

Posoborowa reforma liturgiczna z perspektywy półwiecza (aktualizacja obrazu)*

Paweł Milcarek

Posoborowa reforma liturgiczna ma już tyle lat, że właśnie zaczęła fetować swoje kolejne półwiecza: pięćdziesiąt lat od uchwalenia przez Sobór Konstytucji o świętej Liturgii (1963), tyleż lat od powołania *Consilium* (1964) i tyle samo od dopuszczenia języków narodowych we Mszy rytu rzymskiego (1965). Już niedługo kolejne okrągłe rocznice: ogłoszenia Obrzędu Święceń jako pierwszej księgi liturgicznej reformy (1968) i oczywiście – wprowadzenia *novus ordo Missae* (1969) przez utworzoną w tymże roku nową instytucję: Kongregację Kultu Bożego. W końcu dojdziemy i do jubileuszu wysłania „architekta reformy” abp. Annibalego Bugniniego na stanowisko pronuncjusza do Teheranu (1976), co zwykle – słusznie czy niesłusznie – uznawane jest za pierwszy objaw niezadowolenia Papieża z tego, dokąd zaszła reforma.

Im dalej będziemy od tych rocznic, tym więcej będzie – na tle niezmiennego oficjalnego optymizmu z obchodów rocznicowych – głosów krytycznych pośród wybitnych osobistości Stolicy Apostolskiej, wraz z przeprosinami za związane z reformą jej nadużycia¹. W końcu pojawi się nawet – w nurcie ratzingerowskim –

studia

* Tekst jest poszerzoną wersją wykładu wygłoszonego w ramach konferencji naukowej *Radość i nadzieja, smutek i trwoga. Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, zorganizowanej przez Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu, pod patronatem bp. Andrzeja Suskiego, 15 października 2015 r. Czytelnicy „Christianitas” znajdą tu zarówno fragmenty refleksji już prezentowanych na łamach pisma, jak i dodane ujęcia nowe.

¹ Przypomnijmy tu tylko fragment z pochodzącego z początków pontyfikatu św. Jana Pawła II (1980) jego listu *Dominicae cene*: „Może więc trzeba, ażebym kończąc ten fragment moich rozważań, w imieniu własnym i Was wszystkich, Czcigodni i Drodzy Bracia w Biskupstwie, wypowiedział słowa przeproszenia za wszystko, co z jakiegokolwiek powodu, na skutek jakiegokolwiek ludzkiej słabości, niecierpliwości, zaniedbania, na skutek tendencyjnego, jednostronnego, błędnego rozumienia nauki Soboru Watykańskiego II o odnowie liturgii – mogło stać się okazją zgorszenia i niewłaściwości w interpretacji nauki oraz czci należnej temu wielkiemu Sakramentowi. I proszę Pana Jezusa, aby w przyszłości pozwolił nam uniknąć w naszym sposobie traktowania tej Najświętszej Tajemnicy wszystkiego, co w jakikolwiek sposób mogłoby osłabić lub zachwiać poczucie czci i miłości naszych wiernych”. Niemal ćwierć wieku później, w swej ostatniej encyklice, święty Papież mówił znowu: „Niestety, trzeba z żalem

stwierdzić, że począwszy od czasów posoborowej reformy liturgicznej, z powodu źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania, *nie brakowało nadużyć*, które dla wielu były przyczyną cierpienia” (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003).

² Przykładem może być tu kwestia „zorientowania” celebracji, czyli ustawienia celebransu i zgromadzenia. Kwestia ta ma wymiar zarówno historyczny, jak i teologiczny.

nuta negatywnej oceny samej reformy posoborowej; zostanie ona poddana krytyce jako nie tyle wyraz, lecz zniekształcenie zasad ogłoszonych przez *Vaticanum II*.

W tej fazie „złotego jubileuszu” reformy pytamy, gdzie i w jaki sposób zmienia się widzenie i ocena tego procesu zmian, wraz z odchodzeniem pokoleń bezpośrednio wciągniętych w związane z nim zawirowania i walki. Proces zmiany w widzeniu i ocenie przyspieszył wyraźnie *tertio millennio ineunte*, gdy publikacje autorów takich jak o. Cassian Folsom OSB, o. Aidan Nichols OP, ks. Nicola Giampietro, o. Alcuin Reid OSB czy ks. Uwe Lang Cor, a przede wszystkim *Duch liturgii* kard. Josepha Ratzingera, wytworzyły żywy nurt refleksji, odbijający odwagą i pogłębieniem źródłowym od schematów powtarzanych od lat za *La Riforma liturgica* Bugniniego.

Co zmienia się w naszym widzeniu reformy pod wpływem wspomnianego nurtu refleksji krytycznej? Niezależnie od dyskusji dotyczącej tez, wokół których buduje się takie lub inne pojmowanie liturgii², zmiana ta może dotyczyć i dotyczy właśnie samego procesu reformy.

W dalszej części niniejszego artykułu przedstawione zostaną główne kwestie w zaktualizowanym i krytycznym podejściu do dziejów reformy posoborowej, jej legitymacji, uwarunkowań i ograniczeń. Będą to kolejno: kwestia ograniczeń soborowej konstytucji o liturgii, kwestia relacji między efektami reformy „z polecenia Soboru” i samym Soborem, kwestia rozpoznania efektów reformy jako „nowych obrzędów”, kwestia absolutystycznego używania władzy, kwestia nieodwołania „starej” liturgii przez wprowadzenie „nowej” (co prowadzi do zagadnienia „nieodwołalności” tradycyjnych rytów katolickich), a w końcu i kwestia znaczenia zasad konstytucji *Sacrosanctum Concilium* w aktualnej sytuacji „dwóch form jednego rytu rzymskiego”.

Limity wrodzone konstytucji *Sacrosanctum Concilium*

We wstępie do polskiego tłumaczenia Konstytucji o świętej Liturgii ks. Stanisław Czerwik napisał, że „najbardziej istotną wartością” tego dokumentu jest „ukazanie teologicznych podstaw liturgii Kościoła”³. W tym kontekście używa dalej wyrażen takich jak „pogłębiona nauka Soboru Wat. II o liturgii”⁴, dając do zrozu-

³ Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje – tekst polski*, Poznań 1968, s. 28.

⁴ Tamże, s. 32.

mienia, że w dokumencie soborowym znajdziemy coś w rodzaju całościowego zdefiniowania liturgii i jej podstawowych zagadnień – które jest być może nawet kontynuacją nauczania wcześniejszego (np. z encykliki *Mediator Dei* Piusa XII), lecz stanowi już odrębną kartę, na której „współczesna, pogłębiona świadomość Kościoła”⁵ wyraziła istotną prawdę o liturgii pełniej i „wyraźniej”⁶ niż Magisterium nieco wcześniejsze.

⁵ Tamże, s. 39.

⁶ Por. tamże, s. 31.

Przywołana wyżej prezentacja autorstwa ks. Czerwika, pochodząca z pierwszych lat po Soborze, wyraża tendencję, która w latach następnych będzie się jedynie zaostriżać: wraz z całym Soborem konstytucja o liturgii jest tu traktowana jako swoista kulminacja pewnego pozytywnego procesu – kulminacja, w której doszło do takich zasadniczych sformułowań, po których wszystkie wcześniejsze mogą już co najwyżej posłużyć jako materiał źródłowy interesujący jedynie dla tych, którzy interesują się tym, jak doszło do owego nowego sformułowania. W świetle takiego założenia „nauka *Sacrosanctum Concilium*” jest czymś, co powinno nam zasadniczo wystarczyć jako wykład nauki Kościoła o liturgii, a jeśli jakaś żądza wiedzy popchnęłaby nas jednak do studiowania dokumentów sprzed Soboru, doktryna konstytucji soborowej musi być dla nas jak Nowy Testament względem Starego w chrześcijańskiej lekturze Biblii.

Takie widzenie sprawy jest raczej powszechne, robi wrażenie dogmatu: wśród dysertacji ogłaszanych na wydziałach teologicznych trudno byłoby wskazać takie, w których np. nauczanie dokumentu soborowego o liturgii byłoby analizowane w świetle *Mediator Dei* – chociaż w niektórych z nich znajdziemy, odwrotnie, pewne uwagi o *Mediator Dei* w świetle konstytucji soborowej. Wydaje się nawet, że dla mentalności ukształtowanej przez pewną apologię „fenomenalności” Soboru czymś nie do pojęcia byłaby próba takiej lektury, w której nauczanie *Sacrosanctum Concilium* niejako podporządkowuje się nauczaniu przedsoborowemu.

Tymczasem na Soborze widziano to zupełnie inaczej. Kwestia kompletności, precyzji i samowystarczalności doktryny *Sacrosanctum Concilium* była przedmiotem sprecyzowań podanych oficjalnie w auli Soboru przez komisję odpowiedzialną za redagowanie schematu o liturgii. Gdy w ramach uwag do przedstawionego projektu niektórzy Ojcowie wyrazili zdanie, że podany wykład

⁷ W relacji przedstawionej w auli przez bp. Josepha Martina 29.11.1962.

⁸ AS I/III, s. 702.

⁹ W tej samej relacji podkreślono, że konstytucja nie będzie powtarzać tego, co „jest już powiedziane jasno i wyraźnie w encyklice *Mediator Dei*” (AS I/III, s. 703).

¹⁰ Wspomina się konkretnie o odniesieniach zachodzących między liturgią i pobożnością prywatną, o powiązaniu uczestnictwa zewnętrznego i wewnętrznego, o określeniu podwójnego celu liturgii (chwały Bożej i zbawienia ludzi), o relacji między kultem zewnętrznym i kultem wewnętrznym, o powiązaniu między kultem zewnętrznym i modlitwą myślą, o relacji między liturgią i doktryną wiary, o autorytecie świętej Liturgii w doktrynie wiary i obyczajów, o definicji Liturgii i akcji liturgicznej zarówno ze strony Chrystusa, jak i ze strony Kościoła.

¹¹ Por. AS I/III, s. 703.

doktrynalny o liturgii jest „niewystarczający” lub „zbyt zawiłany” – komisja soborowa wyjaśniła⁷, że konstytucja soborowa „nie powinna być jakimś pełnym traktatem, lecz raczej bardzo skrótowo wyklądać to, co w jakiejś dziedzinie następuje się jako konieczne w danych okolicznościach”⁸. Równocześnie zasygnalizowano, że „pełny wykład doktrynalny” znajduje się w encyklice *Mediator Dei*⁹. W wyjaśnieniach soborowej komisji liturgicznej mamy wręcz wyliczenie całego szeregu ważnych kwestii doktrynalnych¹⁰, które według tejże komisji zostały już wyłożone „jasno i wyraźnie w encyklice *Mediator Dei*”, w związku z czym „nie wydaje się konieczne wykładanie tego znowu w pełni” w konstytucji soborowej¹¹.

Nie sposób tych tłumaczeń komisji soborowej traktować jako taktycznego wybiegu (który ewentualnie miałby uwolnić ją od wprowadzania postulowanych sprecyzowań w tekście schematu). Dla każdej osoby nieuprzedzonej, niewietrzącej tu jakiegoś uniku, jest to wskazówka dotycząca sposobu poprawnej lektury konstytucji soborowej: komisja redagująca dokument wyjaśnia, że nie zawiera on „pełnego wykładu doktrynalnego” – który znajduje się we wcześniejszej i obszerniejszej encyklice Piusa XII. Co więcej, zapewne aby dobrze zrozumieć „bardzo skrótowe” wstępy doktrynalne konstytucji soborowej, należałoby je czytać wraz z odpowiednimi fragmentami doktrynalnymi pełniejszego wykładu z *Mediator Dei*.

