

**KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II**

**Wydział Teologii  
Instytut Nauk Teologicznych**

**Agnieszka Kuczek-Jakus**

Nr albumu: 137807

**Teologia liturgii i teologia liturgiczna  
Aidana Kavanagha OSB (1929-2006)**

Rozprawa doktorska  
napisana na seminarium  
z duchowości liturgicznej  
pod kierunkiem  
ks. prof. dra hab. Bogusława Miguta

**Lublin 2020**

## Spis treści

Wykaz skrótów .....	4
Bibliografia .....	5
Dokumenty Kościoła .....	5
Księgi liturgiczne .....	6
Prace Aidana Kavanagha .....	7
Literatura przedmiotu.....	10
Wstęp .....	18
Rozdział 1. Życie i działalność naukowa Aidana Kavanagha, OSB .....	25
1.1. <i>Curriculum vitae</i> .....	25
1.2. Działalność naukowo-dydaktyczna .....	30
1.3. Główne kierunki badań nad liturgią.....	53
Rozdział 2. Fundamentalne pojęcia teologii liturgii .....	58
2.1. Kościół i eklezjologia .....	58
2.2. Liturgia.....	66
2.3. Sakrament .....	75
2.4. Rytuał/obrzęd ( <i>rite</i> ).....	78
Rozdział 3. Teologia liturgiczna – liturgiczny sposób uprawiania teologii.....	87
3.1. Zarys problematyki .....	87
3.2. <i>Theologia prima a theologia secunda</i> .....	90
3.3. Teologia liturgiczna jako podstawowy akt wierzących .....	103
3.4. Teologia liturgiczna wyrazem wiary Kościoła .....	109
Rozdział 4. Teologiczno-liturgiczna perspektywa inicjacji chrześcijańskiej .....	119
4.1. Jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej .....	119
4.2. Odnowa inicjacji chrześcijańskiej w nauczaniu i reformie <i>Vaticanum II</i> .....	139
4.3. <i>Ordo Initiationis Christianae Adultorum</i> paradygmatem chrześcijańskiego wtajemniczenia .....	153
4.4. <i>Ordo Initiationis Christianae Adultorum</i> paradygmatem duchowości chrześcijańskiej i pastoralną strategią Kościoła.....	168
Rozdział 5. Rytuał wyrazem teandryczności liturgii .....	187
5.1. Posługi w liturgii.....	188
5.2. Przestrzeń liturgiczna.....	196
5.3. Szaty liturgiczne.....	208

5.4. Śpiew i muzyka w liturgii .....	210
5.5. Obrzędowy wymiar liturgii jako wyzwanie dla celebracji .....	215
5.7. Najczęściej spotykane błędy <i>ars celebrandi</i> i <i>ars participandi</i> .....	229
Zakończenie .....	239

## Wykaz skrótów

- AL – Franciszek, Adhortacja *Amoris Laetitia*, 2016.
- CIC – *Codex iuris canonici*, Roma 1917.
- DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.
- Kavanagh DP – A. Kavanagh, Dokumenty prywatne, Saint Meinrad Archabbey Archives, Saint Meinrad Archbbey, półka 115/pudełko 1/ teczka 1. (A. Kavanagh, Personal Papers, Saint Meinrad Archabbey Archives, Saint Meinrad Archbbey, Shelf 115/Box 1/Folder 1.).
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”*, 1965.
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań: Pallottinum 1994; wyd. 2, 2002.
- KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
- KPK – *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań: Pallottinum 1983.
- OChWD – *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988.
- OICA – *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Città del Vaticano 1972.
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań: Pallottinum 1986.
- RCIA – *Rite of Christian Initiation of Adults*, Totowa (NJ): Catholic Book Publishing 1988; Washington, D.C.: United States Catholic Conference 1974; Collegeville (MN): Liturgical Press 1990.
- SCh – Sources chrétiennes, red. H. de Lubac, J. Daniélou i in., Paris 1941-
- VD – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2000.

## Bibliografia

### Dokumenty Kościoła

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007; <http://www.opoka.org.pl>, nr 3 [dostęp: 22 lutego 2020 r.].

*Codex iuris canonici*, Roma 1917.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988.

Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu w Częstochowie do uczestników Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej w 1991 r.*, w: J. Nagórny i in. (red.), *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej KUL, 11-15 sierpnia 1991*, Lublin: RW KUL 1994.

*Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań: Pallottinum 1983.

Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* (14.10.2017), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja\\_muzyka\\_1410\\_2017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja_muzyka_1410_2017.html) [dostęp: 5 marca 2020 r.].

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, [http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio Fundamentalis/ Dar powołania do kapłaństwa.pdf](http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio_Fundamentalis/Dar_powołania_do_kapłaństwa.pdf) [dostęp: 5 marca 2020 r.].

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis Sacramentum”* (25.03.2004), Poznań: Pallottinum 2004.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrzcie dzieci* (20.10.1980) [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19801020\\_pastoralis\\_actio\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_pl.html) [dostęp 01.04.2020].

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrzcie dzieci* (20.10.1980) [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19801020\\_pastoralis\\_actio\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_pl.html) [dostęp 01.04.2020].

*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań: Pallottinum 1986.

Paweł VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Ministeria quaedam. Disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia. Latina innovatur de die 15 aug. 1972*, AAS 64 (1972), s. 529-534.

Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Watykan 1947.

## **Księgi liturgiczne**

*Obrzędu chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2014.

*Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2014.

*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988.

*Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2012.

*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Città del Vaticano 1972.

*Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Confirmationis*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971.

*Pontificale Romanum*. Editio princeps (1595-1596), Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, red. M. Sodi, A. M. Triacca, G. Foti, Città del Vaticano: LEV 1997.

*Rite of Baptism for Children*, Washington, D.C.: United States Catholic Conference 1969.

*Rite of Christian Initiation of Adults*, Totowa (NJ): Catholic Book Publishing 1988;  
Liturgical

Press 1990; Washington, D.C.: United States Catholic Conference 1974.

*Rite of Confirmation: Approved for Use in the Dioceses of the United States of America*, Washington, D.C.: National Conference of Catholic Bishops: Bishop's Committee on Liturgy, 1972.

*Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo initiationis christiane adultorum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

*Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

*Rituale Romanum. Editio Princeps* (1614), Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, red.  
M. Sodi, J.J. Flores Arcas, Città del Vaticano: LEV 2004.

### **Prace Aidana Kavanagha**

Kavanagh A., *Beyond Words and Concerts to the Survival of Mrs. Murphy*, „Pastoral Music”, 1 (1977), April/May, s. 17-20.

Kavanagh A., *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism: A Brief Report*, w: M.E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 1-10.

Kavanagh A., *Christian Initiation: Tactic and Strategy*, w: *Made, Not Born: Ne Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press 1976, s. 1-6.

Kavanagh A., *Confirmation: A Suggestion from Structure*, „Worship” 58 (1984), s. 386-395.

Kavanagh A., *Confirmation: A Suggestion from Structure*, w: M.E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 148-158.

Kavanagh A., *Confirmation: A Suggestion from Structure*, w: M.E. Johnson, *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 148-158.

Kavanagh A., *Confirmation: Origins and Reform*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1988.

Kavanagh A., *Confirmation: Origins and Reform*, New York: Pueblo Publishing Company 1988.

Kavanagh A., *Eastern Influences on the Rule of Saint Benedict*, w: T. Verdon, J. Dally (red.), *Monasticism and the Arts*, Syracuse: Syracuse University Press 1984, s. 53-62.

Kavanagh A., *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1982.

Kavanagh A., *How Rite Develops: Some Lows Intrinsic To Liturgical Evolution*, „Worship” 41 (1967), nr 6, s. 334-347.

Kavanagh A., *Initiating Children: Historical Sketch and Contemporary Reflections*, w: K. Brown, F.C. Sokol (red.), *Issues in the Christian Initiation of Children*, Chicago (IL): Liturgy Training Publications 1989 s. 33-46.

- Kavanagh A., *Initiation: Baptism and Confirmation. Phenomenology of Christian Initiation*, „Worship” 46 (1972), nr 5, s. 262-276.
- Kavanagh A., *Introduction*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973, s. 7-9.
- Kavanagh A., *Life-Cycle Events, Civil Ritual and the Christian*, w: D. Power, L. Maldonado (red.), *Liturgy and Human Passage*, New York: Seabury 1979, s. 14-24.
- Kavanagh A., *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, „Worship” 50 (1976), nr 4, s. 354-364.
- Kavanagh A., *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, „Worship” 50 (1976), s. 354-364.
- Kavanagh A., *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, „Worship” 43 (1969), nr 8, s. 488-495.
- Kavanagh A., *Liturgy and Ecclesial Consciousness: A Dialectic of Change*, „Studia Liturgica” 15 (1982), nr 1, s. 2-17.
- Kavanagh A., *Ministries in the Community and in the Liturgy*, w: H. Schmidt (red.), *Liturgy: Self-Expression of the Church*, New York: Herder and Herder 1972, s. 55-67.
- Kavanagh A., *On Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Pueblo Publishing Company 1984.
- Kavanagh A., *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1984.
- Kavanagh A., *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, w: L.J. Madden (red.), *The Awakening Church: 25 Years of Liturgical Renewal*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1992, s. 83-97.
- Kavanagh A., *Relevance and Change in the Liturgy*, „Worship” 45 (1971), nr 2, s. 58-72.
- Kavanagh A., *Religious Life and Worship*, „Worship” 44 (1970), nr 4, s. 194-204.
- Kavanagh A., *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, „Worship” 57 (1983), s. 321-324.
- Kavanagh A., *Sacrament as an Act of Service*, „Worship” 39 (1965), nr 2, s. 89-96.
- Kavanagh A., *Spirituality in the American Church: an Evaluative Essay*, w: Ph. Gleason (red.), *Contemporary Catholicism in the United States*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame 1969, s. 197-214.



- Kavanagh A., *Teaching Through the Liturgy*, „Notre Dame Journal Education” 5 (1974), nr 1 (Spring), s. 35-47.
- Kavanagh A., *Textuality and Deritualization: The Case of western Liturgical Usage*, „Studia Liturgica” 23 (1993), nr 1, s. 70-77.
- Kavanagh A., *Textuality and Deritualization: The Case of Western Liturgical Usage*, „Studia Liturgica” 23 (1993), nr 1, s. 70-77.
- Kavanagh A., *The Christian as Servant*, „Worship” 39 (1965), nr 3, s. 131-138.
- Kavanagh A., *The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon Revisions of Thomas Cranmer. Archbishop of Canterbury. 1533-1556*, St. Meinrad (IN): Abbey Press 1964.
- Kavanagh A., *The Liturgy as Service*, „Worship” 39 (1965), s. 5-11.
- Kavanagh A., *The Minister as Servant*, „Worship” 39 (1965), nr 4, s. 218-225.
- Kavanagh A., *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship” 48 (1974), nr 3, s. 143-152.
- Kavanagh A., *The Origins and Reform of Confirmation*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 33 (1989), nr 1, s. 5-20.
- Kavanagh A., *The Role of Ritual in Personal Development*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973, s. 145-160.
- Kavanagh A., *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1978.
- Kavanagh A., *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Studies in the Reformed Rites of the Catholic Church 1. New York: Pueblo 1978.
- Kavanagh A., *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, wyd. 2, Collegeville (MN): Liturgical Press 1991.
- Kavanagh A., *The Theology of Easter: Themes in Cultic Data*, „Worship” 42 (1968), nr 4, s. 194-204.
- Kavanagh A., *The True Believer*, „Sign” 57 (1978), nr 7, s. 7-12.
- Kavanagh A., *Theological Principles for Sacramental Catechesis*, „The Living Light” 23 (1987), nr 4, s. 316-324.
- Kavanagh A., *Thoughts on the New Eucharistic Prayers*, „Worship” 43 (1969), nr 1, s. 2-12.
- Kavanagh A., *Thoughts on the Roman Anaphora*, [The Relationship Between Jewish and Christian Berakoth], „Worship” 39 (1965), s. 515-529.

- Kavanagh A., *Thoughts on the Roman Anaphora*, „Worship” 40 (1966), nr 1, s. 2-16.
- Kavanagh A., *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship” 53 (1979), s. 327-340.
- Kavanagh A., *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, w: M.E. Johnson (red. ), Living Water, Sealing Spirit, , Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 259-273.

## **Literatura przedmiotu**

- Adamiak E., Czaja A., Majewski J. (red.), *Dogmatyka*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006.
- Aidan Kavanagh OSB, „Pastoral Music” (2006), October-November, s. 8.
- Ambrosius Mediolanensis: *Des sacrements. Des mystères*, SCh 25bis (1961) (przekł. pol.: Św. Ambroży, *De mysteriis*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Pisma Ojców Kościoła 26, Poznań 1970, s. 31-93; św. Ambroży, *De sacramentis*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, s. 54-93).
- Arocena F.M., Fagerberg D.W., Migut B., Sodi M., *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, red. B. Migut, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Baldovin J.F., *Sacrosanctum Concilium and the Reform of the Liturgy; Forty-Five Years Later*, „Studia Liturgica” 39 (2009), s. 145-157.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I-VI*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Bauer W.; Arndt W.F.; Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago (IL): University of Chicago Press 1957.
- Baumstark A., *Comperative Liturgy*, tłum. F.L. Cross, London: Mowbray – Maryland: Newman Press 1958.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa: Wydawnictwo PAX 1982.
- Broszkowski K., *Jedność parafii a celebrowanie Eucharystii w małych wspólnotach w parafii w świetle najnowszych dokumentów Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013), nr 2, s. 139-154.
- Brzeziński D., *Posługa stałego akolity i stałego lektora w Polsce w świetle Instrukcji Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom (2007) oraz Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*

- (2008), w: M. Olczyk, W. Radecki (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno: Gaudentinum 2010, s. 45-60.
- Cezanne J., *Listen to Mrs. Murphy*, Notre Dame Magazine Online, <https://magazine.nd.edu/stories/listen-to-mrs-murphy/> [dostęp: 22 stycznia 2017 r.].
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae catecheses*, SCh 126 (1988), s. 82-175 (przekł. pol.: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 9, Warszawa 1973, s. 301-323).
- Dyduch J., *Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985) nr 1, s. 16-28.
- Dyk S., *Homilia drogą do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce: Jedność 2016.
- Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, Kraków 2003.
- Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. K. Bielawski, Źródła Monastyczne 18, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1998.
- Fagerberg D.W., *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018.
- Fagerberg D.W., *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?*, Chicago (IL): Hillenbrand Books 2004.
- Filaber A., *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2011.
- Gilgannon M., *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, UMI Dissertation Publishing, UMI Number: 3487247, Ann Arbor (MI): Pro Quest LLC 2011.
- Gleason Ph. (red.), *Contemporary Catholicism in the United States*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame 1969.
- Górzyński J., *Posługi świeckich w Kościele. Ministerium lektora i akolity*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 8, s. 139-149.
- Granat W., *Sakramenty święte*, cz. II: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1966.
- Heinz A., *Balthasar Fischer (1912-1992): Curriculum Vitae, Dissertationen und Habilitationen, Bibliographie*, Trier: Deutsches Liturgisches Institut 1992.

- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska* (tłum. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 [1975], s. 145-169).
- Holmes U., *Theology and Religious Renewal*, *The Anglican Theological Review* 62 (1980), s. 3-19.
- Innocenty I, *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*, oprac. W. Turek, Toruń: Wydawnictwo UMK 2017.
- Iohannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales*, SCh 50bis (1970), s. 108-260 (przekł. pol.: Jan Chryzostom, *Katechezy*, tłum W. Kania, w: *Misteria sakramentów. Ojcowie Kościoła o sakramentach*, Kraków 1970, s. 140-205).
- Janiec Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz: WDiDS 2006.
- Johnson M.E. (red.), *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995.
- Kazimieruk W., Chłopkowska I. (red.), *Liturgia i ewangelizacja*, Warszawa-Siedlce: Wyd. Sióstr Loretanek 2005.
- Krakowiak C., *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin: Gaudium 2005.
- Krakowiak C., *Katechumenat chrzcielny w Kościele posoborowym*, Lublin: RW KUL 2003.
- Krakowiak C., *Lektor w historii i we współczesnych dokumentach Kościoła. Kobieta lektor*, „Anamnesis” 46 (2006), nr 3, s. 59-73.
- Krakowiak C., *Postugi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego „Ogólnego Wprowadzenia do Mszału rzymskiego” i instrukcji „Redemptionis Sacramentum”*, w: W. Kazimieruk, I. Chłopkowska (red.), *Liturgia i ewangelizacja*, Warszawa-Siedlce: Wyd. Sióstr Loretanek 2005, s. 21-48.
- Kwiatkowski D., *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. W świecie liturgicznych znaków*, Kalisz: Kuria Diecezjalna 2007.
- Madden L.J. (red.), *The Awakening Church: 25 Years of Liturgical Renewal*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1992.
- Marsili S., *La liturgia nella strutturazione della teologia*, „Rivista Liturgica” 58 (1971), s. 153-162.
- Marsili S., *Theologia*, „Rivista Liturgica” 22 (1935), s. 273-278.

