



Polonia Sacra



ks. Kazimierz Ginter Formacja liturgiczna wiernych świeccich w prałaturze Opus Dei • **ks. Mateusz Rafał Potoczny** Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych w tradycji Kościołów syro-malankarskich • **Przemysław Nowakowski CM** Wymiar kulturowy formacji liturgicznej • **Šimon Marinčák** Chorus angelorum... • **Rev. Vasyl Rudeyko** Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction to Meditation... • **ks. Henryk Sławiński** „Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii • **Jarosław Superson SAC** Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa... • **Viktoriya Semenova** Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych... • **Rev. Marcel Moješ** Lettera „Desiderio desideravi” del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica • **Rev. Dumitru A. Vanca** The Beginning of Liturgical Formation in Romania: The First Liturgical Manual in the Romanian Language

volume
27
2023
3 issue

Polonia Sacra

27 (2023) nr 3

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://db.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oMi (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – biblioteka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S.T.L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oґmcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoł oґmconv (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

Witraż z kościoła St. Johann im Walde, Tyrol (fot. H. Sławiński)

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **ks. Kazimierz Ginter**
Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze Opus Dei
- 21 **ks. Mateusz Rafał Potoczny**
Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych
w tradycji Kościołów syro-malankarskich
- 37 **Przemysław Nowakowski CM**
Wymiar kulturowy formacji liturgicznej
- 51 **Šimon Marinčák**
Chorus angelorum. Uno sguardo alla partecipazione attiva
dell'assemblea liturgica e alla funzionalità del coro
- 65 **Rev. Vasyl Rudeyko**
Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an
Introduction to Meditation on the Holy Scriptures
- 79 **ks. Henryk Sławiński**
„Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii
- 105 **Jarosław Superson SAC**
Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach
chrześcijaństwa. Studium historyczno-liturgiczne
- 123 **Viktoriya Semenova**
Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej
formacji wiernych Kościoła katolickiego
- 137 **Rev. Marcel Mojžeš**
Lettera „Desiderio desideravi” del Papa Francesco come
una nuova sfida per la formazione liturgica

151 **Rev. Dumitru A. Vanca**

The Beginning of Liturgical Formation in Romania:
The First Liturgical Manual in the Romanian Language


ks. Kazimierz Ginter

Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie

k.ginter@outlook.it

 <https://orcid.org/0000-0002-6582-1374>

Formacja liturgiczna wiernych świeckich w prałaturze Opus Dei

 <https://doi.org/10.15633/ps.27301>

Ks. Kazimierz Ginter – ur. w Warszawie 17.01.1969 roku, profesor historii Bizancjum i historii liturgii na Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie.

Article history • Received: 2 Feb 2023 • Accepted: 27 May 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

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 przeżycia 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.

Keywords: formacja liturgiczna, świeccy, Opus Dei, św. Josemaría Escrivá de Balaguer

Abstrakt

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.

Słowa kluczowe: liturgical formation, laity, Opus Dei, St Josemaria Escriva de Balaguer

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 prełatura personalna:

Kościół z wielką nadzieją kieruje swą macierzyńską troską i myślą 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 samo zabiega poprzez Stowarzyszenie Kapłańskie Świętego Krzyża w wypełnianiu świętego posługiwania przez kapłanów diecezjalnych¹.

Aby misja apostolska Opus Dei mogła być realizowana, Kościół powierza prełatowi zadanie udzielania wiernym niezbędnej formacji². 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

1 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.

2 E. Baura, *Finalità e significato dell’erezione di una prelatura personale*, w: *Studi sulla prelatura dell’Opus Dei*, s. 57–58.

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 ze świętym³. 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 liturgii. 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”⁴. 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

3 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.

4 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.

wspólnej modlitwy, wokół kapłana, to po to, aby żyli jednością Ciała Mistycznego, nie przestając traktować Jezusa Chrystusa ufnie i po synowsku⁵.

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?⁶

Święty podkreślał także, że osobista pobożność chrześcijanina nie może wykluczać uczestnictwa w publicznym życiu Kościoła⁷, a zwłaszcza w sakramentach⁸ (oczywiście chodziło tu przede wszystkim o mszę świętą i sakrament pokuty). Co więcej: w modlitwie ustnej i myślniej powinno się korzystać z tekstów liturgicznych⁹. Dorzucmy do tego, że jego homilie były zawsze pełne odniesień do liturgii¹⁰.

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, któ-

5 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).

6 J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, tłum. z hiszp. J. Jarco, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, n. 522, s. 192.

7 „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).

8 „Pocas devociones y constantes – Mejor, frecuencia de sacramentos” (J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 704).

9 „Twoja modlitwa powinna być liturgiczna. – Obyś polubił odmawianie psalmów, modlitw mszalnych zamiast modlitw prywatnych” (J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 86, s. 56).

10 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”.

rzy sami są składającymi ofiarę Chrystusa, i ofiarowującymi samych siebie¹¹. Już w 30. latach zwracał uwagę na to, że komuniam wiernych powinna być regułą, a nie wyjątkiem¹².

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 odprawiano ją dialogicznie to znaczy, że nie tylko ministrant odpowiadał, jak to było wówczas w kościołach w zwyczaju, ale my wszyscy odpowiadaliśmy powoli i unisono¹³.

W całej mszy świętej Escriva zwracał zawsze szczególną uwagę na godne traktowanie Jezusa eucharystycznego¹⁴, ale też na to, że w ogóle istnieją reguły dobrego wychowania w pobożności eucharystycznej¹⁵.

11 „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).

12 Por. A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 33.

13 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).

14 „«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).

15 „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 zgjąć kolan przed tabernakulum (ich śmieszny sposób przyklęknięcia zakrawa na

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 zadbane¹⁶, ozdobione w dobrym guście, ale i skromnie¹⁷, bo nie był zwolennikiem jakiegoś rozbuchanego barokizmu.

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 roku¹⁸, jak i na przykład kaplica Apostołów, ukończona rok wcześniej, mają ołtarz *coram populo*¹⁹, 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

kpiny), ani pochylić z uszanowaniem głowy przed wizerunkiem Matki Najświętszej” (J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 541, s. 198).

16 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).

17 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. 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 przybliża ścisła surowość liturgiczna?” (n. 543, s. 198–199).

18 A. Miralles, *San Josemaría y la liturgia*, s. 32.

19 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”.

wychowanie w Domu Bożym²⁰. 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 przygotowaliśmy się z liturgicznym rygorem i śpiewami, które pomagały nam głęboko przeżywać Najświętszą Ofiarę. Pobożny ksiądz Don Enrique Masó, bliski przyjaciel błogosławionego Josemaríi i wielki znawca muzyki sakralnej, był naszym nauczycielem śpiewu”²¹.

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, powinieneś nauczyć się śpiewu liturgicznego²².

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 postconcillium 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”²³.

²⁰ Uwaga z dnia 14.03.1932 roku cytowana w: J. Escrivá de Balaguer, *Camino: Edición crítico-histórica*, s. 690: „Ha de comenzar a instruirseles por lo que pudiéramos llamar «Urbanidad de la Casa de Dios», que realmente serán nociones de Liturgia”.

²¹ 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).

²² J. Escrivá de Balaguer, *Droga*, n. 523, s. 192.

²³ 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.

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 zadośćuczynienia²⁴.

Zmiany zachodzące w liturgii po soborze przyjmował w duchu posłuszeństwa Kościołowi, chociaż co najmniej w niektórych przypadkach nie był ich entuzjastą:

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 posłuszny²⁵.

I właśnie posłuszeństwo Kościołowi w dziedzinie liturgii wielokrotnie podkreślał²⁶.

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.

²⁴ List z 15.08.1964, nr 19, za: A. Vázquez de Prada, Założyciel Opus Dei, s. 555.

²⁵ Cytat za: A. Vázquez de Prada, Założyciel Opus Dei, s. 557.

²⁶ A. Vázquez de Prada, Założyciel Opus Dei, s. 557.

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 Dzieła²⁷, 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 apostolskim.

Prałatura Opus Dei posiada też własny kalendarz liturgiczny zaaprobowany 10 listopada 2012 roku przez Kongregację do Spraw Kultu Bożego²⁸. Oczywiście prawie wszystkie święta liturgiczne w konkretnych ośrodkach Opus Dei obchodzi się w zgodzie z kalendarzem liturgicznym diecezji, 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 Metodego²⁹.

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 ksiązkach 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 forma-

27 E. Baura, *Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*, s. 59.

28 Protokół 626/12/L.

29 Dokument wewnętrzny *Celebraciones en familia*, Roma 2017, s. 8.

cyjnym 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 Dei³⁰. Wśród zwyczajów o charakterze liturgicznym, jakie praktykują członkowie Dzieła, na pierwszym miejscu znajduje się codzienna msza święta, którą wierni starają się przeżywać w sposób aktywny³¹. Msza święta bywa czasem sprawowana po łacinie. Dość rozpowszechnioną praktyką wśród członków Dzieła jest korzystanie z mszalików. Tradycyjnie po Eucharystii wierni modlą się, dziękując (każdy prywatnie) przez 10 minut za dary, jakie otrzymali w czasie „Ofiary Ołtarza”³². 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 Przenajświęt-

³⁰ 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.

³¹ 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 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 comunione, 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”.

³² 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”.

szego Sakramentu³³ czy komunია duchowa; w ośrodkach Opus Dei codziennie pisze się krótki praktyczny komentarz do Ewangelii czytanej w czasie mszy świętej³⁴; co tydzień w czwartek w ośrodkach panuje zwyczaj odmawiania hymnu *Adoro Te Devote*, zachęca się do jego rozważania tego dnia³⁵; w czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca organizuje się wystawienie Najświętszego Sakramentu, w trakcie którego wierni prałatury rozważają tajemnice Eucharystii³⁶. 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 Sakramentu³⁷. Także zgodnie z nauczaniem Założyciela zachęca się wiernych, aby ich modlitwa zarówno ustna, jak i myślna 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 parodniowe spotkania członków supernumerariuszy, w czasie których także oni otrzymują formację chrześcijańską, w tym liturgiczną. Na

33 *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”.