Czy w okresie posoborowym stosowano się do tych reguł lektury i hermeneutyki *Sacrosanctum Concilium*? Nie wydaje się, by tak było. Jednym z dowodów na to jest fakt, że w dziesięcioleciach po *Vaticanum II* encyklika *Mediator Dei* – jedyny tak bogaty doktrynalnie dokument papieski o liturgii – nie był ani wznawiany, ani szeroko omawiany. Można powiedzieć, że był to dokument raczej niedostępny, poza naprawdę wąskimi kręgami badaczy. Wydawałoby się, że zasada podana przez komisję soborową mogłaby skłonić np. do wydawania razem, w jednym tomiku obu dokumentów – jednak takie wydania należały chyba do absolutnych rzadkości edytorskich.

Zasadnicza niesamodzielnosc doktrynalna Konstytucji o świętej Liturgii nie wyklucza jej twórczego wkładu w rozwój doktrynalny. Wyklucza natomiast próby takiej jej lektury, która izolowałaby lub

wręcz przeciwstawiała ten dokument względem wcześniejszego Magisterium o liturgii.

Istnieje jednak jeszcze jeden problem z doktrynalną warstwą konstytucji soborowej: jest to problem ze spójnością w tej warstwie. Mówiąc dokładniej: pytanie, czy spójność, którą tam zastajemy, jest raczej równowagą kilku konkurujących idei, czy raczej harmonią zasad zhierarchizowanych w całościowym porządku¹².

W opublikowanym w roku 2003 artykule przygotowanym na czterdziestolecie soborowej Konstytucji o świętej Liturgii ówczesny kardynał Joseph Ratzinger stwierdza najpierw, że zbierając „w jeden nurt różnorakie strumienie i rzeki ruchu liturgicznego”, dokument ten nie jest wolny od „wewnętrznego napięcia” – a nawet od szeregu napięć. Nieco dalej zaś uznaje, że „Soborowi udało się [...] zbudować właściwą wewnętrzną równowagę” między różnymi prądami przedsoborowymi¹³. Zaraz potem autor stwierdza, iż ta „równowaga” mogła „bez trudu zostać przechylona w jedną określoną stronę przy wprowadzaniu w życie soborowego przesłania”¹⁴. Autor nie wyjaśnia, skąd bierze się ta łatwość, z jaką można naruszyć właściwe sensy tekstu przewidzianego jako dokument normatywny Kościoła. Zapytajmy zatem sami: czy przypadkiem nie z samej równowagi – a dokładnie mówiąc: z tego, czym w rzeczywistości jest zawsze każda równowaga?

Nie ma równowagi bez napięcia. Równowaga nie likwiduje napięć, lecz korzysta z nich. Napięcie zaś jest oczywiście przejawem sprzeczności. Czym innym niż równowaga jest harmonia. Harmonia bierze się z tego, co zgodne. Dlatego elementy tworzące gdzieś harmonię, choć mogą być oczywiście pod jakimś innym względem w napięciu do siebie – jednak nigdy w tym samym względzie, w którym harmonizują. W harmonii sprzeczności nie istnieją, gdyż harmonia to nic innego jak – zastany lub odnaleziony – sposób, w jaki jej składniki potrzebują się wzajemnie i się ze sobą do głębi zgadzają.

Łatwo pomylić równowagę i harmonię. Wystarczy, że w danej całości (np. w jakimś zbiorze zasad) jej części (poszczególne zasady) zostaną podane nie w sposób organiczny (we wzajemnym powiązaniu), lecz na sposób zwykłej addycji, wyliczenia jednego po drugim – a wtedy zamiast harmonii mamy zarzewie ich konkurencji. Elementy, wrzucone do zbioru jakby na zasadzie równych

¹² Wracam tu do analiz

przedstawionych w:

P. Milcarek, *Wiele*

kierunków naraz. Zasady

Konstytucji „Sacrosanctum

Concilium”, „Christianitas”

53-54, 2013, s. 20-61.

¹³ Por. kard. J. Ratzinger,

Czterdzieści lat Konstytucji

o liturgii świętej, w: tenże,

Sakrament i misterium –

teologia liturgii, tłum.

A. Głos, Kraków 2011,

s. 136n.

¹⁴ Tamże, s. 137.

¹⁵ Por. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy* 1948-1975, Collegeville 1990, s. 39-48.

¹⁶ Abp Bugnini wymienia tu: (1) pojmowanie liturgii jako „wykonywania kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa” (SC 7) – co ma w konsekwencji prowadzić do traktowania jej jako „celebracji”; (2) uznanie liturgii za „szczyt i źródło” życia Kościoła (por. SC 10); (3) „pełne, świadome, czynne uczestnictwo” (SC 14); (4) uznanie celebracji liturgicznej za „uwidocznienie Kościoła” (SC 26); (5) „istotna jedność” zamiast „sztynnej uniformizacji” (SC 37-38); (6) połączenie „zdrowej tradycji” i „uprawnionego postępu” (SC 23). Dodajmy przy okazji, że w liście apostołskim *Vicesimus quintus*, wydanym w 1988 r. z okazji ćwierćwiecza uchwalenia *Sacrosanctum Concilium*, Papież Jan Paweł II sprowadził „zasady przewodnie Konstytucji” do trzech: „obecności tajemnicy paschalnej”, „obecności Słowa Bożego” i „objawiania się Kościoła samemu sobie”. Z nich zaś wyprowadzał następnie szereg „zasad przewodnich w zarządzaniu odnową życia liturgicznego”.

¹⁷ Natomiast w serii „zasad roboczych” Bugnini podaje następujące punkty: (1) dopuszczenie języków narodowych w liturgii; (2) pierwszeństwo Słowa Bożego przed obrzędem; (3) konieczność pouczenia katechetycznego;

sobie pionków, aż proszą się o to, by przestawiać je na szachownicy: zależnie od zręczności i siły „graczy” jedne z nich będą wygrywać, a inne tracić na znaczeniu, w różnych konfiguracjach.

Na tym właśnie polega prawdopodobnie tajemnica swoistej „kruchości” układu zasad podanego przez *Sacrosanctum Concilium*: zastajemy tam pewną równowagę – zachodzącą między „zasadami” nie tyle sprzecznymi, ile nigdy niezharmonizowanymi, nietworzącymi żadnej głębokiej spójności, wynikającej z nadrzędnego celu i realnych wzajemnych powiązań.

Ten źle wróżący „rozstrój” zasad jest widoczny już na poziomie określenia samej celowości konstytucji o liturgii. Widzimy tam dwa główne cele: rozwój życia chrześcijańskiego wiernych i „dostosowanie” instytucji „do potrzeb naszych czasów”. Te dwa punkty-motywy stoją obok siebie, tworząc raczej jakby motywy równoległe, a nie coś jednego. W ten sposób „akomodacja” instytucji ma tu celowość jakby niezależną od celu duszpasterskiego. W zasadzie więc nic nie przeszkadza temu, aby adaptacja do świata stała się motywem rywalizującym z duszpasterskim prowadzeniem wiernych do większej gorliwości.

Jednak o wiele większe znaczenie ma to w przedstawieniu przez dokument różnych zasad „odnowienia liturgii”. Także tam mamy do czynienia raczej z postawieniem obok siebie różnych drogowskazów niż z ustawieniem kolejnych tablic kierunkowych na jednym szlaku. W konsekwencji również ta „zasadnicza” część konstytucji podlega z łatwością destabilizacji, jeśli nie manipulacji: zależnie od wrażliwości lub od założonego wcześniej celu czytelnik dokumentu może narzucać tekstowi swoje własne selekcje i hierarchie ważności.

I tak np. w autorytatywnej prezentacji treści dokumentu, podanej przez abp. Annibalego Bugniniego, mówi się o „zasadach przewodnich” i „zasadach roboczych” (podział wprowadzony przez autora)¹⁵. O ile wyliczenie tych pierwszych odpowiada pewnemu następstwu myśli w nn. 7-23¹⁶, o tyle seria „zasad roboczych”¹⁷

wygląda raczej jak chaotyczne wyliczenie pewnych zakresów i drogowskazów, które już na pierwszy rzut oka nie mogą mieć tej samej wagi, a których więzi z „zasadami przewodnimi” nie wyjaśniono. Ponadto większość podanych przez Bugniniego „zasad roboczych” pochodzi z części, w której konstytucja soborowa podaje jedynie „zasady wynikające z dydaktycznego i duszpasterskiego charakteru liturgii” – podczas gdy przecież nie byłoby trudno wydobyć pewne wskazania „robocze” także z pozostałych zbiorów zasad¹⁸.

Oczywiście nie możemy podejrzewać kogoś takiego jak abp Bugnini o przypadkowość i chaos w lekturze. Popularność i podejmowanie jego akcentów wynika nie tylko z władzy, jaką miał on *de facto* nad reformą liturgiczną w jej decydujących latach, lecz i z faktu, że w okresie przygotowań do Soboru był bardzo blisko tworzenia się schematu o liturgii. Ktoś może się domyślać – nie bez własnej sugestii arcybiskupa – że osoba tak mocno wprowadzona w kuchnię tego dokumentu widzi lepiej jego ważne punkty, potrafi nas wtajemniczyć w jakby ezoteryczny „utajony porządek” dokumentu, niewidoczny dla profana. Nie zmienia to jednak faktu, że do przyjęcia tej czy innej selekcji lub hierarchii nie wystarczy autorytet osobisty sekretarza Przedsoborowej Komisji Liturgicznej, a potem wieloletniego sekretarza posoborowego *Consilium*. Chcielibyśmy móc odnosić się raczej do dokumentu, ogłoszonego całemu Kościołowi oficjalnie, i z tego dokumentu czytać już nie intencję wpływowych redaktorów, lecz podaną tam otwarcie intencję Kościoła. Tu jednak napotykamy jednak właśnie na zjawisko opisywane pozytywnie przez kard. Ratzingera jako krucha „równowaga” tekstu – a przez nas podsumowane jako zastąpienie harmonii przez równowagę. W tej równowadze wiele ważnych kwestii zostało wyliczonych i zaprezentowanych obok siebie – natomiast nie udało się już określić więzi między nimi, ich zależności i konsekwentnej hierarchii ważności.

Umożliwiło to proces – opisywany przez kard. Ratzingera w cytowanym wyżej tekście – polegający na autonomizowaniu haseł takich jak „wspólnota”, „zrozumiałość” czy „prostota”, które szybko podlegały sekularyzacji. Zanalizowanie tego procesu jest niezbędne do zrozumienia, dlaczego praktyczne efekty reformy liturgicznej okazywały się często bardzo odległe od swych założonych celów.

- (4) niezbędność śpiewu liturgicznego;
- (5) reforma liturgii: odnowa, uproszczenie, skoncentrowanie na istocie.

¹⁸ W *Sacrosanctum*

Concilium mamy w istocie cztery wyodrębnione także formalnie zbiory zasad „odnowienia liturgii”:

- A. Zasady ogólne;
- B. Zasady wynikające z hierarchicznego i społecznego charakteru liturgii;
- C. Zasady wynikające z dydaktycznego i duszpasterskiego charakteru liturgii;
- D. Zasady dostosowania liturgii do charakteru i tradycji narodów.