- Mayer-Thurman C.C., *Liturgical Vesture in the Roman Catholic Tradition, Raiment for the Lord's Service: A Thousand Years of Western Vestments*, Chicago: Art Institute of Chicago 1975.
- Meagher J., *Pictures at an Exhibition: Reflections on Exegesis and Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 47 (1979), s. 3-20.
- Megger A., *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 21-41.
- Michalski M. (red.), *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa: PAX 1975.
- Migut B., *Duchowość liturgiczna jako zasada jedności duchowości chrześcijańskiej*, w: K. Porosło (red.), *Duchowość kształtowana przez liturgię*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2017, s. 105-126.
- Migut B. (red.), *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Migut B., *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.
- Migut B., *Liturgia współczesnym wyzwaniem teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” 53 (2006), z. 9, s. 59-80.
- Migut B., *Liturgiczna perspektywa teologii*, „Studia Teologiczne”. Białystok – Drohiczyn – Łomża 36 (2018), s. 425-437.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Migut B., *Teologia liturgii Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium w perspektywie hermeneutyki ciągłości*; w: K. Porosło (red.), *Źródło i szczyt. Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium dzisiaj*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 111-155.
- Migut B., *Znaki Misterium Chrystusa, Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilio OSB (1910-1983)*, Lublin: RW KUL 1996.
- Mitchell N., Baldovin J. F. (red.), *Rule of Prayer, Rule of Faith, Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1996.
- Morrill B.T., Salier D.E., *Alexander Schmemmann. Liturgy as Life of the World*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 52-53.
- Morrisey P., *The Sapiential Dimension of Theology According to St. Thomas*, „New Blackfriars” 93 (2012), s. 316-317.
- Nadolski B. (red.), *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006.

- Nadolski B., *Psalmodia: w: tenże (red.) Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006, s. 1261.
- Nadolski B., *Rada do Wykonania Konstytucji o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II*, w: B. Nadolski (oprac.), *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006, s. 1278-1279.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Olczyk M., Radecki W. (red.), *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Gniezno: Gaudentinum 2010.
- Pałęcki W., *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa: Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886-1948)*, Sandomierz: WDiDS 2006.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 233-507.
- Pawlak I., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin: Polihymnia 2001.
- Pieper J., *In Tune with the World: A Theory of Festivity*, tłum. ang. R. i C. Winston, New York: Harcourt, Brace and World 1965.
- Pierskała R. (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Opolu i Kamieniu Śląskim (5-6. 03.1997) przez Katedrę Liturgiki i Hagiografii oraz Zakładu Muzyki Kościelnej i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997.
- Porosło K. (red.), *Duchowość kształtowana przez liturgię*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2017.
- Porosło K. (red.), *Źródło i szczyt. Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium dzisiaj*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2011.
- Power D., Maldonado L. (red.), *Liturgy and Human Passage*, New York: Seabury 1979.
- Power D., *Revive of Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life by Geoffrey Wainwright*, „Worship” 55 (1981), s. 62-64.
- Power D., *Sacrament: The Language of God's Giving*, New York: Harder & Harder 1999.
- Power D.N., *Cult to Culture: The Liturgical Foundation of Theology*, „Worship” 54 (1980), nr 4, s. 482-495.

- Power D.N., *Two Expressions of Faith: Worship and Theology*, „Concilium” 82 (1973), s. 95-103.
- Rahner K., *The Church and the Sacraments*, tłum. W. J. O’Hara, New York (NY): Herder and Herder 1963.
- Randolph T., *Becoming a Catholic Christian*, New York: Sadlier 1978.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2011.
- Rosier-Siedlecka M.E., *Posoborowa architektura sakralna*, Lublin: RW KUL 1979.
- Saint Meinard School of Theology, *Alumni: Obituaries, Fr. Aidan Kavanagh, OSB*, <https://alumni.saintmeinrad.edu/obituary/fr-aidan-kavanagh-osb/> [dostęp: 27 kwietnia 2020 r.].
- Schemmann A., *Debate on the Liturgy: Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 13 (1969), s. 217-224.
- Schemmann A., *Eucharystia: misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok: Orthdruk 1997.
- Schemmann A., *Introduction to Liturgical Theology*, Portland (ME): The American Orthodox Press 1966.
- Schemmann A., *Liturgy and Theology*, „The Greek Orthodox Theological Review” 17 (1972), s. 86-100.
- Schemmann A., *Of Water and the Spirit*, Crestwood (NY): St. Vladimir’s Seminary Press 1974.
- Schemmann A., *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St. Vladimir’s Seminary Press 1988.
- Schemmann A., *The Task and Method of Liturgical Theology*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 54-62.
- Schemmann A., *Theology and Eucharist*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 5 (1961), nr 4, s. 10-23.
- Schemmann A., *Theology and Liturgical Tradition, Scripture and Tradition*, w: M.H. Shepherd (red.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford: Oxford University Press 1963, s. 165-178.
- Schemmann A., *Za życie świata*, tłum. A. Kempfi, Warszawa: Instytut Prasy i Wydawnictw „NOVUM” 1988.
- Schemmann A., *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St.

- Vladimir's Seminary Press 1988.
- Schmidt H. (red.), *Liturgy: Self-Expression of the Church*, New York: Herder and Herder 1972.
- Scott R.T., *The Likelihood of Liturgy: Reflection Upon Prayer Book Revision and Its Liturgical Implications*, „Anglican Theological Review”, 57 (1980), nr 2, s. 103-120.
- Shaughnessy J. (red.), *The Root of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973.
- Shepherd M.H. (red.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford: Oxford University Press 1963.
- Shepherd M.H., *The Berakah Award: Response*, „Worship” 52 (1978), s. 299-313.
- Sielepin A., *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe 2014.
- Sławiński H., *Znaczenie, geneza i struktura Dyrektorium homiletycznego*, „Polonia Sacra” 19 (2015), z. 3, s. 155-176.
- Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/> [dostęp: 27 kwietnia 2020 r.].
- Snela B., *Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 39 (1969), nr 2, s. 5-24.
- Sodi M., *Lex orandi e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, „PATH” 3 (2004), 83-109.
- Świerzawski W., *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków: PTT 1980.
- Świerzawski W., *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa i czyn*, Wrocław: WWKA 1984.
- Taft R.F., *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington (D.C.): Pastoral Press 1984.
- Taft R.F., *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałecki, E. Litak, Kraków 2014.
- Taft R.F., *What Does Liturgy Do? Toward a Soteriology of Liturgical Celebration: Some Theses*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 139-148.
- Tertulian, *Apologeticus pro Christianis*, XVIII w: *Ante-Nicene Fathers*, t. 3: *Latin Christianity. Its Founder, Tertullian*, wyd. Ph. Schaff, A. Manzies, Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library Description 1885, s. 55



- (przekł. pol.: Quintus Septimius Florens Tertulian, *Apologetyk XVIII*, tłum. J. Sejdak, Pisma Ojców Kościoła 20, Poznań: Księgarnia Akademicka 1947).
- Theodorus Mopsuestanus, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, wyd. R. Tonneau, R. Devresse, Romae 1961.
- Triacca A.M., *Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse*, w: A.M. Triacca, A. Pistoia (red.), *La liturgie: son sens – son esprit – sa méthode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981*, [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 27], Roma 1982, s. 321-337.
- Triacca A.M., Pistoia A. (red.), *La liturgie: son sens – son esprit – sa méthode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII Semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981*, [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 27], Roma 1982.
- Vagaggini C., *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1961.
- Verdon T., Dally J. (red.), *Monasticism and the Arts*, Syracuse: Syracuse University Press 1984
- Vogel D.W. (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000.
- Wit Z., *Przestrzeń sakralna dla sprawowania Eucharystii. Założenia teologiczne i liturgiczno-prawne*, w: R. Pierskała (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Opolu i Kamieniu Śląskim (5-6. 03.1997) przez Katedrę Liturgiki i Hagiografii oraz Zakładu Muzyki Kościelnej i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997, s. 35-52.
- Wit Z., *Wymogi liturgiczno-prawne wyposażenia kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989), t. 113, s. 226-240.
- Worgul G., *The Ecclesiology of The Rite of Christian Initiation of Adults*, „Louvain Studies” 6 (1976), nr 2, s. 159-169.
- Yale Institute of Sacred Music, *In Memoriam: Aidan Kavanagh*, <http://www.yale.edu/ism/events/aidan.html> [dostęp: 22stycznia 2017 r.].

## Wstęp

Teologia, jak wiele dyscyplin nauki, wraz z rozwojem uległa daleko idącym podziałom, czego skutkiem było powstanie szeregu specjalizacji teologicznych. W każdej z nich badania były określone przez konkretny – nieraz bardzo szczegółowo i wąsko określony – przedmiot badań oraz ich kontekst. Nie ulega wątpliwości, że taki proces miał w teologii swoje dobre strony, gdyż prowadził do coraz bardziej precyzyjnego skupienia się na szczegółowych zagadnieniach. Jego efektem jest teologia, zwłaszcza na Zachodzie, będąca wysoce wyspecjalizowaną dyscypliną naukową z bardzo szczegółowymi badaniami biblijnymi, patrystycznymi systematycznymi i praktycznymi. Ten sam proces może jednak powodować negatywne skutki. Już od początku XX wieku w rozczłonkowaniu teologii dostrzegano duże niebezpieczeństwo oderwania jej od istoty wiary jako związku człowieka z Bogiem, liturgii i życia chrześcijańskiego na rzecz akademickich dysput, mających za przedmiot jedynie jeden z aspektów teologii. Przyczyn rozejścia się nauczania Kościoła, liturgii i życia szukać trzeba w okresie średniowiecza. Jednym z podstawowych czynników było powstanie uniwersytetów, co z jednej strony pozwoliło teologii na jej rozwój, z drugiej jednak oderwało ją od liturgii i od życia. Dlatego też ruchy odnowy Kościoła, takie jak: biblijny, patrystyczny, liturgiczny czy kerygmaticzny, postulowały powrót do syntezy teologii i jej głębszego związku z życiem Kościoła. Głównym punktem odniesienia dla tej odnowy była epoka patrystyczna, w której wykład doktryny wiary był ściśle powiązany z liturgią i życiem chrześcijańskim. Próbę takiego przywrócenia jedności teologii i życia chrześcijańskiego opartego na liturgii podejmuje teologia liturgiczna, która swoją najdłuższą tradycję ma w Stanach Zjednoczonych<sup>1</sup>.

W okresie średniowiecza relacje teologii do liturgii charakteryzowały się dwojakim podejściem. Z jednej strony były to alegoryczne interpretacje celebracji liturgicznych, z drugiej – ukazywanie istoty sakramentów bez odniesienia do ich celebracji. Trzeba zaznaczyć, że alegoryzm w podejściu do interpretacji liturgii jest

---

<sup>1</sup> Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna. Próba systematyzacji*, w: F.M. Arocena, D.W. Fagerberg, B. Migut, M. Sodi, *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 13-26.

wyzwaniem dla teologii po dzień dzisiejszy. O wiele bardziej palącym problemem jest ciągła potrzeba przywrócenia liturgii właściwego jej miejsca w refleksji teologicznej i włączenia jej w nurt badań systematycznym, a nie pozostawiania jej wyłącznie w szeregu zagadnień pastoralnych. Tym bowiem, co stanowi podstawę badań nad liturgią jest jej teologia w wymiarze chrystologicznym, pneumatologicznym, i eklezjologicznym. Wzorem jest tutaj Sobór Watykański II, ukazujący w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* liturgię jako żywą obecność i działanie Jezusa Chrystusa, który zawsze obecny w swoim Kościele i poprzez Kościół, w sakramentalnych znakach i świętych słowach, wypełnia swoją kapłańską funkcję uświęcenia człowieka i oddania kultu Bogu. Taka teologia liturgii ma swoje początki w XX wieku już w nauczaniu pap. Piusa XII zawartym w jego pierwszej liturgicznej encyklice *Mediator Dei* (20 XI 1947). Teologia liturgii jest o tyle ważna, że nie tylko głębiej ukazuje liturgię jako taką, ale też jej zakorzenienie w systematyce teologicznej oraz odniesienia do duchowości chrześcijańskiej i do duszpasterskiej strategii Kościoła.

Istotne znaczenie dla teologii liturgii ma zrozumienie, że pierwszym Liturgiem jest sam Jezus Chrystus. On jest wyłącznym źródłem uświęcenia i kultu. Liturgia, jak podkreśla prawosławny teolog Alexander Schmemmann, to obecność Bożego panowania, królestwa, które nadeszło, Chrystusa wśród nas, Jego odkupienia i życia eschatologicznego. Z kolei teologia to mówienie o Bogu w samoobjawiającym się działaniu. W liturgii Kościół doświadcza samego siebie jako będącego dziełem Boga, jak również realizuje swą wiarę, dlatego liturgia stanowi źródło dla teologii. Najlepszym przykładem takiego związku teologii i liturgii jest Eucharystia. Eucharystia stanowi bowiem przedmiot teologicznych rozważań i analiz, ale też w danym momencie życia Kościoła, w celebracji, jest chwilą prawdy, dzięki której możemy dostrzec i doświadczyć prawdziwych przedmiotów teologii: Boga, człowieka i świata, w prawdziwym świetle. Innymi słowy, przedmioty teologii ukazane są nam w Eucharystii takimi, jakie są naprawdę, a jednocześnie otrzymujemy światło konieczne do zrozumienia ich. Teologia – podobnie jak wszelkie inne chrześcijańskie posługi czy *leitourgia* – to *charisma*, dar Ducha Świętego, dar, który dawany jest w Kościele<sup>2</sup>.

Kolejnym wyzwaniem, tym razem w odniesieniu do życia chrześcijańskiego, ale też teologii kultu, jest porzucanie liturgii przez część chrześcijan, którzy uważają, że „kult w Duchu i prawdzie” (J 4,24) wyklucza potrzebę jakiegokolwiek rytuału/obrzędu.

---

<sup>2</sup> Por. A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 5 (1961), nr 4, s. 22.

Chrześcijaństwo jest religią duchową, religią serca, a nie zewnętrznych ceremonii. Obrzędowy wymiar liturgii jawi się w tej optyce jako zdrada „prawdziwej wiary chrześcijańskiej”.

Wszystkie powyższe zagadnienia i wyzwania znajdują pogłębioną analizę i wieloaspektową odpowiedź w nauczaniu współczesnego teologa amerykańskiego Aidana Kavanagha. Stąd został podjęty tutaj temat: *Teologia liturgii i teologia liturgiczna Aidana Kavanagha OSB*. Teolog, którego myśli poświęcona jest niniejsza dysertacja żył w latach 1929-2006, był najpierw profesorem w Notre Dame University (IN), a następnie w Yale University (CT). Był on pierwszym rzymskokatolickim księdzem zatrudnionym jako profesor w Yale Divinity School, gdzie najpierw pełnił funkcję dyrektora tego instytutu, a następnie w latach 1989-1990 dziekana. Ponieważ pierwszy rozdział będzie poświęcony osobie i dziełu tego amerykańskiego teologa, konwertyty i benedyktyńskiego mnicha, dlatego w tym miejscu wystarczy jedynie zauważyć, że odegrał on dużą rolę w amerykańskiej teologii posoborowej oraz w pastoralnej strategii Kościoła w USA, a przede wszystkim w okresie wcielania reform liturgicznych Soboru Watykańskiego II. Jego wpływ można uznać za nadal znaczący, a przejawia się on zwłaszcza w ciągłym korzystaniu na wydziałach teologii uniwersytetów amerykańskich z jego publikacji, zwłaszcza tych dotyczących inicjacji chrześcijańskiej, wzajemnej relacji teologia – liturgia oraz obrzędu/rytu. Drugim przejawem jego nieustannego wpływu na teologię są liczne cytowania jego dorobku nie tylko w amerykańskich, ale też ogólnoswiatowych dziełach teologicznych, głównie z zakresu teologii liturgicznej oraz inicjacji chrześcijańskiej.