34 *De Spiritu*, 81: „En todas las sedes de los Centros, hágase el comentario del Evangelio cada día, para leerlo en la forma acostumbrada”.

35 *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 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”.

36 *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”.

37 *De Spiritu*, 75: „Siempre se 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”.

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.

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 Eucharystii³⁸, 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 dokończana na różne sposoby, poczynawszy 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.

³⁸ Por. F. Ocáriz, *La prelatura dell'Opus Dei: apostolato „ad fidem” ed ecumenismo*, w: E. Baura, *Studi sulla prelatura*, s. 117–118.

- 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.
- 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 Escrivy*, t. 3: *Boże drogi na ziemi*, tłum. P. Skibiński, Wydawnictwo M, Księgarnia św. Jacka, Kraków 2006.


ks. Mateusz Rafał Potoczny

Uniwersytet Opolski

mpotoczny@uni.opole.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-5746-4218>

Modlitwa liturgiczna jako szkoła formacji wiernych w tradycji Kościołów syro-malankarskich

 <https://doi.org/10.15633/ps.27302>

Ks. Mateusz Rafał Potoczny – dr hab., prof. Uniwersytetu Opolskiego i dziekan Wydziału Teologicznego, pracownik Katedry Teologii Liturgicznej, Homiletyki i Komunikacji Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, liturgista i orientalista.

Article history • Received: 4 Feb 2023 • Accepted: 27 May 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

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.

Keywords: liturgia, formacja liturgiczna, Kościół syro-malankarski, tradycja zachodnio-syryjska, Indie

Abstrakt

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.

Słowa kluczowe: liturgy, liturgical formation, Syro-Malankara Church, west-syrian tradition, India

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 eucharystycznej 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 liturgicznym¹. Do dnia dzisiejszego dla chrześcijan orientalnych sprawowana liturgia jest pierwszym miejscem wyjaśniania i rozumienia teologii².

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

¹ Wystarczy wspomnieć słynne zbiory katechez związanych z udzielaniem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej autorstwa ojców Kościoła na przykład: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000; Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 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.

² S. Kanjiramakalil, *Ecclesial Identity of the Malankara Catholic Church*, Kottayam 2002, s. 120.

jechać do Indii³. Ostatecznie jednak zdecydował się podjąć trud misyjny właśnie tam i po wylądowaniu na zachodnim wybrzeżu Malabaru założył kolejno siedem wspólnot chrześcijańskich – Kranganore, Palayur Kottakavu, Kokkamangalam, Niranam, Kollam, Nilakal, Palayoor – docierając w pobliże dzisiejszego Ćennai (Madrasu), gdzie miał ponieść śmierć męczeńską⁴.

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 apostoelskich, obecność wspólnot żydowskich na terenie 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 Tomaszową⁵. 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*⁶.

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: „Chrześcijaństwo św. Tomasza byli hinduistyczni w kulturze, chrześcijańscy w religii i orientalni w kulcie”⁷.

3 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.

4 Por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, Roma 2003, s. 3–5.

5 Por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, s. 3–5.

6 M. R. Potoczny, *Kościół dla wybranych? O specyfice indyjskich chrześcijan knānāya*, „Teologia i Człowiek” 28 (2014) nr 4, s. 237–257.

7 Zob. P. J. Podipara, *Hindu in Culture, Christian in Religion and Oriental in Worship*, „Ostkirche Studien” 8 (1959), s. 82–104.

Do początku XVI wieku, a więc do momentu przybycia misjonarzy łaćcińskich, możemy mówić o istnieniu w Indiach jednej wspólnoty syryjskich chrześcijan. Po przybyciu do Indii portugalskich kolonizatorów zaczęły unaocznić się kontrasty: kulturowe, tradycji liturgicznych, wizji teologicznych i instytucji kanonicznych między rdzennymi mieszkańcami a łaćcińskimi przybyszami. Podając różne powody, Portugalczycy zaczęli dążyć do zmiany liturgii syro-orientalnej na łaćcińską i do podporządkowania hierarchicznego portugalskiemu biskupowi Goa (1553). Wykorzystując *sede vacante* metropolitalnej stolicy, utworzonej w średniowieczu w Angamaly, misjonarze łaćcińscy 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 kapłana Franciszka Ros, pierwszym łaćcińskim biskupem chrześcijan św. Tomasza⁸. Jak nietrudno się domyślić, wszystkie te zmiany, włącznie z siłowymi próbami wprowadzania łaćcińskiego 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 łaćcińskiemu oraz jakiemukolwiek 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).

⁸ T. Koonammakkal, *The Church in the Churches: A Syriac Ecclesiology*, Kuravilangad 2018, s. 15nn; por. P. Pallath, *La Chiesa cattolica in India*, s. 17.

Od tamtej pory, obok tradycji syro-orientalnej, zaczęła rozwijać się w Indiach wspólnota obrządku zachodnio-syryjskiego, znana pod nazwą Kościół Malankarski⁹. 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. jakobici¹⁰), 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”¹¹.

2. Formacja liturgiczna — założenia ogólne

Aby przejść do głównej i właściwej części niniejszego opracowania wy-daje się niezbędnym jeszcze teoretyczne uszczegółowienie najistotniejszego z punktu widzenia badań terminu: formacja liturgiczna. Choć sam 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 pierwszo-

9 Por. G. Chediath, *The Malankara Catholic Church*, Kottayam 2003, s. 52–57.

10 Nazwa wywodzi się od Jakuba Baradeusza (542/543–578), potajemnie wyświęconego na biskupa Edessy. Jako przeciwnik Chalcedonu niezmordowanie wizytował prześladowane przez cesarzy Kościoły monofizyckie, ożywiając ich życie religijne i potajemnie wyświęcając biskupów. Dla niepoznaki ubierał się w łachmany, stąd właśnie przylgnął do niego przydomek „Baradeusz” (z syr. *Bûrd’eâna*, gr. Βαραδαῖος – dosłownie „obdarty”). C. Capizzi, R. Lavenant, Giacobbe (Giacomo) Baradeo o Baradai, w: *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente 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.

11 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).

rzędnym celem formacji liturgicznej jest odnowienie i pogłębienie życia liturgicznego poszczególnych wiernych i całej wspólnoty Kościoła¹². W Leksykonie liturgii czytamy, że formacją liturgiczną należy nazwać „całokształt wysiłków zmierzających do pogłębienia znajomości liturgii i do owocnego w niej uczestnictwa”¹³. Współczesna praktyka Kościoła zna różne formy takowej formacji. Mówimy tu o formacji intencjonalnej, zamierzonej i zaplanowanej, formacji funkcjonalnej, formacji do liturgii, formacji mistagogicznej oraz o formacji przez liturgię¹⁴. 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 orędem, 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:

Texty 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), laudytryczno-uświęcający (duchowo-formacyjny), martyryjny (akcentujący świadectwo życia), diakonijny, (służebny) oraz integracyjno-eklezyjalny (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

12 M. L. Petrazzini, *Formazione liturgica*, w: *Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, s. 828.

13 Leksykon liturgii, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 470.

14 Leksykon liturgii, oprac. B. Nadolski, s. 470.

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 (euchologijne), lektury, formuły, symbole i obrzędy winny być odczytane przez wiernych z uwzględnieniem ich waloru duchowego i kerygmatycznego. Stanowią one bowiem zwerbalizowane świadectwa przeżycia Chrystusowej tajemnicy zbawienia w oparciu o medytowane Słowo Boże przez ludzi wiary i charyzmy, którzy w przestrzenno-czasowym doświadczeniu współczesnego kultu mają prawo odkryć misterium Boga zbawiającego człowieka¹⁵.

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 duszą¹⁶. 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 ludzi¹⁷.

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.

15 J. J. Kopeć, *Formacja liturgiczna, czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra” 3–4 (1996) nr 2, s. 24–26.

16 R. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, Kraków 2014, s. 378.

17 S. Alexopoulos, M. E. Johnson, *Introduction to Eastern Liturgies*, Collegeville 2022, XXIV.

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 świątyni”, miejsce, w którym obecny jest sam Bóg. Bardzo często nad 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 Chrystusa¹⁸.

Ta zmysłowa formacja wzbogacona jest elementami, takimi jak *no-kushe*, *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 Anafo-

¹⁸ Por. M. Vaidyan, *Liturgy and Spiritual Practices*, https://mosc.in/the_church/liturgy/liturgy-and-spiritual-practices (29.12.2022).

ra, nakładane jest kadzidło rękoma czcigodnego kapłana. Módlmy się i błagajmy Pana o łaskę i miłosierdzie¹⁹.

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, wy-
maż moje grzechy, wielkie i liczne, oraz grzechy wszystkich Twoich wiernych.
[...] Pamiętaj nas, a także dusze naszych rodziców, braci, sióstr, przodków, na-
uczycieli i wszystkich zmarłych [...] Rozlej rosę Twej łaski i miłosierdzia nad ich
kośćmi.

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, przebaczający i ukazujący miłosierdzie²⁰.

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 miło-
sierdzia, 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 li-
turgicznych. Oprócz właściwej euchologii warto zwrócić uwagę na dwa
elementy charakterystyczne dla modlitwy liturgicznej, która w łonie
Kościoła malankarskiego stanowią jaskrawy przykład formacji uczest-
niczących w niej wiernych. Chodzi mianowicie o teologię zawartą w tek-
stach euchologijnych oraz o muzykę. Już w tym miejscu należy zazna-
czyć, że obydwie elementy w pewien sposób wzajemnie się przenikają.

