy zbawienia w oparciu o medytowane Słowo Boże przez ludzi wiary i charyzmy, którzy

15 *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, s. 470.

w przestrzenno-czasowym doświadczeniu współczesnego kultu mają prawo odkryć misterium Boga zbawiającego człowieka¹⁶.

Chociaż przedstawiona powyżej refleksja zrodziła się w przestrzeni Kościoła łacińskiego, to jednak w zadziwiający sposób pasuje ona do wspólnot chrześcijańskiego Wschodu. Wspomniane elementy stanowią bowiem wspólny paradygmat dla całego chrześcijaństwa. Robert Taft zauważył kiedyś za Juanem Mateosem, że dla chrześcijańskiego Wschodu liturgia nie jest niczym innym jak jego duszą¹⁷. Jest ona przecież czymś więcej niż obrzędy i teksty — stanowi widzialny wyraz wiary wspólnoty wierzących, jest wcieleniem chrześcijańskiego przesłania, które dokonuje się w określonym miejscu, czasie, kulturze i wobec konkretnych ludzi¹⁸.

3. Liturgia szkołą formacji w Kościele syro-malankarskim

W odniesieniu do osób kultywujących tradycję zachodnio-syryjską Kościołów malankarskich, postulaty związane z formacją liturgiczną albo z formacyjną rolą modlitwy liturgicznej są wypełniane w codziennej celebracji. Całokształt życia liturgicznego staje się dla wiernych tej czcigodnej wspólnoty prawdziwą i niepowtarzalną szkołą formacji.

Formacja, o której mowa, rozpoczyna się tu już w momencie przekroczenia progu świątyni, która jak w każdej liturgii Orientu w szczególny sposób oddziałuje na zmysły. Należy podkreślić, że liturgia syryjska ogniskuje się wokół sceny z wizji proroka Izajasza, gdy prorok ujrzał Pana na wysokim i wyniosłym tronie w świątyni jerozolimskiej i usłyszał przed nim aniołów wołających: „święty, święty, święty” (por. Iz 6, 3). W każdym syro-malankarskim kościele jest „zasłona” zaciągnięta przed sanktuarium, stanowiąca odwołanie do zasłony w świątyni jerozolimskiej, ale także do niedostępności niebios, a samo sanktuarium jest uważane za „święte świętych”, miejsce, w którym obecny jest sam Bóg. Bardzo często nad

16 J. J. Kopeć, *Formacja liturgiczna, czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra” 3-4 (1996) nr 2, s. 24-26.

17 R. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 378.

18 S. Alexopoulos, M. E. Johnson, *Introduction to Eastern Liturgies*, Collegeville 2022, XXIV.

wejściem do sanktuarium zapisane są słowa: *Qadish, Qadish, Qadish*. Już to pierwsze doświadczenie, stanowiące swoistą preliturgię, jest doskonałym miejscem głęboko teologicznej formacji wiernych. Ten zmysłowy, wizualny aspekt formacji teologicznej wiernych dostrzegalny jest również w kolorach, którymi ozdobiony jest ołtarz. Czerwone nakrycie wskazuje wszechświat i cały układ słoneczny. Kolor zielony oznacza ziemię z różnorodnością gatunków biologicznych. Z kolei kolor biały wskazuje na uświęcenie Kościoła dokonane krwią nieskazitelnego Baranka Bożego, Jezusa Chrystusa¹⁹.

Ta zmysłowa formacja wzbogacona jest elementami, takimi jak *nokushe*, kadzidło, liczne prostracje, które nie są dla wiernych pustymi gestami, ale w każdej celebracji są wyjaśniane konkretnymi modlitwami. W liturgii syro-malankarskiej nie ma właściwie przypadkowych czy okazjonalnych komentarzy liturgicznych, gdyż wydają się one zbędne. W liturgii tej bowiem same teksty eucharystyczne i kolejne do nich wprowadzenia, komentują poszczególne elementy celebracyjne. Wystarczy spojrzeć na przykład na modlitwę przy błogosławieństwie kadzidła odmawianą na głos przez celebrującego liturgię kapłana, która w jasny i bardzo głęboki sposób wyjaśnia sens użycia kadzidła. Do właściwego tekstu eucharystycznego wprowadza diakon, który jednak nie wypowiada krótkiej akklamacji, ale mistagogiczną eksplanację:

W obecności Miłosiernego Pana, wobec tego przebłagalnego ołtarza, wobec tego świętego misterium, boskiego i niebiańskiego, przed tą cudowną i świętą Anaforą, nakładane jest kadzidło rękoma czcigodnego kapłana. Módlmy się i błagajmy Pana o łaskę i miłosierdzie²⁰.

Następnie odmawia się modlitwę właściwą:

Przez zapach tego kadzidła, Ty który jednasz, oczyszczasz i przebaczasz [...] nie pamiętaj naszych nieprawości. Panie Boże, przez Twe miłujące miłosierdzie, wymaż moje grzechy, wielkie i liczne, oraz grzechy wszystkich Twoich wiernych. [...] Pamiętaj nas, a także dusze naszych rodziców, braci, sióstr, przodków, nauczycieli i wszystkich zmarłych [...] Rozlej rosę Twej łaski i miłosierdzia nad ich kośćmi.

19 Por. M. Vaidyan, *Liturgy and Spiritual Practices*, https://mosc.in/the_church/liturgy/liturgy-and-spiritual-practices (29.12.2022).

20 *Takso d-Qurobo*, Kottayam 2014, s. 24, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

Ja, Twój słaby i grzeszny sługa, wznoszę swój głos i wołam: Święty jest Święty Ojciec. Święty jest Święty Syn. Święty jest Święty i Żyjący Duch, który wznosi kadzidło swego grzesznego sługi, przebaczący i ukazujący miłosierdzie²¹.

Dla uczestników liturgii właściwie każdy gest liturgiczny jest niemal w tym samym momencie wyjaśniany euchologijnym komentarzem. Nie ma wiernego, który by nie wiedział, że w jego tradycji użycie kadzidła to nie tylko wzniesienie modlitwy ku Bogu, ale znak oczyszczenia i miłosierdzia, w którym ostatecznie jesteśmy zatopieni jak w unoszącym się dymie kadzidła.

To tylko jeden przykład formacyjnej roli liturgii mający zarysować plastyczną rolę tekstów zawartych w syro-malankarskich księgach liturgicznych. Oprócz właściwej euchologii warto zwrócić uwagę na dwa elementy charakterystyczne dla modlitwy liturgicznej, która w łonie Kościoła malankarskiego stanowią jaskrawy przykład formacji uczestniczących w niej wiernych. Chodzi mianowicie o teologię zawartą w tekstach euchologijnych oraz o muzykę. Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że obydwa elementy w pewien sposób wzajemnie się przenikają.

Liturgia Kościołów-syromalankarskich, będąc zakorzeniona w syryjskim mateczniku, skomponowana jest głównie z tekstów syryjskich ojców Kościoła i taumaturgów: wystarczy wspomnieć św. Efrema z Nisibis († 373), Jakuba z Sarug († 521) czy Severiusza z Antiochii († 538). Wszystkie te teksty są przeniknięte głęboką teologią. Należy dodać, że zdecydowaną większość tych modlitw, pieśni i hymnów wykonują wierni, którzy od dzieciństwa uczą się ich na pamięć. To, co dla wielu chrześcijan Zachodu może wydawać się skomplikowanym językiem teologicznym, dla wiernych Kościołów syro-malankarskich jest biotopem ich życia. Dla przykładu przywołajmy pierwszą modlitwę liturgii *Qurbānā*:

Będę Cię wielbił, mój Boże i Królu, jedyny Synu i Słowo Ojca Niebieskiego, który z natury jest nieśmiertelny. Z Twojej łaski raczyłeś przyjść dla życia i zbawienia rodzaju ludzkiego i przyjąłeś ciało ze świętej i dziewiczej Maryi, czystej Matki Boga. Bez zmiany stałeś się człowiekiem i zostałeś za nas ukrzyżowany. Chryste, nasz Boże, który Twoją śmiercią

21 *Takso d-Qurobo*, s. 24–25, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

zdeptałeś śmierć naszą i ją zabiłeś. Ty, który jesteś jednym z Przenajświętszej Trójcy, czczony i wychwalany wraz z Twym Ojcem i Twym Duchem Świętym — zmiłuj się nad nami²².

Ten krótki hymn chrystologiczny, który zawiera właściwie istotę nauki o Wcieleniu jest śpiewany przez wszystkich i – dodajmy – jest jednym z wielu hymnów obecnych w celebracji liturgii. Stanowi on niezwykle cenną tkankę katechetyczną, która spełnia rolę wprowadzenia mistagogicznego.

Innym ciekawym przykładem jest wprowadzenie diakońskie przeznaczone na moment epiklezy:

Jak straszna jest ta chwila i jak napawający lękiem ten czas, umiłowani, kiedy żyjący Duch Święty zstępuje z wysokości niebios i unosi się i spoczywa na tym świętym *Qurbānā*, które ustawione zostało przed nami i jest uświęcane. Stójcie i módlcie się w ciszy i z bojaźnią²³.

Jeszcze innym i godnym zauważenia tekstem euchologijnym jest hymn św. Efrema, który wierni śpiewają przed łamaniem chleba:

Łaskawy Panie do Twych drzwi pukają nasze prośby.
 My potrzebujący błagamy Cię — nie odrzucaj nas, swe sługi.
 Wychłostaj nas w swym miłosierdziu i pozwól na złagodzenie Twego gniewu.
 Otwórz drzwi Twego miłosierdzia i niech nasze modlitwy zostaną wysłuchane.
 Panie, o Twoją pomoc błagamy: udziel nam — Twym sługom — pomocy.
 O Dobry, w Twoim miłosierdziu, wysłuchaj naszego wołania.
 W Twym niezmiernym miłosierdziu, Panie zmiłuj się nad Twoimi sługami.
 Ty, który jesteś pełen dobroci, nie pamiętaj naszych grzechów.

Serafiny z ducha i ognia, ujrzał Izajasz w Sanktuarium,
 Sześćskrzydły każdy z nich; i chwalcą Boga
 Dwoma zakrywają twarze, aby nie widzieć Twego Majestatu.
 Dwoma zakrywają nogi, aby nie spłonęły od Twego płomienia,
 Dwoma latają wołając: jesteś święty, święty, święty
 Synu Boga jesteś święty: błogosławiona jest Twoja cześć w Tym miejscu²⁴.

22 *Takso d-Qurobo*, s. 18, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

23 *Takso d-Qurobo*, s. 33, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

24 *Takso d-Qurobo*, s. 56–57, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

Należy zaznaczyć, że w tradycji syro-malankarskiej podchodzi się bardzo poważnie do wykonywania hymnów. Ponieważ nie są to utwory wypływające z pobożności ludowej, ich prawidłowe wykonywanie jest niezwykle ważne: hymnów się nie skraca i zawsze się je śpiewa, co niestety nie jest oczywistością w kręgu tradycji łacińskiej, gdzie często hymny się recytuje (np. *Gloria in excelsis Deo*), albo wybiórczo skraca (np. *Veni Creator Spiritus*). Dotyczy to zarówno hymnów używanych w liturgii eucharystycznej, jak i w godzinach kanonicznych (w Indiach wierni licznie, chętnie i aktywnie uczestniczą także w sprawowaniu liturgii godzin). Biorąc udział w liturgiach we wspólnocie malankarskiej można odnieść wrażenie, że nie ma tam miejsca na jakąkolwiek formę biernego uczestnictwa: każdy wierny staje się autentycznym „koncelebransem” czynnie biorącym udział w odmawianiu modlitw, śpiewie hymnów czy wykonywaniu gestów²⁵. Dzięki takiej formie pełnego uczestnictwa w celebracjach liturgicznych wierni od najmłodszych lat zaznajamiają się z teologią każdej celebracji. Przepisane hymny liturgiczne, odśpiewywane przez wielu uczestników liturgii z pamięci w ojczystym języku malajalam, niosą bowiem głębokie treści chrystologiczne, oparte na fundamencie prorockich zapowiedzi Starego Testamentu²⁶.

Oczywiście całokształt twórczości euchologijnej nie ogranicza się tylko i wyłącznie do hymnów. Liturgia syro-malankarska obfituje również w liczne utwory poetyckie i prozę. Jednakże to, co jest wspólne wszystkim tym formom, to zawarty w nich niezwykły skarb mądrości teologicznej. Trzeba pamiętać, że pisma ojców syryjskich to kluczowe źródło wschodniej teologii i kultu²⁷.

Dla chrześcijan indyjskich również kompozycje muzyczne pełnią niezwykle ważną rolę formacyjną, która wynika ze swoistego pojęcia i rozumienia tej formy sztuki. Philip Vysanethu, indyjski badacz w książce *Musicality makes the Malankara Liturgy Mystical [Muzyczność czyni malankarską liturgię mistyczną]*, bardzo ciekawie opisuje ten fenomen:

25 Por. B. Varghese, *Holy Week Celebrations in the West Syrian Church*, w: *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus*, oprac. A. G. Kollampampil, Roma 1997, s. 167.

26 M. R. Potoczny, *Celebracje wielkiego tygodnia tradycji zachodniosyryjskiej w Kościele Syromalankarskim w Indiach*, „Teologia i Człowiek” 41 (2018) nr 1, s. 141.

27 M. P. George, *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' in India*, Kottayam 2012, s. 3.

Istoty ludzkie wyposażone są w zdolności rozumienia „rzeczywistości niebiańskich” poprzez tajemnice posługujące się symbolem. Muzyka jako symbol wykorzystywana jest do komunikacji z Bogiem. [...] Oprócz świata języka, istnieje inny ludzki świat, który posiada własne znaczenie i strukturę. Istnieje [...] inny symboliczny wszechświat poza wszechświatem mowy, słownych symboli. Jest to wszechświat sztuki — muzyki i poezji, obrazów, rzeźby i architektury. [...] Wielkość muzyki leży w fakcie, że jest to najwznioślejszą spośród sztuk pięknych. [...] Rzeczy transcendentne mogą zostać ukazane w lepszy sposób jedynie poprzez inne transcendentne media [...] W koncepcji indyjskiej muzyka traktowana jest jako boska i wypływa od Boga. Cały kosmos wypełniony jest „kosmiczną muzyką” [...] Muzyka posiadała funkcję rytualną w każdej z tzw. kultur pierwotnych jak również w kulturach wysoko rozwiniętych i funkcja ta pozostała we wszystkich religiach wszystkich czasów [...]. Rolą muzyki religijnej jest [...]: uwolnienie ludzi w komunikacji ze Stwórcą. [...] Muzyka jest własnym wyrazem czyjegoś serca. Dlatego muzyka jako komunikacja jest również dialogiem serca do serca. [...] Melodia i rytm wpływają na ludzki umysł. Ten jednoczący charakter jest niezwykle ważny w komunikacji. [...] Muzyka jako środek jednoczący pomaga wiernym skupić się na głównym punkcie, tj. Bogu. [...] Muzyka wynosi człowieka na wzniosły poziom doświadczenia mistycznego, ponieważ sama jest mistyczna. Właśnie dlatego muzyka jest nieodłączną częścią liturgii Orientu, zwłaszcza liturgii malankarskiej²⁸.