Ważną inspiracją do podjęcia tego tematu był więc znaczący wkład Aidana Kavanagha w rozumienie teologii liturgicznej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie jest on uważany za „jednego z najbardziej wpływowych teologów liturgicznych okresu posoborowego”<sup>3</sup>. W USA jego osoba i jego teologia liturgiczna stały się przedmiotem licznych opracowań, głównie w postaci artykułów, ale też rozpraw naukowych, czego przykładem jest praca doktorska Michelle Gilgannon *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*<sup>4</sup>. Równie ważną przyczyną podjęcia tego tematu jest niemal całkowita nieobecność tego teologa w polskiej myśli teologicznej. Przywoływany jest on co prawda przy omawianiu zagadnień inicjacji

---

<sup>3</sup> Por. J. Baldwin, N. Mitchell (red.), *Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1996.

<sup>4</sup> M. Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, UMI Dissertation Publishing, UMI Number: 3487247, Ann Arbor (MI): Pro Quest LLC 2011.

chrześcijańskiej czy teologii liturgicznej, ale zupełnie brakuje szerszego opracowania jego myśli teologicznej.

Głównym problemem badawczym niniejszej pracy jest odpowiedź na pytanie, co wniósł omawiany teolog w posoborową teologię liturgii i teologię liturgiczną, czyli w jakim stopniu teologia Aidana Kavanagha stanowi *novum*, a przez to, na ile jest ona zdolna inspirować współczesną myśl teologiczną, nie tylko w zakresie rozumienia liturgii, ale też w dużo szerszym zakresie. Już bowiem pobieżne studium jego dorobku pozwala zauważyć, że liturgia jest perspektywą, w jakiej Kavanagh ujmował Misterium Trójcy Świętej, Chrystusa, Ducha Świętego, ale też soteriologię, eklezjologię i inne kierunki badań teologicznych.

Do głównych źródeł rozprawy należą publikacje książkowe i artykuły Aidana Kavanagha, poświęcone w całości lub w znacznej ich części, nawiązujące do teologii, liturgii, sakramentów i rytuałów, wydane tylko w języku angielskim. Do najważniejszych źródeł należą więc najpierw jego publikacje książkowe: *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*<sup>5</sup>, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*<sup>6</sup>, *Confirmation: Origins and Reform*<sup>7</sup>, *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*<sup>8</sup>. Jako źródła pracy wykorzystano również artykuły Aidana Kavanagha. Do głównych należą: *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*<sup>9</sup>, *Religious Life and Worship*<sup>10</sup>, *Initiation: Baptism and Confirmation. Phenomenology of Christian initiation*<sup>11</sup>, *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*<sup>12</sup>, *Confirmation: A Suggestion from Structure*<sup>13</sup>, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*<sup>14</sup>. Ponadto ważnym źródłem pracy, dotyczącym informacji na temat prywatnego życia Aidana Kavanagha, są dokumenty

---

<sup>5</sup> A. Kavanagh, *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1984.

<sup>6</sup> A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, wyd. 2: Collegeville (MN): Liturgical Press 1991.

<sup>7</sup> A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1988.

<sup>8</sup> A. Kavanagh, *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1982.

<sup>9</sup> A. Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, „Worship” 43 (1969), nr 8, s. 488-495.

<sup>10</sup> A. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, „Worship” 44 (1970), nr 4, s. 194-204.

<sup>11</sup> A. Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation. Phenomenology of Christian initiation*, „Worship” 46 (1972), nr 5, s. 262-276.

<sup>12</sup> A. Kavanagh, *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship” 48 (1974), nr 3, s. 143-152.

<sup>13</sup> A. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, w: *Living Water, Sealing Spirit*, red. M.E. Johnson, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 148-158.

<sup>14</sup> A. Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, w: L. J. Madden (red.), *The Awakening Church: 25 Years of Liturgical Renewal*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1992, s. 83-97.

pochodzące z archiwum opactwa Saint Meinrad Archabbey w stanie Indiana w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>15</sup>.

W niniejszej pracy posługiwano się również opracowaniami tematu podjętymi przez innych teologów, z których na szczególną uwagę zasługują prace: A. Schmemanna, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*<sup>16</sup>, A. Schmemanna, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press<sup>17</sup>, B. Miguta, *Liturgia jako teologia żywa*<sup>18</sup>, F.M. Aroceny, D.W. Fagerberga, B. Miguta, M. Sodiego, *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*<sup>19</sup>, B. Miguta, *Liturgiczna perspektywa teologii*<sup>20</sup>, D.W. Fagerberga, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*<sup>21</sup>, R. Tafta, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*<sup>22</sup>.

W przygotowaniu tego opracowania posłużono się najpierw metodą szczegółowej analizy źródeł, co w praktyce oznacza dokładne zapoznanie się ze wszystkimi pracami Aidana Kavanagha. Głównym celem takiej kwerendy było uchwycenie wewnętrznej roli liturgii jako życia Chrystusa i Ducha Świętego w teologii oraz jako fundamentu całej teologii. Po dokonaniu analizy przystąpiono do porządkowania wyników analizy, czyli do podziału zagadnień na rozdziały i paragrafy. Następnie, w celu wzbogacenia własnych spostrzeżeń, przystąpiono do zapoznania się z opracowaniami innych teologów na temat teologii Kavanagha. Kolejnym etapem była synteza myśli powstałych w wyniku własnej analizy oraz analiz innych badaczy, co doprowadziło do ostatecznego uformowania się struktury pracy oraz ważniejszych wniosków. Ostateczne wnioski rodzić się będą podczas redagowania niniejszej rozprawy.

Udzielenie odpowiedzi na pytania wynikające z problemu badawczego wymaga ukazania najpierw osoby i dzieła Aidana Kavanagha, następnie wyjaśnienia głównych pojęć, które wypracował i którymi się posługiwał, aby następnie ukazać jego rozumienie

---

<sup>15</sup> Kavanagh DP.

<sup>16</sup> A. Schmemann, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, "St. Vladimir's Seminary Quarterly" 13 (1969), nr 4, s. 217-224.

<sup>17</sup> A. Schmemann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St. Vladimir 's Seminary Press 1988.

<sup>18</sup> B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.

<sup>19</sup> F.M. Arocena, D.W. Fagerberg, B. Migut, M. Sodi, *Teologia Liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

<sup>20</sup> B. Migut, Liturgiczna perspektywa teologii, Liturgiczna perspektywa teologii, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 8, s. 91-105.

<sup>21</sup> D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?* tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018.

<sup>22</sup> R. Taft, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington (D.C.): Pastoral Press 1984.

wzajemnych relacji teologii i liturgii, a tym samym jego koncepcję teologii liturgicznej. Wszystko to pozwoli lepiej zrozumieć jego dwa ważne pola badawcze, którymi były inicjacja chrześcijańska i obrzęd/ryt w liturgii i w kulturze. Z tego wynika jasno podział pracy na pięć rozdziałów. Pierwszy rozdział, zatytułowany „Życie i działalność naukowa Aidana Kavanagha”, będzie zawierał informacje o osobie o. Aidana Kavanagha, jego pochodzeniu, wczesnym życiu oraz drodze poszukiwania wiary, od odejścia z Południowego Kościoła Baptystów do przyłączenia się do Kościoła Episkopalnego, aby w końcu przejść na katolicyzm. Jego nawrócenie i przejście na katolicyzm miało ogromny wpływ na jego życie, ale też na jego poglądy teologiczne, w szczególności na jego teologię liturgiczną, teologiczne ujmowanie inicjacji chrześcijańskiej i rolę obrzędu/rytu w kulcie chrześcijańskim. W tym rozdziale zostanie również przedstawiona jego działalność naukowo-dydaktyczna wraz z ogólnym omówieniem jego głównych publikacji. Pozwoli to na usystematyzowanie całości jego poglądów. Ostatni paragraf będzie zawierał charakterystykę głównych kierunków jego badań nad liturgią.

W drugim rozdziale, zatytułowanym „Fundamentalne pojęcia teologii liturgii”, zdefiniowane i zaprezentowane zostaną takie pojęcia, jak: „Kościół” i „eklezjologia”, „liturgia”, „sakrament” i „rytuał/obrzęd” (*rite*). Rozdział ten będzie również przygotowaniem do ukazania wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy tymi pojęciami w teologii Kavanagha. Wyjaśnienie tych pojęć pozwoli też na lepsze zrozumienie kolejnych zagadnień, a zwłaszcza teologii liturgicznej, i całościowej wizji chrześcijańskiej inicjacji Kavanagha.

Trzeci rozdział: „Teologia liturgiczna – liturgiczny sposób uprawiania teologii”, będzie omówieniem nie tylko tego, co teologią liturgii jako jedną ze specjalizacji teologicznych, ale także wejściem w problematykę relacji teologia – liturgia oraz metodologię teologii. Na wstępie zostanie wyjaśnione pojęcie „teologia liturgiczna” w jego rozwoju historycznym i w rozumieniu innych teologów, reprezentujących różne szkoły teologii liturgicznej (rzymska, polska i amerykańska). Następnie będzie ukazana relacja *theologia prima* do *theologia secunda*, z uwypukleniem fundamentalnych różnic zachodzących między nimi i prowadzących do powstania teologii liturgicznej. Kolejnym etapem będzie wyjaśnienie, dlaczego uczestnik liturgii, jako teolog w sensie *theologia prima*, jest teologiem odpowiedzialnym za kształtowanie liturgii, życie Kościoła i teologii szkolnej (*theologia secunda*). Posłuży temu wypracowana przez Kavanagha postać Mrs. Murphy (Pani Kowalska), uformowanej przez liturgię i zawartą w niej Tradycję

Kościola. Ostatnia część będzie zaś poświęcona interpretacji podejścia Kavanagha do łacińskiej formuły *lex orandi-lex credendi*.

Czwarty rozdział, po tytule: „Teologiczno-liturgiczna perspektywa inicjacji chrześcijańskiej”, będzie poświęcony w całości inicjacji chrześcijańskiej. Na wstępie zostanie ukazana jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest-bierzmowanie-Eucharystia), które stanowią fundament życia chrześcijańskiego. Następnie uwaga zostanie zwrócona na odnowę teologii i liturgii inicjacji chrześcijańskiej w dokumentach soboru Watykańskiego II i posoborowej reformie liturgicznej. Dwa ostatnie paragrafy będą poświęcone posoborowej księdze liturgicznej *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, którą Kavanagh uznał za paradygmat chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz wzorzec duchowości chrześcijańskiej i pastoralnej strategii Kościoła

Ostatni, piąty rozdział: „Rytuał wyrazem teandryczności liturgii”, został opracowany w dużej mierze na podstawie jednej publikacji książkowej o Aidana Kavanagha – *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*, która stanowi podręcznik do wykładów z tego zakresu na wydziałach teologii katolickiej w Stanach Zjednoczonych i nie tylko. Poszczególne paragrafy w swojej treści będą zawierały praktyczne wskazówki, jak również elementy krytyki odnoszące się do poszczególnych posług w liturgii, do przestrzeni liturgicznej, szat liturgicznych, jak i śpiewu oraz muzyki liturgicznej. W dwóch kolejnych paragrafach zostanie przedstawiony obrzędowy wymiar liturgii jako wyzwanie dla jej celebracji i wezwanie do uczestnictwa w niej. Ostatni paragraf będzie stanowił omówienie, wskazanych przez Kavanagha, najczęściej spotykanych błędów w *ars celebrandi* i w *ars participandi*. Wypracowane z każdego rozdziału wnioski zostaną w dalszej kolejności zebrane i omówione w zakończeniu niniejszej rozprawy.



## Rozdział 1

### Życie i działalność naukowa Aidana Kavanagha, OSB

#### 1.1. *Curriculum vitae*

O wczesnym życiu Aidana Kavanagha nie posiadamy zbyt wielu informacji, niemniej jednak to, co można ustalić, pozwala na zrozumienie, jak bardzo dzieciństwo i wczesne religijne wychowanie, miało wpływ na jego późniejsze poglądy. Pod wieloma względami takie całościowe – przez pryzmat jego dzieciństwa i dorastania – spojrzenie na pracę Aidana Kavanagha pozwoli lepiej ją poznać i zrozumieć. Głównymi źródłami tego poznania będą informacje znajdujące się w archiwum opactwa i seminarium St. Meinrad w Indianie<sup>1</sup> (Saint Meinard Archabbey in Indiana) oraz prywatna korespondencja Michelle Gilgannom z takimi osobami, jak: o. John F. Baldovin SJ i o. Aelredy Cody OSB. Michelle Gilgannom zdobyła te informacje podczas pisania rozprawy doktorskiej poświęconej teologii liturgicznej Aidana Kavanagha<sup>2</sup>.

Aidan Kavanagh, a właściwie Joseph Marvin (Michael) Suttle, urodził się 20 kwietnia 1929 roku w Mexia, małym miasteczku położonym w Teksasie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Jego biologicznymi rodzicami byli Joseph Suttle i Gauarrel Suttle z domu Mullins<sup>3</sup>. O jego ojcu informacji jest niewiele. Nie wiadomo też nic o okolicznościach powtórnego zamążpójścia jego matki: nie jest jasne czy było ono związane z rozwodem, czy z wdowieństwem. Z dostępnych źródeł wynika tylko, że matka wyszła za mąż za Josepha Kavanagha, który dokonał adopcji chłopca i od którego Joseph Marvin Suttle przyjął nazwisko<sup>4</sup>. Aidan Kavanagh wczesne dzieciństwo spędził

---

<sup>1</sup> Kavanagh DP.

<sup>2</sup> Por. M. Gilgannom, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, UMI Dissertation Publishing, UMI Number: 3487247, Ann Arbor (MI): Pro Quest LLC 2011, ss. 231.

<sup>3</sup> Yale Institute of Sacred Music, *In Memoriam: Aidan Kavanagh*, <http://www.yale.edu/ism/events/aidan.html> [dostęp: 22 stycznia 2017 r.].

<sup>4</sup> „Mr. Kavanagh was actually his step-father [...] Fr. Aidan was legally adopted by Mr. Kavanagh when Mr. Kavanagh became Mrs. Kavanagh's second husband”. Zob. Fr. Aelred Cody, OSB, *member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannom June 1, 2007*, w: Gilgannom, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 2.

w Waco w Teksasie<sup>5</sup>, gdzie ukończył szkołę podstawową Provident Heights i Sanger Avenue oraz Waco High School<sup>6</sup>.

Aidan Kavanagh w pierwszych latach swojego życia był wychowywany w duchu Południowego Kościoła Baptystów, ale po kilkunastu latach zmienił swoje wyznanie i przystąpił do Kościoła Episkopalnego<sup>7</sup>. Motywy tej decyzji nie są jasne, być może miał na to wpływ ojczym lub środowisko, w którym wtedy przebywał. Po ukończeniu liceum w latach 1947-1949 studiował na Uniwersytecie Południowym w Sewanee w Tennessee<sup>8</sup>, które trwały od 1947 do 1949 roku<sup>9</sup>. W tym czasie jego matka została wdową (dokładna data śmierci ojczyzna nie jest znana) i razem z synami zamieszkała na terenie katolickiej parafii w Perris w Kalifornii, której proboszczem wtedy ks. Cornelius Waldo<sup>10</sup>.