Liturgia Kościołów-syromalankarskich, będąc zakorzeniona w sy-
ryjskim mateczniku, skomponowana jest głównie z tekstów syryjskich
ojców Kościoła i taumaturgów: wystarczy wspomnieć św. Efrema z Ni-
sibis († 373), Jakuba z Sarug († 521) czy Severiusza z Antiochii († 538).
Wszystkie te teksty są przeniknięte głęboką teologią. Należy dodać, że

¹⁹ Takso d-Qurobo, Kottayam 2014, s. 24, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

²⁰ Takso d-Qurobo, s. 24–25, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

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 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 nami²¹.

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, miłowani, kiedy żyjący Duch Święty zstępuje z wysokości niebios i unosi się i spoczywa na tym świętym *Qurbānā*, które ustawione zostało przed nami i jest usławiane. Stójcie i módlcie się w ciszy i z bojaźnią²².

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.

²¹ Takso d-Qurobo, s. 18, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

²² Takso d-Qurobo, s. 33, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

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,
Sześciokrzydły każdy z nich; i chwalcący 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 miejscu²³.

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 gestów²⁴. 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

²³ Takso d-Qurobo, s. 56–57, tłum. własne autora z języka syryjskiego.

²⁴ 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.

malajalam, niosą bowiem głębokie treści chrystologiczne, oparte na fundamencie prorockich zapowiedzi Starego Testamentu²⁵.

Oczywiście całokształt twórczości eucharystycznej 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 niezwykle skarbiec mądrości teologicznej. Trzeba pamiętać, że pisma ojców syryjskich to kluczowe źródło wschodniej teologii i kultu²⁶.

Dla chrześcijan indyjskich również kompozycje muzyczne pełnią niezwykle ważną rolę formacyjną, która wynika ze swobodnego 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:

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

25 M. R. Potoczny, *Celebracje wielkiego tygodnia tradycji zachodniosyryjskiej w Kościele Syromalankarskim w Indiach*, „Teologia i Człowiek” 41 (2018) nr 1, s. 141.

26 M. P. George, *West Syriac Musical Tradition of the Beth Gazo' in India*, Kottayam 2012, s. 3.

doświadczenia mistycznego, ponieważ sama jest mistyczna. Właśnie dlatego muzyka jest nieodłączną częścią liturgii Orientu, zwłaszcza liturgii malankarskiej²⁷.

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 rzezonej tradycji liturgicznej 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: Wciele nie, 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

²⁷ P. Vysanethu, *Musicality makes the Malankara Liturgy Mystical*, Kottayam 2004, s. 34-37, tłum. własne autora z języka angielskiego.

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 eucharystycznych 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.
- Kopec 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. Kollampampil, Roma 1997, s. 165–186.
- Vysanethu P., *Musicality makes the Malankara Liturgy Mystical*, Kottayam 2004.


Przemysław Nowakowski CM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

przemyslaw.nowakowski@upjp2.edu.pl

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

Wymiar kulturowy formacji liturgicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.27303>

Przemysław Nowakowski CM – dr hab., misjonarz św. Wincentego a Paulo, dyrektor Instytutu Liturgicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca na tym uniwersytecie i w Instytucie Nauk Religijnych w Kijowie (Ukraina). Członek redakcji czasopism: „Ephemerides Liturgicae”, „Polonia Sacra”, „Nasza Przeszłość”. Inicjator i koordynator dorocznych międzynarodowych sympozjów liturgicznych „Ad Fontes Liturgicos” (Polska, Słowacja, Ukraina, Węgry). W latach 2020–2022 redaktor serii publikacji na temat Synodu Zamojskiego Kościoła greckokatolickiego (1720). Zainteresowania naukowe: liturgia porównawcza, wpływy łacińskie na liturgię obrządku bizantyjskiego w Kościele greckokatolickim, bizantyjsko-słowiańskie księgi liturgiczne (XVII i XVIII wiek).

Article history • Received: 22 Feb 2023 • Accepted: 27 May 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

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.

Keywords: liturgia, kult, kultura, inkulturacja, formacja liturgiczna

Abstrakt

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.

Słowa kluczowe: liturgy, worship, culture, inculturation, liturgical formation

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 Kościoła¹. 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”². 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. 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 Boga³.

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 zna-

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

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

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

czenie 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 Sante⁴.

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. 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 ukową 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,

⁴ C. di Sante, *Cultura e liturgia*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 325–326.

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 kultury⁵. W tym świetle staje się zrozumiały 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.

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 zbytnej „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 zewnętrznych⁶. 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 sło-

5 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).

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

wiańskich 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 kultur⁷.

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 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 innych⁸.

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 zrozumienie 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

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

8 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, 167.

sztuk. Paweł Floreński, wybitny teolog prawosławny ubiegłego wieku, nazywa ją „syntezą liturgiczną”:

W świątyni wszystko splata 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 świateł mieniających się w załomach drogocennych tkanin, aromat kadzidła, niezwykłe, 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 poezję, sama zaś w terminologii estetycznej, jest muzycznym dramatem⁹.

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

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, świateł, 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 fotosyntezy¹⁰.

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, światło¹¹.

⁹ P. Floreński, *Liturgia jako synteza sztuk*, „Znak” 337 (1982), s. 1519.

¹⁰ F. Cassingena-Trévedy, *La bellezza della liturgia*, Magnano 2003, s. 87.

¹¹ Franciszek, *List apostolski Desiderio desideravi*, Rzym 2022, 42.

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 kultury¹². 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 związek z chrześcijaństwem znacznie osłabiła, takiej twórczości nie sprzyja. Papież Franciszek stwierdza, że „współczesny człowiek stał się analfabetą, nie potrafi już odczytywać symboli, prawie nie podejrzewa ich istnienia”¹³. 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 prawda¹⁴.

12 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).

13 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 44.

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

Romano Guardini widzi tu „pierwsze zadanie dzieła formacji liturgicznej: człowiek musi stać się na nowo zdolny do symboli”¹⁵. 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 religijnego¹⁶. 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 postulatów Soboru Watykańskiego II, który dotyczy formacji liturgicznej: „zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia”¹⁷. W swoim najnowszym liście apostolskim w sprawie formacji liturgicznej ludu Bożego papież Franciszek pisze o poważnej, żywotnej i pilnej potrzebie takiej formacji¹⁸. 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 liturgicznej¹⁹.

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:

¹⁵ R. Guardini, *Liturgische bildung* (1928), w: R. Guardini, *Liturgie und liturgische bildung*, Mainz 1992, s. 36.

¹⁶ F. Bonomo, *Presentazione*, w: *Liturgia e Cultura*, s. 35 (*Ecclesia orans. Studi e Ricerche*, 2).

¹⁷ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 9.

¹⁸ Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 27–47.

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

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 eucharystycznych, dynamizmów dotyczących rytów i ich antropologicznego znaczenia²⁰.

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 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 bezkrytycz-

²⁰ Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 35.

nego przejmowania elementów kulturowych, które nie mają nic wspólnego z prawidłowym procesem inkulturacji²¹.

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. 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,

²¹ Franciszek, List apostołski, *Desiderio desideravi*, 49.

połębiając 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 apostołska Evangelii gaudium*, 24.11.2013, Rzym 2013.
- Franciszek, *List apostołski Desiderio desideravi*, 29.06.2022, Rzym 2022.
- Giovanni Paolo II, *Messaggio all’Assamblea 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’Etudes 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.


Šimon Marinčák

Università di Trnava, Slovacchia

simon.marincak@savba.sk

 <https://orcid.org/0000-0003-2998-2055>

Chorus angelorum. Uno sguardo alla partecipazione attiva dell'assemblea liturgica e alla funzionalità del coro

 <https://doi.org/10.15633/ps.27304>

Šimon Marinčák – doc. PaedDr. ThDr., Direttore dell'Università di Trnava, Centro di spiritualità Oriente – Occidente di Michele Lacko.

Article history • Received: 30 Sep 2023 • Accepted: 27 May 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

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 niezbędna, 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

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 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 volontà¹. 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

¹ 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 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.

di cui gli altri non si occupavano. Gli apostoli Paolo² e Pietro³ 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 compromessa⁴. 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.

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 par-

2 “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).

3 “Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio” (1 Pt 4, 10).

4 Ulteriori informazioni su questo Šimon Marinčák, *Liturgická hudba Mukačevskej eparchie: niekoľko poznámok k účinkovaniu kantorov*, “Καλοφωνια” 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.

te 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* [l'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 coro⁵. 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 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 Apostoli⁶, nella Lettera agli Ebrei⁷, ma anche nell'evangelista Luca⁸. Anche la definizione

5 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.

6 “Verso mezzanotte Paolo e Sila, in preghiera, cantavano inni a Dio, mentre i prigionieri stavano ad ascoltarli” (At 16, 25).

7 “Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli, in mezzo all'assemblea canterò le tue lodi” (Ebr 2, 12).

8 “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).

ne 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 esecutiva⁹. 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 elezione¹⁰. Se qualcuno non ha una vocazione, non può impegnarsi in questo ministero. Tuttavia, 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 Signore¹¹. Quando si tratta di ministero ecclesiastico, è importante la disponibilità personale, che implica anche la devozione¹². I membri del coro devono essere abili nel canto e nell'insegnamento dei canti del Si-

⁹ Cf. AA.VV., *Malá encyklopédia hudby*, Bratislava 1969, p. 620.

¹⁰ "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 comandanti 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).

¹¹ "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).