Wnioski

W ciągu wieków swego istnienia Kościołów, w różnych obrządkach, wypracował szereg form formacji wiernych, która ma na celu pogłębić ich wiarę i jeszcze lepiej wprowadzić w przeżywane misteria. Jednakże od samego początku najlepszą drogą formacji była i stale pozostaje liturgia. Bowiem w jej przestrzeni człowiek jest w stanie nie tylko usłyszeć treści wiary, ale w tym samym momencie ich doświadczyć i w sakramentalny, a jednocześnie w namacalny sposób przeżyć.

Liturgia Kościołów syro-malankarskich jest doskonałym przykładem szkoły chrześcijańskiego formowania. Dzięki niezwykle precyzyjnemu i bogatemu doborowi treści teologicznych, wierni rzeczzonej tradycji liturgicznej

²⁸ P. Vysanethu, *Musicality makes the Malankara Liturgy Mystical*, Kottayam 2004, s. 34–37, tłum. własne autora z języka angielskiego.

od najwcześniejszych lat zaznajamiają się z prawdami wiary. Precyzyjna nomenklatura teologiczna nie jest im obca, gdyż euchologia na bieżąco wyjaśnia zakres znaczeniowy terminów takich, jak: Wcielenie, preegzystencja, istota czy istnienie. Co ciekawe, w prezentowanej tradycji wierni przyzwyczajeni są do uczestnictwa w różnych formach liturgii, nie tylko w Eucharystii, ale także w godzinach kanonicznych. Jednym z podstawowych zadań każdego wiernego jest pamięciowa nauka tekstów, co sprawia, że stają się one własnością każdego z nich. Takie podejście sprawia, że przeżywana na liturgii wiara nie jest rzeczywistością odległą, jedynie zwyczajową, ale staje się istotną częścią codziennego życia wiernych.

Swoistym pytaniem otwartym pozostanie: czy formacyjny „sukces” liturgii Kościołów syro-malankarskich jest wynikiem trafnego doboru tekstów liturgicznych czy też mentalności konkretnych ludzi, którzy się nimi posługują? Wydaje się, że obydwie komponenty złożyłyby się na elementy składowe ewentualnej odpowiedzi. Jednak pytanie o wykorzystanie formacyjnej roli liturgii jest ciągle aktualne, może szczególnie w kręgu kultury europejskiej. Warto wciąż pytać, w jakim stopniu liturgia Kościoła rzymskiego spełnia tę rolę? Spadające odsetki wierzących w Europie Zachodniej, także w Polsce, są wystarczającym powodem do podjęcia refleksji. Oczywiście jest, że mentalnie jesteśmy różni od wiernych Kościołów syro-malankarskich. Jednak Dobra Nowina została skierowana do wszystkich ludzi i zakorzeniła się w różnych kontekstach geokulturowych. Wydaje się zatem, że również liturgia powinna iść tą samą drogą i stawać się szkołą formacji w każdej szerokości geograficznej. Przykład Kościołów syro-malankarskich pokazuje, że w liturgii warto sięgać do skarbcza wielowiekowej tradycji Kościoła, warto starać się o właściwą *ars celebrandi*: bez tego na nic się zdadzą wysiłki tworzenia coraz to nowych form euchologicznych i dostosowywanie liturgii do tak zwanych „naszych czasów”. Doświadczenie indyjskie pokazuje, że wierność tradycji Kościoła oraz piękna celebrowanie liturgii połączone z prawdziwą *participatio actuosa* wiernych, to najlepszy punkt wyjścia w ponownym odkryciu formacyjnej roli liturgii w życiu każdego wiernego.

Bibliografia

- Alexopoulos S., Johnson M. E., *Introduction to Eastern Liturgies*, Collegeville 2022.
- Capizzi C., Lavenant R., *Giacobbe (Giacomo) Baradeo o Baradai*, w: *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, ed. by E. G. Farrugia, Roma 2000, s. 339–340.
- Chediath G., *The Malankara Catholic Church*, Kottayam 2003.
- Connolly R. H., *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000.
- George M. P., *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' in India*, Kottayam 2012.
- Jacobus Sarugensis, *Homiliae Selectae*, t. 1–3, oprac. P. Bedjan, Parisiis 1905–1908.
- Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, Kraków 2021.
- John Paul II, *Address to the Bishops of the Syro-Malankara Church of India on their „Ad Limina” Visit*, Città del Vaticano, 13.05.2003, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030513_syro-malankara-church.html (31.12.2022).
- Kanjiramukalil S., *Ecclesial Identity of the Malankara Catholic Church*, Kottayam 2002.
- Koonammakkal T., *The Church in the Churches: A Syriac Ecclesiology*, Kuravilangad 2018.
- Kopeć J. J., *Formacja liturgiczna, czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1996) nr 2, s. 23–38.
- Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006.
- O'Collins G., Farrugia E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- Pallath P., *La Chiesa cattolica in India*, Roma 2003.
- Panicker G., *St. Thomas in India According to Jacob of Sarug*, „The Harp” 2 (1989), s. 59–64.
- Petrazzini M. L., *Formazione liturgica*, w: *Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, s. 828–845.
- Podipara P. J., *Hindu in Culture, Christian in Religion and Oriental in Worship*, „Ostkirche Studien” 8 (1959), s. 82–104.
- Potoczny M. R., *Celebracje wielkiego tygodnia tradycji zachodniosyryjskiej w Kościele Syromalankarskim w Indiach*, „Teologia i Człowiek” 41 (2018) nr 1, s. 139–157.
- Potoczny M. R., *Kościół dla wybranych? O specyfice indyjskich chrześcijan knānāya*, „Teologia i Człowiek” 28 (2014) nr 4, s. 237–257.
- Strothmann W., *Jakob von Sarug. Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien*, Wiesbaden 1976.

- Taft R., *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014.
- Takso d-Qurobo, Kottayam 2014.
- Vaidyan M., *Liturgy and Spiritual Practices*, https://mosc.in/the_church/liturgy/liturgy-and-spiritual-practices (29.12.2022).
- Varghese B., *Holy Week Celebrations in the West Syrian Church*, w: *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus*, oprac. A. G. Kollamparampil, Roma 1997, s. 165–186.
- Vysanethu P., *Musicality makes the Malankara Liturgy Mystical*, Kottayam 2004.

Abstrakt

Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych w tradycji Kościołów syro-malankarskich

Liturgia Kościoła, będąc pierwszym miejscem teologicznym, jest ze swej natury przestrzenią formacji wiernych. Zarówno teksty liturgiczne, jak i wszystkie inne elementy składowe celebracji powinny być nie tylko wyrazem sprawowanego kultu, ale także mają kształtować wiernych teologicznie i moralnie. W niniejszym artykule ukazana została formacyjna rola, jaką spełnia liturgia w tradycji Kościołów syro-malankarskich. W kolejnych częściach studium czytelnik zaznajomi się z zarysem historycznym tradycji syro-malankarskiej, z ogólnymi założeniami formacji liturgicznej oraz z przykładami formacyjnej roli omawianej liturgii.

Słowa kluczowe: liturgia, formacja liturgiczna, Kościół syro-malankarski, tradycja zachodnio-syryjska, Indie

Abstract

Liturgical Prayer as a School of Formation for the Faithful in the Syro-Malankara Church Tradition

The Liturgy of the Church, being the first *locus theologicus*, is by its nature a space for the formation of the faithful. Both the liturgical texts and all other components of the celebrations should not be only an expression of worship, but also, they have to shape the faithful in both theological and moral dimensions. This article presents the formative role of the liturgy in the Syro-Malankara Church tradition. In the following parts of the study, the reader will become acquainted with the historical outline of the syro-malankara tradition, the general assumptions of liturgical formation as well as some examples of the formative role of the discussed liturgy.

Keywords: liturgy, liturgical formation, Syro-Malankara Church, west-syrian tradition, India

Petro Sabat

UKRAIŃSKI UNIWERSYTET KATOLICKI, UKRAINA

<https://orcid.org/0000-0003-3226-0301>

cabat_petro@ucu.edu.ua

Почитання Пресвятої Євхаристії у церквах Володимирового хрещення впродовж століть

Пресвята Євхаристія – це кульмінаційна точка в літургійному житті і Східної, і Західної Церкви. Почитання Пресвятої Євхаристії у Христовій Церкві почалося одразу після встановлення Таїнства Пресвятої Євхаристії Ісусом Христом на Тайній Вечері у Великий Четвер та буде тривати до кінця цього світу.

У першому тисячолітті почитання Пресвятої Євхаристії і у Східній, і в Західній Церкві завжди було поєднано зі звершенням Божественної Літургії та Причастям вірних¹. Святі Отці першого тисячоліття Східної та Західної Церкви звершували почитання Пресвятої Євхаристії тільки в поєднанні зі служінням Божественної Літургії. Вони безнастанно призивали вірних до частої і навіть щоденної участі в Божественній

1 Ю. Катрій, *Пізнай свій обряд*, Нью Йорк–Рим 1982, с. 183.

Літургії та Святому Причасті. Перші християни так любили й цінували Божественну Літургію, що навіть під загрозою смерті брали в ній участь. Для них бути на Святій Літургії та приймати Ісуса Христа (поєднуватися з Ісусом Христом у Святому Причасті) було найбільшою ласкою і привілеєм, а бути виключеним з участі у Божественній Літургії та Святому Причасті – найбільшою карою.

У другому тисячолітті почитання Пресвятої Євхаристії починає різнитися Сходу від Заходу, але лише у підході та інтерпретації. Західна Церква говорить про Ісуса Христа як Євхаристійного, що покинув велич неба та замешкав у кивоті, щоб бути якнайближче до людей, тому престіл і кивот є предметом особливої уваги й почитання не тільки під час, а й поза Святою Літургією. В Західній Літургії центром є Євхаристійний Христос, що перебуває на землі та стає духовною поживою людей². На сході центром Божественної Літургії є Ісус Христос, друга особа Божа, а не Євхаристійний Христос, оскільки Східна Церква не вживає вислову Євхаристійний Христос, щоб оминуту дуалізм – ідею двох Христів. Пресвята Євхаристія у Східній Церкві – це найголовніше джерело освячення і преображення людини³. Священик Іван Шевців у свій час підкреслював: «Євхаристія – це Таїнство Віри, любови і єдності поодиноких християн і цілої Церкви»⁴.

В Західній (Римо-Католицькій) Церкві існує богослов'я Євхаристійного культу під двома аспектами: літургійним та позалітургійним. Літургійний аспект Євхаристійного культу стає безпосередньо пов'язаним із Божественною Літургією та Причастям вірних, а позалітургійний аспект Євхаристійного культу хоча не стає пов'язаним із Божественною Літургією та Причастям вірних, проте звершується окремим почитанням через виставлення освячених і в кивоті збережених Святих Дарів (Святих Тайн)⁵. Римо-Католицькі богослови підкреслюють, що протиставляти цих два аспекти Євхаристійного культу є помилкою, на їх думку, вони є взаємопов'язаними. Вони

2 Див. Вселенський Собор – Ватиканський II. Конституція «Про Святу Літургію», Рим 1965, п. 7.

3 Н. Святогорець, *Невидима боротьба*, Львів 2011, с. 153.

4 І. Шевців, *Святі Тайни в українському обряді*, Сідней 1982, с. 85.

5 Див. *Літургійна Агенда (богослужіння, освячення і благословення)*, Київ 2001, с. 5–28.

наголошують, що зосереджуючи усі взаємини з Ісусом, утаєним у Пресвятій Євхаристії, виключно в рамках лише Божественної Літургії, існує небезпека позбавити Його присутності в решті часу та простору. Для Західної (Римо-Католицької) Церкви протиставляти Божественну Літургію та адорацію, ніби вони змагаються між собою, є помилково, оскільки згідно зі західним богослов'ям, вони є взаємопов'язаними⁶.

У Східній Церкві ніхто й ніколи не перечив дійсної присутності Ісуса Христа у Пресвятій Євхаристії, тому не було потреби ту присутність наголошувати окремим почитанням поза Божественною Літургією⁷, як в Західній Церкві починаючи із XII ст⁸.

Незважаючи на різні підходи, які існують до почитання Пресвятої Євхаристії в Східній і Західній Церкві, ціль Євхаристійного почитання і для Східної, і для Західної Церкви полягає у Причасті вірних, яке відбувається на Божественній Літургії (Мессі) та базується на словах самого Ісуса Христа: «Істинно, істинно говорю вам: Якщо не споживатимете тіло Чоловічого Сина й не питимете його кров, не матимете життя в собі. Хто тіло моє їсть і кров мою п'є, той живе життям вічним, і я воскресну його останнього дня. Бо тіло моє – їжа правдива, і кров моя – правдивий напій. Хто споживає тіло моє і кров мою п'є, той у мені перебуває, а я – в ньому. Як мене Отець живий послав, і я Отцем живу, так і той, хто споживає мене, житиме мною» (Ів. 6, 53–57).

Цією доповіддю пропоную коротко застановитись над почитанням Пресвятої Євхаристії у церквах Володимирового хрещення впродовж століть.

6 Як підкреслив 7 червня 2012 р., під час проповіді у свято Найсвятіших Христових Тіла і Крові Папа Бенедикт XVI на площі перед папською базилікою святого Івана на Латерані. Див. Бенедикт XVI, *Літургійне служіння Пресвятої Євхаристії та адорація Найсвятіших Тайн доповнюють одне одного*, <http://archive.catholicnews.org.ua/benedikt-xvi-liturgiine-sluzhinnya-presvyatoyi-yevkharistiyi> (25.09.2022).