Aidan Kavanagh, niedługo po swoim dość mocnym zainteresowaniu się i przystąpieniu do Kościoła Episkopalnego, zmienił decyzję i w wieku 21 lat nawrócił się na katolicyzm. Dnia 4 sierpnia 1950 roku w kościele pod wezwaniem św. Andrzeja w miasteczku Ramona w stanie Kalifornia<sup>11</sup> otrzymał z rąk ks. C. Waldo sakrament chrztu świętego<sup>12</sup> (wcześniej odbył katechizację z dziećmi, głównie indiańskimi, które przygotowywały się do sakramentu bierzmowania<sup>13</sup>). Następnie 5 sierpnia 1950 roku w kościele pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Santa Ysabel w stanie Kalifornia otrzymuje sakrament bierzmowania, którego udzielił mu bp Charles F. Buddy, a świadkiem tego sakramentu był Anton Roseneck<sup>14</sup>. Jak dowiadujemy się z przekazu Rity Ferrone, w którym wspomina ważniejsze fakty z życia o Kavanagha, oparte na jego relacjach: „dzień po tym jak Kavanagh otrzymał sakrament chrztu świętego, biskup, który

---

<sup>5</sup> Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 1.

<sup>6</sup> Por. Saint Meinrad School of Theology, *Alumni: Obituaries, Fr. Aidan Kavanagh, OSB*, <https://alumni.saintmeinrad.edu/obituary/fr-aidan-kavanagh-osb/> [dostęp: 27 kwietnia 2020 r.].

<sup>7</sup> Zob. John Baldwin, S.J., *email message to Michelle Gilgannon, July 9, 2007*, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 1.

<sup>8</sup> Por. Saint Meinrad School of Theology, *Alumni: Obituaries, Fr. Aidan Kavanagh, OSB*.

<sup>9</sup> Zob. Yale Institute of Sacred Music, *In Memoriam: Aidan Kavanagh*.

<sup>10</sup> Zob. Fr. Aelred Cody, OSB, *member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannon June 1, 2007*, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 2.

<sup>11</sup> Kavanagh DP.

<sup>12</sup> Zob. Fr. Aelred Cody, OSB, *member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannon June 1, 2007*, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 2.

<sup>13</sup> Zob. Rita Ferrone, *Memoriam written for service, October 8, 2006*; Cf. John Baldwin, S.J., *email message to Michelle Gilgannon, July 9, 2007*, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 2.

<sup>14</sup> Kavanagh DP.

udzielił mu sakramentu bierzmowania [...], podał mu Najświętszy Sakrament, który przywiózł ze sobą w samochodzie; co bardzo go zdziwiło”<sup>15</sup>.

Można tylko przypuszczać, co mogło być motywem tak szybkiej i ważnej zmiany w życiu młodego Josepha. Czynnikiem mogło być wiele. Można wysunąć hipotezę, że jak –już wcześniej wspomniano – przyczyniło się do tego zamieszkanie wraz z rodziną na terenie katolickiej parafii, gdzie sposób i rodzaj prowadzonego w tym środowisku życia mogły tak go zafascynować, że podjął decyzję o byciu jego nie tylko fizyczną, ale przede wszystkim duchową częścią. Możliwe też, że na jego decyzję miał również wpływ ks. Waldo<sup>16</sup>, który był w tym czasie duchowym przewodnikiem w parafii i z którym młody Kavanagh miał kontakt. Prawdopodobne jest także to, że pracująca w parafii matka zmieniła wyznanie a on, chcąc ją wspierać i umocnić w tym wyborze, również się na to zdecydował. Jest też wielce prawdopodobne, że poszukiwanie przez Josepha Kavanagha własnej drogi w życiu i budzące się w nim powołanie do kapłaństwa, były tymi najważniejszymi motywami podjętej decyzji.

Doświadczenia związane z nawróceniem Kavanagha oraz przygotowaniem do przyjęcia sakramentu chrztu świętego i bierzmowania miały z pewnością duży wpływ na jego późniejsze studia. Już wtedy dostrzegł on znaczący brak w Kościele rzymskokatolickim dokumentów zawierających szczegółowe wytyczne co do sposobu przygotowania dorosłych zmieniających wyznanie na katolicyzm. W swojej późniejszej pracy naukowej i działalności dydaktycznej zajął się on zagadnieniami związanymi z obrzędami inicjacji chrześcijańskiej, liturgią oraz teologią liturgiczną.

Niedługo po swoim nawróceniu, 5 lipca 1950 roku, Kavanagh wstąpił do opactwa Blue Cloud w Marvin w Południowej Dakocie, co zostało odnotowane w liście opata o. Ignatiusa Essera OSB w następujący sposób: „Wczesnym popołudniem w środę, 5 lipca 1950 roku, dobry ojciec Shanley, proboszcz z Milbank przyprowadził młodego mężczyznę do Blue Cloudy, ogłaszając: «Przynoszę ci twojego pierwszego nowicjusza». To był Joseph Kavanagh, właśnie przybył ze swojego domu w Kalifornii. Joseph przeszedł w ostatnim czasie na wiarę katolicką. Wydawał się poważny i usiłował pomóc ojcom i braciom w pracach budowlanych. Jesienią został wysłany do St. Meinrad, aby podjąć studia filozoficzne. Następnie rozpoczął nowicjat, który miał trwać jeden rok, do momentu jego wygaśnięcia, tj. przed dniem 1 sierpnia, co oznacza, że Joseph, albo Ojciec

---

<sup>15</sup> Zob. Rita Ferrone, *Memoriam written for service, October 8, 2006*.

<sup>16</sup> Zob. Rita Ferrone, *Memoriam written for service, October 8, 2006*; Fr. Aelred Cody, OSB, member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannon June 1, 2007, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 3.

Michael jak my go tutaj nazywamy, będzie gotowy do poświęcenia się Bogu jako syn św. Benedykta podczas pierwszej konwentualnej Mszy w nowej wspólnoty”<sup>17</sup>. Z dokumentów znajdujących się w archiwum opactwa St. Meinrad wynika, że Kavanagh rozpoczął nowicjat dnia 30 lipca 1951 roku, a w maju 1952 roku wrócił na stałe do wspólnoty mnichów w St. Meinrad<sup>18</sup>. Swoje pierwsze śluby złożył 1 sierpnia 1952 roku, zmieniając imię z Joseph na Aidan<sup>19</sup>. Święcenia kapłańskie otrzymał 3 maja 1957 roku. W tym samym roku ukończył studia w seminarium St. Meinrad w stanie Indiana i uzyskał tytuł *Artium Baccalaureus* (ang. *Bachelor of Arts*; licencjat)<sup>20</sup>. Kontynuował naukę na Uniwersytecie w Ottawie w Kanadzie, gdzie w 1958 roku uzyskał licencjat kościelny, nadawany na wydziałach teologii katolickiej na wyższych uczelniach działających na prawie papieskim<sup>21</sup>. Ojciec Kavanagh wyróżniał się bystrym umysłem, dlatego też krótko po otrzymaniu licencjatu arcyopat Bonaventure Knaebel OSB skierowany go na studia doktoranckie na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Trewirze (Theologische Fakultät Trier) w Niemczech Zachodnich, aby studiować liturgię<sup>22</sup>, pomimo że wykazywał duże zamiłowanie do teologii moralnej. Studia te odbywał pod kierunkiem teologa i liturgisty ks. Balthasara Fischera, który w tym samym czasie przewodniczył również grupie pracującej nad reformami liturgicznymi Soboru Watykańskiego II dotyczącymi inicjacji chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Dnia 8 czerwca 1964 roku o. Kavanagh przedstawił pracę doktorską *The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon Revisions of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, 1533-1556*<sup>24</sup>, którą obronił z wyróżnieniem i uzyskał tytuł doktora teologii<sup>25</sup>. Po powrocie z Niemiec rozpoczął swoją akademicką karierę jako

---

<sup>17</sup> „In the early afternoon of Wednesday, July 5, 1950, good Father Shanley, The Pastor of Milbank brought a young man out to Blue Cloud announcing: «I'm bringing to you your first Novice». This was Joseph Kavanagh, just arrived from his home in California. Joseph was a recent Convert to the Catholic Faith. He seemed in full earnest and pitched right in helping the Fathers and Brothers in their building operations. In the fall he was sent to St. Meinrad to take a year of studies in philosophy. Then followed entry into the year of novitiate. This novitiate will expire by next August 1, which means that Joseph, or Father Michael as we call him here, will be ready for the consecration of himself to God as a Son of St. Benedict, in the very first Conventual Mass of the new Community” (Kavanagh DP).

<sup>18</sup> Zob. Fr. Aelred Cody, OSB, *member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannon June 1, 2007*, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 3.

<sup>19</sup> Cf. John Baldwin, S.J., wiadomość wysłana pocztą elektroniczną do Agnieszki Kuczek-Jakus 31 stycznia 2017 r.; Rita Ferrone, *Memoriam written for service, October 8, 2006*.

<sup>20</sup> J. Cezanne, *Listen to Mrs. Murphy*, Notre Dame Magazine Online, <https://magazine.nd.edu/stories/listen-to-mrs-murphy/> [dostęp: 22 stycznia 2017 r.].

<sup>21</sup> KPK, kan. 816, § 1; kan. 816.

<sup>22</sup> Yale Institute of Sacred Music, *In Memoriam: Aidan Kavanagh*.

<sup>23</sup> Rita Ferrone, *Memoriam written for service, October 8, 2006*.

<sup>24</sup> Por. A. Kavanagh, *The Concept of Eucharistic Memorial in the Canon Revisions of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury. 1533-1556*, St. Meinrad (IN): Abbey Press 1964.

<sup>25</sup> Saint Meinard School of Theology, *Alumni: Obituaries. Fr. Aidan Kavanagh, OSB*.

wykładowca liturgiki w seminarium opactwa St. Meinrad w Indianie. Seminarium to jednak opuścił w 1966 roku, po przyjęciu propozycji pracy jako asystent (*assistant professor*) na Uniwersytecie Notre Dame w South Bend w Indianie<sup>26</sup>. Na tej uczelni w 1971 roku otrzymał stanowisko i tytuł profesora<sup>27</sup>. Na przełomie lat 1972-1973 pracował również jako profesor wizytujący (*visiting professor*) w Yale Divinity School w New Haven w stanie Connecticut. W 1974 roku, po otrzymaniu tam stanowiska dyrektora Instytutu Muzyki Sakralnej (Yale Institute of Sacred Music), opuścił Uniwersytet w Notre Dame (University of Notre Dame). W Yale Divinity School o. Aidan Kavanagh jako pierwszy katolicki duchowny pełnił w latach 1989-1990 funkcję dziekana<sup>28</sup>. Z uczelnią tą był związany do 1994 roku, kiedy przeszedł na w pełni zasłużoną emeryturę.

W 1996 roku, kiedy o. Kavanagh przybywał już na emeryturze, jego przyjaciele – Nathan Mitchell i John F. Baldovin – opublikowali na jego cześć zbiór esejów (*festchrift*) zatytułowany *Rule of Prayer, Rule of Faith, Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*<sup>29</sup>. Następnie w 1999 roku o. Aidan Kavanagh został uhonorowany przez Federację Diecezjalnych Komisji Liturgicznych (The Federation Diocesan Liturgical Commissions) nagrodą Fredericka R. McManusa. Podczas jej wręczenia ks. John Burton wypowiedział bardzo wzniosłe słowa o o. Kavanaghu. Można je uznać nie tylko za najlepszy opis relacji zgromadzonej wspólnoty wiary do Boga, ale także relacji studentów o. Kavanagha do niego samego. Burton napisał: „Wpływał na umysły i kierował myślami. Rozpalił w sercach ogień, który płonął przez technikę liturgii do życiodajnego celebrowania obrzędu. Nauczył nas, że doktryna wywodzi się z doksológii, a nie odwrotnie. Pokazał nam, jak rytm liturgii, pomaga nam stanąć z podziwem w obecności Boga. Ten autor – krytyk wezwał nas do uświadomienia sobie, że Bóg jest obecny w swoim Kościele”<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Saint Meinard School of Theology, *Alumni: Obituaries. Fr. Aidan Kavanagh, OSB*; Rita Ferrone, *Memorian written for service, October 8, 2006*.

<sup>27</sup> Kavanagh DP.

<sup>28</sup> Saint Meinard School of Theology, *Alumni: Obituaries. Fr. Aidan Kavanagh, OSB*.

<sup>29</sup> N. Mitchell, J. F. Baldovin (red.), *Rule of Prayer, Rule of Faith, Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1996.

<sup>30</sup> „He influenced minds and guided thoughts. He kindled in hearts a fire which burned through liturgy’s mechanics to the life-giving celebration of rite. He taught us that doctrine derives from doxology, not the other way around. He showed us how to use liturgy’s rhythm to help us stand awestruck in presence of God. This author-critic challenged us to realize that God is present to his Church” (J. Cezanne, *Listen to Mrs. Murphy*).

Podczas emerytury o. Kavanagh mieszkał w swoim domu w Hamden w stanie Connecticut. Zmarł w wieku 77 lat, dnia 9 lipca 2006 roku po długiej chorobie<sup>31</sup>. Msza pogrzebowa została odprawiona 14 lipca 2006 roku w kościele w Saint Meinrad Archabbey, należącym do parafii Harrison w hrabstwie Spencer w stanie Indiana. Po Mszy został pochowany na klasztornej cmentarzu w Saint Meinrad<sup>32</sup>.

## 1.2. Działalność naukowo-dydaktyczna

Ojciec Aidan Kavanagh, wyróżniając się bystrym umysłem, chęcią pogłębiania wiedzy, wzmiankowanym wyżej dobrym i gruntownym uniwersyteckim wykształceniem oraz ogromną pasją i chęcią zgłębiania teologii liturgicznej, w roku 1963 przybył na Wydział Teologii w St. Meinrad Archabbey, gdzie rozpoczął pracę jako wykładowca liturgii<sup>33</sup>. Prowadząc działalność dydaktyczną na wydziale, w dość krótkim czasie, rozpoczął również działalność naukową. W 1965 roku powstał czteroczęściowy cykl artykułów opublikowany w czasopiśmie „Worship” pod wspólnym tytułem: (*Constitution on the Liturgy: Commentary (Konstytucja o liturgii. Komentarz)*). Artykuły te należą do jego najwcześniejszych publikacji naukowych na temat roli liturgii i całości służby Bożej w świetle Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Jako pierwszy w tym cyklu ukazał się artykuł *The Liturgy as Service (Liturgia jako służba)*, w którym o. Kavanagh dowodzi, że konstytucja w pojęciu liturgii zakłada całą teologię służby<sup>34</sup>, która miała swój początek i trwa nadal w misterium Jezusa Chrystusa. Służba ta jest szczególnym rodzajem oddania się Bogu, które zostało zapoczątkowane przymierzem zawartym pomiędzy Jahwe a Izraelem i opisanym w Księdze Wyjścia Starego Testamentu<sup>35</sup>. Poprzez ten lud tajemnica zbawienia jest nieustannie przedstawiana światu za pomocą słowa i działania<sup>36</sup>. W rozumieniu Kavanagha liturgia, jako najświętsze

---

<sup>31</sup> Por. Fr. Aelred Cody, *OSB, member of Kavanagh's class at St. Meinrad Archabbey, letter to Michelle Gilgannon June 1, 2007*; Fr. Cody also notes that Fr. Kavanagh “avoided his brother [divorced, I think] at their mother's burial in Arlington, VA in March, 1993”, w: Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 3.

<sup>32</sup> J. Cezanne, *Listen to Mrs. Murphy*.

<sup>33</sup> Saint Meinrad School of Theology, Alumni: *Obituaries, Fr. Aidan Kavanagh, OSB*.

<sup>34</sup> „The liturgy is, according to the Constitution, the supreme expression of the Mystery of Christ. This Mystery, in which the divine and human natures are locked together in an irrevocable union, is the source of the Church's power, the content of her kerygma, and the whole reason for her jubilation” (A. Kavanagh, *The Liturgy as Service*, „Worship” 39 [1965], s. 5).

<sup>35</sup> Wj 34,1-28.

<sup>36</sup> „Through this people the mystery of salvation is continually presented in the world through revelation and action” (Kavanagh, *The Liturgy as Service*, s. 7).

i przewyższające wszystkie inne działania Kościoła, jest szczególnym posługiwaniem w świecie i dla świata, przez które spełnia się dzieło naszego odkupienia<sup>37</sup>.