¹² "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).

gnore, non devono essere attratti dalla musica profana¹³. Devono essere pieni di gioia ed entusiasmo¹⁴, devono avere disciplina nel vestire, nella postura e nell'ordine¹⁵. Naturalmente possono essere maschi e femmine insieme¹⁶, ma devono essere pieni dello spirito di Dio¹⁷ e cantare con la grazia nel cuore¹⁸.

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

13 "Il numero di costoro, insieme con i fratelli, esperti nel canto del Signore, tutti maestri, era di duecentoottantotto" (1 Cr 25, 7).

14 "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).

15 "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).

16 "oltre i loro schiavi e le loro schiave in numero di settemilatrecentotrentasette; avevano anche duecento cantori e cantatrici" (Esd 2, 65).

17 "E non ubriacatevi 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).

18 "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).

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 perfetti¹⁹.

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

¹⁹ S. Atanasio, *Contra gentes*, n. 42–43, in: *Opera omnia quae exstant*, tomus primus, a curante J. P. Migne, Parisiis 1857, c. 83–87 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 25).

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 musica²⁰.

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.

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.

²⁰ Per saperne di più Jozef Vrabec, *O otázkach viery*, Bratislava 1992, p. 99.

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, accurante J. P. Migne, Parisiis 1857, c. 83–87 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 25).
- Vrablec J., *O otázkach viery*, Bratislava 1992.


Rev. Vasyl Rudeyko

Ukraiński Uniwersytet Katolicki we Lwowie

nykodym@ucu.edu.ua

 <https://orcid.org/0000-0003-0825-952X>

Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction to Meditation on the Holy Scriptures

 <https://doi.org/10.15633/ps.27305>

Rev. Vasyl Rudeyko – Doctorate in liturgical theology in 2009 (Catholic University in Eichstätt – Ingolstadt, Bavaria). Department of Liturgical Sciences of the Philosophical and Theological Faculty in Lviv (Ukraine) since 2015. Author and co-author of scientific monographs and articles on the history and theology of the liturgical heritage of the churches of the Byzantine tradition. Sphere of scientific interests: study of liturgical sources, archeology, musical and textual heritage of Christian churches, Bible studies and studies of culture. Member of the yearly international symposium “Ad fontes liturgicos” Since 2010. Deputy Head of the Patriarchal Liturgical Commission of the Ukrainian Greek Catholic Church Since 2011.

Article history • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

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

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.¹ All 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.

1 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, eds. S. Hawkes-Teeples, T. Hawkes, Virginia, Fairfax 2016. See also V. Rudeyko, *Ty odyn 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.

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 open to those who worship the mystery with faith.”² 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

² See Oktoechos, Stichera on Lauds for Sunday of the 5th tone.

intended to permeate all creation.³ 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 biblical.⁴ 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 *prokime-na* in different church services.⁵ 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.⁶ The prayer of the Church and the preaching of the Gospel are two inseparable realities that cannot be thought of separately from each other.⁷ Every experience of God involves an attempt to define it precisely

3 See *Liturgiam authenticam*. Instruction on the use of vernacular languages in the publication of the books of the Roman Liturgy, 28.03.2001, 19.

4 P. Bradshaw, *The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives*, “*Studia Liturgica*” 22 (1992), p. 35–52.

5 See J. Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, London 1962.

6 J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Indiana 2001.

7 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.

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.⁸ This is how Myroslav-Ivan Liubachivskyi 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 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.⁹

“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.¹⁰ 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

8 See *Leucologio Barberini gr. 336*, eds. S. Parenti, E. Velkovska, Roma 2000.

9 M. I. Liubachivskyi, *Liturhiina borotba sviatoho Vasyliia z arianizmom: shchodo istorii tekstu liturhii sv. Vasyliia Velykoho*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslovnia” 7 (2020), p. 66.

10 See V. Rudeyko, “Tykhi” molytvy yak dzherelo dlia komentuvannia liturhiinoini tradytsii, in: *Liturhiini komentari yak dzherelo liturhiolohii*, Lviv 2015, p. 112–122 (*Ad Fontes Liturgicos*, 5).

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,¹¹ Whose dominion is incomparable and glory incomprehensible;¹² Whose mercy is immeasurable, and love for mankind ineffable: Look upon us and upon this holy house¹³ 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,¹⁴ and worship, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and forever and to the ages of ages.

The Prayer of the Second Antiphon:

Lord, our God,¹⁵ save Your people and bless Your inheritance.¹⁶ Protect the fullness of Your Church. Sanctify those who love the beauty of Your house.¹⁷ Glorify them in return by Your divine power, and forsake us not¹⁸ who have set our hope in You.¹⁹ 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.²⁰

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.²¹ Fulfill now, O Lord, the petitions of Your servants as may be of benefit to

¹¹ Dan 9, 15.

¹² Prayer of Man, 6.

¹³ 3 (1) Kings 8, 28, 29.

¹⁴ 1 Tim 1, 17.

¹⁵ Dan 9, 15.

¹⁶ Ps. 27, 9.

¹⁷ Ps. 25, 8.

¹⁸ Cf. Ps 26, 9.

¹⁹ Cf. Ps 16, 7.

²⁰ Mt 6, 13.

²¹ Cf. Mt 18, 19–20.

them,²² granting us in the present age the knowledge of Your truth,²³ 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.²⁴

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 by God to glorify His name.²⁵ 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

²² Ps 19, 6.

²³ Cf. 1 Tim 2, 4; Heb 10, 26.

²⁴ 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).

²⁵ 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).

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),
- 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 lityny—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.²⁶ The illogicality of the modern order of the Liturgy of the Word has been criticized by one of the leading

²⁶ See *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona, S. Kalinkowski (przekł. Konstytucji), A. Caba (przekł. innych pism), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007, p. 224–233.*

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 synapses 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.²⁷

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 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.²⁸ 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,

27 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.

28 V. Rudeyko, *Sluzhinnia arkhierarchya u bohosluzhbakh dobovoho kola*, "Bohosloviia" 71 (2010–2011), p. 12–17.

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.²⁹

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, 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 Gospel³⁰, 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.

²⁹ J. Mateos, *The evolution of the byzantine liturgy*, 96.

³⁰ J. Mateos, *The evolution of the byzantine liturgy*, 87; *The Liturgy of the Word*, transl. J. Mateos, p. 227.

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 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.³¹

³¹ P. Parsch, *Das Jahr des Heiles*, Bd. 1, Klosterneuburg 1933, p. 7.

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.
- Liubachivskiy M. I., *Liturhiina borotba sviatoho Vasyliia z arianizmom: shchodo istorii tekstu liturhii sv. Vasyliia 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.
- Parsch 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 ody n z Sviatoi Troitsi?*, “Theologos” 2016, p. 111–125.
- Rudeyko V., “Tykhi” *molytvy yak dzherelo dlia komentuvannia liturhiinoi tradytsii*, 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).


ks. Henryk Sławiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4290-6743>

„Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii

 <https://doi.org/10.15633/ps.27306>

Ks. Henryk Sławiński – prof. dr hab., homileta i dyplomowany pedagog; prezbiter diecezji wrocławskiej. Kierownik dyscypliny „nauki teologiczne” na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Podejmuje badania nad teologią, źródłami i formą przepowiadania słowa Bożego; teologią krzyża i cierpienia, homiletyką amerykańską. Życiorys naukowy w: *Encyklopedia osobistości Rzeczypospolitej Polskiej*, British Publishing House, Warszawa 2020.

Article history • Received: 31 May 2023 • Accepted: 28 Aug 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

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

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 Anselmo¹. 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 wyzwanie: poprawa jakości homilii. Od tamtej pory zarówno w debatach synodalnych, jak i dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz wypowiedziach papieża 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

1 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.

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 Kościoła² 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 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 katolickiego³.

Wyraźny apel o „konieczność poprawienia jakości homilii”⁴ 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

2 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.*

3 *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.

4 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

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 chrześcijańska⁵.

Poprawie jakości homilii, zdaniem papieża z Bawarii, służy dobre jej przygotowanie, które uwzględni liturgiczną naturę głoszonego słowa oraz jej cel intelektualny i wolitywny⁶. Oprócz wyjaśnienia tekstów świętych i ich aktualizacji w zgromadzeniu wiernych homilia powinna także „ułatwić zrozumienie sprawowanej tajemnicy, zachęcić do misji, przygotowując zgromadzenie do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej”⁷. 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)⁸.

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 debatę synodalną⁹. Stwierdzono w nim:

5 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

6 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

7 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

8 Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 46.

9 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).

Homilia nie może się ograniczać wyłącznie do aspektu biblijnego, lecz powinna obejmować również podstawowe zagadnienia dogmatyczne i moralne¹⁰.

Niektórzy z uczestników synodu wskazali mankamenty homilii i przedstawili propozycje poprawy jej jakości¹¹. 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 słuchaczy¹²; bp Anton Leichtfried negatywnie ocenił homilie, które nie nawiązują ani do Ewangelii, ani do codziennego życia wiernych¹³; 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 korelaty¹⁴. Kardynał Mark Ouellet za najistotniejszą kwestię w zakresie poprawy jakości homilii uznał to, by prowadziła ona słuchaczy do

10 XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Instrumentum laboris*, 37; por. H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 41.

11 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).

12 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/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b18_02.html#H.E._Most._Rev._Joseph_AK%C3%89,_Bishop_of_Yamoussoukro_\(IVORY_COAST\)](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/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).

13 Wypowiedź A. Leichtfrieda 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); por. H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 51.