7 Р. Ф. Тафт, *Чи існує почитання Пресвятої Євхаристії на християнському Сході? Заувага до жовтневого Синоду 2005 р. на тему Євхаристії*, в: *Наукові Записки УКУ*, число 1, Львів 2009, с. 126 (Богослов'я, 1).

8 Ю. Катрій, *Пізнай свій обряд*, с. 186.

1. Почитання Пресвятої Євхаристії у Православних Церквах

Київська Русь, приймаючи християнську віру із Візантії, прийняла також і традицію Східної Церкви щодо почитання Таїнства Пресвятої Євхаристії.

Почитання Пресвятої Євхаристії у Східній Церкві було та залишається пов'язаним виключно з Божественною Літургією, або під час посту – Літургією Передосвячених Дарів⁹ чи особливою монастирською службою, що зветься *тиніка* (зображальна, обідниця). У Східній Церкві Св. Причастя рідко вдіялося поза цими богослуженнями; виняток становили тільки недужі¹⁰ чи солдати, які були на війні¹¹.

Про ревне зберігання східного благочестя в почитанні Пресвятої Євхаристії свідчить практика Київської Церкви X–XV ст.

Почитання Пресвятої Євхаристії у Східній Церкві, а зокрема в православних церквах Володимирового хрещення (РПЦ (УПЦ МП), ПЦУ (УПЦ КП)) полягає в підготовці вірних до причастя, причастю вірних та в благословенні вірних на Божественній Літургії Святими Таїнствами Тіла і Крові після св. Причастя із виголошенням слів: «Спаси, Боже, людей Твоїх і благослови насліддя Твое»¹², чого немає на Святій Мессі (Божественній Літургії) в Західній (Римо-Католицькій) Церкві¹³.

Східна Церква, а зокрема православні церкви Володимирового хрещення постійно уникають всякого почитання Пресвятої Євхаристії поза св. Причастям, бо найкращим почитанням є приймання Христового Тіла і Крови. Вони ніколи не відокремлювали і не відокремлюють Пресвятої Євхаристії від Божественної Літургії і тим самим не мають

9 Л. Гуцуляк, *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.)*, Львів 2004, с. 43.

10 М. Кунцлер, *Літургія Церкви*, Львів 2013, с. 373.

11 Див. 1276 г. августа 12. Ответы Константинопольского патриаршого собора на вопросы сарайского епископа Феогноста (Памятники древне-русского канонического права (памятники XI–XV в.), *Русская историческая библиотека*, издаваемая Императорской Археографической комиссией, Т. 6, ч. 1, 2-е изд. Санкт-Петербург 1908, с. 138).

12 *Службник*, Москва 1991, с. 168; *Службник*, Київ 1999, с. 147, 222.

13 *Святая Месса*, <http://catholicsamara.ru/mass> (15.09.2022).

звичаю виставлянь та адорацій Найсвятіших Тайн. Для православних церков Володимировго хрещення такі форми євхаристійного почитання чужі, бо противляться самому поняттю таїнства¹⁴.

Євхаристійне почитання на Сході, а зокрема у православних церквах Володимирового хрещення залишилося там, де воно було і в східному, і в західному християнстві до середньовіччя у контексті Божественної Літургії¹⁵. В той же час в західному богослов'ї та благочесті відбулися зміни у добу Середньовіччя і Барокко¹⁶.

Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький у своїй праці *Східна і Західна ментальність про євхаристійну побожність на Сході і Заході* писав так:

На Сході найкращий культ почитання Пресвятої Євхаристії є Св. Літургія, основою її є жертва, а Святе Причастя плодом... На Заході побожність пробуджується виставленням Найсвятіших Тайн. На Сході той самий результат одержується їх закриттям... Розкривати його – це було б майже те саме, що профанувати його. Звідси всі акти ритуалу, які намагаються заховати Найсвятіші Тайнства і тримати вірних у віддалі від престолу... Захід надає Святим Речам деякого характеру реалістичності. Святі речі стягаються вниз до людського рівня, на Сході навпаки, намагаються надати предметам свого почитання абстрактний і гієратичний характер, творючи в такий спосіб атмосферу врочистості і достоїнності¹⁷.

Проф. Роберт Тафт підкреслював, що і Західна, і Східна Церкви мають повне право розвивати своє обрядове життя, як вважають за потрібне, тому і Східне, і Західне почитання Пресвятої Євхаристії має повне право на існування¹⁸.

Всі Східні Православні Церкви до сьогодні звершують почитання Пресвятої Євхаристії тільки в поєднанні з Божественною Літургією

14 Див. К. Королевський, *Рим і обрядово-літургічні дискусії у Патріаршії Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами*, Львів 2002, с. 238.

15 Р. Ф. Тафт, *Чи існує почитання Пресвятої Євхаристії на християнському Сході?*, с. 132.

16 Р. Ф. Тафт, *Чи існує почитання Пресвятої Євхаристії на християнському Сході?*, с. 142.

17 А. Sheptytsky, *Eastern and Western Mentality*, "The Eastern Churches Quarterly" 9 (1952) nr 8, p. 395–396. Ця ж стаття є і в: "Commonweal" 12 (1930), p. 570–574.

18 Р. Ф. Тафт, *Чи існує почитання Пресвятої Євхаристії на християнському Сході?*, с. 142.

та Причастям і не мають окремого свята в честь «Тіла Христового» («Пресвятої Євхаристії»). В той же час деякі Східні Католицькі Церкви, такі, як Сирійська, Халдейська, Маронітська, Вірменська, Коптська, Мелхітська та Українська Греко-Католицька у свій час встановили свято «Тіла Христового» («Божого Тіла» чи «Пресвятої Євхаристії»)¹⁹. УГКЦ не тільки встановила це свято, а й прийняла практику почитання Пресвятої Євхаристії під двома аспектами від Римо-Католицької Церкви²⁰.

2. Почитання Пресвятої Євхаристії в Унійній Церкві

Про бажання зберегти почитання Пресвятої Євхаристії в східному дусі Київською Унійною Церквою свідчать артикули Берестейської унії 1596 року, а саме 7-й артикул, який говорить: «Щоб нас не примушували відбувати процесії на день свята Тіла Христового, а щоб ми могли ходити з процесіями зі своїми Святими Тайнами, бо в нас є інша [практика щодо] Святих Тайн²¹», та 23-й артикул, що говорить: «Щоб нам не забороняли публічно, при свічках і ризах, згідно з нашим звичаєм, нести до недужих Святи Тайни»²². Попри те, вже перший похід із освяченими Святими Дарами, якого не знала Київська Унійна Церква, відбувся нею по завершенні Берестейського синоду 1596 року, під час святкувань, коли відбувалося торжественне перенесення Пресвятої Євхаристії з унійного храму до латинського²³.

Церковний діяч, письменник-полеміст Касіян Сакович говорить про походи із Святими Дарами в унійній Церкві вже у першій половині XVII століття, а їх запровадження приписує володимирським

19 Ю. Катрій, *Пізнай свій обряд*, с. 191.

20 П. Сабат, *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, „Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон” (2015) № 17, с. 259–267.

21 Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000, с. 332.

22 Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, с. 335.

23 Див. О. Halecki, *From Florence to Brest (1439–1596)*, Rome 1958, p. 381.

єпископам Йоакиму Мороховському (1613–1631) та Йосифу Баковецькому (1632–1650)²⁴.

Церковний письменник і літургіст Пахомій Огілевич, пишучи до Риму у 1665 році, констатує, що отці василіяни започаткували проведення врочистого походу на свято Тіла Христового у Жировичах, хоча підкреслює, що в умовах унії чітко зазначено, що русини не зобов'язані цього робити²⁵.

Процесійні походи на свято «Тіла Христового» («Божого Тіла») у Жировичах піддавав критиці свідок їх запровадження василіянин Петро Камінський²⁶ та ін. Незважаючи на це, процесійні походи зі святими дарами стають досить поширеними в другій половині XVII ст. в унійній Церкві. Митрополит унійної Церкви Киприян Жоховський у 1680 році на люблінському colloquiumі вже говорить не тільки про процесійні походи із святими тайнами, (які практикувала унійна Церква), а й про 40-годинне набоженство, про часте виставлення найсвятіших тайн в монстранції²⁷. Отже, як бачимо, звичай почитання Таїнства Пресвятої Євхаристії поза Божественною Літургією та Причастям вірних, якого не знала Київська Церква, був перейнятий від Західної (Римо-Католицької) Церкви в XVII столітті духовенством чину святого Василя Великого, та став поширюватися ними по цілій унійній Церкві і в наступні століття²⁸.

В 1720 р. Замойський Синод, щоб наголосити правдиве католицьке євхаристійне віровчення і практику та поставити особливий наголос на зовнішньому поклонінню Пресвятій Євхаристії поза Божественною Літургією, постановляє святкувати обов'язково також і свято «Тіла

24 Див. К. Sakowicz, *Perspektiwa, u obiasnienie błędow, herezyeuy, u zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunickiej* [...], Krakow 1642, с. 46–47; Л. Гуцуляк, *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.)*, с. 50.

25 *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae (1601–1730)*, ed. A. Welykyj, vol. 1, Romae 1979, p. 109.

26 В. Щурат, *В обороні Потієвої Унії*, Львів 1929, с. 92; Л. Гуцуляк, *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.)*, с. 50.

27 Ю. Катрій, *Пізнай свій обряд*, с. 196.

28 П. Сабат, *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, с. 260–267.

Христового» в цілій унійній Церкві²⁹, яке святкувалося вже в Римо-Католицькій Церкві. Замойський Синод забороняє вірним вшановувати головою чи коліноприклоненням дари, які виносяться на Великому вході, підкреслюючи, що це може бути ідолопоклонством³⁰.

Замойський Синод також приписує переносити Святі Дари до хворих з великою пошаною і прилюдно, у супроводі свіченосців, якщо дім хворого близько, або таємно, у срібній або цинковій дароносиці, маючи із собою епитрахиль та свічки для моменту причастя, а хто робитиме інакше – підпадатиме під суд єпископа³¹. Цей же синод вказує для більшого почитання Пресвятої Євхаристії зберігати її у срібній чи цинковій посудині на головному престолі у кивоті, перед яким лампада має горіти постійно (або хоча б під час недільних та святкових відправ, якщо церква бідніша)³². Замойський Синод скасовує давній звичай Східної Церкви (змочувати язик новоохрещених Святою Кров'ю, підкреслюючи, якщо це можна без згіршення перевести³³, та взагалі не дозволяє) причащати дітей, які не прийшли до вживання розуму, мотивуючи це тим, що вони не втратили ще благодаті Хрещення і не мають потреби в Євхаристії³⁴.

29 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, *Додатокъ до чинностей и рѣшень руского провинціального собора въ Галичинѣ, Львѣвъ 1897*, с. 261.

30 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, с. 217; *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.*, переклад з латинської І. Козовик, Івано-Франківськ 2006, с. 166–167.

31 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, с. 214–215; *Провінційний Синод у Замості 1720 р.Б.*, с. 160–161; Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972, с. 31–32.

32 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, с. 215; *Провінційний Синод у Замості 1720 р.Б.*, с. 160–161; Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, с. 32.

33 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, с. 211; *Провінційний Синод у Замості 1720 р.Б.*, с. 154–155; Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, с. 30.

34 Див. Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, с. 214; *Провінційний Синод у Замості 1720 р.Б.*, с. 158–159; Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, с. 31.

В 1738 р. появилвся перший друкований богослужбовий текст свята під назвою «Пресвятої Тайни Євхаристії», (а не «Тіла Христового») для вжитку в унійній Церкві³⁵, котрий впровадив західне євхаристійне віровчення в практику. Тож і тепер в унійній Церкві, як це практикувалося в римо-католицьких костелах, щораз більше стає звичаєм, щоб під час різних богослужб і навіть під час Святої Літургії виставляти Святі Тайни в монстранціях, давати ними благословення поза Літургією та навіть організовувати процесії зі Святими Таїнствами.

Якщо Замоїський Синод 1720 року лише підтвердив свято «Тіла Христового» («Божого Тіла») для унійної Церкви (УГКЦ), то Львівський провінційний Синод в 1891 році йде вже далі, він підносить свято «Пресвятої Євхаристії» до ряду великих Господніх свят, з 8-денним попраденством та наказує його святкувати щорічно у четвер по Неділі всіх святих, але з огляду на робочий день, поручає його переносити на наступну неділю. Цей Синод, відкидаючи східне літургійне благочестя щодо почитання Пресвятої Євхаристії, поручає священикам виставляти Святі Тайни і робити з ними обхід навколо церкви під час Літургії, в день свята «Пресвятої Євхаристії» і в храмовий празник³⁶, а також дозволяє їм (тобто говорить, що вони можуть) це робити, коли є торжество:

(1) у празник Пасхи³⁷;

(2) у випадок місії³⁸;

(3) під час відпустів, але в тих Церквах, яких Апостольський престіл удостоїв³⁹.

Львівський провінційний Синод 1891 року УГКЦ також всупереч духу Східної Церкви приписує виставляти найсвятіші Тайни у Велику П'ятницю і Суботу на Божому гробі або на престолі, а також носити їх під час обходу довкола Церкви з плащаницею у велику П'ятницю і перед утренею Воскресіння Господнього⁴⁰.

35 Ю. Катрій, *Пізнай свій обряд*, с. 196.

36 *Чинности и Рэшения русского провинціального Собора въ Галичинѣ отбывшого ся во Львовѣ въ роцѣ 1891, Львѣвъ 1897*, с. 125.

37 *Чинности и Рэшения русского провинціального Собора въ Галичинѣ*, с. 126.

38 *Чинности и Рэшения русского провинціального Собора въ Галичинѣ*, с. 126.

39 *Чинности и Рэшения русского провинціального Собора въ Галичинѣ*, с. 126.

40 *Чинности и Рэшения русского провинціального Собора въ Галичинѣ*, с. 127.

Постанови Львівського провінційного Синоду 1891 року щодо почитання Пресвятої Євхаристії входять у Типик, що був опрацьований о. І. Дольницьким та виданий 1899 року і поширений (для регулювання церковних богослужінь) по цілій УГКЦ⁴¹.

Незважаючи на те, що митрополит Михайло Рогоза разом із єпископами, прийнявши Берестейську унію в 1596 році, дуже бажали зберегти традиції та звичаї Східної Церкви у богослужіннях⁴², проте все ж таки уподібнення до латинського обряду, який навіть уважали вищим від східного обряду, брало верх і західні літургійні практики, таким чином, входили в літургійне життя унійної Церкви, серед яких і почитання Пресвятої Євхаристії поза Святою Літургією та Причастям вірних (через виставляння та адорацію Найсвятіших Тайн).