Kolejną część wyżej wymienionego cyklu, poruszającą tematykę sakramentu i służby, a jednocześnie odwołującą się do dokumentu Soboru Watykańskiego II, jest artykuł *Sacrament as an Act of Service* (Sakrament jako akt służby)<sup>38</sup>. Ojciec Kavanagh przytacza tu jedno z ważnych stwierdzeń Konstytucji o liturgii, które brzmi następująco: „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostołskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską”<sup>39</sup>. Podkreśla on wagę tego stwierdzenia, które akcentuje dynamikę rzeczywistości liturgii i sakramentu. Uważa, że każde niezrozumienie tego stwierdzenia (KL 10) jest związane z niezrozumieniem sakramentu jako znaku. Pisze dalej, że w przypadku sakramentu mamy do czynienia ze znakiem świętym, który nie jest jednak statyczny. Jeśli mówimy, że w sakramencie czegoś doświadczamy, to raczej wychodzimy poza funkcję znaku i przechodzimy do wymiaru symbolu<sup>40</sup>. Sakramenty są aktywnymi wydarzeniami, które łączą działanie Chrystusa jako doskonałego sakramentu zbawienia z działaniem Kościoła; z tych właśnie świętych działań powstaje pojęcie „służby”. Amerykański teolog uważa, że liturgia jest niczym innym jak działaniem samego Kościoła, Kościoła *in actu*, samym procesem życiowym tego żywego Ciała Chrystusa, które pełni w świecie posługę zbawienia świata<sup>41</sup>. Mówiąc, że liturgia jest działaniem samego Kościoła, Kavanagh odwołuje się do koncepcji Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, co w praktyce oznacza, że liturgia jest działaniem całego Ciała Mistycznego, czyli jego Głowy i członków. Z powyższych stwierdzeń wynika, że liturgia ma nadrzędne znaczenie w życiu Kościoła, gdyż w swej najgłębszej istocie jest źródłem wszelkiej służby i chrześcijańskiej interakcji ze światem. Omawiany teolog stwierdza wręcz, że poprzez

---

<sup>37</sup> „This most sacred action of the Church is her peculiar service in and for the world. It is the service «through which the work of our redemption is accomplished»” (Kavanagh, *The Liturgy as Service*, s. 11).

<sup>38</sup> A. Kavanagh, *Sacrament as an Act of Service*, „Worship” 39 (1965), nr 2, s. 89.

<sup>39</sup> KL 10.

<sup>40</sup> „[...] when we are dealing with sacraments, we are dealing not merely with sacred but static signs [...]. To suggest that a sacrament is something to be experienced is rather to move beyond the function of a sign and into the dimension of symbol” (Por. Kavanagh, *Sacrament as an Act of Service*, s. 90).

<sup>41</sup> „[...] the liturgy is none other than the action of the Church itself, the Church *in actu*, the very life-process of that living body of Christ which is in the world as servant for the world’s salvation” (Por. Kavanagh, *Sacrament as an Act of Service*, s. 96).

liturgię Kościoła tworzy świat na nowo (*Church doing World*)<sup>42</sup>. Uważa on, iż zadaniem Kościoła nie jest wyłącznie nauczanie chrześcijan, szczególnie podczas liturgii, gdyż ta nie może być utożsamiona z katechezą. Jego zdaniem podstawowym zadaniem Kościoła jest to, by wzywając do nieustannego nawrócenia, poprzez liturgię przemieniać świat, czyniąc go bardziej Królestwem Bożym.

Jego kolejnym artykułem poruszającym temat służby w związku z liturgią jest *The Christian as Servant* (Chrześcijanin jako sługa)<sup>43</sup>. Stanowi on rodzaj medytacji na temat chrztu i nawrócenia. Według o. Kavanagha chrzest jest początkiem trwającego całe życie nawrócenia, co wyrażają zarówno obrzędy wyjaśniające, jak i obrzędy końcowe (*last rites*). Uważa on, że „jego [chrześcijanina] odrodzenie i odnowienie przez wodę i Ducha Świętego wpływa nie tylko na jego osobę, ale na każdy moment i rodzaj kontaktu między nim a jego społecznością”<sup>44</sup>, a na mocy chrztu świętego wszyscy chrześcijanie są powołani do kontynuowania w nowy, wskazany przez Chrystusa sposób, kapłaństwa Izraela. W celu ukazania posługi kapłańskiej, diakonii wszystkich chrześcijan, o. Kavanagh posługuje się przykładem i słowami Jezusa, który umywając nogi apostołom, wypowiada słowa: „Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13,8). Służebne posłannictwo chrześcijan jest postrzegane przede wszystkim jako posługiwanie samego Ojca, jako coś, co wypływa od Ojca do Syna Sługi, a następnie od Niego przez apostołów wpływa do Kościoła<sup>45</sup>.

W ostatnim artykule serii „chrześcijanin jako sługa”, zatytułowanym *The Minister as Servant* (Kapłan jako sługa), o. Kavanagh odróżnia rolę kapłaństwa wspólnego od kapłaństwa służebnego i diagnozuje problem kryzysu powołań. Jego ocena jest nadal aktualna. Uważa, że „nie ma celebracji liturgicznej, w której liturgia poszczególnych chrześcijan nie zostałaby spełniona w posłudze całej wspólnoty”<sup>46</sup>. Każdy chrześcijanin, poprzez swój udział w zbawczym działaniu liturgii i Eucharystii, służy światu. Główną zaś funkcją kapłaństwa służebnego, pozostającego w służbie ludowi Bożemu, który spełnia swą służbę, jest przewodniczenie celebracji eucharystycznej, katalizowanie całego

---

<sup>42</sup> Zob. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1984, s. 52.

<sup>43</sup> A. Kavanagh, *The Christian as Servant*, „Worship” 39 (1965), nr 3, s. 131-138.

<sup>44</sup> „his rebirth and renewal by water and spirit affect not only his own person but every point of contact between himself and his community” (Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 134).

<sup>45</sup> „[...] their mission of servant (the apostles) is seen in terms of flowing from the Father to the Servant Son, and from him through the apostles into the Church” (Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 136).

<sup>46</sup> „[...] there is no liturgical celebration in which each Christian person does not have his own proper «liturgy» to accomplish in the service of the whole community” (A. Kavanagh, *The Minister as Servant*, „Worship” 39 (1965), nr 4, s. 220).



misterium służby w komunikowalnym kontekście świętych symboli, które nie tylko przekazują jakieś idee, ale sprawiają to, co symbolizują/oznaczają<sup>47</sup>. Z tego właśnie powodu o. Kavanagh uważa, że reforma liturgiczna winna zachowywać Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w której stwierdza się, że: „Podczas poprawiania ksiąg liturgicznych należy pilnie czuwać, aby rubryki przewidywały także udział wiernych”<sup>48</sup>. Stwierdza, że zarówno kapłaństwo służebne, jak i wspólne są posługami w Kościele<sup>49</sup>. Rola posługi w odniesieniu do kapłaństwa służebnego jest głęboko związana z liturgią jako służbą. Podsumowując powyższe stwierdzenia, należy zwrócić uwagę, że pierwsze publikacje o. Kavanagha koncentrowały się głównie na wyjaśnieniu zasad reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II oraz na ukazywaniu relacji kapłaństwa chrzcielnego do kapłaństwa służebnego.

Kolejna, dwuczęściowa, publikacja to *Thought on the Roman Anaphora* (Refleksja nad Kanonem Rzymskim), która została opublikowana w czasopiśmie „Worship” w 1965 i 1966 roku i była analizą Kanonu Rzymskiego w kontekście reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Zamierzeniem o. Kavanagha było wskazanie argumentów za zachowaniem oryginalnego tekstu tej starożytnej modlitwy eucharystycznej, z możliwością dokonania drobnych zmian. Artykuł pisał on w opozycji do zwolenników stworzenia nowego odpowiednika tej modlitwy. W pierwszej publikacji zwraca uwagę na ważny teologiczny i historyczny związek między chrześcijańską modlitwą eucharystyczną a żydowskimi modlitwami, nazywanymi *berakhot*, które są modlitwami błogosławieństwa, wyrażającymi przede wszystkim podziw i radość z niezwykłych dzieł, które Jahwe uczynił dla narodu wybranego<sup>50</sup>. Ojciec Kavanagh dobitnie podkreśla, że dla modlitwy *berakah* ważne jest to, iż wydarzenia te nie są ukazywane jako należące do przeszłości, ale ich Sprawca – Jahwe – jest obecny i aktywnie działa nadal w ludziach błogosławiącym imię Jahwe<sup>51</sup>. Zauważa też, że forma tej modlitwy była wykorzystywana w czasach Jezusa, o czym świadczy fakt, że podczas ustanawiania Eucharystii Jezus posłużył się symboliką paschalną i korzystał z żydowskich modlitw błogosławieństwa Boga i dziękczynienia Mu, jak również wtedy,

---

<sup>47</sup> „The ministerial priesthood’s major function in its service to the Servant People is to preside at the center of the Eucharistic celebration, to catalyze the whole mystery of service in a communicable context of sacred symbols that do not merely convey ideas but cause what they symbolize” (Kavanagh, *The Minister as Servant*, s. 224).

<sup>48</sup> KL 31.

<sup>49</sup> A. Kavanagh, *The Minister as Servant*, s. 223.

<sup>50</sup> A. Kavanagh, *Thoughts on the Roman Anaphora*, „Worship” 39 (1965), s. 519.

<sup>51</sup> Por. Kavanagh, *Thoughts on the Roman Anaphora*, [1965] s. 520.

gdy Jezus polecił uczniom sprawować Jego Pamiątkę, używając słów: „To czyńcie na Moją Pamiątkę”<sup>52</sup>. Modlitwy te nadal są używane w Kościele, który błogosławi Boga, głosząc obecnym Dobrą Nowinę, ale nie o jakimś wydarzeniu dokonanym przez Boga w przeszłości, ale o wydarzeniu urzeczywistnionym i aktualnym, wprawiającym w zdumienie i uwielbienie, a zarazem budującym zbawczą misję Kościoła<sup>53</sup>. Powyższe analizy pozwalają o. Kavanaghowi na wysunięcie wniosku, że chrześcijańskie rozumienie Eucharystii jako daru, choć istotne, ma drugorzędne znaczenie w porównaniu z rozumieniem jej jako zadziwienia, uwielbienia i dziękczynienia Bogu za zbawcze misterium Chrystusa. Ten drugi sens Eucharystii wyraźnie wypływa z żydowskiej modlitwy *berakah*, z której wzięła swój początek modlitwa eucharystyczna. Katolicka teologia Eucharystii skoncentrowała się głównie na słowach, które Jezus wypowiedział podczas Ostatniej Wieczerzy, pomijając kontekst radości i podziwu dla dzieł, których Bóg dokonał. Eucharystia jest pamiątką cudu zmartwychwstania Jezusa, a nie przypomnieniem nocy, podczas której został On zdradzony. Chodzi o radosny zachwyt i uniesienie nad cudem, który Bóg nadal dokonuje pośród nas, a nie tylko o gest wdzięczności za otrzymany dar. Artykuły opublikowane w 1965 były już ostatnimi, jakie o. Kavanagh napisał będąc jeszcze w St. Meinrad, natomiast kolejne jego artykuły zostały już opublikowane w 1966 roku w „Worship”<sup>54</sup>, ale po opuszczeniu St. Meinrad. Z ich treści wynika, że miały one wyjaśnić i zaangażować wiernych w dokonane do tej pory posoborowe reformy liturgiczne. Uważał on, że można zapewnić odpowiedni przebieg reform, np. modlitw eucharystycznych, ale ich koniecznym warunkiem jest włączenie w to wiernych, zwłaszcza przez katechezę parafialną. Zbyt szybko dokonywana reforma i brak zainteresowania nią wiernych jest niebezpieczna. Należy przewidzieć odpowiedni przedział czasu na eksperymentowanie i osvajanie wiernych ze zmianami wprowadzanymi w wyniku reformy. W przeciwnym razie reforma nie osiągnie swego celu, którym jest odnowiony i pogłębiony udział wiernych w Eucharystii<sup>55</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh opuścił St. Meinrad w Indianie w 1966 roku, aby rozpocząć pracę na Uniwersytecie Notre Dame w South Bend w stanie Indiana, nadzorując i rozwijając doktorancki program studiów liturgicznych<sup>56</sup>, wykładając między innymi socjologię doświadczenia religijnego (*Sociology of the Religious Experience*) oraz

---

<sup>52</sup> Łk 22,19.

<sup>53</sup> Kavanagh, *Thoughts on the Roman Anaphora*, [1965] s. 521.

<sup>54</sup> A. Kavanagh, *Thoughts on the Roman Anaphora*, „Worship” 40 (1966), nr 1, s. 2-16; kontynuacja artykułu z „Worship” 39 (1965), s. 515-529.

<sup>55</sup> Por. Kavanagh, *Thoughts on the Roman Anaphora*, [1966] s. 119.

<sup>56</sup> Por. Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 324-325.

współczesny rozwój liturgii (*Modern Liturgical Development*), jak również prowadząc seminarium ze współczesnej liturgii (*Modern Liturgy Seminar*) i z teologii form symbolicznych (*Theology of Symbolic Forms*)<sup>57</sup>. Program doktorancki, którego prowadzenie objął o. Kavanagh, wniósł olbrzymi wkład w nauczanie liturgii w seminariach i na uniwersytetach Ameryki Północnej oraz przyczynił się do wprowadzenia i głębszego rozumienia reformy liturgii w parafiach w USA. Ojciec Kavanagh uzyskał na Uniwersytecie Notre Dame tytuł naukowy profesora liturgii, co poprzedził niezwyklej pracą i ogromnym zaangażowaniem w program studiów liturgicznych. To z kolei spowodowało, iż obdarzony przez niego zainteresowaniem kierunek studiów teologicznych zyskał dużą nobilitację na terenie całej Ameryki Północnej, a Uniwersytet Notre Dame stał się ważnym ośrodkiem studiów magisterskich z zakresu teologii<sup>58</sup>. Od roku 1967, czyli od czasu rozpoczęcia programu studiów doktorskich, do roku 1995 aż 59 studentów uzyskało stopień naukowy. Jako pierwszy stopień doktora otrzymał Ralph A. Keifer w 1972 roku<sup>59</sup>.

Ojciec Kavanagh, wykładając na Uniwersytecie Notre Dame, założył Centrum Badań Liturgicznych Pani Murphy (The Murphy Center for Liturgical Research), obecnie nazywane Centrum Liturgii Notre Dame (The Notre Dame Center for Liturgy)<sup>60</sup>. Nie zaniedbywał też pracy naukowej, publikując w latach 1967-1969 trzy kolejne artykuły w czasopiśmie „Worship”. Miały one dostarczyć opinii i wskazówek na temat wprowadzania reform, które należało zacząć wdrażać w życie po już zakończonym Soborze Watykańskim II. Ojciec Kavanagh do sposobu wprowadzania reformy podchodził z dozą umiarkowanego konserwatyzmu. Widział ich konieczność, ale jednocześnie był dość sceptyczny, jeżeli chodzi o całkowite nowości i zmiany w obrzędach. W związku z tym cały czas podejmował wysiłek właściwej interpretacji ustaleń soborowych, zawartych w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*.

W pierwszym z artykułów z tego okresu, zatytułowanym *How Rite Develops: Some Lows Intrinsic to Liturgical Evolution*, z 1967 roku, o. Kavanagh pochylił się nad problemem kryzysu liturgicznego, wprowadzając go w perspektywę historyczną, ponieważ uważał, że problemy, które doprowadziły do kryzysu, są tymi, które przyczyniły się do reformacji i powstania problemów liturgicznych poruszanych na

---

<sup>57</sup> Zob. Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 336-337.

<sup>58</sup> Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 324.

<sup>59</sup> Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 327.

<sup>60</sup> Aidan Kavanagh OSB, „Pastoral Music” (2006), October-November, s. 8.