„Z polecenia Soboru”

Inną kwestią wymagającą zbadania pozostaje relacja między wolą *Vaticanum II* wyrażoną w zarządzeniach Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* a księgami liturgicznymi wydanymi „na polecenie Soboru Watykańskiego II”. Nie jest to relacja prosta¹⁹.

W numerze 25 konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, uchwalonej przez Sobór Watykański II i promulgowanej przez Papieża Pawła VI w grudniu 1963 roku, znajduje się dyrektywa o następującym brzmieniu: „Księgi liturgiczne niech zostaną jak najrychlej zrewidowane z udziałem znawców i po konsultacji z biskupami z różnych stron świata”²⁰.

Przedmiotem zarządzanej „rekognicji” miały być księgi liturgiczne, których podstawowy kształt wraz z zawartością został polecony całemu Kościołowi przez Stolicę Apostolską w edycjach wzorcowych wydawanych w latach po Soborze Trydenckim. Księgi te charakteryzowały się niekwestionowaną i naoczną ciągłością z wcześniejszymi etapami tradycji. Niektóre z tych ksiąg – najważniejsze: Breviarz i Mszał, a w części także Pontyfikał – podane były niedawno, w latach 60., retuszom (Breviarz zaś miał ponadto za sobą dość gruntowną reorganizację z czasów św. Piusa X oraz zmianę wersji językowej za Piusa XII). Zdawano sobie sprawę, że niektóre rozważane modyfikacje zostały wstrzymane z myślą o zbliżającym się Soborze, po którym spodziewano się pewnych rozstrzygnięć. Wraz z uchwaleniem konstytucji liturgicznej stało się jasne, że zarządzona reforma liturgiczna poskutkuje nowymi edycjami typicznymi, zapewne zaznaczającymi faktycznie nowy etap.

Na podstawie świadectw z epoki można wnioskować, że oczekiwania co do głębokości zmian były zróżnicowane – i w jakimś stopniu liczba oczekujących była odwrotnie proporcjonalna do

¹⁹ „Sam Sobór nie zreformował ksiąg liturgicznych, lecz zarządził ich przejrzenie, a w tym celu ustalił kilka reguł podstawowych. Przede wszystkim Sobór dał definicję, czym jest liturgia – a ta definicja daje kryterium ważne względem każdej celebracji liturgicznej” (kard. J. Ratzinger, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, wykład z 24 października 1998, tłum. P. Milcarek, „Christianitas” nr 1/2, 1999, s. 16). „Reforma liturgiczna Pawła VI, dokonana po Soborze, była jednym z możliwych zastosowań *Sacrosanctum Concilium*, ale nie jedynym. Soborowy tekst o liturgii nie sprowadza się do tej reformy. A jeśli ktoś wypowiada jakąś krytykę

względem tej reformy, nie krytykuje przez to z konieczności Soboru, ale pewną jednostronność w jego wprowadzaniu” (wywiad kard. Josepha Ratzingera dla „L’Homme Nouveau” z 7 października 2001).

²⁰ Tłumaczenie własne. Oryginał: *Libri liturgici quam primum recognoscantur, peritis adhibitis et Episcopis consultis ex diversis orbis regionibus*. Oficjalne polskie tłumaczenie z 1968 r. – oczywiście, jak wszystkie tłumaczenia, mające znaczenie wyłącznie pomocnicze – ma tutaj brzmienie, naszym zdaniem, niepotrzebnie odbiegające od prostoty oryginału: „Należy jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne przy pomocy znawców i z uwzględnieniem wypowiedzi biskupów z różnych stron świata”.

radykałizmu zmian. Na ogół, w kręgach rozważających zależność między owocnością duszpasterstwa a „funkcjonalnością” obrzędów, spodziewano się kilku prostych adaptacji, mających ułatwić duszpasterskie funkcjonowanie kultu – a równocześnie i życiowe funkcjonowanie duszpasterzom. Oczekiwania dalej idące były równocześnie dość wyraźnie sprecyzowane w wąskich kręgach specjalistów i mało widoczne w pragnieniach przeciętnych reprezentantów świata katolickiego.

W cytowanym wyżej generalnym zarządzeniu przeglądu ksiąg liturgicznych w n. 24 Konstytucji o świętej Liturgii Sobór użył wyrażenia: *recognoscantur*. To słowo, i jego pochodne, pojawia się i w wielu innych miejscach – bądź tam, gdzie mowa ogólnie o liturgicznych formach i prawodawstwie²¹, bądź w odniesieniu do poszczególnych obrzędów²². Posługiwano się zatem słowem, którego dotychczasowe użycie wskazywało nie tyle na głębokie przetwarzanie treści, ile na retusz. Formuła otwierała możliwość modyfikacji, natomiast w żadnym razie nie upoważniała do przebudowy od podstaw²³. W przypadkach gdy Soborowi wyraźnie chodzi o tworzenie czegoś dosłownie „nowego”, używa się słowa *conficere*²⁴, czyli „sporządzić” (lub *instituere*²⁵, czyli „ustanowić”).

Należy ubolewać, że to proste i konsekwentne odróżnienie terminologiczne nie jest zachowywane w polskich tłumaczeniach, co prowadzi do tego, że umiarkowana wola Soboru jest przez tłumaczy radykalizowana – tak że w miejsce przejrzenia lub zrewidowania ksiąg liturgicznych mamy ich „przerabianie”, „opracowywanie” lub nawet „ponowne opracowywanie”²⁶. Jednak

²¹ Por. SC, 4, 23, 31, 38, 107, 128.

²² Por. SC, 50 (obrzędy Mszy), 66 (obrzędy chrztu dorosłych), 67 (obrzędy chrztu dzieci), 71 (obrzędy bierzmowania), 72 (obrzędy sakramentu pokuty), 75 (obrzęd namaszczenia chorych), 76 (obrzędy święceń), 77 (obrzędy małżeństwa), 79 (sakramentalia), 80 (obrzęd konsekracji dziewic), 82 (obrzędy pogrzebu dziecka).

²³ Szczególnie jest to widoczne dzięki faktowi, że ostatecznie z całą świadomością zrezygnowano z użytego pierwotnie w schemacie (w nn. 77 i 79) przysłówka *funditus*, który miał podkreślić „dogłębną” rewizję różnych obrzędów. Por. Giampietro, 2009, s. 98n.

²⁴ Por. SC, 58 („nowy obrzęd koncelebry”), 63 b (lokalne rytuały), 68 (krótszy obrzęd chrztu), 69 (nowy „obrzęd uzupełnienia chrztu dziecka” i nowy obrzęd dla nawracających się na katolicyzm), 74 (obrzęd ciągły namaszczenia chorych), 80 (obrzęd profesji zakonnej).

²⁵ Por. SC, 38.

²⁶ W przypadku *recognoscere* wersje polskie mają (najpierw według tłumaczenia z 1968, a w nawiasie według wersji z 2002, o ile jest odmienna): n. 4: „rozpatrzeć” / „zmienić”, n. 23: „reforma”, n. 25: „zbadać i poprawić” / „poprawić”, n. 31: „krytyczne przepatrywanie” / „poprawianie”, n. 38: „przegląd i poprawianie” / „reformowanie”, n. 50: „przerobić” / „opracować”, n. 66: „podać krytycznemu rozpatrzeniu” / „poprawić”, n. 67: „krytycznie rozpatrzeć” / „poprawić”, n. 71: „rozpatrzeć” / „poprawić”, n. 72: „przejrzeć i ująć” / „poprawić”, n. 75: „przerobić” / „opracować”, n. 76: „krytycznie opracować” / „na nowo opracować”, n. 77: „krytycznie rozpatrzeć” / „ponownie

opracować"/, n. 79:
 „starannie rozpatrzeć” /
 „opracować”, n. 80:
 „rozpatrzeć krytycznie” /
 „ponownie opracować”,
 n. 82: „starannie
 rozpatrzeć” / „ponownie
 opracować”, n. 107:
 „zreformować”, n. 128:
 „podać krytycznemu
 przeglądowi” / „poprawić”/
 W przypadku *conficere*:
 n. 58: „ułożyć”, n. 63
 b: „przygotować”,
 n. 68, 69, 74, 80: „ułożyć”
 /2002: n. 69: „zastąpić”
 i „utworzyć”/
²⁷ Wydaje się, że taką
 linię reprezentował abp
 Ferdinando Antonelli
 OFM, wcześniej sekretarz
 soborowej komisji
 liturgicznej, a w latach
 1965–1969 sekretarz Świętej
 Kongregacji Obrzędów.
 Tak możemy wnosić m.in.
 na podstawie *Promemoria*,
 w którym nazajutrz po
 uchwaleniu *Sacrosanctum*
Concilium przedstawił

problemem głównym nie jest swoista dezinformacja, która wynika z takiego tłumaczenia, lecz to, iż te niezbyt wierne przekłady oddają w swej tendencji to, co naprawdę stało się w konkretnej realizacji zmian w księgach liturgicznych. Poza nielicznymi wyjątkami księgi liturgiczne wydane – jak podano w ich nagłówkach – „na polecenie Soboru Watykańskiego II” są efektem dogłębnej metamorfozy, a nie umiarkowanej rewizji.

O konkretnych przejawach tego, najgłębszego w znanych nam dziejach, przetworzenia obrzędów rytu rzymskiego będzie jeszcze mowa niżej. Tutaj ograniczmy się do krótkiej refleksji.

Wnikliwsza analiza kolejnych etapów dyskusji i prac wewnątrz grona realizującego reformę obrzędów pokazuje dość jasno, że zanim zaistniały, przebiły się i nabrały znaczenia projekty radykalne, pierwszeństwo miała linia bardziej umiarkowana, oparta na zasadzie dość ścisłego wykonania konkretnych zarządzeń Soboru, zgodnie z myślą, że proklamowana przez Sobór zasada „zaangażowanego uczestnictwa” (*participatio actuosa*) i „celebracji wspólnej” (*celebratio communis*) wymaga bardziej pracy wychowawczej niż forsownych zmian w rytuale²⁷. Za większością sumarycznych zarządzeń o „rekognicji” tego czy innego *ordo* stały przecież lata dyskretnej dyskusji lub nawet prób i eksperymentów z okresu prac tzw. komisji Piusa XII.

Najbardziej widocznym świadectwem tego dokonującego się także na innych odcinkach przejścia od reformy w trybie „rewizji” do reformy w trybie „wytwarzania” jest sekwencja wydarzeń odnoszących się do *ordo Missae*: „porządek Mszy” wydany w roku 1965 „na polecenie Soboru Watykańskiego II”, jeszcze w trakcie Soboru, reprezentuje podejście zdecydowanie różne od tego, co zaczęło się wyłaniać z warsztatów *Consilium* od 1967 w kształ-

scenariusz prac reformatorskich (por. Giampietro, s. 152-159). Jednak zamiast owego „planu A” zrealizowany został „plan B”, sformułowany przez o. Bugniniego, który objął funkcję sekretarza *Consilium*, a potem i sekretarza utworzonej w 1969 r. Świętej Kongregacji Kultu Bożego (por. Marini, 2007, s. 8-11). (Na temat różnicy podejścia Antonellogo i Bugniniego – por. P. Milcarek, *Harmonia czy równowaga? Geneza Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Źródło i szczyt*, red. K. Porosło, Tyniec 2011, s. 83-87; szerzej na temat koncepcji Bugniniego z okresu sprzed Soboru: A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy*, San Francisco 2005, s. 214-219.) Jednak alternatywa między umiarkowanym retuszem i głęboką zmianą wracała potem w dyskusjach wewnątrz *Consilium* przy okazji omawiania konkretnych projektów, przynajmniej do roku 1967.

cie *novus ordo Missae*, ostatecznie przyjętego w roku 1969 jako „wydany na polecenie Soboru Watykańskiego II”.