Попри те, що деякі богослови УГКЦ (як наприклад, владика Григорій Хомишин, владика Йосафат Коциловський, владика Мирослав Марусин та ін.) старалися оправдати почитання Пресвятої Євхаристії поза Божественною Літургією в УГКЦ, все ж таки багато більше богословів (серед них митр. А. Шептицький, о. д-р Б. Липський, о. Ю. Катрій та ін.) протягом ХХ століття відчували інтуїтивно, що таке почитання є чуже духові візантійського-слов'янського обряду УГКЦ⁴³. Полемічна дискусія в середині духовенства УГКЦ не стільки точилася щодо впровадження нового свята «Пресвятої Євхаристії» в УГКЦ, як щодо різних набожеств, пов'язаних із цим святом, таких, як святі години, суплікації, виставлення святих тайнств в монстранції та благословення ними, оскільки дані практики йшли в розріз зі східною традицією, яка не знала і не має до сьогодні почитання Пресвятої Євхаристії поза Божественною Літургією та Причастям.

Про цей період в історії УГКЦ митрополит А. Шептицький у своєму пастирському посланні про обряди 1941 року говорить так:

Нашим батькам, і перед і після Замоївського Синоду здавалося, що треба їм було якнайбільшим числом, хоч би й малих звичаїв і практик зближитися якнайбільше до латинського обряду, щоб заслужити собі у латинників, найближчих сусідів,

41 *Типік*, Львів 1899, с. 505–510, 512–515.

42 Див. Артикули Берестейської Унії: Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, с. 331–337.

43 П. Сабат, *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, с. 264.

як і в латинників в західних краях Європи та в Римі на опінію правдивих католиків. Та думка пхала много з наших священників до приймання живцем з латинського обряду незаконних, бо неодобрених Ап. Престолом, а навіть ніякою церковною владою в нашій Церкві звичай⁴⁴.

У першій половині ХХ століття римська Літургійна комісія, якій Апостольський Престіл доручив переглянути і переглядати богослужбові книги для УГКЦ згідно з давньою східною традицією⁴⁵, знаючи полемічну дискусію в УГКЦ щодо почитання Пресвятої Євхаристії, назву свята «Пресвята Євхаристія» для УГКЦ перейменовує, і у Часослові виданому 1950 року, воно вже називається «Торжественне поклонення пречистим тайнам тіла і крові Господа нашого Ісуса Христа»⁴⁶. Римська Літургійна комісія, так би мовити, зміною назви свята бажала звести почитання Пресвятої Євхаристії до Божественної Літургії та Причастя вірних для УГКЦ, проте їй цього не вдалося.

УГКЦ, на жаль, протягом ХХ ст., як не парадоксально, не вдалося повністю позбавитися позалітургійного почитання Пресвятої Євхаристії, оскільки, з одного боку, *Типик* (о. І. Дольницького)⁴⁷, а з іншого боку, *Молитвослов*⁴⁸, давали та і дають до сьогодні можливість єпископам та священникам практикувати і далі почитання Пресвятої Євхаристії поза Божественною Літургією та Причастям. На жаль, також вже протягом 30 років після виходу із підпілля УГКЦ, не видано новий *Типик* для УГКЦ, *Молитвослов* (чи *Часослов*), але можливо було видати принаймні постанову, яка би роз'яснювала священникам, що позалітургійне почитання Пресвятої Євхаристії, яке подає *Типик* (о. І. Дольницького)⁴⁹, *Молитвослов*⁵⁰ та *Требник* (отців Василян)⁵¹, не по-

44 *Письма-послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ. з часів німецької окупації*, Йорктон, Саск 1969, с. 154.

45 М. Соловій, *Божественна Літургія*, Львів 1999, с. 102.

46 *Часословъ*, Римь 1950, с. 816.

47 *Типікъ*, Львовъ 1899, с. 505–510, 512–515.

48 *Молитвослов*, Рим 1990, с. 1342–1343.

49 *Типікъ*, Львовъ 1899, с. 505–510, 512–515.

50 *Молитвослов*, Рим 1990, с. 1342–1343.

51 *Требник*, Львів 2018, с. 459–460.

трібно практикувати, бо воно іде всупереч літургійному богослов'ю та благочестю Східної Церкви.

На мій погляд, сьогодні УГКЦ варто, взявши до уваги артикули Берестейської унії⁵², Декрет про Східні Католицькі Церкви II Ватиканського Собору⁵³, Інструкцію застосувань літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков⁵⁴, думку святого папи Івана Павла II⁵⁵ та в душі екуменічного діалогу з усіма церквами Київської традиції⁵⁶, не тільки на словах, але нарешті юридично через літургійні тексти (новий устав, часослов) повернути почитання Пресвятої Євхаристії в контекст Божественної Літургії та Причастя, а свято «Торжественного поклонення пречистим тайнам тіла і крові Господа нашого Ісуса Христа», яке взагалі не вписується в літургійний цикл святкувань літургійного року Східної Церкви, відмінити або, можливо, залишити, ставлячи його святкування у Великий Четвер, коли було встановлено Ісусом Христом Таїнство Пресвятої Євхаристії, але, звичайно, змінивши його

52 Див. Артикули Берестейської Унії: Б. Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, с. 331–337.

53 У разі, якщо Східні Церкви відступили від своїх традицій через обставини часу чи осіб, вони повинні повернутися до традицій своїх предків. Див. *Вселенський Собор – Ватиканський II. Декрет «Про Східні Католицькі Церкви»*, Рим 1965, п. 6.

54 «У кожній спробі літургійного оновлення потрібно брати до уваги досвід православних братів, знаючи його, поважаючи і якомога менше відступаючи від нього, щоб не збільшувати вже існуючого відокремлення, а радше потрібно нарощувати зусилля, для можливих адаптацій, які б назрівали і які треба опрацювати спільно. Таким чином буде виявлятися вже існуюча єдність у щоденному прийнятті тієї самої духовної поживи, що походить з однієї і тієї спільної спадщини» (*Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков*, Львів 1998, с. 23 (гл. III § 21)).

55 «Східні Церкви мають мати відвагу знову віднайти автентичні традиції власної тожності, відновлюючи, де потрібно, первинну чистоту» (Іван Павло II, Проповідь під час Святої Літургії у Вірменському обряді 21 листопада 1987, «L'Osservatore Romano», 23–24 листопада 1987, с. 6).

56 «Потрібно уникати будь-яких непотрібних відмінностей між літургійними книгами Східних Католицьких Церков і Православних Церков. Радше, треба заохочувати до використання, в міру можливого, спільних видань» (*Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков*, с. 29–30 (гл. IV § 29)).

назву та обов'язково змінний богослужбовий текст (вечірні, утрени та Божественної Літургії)⁵⁷.

Сподіваюсь, що при виданні нових літургійних книг, які поручив Синод УГКЦ ще в 2008 році підготувати і видати для УГКЦ⁵⁸, почитання Пресвятої Євхаристії повернеться природним і зрозумілим східному літургійному благочестю, як це було і залишається в інших церквах Володимирового хрещення.

Надіюсь, що як стало можливим в УГКЦ привернути давню східну традицію, щодо вділення разом трьох таїнств християнського втаємничення дітям⁵⁹ так і стане можливим також повернути в УГКЦ почитання Пресвятої Євхаристії в контекст Божественної Літургії, як це існує в православних церквах Володимирового хрещення.

Висновок

Незважаючи на те, що в Римо-Католицькій Церкві до сьогодні існує також й Євхаристійний культ поза Божественною Літургією, Східні Католицькі Церкви, які свого часу його прийняли від Римо-Католицької Церкви, мають повне право і можливість відмовитися від нього та повернутися до традицій своїх предків. Декрет про Східні Католицькі Церкви дає можливість всім Східним Католицьким Церквам повернути практику почитання Пресвятої Євхаристії безпосередньо до Божественної Літургії та Причастя, яку вони колись зберігали⁶⁰, а зокрема й УГКЦ.

Після Другого Ватиканського Собору вже у самій Римо-Католицькій Церкві Євхаристійному культу поза Божественною Літургією було

57 П. Сабат, *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, с. 266.

58 Див. *Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові-Брюховичах, від 2 до 9 вересня 2008 року Божого*, <http://old.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution1/2008/> (05.09.2022).

59 *Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос – наша Пасха»*, т. 408, Львів 2011, с. 136.

60 Див. *Вселенський Собор – Ватиканський II. Декрет «Про Східні Католицькі Церкви»*, п. 6.

відведено другорядне місце. В Конституції про Святу Літургію Другого Ватиканського Собору, яка була видана безпосередньо для Римо-Католицької Церкви 4 грудня 1963 року, читаємо: «Літургія є тією вершиною, до якої прямує діяльність Церкви, й одночасно є і тим джерелом, звідкіля випливає вся її сила...»⁶¹.

У сучасну добу екуменізму повернення до почитання Пресвятої Євхаристії в контексті Божественної Літургії та Причастя вірних, яке існувало в першому тисячолітті в цілій Церкві, може великою мірою спричинитися найперше до наближення двох західних віровизнань, католицизму і протестантизму⁶². Почитання Пресвятої Євхаристії у первісному стані, яким воно було в першому тисячолітті, може не тільки злагодити дві крайні протилежності: римо-католицизм зі своїм надмірним євхаристійним реалізмом, що неначе переносить осередок нашого богочитання з неба на землю, та протестантизм зі своїм перебільшеним євхаристійним спиритизмом, що обмежує дійсну присутність Ісуса Христа в Євхаристійних Дарах тільки до часу Св. Причастя, але може також спричинитися до наближення двох великих віровизнань: католицизму і православ'я⁶³.

На мій погляд, повернувши давню практику почитання Пресвятої Євхаристії безпосередньо до Божественної Літургії та Причастя вірних, УГКЦ не тільки повернеться до традиції Східної Церкви, якої притримуються до сьогодні православні церкви Володимирового хрещення, а й не дасть можливості взяти верх позалітургійному почитанню Пресвятої Євхаристії над літургійним, в якому звершується Безкровна жертва та подається Святе Причастя вірним.

В доповіді висвітлено процес формування почитання Пресвятої Євхаристії в Київській Церкві. Вказано, як воно звершувалося в церквах Володимирового хрещення в ході століть.

Повідомлено, чому в православних церквах Володимирового хрещення на відміну від УГКЦ не існувало поза літургійного почитання Пресвятої Євхаристії.

61 Див. Вселенський Собор – Ватиканський II. Конституція «Про Святу Літургію», п. 10.

62 П. Сабат. *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, с. 269.

63 П. Сабат. *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, с. 269–270.

Виявлено, що в XVII ст. в унійній Церкві було прийнято почитати Пресвяту Євхаристію поза Божественною Літургією. З'ясовано звідки це почитання (поза літургійне) було запозичено в УГКЦ. Висвітлено в чому полягало це почитання в УГКЦ. Встановлено, хто це почитання (поза літургійне) поширював, а хто виступав проти нього в УГКЦ у ході століть.

Досліджено, що у супереч різниці в підходах до почитання Пресвятої Євхаристії в Східній і Західній Церквах, ціль Євхаристійного почитання полягає у Причасті вірних, яке відбувається на Божественній Літургії (чи Месі).

Ключові слова: Почитання Пресвятої Євхаристії, Східна традиція, Західна традиція, Східна Церква, Західна Церква, Слов'янська традиція, Київська Церква, Церкви Володимирового хрещення.

Bibliografia

- Sheptytsky, *Eastern and Western Mentality*, "Eastern Churches Quarterly" 9 (1952), p. 395–396 (Ця ж стаття є і в: *Commonweal*, vol. 12, October 8, 1930, p. 570–574).
- Гудзяк Б., *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, Львів 2000.
- Бенедикт XVI, *Літургійне служіння Пресвятої Євхаристії та адорація Найсвятіших Тайн доповнюють одне одного*, <http://archive.catholicnews.org.ua/benedikt-xvi-liturgiine-sluzhinnya-presvyatoyi-yevkharistiyi> (25.09.2022).
- Вселенський Собор – Ватиканський II. Декрет «Про Східні Католицькі Церкви», Рим 1965.
- Вселенський Собор – Ватиканський II. Конституція «Про Святу Літургію», Рим 1965.
- Щурат В., *В обороні Потієвої Унії*, Львів 1929.
- Іван Павло II, Проповідь під час Святої Літургії у Вірменському обряді 21 листопада 1987, „L'Osservatore Romano”, 23–24 листопада 1987, с. 6.
- Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков, Львів 1998.
- Шевців І., *Святі Тайни в українськiм обряді*, Сідней 1982.
- Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос – наша Пасха», Львів 2011.

- Королевський К., *Рим і обрядово-літургічні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами*, Львів 2002.
- Sakowicz K., *Perspektiwa, y obiasnienie błędow, herezyeuy, y zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwі Disunickiey...*, Krakow 1642.
- Гуцуляк Л., *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.)*, Львів 2004.
- Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae (1601–1730)*, ed. A. Welykuj, vol. 1, Romae 1979, p. 109.
- Літургійна Агенда (богослужіння, освячення і благословення)*, Київ 2001.
- Кунцлер М., *Літургія Церкви*. Львів 2013.
- Молитвослов*, Рим 1990.
- Соловій М., *Божественна Літургія*, Львів 1999.
- Святогорець Н., *Невидима боротьба*, Львів 2011.
- Halecki O., *From Florence to Brest (1439–1596)*, Rome 1958.
- Памятники древне-русского канонического права (памятники XI–XV в.), *Русская историческая библиотека*, издаваемая Императорской Археографической комиссией, Т. 6, ч. 1, 2-е изд., Санкт-Петербург 1908, с. 138.
- Письма-послання Митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ. з часів німецької окупації*, Йорктон, Саск 1969.
- Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові-Брюховичах, від 2 до 9 вересня 2008 року Божого*, [http://old.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution1/2008/\(05.09.2022\)](http://old.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution1/2008/(05.09.2022)).
- Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.*, переклад з латинської І. Козовик, Івано-Франківськ 2006.
- Сабат П., *Почитання Пресвятої Євхаристії в УГКЦ*, „Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метроневтрон” (2015) № 17, с. 259–267.
- Тафт Р. Ф., *Чи існує почитання Пресвятої Євхаристії на християнському Сході? Заувага до жовтневого Синоду 2005 р. на тему Євхаристії*, в: *Наукові Записки УКУ*, число 1, Львів 2009, с. 126–142 (Богослов'я, 1).
- Святая Месса*, <http://catholicsamara.ru/mass> (15.09.2022).
- Синодъ провинціальный рускій отбувшій ся въ мѣстѣ Замостю року 1720, Додатокъ до чинностей и рѣшень руского провинціального собора въ Галичинѣ*, Львѣвъ 1897.
- Служебник*, Київ 1999.
- Служебник*, Москва 1991.
- Типік*, Львовъ 1899.
- Требник*, Львів 2018.