Soborze Trydenckim<sup>61</sup>. W dalszej kolejności amerykański benedyktyn, w dość wyraźny i stanowczy sposób, wyraził swoje wnioski dotyczące ówczesnego stanu społeczeństwa, a jak wynika z obserwacji, są one jak najbardziej aktualne w obecnych czasach. Ojciec Kavanagh w swym artykule twierdzi, że obrzędy liturgiczne (*rites*) i wiara nie powstrzymały w społeczeństwie procesów dehumanizacji i izolacji jednostek<sup>62</sup>. Z tego względu ważne jest, aby poznać i zrozumieć, w jaki sposób rozwija się obrzęd i jaki wpływ na jego rozwój ma kultura, gdyż trudno byłoby się spodziewać, że skuteczność oddziaływania obrzędów zapewniona jest automatycznie przez sam fakt zastosowania dowolnego rytu. Rytuał nie oddziałuje przez sam fakt, że władze ustawodawcze wprowadzają w nim zmiany. Proces ten wygląda inaczej: zmiany następują w pewnych etapach, a sam obrzęd musi też być odpowiedni. Jak przedstawia to o. Kavanagh, na początku zmiana dokonuje się w samej społeczności wyznawców, co argumentuje w następujący sposób: „Nieredukowalna podstawa, czyli punkt, w którym się rodzi i z którego wychodzi proces ewolucyjny, jest rzeczywistą samoświadomością wspólnoty religijnej, czyli świadomością, że jest ona żywą współczesną realizacją jej tradycji – wiary. Ta świadomość umożliwia danej społeczności odniesienie się do innych społeczności, które mają tę samą tradycję wiary, niezależnie od tego, czy są współczesne, czy przeszłe”<sup>63</sup>. Ten etap skupia się na centralnym punkcie wspólnoty wierzącej i jest pierwotny wobec przedsięwzięć instytucji Kościoła i teologii. W kolejnym etapie, nazywanym przez o. Kavanagha etapem „reakcji”, następuje porównanie nowych systemów myślenia i działania z tradycją liturgiczną. W tym czasie społeczność reaguje na zaproponowane zmiany, łącząc je z nowymi trendami kultury, co może już na tym etapie doprowadzić do kryzysu tożsamości danej społeczności<sup>64</sup>. Społeczność jednak reaguje zazwyczaj w sposób konserwatywny, co prowadzi do ponownego podkreślenia elementów tradycji. Ostatni etap to moment, w którym struktura władzy kościelnej, zauważając kryzys tożsamości, wkracza, aby pomóc. Oznacza to, że „struktura, sprawująca władzę wykonawczą w interpretowaniu przeszłości i projektowaniu

---

<sup>61</sup> A. Kavanagh, *How Rite Develops: Some Lows Intrinsic To Liturgical Evolution*, „Worship” 41 (1967), nr 6, s. 335.

<sup>62</sup> Zob. Kavanagh, *How Rite Develops*, s. 336.

<sup>63</sup> „The irreducible base, or genesis point, from which the evolutionary process proceeds, is, of course, the religious community’s awareness of its own actual identity, that is, its consciousness that *it is* the living contemporary realization of its faith-tradition. This consciousness enables the given community to relate itself to other communities that share the same faith-tradition, whether they be contemporary or past” (Kavanagh, *How Rite Develops*, s. 343).

<sup>64</sup> Por. Kavanagh, *How Rite Develops*, s. 344.

przyszłości, koryguje formy, które zaczęła przyjmować liturgia”<sup>65</sup>. Można przyjąć, że taki sposób przedstawienia zmian jest dużo bardziej przejrzysty niż jego uchwalenie i pozwala nam zrozumieć, że w prawdziwym Kościele, zaangażowanie na rzecz zmian form kultu jest stałym elementem jego rozwoju.

Kolejnym artykułem, opublikowanym w 1968 roku w „Worship”, jest referat wygłoszony 20 lutego 1968 roku w Instytucie Liturgicznym w Valparaiso w stanie Indiana, zatytułowany *The Theology of Easter: Themes in Cultic Data*<sup>66</sup>. Ojciec Kavanagh, odpowiadając na głęboko teologiczne pytanie o istotę Wielkanocy – Paschy, dokonał podziału swojej odpowiedzi na trzy części. Najpierw zauważa, że Pascha jest przejściem ze śmierci do życia, od ciała do ducha (*from sarx to pneuma*). Zaraz potem stwierdza, że jest to akt radykalnego, egzystencjalnego odrodzenia, wynikającego z takiego przejścia. Trzeci element jego odpowiedzi to wskazanie, że Pascha jest aktem głębokiego humanizmu i personalizmu, w którym wszyscy ludzie stają się osobami w najpełniejszym tego słowa znaczeniu<sup>67</sup>.

Aidan Kavanagh w kolejnych dwóch artykułach, napisanych pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku, wskazuje na to, że reforma liturgiczna naprawdę zaczęła być wprowadzana w życie. W pierwszym z nich, zatytułowanym: *Thoughts on the New Eucharistic Prayers*, pochwała zmiany w modlitwach eucharystycznych, uznając je za: „rzeczywisty, chociaż dość «skromny» krok naprzodu, o ile nie są one uważane za ostatnie słowo lub zwiastuny drugiego przyjścia Jezusa na ziemię”<sup>68</sup>, ale pomimo tego, poddaje je pewnej krytyce. Po gruntownej analizie modlitw doszedł do wniosku, że komisja opracowująca nowe modlitwy, w pewnym stopniu, zapomniała o podstawowym celu modlitwy, czyli kulcie Boga<sup>69</sup>. Natomiast w reformie liturgicznej celem wydaje się być łączenie różnych obrzędów. Ojciec Kavanagh, jako teolog liturgiczny, docenia i podkreśla rolę historii w opisywaniu ewolucji Kościoła i liturgii. Pomimo tego uważa jednak, że mieszanie obrządków nie tylko może prowadzić do zamieszania, ale świadczy

---

<sup>65</sup> „[...] this means that the authority structure, wielding its executive initiative in interpreting the past and projecting the future, edits the forms the liturgy has begun to assume. Not only are inept details weeded out, but those things that are best fostered are encouraged: certain lines of future development may even be suggested. Thus the evolutionary development of liturgical forms is not only controlled but spurred” (Kavanagh, *How Rite Develops*, s. 344).

<sup>66</sup> A. Kavanagh, *The Theology of Easter: Themes in Cultic Data*, „Worship” 42 (1968), nr 4, s. 194-204.

<sup>67</sup> Por. Kavanagh, *The Theology of Easter*, s. 197.

<sup>68</sup> „Nevertheless, I expect that new prayers will be generally well received and it is appropriate that it should be so. They constitute a real if modest step forward so long as they do not come to be regarded as the last word or harbingers of the parousia” (A. Kavanagh, *Thoughts on the New Eucharistic Prayers*, „Worship” 43 (1969), nr 1, s. 12).

<sup>69</sup> Kavanagh, *Thoughts on the New Eucharistic Prayers*, s. 4.

o poważnym braku historycznego zrozumienia roli, jaką w liturgii odgrywa kultura. Podkreśla on nadal, że ważne jest, aby Kościół był otwarty na zmiany „od dołu”, co zostało już wspomniane wcześniej.

Temat „zmian” zastał poruszony również w artykule *Spirituality in the American Church*<sup>70</sup>, poświęconemu duchowości Kościoła amerykańskiego, w którym o. Kavanagh wyjaśnił historycznie, w jaki sposób zreformowana liturgia uległa przejściu z kierunku pionowego (*vertical*), wyrosłego w średniowieczu skupieniu się na Bogu, na horyzontalny (*horizontal*).<sup>71</sup> Powstanie nowych zakonów, różne formy pobożności ludowej, a zwłaszcza nabożeństwa, przyczyniły się do wypełnienia duchowych braków, pozostawionych przez liturgię, a samą liturgię zamknęły w „przestrzeni prezbiterium”, w której nie było miejsca dla świeckich. W artykule tym czytamy, że Nowy Testament, jak i teologia patrystyczna ukazują koncepcję Boga wcielonego i obecnego pośród ludzi na sposób „inkarnacyjny” i „cielesny”. Koncepcja ta zmieniła się pod naciskiem procesów historycznych i kulturowych na obecność jednego Boga „spoza świata, a często pomimo świata”<sup>72</sup>. W tym samym artykule czytamy dalej, że metoda dokonywania zmian w liturgii przez ścisłe regulacje prawne i sztywne zachowanie tych samych akcentów na „tajemniczości obrzędów”, skupionych wyłącznie na wymiarze wertykalnym, spowodowały napięcia w rozwoju zarówno nowych wzorców kultu religijnego, jak i duchowości, do których zmiany te mają prowadzić, aby stworzyć odnowioną społeczność wierzących<sup>73</sup>. Według o. Kavanagha zmiana ta wpłynęła na zbyt silnie na wymiarze horyzontalnym, który przyćmił skupienie na Bogu, nawet jeżeli uważano, że w średniowieczu i po Soborze Trydenckim skupienie to było zbyt wertykalne. Zmiany wprowadzone w miejsce skoncentrowane na Bogu doprowadzały często do wyłącznego skoncentrowania się na zgromadzeniu. Ojciec Kavanagh, opisując liturgię potrydencką, zwraca uwagę na fakt, że nie była ona historyczną normą kultu, ale wynikiem działania, w wyniku którego, z upływem czasu, usunięto świeckich z uczestnictwa w liturgii. Temat ten amerykański teolog poruszył również w kolejnym artykule pod tytułem *Liturgical*

---

<sup>70</sup> Zob. A. Kavanagh, *Spirituality in the American Church: an Evaluative Essay*, w: Ph. Gleason (red.), *Contemporary Catholicism in the United States*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame 1969, s. 197-214.

<sup>71</sup> Por. Kavanagh, *Spirituality in the American Church*, s. 211.

<sup>72</sup> „In short, the classic New Testament and patristic concept of God present incarnately and corporately among men in the world shifted, under historical and cultural pressures, to one of God present to men outside the world and often in spite of it” (Kavanagh, *Spirituality in the American Church*, s. 211).

<sup>73</sup> „The method of carrying out cultic changes by authoritative decree, and the rigid retention of the same emphases on the numinous in ceremonial details [...] together have caused conflicting tensions in the evolution both of new worship patterns and the spirituality they are geared to produce in the community in large” (Kavanagh, *Spirituality in the American Church*, s. 212).

*Needs for Today and Tomorrow*<sup>74</sup>. W opracowaniu tym o. Kavanagh dość krytycznie odniósł się do uchwalonych zmian, a dokładniej starał się zwrócić uwagę na błędne założenia dotyczące chrześcijańskiego kultu. Zauważa, że jeszcze kilka lat temu, jako wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego, mówiliśmy o Mszy św. jako o „wytwórcy łaski”, a teraz mówimy o niej jako o „producencie wspólnoty”<sup>75</sup>. Zakłada się, że kapłani są „producentami liturgicznymi”. Oczekuje się od nich, że będą dostawcami dóbr kultury. „Mogą podnieść jakość produktu, udoskonalając maszynę, która go produkuje, np. obracając ołtarz, stosując najnowsze sposoby mówienia, wchodząc do grupy o lepszych osiągnięciach [...], ponieważ Bóg zasługuje na najlepsze, co możemy wyprodukować. Mentalność konsumentów, podaż i popyt: najnowsze sztuczki dla znudzonych i zmęczonych ludzi. Na co «najbardziej» zasługuje Bóg? Złamanym i skruszonym sercem nie wzgardzi ani nawet nie odrzuci kobiety pochwyconej na cudzołóstwie [...]. Jak chorym i zmęczonym staje się Bóg, znosząc taką liturgię i tandetę liturgistów z ich *templum domini, templum domini* [...] powtarzanymi jak obsesyjne zaklęcie nad stołem pogrzebowym naszej egzystencji, o której mówi się z tak wielką łatwością”<sup>76</sup>.

Kavanagh poddaje krytyce zbytne skupienie się na ludziach i zgromadzonej wspólnocie, pisząc o niedostatku kultu Boga w naszych kościołach, o niskim poziomie liturgii oraz zarzuca, że my, jako chrześcijanie, skupiamy się na sobie i naszym świecie, a równocześnie wszystko czego dotykamy zmienia się w popiół. Koncentracja ludzi na samych sobie prowadzi do zniszczenia świata i zabijania siebie nawzajem, po czym ludzie wzywają Boga, aby uwolnił nasze dzieła od skutków wcześniejszego braku więzi z Nim<sup>77</sup>. Benedyktynski teolog wzywa do stworzenia kultury, która będzie prawdziwie celebrować błogosławieństwo Boga w miejsce celebrowania horyzontalizmu. Kulturę, która jest dobra, zorganizowana, uporządkowana i taka ludzka, że może uosabiać wywyższenie Syna Bożego bez neurotycznych tików, załamania nerwowych czy oszałamiającej hipokryzji, gdyż to jest przyszłość chrześcijańskiego kultu<sup>78</sup>. Za

---

<sup>74</sup> A. Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, „Worship” 43 (1969), nr 8, s. 488-495.

<sup>75</sup> „Until a few years ago, we Roman Catholics spoke of the mass as a producer of grace: now we speak of it as a producer of community. The utilitarian absorption canonized in the liturgy as a productive activity, we are all too prone to take next slight step, which is that of treating the liturgy in a managerial fashion” (Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, s. 493).

<sup>76</sup> Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, s. 493.

<sup>77</sup> „That worship is simply squalid, because the whole view we as Christians have of ourselves and our world is dreadful. What we touch turns to ashes; we pollute the world, slay our fellows, exploit each others, oppress the poor and call in God to relieve our anxiety over it all. A squalid culture is ritualized squalidly” (Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, s. 495).

<sup>78</sup> „Thus what I am calling for is nothing less than the creation of culture – a culture that can truly celebrate the beatitudes instead of mourning their demise; culture that is kind, well-ordered, splendid, clear-eyed and

najważniejszy przekaz tego artykułu, który będzie miał konsekwencje w dalszej pracy naukowej Kavanagha, skupionej na sakramentach inicjacji chrześcijańskiej i jedności celebracji z życiem, należy uznać słowa o tym, że kult chrześcijański nie może i nie powinien być w przejrzysty sposób zrozumiały bez odniesienia do nawrócenia. Chrześcijanie nie mogą poznać znaczenia Eucharystii bez naśladownictwa Jezusa w Jego uniżeniu, czyli w Jego przejściu ze śmierci do życia jako stałego stanu ich osobistej egzystencji. „Rozrywka, nawet pod pretekstem Ewangelii, pozostaje rozrywką i nigdy nie może stać się niczym więcej, nigdy nie stanie się liturgią bez przejścia przez żywy pryzmat nawrócenia osoby w Chrystusie. Eucharystia bez chrztu i tego wszystkiego, co chrzest implikuje jest sprzecznością samą w sobie”<sup>79</sup>. Pomimo iż artykuł został napisany ponad 50 lat temu, to poruszone w nim problemy, można zdecydowanie odnieść do czasów obecnych, do współczesnego człowieka i jego zapatrzenia w samego siebie.

Kolejny artykuł o. Kavanagha, zatytułowany *Religious Life and Worship*<sup>80</sup>, został opublikowany w „Worship” w 1970 roku. Jego tematem jest prorocka rola osób konsekrowanych w Kościele i ich przykład życia według Ewangelii. Ojciec Kavanagh łączy w nim liturgię z problemami występującymi w społeczeństwie, zauważając, że jakakolwiek zmiana samej celebracji liturgii, z pominięciem podstawowych wyzwań społecznych, skazana jest najczęściej na niepowodzenie<sup>81</sup>. Uważa on, że najważniejsze jest, aby na początku odpowiedzieć na pytanie i zrozumieć „kim jest chrześcijanin”, co przedstawia w czterech punktach. Po pierwsze, chrześcijanin to osoba, która ma bezpośredni dostęp do Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>82</sup>. Kościół i świat nie istnieją w separacji. Wielu współczesnych ideologów chciałoby, abyśmy uwierzyli, że świat jest najważniejszy, że w rzeczywistości Kościół musi siedzieć u stóp świata, aby w ogóle się czegoś nauczyć. Zakłada to, że świat i Kościół są zupełnie oddzielnymi bytami, które podążają własnymi drogami, a od czasu do czasu zderzają się ze sobą. Dołączenie do jednego oznacza odejście od drugiego. Jednak „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W duchu tych słów Kościół jest niczym innym, jak obecnością w świecie tych, których życie jest uformowane i określone przez Ewangelię.

---

so humane that it can embody the an fleshment of the Son of God without neurotic tics, nervous breakdowns, or stunning hypocrisy. If this is not the future of Christian worship, then we all ought to get out of the business” (Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, s. 495).

<sup>79</sup> Kavanagh, *Liturgical Needs for Today and Tomorrow*, s. 493-494.