Istniały zatem różne możliwe sposoby interpretacji woli Soboru – tak różne jak *ordo Missae* z 1965 i z 1969 roku. Jednak ten jeden zrealizowany sposób, który ukształtował styl całej posoborowej reformy liturgicznej, był z reguły bliższy „tworzeniu na nowo” niż rewidowaniu „starego”.

„Nowe obrzędy”

W wyniku reform posoborowych stworzone zostały „nowe obrzędy”, których nie da się potraktować jako jedynie nowej wersji dotychczasowych obrzędów rytu rzymskiego.

Podobno „w liturgii nie ma czegoś takiego jak drobne zmiany”²⁸. Dzieje posoborowej reformy liturgicznej zdają się to potwierdzać: wiele zmian „drobnych” okazywało się w praktyce bodaj najbardziej dotkliwymi dla pobożności wiernych. Przesunięcia obchodów ku czci świętych (niekiedy przecież tylko o dzień, dwa...), zamiany słów w tekstach łacińskich hymnów i psalmów, zarzucenie tych czy innych gestów i modlitw z drugiego planu celebracji święceń kapłańskich, likwidacja uderzenia w policzek przy bierzmowaniu, wykreślenie responsorium *Libera me, Domine* z pogrzebu – jeszcze długo moglibyśmy wymieniać „drobne zmiany”, które w świadomości i przeżyciach ludzi zaznaczyły się niekiedy mocniej, niż by można to przewidywać na podstawie czysto eksperckiego podejścia do wagi składników liturgii.

Jednak nie te „niewielkie zmiany” decydują o tym, że o linii obrzędów wyprodukowanych przez *Consilium* trzeba mówić jako o osobnej formie, a nie jako o nowym wydaniu. Są w tych „nowych obrzędach” także takie zmiany, które – nawet jeśli nie zawsze wywoływały ubolewanie lub szerszą dyskusję – wносиły z sobą najgłębsze zerwanie²⁹ z historyczną tradycją rytu rzym-

²⁸ „Niedawno przy wprowadzaniu zmian poleconych przez nowe Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (trzecie wydanie wzorcowe) zauważyłem, że zmiany te są «małe». Pewna świecka kobieta z Archidiecezji Chicago poprawiała mnie: «Kardynale, w liturgii nie ma małych zmian». Ma rację” (kard. Eugene George OMI, *Lecture Commemorating „Sacrosanctum Concilium”, w: Spiritus et Sponsa. Atti della Giornata commemorativa del XL della „Sacrosanctum Concilium”, Roma, 4 dicembre 2003, Watykan 2004, s. 209).*

²⁹ Nie mówimy tu o zerwaniu w znaczeniu jakiejś utraty więzi między obrzędem i prawdą sakramentu. Niniejszy tekst

nie zmierza w żaden sposób do podważenia ważności sakramentalnej „nowych obrzędów”. Nie wybiegamy także w stronę uogólnionych ocen intencji reformatorów, domysłów uwiarygodnianych np. późniejszymi zwierzeniami tych czy owych świadków historii. Nasz zamiar jest o wiele skromniejszy i mniej podatny na histeryczną wulgaryzację: pokazujemy, dlaczego obrzędy ogłaszane w ramach posoborowej reformy liturgicznej są, w kategoriach liturgicznych, czymś odrębnym względem drogi rozwoju rytu rzymskiego. Są początkiem innej drogi – czasami podobnej do tej starej, czasami się z nią krzyżującej, czasami równoległej do niej, a czasami od niej odbijającej mocno w bok.

skiego, a stawały się mocą decyzji papieskiej jakby początkiem nowej rzeczywistości w liturgii rzymskiej.

Chodzi tu o dwa typy zmian: pierwszym jest operacja polegająca na tym, że składnik, który jest „sercem” danego obrzędu, zostaje zastąpiony czymś innym; drugi przypadek to budowa całej struktury obrzędu niejako od podstaw.

„Transplantacje serca”

Operację „wymiany serca” przeprowadzono na szeregu ważnych obrzędów sakramentalnych, w różny sposób. I tak czegoś w rodzaju „transplantacji serca” dokonano już w roku 1968 w obrzędzie „święceń biskupich”: po usunięciu dotychczasowej modlitwy konsekracyjnej – mocno osadzonej w najwcześniejszej tradycji rzymskiej i czerpiącej z zapożyczeń gallikańskich – wprowadzono tekst należący do „innej tradycji”³⁰, praktycznie identyczny z tym, który znajduje się w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita (przyjęcie tego tekstu reklamowano przy tym jako gest „ekumeniczny”³¹ – ze względu na to, że inspirował on niektóre modlitwy konsekracyjne stosowane na Wschodzie (w rytach: aleksandryjskim oraz maronickim i zachodniosyryjskim). Trzeba oczywiście przyznać, że chodzi tu o zastąpienie składnika własnej tradycji składnikiem innej tradycji (używanego przez wieki, a nie tylko po wiekach odkrytego), bez kreowania *de novo* – a jednak efektem tej transplantacji jest właśnie coś, co z całą odpowiedzialnością należało nazwać obrzędem „nowym”, a nie po prostu „odnowionym”³². Całkowitej zmianie uległa nie tylko formuła święceń, ale i ściśle pojęta forma sakramentu.

Podobne przypadki „transplantacji serca” występują jeszcze w innych księgach liturgicznych reformy. Można tu wymienić *Obrzęd Bierzmowania* z roku 1971, w którym przy stosunkowo niewielkich zmianach w całości doszło właśnie do wymiany samej formy sakramentu: używaną do tej pory formułę z *Pontyfikału rzymskiego* z XII wieku zastąpiono ostatecznie datowanym na wiek V tekstem używanym w rycie bizantyńskim³³.

Jeszcze inny przypadek tego typu to zmiana formy sakramentu małżeństwa. W obrzędzie małżeństwa z roku 1969 dla wyrażenia zgody przez nupturientów (tzw. konsensu) przyjęto formułę używaną od średniowiecza w krajach anglojęzycznych³⁴. (Trzeba jed-

³⁰ Bugnini, 1990, s. 714.

³¹ Por. Bugnini, 1990, s. 715.

³² Szerzej na ten temat: P. Milcarek, *Reformowanie liturgii: rewizja czy metamorfoza? Przypadek posoborowej modyfikacji w obrzędach święceń i święceń niższych*, „Christianitas” 56-57, 2014, s. 129-140.

³³ Por. ks. C. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania*, Lublin 2012, s. 183-188.

³⁴ Por. OCM, 25. Na życzenie Św. Kongregacji Nauki Wiary i Pawła VI z formuły usunięto wzmiankę o „ubóstwie i bogactwie” (por. Bugnini, 1990, s. 703, przyp. 18).

nak pamiętać, że akurat i obrzęd małżeństwa, i nawet jego forma charakteryzowały się zawsze ogromną różnorodnością używanych form – czego dobrym przykładem może być także używany u nas przez wieki zwyczaj polski, mocno odmienny od lakonicznych formuł wzorcowego Rytuału Rzymskiego)³⁵.

Do szeregu przypadków „transplantacji serca” dołączmy jeszcze zmianę w centrum obrzędów pogrzebowych: w *ordo Exsequiarum* z roku 1969 w miejsce tzw. Absolucji nad trumną wprowadzono „ostatnie polecenie i pożegnanie”, które w przeświadczeniu reformatorów z *Consilium* wywodziło się ze starorzymskiej tradycji liturgicznej i z bizantyńskiej tradycji pocałunku danego zmarłemu (*teleutaios aspasmos*). Jednak o wiele bardziej wyszukaną „transplantacją” w obrzędzie pogrzebowym jest wprowadzenie tam – zamiast dotychczasowych słów towarzyszących aspersioni przy spuszczeniu trumny do grobu oraz sypaniu ziemi na trumnę – nowej formuły zapożyczonych z tradycji anglikańsko-kalwińskiej³⁶.

„Implanty”

Liturgiczne „przeszczepy” nie były jedyną odmianą wymiany centralnych składników w reformowanych obrzędach. Stosowano także zabieg zastępowania dotychczasowych składników przez elementy konstruowane na bieżąco, do tej pory nieznane żadnej kulturze liturgicznej. Nawiązując do już używanej analogii medycznej, możemy je nazwać „implantami”.

Jako pierwszy taki przypadek wymienimy to, co stało się w obrzędzie liturgii eucharystycznej. Już w roku 1968, a więc na rok przed wydaniem *novus ordo Missae* i na dwa lata przed ogłoszeniem pełnego nowego Mszału Rzymskiego, wprowadzone zostały do użycia trzy nowe modlitwy eucharystyczne. Odtąd w celebracji eucharystycznej obrządku rzymskiego celebrans miał więc do wyboru cztery różne teksty. Tylko jeden z nich (I ME, czyli Kanon rzymski) należy do poświadczanej tradycji rytu rzymskiego – a można wręcz powiedzieć, że jest jej starożytnym zwornikiem. Pozostałe są nowymi kompozycjami. Jest to bezdyskusyjne i oczywiste w odniesieniu do trzeciej i czwartej ME, które zostały zredagowane przez o. Cipriana Vagagginię. Drugą modlitwę eucharystyczną przedstawiano natomiast jako lekko zmienioną wersję tzw. Anafory Hipolita³⁷ – jednak porównanie

³⁵ Por. P. Milcarek, *Małżeństwo, Chrzest i pogrzeb. Pierwsze posoborowe zmiany w Rytuale Rzymskim*, „Christianitas” 55, 2014, s. 123-133.

³⁶ Por. tamże, s. 147-158.

³⁷ Chodzi o anaforę będącą częścią dzieła pt. *Tradycja apostolska*, którego wersja łacińska została odkryta w końcu XIX w. (autorstwo jest przedmiotem dyskusji). Anafory tej używano w średniowieczu w liturgii etiopskiej, a w latach 30. ubiegłego wieku inspirowali się nią reformatorzy liturgii protestanckiej – natomiast brak świadectw, by tekst tego używano rzeczywiście w liturgii w starożytności lub kiedykolwiek w obrządku rzymskim.

³⁸ Por. P. Milcarek, *Historia Mszy*, Dębogóra 2009, s. 245-247.

³⁹ Gdyby jednak wziąć pod uwagę raczej nie powszechną praktykę, lecz dotyczące wyboru modlitw eucharystycznych dyrektywy – dość miękkie – podane w Mszału Rzymskim, trzeba by powiedzieć, że dalsze używanie Kanonu nie zostało zanegowane, lecz uzupełnione o teksty alternatywne. Jest to jednak, jak na razie, perspektywa raczej abstrakcyjna, oderwana od rzeczywistości przeciętnej parafii. Tę rzeczywistość zwykłej parafialnej celebracji eucharystycznej można by podsumować stwierdzeniem, że użycie Kanonu jawi się kapłanom jako bardzo rzadki wyjątek od normy, często przeżywany jak wizyta w innej krainie liturgicznej.

II ME i tej anafory pokazuje jasno, że II ME to nowa, XX-wieczna kompozycja na motywach starożytnej Anafory Hipolita³⁸.