Часословъ, Римь 1950.

Чинности и Рѣшеня русского провинціального Собора въ Галичинѣ отбувшего ся во Львовѣ въ роцѣ 1891, Львѣвъ 1897.

Катрій Ю., *Пізнай свій обряд*, Нью Йорк–Рим 1982.

Федорів Ю., *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972.

Анотація

Почитання Пресвятої Євхаристії у церквах Володимирового хрещення впродовж століть

В доповіді висвітлено процес формування почитання Пресвятої Євхаристії в Київській Церкві. Вказано, як воно звершувалося в церквах Володимирового хрещення в ході століть. Виявлено, що в XVII ст. в унійній Церкві було прийнято почитати Пресвяту Євхаристію поза Божественною Літургією. З'ясовано звідки це почитання (поза літургійне) було запозичено в УГКЦ. Висвітлено в чому полягало це почитання в УГКЦ. Встановлено, хто це почитання (поза літургійне) поширював, а хто виступав проти нього в УГКЦ у ході століть. Повідомлено, чому в православних церквах Володимирового хрещення на відміну від УГКЦ не існувало поза літургійного почитання Пресвятої Євхаристії. Досліджено, що усупереч різниці в підходах до почитання Пресвятої Євхаристії в Східній і Західній Церквах, ціль Євхаристійного почитання полягає у Причасті вірних, яке відбувається на Божественній Літургії (чи Месі).

Ключові слова: Почитання Пресвятої Євхаристії, Східна традиція, Західна традиція, Східна Церква, Західна Церква, Слов'янська традиція, Київська Церква, Церкви Володимирового хрещення

Abstrakt

Kult Eucharystii w Kościołach Chrztu św. Włodzimierza na przestrzeni wieków

Autor omawia proces kształtowania się i sposób sprawowania kultu Najświętszej Eucharystii w Kościele kijowskim na przestrzeni wieków. Wyjaśnia, dlaczego prawosławne Kościoły Chrztu św. Włodzimierza (w odróżnieniu od Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego) nie praktykowały kultu Eucharystii poza Boską Liturgią (Mszą Świętą). Odnotowano, że w XVII-wiecznym Kościele unickim istniał zwyczaj kultu eucharystycznego poza Liturgią. Ustalono, skąd go zapożyczono, w jaki sposób przyjęto i przedstawiono, jak wyglądał ten kult w Ukraińskim Kościele Greckokatolickim. Wskazano, kto w Kościele greckokatolickim propagował taki kult, a kto był jego przeciwnikiem. Badania wykazały, że pomimo odmiennego podejścia do kultu Najświętszej Eucharystii w Kościele wschodnim i zachodnim, celem kultu eucharystycznego jest przyjęcie przez wiernych Komunii Świętej podczas Boskiej Liturgii (Mszy Świętej).

Słowa kluczowe: kult eucharystyczny, tradycja wschodnia, tradycja zachodnia, Kościół wschodni, Kościół zachodni, tradycja słowiańska, Kościół Kijowski, Kościoły Chrztu św. Włodzimierza

Abstract

Worship of the Most Holy Eucharist in Churches of St. Volodymyr's Baptism over the centuries

The report highlights the formation process of the worship of the Most Holy Eucharist in the Kyivan Church. It has been represented in the report how the worship was performed in Churches of St. Volodymyr's Baptism over the centuries. It has been explained why the Orthodox Churches of St. Volodymyr's Baptism (unlike the UGCC) did not practice the worship of the Most Holy Eucharist outside the Liturgy. It has been noted that in the Uniate Church of the 17th century it was customary to worship the Most Holy Eucharist outside the Liturgy. It has been found out where this worship was borrowed from and then incorporated into the UGCC. The essence of such worship (outside the Liturgy) in the UGCC has been explained. It has been stated who propagated the worship (outside the Liturgy) and who was

against it in the UGCC over the centuries. The research has shown that despite different approaches to the worship of the Most Holy Eucharist in the Eastern and Western Churches the aim of the Eucharist worship is the reception of Holy Communion by the faithful that takes place during the Divine Liturgy (or Mass).

Keywords: Worship of the Most Holy Eucharist, Eastern tradition, Western tradition, Eastern Church, Western Church, Slavic tradition, Kyivan Church, Churches of St. Volodymyr's Baptism

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 359–371 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.20>

Rev. Vasyl Rudeyko

UKRAIŃSKI UNIWERSYTET KATOLICKI, UKRAINA

<https://orcid.org/0000-0003-0825-952X>

nykodym@ucu.edu.ua

Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction to Meditation on the Holy Scriptures¹

There is an opinion, especially among “pastorally” oriented and zealous priests, that, as they say, the prayer of the Church should be such that anyone who enters the church could understand it. What will the “man from the street”, “the average Christian”, “non-churched person”, etc. think about that word, that phrase, the rite, the address, or liturgical robes? How will they like our more than 2,000-year-tradition of prayer? Should we simplify it, make it “closer to its simple apostolic origins”, to “the language of simple fishermen from Jerusalem”? These questions can be heard too often from the zealots of catechetical enlightenment, and even from church leadership — bishops. This is true especially about the introductory part of the Byzantine Liturgy — the Liturgy of the Word. Some believe that the Liturgy should begin directly with the reading of the Holy Scriptures.² All

¹ Tekst pierwotnie opublikowany w “Polonia Sacra” 27 (2023) nr 3, s. 65–78.

² For a monographic study of the Liturgy of the Word in the Byzantine tradition, see: *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. 1, *The Liturgy of the Word*, transl. J. Mateos,

these “preparatory” rites are only unnecessary “burdens” for the simple reading of the Holy Scriptures, written in “simple” language for “simple” people. Therefore, here are some thoughts on this topic.

1. Both a Simple and Complex Gospel

Indeed, when reading the beginning of the apostle Paul’s letter to the Corinthians, one may think that the Gospel was entrusted by the Lord to simple, uneducated people: “Brothers and sisters, think of what you were when you were called. Not many of you were wise by human standards; not many were influential; not many were of noble birth” (Cor. 1:26–28). And at first glance, one may think that these people simply and uneducatedly preached this gospel further. However, one needs simply to look at the Gospel texts to see that everything is not as simple as the holy apostle Paul has said. The texts of the Gospels are extremely complicated. To read them properly, one needs additional knowledge of the salvation history of the Old Testament and even ancient philosophy. In order for the “foolish preaching” to really “save believers”, it is not enough just to repeat certain phrases from the Gospel. During his first sermon after the descent of the Holy Spirit (Acts 2:14–39), the apostle Peter appeals to the Old Testament history of salvation and quotes passages from biblical books, which would mean nothing to anyone without knowledge of their context and, even less, without knowledge of the tradition of commenting on them. The “people from the street” of that time would not have understood them the same as the “people from the street” of nowadays. Reading the prologue (Jn 1) and the priestly prayer of Christ from the Gospel of John (Jn 17) is enough to understand that this is not even close to a simple and uneducated Gospel. These texts are complex and comprehensive that require years and decades of intensive study to understand them even at the level of the text, not to mention their deep spiritual contents, “sealed to the curious, but

eds. S. Hawkes-Teeple, T. Hawkes, Virginia, Fairfax 2016. See also V. Rudeyko, *Ty ody z Sviatoi Troitsi?*, “Theologos” 2016, p. 111–125. J. Mateos, *Autour d’un projet de restauration de la Liturgie Byzantine*, “Proche Orient Chrétien” 7 (1957), p. 250–260.

open to those who worship the mystery with faith.”³ Christ himself admits that the parables he told apostles are complicated: “The knowledge of the secrets of the kingdom of God has been given to you, but to others I speak in parables, so that, ‘though seeing, they may not see; though hearing, they may not understand’” (Lk 8:10; cf. Mk 4:11). The apostle Peter testifies to the wisdom of Paul and to the difficulty of understanding some of his writings and statements:

Bear in mind that our Lord’s patience means salvation, just as our dear brother Paul also wrote you with the wisdom that God gave him. He writes the same way in all his letters, speaking in them of these matters. His letters contain some things that are hard to understand (2 Pet 3: 15–16).

Therefore, one must come to the conclusion that biblical texts and the preaching of the Gospel are not necessarily simple. They refer to the history of the salvation of God’s people, they require a deep knowledge of it (“And beginning with Moses and all the Prophets, he explained to them what was said in all the Scriptures concerning himself” (Lk 24: 27)), have their own depth, which goes beyond the Old Testament history and is intended to permeate all creation.⁴ The apostle Paul studies the traditions of the Greeks and speaks to them in the language of their culture in order to be able to preach the simple Gospel of Christ in complex words (Acts 17: 22–28). Preaching the Gospel of Christ presupposes growing into it, the ever deeper study of its context and the deep meaning hidden in it so that we constantly seek it.

2. The Biblical Context of the Prayers of the Liturgy of the Word

All that has been said above about the Gospel can automatically be applied to the prayer of the Church, primarily because it is thoroughly

3 See Oktoechos, Stichera on Lauds for Sunday of the 5th tone.

4 See *Liturgiam authenticam*. Instruction on the use of vernacular languages in the publication of the books of the Roman Liturgy, 28.03.2001, 19.

biblical.⁵ A huge part of the prayer of the Church is simply literal biblical texts. The entire Psalter, as one of the biblical books, is at the same time a prayer book of the Christian church, which can be prayed both as a whole (psalm by psalm), and situationally (selected psalms according to the time and place of prayer) or partially in the form of the prokimená in different church services.⁶ Of course, the “man from the street” will not immediately be able to feel either the beauty or the need to repeat these texts. Living and praying them involves slowly growing into the church prayer tradition, finding the meaning of their use there and, most importantly, a way to use them for your own spiritual life. Along with the psalms, there is a whole series of biblical poetry from the Old and New Testaments, which are used in the church as an appropriate way of communicating with the Lord and experiencing His life-giving presence.⁷ The prayer of the Church and the preaching of the Gospel are two inseparable realities that cannot be thought of separately from each other.⁸ Every experience of God involves an attempt to define it precisely in the context of the prayer of appeal: “My Lord and my God!” calls the Apostle Thomas, enjoying the opportunity to touch the glorified Body of Jesus Christ. The liturgical prayer of our tradition is penetrated primarily with the experience of reading the Holy Scriptures and meeting Christ in the Holy Scriptures. This is very easy to see in critical editions of liturgical texts, which accompany the text with biblical quotations and allusions.⁹ This is how Myroslav-Ivan Liubachivskyyi outlined it in his work on St. Basil’s Liturgy:

If the Holy Scriptures are used in the Liturgy, one should not think that the editor simply transferred entire separate lines of the Holy Scriptures to the Liturgy, as, for example, the Holy Scriptures are quoted in some scientific article. Rather, he takes certain words from

5 P. Bradshaw, *The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives*, “*Studia Liturgica*” 22 (1992), p. 35–52.

6 See J. Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, London 1962.

7 J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Indiana 2001.

8 T. O’Loughlin, *A liturgy of the Word and the words of the liturgy*, in: *Liturgical Language and Translation: The Issues Arising from the Revised English Translation of the Roman Missal*, ed. by T. O’Loughlin, Norwich 2014, p. 31–38.

9 See *L’eucologio Barberini gr. 336*, eds. S. Parenti, E. Velkovska, Roma 2000.

the treasury of his knowledge of the Holy Scriptures and combines them with his own words and sentences into a single whole. Thus, his own prayerful thoughts acquire a sacred character. Of course, this often happens involuntarily, because it is known that the Fathers often spoke with the words of the Holy Scriptures unintentionally and subconsciously.¹⁰

“Intelligent” (with knowledge of biblical origins and meanings) reading of these texts opens the possibility to learn about the course of prayer and to enter into it not as an observer, but as an active member of the community that has gathered to witness the life-giving presence of Christ. Prayers spoken by the priest, for example, make it possible to “enter” the integrity of the church’s prayer.¹¹ I will try to illustrate this in the example of well-known and problematic (because priests always try to “shorten”, but actually omit them) prayers of the antiphons of the Divine Liturgy.

These prayers should be viewed in light of the biblical allusions used in them (which is often extremely important for the interpretation of the place of prayers in the context of liturgical structures), and perceived first of all not as an introduction to specific psalms, but as an introduction to entering the temple and listening to the Holy Scriptures (and we believe that this was their original purpose).

The Prayer of the First Antiphon:

Lord, our God,¹² Whose dominion is incomparable and glory incomprehensible;¹³ Whose mercy is immeasurable, and love for mankind ineffable: Look upon us and upon this holy house¹⁴ in Your loving-kindness, and grant to us and to those who pray with us Your abundant mercy and compassion. For to You belong all glory, honor,¹⁵ and worship, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages.

10 M. I. Liubachivskyyi, *Liturhiina borotba sviatoho Vasylia z arianizmom: shchodo istorii tekstu liturhii sv. Vasylia Velykoho*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslovia” 7 (2020), p. 66.

11 See V. Rudeyko, “Tykhi” molytvy yak dzherelo dlia komentuvannia liturhiinoi tradytsii, in: *Liturhiini komentari yak dzherelo liturhiolohii*, Lviv 2015, p. 112–122 (Ad Fontes Liturgicos, 5).

12 Dan 9, 15.

13 Prayer of Man, 6.

14 3 (1) Kings 8, 28, 29.

15 1 Tim 1, 17.