<sup>80</sup> A. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, „Worship” 44 (1970), nr 4.

<sup>81</sup> Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 194-204.

<sup>82</sup> Por. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 196.



Ten, którego życie jest tak ukształtowane i przemienione jest wyjątkowy wśród innych, których Ewangelia nie przemieniła i nie przemienia, ale nie buduje to żadnych granic. W duchu Ewangelii znikają granice oddzielające Kościół od jakiegokolwiek innej grupy ludzkiej lub od reszty ludzkości<sup>83</sup>. Po drugie, przymierze między Bogiem a ludem wierzącym umożliwia świętość wszystkim ludziom na świecie<sup>84</sup>. Po trzecie, to połączenie Kościoła ze światem jest identyczne z takim kościelnym sposobem bytowania, który należy nazwać eucharystycznym<sup>85</sup>. Idąc konsekwentnie dalej stwierdzamy, że nasza relacja z Bogiem określa nasz sposób istnienia, który jest eucharystyczny, czyli jest on wytworem obrzędu liturgicznego i jego powiązania z życiem. W ostatnim już, czwartym punkcie wyjaśnia, w jaki sposób chrześcijanie poprzez posługę kapłańską oddają siebie na służbę Bogu<sup>86</sup>. Ta ofiara z samych siebie jest jego sposobem postrzegania kapłaństwa i życia konsekrowanego w Kościele. Uważa on, że „jeżeli istnieje jakakolwiek rzecz, która czyni kapłanów i osoby konsekrowane «innymi» od wszystkich pozostałych [...] to tym jest właśnie fakt, iż osoby konsekrowane poprzez swoje powołanie i złożenie ślubu żyją dwadzieścia cztery godziny na dobę, aby być prorockimi świadkami komunii z Bogiem w wolności poddania mu całego życia”<sup>87</sup>. Ojciec Kavanagh uważa, że ta radykalna ewangeliczna wolność powinna być celem ich życia, z pominięciem innych zadań, które zostały im powierzone, gdyż ich prorocka rola w Kościele ma pierwszorzędne znaczenie, jest ich wyjątkowym świadectwem wiary<sup>88</sup>. Na tym też polega ich wyjątkowy sposób kultu Boga, że swoje życie, całkowicie podporządkowane Bogu, łączą w liturgii z Jezusem Chrystusem i Jego życiem. W związku z tym można powiedzieć, że prorocka posługa życia zakonnego jest konieczna dla Kościoła i dla jego misji na całym świecie.

Ojciec Kavanagh w latach 1971-1972 podczas swej pracy profesora na Uniwersytecie Notre Dame był równocześnie profesorem wizytującym na Wydziale Teologii (*Divinity School*) na Uniwersytecie w Yale. W tym czasie opublikował artykuł

---

<sup>83</sup> Por. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 196.

<sup>84</sup> Por. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 196.

<sup>85</sup> „[...] is identical with that ecclesial state of existence that must be called Eucharistic. The Eucharist is, in fact, a state of being before it is a ritual pattern: the ritual pattern only expresses what the faith community is and continues to be even when it is not engaged in formal acts of worship. The pattern does not produce the state of being: the state of being produces the pattern” (Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 197).

<sup>86</sup> Por. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 199.

<sup>87</sup> „But if there is any one thing that make religious ‘different’ from all others [...] religious are called by their vocation, their vows, and the life lead twenty-four hours a day to be prophetic witnesses to this communion in freedom” (Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 200).

<sup>88</sup> „[...] they do not live as do parishioners, nor should they always have to worship as do parishioners” (Kavanagh, *Religious Life and Worship*, s. 196).

zatytułowany *Relevance and Change in the Liturgy*, w którym zwrócił uwagę, że współczesna liturgia w Stanach Zjednoczonych staje przed problemem kultury, która skupia się na elementach nieistotnych, nie jest wystarczająco przygotowana do jej sprawowania. Uważa, że urzędnicy kościelni zapewniają o maksymalnej skuteczności zbawczej nowych modlitw eucharystycznych, ale że zapominają oni w pierwszej kolejności zadać sobie pytanie, czy większość zgromadzeń kościelnych ma wystarczającą motywację do sprawowania Eucharystii<sup>89</sup>. Konkludując stwierdza, że samo posiadanie Ewangelii Jezusa Chrystusa wystarczy do tego, aby chrześcijański kult i wspólnota przetrwały. Kult chrześcijański i wspólnota będą trwać dalej, tak jak przetrwały dwa tysiące lat bez majstrowania przy nich przez ekspertów. Liturgia przetrwa bez konferencji naukowych, bez programów studiów liturgicznych, nawet bez centrów badawczych, ale nie przetrwa bez łaski i bez autentycznej wiary na wszystkich poziomach życia na tym świecie. Dobra Nowina o zbawieniu (Ewangelia) jest jedynym i ostatecznym wezwaniem ludzi do oddawania kultu i sprawowania liturgii, czyli świętowania świata odnowionego przez łaskę zbawienia<sup>90</sup>.

Artykuł opublikowany w „Worship” w 1972 roku pod tytułem *Initiation: Baptism and Confirmation. Phenomenology of Christian Initiation* był jednym z pierwszych, w którym Kavanagh zajmował się rolą wspólnoty Kościoła w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Wskazywał w nim na konieczność rozszerzenia klasycznej chrześcijańskiej wierności zasadom doktrynalnym o chrześcijańskie nawrócenie, które ma się dokonać przy udziale wspólnoty ludzi wierzących<sup>91</sup>. Artykuł zawiera trójstronną rozmowę, prowadzoną między Bogiem wzywającym do nawrócenia, osobą powołaną do nawrócenia i wspólnotą, która wcześniej ewangelizowała jednostkę i jest bardziej wrażliwa na potrzebę osobistego nawrócenia w procesie wtajemniczenia<sup>92</sup>. Proces ten

---

<sup>89</sup> A. Kavanagh, *Relevance and Change in the Liturgy*, „Worship” 45 (1971), nr 2, s. 58-72.

<sup>90</sup> „If we had nothing more than the gospel, it would be enough. Christian worship and community can survive, and has survived, two millennia of being tinkered with by expert; it can survive without conferences such as this, without Graduate Programs I Liturgical Studies, and even without Centers for Liturgical Experimentation. But it cannot survive without the grace and faith is real on all levels of their lives in this world. This gospel is the *only* ultimate summoned of such a people to worship. What they do there is nothing but to celebrate a world made new” (Kavanagh, *Relevance and Change in the Liturgy*, s. 72).

<sup>91</sup> Por. A. Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation. Phenomenology of Christian Initiation*, „Worship” 46 (1972), nr 5, s. 265.

<sup>92</sup> „This evidence suggest that faith is indeed a process that terminates in vision, but that it involves a trilectic tension between not only God and man the individual, but between God and the social community that preconditions the individual within it both as regards what the divine call is «in terms that are available to the individual» and in terms of what the individual’s response to that call must be in order to secure the faith-community’ continuing cohesion and survival” (Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation*, s. 266).

wpływa zarówno na społeczność, jak i na jednostkę, co prowadzi do ciągłego nawracania się członków wspólnoty<sup>93</sup>. Sakramentalny proces spowiedź-pokuta-rozgrzeszenie jest, podobnie jak chrzest-bierzmowanie-Eucharystia, zwornikiem życia chrześcijańskiego. Każda z tych sekwencji osiąga swój cel tylko w Eucharystii, zarówno celebrowanej, jak i przyjmowanej<sup>94</sup>. Ojciec Kavanagh temat ten rozwinął szerzej w późniejszej swojej książce zatytułowanej *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*<sup>95</sup>, do której powstania inspiracją był poziom świadomości na temat chrztu niemowląt w relacji do pełnej inicjacji chrześcijańskiej.

W roku 1972 o. Kavanagh opublikował artykuł *Ministries in the Community and in the Liturgy*, w którym poruszył kwestię posługi zarówno we wspólnocie, jak i w liturgii<sup>96</sup>. W artykule tym poddał on krytyce współczesne rozumienie posługi, jako „zbyt wąskie”, a także skupienie szczególnej uwagi na posłudze wyświęconego kapłaństwa hierarchicznego. Odwołując się do Nowego Testamentu, o. Kavanagh podkreślił, że słowo *diakonia* oznaczało posługę chrześcijan świeckich i duchownych, gdyż: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan” (1 Kor 12,4-5). Według niego definicja ta wykracza szeroko poza tylko formalne duszpasterstwo kościelne<sup>97</sup>. W Kościele istnieją bowiem formy posługiwania, które nie są uznawane w hierarchicznej strukturze kościelnej. Zwracał uwagę na przykład na kwestię przywrócenia diakonatu jako stałej posługi w Kościele. Jego zdaniem do czasu, kiedy to nie nastąpi i nie dokona się zmiana w czysto kapłańskim sposobie myślenia o służbie, ten porządek posług osób wyświęconych nie będzie funkcjonować w należyty sposób<sup>98</sup>. Według o. Kavanagha główny problem polega na ograniczonym pojęciu i rozumieniu w Kościele słowa „posługa”. Skutkiem zawężonego pojmowania tego terminu jest wyłączenie „posługi” z najbardziej podstawowego poziomu służby w Kościele, a mianowicie z małżeństwa i z wychowania dzieci<sup>99</sup>. Małżeństwo, czyli wzajemne posługiwanie sobie małżonków i chrześcijańskie wychowanie potomstwa,

---

<sup>93</sup> Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation*, s. 268.

<sup>94</sup> „The sacramental process of confession-penance-absolution is, like baptism-confirmation-Eucharist, *integrator* at base. The final stage of each sequence is achieved only in the Eucharist both as celebrated and as received” (Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation*, s. 276).

<sup>95</sup> Zob. A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, wyd. 2, Collegeville (MN): Liturgical Press 1991.

<sup>96</sup> A. Kavanagh, *Ministries in the Community and in the Liturgy*, w: H. Schmidt (red.), *Liturgy: Self-Expression of the Church*, New York: Herder and Herder 1972, s. 55-67.

<sup>97</sup> Zob. Kavanagh, *Ministries in the Community and in the Liturgy*, s. 55.

<sup>98</sup> „When he speaks of church ministry, it is normal that the operative paradigm is a presbyteral one” (Kavanagh, *Ministries in the Community and in the Liturgy*, s. 61).

<sup>99</sup> Por. Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 20.

powinno być postrzegane jako podstawowa posługa Kościoła, a nie, jak często można zauważyć, jako problem etyczno-seksualny<sup>100</sup>. Zrozumienie pojęcia posługi i jej roli musi zaczynać się od podstawowego poziomu, a podział na posług w liturgii i poza liturgią jest często wynikiem niezrozumienia i brakiem zrozumienia, czym jest tak naprawdę *diakonia*. Posługa poza liturgią, aby była pomocna człowiekowi, musi zawsze opierać się na przykładzie Chrystusa Sługi, bo tylko On może zmienić naszą grzeszną naturę, umacniając w nas postawę służby<sup>101</sup>. Same dobre czyny, dokonane bez zakorzenienia ich w Ewangelii, nie są chrześcijańskim rozumieniem służby. Służba jest naturalnym działaniem Kościoła uwielbiającego, jest wpisana w jego naturę.

Owoce konferencji w Notre Dame zorganizowanej na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, był opublikowany w 1973 roku zbiór pogłębionych refleksji zatytułowany *The Roots of Ritual*, który został wydany pod redakcją Jamesa Shaughnessy, kapłana diecezji Peoria, a następnie dyrektora Centrum Liturgii Pastoralnej<sup>102</sup>. Opublikowany zbiór esejów dotyczył obrzędu liturgicznego, którego rozumienie Kavanagh opierał na szerszym kontekście ogólnego rytuału społecznego. Uważał, że problemy w liturgii można z całą pewnością przypisywać istniejącym problemom społecznym. Stąd obrzędowość liturgii należy postrzegać w perspektywie socjologicznych poglądów na rolę rytuału w społeczeństwie. Już we wstępie amerykański benedyktyn zauważa, że „rytuał [...] jest podstawowym językiem ludzkim, zakorzenionym w społecznej naturze człowieka i przenikającym jego środowisko społeczne”<sup>103</sup>. W kolejnej części tego zbioru, zatytułowanym *The Role of Ritual in Personal Development*<sup>104</sup>, podkreśla również, że rytuał liturgiczny jest tylko jednym z wielu rytuałów, w którym człowiek bierze udział. Ważne przy tym jest to, aby zaakceptować fakt, że nasze rozumienie i przyjęcie znaczenia rytuału ulega zmianie. Ojciec Kavanagh uwagę swoją skupia również na kulturze młodzieżowej tamtych lat i ewolucji psychologii rozwojowej. Obie te rzeczywistości przywracają zrytualizowaną wizję świata i odkrywają znaczenie rytu dla życia społeczności<sup>105</sup>. Uważa także, że wzory

---

<sup>100</sup> „[...] all too often [...] the unintended connivance of official church ministries [...] view marriage largely as a problem of sexual ethics” (Kavanagh, *Ministries in the Community and in the Liturgy*, Liturgy, s. 66).

<sup>101</sup> Por. Kavanagh, *Ministries in the Community and in the Liturgy*, s. 56.

<sup>102</sup> Zob. Mitchell, Baldovin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 329.

<sup>103</sup> „[...] ritual [...] is a basic human language rooted in man's social nature and pervading his social environment” (A. Kavanagh, *Introduction*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973, s. 7).

<sup>104</sup> A. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973.

<sup>105</sup> Por. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, s. 145.

powtarzalnych, a więc rytualnych zachowań odpowiadają sobie i niosą z sobą niezgłębione i w dużej mierze niekomunikowalne doświadczenie rzeczywistości<sup>106</sup>, a udział w tej rzeczywistości tworzy społeczeństwo, które nadal buduje tradycję rytualnego zachowania. Można powiedzieć, że rytuał, zarówno liturgiczny, jak i społeczny, przekazywany jest za pośrednictwem tradycji, która nie jest statyczna, ale trwająca jako całkowicie dynamiczne przedsięwzięcie, które nigdy się nie zatrzymuje<sup>107</sup>. Kultury, jak zauważa o. Kavanagh, są cennymi kompleksami stworzonymi przez prawdziwych ludzi w rzeczywistych okolicznościach historycznych dla prawdziwych ludzkich celów. Kultury powstają poprzez wzorce ludzkiej aktywności, które są podtrzymywane przez struktury społeczne, stworzone przez tych samych ludzi<sup>108</sup>.

Nie powinno zaskakiwać, że o. Kavanagh w swoich pracach odnosił się w tym okresie do historii i socjologii, odchodząc nieco od teologii. Jego spojrzenie na naturę rytuału z tak szerokiej perspektywy było spowodowane doświadczeniem pracy na wielowyznaniowym Yale University. Benedyktynski teolog odszedł ostatecznie z Notre Dame w 1974 roku, co uniemożliwiło mu kierowanie rozprawami doktorskimi wielu studentów, których prowadził w tych latach. Prace doktorskie pod jego kierunkiem ukończyli jednak wtedy: wspomniany już wcześniej Ralph Keifer, Kevin Ranaghan i Jacob Vellian<sup>109</sup>.

Na samym początku pracy w Yale Institute of Sacred Music oraz Yale Divinity School, a także po objęciu stanowiska dyrektora tegoż instytutu, Kavanagh opublikował w „Worship” artykuł pod tytułem *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*. Po raz kolejny odniósł się w nim do reformy liturgicznej wprowadzanej po zakończonym dziewięć lat wcześniej Soborze Watykańskim II. W artykule ustosunkowuje się zwłaszcza do reformy Mszy św., stwierdzając, że nie doprowadziła ona do nagłej odnowy Kościoła, jak zapowiadano. Według niego głównym powodem takiego stanu rzeczy było to, że w zatwierdzonych reformach zbyt mało uwagi poświęcono innym sakramentom, zwłaszcza inicjacji chrześcijańskiej jako całości. Odnowa, jakiej pragnie Kościół, może się dokonać w wyniku pełnego zastosowania zreformowanych obrzędów inicjacji chrześcijańskiej. Uważa on, że dokumenty, a zwłaszcza dotyczące sposobu dokonywania inicjacji chrześcijańskiej dorosłych,

---

<sup>106</sup> „[...] patterns of repetitive behavior correspond to and, therefore, may be said to carry, the inchoate and largely incommunicable experience of reality” (Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, s. 158).