Ponieważ w praktyce II ME weszła w miejsce zajmowane do tej pory wyłącznie przez Kanon rzymski – jako rzekomo starsza i jako na pewno krótsza – można powiedzieć, że w wyniku reformy posoborowej zamiast Kanonu, używanego w rycie rzymskim bez przerwy od przynajmniej VI wieku i stanowiącego podstawę jedności wszystkich jego zwyczajów, używa się teraz niemal wyłącznie tekstu zredagowanego na motywach pewnego źródła historycznego o do końca nieznanym pochodzeniu i związku z praktyką liturgiczną starożytności. Oznacza to, że II ME stała się jakby bajpasem pozwalającym systematycznie omijać Kanon, do niedawna nieomijalny składnik tożsamości rytu rzymskiego³⁹.

Oczywiście z punktu widzenia samego wydania wzorcowego zreformowanego Mszału Rzymskiego dodane nowe modlitwy eucharystyczne nie zastąpiły Kanonu, lecz znalazły się obok niego – co i tak samo w sobie jest zupełną nowością w rycie rzymskim, który posiadał do tej pory tylko jedną modlitwę eucharystyczną.

Zmiana polegająca na dodaniu do formuły tradycyjnej formuł nowych, redagowanych przez ekspertów na potrzeby reformy, dotyczy nie tylko modlitw eucharystycznych w Mszału Rzymskim, ale i „serca” promulgowanego w roku 1970 obrzędu błogosławienia oleju katechumenów i chorych oraz sporządzania krzyżma: obok dotychczasowej, starożytnej prefacji konsekracji krzyżma (którą zmodyfikowano, zwłaszcza w zakończeniu, ale i we wstępie) postawiono jako alternatywę drugą, zupełnie nową modlitwę.

W ten sposób dochodzimy do dość licznych przypadków, w których zamiast przypadków „przeszczepiania” i „dawania alternatywy” mamy po prostu zastąpienie tradycyjnych centralnych formuł obrzędów tekstami napisanymi od nowa na użytek tej reformy. Tego typu radykalne „wymiany serca” zostały zainaugurowane w 1970 roku, gdy w nowym obrzędzie benedykcji opata i ksieni starożytny tekst formuły benedykcji (pochodzący zasadniczo z Sakramentarza z Gellone) całkowicie usunięto, dając zamiast niego od razu zestaw czterech zupełnie nowych formuł, do wyboru.

W roku 1971 zupełnie nową formułą została zastąpiona modlitwa poświęcenia oleju katechumenów. W roku 1972 w tenże sposób zmieniono modlitwę-błogosławieństwo, przez którą kan-

dydaci byli wprowadzani w lektorat; taka sama wymiana dokonała się wówczas w obrzędzie ustanowienia akolity⁴⁰. W roku 1974 wymieniono formę sakramentu namaszczenia chorych: formę pochodzącą z X wieku, jedną z wielu używanych wcześniej na Zachodzie⁴¹, zastąpiono formą nową, złożoną ze sformułowań zaczerpniętych i z dotychczasowej formy, i z nauczania Soboru Trydenckiego, i z tekstu Listu świętego Jakuba⁴². Także w roku 1974 nowe obrzędy sakramentu pokuty – chociaż zachowują tzw. istotną absolicję – w miejsce modlitw należących do formuły sakramentu wprowadziły teksty, będące „tworem zupełnie nowym”⁴³ (i to nie tylko w obrzędzie pojednania wielu penitentów, niemającym odpowiednika w dotychczasowym Rytuale Rzymskim, ale i w obrzędzie pojednania poszczególnych penitentów).

Nowe struktury obrzędów

Obrzędy będące efektem prac *Consilium* okazały się dogłębnie nowe i mocno niepodobne do dotychczasowych obrzędów rzymskich nie tylko przez te „wymiany serca”, ale i wskutek nadawania im zupełnie nowych struktur, w których nie widzimy pragnienia rozbudowy czy uporządkowania tego, co zastane, lecz zbudowania czegoś „od nowa”, choć często przy użyciu poszczególnych składników wcześniejszej struktury.

Najbardziej oczywistymi przykładami takiego zabiegu jest z jednej strony nowy „układ czytań mszalnych”, a z drugiej – nowy układ Psalterza w Liturgii Godzin. W przypadku pierwszym chodzi nie tylko o to, że zamiast dotychczasowego rocznego układu czytań (co do zasady poświadczanego przez najstarsze znane lekcjonarze obrządku rzymskiego) wprowadzono układy wieloroczne (trzy cykle niedziel i świąt oraz dwa cykle na dni powszednie)⁴⁴, ale i to, że ten nowy porządek na ogół nie starał się zachować odziedziczonego po wiekach zestawu perykop, nawet w przypadku, gdy zostały one bardzo głęboko wpisane w obchód starych uroczystości chrześcijańskich: poza zupełnie punktowymi przypadkami zbieżności poszczególnych czytań w to czy inne święto lub niedzielę⁴⁵, nowe cykle lekcji i ewangelii dość

⁴⁰ Por. P. Milcarek, *Reformowanie liturgii: rewizja czy metamorfoza?...*, dz. cyt., s. 141-150.

⁴¹ Por. ks. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, część II, Lublin 1964, s. 75.

⁴² Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988, s. 115-116.

⁴³ Por. ks. B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 65.

⁴⁴ Konstytucja soborowa w n. 51 mówi jedynie o „ustalonym przeciągu lat” (w tekście ostatecznym zrezygnowano ze słów: „w ciągu wielu lat”), nie wyrokując, w jaki sposób ma być w trakcie Mszy „obficie zastawiony stół słowa Bożego” i odczytane „ważniejsze części Pisma Świętego”.

⁴⁵ Chodzi np. o niektóre epistoły z niedziel Adwentu, o epistołę i ewangelię Narodzenia Pańskiego, o ewangelię Epifanii, o ewangelię pierwszych dwóch niedziel Wielkiego Postu (ale tylko w cyklu

A), o ewangelię Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku, ewangelię Niedzieli Białej, epistołę z Najświętszego Serca Jezusowego (tylko w cyklu C), epistołę z Chrystusa Króla (tylko w cyklu B) i ewangelię tego święta (tylko w cyklu B).

Jeśli dodamy do tego jeszcze kilka nieidentycznych, lecz częściowo się pokrywających czytań (np. lekcję i ewangelię ze Środy Popielcowej), będzie to pełny wykaz zbieżności między starszym i nowym układem czytań mszalnych na przestrzeni tzw. „okresów mocnych” roku liturgicznego.

⁴⁶ Oto fragment krytyki nowego porządku, przeprowadzonej z tej perspektywy przez ks. Klausa Gambera:

„Samo w sobie jest czymś szczęśliwym, że perykopy trydenckiego *Missale romanum* mogły być wzbogacone przez nowe czytania, tym bardziej że ryt rzymski znał w lekcjonarzu św. Hieronima i jeszcze wcześniej dodatkowe czytania zaproponowane do wyboru. [...] Z punktu widzenia tradycyjnego rytu rzymskiego nie byłoby zatem żadnych zastrzeżeń, gdyby przewidziano czytania własne na dni powszednie, a na niedziele cykl czytań dodatkowych. Tym bardziej że w przypadku niedziel perykopy zostały ustalone stosunkowo późno, jak to pokazuje lekcjonarz z Wurzburga, datowany na okolice 700 roku. [...] Specjaliści w dziedzinie liturgii znają – a przynajmniej można tak zakładać – liczne wybory perykop używanych kiedyś i obecnie w Kościołach Wschodu i Zachodu, i są zorientowani w zasadach, które kierowały wyborem czytań. Jest zaskakujące, że nie szukano pomocy w starożytnych wyborach perykop, pochodzących częściowo z IV/V w. Jakże wielkie bogactwo idei tam się znajduje!” (cyt. P. Milcarek, *Historia Mszy*, dz. cyt., s. 240).

⁴⁷ Szerzej na ten temat, w perspektywie wszystkich XX-wiecznych reform Psalterza: P. Milcarek, *Od psalterza pełnego do psalterza łatwiejszego. Z dziejów reformy Breviarza Rzymskiego w wieku XX*, „Christianitas” 47, 2012, s. 193-234.

⁴⁸ Rozłożenie Psalmów „nie na tydzień, lecz na dłuższy okres” było wolą Soboru, wyrażoną w n. 91 *Sacrosanctum Concilium*. W kontekście wcześniejszych projektów komisji Piusa XII i przywoływanego wówczas faktu, że ryt ambrojański posiada psalterz dwutygodniowy, dla wielu było oczywistością, iż ten „dłuższy okres” to właśnie dwa tygodnie. Takie było również założenie pierwszych projektów rozważanych w *Consilium*.

⁴⁹ Zależnie od takiego czy innego liczenia Psalmów podzielonych na części, ok. 120 Psalmów.

⁵⁰ Do tego należy dodać niepełną dwudziestkę Psalmów pojawiających się co dwa tygodnie.

⁵¹ W LH Psalmów odmawianych co tydzień jest tylko 11 (są to głównie psalmy Kompletu).

⁵² Zgodnie z poleceniem z n. 89 d) *Sacrosanctum Concilium*.

⁵³ Zgodnie z n. 89 e) konstytucji soborowej.

metodycznie omijają dotychczasowe perykopy biblijne. Nie ma żadnych wątpliwości, że układ czytań mszalnych z 1969 roku jest strukturą całkowicie nową, obcą zarówno dotychczasowemu układowi tradycji rzymskiej, ale i innym źródłom liturgicznym Zachodu czy Wschodu⁴⁶.

Jeśli chodzi o nowy układ Psalterza w Liturgii Godzin z roku 1971, jego całkowicie nowa struktura⁴⁷ wynika z założenia o rozłożeniu Psalmów na cztery tygodnie⁴⁸ – co sprawia, że ich zdecydowana większość⁴⁹ pojawia się odtąd w modlitwie raz w miesiącu⁵⁰ – podczas gdy dotąd każdy wracał nie rzadziej niż co tydzień⁵¹. Inną konsekwencją są zupełnie nowe przynależności Psalmów do poszczególnych oficjów oraz, rzecz jasna, o wiele mniejsza ilość Psalmów w poszczególnych Godzinach (tych, które zachowano, gdyż Pryma została zniesiona⁵², a odmawianie wszystkich „godzin mniejszych” stało się dla większości fakultatywne⁵³). Rzeczą całkowicie nową było wyeliminowanie z Psalterza bre-

wiarzowego zarówno całych Psalmów (57, 82 i 108), jak i tych fragmentów w dziewiętnastu innych Psalmach, które ze względu na swój „charakter złorzeczący” miały powodować „pewną trudność psychologiczną”⁵⁴.

W nieco inny sposób trzeba nazwać „całkowicie nową strukturą”⁵⁵ obrzęd chrztu dzieci z roku 1969⁵⁶. Do tej pory używano – zarówno wobec dorosłych, jak i dzieci – zasadniczo tego samego obrzędu chrzcielnego, którego wzór podany w Rytuale Rzymskim z 1614 roku był swoistym streszczeniem starochrześcijańskiego katechumenatu⁵⁷. Wraz z *ordo* z 1969 roku, po raz pierwszy w dziejach rzymskiej liturgii chrztu, jest on w rycie rzymskim udzielany dzieciom w wyrażnie innej formie niż chrzest udzielany człowiekowi dorosłemu.