14 Wypowiedź D.W. Wuerla (arcybiskupa Waszyngtonu) 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/b08_02.html#H.E._Most._Rev._Donald_William_WUERL,_Archbishop_of_Washington_\(UNITED_STATES_OF_AMERICA\)](https://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/02_inglese/b08_02.html#H.E._Most._Rev._Donald_William_WUERL,_Archbishop_of_Washington_(UNITED_STATES_OF_AMERICA)) (28.05.2023); H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 45.

spotkania z Chrystusem¹⁵. Tekst natchniony przez Ducha Świętego, wyjaśniany w sposób prosty i familijny, wpływa na to, że dochodzi do spotkania między Chrystusem i wspólnotą wierzących¹⁶. 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 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?¹⁷. 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 Bożym¹⁸.

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”¹⁹. Według Benedykta XVI, „Homilia uaktualnia przesłanie Pisma Świętego, ażeby wierni mogli odkryć obecność

15 Por. Weltbischofssynode beklagt: Katholische Sonntagspredigt ist in Krise, 9.10.2008, <http://www.kath.net/detail.php?id=21039> (28.05.2023).

16 Wypowiedź M. Ouelleta (biskupa Quebec) 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_\(Canada\)](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); H. Sławiński, *Troska Kościoła o poprawę jakości homilii*, s. 42.

17 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).

18 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).

19 Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 46.

i skuteczność słowa Bożego w swoim codziennym życiu”²⁰. Owo uaktualnienie polega na wyrażeniu przesłania biblijnego językiem zrozumiałym dla słuchaczy²¹ i wskazaniu na obecność i zbawcze działanie Boga w danym momencie liturgii i ludzkiej historii²².

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 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 homilii²³.

Mając na uwadze katechetyczny cel homilii, Benedykt XVI zachęcił do opracowania *Dyrektorium homiletycznego*²⁴.

1.3. Uwagi Franciszka o homilii

Przytoczona na początku artykułu uwaga Franciszka o tym, że często „homilia to często kłęska” została uzupełniona bardziej szczegółowymi uwagami. We wspomnianym przemówieniu (20.01.2023) Franciszek wspominał o konieczności poprawy jakości wygłaszanych homilii oraz zaproponował, aby trwały „8–10 minut, nie więcej”²⁵. Wypowiedź szybko odbiła się szerokim echem w mediach. Przypomniano, że kwestia ja-

²⁰ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

²¹ Por. J. Twardy, Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie, *Przemyśl* 2009, s. 138–139.

²² 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.

²³ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

²⁴ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 60; por. M. Radej, Potrzeba „Dyrektorium homiletycznego”, „Polonia Sacra” 28 (2011), s. 187–204.

²⁵ 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).

kości homilii jest tematem podejmowanym w debatach o synodalności Kościoła zarówno na poziomie krajowym, jak i kontynentalnym²⁶.

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! I zawsze jedna myśl, jedno uczucie i jeden obraz. Niech ludzie zabrają coś ze sobą do domu²⁷.

Franciszek nawiązał tu do rady starego mistrza homiletyki, którą przytoczył już w swojej programowej adhortacji *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 posługiwania 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 powiadała mi stary mistrz, powinna zawierać „jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz”²⁸.

Franciszek bardzo sobie ceni homilię. Wielokrotnie, zarówno przed objęciem posługi papieskiej, jak i podczas jej pełnienia podkreślał jej

²⁶ 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.ncronline.org/vatican/vatican-news/long-homilies-are-disaster-keep-it-under-10-minutes-pope-says> (29.01.2023).

²⁷ 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 Franciszek, *Evangelii gaudium*, 157.

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 przygotowana²⁹.

Warto jeszcze dodać, że Franciszek wprowadził w życie inspiracje swojego poprzednika Benedykta XVI, które zawarł w opublikowanym w 2014 roku *Dyrektorium homiletycznym*³⁰. Potrzeba bardziej szczegółowych badań, które pozwoliłyby stwierdzić, na ile ten dokument przychylnie 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 Bożego³¹. 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

29 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.

30 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium homiletyczne*, 29.06.2014, Poznań 2015; H. Sławiński, *Znaczenie, geneza i struktura „Dyrektorium homiletycznego”*, „Polonia Sacra” 40 (2015), nr 3, s. 155–176.

31 Por. *Vademecum Synodu o synodalności*, 1.4, [https://synod.mkw.pl/o-synodzie/vademecum-synodu-o-synodalnosci/\(15.07.2023\)](https://synod.mkw.pl/o-synodzie/vademecum-synodu-o-synodalnosci/(15.07.2023)).

z powierzoną mu misją, i do podjęcia jakich działań zaprasza nas Duch Święty, abyśmy wzrastali jako Kościół synodalny?³²

Pytanie jest typowo pastoralne i homiletyczne. Poszukiwano na nie odpowiedzi na różnych poziomach: diecezjalnym, krajowym, kontynentalnym. Ostatnim, który jeszcze trwa, jest poziom powszechny.

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 zawiłe 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 liturgicznych³³.

Synteza krajowa wskazuje na potrzebę lepszego przygotowania głosicieli homilii w zakresie katolickiej nauki społecznej. Wyraźny jest też

³² Por. *Vademecum Synodu o synodalności*, 1.3.

³³ Synod 2021–2023. Synteza krajowa. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja, koordynacja A. J. Galbas, Ruda Śląska 2022, s. 21.

postulat odpowiedniego przekazu prawd moralnych, na zasadzie prośby czy błagania – 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”.

Osoby uczestniczące w konsultacjach i spotkaniach synodalnych oczekują 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)³⁴.

³⁴ 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

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 roboczego *Instrumentum laboris* wyznaczającego kierunek obrad synodalnych podczas sesji w październiku 2023³⁵. 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 wypowiedzianych» (Mukaczewo)”³⁶. Zaangażowanie świeckich jest szansą wsparcia posługi wyświęconych, ale nie jej substytutem (Węgry)³⁷. Synteza z Bliskiego Wschodu bardzo lakonicznie nadmienia: „Jest też problem stylu, treści i celu homilii”³⁸. Synteza z Afryki nie podejmuje kwestii homilii, zwraca jednak uwagę na szersze zagadnienie inkulturacji Ewangelii, w tym również błędów, jakie popełniono podczas głoszenia Ewangelii, ignorując, potępiając lub tłumiąc pewne wartości kultury lokalnej przez kulturę zachodnią³⁹. Podobny problem dotyczący

the Continental Stage, Vatican City, October 2022, nr 64, 93, <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continental-EN.pdf> (25.01.2023).

³⁵ 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); 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).

³⁶ *Synod 2021–2024. European Continental Assembly. Concluding Dossier*, Prague, 5–12.02.2023, 68.

³⁷ *Synod 2021–2024. European Continental Assembly. Concluding Dossier*, 73.

³⁸ *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.

³⁹ *Document of the African Synodal Continental Assembly*, 01–06.03.2023, Addis Ababa, Ethiopia 2023, 3.

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”⁴⁰. 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 wszystkich⁴¹. Pozostałe syntezy kontynentalne z Ameryki Północnej i z Ameryki Południowej nie podjęły kwestii homilii⁴².

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 1000⁴³. Stwierdzili oni, że język używany w świecie cyfrowym jest łatwiejszy do zrozumienia, podczas gdy język używany w parafiach i homiliach jest odległy⁴⁴. Za jeden z powodów rezygnacji z osobistego udziału w życiu Kościoła wskazali nudne i długie homilie⁴⁵.

40 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, *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).

41 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.

42 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.

43 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).

44 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.

45 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

Inna konstatacja dotyczyła zapotrzebowania na spójność wyznawanej wiary z praktyką życia; chęć zobaczenia, jak to, co jest głoszone, wciela się w życie⁴⁶.

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 Polsce⁴⁷. 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.

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).

46 Synod 2021–2024. *The Church is Listening. Summary of the Continental Stage*. Digital Synod, s. 16.

47 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 pierwszorzędного 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 miejsce⁴⁸.

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. Jediną myślą teologiczną, poza wstępnymi cytacjami 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 następ-

48 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.

nie 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”⁴⁹. 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”⁵⁰. 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 debatowano w niemieckiej „drodze synodalnej”⁵¹. Jednakże sama popraw-

49 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 52.

50 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 59.

51 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).

ność 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 cytat z pism teologicznych, a jest nim dzieło Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*: „Bez miłości na nic się nie przyda uczynek 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 zbawczego⁵². Ponadto najczęściej sprowadzały się do ogólnych wskazań⁵³.

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 dnia⁵⁴. Uwypukla ona jakiś aspekt paschal-

52 S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 204.

53 S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 205.

54 Por. Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii Inter oecumenici*, 26.09.1964, 55.

nego misterium Chrystusa, które jest zasadniczą treścią homilii⁵⁵. Jak dobitnie podkreślił Benedykt XVI: „Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii”⁵⁶.

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 Radechnicy, 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 Chrystusem, który jest źródłem wszelkich łask. Znamienne jest to, jak można karmić ludzi ciekawostkami marginalnymi w hierarchii prawd wiary, przy jednoczesnym pomijaniu prawd zasadniczych, centralnych⁵⁷.

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

55 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.

56 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.

57 Por. H. Sławiński, L. Szewczyk, S. Dyk, *Przepowiadanie homilijne w Polsce*, s. 207–208.

Biblii”. Tymczasem badania teologów wykazały, że jest inaczej, bo aż 97% głosicieli nawiązuje do tekstów czytań, w tym w 90% do Ewangelii. Oczekiwania słuchaczy są zróżnicowane 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 uczęszczające 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).
- Beccuq 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/bo6_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/bo6_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 homiletyczne, 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_\(Canada\)](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 postugi 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 należytych wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii Inter oecumenici, 26.09.1964.
- Twardy J., Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie, Przemyśl 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_\(UNITED_STATES_OF_AMERICA\)](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).