The Prayer of the Second Antiphon:

Lord, our God,¹⁶ save Your people and bless Your inheritance.¹⁷ Protect the fullness of Your Church. Sanctify those who love the beauty of Your house.¹⁸ Glorify them in return by Your divine power, and forsake us not¹⁹ who have set our hope in You.²⁰ For Yours is the dominion, and Yours is the Kingdom and the power and the glory, of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages.²¹

The Prayer of the Third Antiphon:

Lord, You have granted us to offer these common prayers in unison and have promised that when two or three agree in Your name, You will grant their requests.²² Fulfill now, O Lord, the petitions of Your servants as may be of benefit to them,²³ granting us in the present age the knowledge of Your truth,²⁴ and in the age to come eternal life. For You, O God, are good and love mankind, and to You we offer glory, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages.²⁵

The prayers of the first and second antiphons begin with an exclamation, the basis of which is the text of the prayer from the book of Daniel (9, 15), which places the petition for the deliverance of the supplicant in the context of the event of the exodus and the creation of a new people

16 Dan 9, 15.

17 Ps. 27, 9.

18 Ps. 25, 8.

19 Cf. Ps 26, 9.

20 Cf. Ps 16, 7.

21 Mt 6, 13.

22 Cf. Mt 18, 19–20.

23 Ps 19, 6.

24 Cf. 1 Tim 2, 4; Heb 10, 26.

25 English text of prayers according to The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom — Liturgical Texts of the Orthodox Church — Greek Orthodox Archdiocese of America (goarch.org).

by God to glorify His name.²⁶ Further, both prayers talk about the establishment of a place of worship to God — the temple — and supplications are spoken for those who come to this place, take care of it and fulfill in it everything the Lord calls His people to do, people who were brought out of Egyptian slavery, — to glory in His name. In particular, the first prayer mentions precisely the blessing of the newly built temple (See 3 (1) Kings 8, 28, 29), and the second one uses a whole series of psalmical allusions of expressions of love for staying in the temple, running to the right hand of the Lord, asking for the supplicant to be accepted by Him. Especially beautiful in this prayer is the mention of the „fullness of the Church“, which fits very well just before the arrival of the bishop and “the entrance of the gathered community together with him into the temple”. The fact that exactly the same text is repeated at the end of the liturgy at the ambo prayer also fits very well into the theological understanding of the liturgy, because in ancient times this prayer was the last one in the liturgy, which the faithful prayed together with the bishop (= the fullness of the Church): *the arrival and departure* of the bishop is indicated by a prayer for the “fullness of the Church”. The third prayer is somewhat different from the previous two, and this is explained by the fact that its “task” is to lead the faithful to reading of the Holy Scriptures and their mysterious meaning in the context of the Divine Liturgy. The key biblical and theological theme in it is the following: perceiving the truth through hearing and accepting the Holy Scriptures should lead us to a joint petition to the Lord for what will benefit us and give us the opportunity to receive His Kingdom. This prayer, like the two previous ones, sets the tone for the entire Liturgy of the Word:

- the Lord who brought His people out of the slavery of sin through repentance,
- created a home for Himself in this people and filled it with His presence (the fullness of the Church),

²⁶ This is not the only case when two prayers in a row begin with the same phrase. Similarly, the 2nd and 3rd prayers of Matins, which in the modern worship are read by the priest during the singing of the six Psalms and whose ekphoneses are in small litanies after the second verse and polyeleum, also begin with the same phrase (*My soul yearns for you in the night*, Is 26, 9).

- Nowadays He is still building the church with His Word, revealing the knowledge of the truth and giving the promise of future blessings,
- this truth, in its turn, entails responsibility and punishment for frivolity before His Truth.

3. The Context of the Prayers of the Liturgy of the Word

In order to better understand the meaning of the prayers of the Liturgy of the Word for listening to the Word of God and meditating on it, it is necessary to turn to the principle that called to life the tradition of our symposia — *ad fontes liturgicos*. In the modern order of the Byzantine Divine Liturgy, the prayers of the antiphons are preceded by the so-called peaceful litany — collection of petitions for the various needs of the church.

However, in ancient sources, such petitions appear only after reading of the Holy Scriptures, as a consequence of the proclaimed Word of God and meditation on it in the sermon.²⁷ The illogicality of the modern order of the Liturgy of the Word has been criticized by one of the leading liturgists in the area of the Byzantine Liturgy, Fr. Juan Mateos. In his lectures on the development of the Byzantine Liturgy, he says:

The change of the synaptes place to the very beginning of the Liturgy, that took place in the twelfth century, put the emphasis on man's needs rather than on God's praise. We think that this anthropocentric opening has less religious value than the old theocentric one. The very celebration of the Liturgy is a school of Christian spirituality; the faithful should be educated to consider God more important than themselves and their needs.²⁸

Another forgotten element of the modern order of the Byzantine liturgical tradition, which needs a deeper understanding in the context of *ad fontes liturgicos*, is the ancient tradition of the "sitting" of the leading priest

²⁷ See *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, S. Kalinkowski (przeł. Konstytucji), A. Caba (przeł. innych pism), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007, p. 224–233.

²⁸ J. Mateos, *The evolution of the byzantine liturgy*, in: *John XXIII Lectures*, vol. 1: 1965 *Byzantine Christian Heritage*, John XXIII Center For Eastern Christian Studies, New York 1966, p. 84.

before the reading of the Holy Scriptures. In the order of the Divine Liturgy celebrated by the bishop it is still possible to see that, during the singing of the antiphons, the bishop is sitting on the platform — the ambo — in the nave with the faithful.²⁹ This “sitting” in the context of the Divine Liturgy has a double meaning. First of all, it indicates that hearing of the Word of God involves preparation. Proclamation of the Word of God does not happen in haste. It requires calm and attention. That is why the bishop sits down, sings together with the church gathered around him and encourages the faithful to praise and glorify the Lord for the opportunity to gather in the church, to gather as a church, in order to listen and meditate on the Word of God and to celebrate the Eucharist according to the commandment of Christ in this Word.

In the already mentioned lectures, Fr. Juan Mateos emphasized the importance of the bishop’s or priest’s sitting in the ambo in the church not only during the singing of the antiphons, but also during the entire Liturgy of the Word:

One important highlight is the community as a whole listening to the Word of God in the first part of the Liturgy. The platform in the middle of the church, called ambon or bema, around which the people stood, helped to create a unity between clergy and the faithful. In this initial part of the Liturgy there is no remarkable difference between bishop, priest and laity. All need to hear the Word of God and be purified by it. The Liturgy seems to point out to us the important lesson that in its initial part, all, regardless of any dignity or ordination received, are equal as concerns their personal need for instruction in the Word of God, and for purification, before the awesome mystery of the Eucharistic Sacrifice begins. This is the reason why some old documents indicated that the bishop put on the liturgical vestments only at the offertory, when the clergy advance to the altar as chosen ministers after this purification has been attained.³⁰

Some churches of the Syrian tradition in the context of their liturgical reforms have already returned to such a tradition — celebrating of the Liturgy of the Word by priests and the faithful in the nave —, on the contrary,

29 V. Rudeyko, *Sluzhinnia arkhijerija u bohosluzhbakh dobovoho kola, “Bohosloviia”* 71 (2010–2011), p. 12–17.

30 J. Mateos, *The evolution of the byzantine liturgy*, 96.

in the liturgical practice of the churches of the Byzantine tradition, there are facts of celebrating the liturgies by the bishops in a “priestly way”, as a result of which the Liturgy of the Word loses even this connection with old liturgical sources.

4. A “Non-Traditional” Prayer before Reading the Gospel

Although Fr. Juan Mateos, followed by many other researchers of the history of the Byzantine liturgy, try to prove that the Byzantine liturgy did not have a special prayer immediately before reading the Gospel³¹, nevertheless, in view of the phenomenon of liturgical education, which forms the general theme of the current liturgical symposium, let us briefly point out the main ideas with which the church tries to prepare the faithful to listen and meditate on the Word of God. Here is the text:

Shine in our hearts, O Master Who loves mankind, the pure light of Your divine knowledge, and open the eyes of our mind that we may comprehend the proclamations of Your Gospels.

Instill in us also reverence for Your blessed commandments so that, having trampled down all carnal desires, we may lead a spiritual life, both thinking and doing all those things that are pleasing to You.

For You, Christ our God, are the illumination of our souls and bodies, and to You we offer up glory, together with Your Father, Who is without beginning, and Your all-holy, good, and life-creating Spirit, now and forever and to the ages of ages. Amen.

With the words of this prayer before reading the Gospel, the liturgy forms a certain attitude of the faithful regarding the phenomenon of preaching the Gospel. The words of the Holy Scriptures, according to this prayer, are not only a sacred text, which church members are called to read, listen to and study. The words of the Holy Scriptures are primarily a sacrament (imperishable light of the knowledge of God) of the living Christ, who Himself must explain their meaning to His faithful by “opening the eyes

³¹ J. Mateos, *The evolution of the byzantine liturgy*, 87; *The Liturgy of the Word*, transl. J. Mateos, p. 227.

of their minds" so that they listen and understand them not so much with their mind, but with their heart.

Without this cooperation of Christ, for those who are listening, the words of the Holy Scriptures remain only a more or less interesting text. Instead, the meaning of listening and meditating on the words of Scripture, according to this prayer, should become a powerful source (fear of the commandments) for the fulfillment of the proclaimed Word of God (to think and to act so that the will of God can be fulfilled).

I would like to conclude my short thoughts with the wonderful words about the liturgical formation by one of the pioneers of the liturgical renewal, Fr. Pius Parsch:

The liturgy leads us not only to training in the worship, polished over millennia by the Church, it also wants to shape and create our whole life, provided, of course, that we follow its internal laws and make them the norms of our lives. Therefore, we can talk about a liturgical life attitude, which differs in certain points from the usual modern life attitude, which we call subjective. This spiritual attitude in its rivalry with its younger sister may indicate its respectable age and noble birth. It is the piety and lifestyle of the early church and the Bible.³²

References

- A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. 1: *The Liturgy of the Word*, transl. J. Mateos, eds. S. Hawkes-Teeples, T. Hawkes, Virginia, Fairfax 2016.
- Daniélou J., *The Bible and the Liturgy*, Indiana 2001.
- Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, S. Kalinkowski (przekład Konstytucji), A. Caba (przekład innych pism), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007.
- Lamb J., *The Psalms in Christian Worship*, London 1962.
- Liturgiam authenticam*. Instruction on the use of vernacular languages in the publication of the books of the Roman Liturgy, 28.03.2001.

32 P. Parsch, *Das Jahr des Heiles*, Bd. 1, Klosterneuburg 1933, p. 7.

- Liubachivskiy M. I., *Liturhiina borotba sviatoho Vasylia z arianizmom: shchodo istorii tekstu liturhii sv. Vasylia Velykoho*, "Naukovi zapysky UKU: Bohoslovia" 7 (2020), p. 44–70.
- L'euclologio Barberini Gr. 336*, eds. S. Parenti, E. Velkovska, Roma 2000.
- Mateos J., *Autour d'un projet de restauration de la Liturgie Byzantine*, "Proche Orient Chrétien" 7 (1957), p. 250–260.
- Mateos J., *The Evolution of the Byzantine Liturgy*, in: *John XXIII Lectures*, vol. 1, 1965: *Byzantine Christian Heritage*, John XXIII Center For Eastern Christian Studies, New York 1966, p. 76–112.
- O'Loughlin T., *A liturgy of the Word and the words of the liturgy*, in: *Liturgical Language and Translation: The Issues Arising from the Revised English Translation of the Roman Missal*, ed. T. O'Loughlin, Norwich 2014, p. 31–38.
- Parisch P., *Das Jahr des Heiles*, Bd. 1, Klosterneuburg 1933.
- Rudeyko V., *Sluzhinnia arkhyiereia u bohosluzhbakh dobovoho kola*, "Bohoslovia" 71 (2010–2011), p. 12–17.
- Rudeyko V., *Ty odyn z Sviatoi Troitsi?*, "Theologos" 2016, p. 111–125.
- Rudeyko V., "Tykhi" molytoy yak dzherelo dlia komentuvannia liturhiinoi tradyt-sii, in: *Liturhiini komentari yak dzherelo liturhiolohii*, Lviv 2015, p. 112–122 (Ad Fontes Liturgicos, 5).
- The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, *Liturgical Texts of the Orthodox Church*, Greek Orthodox Archdiocese of America (goarch.org).

Abstract

Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction to Meditation on the Holy Scriptures

This article analyzes the prayers of the Liturgy of the Word in the Byzantine tradition with regard to meditation on the Holy Scriptures. In particular, the author draws attention to the fact of the need to prepare for participation in the divine service through a deeper knowledge of the prayer and patristic tradition of reading the Bible. Regarding individual prayer, the context of reading and commenting on the Gospel in the Eucharistic assembly is indicated. Among other things, the author encourages rethinking the modern rite of the Liturgy of the Word in the Byzantine tradition, which underwent significant changes during its formation and partially lost its authentic structural simplicity.

Keywords: byzantine liturgy, liturgy of the word, liturgical theology

Abstrakt

Modlitwy bizantyjskiej liturgii słowa jako wprowadzenie do medytacji nad Pismem Świętym

Artykuł analizuje modlitwy liturgii słowa w tradycji bizantyjskiej w odniesieniu do medytacji nad Pismem Świętym. Szczególną uwagę autor zwraca na potrzebę przygotowania udziału w liturgii poprzez głębszą znajomość modlitw i patrystycznej tradycji odczytywania Biblii. Na przykładzie poszczególnych modlitw ukazany jest kontekst czytania i komentowania Ewangelii w zgromadzeniu eucharystycznym. Autor zachęca, między innymi, do przemyślenia współczesnego obrzędu liturgii słowa w tradycji bizantyjskiej, który w historycznym procesie formowania się uległ istotnym zmianom, w wyniku czego jego struktura częściowo utraciła swoją pierwotną prostotę.

Słowa kluczowe: liturgia bizantyjska, liturgia słowa, teologia liturgiczna

Liturgia szczytem i źródłem formacji, red. P. Nowakowski, J. Mieczkowski, Kraków 2023, s. 373–383 (Ad Fontes Liturgicos, 13).
<https://doi.org/10.15633/9788383700038.21>

Valeriia Orzhikhovska

INSTYTUT NAUK RELIGIJNYCH ŚW. TOMASZA Z AKWINU W KIJOWIE, UKRAINA

orgler1983@gmail.com

Специфіка використання псалмів у літургії Католицької Церкви та єврейських громад

Протягом багатьох століть людство натхненно використовувало усілякі поетичні звороти, щоб привернути увагу до краси слова. До поважних гостей зверталися у вигляді гарних промов, що часто–густо вимовлялися речитативом. Оспівування величі та краси подекуди супроводжувалося грою на музичних інструментах. Містерії та релігійні культи не були винятком. У часи становлення обрядовості невід’ємним атрибутом кожного відправлення молитов та звернень до надприродних сил були запозичені антропоморфні оберти, подібні до возвеличення задля прославлення, прохання чи вшанування вищої сили, яка в подальшому могла вплинути на перебіг земного життя людини.