Przypomnijmy, że dostosowanie obrzędu do „faktycznej sytuacji dziecka” było pierwszą z racji reformy postawionych w dokumencie Soboru (n. 67). Jednak trudno sobie wyobrazić, by proste spełnienie tego postulatu miało prowadzić do wytworzenia „zupełnie nowej struktury” – chodziłoby raczej o pewne punktowe modyfikacje⁵⁸.

W jeszcze inny sposób zupełnie inną strukturę od dotychczasowej ma obrzęd egzekwii z roku 1969: zamiast pewnego konkretnego schematu (dającego i tak możliwość redukcji lub rozszerzania w zakresie trzech „stacji”)⁵⁹ wprowadzano formę

liturgicznych doprowadzających katechumena do przyjęcia chrztu. Obrzędy służące w starożytności głównie inicjacji chrześcijańskiej dorosłych zostały w ten sposób przystosowane do użycia wobec dziecka, które już nie przechodziło „dorosłego” katechumenatu.

⁵⁸ Oto przykład refleksji na ten temat, formułowanej w przeddzień uchwalenia konstytucji liturgicznej: „Od czasu przyjęcia *Rytuału rzymskiego* liturgia chrztu pozostała bez zmian. Ostatnio proponuje się pewne reformy liturgii chrztu, wynikające z rozważań nad faktem, iż nie posiadamy właściwego obrzędu chrztu dzieci. Obecny *ordo baptismi parvulorum* jest tylko skróconym *ordo baptismi adultorum* i zwraca się do dziecka, jakby się miało do czynienia z człowiekiem dorosłym. Stenzel proponuje np.: w miejsce alokucji modlitewnej do dziecka i dialogu z nim za pośrednictwem rodziców chrzestnych raczej uwzględnienie faktycznej sytuacji: że jest dziecko, które Bóg przyjmuje i Kościół, włączając je w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W roli rodziców chrzestnych natomiast należałoby podkreślić obowiązek troski o rozwój życia Bożego w sercu ochrzczonego. Mogłoby to znaleźć swój wyraz w krótkim pouczeniu rodziców chrzestnych, w przekazaniu im symbolu wiary i modlitwy *Ojcie nasz*, w przyrzeczeniu dotyczącym troski o życie religijne dziecka, w modlitwie za rodziców chrzestnych” (ks. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, część I, 1962, s. 41).

⁵⁹ Obrzęd egzekwii z dotychczasowego Rytuału Rzymskiego, skodyfikowany po raz pierwszy w 1614 r., jest obrzędem

⁵⁴ Por. IGLH, 131.

⁵⁵ Bugnini, 1990, s. 600.

⁵⁶ Szerzej na ten temat: P. Milcarek, *Małżeństwo, Chrzest i pogrzeb*, dz. cyt., s. 133-147.

⁵⁷ W praktyce było to powtórzenie obrzędu chrztu dzieci zrehabilitowanego przez Alberta Castellaniego OP (*Liber sacerdotalis*, 1523), dla którego inspiracją były jednoaktowe, ciągłe obrzędy chrztu dzieci z *Ordo romanus antiquus* (X w.) i z *Ordo baptismi Alkuina* (VIII/IX w.). We wszystkich tych przypadkach chodziło o obrzędy łączące w jeden akt to, co do VI w. funkcjonowało jako rozłożone w czasie seria siedmiu czynności

zachowującym schemat z *Ordo romanus XLIX* z IX w., choć treściowo wzbogacany przez późniejsze obrzędy średniowieczne – przy kodyfikacji „trydenckiej” poddanym skróceniu. W tej swojej formie „trydenckiej” egzekwie przewidują trzy „stacje”: „w domu zmarłego”, w kościele i przy grobie.

o najdalej idącej wielokształtności i wielowariantowości – do tego stopnia, że w zasadzie jedna celebracja pogrzebowa mogłaby być głęboko niepodobna do drugiej. W ten sposób odmienność struktury nowego rytuału pogrzebowego polega przede wszystkim na jej zasadniczym rozmyciu.

Last but not least, należy tu jeszcze dodać te wszystkie przypadki – po części już wzmiankowane poprzednio – w których obrzędy zreformowane w miejsce jednokształtnego schematu formuły centralnej dają kilka jej wariantów (jak w Mszałe kilka alternatywnych modlitw eucharystycznych: w znanej nam tradycji celebracyjnej rytu rzymskiego wymienne były prefacje, ale nie Kanon; nie znamy niczego takiego jak odmienne komplety „prefacja+kanon” występujące na Wschodzie).

Wszystkie te przykłady czynią co najmniej prawdopodobną tezę, że obiektywnym efektem reformy posoborowej stało się, już nazajutrz po Soborze, otwarcie czegoś z gruntu nowego co do istoty rytuału lub co do jego struktury. Używane przez reformato-
rów określenie „nowe obrzędy” nabiera znaczenia radykalnego: obrzędy te nie są nową wersją dotychczasowych, lecz jakimś nowym odgałęzieniem w dotychczasowej linii obrządku.

Absolutyzacja władzy

Zważywszy na radykalizm zmian, skutkujących naoczną dyskontynuacją w celebrowanych formach liturgicznych, nie możemy uniknąć pytania o to, dlaczego, z jakich racji najwyższa władza liturgiczna – zarówno kompetentne instytucje watykańskie, jak i przede wszystkim sam Papież Paweł VI – zdecydowała się na przekształcenie „ogólnej reformy liturgii” w generalną zmianę liturgii. Odpowiedź podawana oficjalnie i rozwijana wielokrotnie przez rzeczników reformy stawia akcent bądź na konieczności wykonania woli Soboru powszechnego, bądź zwłaszcza na argumentach zmierzających do perswazji, że liturgię należało uczynić bliższą źródłom znanym uczonym i bardziej funkcjonalną pastoralnie. Jednak ta argumentacja, odwołująca się do niekiedy bardzo ogólnych zarządzeń oraz do kulturowanych w gronach eksperckich pragnień liturgii idealnej, nie odpowiada na kwestię bardziej fundamentalną: z jakiej racji najwyższa władza kościelna czuła się „w prawie” do wykonania czegoś, co *de facto* jest

najbardziej radykalnym, najszerszym i najbardziej gwałtownym przekształceniem rytu rzymskiego w znanych nam jego dziejach?

Odpowiedź na to pytanie musi dotyczyć samego pojmowania władzy, tego, czym ona jest i „co może” w odniesieniu do liturgii. Jednak zamiast oddawać się teraz pewnym roztrząsaniom teoretycznym, wskażemy na dwa fenomeny historyczne, które stały się natchnieniem i wzorem dla władzy dążącej do tego, co potem niektórzy nazywali „rewolucją liturgiczną”.

Pierwszy taki fenomen to utrzymujące się w dobie reformy posoborowej przekonanie, iż to, do czego zmierzali reformatorzy po *Vaticanum II*, wydarzyło się już wcześniej – po Soborze Trydenckim. Istnieje cały szereg świadectw potwierdzających to, że osoby programujące i sankcjonujące reformę uważały, iż wydając nowy mszał, nowy brewiarz, nowy rytuał, nowy pontyfikał etc., robią to samo, co zrobiono w dobie potrydenckiej. Analogia zdawała się uderzająca: po wielkim Soborze reformatorskim Papież korzystający z jego upoważnienia daje całemu Kościołowi nową i wspólną regułę modlitwy liturgicznej.

To jednak nie jest prawda faktów historycznych. Bezprecedensowość postępowania Papieży potrydenckich jest niezaprzeczalna, ale sprowadza się do faktu rozszerzenia na cały Kościół możliwości, względnie obowiązku, posługiwania się księgami rzymskimi. Aby było jasne, o które konkretnie księgi chodzi, Papieże ci najpierw ogłosili oficjalnie ich „wersje wzorcowe”, a następnie pilnowali przez wieki swego wyłącznego uprawnienia do wprowadzania wszelkich zmian w liturgii katolickiej. Dopuszczono przy tym uprawniony pluralizm rytów nierzymskich, naprawdę trwałych. Nie można natomiast twierdzić, że Papieże ci – jak św. Pius V, ogłaszający *Brewiarz Rzymski* w 1568 i *Mszał Rzymski* w 1570 roku – wytworzyli jakąś nową liturgię. Ich postępowanie – tak było niewątpliwie w przypadku *Brewiarza*, *Mszału* czy *Pontyfikału* – polegało na wskazaniu jako wzorcowych ksiąg należących do żywej tradycji celebracyjnej Kościoła na Zachodzie, na ogół tych z kaplicy papieskiej. Učení znawcy, o których Papieże ci wspominają w dokumentach promulgacyjnych, mieli jedynie zadbać o wybór najlepszych rękopisów, porównanie ich, usunięcie błędów – bez głębszego ingerowania w formuły i struktury. Jest to – zarówno w przypadku władzy, jak i ekspertów – postę-

⁶⁰ Sama ta zasada została krótko i przejrzysto ujęta w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.: *Can. 1257. Unius*

Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros.

⁶¹ Zasada ta wyrosła z upoważnienia nadanego przez Sobór Trydencki w *Dekrecie w sprawie indeksu ksiąg, katechizmu, brewiarza i mszału* z 4 grudnia 1563 r. Jednak w okresie poprzedzającym *Vaticanum II* dominowała już opinia, że najwyższa władza Papieża nad liturgią jest składnikiem zawsze istniejącej Tradycji, a każdy następca św. Piotra ma w tej materii władzę zupełną („gdyż jej nic nie brakuje”) i powszechną („rozsiewającą się do wszystkich ceremonij, do wszystkich obrządków i do wszystkich wiernych”). „Co się zaś tyczy władzy biskupów względem liturgii, to ta jest i ograniczona, bo zamknięta w granicach djecezji, i zależna od Stolicy

Apostolskiej... Słowem, mało jest spraw liturgicznych zależących od biskupa...” (ks. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, t. I, Warszawa 1893, s. 41n).

⁶² Kard. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 149.

powanie skrajnie różne od tego, co stało się w trakcie reformy po *Vaticanum II*: tutaj eksperci pod wodzą sprawnego kierownika prac przygotowują faktycznie „nowe obrzędy” (niekiedy najzupełniej dosłownie nowe), a najwyższa władza zatwierdza je jako obowiązujące.

Dochodzimy tu do drugiego fenomenu historycznego, który był natchnieniem dla reformatorów: maksymalizacji władzy papieskiej.

Posoborowa reforma liturgiczna wyzyskała w stopniu maksymalnym kompetencje związane z potrydenckim przeświadczeniem o „najwyższej władzy papieża w dziedzinie liturgii”⁶⁰. Ta zasada, wprowadzona w praktyce na życzenie Soboru Trydenckiego⁶¹, skutecznie chroniła ryt rzymski przed deformacjami mogącymi powstać ze spontanicznego adaptowania go do różnych prądów nowoczesności. Jednak wydaje się, że już w XX wieku, od czasów św. Piusa X, w praktyce suwerennej władzy Papieża w dziedzinie liturgii ujawnia się coś, co możemy nazwać *absolutyzmem liturgicznym Papieża nowoczesności*. Jest to ton, który u tych Papieża rywalizował z pierwotniejszą zasadą władzy jako strzeżenia powierzonego depozytu. Jednak nowa tendencja absolutystyczna czasami dochodziła do głosu także w doniosłych aktach władania: w przypadku liturgii było to np. dogłębne przeorganizowanie *Brewiarza Rzymskiego* przez św. Piusa X oraz pewne kreacje reformatorskie Piusa XII w ramach jego troski o *Psalterz brewiarzowy* i odnowienie nabożeństw Wielkiego Tygodnia.