Jarosław Superson SAC

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

jaroslaw.superson@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-3770-184X>

Misterium znaku krzyża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Studium historyczno-liturgiczne

 <https://doi.org/10.15633/ps.27307>

Jarosław Superson SAC — ks. dr hab., prowadzi zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Article history • Received: 20 Feb 2023 • Accepted: 27 May 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

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

Przywołując statystykę leksykalną, należy odnotować, że terminy: „krzyż”, „ukrzyżować” czy „współukrzyżować” występują na stronach Nowego Testamentu aż siedemdziesiąt osiem razy¹, natomiast termin *eucharistia* widnieje tam zaledwie piętnaście razy². 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 Narodów na temat roli ofiary krzyżowej Chrystusa w zbawczym dziele Boga³.

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 religii⁴. Jak zauważył profesor, historyk sztuki i teolog Stanisław Kobielius († 2020), związany z Uniwersytetem Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, znak krzyża, utworzony przez dwie przecinające się linie, znany był już w młodszej neolicie. Bardzo szybko był też stosowany jako forma ornamentu na różnych przedmiotach⁵. Andreas Andreopoulos z Uniwersytetu w Westminsterze podkreśla, że „krzyż jest tak archetypowym symbolem, że nawet gdybyśmy pochodzili z zupełnie obcej kultury, prawdopodobnie byliśmy w stanie wydedukować coś z jego znaczenia”⁶. Na babilońskich

1 Por. G. Ravasi, Wprowadzenie. Krzyż Chrystusa w teologii i kulturze Zachodu, w: A. Traddigo, Człowiek krzyża. Historia w obrazach, tłum. K. Stopa, E. Firewicz, O. Bobrowska-Braccini, J. Nowak, Kielce 2014, s. 6.

2 Por. H. Patsch, εὐχαριστία, w: Dizionario Esetico 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.

3 Por. F. Mickiewicz, Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65 (2012), s. 225–242.

4 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).

5 Por. S. Kobielius, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków 2011, s. 13–14.

6 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).

pieczęciach krzyż jest symbolem słońca i życia⁷, a w kulturze hellenistycznej symbolem wszechświata⁸. 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 triadę⁹. To w tradycjach antycznych – dodaje ten francuski badacz tradycji religijnych i mistycznych – krzyż wpisany w koło oddaje ideę Centrum: „początek, punkt wyjścia wszystkiego”¹⁰ i jest symbolem wiedzy sakralnej¹¹. 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 ułaskawienia”¹². 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 ukrzyżowanie¹³.

Kara ukrzyżowania upowszechniła się w *Imperium Romanum* w czasach wojen punickich¹⁴. Jak podaje Waleriusz Maksymus (I w. po Chr.)¹⁵, chociaż Scypion Afrykańczyk († 183 przed Chr.) był człowiekiem łagodnym, dla wzmocnienia *disciplinae militaris* kazał ukrzyżować dezertersów, którzy wcześniej przeszli do wojska kartagińskiego (por. *Fac-*

7 Por. W. Ziehr, *Krzyż. Symbol i rzeczywistość*, tłum. E. Jeleń, Warszawa–Kraków 1998, s. 19.

8 Por. E. Sakowicz, *Krzyż w religiach niechrześcijańskich*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 12 (Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie, 6).

9 Por. R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, trad. P. Nutrizio, Milano 2012, s. 19–60 (Il ramo d'oro, 57).

10 R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. F. Zambon, Milano 2011, s. 63 (Gli Adelphi, 16).

11 Por. R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. F. Zambon, Milano 2011, s. 63–64 (Gli Adelphi, 16).

12 W. Karnacewicz, *Instytucja kary śmierci od starożytności po średniowiecze – wybrane kraje i kodyfikacje*, „Kortowski Przegląd Prawniczy” (2017) nr 2, s. 68.

13 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.

14 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.

15 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*, XXXIX).

ta et dicta memorabilia 2, 7, 12)¹⁶. Również Rzymianie, którzy od zdobycia Jerozolimy w 63 roku przed Chr. (por. *Antiquitates Judaicae* XIV, 4, 1–4)¹⁷ 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 ekwitów¹⁸, zastosowali także karę ukrzyżowania wobec mieszkańców wyznających monoteizm, którzy sprzeciwili się obowiązkowemu spisowi ludności na terenach Palestyny w 7 roku po Chrystusie¹⁹.

2. Jezus z Nazaretu

Na przełomie etapów dziejów ludzkości, gdy jest obserwowane zjawisko „mesjanistycznego podenerwowania”²⁰, jak mówi Maurice Sartre związany z Uniwersytem w Tours, w ludzie traktowanym przedmiotowo, „w rozgrywkach potęg budujących historię”²¹, 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 przepowiadanie dotyczące „panowania Boga”²², jak chronologicznie próbuje oddać wybitny egzegeta Gerhard Lohfink, związany z Uniwersytetem w Tybindze, „prawdopodobnie 7 kwietnia 30 roku po Chr.

16 Por. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*. Libri IX, s. 151 (*Fontes Historiae Antiquae*, 39).

17 Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, t. 2, Warszawa 1993, s. 618–620.

18 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*, 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.

19 Por. E. Gigilewicz, *Krzyż w archeologii prawnej*, w: *Krzyż*, red. E. Kasjaniuk, Lublin 2011, s. 8–9 (*Biblioteka Encyklopedii Katolickiej. Źródła i Monografie*, 6).

20 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.

21 J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, przekł. W. Szymaona, Lublin 2012, s. 417 (*Opera Omnia*, 11).

22 J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 113–215.

na wzgórzu pod Jerozolimą został stracony”²³. Zanim Jezus Chrystus umarł, został przeprowadzony jego proces, którego zwieńczeniem było wydanie wyroku śmierci i forma jego egzekucji. Bibliista 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 przymocowywano (przywiązanego lub przybitego) do *patibulum* z rozłożonymi ramionami, podnoszono w górę, przytwierdzając *patibulum* do osadzonego już w ziemi pala jako *crux commissa* (w kształcie T) lub *crux immisa* (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 palu podpórkę (*sedile*). Krzyże były z reguły wysokości człowieka, tak że nogi musiały być zgięte. Skazańcy, obdarci z szat, wisieli nago²⁴.

Trzeba zaznaczyć, że w czasach dominacji rzymskiej w Palestynie ukrzyżowanie człowieka było zawsze uzasadnione politycznie²⁵. 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 twarz²⁶. Dlatego, jak podkreśla Joseph Ratzinger,

²³ G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 9.

²⁴ J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 409.

²⁵ Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 400–401.

²⁶ Por. B. Standaert, *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario*, trad. R. Fabbri, Bologna 2012, s. 846 (Testi e commenti).

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 Boga²⁷.

To właśnie setnik pod krzyżem, człowiek obcy, człowiek spoza, dla którego „„widzieć» jest siłą wiary”²⁸, wyartykułował głos świadectwa, które pochodzi od Ducha Prawdy²⁹.

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”³⁰, 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)³¹. Warto zaznaczyć, że dla Żydów „Tora była najwyższym autorytetem, zapisem objawienia Boga Mojżeszowi”³². 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 Chrystusa³³.

27 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 537 (Opera Omnia, VI/1).

28 J. Gnilka, *Marco*, trad. G. Poletti, Assisi 1998, s. 895 (Commenti e studi biblici).

29 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.

30 G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 101.

31 Por. G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przekł. E. Pieciul-Kamińska, Poznań 2006, s. 54, 100–101.

32 S. J. D. Cohen, *Dai Maccabei alla Mishnah*, trad. B. Santorelli, Torino 2020, s. 260 (Studi biblici, 200).

33 Por. M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a synagogą (do 135 roku)*, „Estetyka i Krytyka” 27 (2012) nr 3, s. 72–77.

3. In Urbe

W I wieku około 8 milionów Żydów mieszkało na terenach Cesarstwa³⁴. Zdaniem Eugenio Zolliego († 1956) wspólnota żydowska *in Urbe* za panowania Tyberiusza († 37) stanowiła ponad 30 tysięcy osób³⁵, 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 ewangeliści, przepowiadając Go wielkiej liczbie ludzi, są odpowiedzialni za spotkanie z Nim³⁶. 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 Chrystusa³⁷. W Liście do Rzymian jest mowa o pięciu wspólnotach kościelnych³⁸, a także o udziale chrześcijanina w śmierci Chrystusa poprzez chrzest (por. Rz 6, 1–14)³⁹.

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*, 2–3⁴⁰ 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.

34 Por. P. Majdanik, *Przykazania noachickie w Talmudzie – uniwersalizm judaizmu wobec ekspansji chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 157 (*Studia Religioologica*, 39).

35 Por. E. Zolli, *Historia antysemityzmu*, red. A. Lattore, tłum. B. Bochenek, Kraków 2010, s. 56.

36 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 250 (*Opera Omnia*, VI/1).

37 Por. R. Penna, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2017, s. 84 (*Quality Paperbacks*, 505).

38 Por. R. Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma 2020, s. 75 (*Frecce*, 288).

39 Por. *List do Rzymian*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz S. Stasiak, Częstochowa 2020, s. 337–338 (*Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, 6).

40 Por. Quintus Septimus Florens Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 24–25 (*Pisma Ojców Kościoła*, 20).

W lipcu 64 roku, gdy Neron († 68) rządzi cesarstwem, pożar niszczy dziesięć z czternastu dzielnic Rzymu⁴¹. Historyk Publiusz Korneliusz Tacyt († 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)⁴². Chrześcijanie między innymi płonęli na terenie ogrodów Nerona, gdzie był także cyrk, którego lokalizacja odpowiada dziesięcym terenom bazyliki św. Piotra na Watykanie⁴³. Także inny rzymski historyk, Swetoniusz († po 120), pisząc biografię Nerona, wspomina chrześcijan, których „ukarano torturami [jako] wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu” (*De vita Caesarum* VI, 16)⁴⁴.