З переходом до монотеїзму усі атрибути величі були перенесені на єдиного Бога Творця, якого неодмінно починають вшановувати більше за земних царів та підносити хвалу у вигляді піснопіїв. При подальшому розвитку та становленні богослужбових культів, елементи піснопіїв та цілі фрагменти вже існуючих текстів Писання

потрапляють в усталені звороти до Всевишнього та стають вставками в літургію.

Біблійні тексти, якими послуговуються як юдаїзм, так і християнство містять чимало прикладів словесного оспівування, проте, найбільшим цілісним твором вважається книга Псалмів, що в юдейській традиції носить назву Теглім. Усталена назва “Псалми” походить від гебрейського “мізмор” – наспів з речитативом у супроводі музичного інструменту¹. Ця назва закріплена була не лише у власних текстах перед початком вказівок, кому належить поданий текст, а й як назва розділу Ватиканського кодексу. цікавим є те, що інколи використовується подвійний наголос на піснеспіві, додаючи ще один гебраїзм – “шир” – пісня, як, наприклад у суботньому псалмі². Сучасна назва книги – Псалтирь походить від списку LXX, де вживається грецьке слово “псалтеріон”.

Канонічне оформлення біблійного тексту включає в добірку Псалтиря 150 псалмів, хоча поділ і є усталеним, версії списків мають деякі відмінності поділу, що впливає на порядок та нумерацію й в сумі становить 151 розділ.

Призначення псалмів першопочатково визначалося за зверненням, що як правило міститься на початку власне тексту, наприклад, Псалом 4 присвячений перемозі над ворогами³. Оскільки псалмоспів є завершальним дійством, то при його повторенні згадується перемога та закарбовується те, що в будь-якому кінці все одно буде перемога⁴, тому треба повторювати вголос та наголошувати на тому, щоб у майбутньому Слово стало дійсністю⁵. Духовне відображення у Псалмах пропонує глибокі уявлення про людську природу та відносини між людством та сакральним. Багато вірян використовують Псалми для особистої рефлексії та медитації, оскільки вони стосуються вічних тем, таких як божественна влада, милосердя, справедливість та виклики віри. Оскільки Псалми – це центральна частина біблійного канону,

1 *Введение в Ветхий Завет*, ред. Е. Ценгер, Москва 2008, с. 455.

2 *Введение в Ветхий Завет*, с. 462.

3 *Біблія*, Книга Псалмів, Пс. 4, 1.

4 Григорій Нісський, *Про написання Псалмів*, Москва 2016, с. 87

5 Григорій Нісський, *Про написання Псалмів*, с. 90.

а їхнє включення підкреслює важливість молитви в житті вірян, то вони слугують мостом між святими текстами та духовною подорожжю індивіда, сприяючи відчуттю зв'язку із великою історією взаємодії Бога з людством. Багато Псалмів приписують царю Давиду, хоча достеменно невідомі їх автори. Віруючі можуть вчитися з його досвіду, як він виражається у псалмах, чи то в його покайній, боротьбі або вірі в Бога провидіння. Вивчаючи ці приклади, віруючі можуть отримати підказки щодо подолання викликів та духовного зростання у власному житті або внутрішньо освоїти доброчесності, описані у Псалмах та намагатися втілювати їх у своєму повсякденному житті. Деякі віруючі вибирають запам'ятовувати окремі псалми, дозволяючи словам стати частиною їхніх внутрішніх думок та молитов. Ця практика дозволяє розмірковувати над змістом навіть за відсутності колективної молитви.

Практики включення Псалмів у різновиди обрядовості не були поодинокими⁶ і згодом стали нести в собі певні функції. На мою думку, вживання Псалмів в релігійній практиці носить пропедевтичну, дидактичну, молитовну, інтегративну, світоглядну, практичну функції. Розглянемо їх детальніше. У контексті біблійних Псалмів їх функції можуть бути розуміті кількома різними способами. Псалми часто використовуються як вступ до поклоніння та відданості в багатьох релігійних традиціях, особливо в християнстві та юдаїзмі. Вони надають основний і доступний спосіб для особистого звернення до духовних тем, вираження емоцій та спілкування з божественним. Псалми охоплюють різні теми, такі як славослов'я, скарга, подяка, мудрість та інше. Вони можуть служити вступом до різних аспектів теології, етики та духовного розуміння. Багато псалмів наголошують про характер Бога, природу людини та взаємозв'язок між ними. Окрім того Псалми охоплюють різноманітні стилі поезії, такі як гімни, молитви та плачі. Вивчення та медитація над поетичними елементами може ознайомити читачів з красою біблійної поезії та її особливим способом передачі складних ідей та емоцій. За допомогою Псалмів постає можливість заглянути в культурний та історичний контекст часу їх написання. Вивчення текстів дозволяє розуміти релігійні практики, цінності та виклики давніх ізраїльтян. Теми та концепції, які містяться в цих текстах, часто

6 Григорій Нісський, *Про написання Псалмів*, с. 92.

відбиваються в інших частинах Біблії, а тому може й слугувати вступом до більш всебічного розуміння біблійної теології та її наративів. Взаємодія з пережиттям крізь призму тексту може допомогти особам емоційно та психологічно підготуватися до викликів і досвідів у їхньому власному житті. Оскільки Псалми охоплюють повний спектр людських емоцій, від радості та святкування до суму та відчаю, вони надають можливість виразити найглибші почуття та досвіди, допомагаючи інтегрувати та розуміти емоційний світ, пропонують духовну настанову та мудрість, звертаючись до різних аспектів віри, етики та праведного життя. Вони допомагають інтегрувати релігійні вчення в практичні аспекти життя. Багато Псалмів посилаються на історичні події, особливо на історію ізраїльтян. Шляхом зв'язку сучасних досвідів з минулим, привносячи відчуття континуїтету та ідентичності. Багато Псалмів написані у першій особі множини, акцентуючи спільнотні досвіди та молитви. Вони допомагають занурювати окремих осіб у велику релігійну спільноту. Псалми ще й взаємодіють з теологічними концепціями, такими як природа Бога, справедливість, милосердя та завіт тощо. Вони транслюють теологічні ідеї у життєві досвіди віруючих. Шляхом рефлексії над Псалмами, окремі особи та спільноти можуть досвідчувати трансформацію, зростання та оновлення, яке сприяє загальному духовному розвитку. Поетична та літературна природа Псалмів перетворює мистецьке вираження у духовний рефлекс, звертаючись до інтелектуальних та емоційних аспектів людського досвіду. А відтак Псалми надають можливість окремим особам та спільнотам взаємодіяти з цими аспектами та знайти глибше з'єднання з собою та своєю громадою. Багато Псалмів роздумують про атрибути Бога, такі як Його милосердя, справедливість, любов та вірність. Ці описи надають читачам уявлення про природу Бога та те, як вони повинні відноситися до Нього. Деякі Псалми надають моральні уроки та етичні вказівки, спонукаючи читачів жити справедливо й праведно. Вони часто порівнюють наслідки справедливого життя з наслідками безбожності й наголошують на важливості довіри до Бога під час важких часів. Вони навчають читачів покладатися на силу та захист Бога, що сприяє глибокій вірі. Деякі Псалми розповідають про історичні події в історії Ізраїлю, демонструючи вірність Бога, визволення та суд. Ці розповіді надають уроки про покору, наслідки бунту та нагороди за вірність Богу. Є Псалми, що включають роздуми про природу життя, смертність

та пошук мудрості. Вони заохочують читачів розглядати плінність життя та важливість пошуку розуміння. Неодмінно Псалми слугують керівництвом для поклоніння, пропонуючи зразки для хваління Бога, вираження вдячності та пошуку Його присутності. Вони навчають читачів, як підходити до Бога з благоговінням та трепетом.

Зразки молитви та спілкування з Богом безпосередньо містяться у Псалмах, промовляючи устами їх авторів, а отже надають зразки для молитви та спілкування з Богом тут і зараз. Читання та роздуми над цими молитвами допомагають читачам навчитися висловлювати свої власні думки, почуття та благання перед Богом. Багато Псалмів виражають почуття суму, жалю та покаяння. Ці тексти дозволяють вірянам визнати свої труднощі, гріхи та тягарі, шукаючи прощення та утіхи. Вони передають мудрість, керівництво та увагу до життя праведного та добродесного, надаючи духовні уроки для роздумів вірян. Поетична та лірична природа псалмів сприяє медитації та роздумам. Віряни можуть розмірковувати над значенням віршів, дозволяючи словам збагачувати їх розуміння віри. Псалми можуть сприяти почуттю єдності та спільноти серед вірян. Коли вони вимовляються або співаються разом, створюється спільний досвід, який зближує осіб одне з одним. Вони можуть допомагати вірянам переходити з різних емоційних станів; можуть починатися з хвали і переходити до роздуму або покаяння, надаючи структуру для обробки різних емоцій під час літургії. Багато псалмів містять символічну мову та алегоричні образи. Ці елементи можуть поглибити розуміння духовних істин, дозволяючи вірянам долучитися до глибинних рівнів значення. Безумовно Псалми часто включають молитви за Божественне втручання, захист та керівництво. Вони служать засобом представити свої потреби та турботи перед Всевишнім та шукати допомоги в часи труднощів. Різні псалми можуть бути обрані для конкретних релігійних свят, сезонів або подій, можуть допомагати встановлювати настрої та теми цих подій, покращуючи загальний досвід святкування. Загалом, релігійні псалми сприяють глибині та багатству літургійних практик, надаючи можливості для поклоніння, роздумів, навчання, виразу емоцій та спільного залучення. Конкретні функції псалмів можуть значно різнитися в залежності від релігійної традиції та конкретного літургійного контексту.

Варто відзначити, що конкретні псалми, які використовуються, можуть варіювати залежно від літургійного календаря, святкових днів

та інших факторів, визначених керівництвом Церкви. Крім того, стиль музичного виконання та рівень участі прихожан можуть відрізнятися в різних парафіях чи спільнотах. На відміну від юдейської громади, Римська Церква постійно стала використовувати Псалми у літургії наприкінці V ст. Пропозиція співу антифонів у вигляді почергового виконання 100 та 50 Псалмів належить Папі Целестину I⁷. Відтоді Псалми можуть надавати ритму та темпу служби, керуючи учасниками через різні фази богослужіння. Власне через те, що Псалми містять широкий спектр емоцій та досвідів, висловлених через поезію та пісню, у проповіді часто використовують ці вірші, щоб надати духовне керівництво та мудрість прихожанам, які стикаються з різними ситуаціями життя: справляючись з труднощами, виражаючи подяку, шукаючи заспокоєння або славлячи велич Бога, Псалми надають багатий матеріал, який відповідає різноманітним потребам громади. Так як Псалми відбивають людський досвід радості, суму, сумнівів та надії. Проповіді, які включають Псалми, можуть з'єднувати людей на особистому рівні, допомагаючи індивідам побачити своє життя, що відображено в тексті. Багато Псалмів присвячені славослов'ю та поклонінню Богу. Проповідники можуть використовувати ці Псалми, щоб настановити у поклонінні, спонукати висловлювати свою відданість через музику, молитву та роздуми. Спрямовуючи на Псалми слави, можуть створити відчуття єдності та благоговіння серед громади.

Досліджуючи теологічні концепції, такі як суверенітет Бога, милість, справедливість та Божий союз з людством, проповідники можуть розкрити ці теми, аналізуючи конкретні Псалми і витягаючи вчення про природу Бога та роль віруючого в Божому плані. Псалми можуть служити основою для викладання біблійних принципів. Аналізуючи вчення в межах Псалмів – застосовувати їх до сучасних питань, допомагаючи вірянам зрозуміти, як вічна мудрість тексту може керувати їхніми рішеннями та діями. Багато Псалмів виражають довіру псалмиста в вірність Бога, навіть в обличчі викликів, що використовуюється, щоб, наприклад, підтримувати громаду у зміцненні їхньої віри та довіри в Боже провидіння, сприяючи стійкості та надії в складних часах.

7 J. Hitchcock, *History of the Catholic Church: From the Apostolic Age to the Third Millennium*, California, San Francisco 2012, с. 54.

Псалми відомі своєю емоційною глибиною. Їх можуть використувати як емоційну силу для залучення в спільноту, створюючи атмосферу співчуття та відкритості, дозволяючи особам зіткнутися зі своїми власними почуттями та їх обробкою.

Розуміння історичного та культурного контексту Псалмів може надати глибокі уявлення про їхнє значення, обговорюючи обставини, які оточували конкретні Псалми, допомагаючи слухачам зрозуміти задумане повідомлення та його актуальність для їхніх життів.

Підсумовуючи вищесказане, можемо зазначити, що Псалми пропонують багате розмаїття духовного, емоційного та теологічного вмісту, який значно впливає на зміст та тон проповідей, як то надаючи заспокоєння, спонукаючи до поклоніння, вивчаючи доктрину або залучаючи власне людський досвід, Псалми надають джерело натхнення проповідникам, які намагаються передати значущі повідомлення своїм прихожанам.

Молитва і Псалми тісно пов'язані в контексті релігійної та духовної практики, особливо в юдаїзмі та християнстві. Молитовний вираз по суті й є тим, що виступає збіркою молитов, адресованих Богові, що робить їх цінним ресурсом для осіб, які шукають слова для вираження своїх власних почуттів і думок у духовному контексті. Власне так Псалми надають модель для спілкування з Богом у молитві. Вони демонструють різні способи розмови з Божественним, включаючи прославу, сповідь, благання та подяку. Люди часто звертаються до Псалмів, щоб знайти слова, які відбивають їхні власні духовні досвіди та навчитися ефективно спілкуватися з Богом. За допомогою Псалмів співають, моляться, витлумачують тощо. Їх просто читають або виконують у вигляді спільного поклоніння або у часи радощів та знегод через вміст слов заспокоєння, підбадьорення та натхнення. У випадку труднощів або потреби у втішенні, люди часто звертаються до конкретних Псалмів, які співзвучні їхнім емоціям і обставинам. Псалми допомагають вірянам подолати виклики життя, зберігаючи при цьому свою віру в Бога.