Na kartach *Ducha liturgii* kard. Ratzinger pisze, że „po Soborze Watykańskim II powstało wrażenie, że w sprawach liturgii Papież może właściwie wszystko”⁶². A jednak początki tego fenomenu wyraźnie wyprzedzają Sobór, tkwiły bowiem w absolutystycznej, nowoczesnej interpretacji zarówno „potrydenckiej” najwyższej władzy Papieża w dziedzinie liturgii, jak i rozumienia prymatu papieskiego w ogóle. „W rzeczywistości jednak Sobór Watykański I bynajmniej nie definiował papieża jako absolutnego monarchy, lecz wprost przeciwnie — jako gwaranta posłuszeństwa wobec

posłanego Słowa. Pełnomocnictwo papieża związane jest tradycją wiary, a to obowiązuje także w zakresie liturgii. Liturgia nie jest «robiona» przez urzędy. Również papież może być jedynie pokornym sługą jej prawidłowego rozwoju oraz jej trwałej integralności i tożsamości. [...] Pełnomocnictwo papieża nie jest nieograniczone; znajduje się ono na służbie świętej tradycji”⁶³.

⁶³ Tamże.

Z tego absolutystycznego tonu widocznego w nowoczesnym papieństwie XX wieku reformatorzy posoborowi mogli się nauczyć tego, że o ile reforma postulowana przez ekspertów uzyska akceptację najwyższej władzy, może być już tak radykalna, że zmieni dogłębnie formę tradycyjną. Co więcej, mogli też uznać – na podstawie zwłaszcza tego, co stało się wraz z zatwierdzeniem przez św. Piusa X „nowego układu Psalterza” – że władza może, wydając radykalnie nową księgę, wydać też zakaz używania dotychczasowej. A więc to nie z „epoki trydenckiej”, lecz z zupełnie niedawnych dziejów XX-wiecznych reform liturgicznych uczono się w praktyce takiego podejścia, w którym to, co tradycyjne, może być dosłownie zastępowane przez to, co nowe.

Reformatorzy po *Vaticanum II* uważali, że kończą „epokę trydencką”, a zaczynają nową. W istocie uderzyli w wiele form o głęboko przedtrydenckim trwaniu, nieraz w jedyne znane nam historycznie formy rytu rzymskiego – natomiast czynili to przy pomocy instrumentu najbardziej typowego dla owej „epoki trydenckiej” – „najwyższej władzy papieskiej w dziedzinie liturgii” – pojętego już w sposób całkowicie nowoczesny.

Czy „nowe” unieważnia „stare”?

Analizując te okoliczności, należy jednak cały czas pamiętać, że subiektywne przeświadczenie władzy kościelnej zatwierdzającej obrzędy zreformowane było nieco inne: decydując się na wprowadzenie „nowych obrzędów” – „zamiast” dotychczasowych, a nie obok nich – sądzono równocześnie, że jest to formalnie jedynie jakby kolejne wydanie rzymskich ksiąg liturgicznych. Podkreślając na różne sposoby treściową dyskontynuację formy liturgicznej, chciano zachować zalety formalnej kontynuacji. Co prawda, bez żadnych oporów zmieniono nagłówki z ksiąg liturgicznych, a z ich początku usunięto zamieszczane dotąd przez wieki dokumenty kolejnych Papieży „trydenckich” – ale nie rezygnowano z wyma-

gania od wszystkich, by przyjmowali nowe obrzędy, tak jak w poprzednich wiekach przyjmowano ich kolejne wydania wzorcowe.

Napięcie między masowym tworzeniem nowej linii obrzędowej a przekonaniem, że zastępują one obrzędy dotychczasowe, nie było początkowo – jak się wydaje – przedmiotem żadnej głębszej refleksji wewnątrz elit decyzyjnych. Niedawne praktyki reformatorskie Piusa X i Piusa XII pozostawiły tu dwojaką lekcję: z jednej strony przy reformie Breviarza władza pozwoliła „opornym” na jedynie czasowe posługiwanie się Breviarzem tradycyjnym w oficjum prywatnym; z drugiej – Pius XII wprowadzając nowe tłumaczenie łacińskie Psalterza, pozwolił stosować je nie zamiast, lecz obok wersji Wulgaty. W pierwszym przypadku „oporni” z czasem zniknęli; w drugim – opór wobec nowego tłumaczenia trwał i praktycznie w następnym pontyfikacie (Jana XXIII) nic nie wskazywało na zanik używania wersji Wulgaty.

Reformatorzy posoborowi wybrali rozwiązanie bliższe przypadkowi reformy brewiarzowej Piusa X: co prawda, pozostawiano – jako rozwiązanie przejściowe – możliwość stosowania niektórych dawniejszych form (głównie kapłanom sędziwym i chorym), a czasami przesuwano terminy wprowadzenia do użytku nowych ksiąg, jednak głównym akcentem było mocne wymaganie zastąpienia tego, co do tej pory, przez „nowe obrzędy”.

Jednak tym razem te mocne decyzje władzy napotkały już nie tylko na taką czy inną krytykę, lecz i na opór praktyczny: co prawda, opór ten nie przyjął nigdy masowych rozmiarów, nie otrzymał niemal żadnego wsparcia ze strony Rzymu lub lokalnych hierarchii, a dotyczył z początku niemal wyłącznie krajów zachodnioeuropejskich (ograniczając się do krajów przodujących dotąd w trosce o formację liturgiczną) oraz skoncentrował się na kwestii „starej Mszy”, jednak było to zjawisko na tyle trwałe i nieokiełznane, a równocześnie niepozbawione uzasadnień i znaczenia także w oczach niektórych reprezentantów Stolicy Apostolskiej, że wraz zwłaszcza z pontyfikatem Jana Pawła II władza kościelna czuła się zmotywowana do najpierw stwierdzenia, iż „problem istnieje”, a następnie – do uczynienia pewnych skromnych koncesji na rzecz owych „osób przywiązanych do niektórych dawnych form liturgicznej tradycji łacińskiej”. Równocześnie na życzenie Papieża podjęto próbę sprecyzowania prawnej sytuacji dawnej liturgii –

mówiąc ściśle: Mszy świętej odprawianej z Mszału Jana XXIII (1962) – w kontekście legalnego istnienia liturgii zreformowanej (Mszału Pawła VI).

Prace te zaowocowały po latach, już za pontyfikatu Benedykta XVI, nowym stanem prawnym, wytworzonym przez papieskie *motu proprio Summorum Pontificum* (2007), wyposażone w instrukcję wykonawczą *Universae Ecclesiae* (2011). Z tych sprecyzowań prawnych, wyposażonych także w objaśnienia papieskie skierowane do biskupów całego świata, wynika jednoznacznie, że wprowadzenie „nowych obrzędów” nie wniosło z sobą automatycznie odwołania ważności i zniesienia obrzędów do tej pory używanych. Konstatując ten fakt – będący do tej pory przedmiotem sprzecznych opinii i nieopisany dotąd żadną wyraźną formułą prawną – władza kościelna określiła, że aktualnie jedyny ryt rzymski posiada dwie formy: „zwyczajną” (tożsamą z „nowymi obrzędami” reformy posoborowej) i „nadzwyczajną”, czyli „starszą” (co do której mówi się, że reprezentują ją obrzędy z ksiąg liturgicznych obowiązujących w rycie rzymskim w roku 1962)⁶⁴.

Wydaje się zatem, że intuicja grup wiernych określanych jako „tradycjonałści” była tu nieomylna: nie można „nowego obrzędu” uważać za aktualizację obrzędu dawniejszego. Są to dwa różne obrzędy, stojące obok siebie – i reprezentujące dwie „formy”. Środowiska te mogły się pomylić, jeśli równocześnie występowały z tezą o nielegalności wprowadzenia „nowych obrzędów” – jednak wtedy popełniały błąd analogiczny do tych, o wiele liczniejszych, którzy głosili, że „stare obrzędy” zostały zakazane, względnie utraciły ważność.

Obecny status kwestii prawnej, uwyraźniony przez *motu proprio Summorum Pontificum* Benedykta XVI, nie zmienia oczywiście faktu – może raczej jest na nim oparty – że dwie obowiązujące „formy” rytu rzymskiego różnią się niekiedy głęboko – stoi za nimi inna selekcja starożytnych źródeł oraz dwie różne mentalności rządzące ową selekcją i dodanymi sformułowaniami – a w praktyce celebracyjnej bywają do siebie zupełnie niepodobne, jakby nie mogły należeć do jednego rytu.

Pół wieku od rozpoczęcia reformy posoborowej stajemy dziś wobec oficjalnego wyjaśnienia, które nie chce ani przeciwstawiać „starego” i „nowego”, ani tworzyć pozorów, że jedno zastępuje

⁶⁴ Benedykt XVI, *motu proprio Summorum Pontificum*, n. 1: „Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*Lex orandi*) Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Jednakże Mszał Rzymski ogłoszony przez św. Piusa V i wydany po raz kolejny przez bł. Jana XXIII powinien być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy (*Lex orandi*) i musi być odpowiednio uznany ze względu na czcigodny i starożytny zwyczaj. Te dwa wyrazy zasady modlitwy (*Lex orandi*) Kościoła nie mogą w żaden sposób prowadzić do podziału w zasadach wiary (*Lex credendi*). Są to bowiem dwie formy tego samego Rytu Rzymskiego”.

drugie – lecz prowadzi nas do równoczesnego podtrzymywania dwóch stwierdzeń, dość rzadko podawanych z jednych ust w trakcie wielkich debat posoborowych. Z jednej strony – nikt nie może kwestionować prawa Papieża do tworzenia „nowych obrzędów” (nawet jeśli obawiamy się jakichś nadużyć tej władzy w klimacie sprzyjającym pojmowaniu władzy jako „oświeconego absolutyzmu”). Z drugiej strony – nie wystarczy nawet stempel najwyższej władzy, żeby zmieniać naturę rzeczy: to, co nie jest zwykłą kontynuacją, nie może też po prostu „zastąpić” tego, co wcześniejsze; może co najwyżej uzupełniać to, stanąć obok.

Tworzy to sytuację zgoła bez precedensu, przynajmniej na przestrzeni pośredniowiecznych dziejów obrządku rzymskiego: dwa różne komplety obrzędów, które zostały wprowadzone do użytku w jednym rycie rzymskim. W takiej sytuacji niewiele trzeba, aby w oparciu o ten dualizm powstawały też jakby dwa stronnictwa – a między nimi gwałtowny spór, wnoszony niestety także do samego wnętrza kultu Bożego.

Spór ten nie jest i nie będzie łatwo zażegnać zupełnie – gdyż wspomniana „kohabitacja” dwóch bardzo różnych form liturgicznych ciągle będzie prowadziła i do porównań, i do polemik – a na pewno nie do samego „wzajemnego ubogacania się”.