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 bogini⁴⁵, podczas którego na drewnianych palach umieszczonych na otwartej przestrzeni zawieszano zwierzęta ofiarne, które następnie podpalano (por. *De Dea Syria*, 49)⁴⁶, 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)⁴⁷. Zorganizowani w struktury organizacyjne wyznawcy tej bogini miesz-

41 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. Zappella, Roma 2003, s. 176.

42 Tacyt, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, t. 1, Warszawa 1957, s. 461.

43 Por. W. Kinzig, *La persecuzione dei primi cristiani*, trad. M. Cupellaro, Bologna 2021, s. 31 (*Universale Paperbacks Il Mulino*, 789).

44 Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 242–243.

45 Por. G. Garbini, *Dio della terra, dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Brescia 2011, s. 311–312 (*Biblioteca di cultura religiosa*, 70, *Religioni semitiche*).

46 Por. H. A. Strong, *The Syrian Goddess being a translation of Lucian’s De Dea Syria, with a life of Lucian*, London 1913 s. 83–84.

47 Por. Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, Łódź 1987, s. 268.

kali właśnie na Zatybrzu, na terenach zwanych obecnie Porta Portese, a swoją świątynię bogini miała na wzgórzu Janikulum⁴⁸.

4. Chrześcijański gest znaku krzyża do czasu odnowy karolińskiej

Inskrypcja z Palmyry z 136 roku to najprawdopodobniej najstarsza pamiątka wzmiankująca chrześcijański krzyż⁴⁹. Joseph Wilpert († 1944) na podstawie znalezisk w rzymskich katakumbach podaje, że w połowie II wieku pojawia się jako pierwszy krzyż grecki, a następnie łaciński⁵⁰. Wspomniany już antyczny teolog, filozof i prezbiter Tertulian z Kartaginy w dziele *De corona*, pochodzącym z ok. 211 roku⁵¹, pisze o istniejącym już zwyczajach czynienia znaku krzyża przez chrześcijan:

Przy rozpoczęciu i podjęciu jakiejkolwiek czynności, przy wchodzeniu i przy wychodzeniu, przy ubieraniu się i przy obuwaniu, przy kąpielu, przy posiłkach, przy zapalaniu lamp, przy kładzeniu się do łóżka, przy siadaniu, przy jakimkolwiek działaniu, znaczymy czoło znakiem krzyża (*De corona* III, 4)⁵².

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, opiera-

48 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).

49 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.

50 Por. J. Wilpert, *La croce sui monumenti delle catacombe*, „Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana” 8 (1902) nr 1–2, s. 5–14.

51 Por. P. Rosiński, *Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego*, „Vox Patrum” R. 3 (1983) t. 4, s. 176.

52 Tertulian, *O wieńcu*, tłum. i komentarz T. Skibiński, w: *Tertulian, Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 109 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 65).

jąc się na dziele *De baptismo*⁵³ Tertuliana, że czyniony osobiście przez chrześcijanina znak krzyża przywołuje otrzymany chrzest i kontynuuje wzmocnienie 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”⁵⁴.

Przyjmując, że w Rzymie były praktykowane w jakiejś mierze liturgiczne obyczaje, które znamy z *Traditio Apostolica*⁵⁵, 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)⁵⁶. 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)⁵⁷. 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 uczynimy 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,

53 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).

54 J. De Kasel, *Krzyż Jezusa Chrystusa – twarde i oporne rdzeń wiary chrześcijańskiej*, tłum. L. Balter, wyd. polskie „Communio” 4 (1984) nr 1 (19), s. 59.

55 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).

56 H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 158.

57 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.

postrachem szatanów. W krzyżu odnosi triumf nad nimi wierny, jeżeli się nim znaczy z ufnością (Katecheza 13)⁵⁸.

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 trynitar-ny, rozpoczyna dialog przed prefacją eucharystyczną, co dokumentują Konstytucje Apostolskie (VIII, 12, 4)⁵⁹ z Antiochii z IV wieku. Należy podkreślić, że to anafora, w której uczestniczyli wierni, którzy przyjęli sakramenty inicjacji, rozpoczynała się znakiem krzyża. Znaku 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 zredegagowane 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 wpływów⁶⁰. 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)⁶¹. Zdaniem Vincenzo Raffy († 2003), papież „znaczył kciukiem swoje czoło”⁶². Dodatkowo znajdujemy informację, że diakon przed odczytaniem fragmentu Ewangelii otrzymuje błogosławieństwo od papieża przez

58 Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opraczył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 204 (Biblioteka Ojców Kościoła, 14).

59 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).

60 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.

61 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).

62 V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 1998, s. 219 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia, 100).

znak krzyża (por. *Ordo Romanus I*, 59); archidiakon 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 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”⁶³, jak uważa Eric Palazzo związany z Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale w Poitiers. Czynnionemu przez pontyfika znakowi krzyża, co należy zaznaczyć, gdy trwają dyskusje o orientacji zanoszonych modlitw⁶⁴, 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 karolińską, jak i od samego początku oddziałuje 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 ramienia⁶⁵.

63 E. Palazzo, *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*, transl. by M. Beaumont, Minnesota 1998, s. 181.

64 Por. U. M. Lang, *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, trad. L. Tasso, prefazione J. Ratzinger, Siena 2006.

65 Por. B. Leoni, *La croce e il suo segno. Venerazione del segno e culto della reliquia nell'antichità cristiana*, Verona 1968, s. 98.

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 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 Daniélou⁶⁶ († 1974) wskazywał, że „formacja liturgiczna zawiera pewien aspekt formalny, którym jest praktyczna nauka obrzędów, słów, gestów, jakie się na nią składają”⁶⁷, ale zarazem postulował, aby „wydobyć z nich fundamentalne zasady. Ponieważ to właśnie znajomość tych zasad jest ostatecznie podstawą wszelkiej solidnej formacji liturgicznej”⁶⁸. 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).

66 Por. J. Daniélou, *Histoire du salut et formation liturgique*, „La Maison Dieu” (1964) nr 78, s. 22–35.

67 J. Daniélou, *Pisma wybrane*, przekł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 259.

68 J. Daniélou, *Pisma wybrane*, s. 270.

- 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).
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzyl 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 Pamfiosa 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*, „Tar-

- nowske *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. Chiavarrino, 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)*, „*Es-tetyka 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. Kasjanik, 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 Septymiesz Florens, *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, w: *Tertulian Kwintus Septymiesz 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.


Viktoriya Semenova

Institut Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie

wiktorijasemenowa@gmail.com

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

Rola dyscypliny prawa kanonicznego w liturgicznej formacji wiernych Kościoła katolickiego

 <https://doi.org/10.15633/ps.27308>

Viktoriya Semenova — magister prawa, magister pedagogiki, licencjat prawa kanonicznego. Wykłada na Narodowym Uniwersytecie Pedagogicznym im. M. P. Dragomanowa oraz w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie. Doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz w Szkole Doktorskiej Nauk Społecznych (nauki prawne) Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Article history • Received: 13 Apr 2023 • Accepted: 28 Jun 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

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 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 urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny¹.

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 antyjurjudyzm 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 określę 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

¹ 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*”.

kościelnego po współczesną laicką szkołę włoską i szkołę z Nawarry) zawsze jest obecna zasada prawa naturalnego: „gdzie społeczność, tam prawo”². 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 prawną³. 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 wiernych⁴. 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 nieznamości i nieświadomości lub błędnym rozumieniu istoty prawa kanonicznego wśród wszystkich wiernych Kościoła. Taki stan rzeczy niektórzy kanoniści określają mianem antyjurydyzmu kościelnego, nasilenie którego uwidoczniło się najbardziej po Soborze Watykańskim II. Piszą o tym szczególnie

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

3 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).

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

włoscy kanoniści – Massimo del Pozzo⁵, Marco Scandelli⁶, Libero Gerosa (Szwajcaria, Lugano)⁷.

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 zachowań⁸, a nawet sposobu naciśnięcia 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 sensu⁹.

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 in. społecznościami; nauka o normach obowiązujących w Kościele¹⁰.

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

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

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

8 R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, s. 127.

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

10 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 państwowego¹¹.

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 prawem¹².

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”¹³.

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

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

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

13 *Il diritto liturgico è il complesso delle norme che regolano la liturgia, cioè l'esercizio del sacerdozio di Cristo nella chiesa* (A. Cuva, *Diritto liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore, A. M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 342).

podmioty je wykonujące, mających na celu czynne uczestnictwo w nich Ludu Bożego¹⁴.

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 związane 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

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

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, przychylność względem ludzi, humanitarność; (5) spokój, opanowanie, samokontrola; spokojny ton; wytrwałość (Y. K. Dvoretzkiy, *Latynsko-russkiy slovar*, Moskwa 1986, s. 34).

był 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 tych rzeczy jest zhierarchizowana. Poprzez poznanie hierarchii rzeczy, poznajemy strukturę *universum*. 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 *universum*.



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 rozpozнали 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

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

struktury znajduje się *lex* – prawo pisane¹⁸ lub *mos* – zwyczajowe, ale obydwa są w pewnym sensie utrwalonymi normami (*Omne autem ius legibus et moribus constat*¹⁹). *Lex* w ścisłym znaczeniu jest pisany *ius*. Pisze o tym Gracjan: „*ius lex humana*”. I później wyjaśnia: „*nomine vero legis humanæ mores iure conscripti et traditi intelligantur*”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,

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.

19 „Każde 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).

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 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

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

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:

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: wętek 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

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. K. Dvoretzkiy, *Latynsko-russkiy slovar*, Moskwa 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).

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 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.