Підсумовуючи, можна зазначити, що Псалми – це унікальне поєднання художнього вираження, богословської рефлексії та щирої молитви. Вони надають багатий матеріал для індивідуалів та спільнот для молитовного спілкування, надаючи засіб виразу і напрямок для розвитку глибшого духовного зв'язку. Сучасне використання деяких псалмів з Біблії, які називаються „Відповідальними псалмами”

не досить усталене, проте, зазвичай, ці псалми обираються так, щоб вони відображали тему Меси або літургійного сезону. Вищенаведені декілька з найчастіше використовуваних псалмів у католицькій літургії: Псалом 23, 27, 34, 95, 98, 100, 103, 116, 118, 122⁸. У синагогальних службах збережено сталий кількісний набір Псалмів, в залежності від часу служби та дня тижня, також часто застосовується скорочення, наприклад, проголошується лише початок та кінець. Найчастіше використовувані Псалми у юдейських літургіях: Псалом 29, 95, 96, 97, 98, 99 під час вечірньої служби в суботу, у будні, найчастіше проголошують: Пс. 4, 16, 51, 91, 134, 136. В залежності від того, чи читаються уривки з Тори, додаються ще Псалми 19 та 119⁹.

Формаційна проблематика: формування віруючих через їх безпосередню взаємодію з псалмами зазвичай включає процес духовного зростання, розуміння та зв'язку зі святим текстом. Ось як може здійснюватись формування віруючих через їх пряму взаємодію з псалмами: по перше через духовне відображення, коли віряни залучаються до колективного співу або читаючи їх, часто у молитовний або медитативний спосіб. Псалми охоплюють широкий спектр досвідів, включаючи радість, сум, хвалу, скаргу та благання, які перебираються за аналогією, шляхом зв'язування своїх власних життєвих досвідів з темами, які представлені у Псалмах, віруючі можуть займатись глибоким духовним відображенням і знаходити утіху, керівництво та відчуття спільності у своєму становленні. подруте, допомагають сформуванню слова для вираження своїх почуттів та емоцій перед Богом. Таким шляхом віруючі можуть знайти спосіб висловити свою радість, боротьбу, страхи та надії так, що це віддзеркалює їх духовний шлях. Це вираження сприяє глибшому зв'язку з Богом та допомагає відчутти себе зрозумілими та почутими у своїх молитвах. По третє, Псалми слугують провідником та своєрідним керівництвом, коли віряни можуть брати участь у спільному поклонінні, співаючи або роздумуючи над текстами разом. Цей спільний досвід сприяє почуттю спільноти

8 *О происхождении и составе римско-католической литургии и отличия ее от православной*, Соч. Ив. Бобровницкого, Киев 1873 (2003), с. 126.

9 Сидур, *Врата Молитвы Нусах Ашкеназ*, перевод, комментарий и пояснения к порядку молитв, Иерусалим 2010.

та єдності серед віруючих, допомагаючи їм рости разом у своїй вірі. В юдаїзмі Псалми прийнято співати або читати мовою оригіналу, тому в молитовниках присутнє дублювання рідною мовою, для кращого розуміння та інколи повторне прочитання контексту. Водночас звичка постійного використання Псалмів може перейти в автоматизм. В такому разі губляться не лише зміст й прочитання, а й форма звички безумовної необхідності, що суперечить догмам. Так ось завдання форматора – досягти усвідомленого уживання вірянами псалмоспівів, запобігти втраті смислів та підміні понять.

Таким чином можна зробити висновок, що протягом історії релігійної практики, використання священних текстів завжди відіграло чималу роль у сполученні осіб із сакральним. Серед цих текстів Книга Псалмів є особливою і цінною збіркою поетичних і ліричних виразів віри, емоцій та поклоніння. Включення Псалмів у літургію, формальні ритуали та практики поклоніння, є традицією, яка охоплює як юдаїзм так й християнство, де власне їх контекст, тематична багатогранність та цільова спорідненість сприяє зануренню віруючих в обрядовість й сприяє набуттю духовного досвіду. Вічне з'єднання з поклонінням – сягає давніх часів. Історичний та культурний контекст піснеспівів надає уявлення про духовні практики. У юдаїзмі традиція використання гімнового піснеспіву передалася з храмового богослужіння у синагогальне. Так само у християнстві Псалми зайняли місце у літургії як засоби передачі поклоніння, боротьби та сподівань віруючих. Завдяки своєму нескінченному впливу Псалми мають універсальне значення – їхні теми людського досвіду, віри та довіри резонують через століття, як різні прояви культури та натхнення. Тематична багатогранність Псалмів виражається в площині емоцій та духовності. Вони охоплюють широкий спектр емоцій, від відчаю та сумніву до відзначення та вдячності. Цей емоційний діапазон дозволяє особам, які займаються літургією, знайти усамітнення та гармонію у власних духовних подорожах. Псалми надають словник для вираження почуттів, які інакше залишилися б без вислову, сприяючи відчуттю автентичності та зв'язку під час поклоніння. Включаючи Псалми у літургійні практики, релігійні спільноти запрошують учасників взаємодіяти з повним спектром людського досвіду в діалозі з Богом. Окрім того Псалми посідають особливе місце у літургії завдяки їхній самодостатності. У дії читання або співання Псалмів громада віруючих поглиблюються

у слова та настрої давніх письменників, приєднуючись до хору голосів, які звучали століттями. Цей громадський досвід об'єднує через час, створюючи глибокий відчуття неперервності з минулим та очікування майбутнього. Псалми, завдяки своєму глибокому духовному змісту, запрошують осіб з'єднатися з чимось більшим за себе. Також використання Псалмів у літургії виходить за межі простого освідчення; воно відкриває шлях до глибоких роздумів та міркувань. Мова та образи Псалмів спонукають задуматися над значенням і наслідками вишнього. Цей сакральний зв'язок сприяє більш глибокому досвіду поклоніння, спонукаючи учасників застосовувати вчення та мудрість Псалмів до свого життя. Таким чином, Псалми виступають каталізатором особистого росту та перетворення, підтримуючи зв'язок між поклонінням та повсякденним життям. А відтак, використання Псалмів у літургіях втілює гармонійне поєднання, шляхом включення Псалмів у практики релігійних спільнот, що спираються на вічне джерело людського вираження та духовного зв'язку, створюючи простір, де зустрічаються святе і повсякденне. Псалми свідчать про вічну силу слів піднімати душу, перетинаючи час і традицію для сприяння розуміння віри та інтимному спілкуванню з Богом.

Бібліографія

- Біблія. *Старий Заповіт. Книга Псалмів*, пер. І. Огієнка, Київ 2018.
- Сидур, *Врата Молитвы Нусах Ашкеназ*, перевод, коментарий и пояснения к порядку молитв, Иерусалим 2010.
- Нисский Г., *Творения святого Григория Нисского, О надписании псалмов*, Москва 2016, с. 1–193.
- Введение в Ветхий Завет*, ред. Е. Ценгер, Москва 2008.
- Григорій Нісський, *Про написання Псалмів*, Москва 2016.
- Hitchcock J., *History of the Catholic Church: From the Apostolic Age to the Third Millennium*, California, San Francisco 2012.
- О происхождении и составе римско-католической литургии и отличия ее от православной*, Соч. Ив. Бобровницкого, Киев 1873 (2003).

Анотація

Специфіка використання псалмів у літургії Католицької Церкви та єврейських громад

Автор робить спробу пояснити як відбуваються формаційні процеси на прикладах залучення вірян до читання псалмів як під час власне літургії, так й у використанні тих самих текстів в інших ситуаціях; що спільного є в духовних практиках обох релігій у використанні текстів псалмів та яким чином реалізується включення громади в псалмоспів.

Ключові слова: Псалми, літургія, молитва, формація, проблематика

Abstrakt

Specyfika używania psalmów w liturgii Kościoła katolickiego i wspólnot żydowskich

Autorka wyjaśnia procesy formacyjne na przykładach zaangażowania wiernych w czytanie psalmów zarówno podczas liturgii, jak i w wykorzystaniu z tych samych tekstów w innych sytuacjach. Co jest wspólnego dla praktyk duchowych obu religii (żydowskiej i chrześcijańskiej) przy korzystaniu z tekstów psalmów i jak realizowane jest włączenie wspólnoty do śpiewania psalmów.

Słowa kluczowe: psalmy, liturgia, modlitwa, formacja, problemy

Abstract

The Specifics of the Using of Psalms in the Catholic and Jewish Liturgies

The author explains the formation processes using examples of the involvement of believers to reading psalms both during a liturgy and in the use of the same texts in other situations. What is common for the spiritual practices of both religions when using psalm texts and how the inclusion of the community to singing psalms is realized.

Keywords: Psalms, liturgy, prayer, formation, issues

Spis autorów

Ad Fontes Liturgicos 13

s. prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR

Instytut Liturgiczny

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie (Polska)

s.adelajda@gmail.com

ks. doc. ThDr Marcel Mojzeš

Greckokatolicki Wydział Teologiczny

Uniwersytet Preszowski w Preszowie (Słowacja)

marcel.mojzes@unipo.sk

ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM

Instytut Liturgiczny

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie (Polska)

przemyslawnowakowski63@gmail.com

mgr. lic. Viktoriya Semenova

Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie
(Ukraina)

wiktorijasemenowa@gmail.com

ks. dr hab. Janusz Mieczkowski

Instytut Liturgiczny

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie (Polska)

mieczus@yahoo.com

lic. Michał Glevaňák

Biblioteka Uniwersytecka

Uniwersytet Preszowski w Preszowie (Słowacja)

efrem@seznam.cz

dr Ihor Vasylyshyn

Wydział Filozoficzno-Teologiczny

Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie (Ukraina)

ivasylyshyn@gmail.com

dr Cezar Login

Uniwersytet Medycyny i Farmacji *Iuliu Hațieganu* w Cluj-Napoca
(Rumunia)

cezarlogin@gmail.com

ks. dr Ștefan (Simeon) Pinte

Wydział Teologii Prawosławnej

Uniwersytet *Babeș-Bolyai* w Cluj-Napoca (Rumunia)

simeonpinte@yahoo.com

ks. dr hab. Dumitru Vanca

Wydział Teologii Prawosławnej

Uniwersytet *1 Decembrie 1918* w Alba Julia (Rumunia)

dumitru.vanca@uab.ro

ks. dr Vasyl Popelastyy

Wydział Filozoficzno-Teologiczny

Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie (Ukraina)

yakoppo@ucu.edu.ua

ks. dr Kazimierz Ginter

Uniwersytet Papieski *Santa Croce* w Rzymie (Włochy)

k.ginter@outlook.it

ks. dr Martin Tkáč

Greckokatolicki Wydział Teologiczny
Uniwersytet Preszowski w Preszowie (Słowacja)
martin.tkac@unipo.sk

ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (Polska)
danbr@op.pl

dr Simon Marincák

Uniwersytet Trnawski w Trnawie (Słowacja)
smarincak@gmail.com

ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński

Instytut Liturgiczny
Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie (Polska)
henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

ks. lic. Janos Nyirán

Greckokatolicki Instytut Teologiczny św. Atanazego w Nyíregyházie
(Węgry)
nyiranjanos@gmail.com

ks. dr hab. Mateusz Potoczny, prof. UO

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski w Opolu (Polska)
matteopotoczny@gmail.com

dr Petro Sabat

Wydział Filozoficzno-Teologiczny
Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie (Ukraina)
cabat_petro@ucu.edu.ua

ks. dr Vasyl Rudeyko

Wydział Filozoficzno-Teologiczny

Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie (Ukraina)

nykodym@ucu.edu.ua

mgr Valeriia Orzhykhovska

Instytut Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie

(Ukraina)

orgler1983@gmail.com

Spis treści

Wprowadzenie.....	5
Ogólne zasady i aspekty formacji liturgicznej	
ADELAJDA SIELEPIN CHR	
Teologiczne aspekty formacji liturgicznej	13
REV. MARCEL MOJZEŠ	
Lettera „Desiderio desideravi” del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica	31
PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM	
Wymiar kulturowy formacji liturgicznej.....	45
VIKTORIYA SEMENOVA	
Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych Kościoła katolickiego	57
Liturgia szczytem formacji – formacja do liturgii	
KS. JANUSZ MIECZKOWSKI	
Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II	73
MICHAL GLEVAŇÁK	
Refleksja nad liturgicznym przygotowywaniem kandydatów do kapłaństwa po relegalizacji Kościoła greckokatolickiego w latach 1968–1990.....	101

ІНОР VASYLYSHYN

«Підручник церемоній для вихованців духовної семінарії»
1907 року як один із прикладів літургійної формації
семінаристів Української Греко-Католицької Церкви 117

CEZAR LOGIN

Formation For and Through Liturgy: An Overview of the Liturgical
Formation in Contemporary Romanian Orthodoxy 135

REV. DUMITRU A. VANCA

The Beginning of Liturgical Formation in Romania:
The First Liturgical Manual in the Romanian Language 147

REV. VASYL POPELYASTYY

Літургійні науково-практичні круглі столи –
пошук відповідей та формаційний засіб: приклад Львівської
архієпархії Української Греко-Католицької Церкви..... 161

KS. KAZIMIERZ GINTER

Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze Opus Dei..... 187

REV. MARTIN TKÁČ

Potreba liturgickej formácie mládeže..... 201

Liturgia źródłem formacji – formacja przez liturgię

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

Komentarze i funkcja komentatora
w aktualnej liturgii rzymskiej..... 219

ŠIMON MARINČÁK

Chorus angelorum.
Uno sguardo alla partecipazione attiva dell'assemblea liturgica
e alla funzionalità del coro..... 233

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

„Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii 245

JAROSŁAW SUPERSON SAC

Mysterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Studium historyczno-liturgiczne 269

REV. JÁNOS NYIRÁN

È possibile una nuova mistagogia nella liturgia bizantina? 287

KS. MATEUSZ RAFAŁ POTOCZNY

Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych

w tradycji Kościołów syro-malankarskich 323

РЕТРО САВАТ

Почитання Пресвятої Євхаристії у церквах Володимирового

хрещення впродовж століть 339

REV. VASYL RUDEYKO

Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction

to Meditation on the Holy Scriptures 359

VALERIA ORZHUKHOVSKA

Специфіка

використання псалмів у літургії Католицької

Церкви та єврейських громад 373

Spis autorów Ad Fontes Liturgicos 13 385



ISBN 978-83-8370-002-1



9 788383 700021 >