Nie mają jednak racji ci, którzy wyjścia z tej trudnej sytuacji szukali lub nadal szukają w próbach zlikwidowania istnienia „formy nadzwyczajnej”: tak jak kiedyś, nazajutrz po reformach, tak jeszcze wyraźniej dziś, po *Summorum Pontificum*, jest to uderzenie w dobro całego Kościoła, naruszenie „ekologii” jego modlitwy i zakłócenie ładu moralnego w porządku „służby Bożej”, na rzecz polityki silniejszego. Z drugiej strony gwałtowna i fundamentalna krytyka prawomocności „nowych obrzędów” może nie tylko wprowadzić zbędne podziały wewnątrz wspólnoty Kościoła, ale wprost obracać się w zakwestionowanie prawa Stolicy Apostolskiej do „uznawania i ustanawiania”, „wprowadzania i zatwierdzania nowych obrzędów”, które „może zmieniać, gdy uzna to za potrzebne”⁶⁵.

Ocena zarówno „starej”, jak i „nowej” liturgii wymaga określenia tego, co jest oceniane (np. możliwości stwarzane w księgach czy pewien dominujący sposób sprawowania liturgii z użyciem tych ksiąg); jednak w przypadku liturgii reformowanej tych możliwych różnych przedmiotów oceny jest znacząco więcej: edycje

⁶⁵ „Jedynie zatem Najwyższemu Pasterzowi przysługuje prawo rewidowania i stanowienia przepisów o sprawowaniu kultu Bożego, oraz wprowadzania i zatwierdzania nowych obrzędów, jak również zmieniania ich, o ile to uzna za potrzebne. Biskupi zaś mają prawo i obowiązek pilnego czuwania, by przepisy kanonów świętych, dotyczące się kultu Bożego, były ściśle przestrzegane” (Pius XII, *Mediator Dei*, I, 5; podkr. PM).

typiczne, wydania narodowe, dominujący praktycznie „schemat podstawowy”, wreszcie charakterystyczne nadużycia umożliwiające w obrzędach.

Kryteria odnowy liturgicznej: z powrotem do Soboru?

Obowiązujące dzisiaj wydania ksiąg „starszej formy” rytu rzymskiego pochodzą sprzed reformy posoborowej, ale też sprzed ogłoszenia przez Pawła VI uchwalonej przez Sobór konstytucji o liturgii – jednak nie może to oznaczać automatycznego wyłączenia celebracji „formy nadzwyczajnej” spod nauczania z *Sacrosanctum Concilium* oraz braku zainteresowania motywami zarządzeń tej konstytucji.

Soborowa konstytucja o liturgii – nawet po dokonanej w jej imię forsownej reformie liturgicznej – pozostaje do dziś jednym z podstawowych kryteriów w ocenie katolickiej poprawności sprawowania kultu Bożego, obok encykliki *Mediator Dei*. Kryterium to dotyczy wprost wszystkich korzystających z obu form liturgii rzymskiej, a pośrednio – także wszystkich rytów katolickich. Jednak właściwe stosowanie tego kryterium wymaga uszanowania hierarchii spraw zaznaczonej w treści dokumentu: inną wagę posiada przyjęcie wyłożonej tam teologii liturgii i jej podstawowej konsekwencji duszpasterskiej, inną – wdrożenie „ogólnych zasad odnowienia liturgii”, a jeszcze inną – zastosowanie się do szczegółowych rozporządzeń. Co więcej, należy także zdawać sobie sprawę, że wewnątrz tej hierarchii – na polach „ogólnych zasad” i szczegółowych poleceń – mamy zwykle do czynienia z wielością kierunków, które przez sam dokument nie zostały sprowadzone do jakiejś harmonii.

Nie można jednak odmówić dokumentowi soborowemu równowagi: widać w nim wyraźnie staranie o uwzględnienie różnych „tendencji”, co chroni go przed jednostronnością.

Misterne równowagi *Sacrosanctum Concilium* przyczyniły się niewątpliwie do tego, że dokument ten został przyjęty niemal jednomyślnie, przy ogólnym aplauzie Ojców. Jednak w późniejszym okresie okazywało się szybko, że poszczególne zasady czy rozporządzenia dokumentu z dużą łatwością poddają się praktycznemu rozdzielaniu, rozszczepianiu i absolutyzacji. Idee takie jak „wspólnotowość”, „zrozumiałość”, „szlachetna prostota”

etc. funkcjonują w tekście nie tyle jako składniki „organizmu” uczestnictwa liturgicznego, ile jako różne, jakby równoprawne perspektywy dla tego uczestnictwa. Ich wzajemny istotny związek nie wydaje się wyjaśniony dość przejrzysto, podobnie jak sposób ich podporządkowania realnemu uczestnictwu w celebracji Misterium Paschalnego. Wiele tutaj pozostawiono intuicji, lecz dzieje posoborowe uczą, iż idee reformy – w praktyce oddzielane od siebie lub sobie przeciwstawiane – odgrywały rolę swoistych sloganów, których treść teologiczna została wypłukana przez skojarzenia czysto socjologiczne.

Jeśli więc *Sacrosanctum Concilium* pozostaje do dziś kryterium dla wszystkich, nie powinno być czytane jako zasób cytatów usprawiedliwiających bądź stworzenie *novus ordo*, bądź utrzymanie prawomocności przez liturgię tradycyjną. Zamiast takich instrumentalizacji dokument ten zasługuje na to, by – zwłaszcza jego pierwszy rozdział – był czytany jako „znaki na głębiach”: ważne jest nie tyle przyswojenie i użycie podanych tam sformułowań, lecz potraktowanie ich jako wskazówek do „odczytania” historycznej treści dziedzictwa liturgicznego. Innymi słowy: prawdziwie owocna lektura „ogólnych zasad” polega na potraktowaniu ich nie jako całościowego i konsekwentnego „traktatu o liturgii”, być może wieszczącego jakąś liturgię idealną – lecz jako bogatego zestawu „przypisów” do liturgii, z których każdy jest jak rubryka naświeclająca to, „jak” celebrować i jak odnawiać uczestnictwo, z użyciem tego, co odziedziczone. Zadaniem takich „przypisów” nie jest zastępowanie „tekstu”, do którego je przywiązano – lecz ich naświeclenie; w pewnych, chyba niezbyt licznych przypadkach oznacza to również konieczność usunięcia niektórych „tekstów” lub dodania nowych do tradycji.

W praktyce *Sacrosanctum Concilium* jest czytane zbyt często według logiki zerwania – tak że nie tyle ono staje się kryterium dla promulgowanych „nowych obrzędów”, ile odwrotnie, punktem wyjścia są zreformowane księgi i instrukcje, dla których szuka się, niekiedy z wielkim trudem, uzasadnienia w tekście soborowym. W tej sytuacji podwójnie niezbędne okazuje się przywołanie „przedsoborowej” tradycji liturgicznej: nie tylko dlatego, że jest ona tradycją kultu i instrumentem głębokiej pamięci duchowej Kościoła – ale i dlatego, że jej postać zapisana w księgach promul-

gowanych przez św. Jana XXIII jest tą rzeczywistością, na której doświadczeniu opiera się refleksja liturgiczna Soboru Watykańskiego II.

Zasady konstytucji soborowej nigdy nie miały stworzyć (nowej) harmonii liturgicznej – ich przeznaczeniem było natomiast jej odkrycie, również tam, gdzie brakowało jej we współcześnie celebrowanej liturgii Kościoła. Światło rzucone przez dokument miało ożywić własną harmonię liturgii, odnawiając w niej praktyki ukazujące jej społeczny wymiar.

Słabość ludzka sprawiła, że dokument mający wprowadzić świętą Liturgię w centrum codziennego życia katolików – jako jego szczyt i źródło – stał się w praktyce pieczęcią dla poddania świętej Liturgii pod panowanie „wymagań obecnego życia” oraz pasji jednostek i grup. Nie jest jednak wcale wykluczone, że ten wielki dokument Kościoła odegra jeszcze rolę w dziele pierwotnie mu przypisanym.

Rozumiemy, że między faktem – wpisanym w zreformowane księgi – swoistego niespełnienia lub wykrzywienia programu liturgicznego *Vaticanum II* a koniecznością przywołania do parafialnego życia Kościoła „starszej formy” rytu rzymskiego zachodzi nieunikniona korelacja. Zwracał na nią uwagę prefekt Kongregacji Kultu Bożego, kard. Antonio Cañizares:

Pierwsza część konstytucji *Sacrosanctum Concilium* nie weszła w serce ludu chrześcijańskiego. Nastąpiła zmiana w formach, czyli reforma, ale nie była to prawdziwa odnowa – taka, o jaką prosili Ojcowie soborowi. Czasami zmieniano z powodu prostego upodobania do zmiany, bez szacunku dla przeszłości postrzeganej jako całkowicie negatywną i przebrzmiałą, pojmując reformę jako zerwanie, a nie jako organiczny rozwój tradycji. Od samego początku wywołało to reakcje i opory, radykalizując w danym przypadku stanowiska i postawy, które zaowocowały ekstremalnymi rozwiązaniami, a wśród nich aktami pociągającymi za sobą nawet kary kanoniczne. Koniecznie jednak należy odróżnić problem dyscyplinarny, powstały wskutek nieposłuszeństwa pewnej grupy, od problemu doktrynalnego i liturgicznego⁶⁶.

⁶⁶ Kard. Cañizares, *Wstęp do książki N. Buxa*, tłum. o. N. Najmowicz OCD – <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/05/kard-canizares-wstep-do-ksiazki-ks-n.html>.

Uważny czytelnik zauważy, że kard. Cañizares stawia akcenty w sposób bardzo znaczący: reakcja tradycjonalistów nie była wynikiem niezrozumienia przez nich decyzji Soboru – lecz odpowiedzią na nadużycie tych decyzji, z zaniedbaniem ich intencji.

Konsekwentnie, pisze dalej kardynał o uwolnieniu liturgii „starszej formy”:

wola Ojca Świętego nie było wyłącznie zadowolenie naśladowców abpa Lefebvre’a ani ograniczanie się do odpowiedzi na słuszne pragnienia wiernych, którzy, z różnych powodów, czują się związani z dziedzictwem liturgicznym reprezentowanym przez ryt rzymski, ale także, i to w sposób szczególny, by otworzyć bogactwo liturgiczne Kościoła dla wszystkich wiernych, w ten sposób czyniąc możliwym odkrywanie skarbów dziedzictwa liturgicznego Kościoła tym, którzy jeszcze ich nie znają. Ileż razy niesłuszne stanowisko tych, którzy je lekceważą, pochodziło nie z innej przyczyny, jak tylko z tej niewiedzy! Dlatego, biorąc pod uwagę ten ostatni aspekt, *Motu Proprio* w swym znaczeniu sięga daleko poza istniejące lub nieistniejące konflikty: nawet gdyby nie było żadnego „tradycjonalisty”, którego należałoby zadowolić, wówczas „otwarcie” to byłoby wystarczające, by uzasadnić rozporządzenie Ojca Świętego⁶⁷.

Powtórzmy: „nawet gdyby nie było żadnego tradycjonalisty”! Przywołanie liturgii „trydenckiej” nie jest, przynajmniej wyłącznie, koncesją dla marginalnej „grupy wiernych” – lecz otwarciem potrzebnym całemu Kościołowi, bez względu na petycje. Kontynuujmy: już dziś potrzebnym księżom i ich parafianom do wzięcia głębokiego oddechu dziedzictwa – i potrzebnym całemu dzisiejszemu Kościołowi, dla odnalezienia się w *Kościele wszystkich czasów*, wobec „Króla wieków nieśmiertelnego, niewidzialnego, samego Boga” (1 Tm 1, 17). ■

⁶⁷ <http://nowyruchliturgiczny.blogspot.com/2009/05/kard-canizares-wstep-do-ksiazki-ks-n.html>.