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

Wnioski

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

1. Ze względu na swój jurydyczny charakter, dyscyplina prawa kanonicznego, pozwala opisać w konkretnych sformułowaniach prawnych 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 odzwiecznia 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. K., *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 „Mistero di cristo”*, Città del Vaticano 2020.
- Semenova V., *Yurydychni aspekty chytannia znakiv*, „Verbum” 61 (2020), [https://www.verbum.com.ua/01/2020/learning-to-read/jurist-signs/\(12.03.2023\)](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 postępowania w Kościele łacińskim*, w: M. Kołodziej, *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*, Wrocław 2019, s. 11–19.


Rev. Marcel Mojzeš

Uniwersytet Preszowski w Preszowie

marccel.mojzes@unipo.sk

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

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

 <https://doi.org/10.15633/ps.27309>

Marcel Mojzeš — sacerdote dell'Arcieparchia grecocattolica di Prešov in Slovacchia. Nel 2003 ha difeso il dottorato di scienze ecclesiastiche orientali presso il Pontificio Istituto Orientale a Roma. Già dal 2002 insegna alla Facoltà grecocattolica di teologia dell'Università di Prešov. Le materie principali che insegna sono la teologia liturgica e la spiritualità dell'Oriente cristiano. È il consultore del Dicastero per le Chiese Orientali.

Article history • Received: 13 Mar 2023 • Accepted: 28 Jun 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

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

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).

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”¹.

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 perdonati².

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)³.

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

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

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

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

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:

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)⁴.

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 vita⁵.

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 matrimonio⁶. E quan-

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

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

6 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 coniughi. 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).

do si accorse del sospiro della creatura, si diede amorosamente a soffrire per la sua Sposa e si unì a lei per sempre⁷.

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”⁸. Nella tradizione siriana, il santuario rivolto ad Oriente rappresenta la camera nuziale, dove Cristo si presenta come lo Sposo. Sant’Efrem parla perfino sulla stanza nuziale del cuore⁹. 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 Santa¹⁰.

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 ministero¹¹.

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:

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

8 Cfr. Časoslov, Rím 1962, p. 649.

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

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

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

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 bisogno¹².

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”¹³.

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 partecipazione¹⁴.

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 liturgia¹⁵.

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

¹² Giovanni Paolo II., *Lettera ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo*, 13.03.2005, 3.

¹³ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 22.

¹⁴ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 23.

¹⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgie*, Trnava 2005, p. 144-145.

“i greco-cattolici distingueranno la tradizione vivente dal tradizionalismo incatenante”¹⁶.

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 cristiano¹⁷.

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'adorazione¹⁸.

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

¹⁶ *Sláva Isusu Christu!*, in: *Slovo k 1100. výročiu úmrtia svätého Cyrila*, Košice 1969, p. 3–4.

Si tratta del numero 0 della rivista grecocattolica *Slovo*.

¹⁷ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 24.

¹⁸ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 25.

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”¹⁹. La formazione dalla liturgia è chiamata da alcuni autori anche la formazione attraverso la liturgia. È in linea con quanto ha già scritto Benedetto 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”²⁰.

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 antropologica²¹.

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”.

¹⁹ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 34.

²⁰ Benedetto XVI, esort. apost. *Sacramentum caritatis*, 80.

²¹ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 35.

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 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 assolvere²².

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)²³.

²² Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 36.

²³ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 37.

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'amore²⁴.

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 realmente²⁵. 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 stupore²⁶.

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

²⁴ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 39.

²⁵ Cfr. J. Ratzinger, *Dio e il mondo*, Milano 2005, p. 380.

²⁶ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 38.

vera formazione continua”²⁷. 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 Cristo²⁸.

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 Cristo²⁹.

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

Il Papa Francesco dice: “lo Spirito, immergendoci nel mistero pasquale, trasformi tutta la nostra vita conformandoci sempre più a Cristo”³⁰.

²⁷ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 64.

²⁸ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 40.

²⁹ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 41.

³⁰ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 21.

Allo stesso tempo “la pienezza della nostra formazione è la conformazione a Cristo”³¹.

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 comunione³². 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 stesso; è un sentimento che non è più contaminato dalla paura di me stesso, di ciò che gli altri diranno o penseranno di me³³. 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:

³¹ Francesco, lett. apost. *Desiderio desideravi*, 41.

³² Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=iOlie4v79aw> (08.10.2022).

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

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).

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.


Rev. Dumitru A. Vanca

“1 Decembrie 1918” University from Alba Iulia, Romania

dumitru.vanca@uab.ro

 <https://orcid.org/0000-0002-1561-8247>

**The Beginning of Liturgical Formation
in Romania: The First Liturgical
Manual in the Romanian Language**

 <https://doi.org/10.15633/ps.27310>

Rev. Dumitru A. Vanca — PhD, habil., Priest and Professor at Department of Orthodox Theology. Member of the National Council for Attestation of University Titles, Diplomas and Certificates and of the Romanian Agency for Quality Assurance in Higher Education.

Article history • Received: 5 Feb 2023 • Accepted: 28 Jun 2023 • Published: 30 Sep 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

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 Bulgarisa, 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 preistoczenia, 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, Jeremiasz Cacavelas, Nikolaos Bulgaris

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 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.¹ Orthodox Romanians in Transylvania lived under foreign political leadership (mostly Hungarian Catholic or Protestant Calvinist); while they lived under significant confessional pressure,² staunch majorities

1 V. Barbu, *Purgatoriul misionarilor. Contrareforma în țările române în secolul al XVII-lea*, București 2008, *passim*.

2 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 (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. Ipoteze 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.

remained faithful to the Orthodox Church.³ 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.⁴ In many ways, this process ‘reformed’ the Church, however, without changing its Eastern Orthodox theological doctrine.⁵

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.’⁶ The existence of this new cultural aristocracy, animated by a spirit of innovation, also influenced the ecclesial environment.

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.⁷ Theological education was no exception; it was organized with only a few disciplines in the curriculum:

3 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.

4 C. Streza, *Cult și Reformă liturgică*, p. 76.

5 P. Brusanowski, *Curentul reformator din secolul al XVII și începutul românizării cultului BOR*, “TABOR” 1 (2007) nr 7, p. 41.

6 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.

7 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, *Învățământul românesc în date*, Iași 1979, p. 7).

calligraphy, music, painting, and, at times, theological knowledge.⁸ 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, 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.

8 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, *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. 31–32.

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,⁹ while Gamaliil Vaida, the editor of the critical edition of 1998, considers the Catechism of Nikolaos Bulgaris to be its original source.¹⁰ Professor Emilian Popescu, in turn, considers the quest for the source of the edition as incomplete and that a deeper analysis should be performed.¹¹ 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.¹²

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

9 M. Ștefănescu, *Biblioteca Domnului Dimitrie Sturdza de la Miclăușeni*, “*Revista de istorie, arheologie și filologie*” 5 (1888) nr 3, p. 150–151.

10 G. Vaida, *Prefață*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeuieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 5.

11 E. Popescu, *Studiu introductiv*, in: *Învățătura sfântă, adecă a Dumnezeuieștii Liturghii*, Cozia 1998, p. 30.

12 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*, 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.

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.¹³

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 Rethymnon, 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*; *Dissertation on Unleavened Bread*; *Exposition on the Dogmas of the Eastern Church*,¹⁴ 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.¹⁵

* * *

¹³ See, for instance, the theological explanations for bread and wine in the Eucharist in *Învăţătura sfântă, adică a Dumnezeuieştii Liturghii*, Cozia 1998, p. 88–89.

¹⁴ E. Popescu, *Studiu introductiv*, p. 26.

¹⁵ Apud T. Sîmedrea, *Însemnări pe o veche carte românească*, “Mitropolia Olteniei Journal” 17 (1956) nr 1–3, p. 99–106.

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.)¹⁶ 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 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.¹⁷ *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.

¹⁶ N. Bulgaris, *The Holy Catechism*, transl. from Greek by E. Daniel, London 1893.

¹⁷ P. Comnenus, *History of the Gymnasium of Padua*, p. 317, cited by N. Bulgaris, *The Holy Catechism*, Londra 1893, p. XVII.

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 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, Megalynaria, 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 antimimension 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.
- Bulgari 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., *Învățămintul în perioada trecerii spre feudalism și a feudalismului timpuriu*, in: *Istoria învățămîntului 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 învățămîntului 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.

Polonia Sacra

- 7 **Rev. Kazimierz Ginter**
Liturgical Formation of the Lay Faithful in the Prelature of Opus Dei
- 21 **Rev. Mateusz Rafał Potoczny**
Liturgical Prayer as a School of Formation for the Faithful
in the Syro-Malnkara Church Tradition
- 37 **Przemysław Nowakowski CM**
The Cultural Dimension of Liturgical Formation
- 51 **Šimon Marinčák**
Chorus Angelorum: Towards the Active Participation of the Liturgical
Assembly. A Look at the Functionality of the Choir
- 65 **Rev. Vasyl Rudeyko**
Prayers of the Byzantine Liturgy of the Word as an Introduction
to Meditation on the Holy Scriptures
- 79 **Rev. Henryk Sławiński**
"The Homily is a Disaster". The Need to Improve the Quality of Homilies
- 105 **Jarosław Superson SAC**
The Mystery of the Sign of the Cross in the First Centuries
of Christianity: a Liturgical Historical Study
- 123 **Viktoriya Semenova**
The Role of the Discipline of Canon Law in the Liturgical
Formation of the Faithful of the Catholic Church
- 137 **Rev. Marcel Mojžeš**
The Letter "Desiderio desideravi" of Pope Francis as a New Challenge for Liturgical Formation
- 151 **Rev. Dumitru A. Vanca**
The Beginning of Liturgical Formation in Romania:
The First Liturgical Manual in the Romanian Language