<sup>107</sup> Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, s. 148.

<sup>108</sup> Por. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, s. 147.

<sup>109</sup> Zob. Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, s. 329.

zapewniają struktury, które nie tylko zakładają osobiste i zbiorowe nawrócenie, ale tego wprost wymagają<sup>110</sup>. W konsekwencji oznacza to, że sakramenty chrztu i Eucharystii nie tylko potrzebują siebie nawzajem, ale są na sobie zbudowane. Praktyka Kościoła, która odnosi się bezkrytycznie do chrztu niemowląt jako normy, nie może podtrzymywać autentycznej wiary w słowo Boże. Koresponduje to z niewłaściwym podejściem do Eucharystii, polegającym na traktowaniu jej jako celebracji komunii międzyludzkiej. Chrztost natomiast jawi się w tej optyce jako ratowanie niemowląt przed grzechem pierworodnym i szczękami piekieł<sup>111</sup>. Z dokumentów soborowych wynika, że chrztost niemowląt nie jest normatywny w Kościele katolickim, a wymowa całości nauczania soborowego i reforma posoborowa skupia się bardziej na całym procesie inicjacyjnym, w którym jest miejsce na katechumenat i cały proces nawrócenia w Chrystusie<sup>112</sup>. Katechumenat działa jako zbiorowa obecność, pokazując, że Kościół potrzebuje ciągłego nawrócenia w Chrystusie<sup>113</sup>. Nawrócenie natomiast i przeżywanie życia w jego kluczu znacznie wykracza poza Eucharystię raz w tygodniu jako spełnienie przykazania. Taka odnowa pomaga prawdziwie Kościołowi w pogłębieniu rozumienia siebie jako istoty liturgicznej<sup>114</sup>. Chrztost dorosłych jest tematem ciągle pojawiającym się w pracach o. Kavanagha, który przedstawił go w sposób najbardziej pogłębiony we wspomnianej książce *The Shape of Baptism*<sup>115</sup>.

W kolejnym artykule – *Teaching Through the Liturgy* – o. Kavanagh wskazuje, już nie po raz pierwszy, że rola katechumenatu i chrztost dorosłych jest normatywna, a OChWD traktuje, jako szansę dla przetrwania społecznego i rozwoju wiary w świecie<sup>116</sup>. Uważa, że instytucjonalne władze religijne próbują uzurpować sobie prawo dokonywania celebracji liturgicznej, przekształcając akt liturgiczny w zestaw ceremonialnych obrzędów, mających na celu wpajanie poprawnych, wymiernych,

---

<sup>110</sup> „The documents, especially the order of initiating adults, provide structures that do not merely assume personal and corporate *renewal* but require it” (A. Kavanagh, *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship” 48 (1974), nr 3, s. 145).

<sup>111</sup> „Policy that regards indiscriminate infant baptism as *normative* cannot sustain a view of faith in God’s word that is adequate for anything else than Eucharistic malpractice [...] a policy that regards the Eucharist as anything less than the celebration of people’s communion in faith in God’s word [...] cannot sustain a view of baptism as much else than a saving of infants from original sins and the jaws of hell” (Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 145).

<sup>112</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 146.

<sup>113</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 147.

<sup>114</sup> Por. Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 150.

<sup>115</sup> A. Kavanagh, *The Shape of Baptism* [1991].

<sup>116</sup> Zob. A. Kavanagh, *Teaching Through the Liturgy*, „Notre Dame Journal Education” 5 (1974), nr 1 (Spring), s. 39.

a zatem administracyjnych wskazań<sup>117</sup>. Innymi słowy liturgia staje się pouczeniem wiernych i jest raczej katechezą niż kultem. Ojciec Kavanagh wysuwa tezę, że chociaż liturgia rzeczywiście naucza, to uczy tak, jak każdy inny rytuał, czyli empirycznie, bezdyskusyjnie, bogato, dwuznacznie i elementarnie<sup>118</sup>. Oznacza to, że liturgia angażuje ludzi w języku, który rozwija znaczenie i pamięć, dając udział w zbawczym misterium Boga i zapraszając do osobowego spotkania z Bogiem. Brzmi to jak komentarz do Konstytucji o liturgii, która stwierdza, że: „Święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść do pouczania wiernego ludu. W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”<sup>119</sup>.

Wychowanie religijne i liturgia muszą być oparte na prawdziwym dialogu, ale nie należy zapominać, że język używany do edukacji może być niezrozumiały i dopuszczać się „przemocy” w celebracji liturgicznej. Natomiast liturgia, jako akt rytualny, kształtuje swoich uczestników metodą powtórzeń i uczy ich szacunku do podstaw historycznych, a nie poddaje uczestników swego rodzaju szkoleniu, poprzez które powinni poznać, nauczyć się i zapamiętać zachowania. Liturgia, również jako akt kultu jest, jak uważa o. Kavanagh, jest nieuchwytna pod względem formacyjnym, ponieważ zamiast być jednoznacznym kanałem znaczeniowym, jest katalizatorem wielorakich znaczeń, jakie jej uczestnicy wnoszą do aktu liturgicznego<sup>120</sup>. Natomiast miejscem pouczania wiernych, kierowania ich ku nawróceniu jest katecheza, zwłaszcza ta odbywająca się w okresie katechumenatu. Ze względu na to, że katechumenat jest prowadzony w grupach, może być nazwany „terapią ukierunkowaną na nawrócenie” (*conversion therapy*), która będąc długą drogą, prowadzi do ciągłej formacji i nieustannego nawracania, a rolą Kościoła jest wspieranie katechumenów w tym ważnym dla nich czasie.

Osobiste doświadczenie nawrócenia o. Kavanagha, w znacznym stopniu wpłynęło na jego podejście do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i pozostało myślą przewodnią większości jego prac. W referacie *Liturgical Business Unfinished and Unbegun*, wygłoszonym na Północnoamerykańskiej Akademii Liturgii (*The North American*

---

<sup>117</sup> „institutional religious authorities attempt to usurp the festivity of liturgical celebration, turning the liturgical act into a set of ceremonial tableaux meant to inculcate correct, quantifiable, and therefore administrable doctrines” (Kavanagh, *Teaching Through the Liturgy*, s. 36).

<sup>118</sup> „My thesis is that although the liturgy does indeed ‘teach’, it teaches as any other ritual does – experientially, no discursively, richly, ambiguously, and elementally” (Kavanagh, *Teaching Through the Liturgy*, s. 35-49).

<sup>119</sup> KL 33.

<sup>120</sup> Kavanagh, *Teaching Through the Liturgy*, s. 41.

*Academy of Liturgy*), przedstawił swój pogląd na temat miejsca w Kościele osób zajmujących się studiami nad liturgią oraz liturgicznym wymiarem nawrócenia<sup>121</sup>. Po wnikliwej obserwacji i przeanalizowaniu wprowadzonych zmian w liturgii uznał on, że liturgiści, teologowie liturgii i Kościół jako całość w niewłaściwy sposób zrozumieli naturę wiary. Jako uzasadnienie podaje, że liturgia istnieje dla nas, a liturgiści nie mogą kierując się swoimi upodobaniami, poglądami czy zapatrywaniami „wrzucać samych siebie” do liturgii, tak aby nie naruszyć jej podstawowego celu, którym jest nieograniczony dostęp do Chrystusa i naszego zbawienia<sup>122</sup>. Kontynuując swoją myśl, zauważa, że liturgiści, nie wykluczając siebie samego, pomimo że dużo uwagi poświęcają poprawnym tłumaczeniom tekstów liturgicznych na języki ojczyste, to angielskie przekłady są raczej żargonową formą języka, który ma wszystkie „cechy stylistyczne mokrego chipsa ziemniaczanego”<sup>123</sup>. Obok tematu języka liturgicznego, amerykański teolog porusza także temat muzyki liturgicznej. Uważa, że „jesteśmy nieświadomi faktu, że akt liturgiczny bez muzyki traci wiele z jego brzmieniowego rytmu, a ten rytm jest głównym składnikiem wszystkich czynności rytualnych”<sup>124</sup>. Oba poruszone tematy są elementami natury rytuału, który rozwija się poprzez powtarzanie i rytm, a „przetłumaczona liturgia” musi oddziaływać w taki sposób, aby wyrażając wielkość swojego celu, jakim jest uwielbienie Boga, dostarczała czegoś więcej niż tylko odpowiedniego wykonania. Rytuał, jego znaczenie i socjologiczne podstawy będzie jednym z ważniejszych tematów późniejszych badań o Kavanagha.

Kolejny artykuł benedyktyńskiego teologa, opublikowany w „Worship” w 1979 roku, nosi tytuł *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*. W tym samym roku został zaprezentowany również w NAAL, Christian Initiation Group w Princeton w Nowym Yorku. W artykule tym Kavanagh skupił się na OChWD (*The Rite of Christian Initiation of Adults*), stwierdzając, że przedstawiają one bardzo strategiczną paletę niemal wszystkich sposobów naszego postrzegania Ewangelii w Kościele i jej głoszenia. Zaznacza równocześnie, że wielu po prostu nie wie, w jaki sposób i kiedy zacząć wcielanie tej wizji w praktykę. Im szybciej to nastąpi, tym lepiej, gdyż zbawienie przychodzi przez wiarę, a nie przez uczynki i właśnie ta wiara jest

---

<sup>121</sup> Por. A. Kavanagh, *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, „Worship” 50 (1976), nr 4, s. 358.

<sup>122</sup> Por. Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB*, s. 24.

<sup>123</sup> Kavanagh, *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, s. 356.

<sup>124</sup> „[...] we seem to be ignorant of the fact that the liturgical act without music loses much of its sonic rhythm, and that rhythm is major component of all ritual activity” (Kavanagh, *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, s. 357).



źródłem, z którego wypływa cała moc Kościoła, oraz szczytem, do którego całe życie Kościoła zmierza<sup>125</sup>.

W kolejnych opublikowanych artykułach: *Response: Primary Theology and Liturgical Act* i *Eastern influences on the Rule of Saint Benedict*, o. Kavanagh porusza tematy teologii liturgicznej, Kościoła i ascezy, definiując teologię liturgiczną jako *theologia prima*, czyli główny akt teologiczny wierzących chrześcijan<sup>126</sup>. *Theologia secunda*, czyli „teologia wtórna” lub „teologia druga” jest dziełem teologa akademickiego. Teologia wtórna powinna wypływać z teologii pierwszej i jej służyć. W praktyce jednak bardzo często jest ona nieprzychylna „Pani Murphy”<sup>127</sup>, będącej uosobieniem *theologia prima*, a zarazem Tradycji Kościoła, a także człowieka uformowanego w liturgii i przez liturgię. Liturgia rozumiana w wąskim znaczeniu może modyfikować Kościół, lecz w szerszym rozumieniu to liturgia tworzy Kościół, a nawet świat<sup>128</sup>. Odwołując się do życia ascetycznego, pojmowanego jako życie liturgiczne, amerykański liturgista podkreśla, że asceci oświetlają drogę, którą wszyscy muszą przebyć, jednak nie idą oni samotnie<sup>129</sup>.

Artykuł *Confirmation: A Suggestion from Structure* o. Kavanagha, opublikowany w czasopiśmie „Worship” z 1984 roku, porusza tematykę bierzmowania, którego rozumienie w pierwotnym Kościele sprowadzało się niejako do „dopełnienia” chrztu. Jest to twierdzenie strukturalne, a nie przede wszystkim teologiczne (wraz z odwołaniem do Eucharystii). Pytanie, kiedy powinno się udzielać bierzmowania, nie jest kwestią katechetyczną czy edukacyjną, ale chrzcielną<sup>130</sup>. Jak zauważa Kavanagha w swoim artykule, struktura liturgiczna i kontemplacja logiki bierzmowania muszą poprzedzać wyraźną refleksję teologiczną nad „znaczeniem”, sposobem i czasem jego udzielania.

Kolejny etap pracy dydaktyczno-naukowej Aidana Kavanagha, przypadający na przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, był czasem, w którym poza kilkoma artykułami, opublikował on również cztery swoje książki, mianowicie: *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style* (1982)<sup>131</sup>, *On Liturgical Theology*

---

<sup>125</sup> A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship” 53 (1979), s. 340.

<sup>126</sup> A. Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, „Worship” 57 (1983), s. 321-324.

<sup>127</sup> Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 321-324.

<sup>128</sup> Por. Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 321-324.

<sup>129</sup> A. Kavanagh, *Eastern Influences on the Rule of Saint Benedict*, w: T. Verdon, J. Dally (red.), *Monasticism and the Arts*, Syracuse: Syracuse University Press 1984, s. 54.

<sup>130</sup> Zob. A. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, „Worship” 58 (1984), s. 386; to samo w: M.E. Johnson (red.), *Living Water; Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 156.

<sup>131</sup> A. Kavanagh, *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville (MN): Liturgical Press

(1984)<sup>132</sup>, *Confirmation: Origins and Reform* (1984)<sup>133</sup> i *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation* (1991)<sup>134</sup>. Omówione wcześniej artykuły stanowiły początek wczesnych myśli teologicznych omawianego autora oraz były ważną pomocą w zrozumieniu jego głównych idei. Warto też zwrócić uwagę na to, jak te pierwotne założenia rozwinęły się w jego późniejszych pracach, jak również na to, że były one swoistą preambułą do wspomnianych książek. Wymienione tu prace o. Kavanagha zawierają usystematyzowane przemyślenia i obraz jego dojrzałej teologii liturgii i teologii liturgicznej, których odkrywaniu i zgłębianiu zostaną poświęcone kolejne rozdziały tej dysertacji.

Efektom wyteżonej pracy dydaktycznej o. Kavanagha na Uniwersytecie w Yale było wiele ukończonych pod jego kierunkiem prac magisterskich i doktorskich. Jednym z najwybitniejszych doktorantów, jakich prowadził, jest David W. Fagerberg (PhD – 1991), który podobnie jak jego nauczyciel, jest konwertytą z luteranizmu na katolicyzm. Fagerberg obecnie jest profesorem teologii liturgicznej na Uniwersytecie Notre Dame w stanie Indiana, gdzie zgłębia liturgię i teologię, wpisując się w monastyczną tradycję duchowości chrześcijańskiej (*asceticism*), oraz umiejętnie przedstawia i rozwija poglądy swojego nauczyciela o. Kavanagha, próbując postawić kolejny krok na drodze do zrozumienia zbawczego działania Boga w świecie jako liturgii, a także wyrażonej życiem odpowiedzi człowieka na to działanie Boga, również jako liturgii. Oba te kierunki liturgii spotkają się w celebracji liturgicznej, nabierając wymiaru sakramentalnego<sup>135</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh, pracując w latach 1989-1990 jako dziekan Wydziału Teologii w Yale University (*Yale Divinity School*), poza napisanymi i wyżej wymienionymi pozycjami książkowymi, opublikował jeszcze kilka ważnych artykułów. Na szczególną uwagę zasługują dwa z nich. Pierwszy nosi tytuł: *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*<sup>136</sup>, drugi – *Textuality and Deritualization: The Case of Western Liturgical Usage*<sup>137</sup>. Pomimo różnych tytułów, artykuły te są bardzo do

---

1982.

<sup>132</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*.

<sup>133</sup> A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1988.

<sup>134</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism* [1991].

<sup>135</sup> Zob. D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018.

<sup>136</sup> A. Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, w: L.J. Madden (red.), *The Awakening Church: 25 Years of Liturgical Renewal*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1992, s. 83-97.

<sup>137</sup> A. Kavanagh, *Textuality and Deritualization: The Case of western Liturgical Usage*, „*Studia Liturgica*” 23 (1993), nr 1, s. 70-77.

siebie podobne pod względem poruszanej tematyki i zwracają na siebie uwagę tym, że stanowią swoisty wstęp do kształtującego się nowego sposobu uprawiania teologii przez o. Kavanagha. Zostanie on nazwany „teologią liturgiczną” lub „teologią liturgiczną w sensie ścisłym”. Wprawdzie żaden z przytoczonych tematów nie jest nowy, ale ich spójność jest oczywista i wynika z dojrzałej teologii liturgicznej o. Kavanagha. Tak jak poprzednie artykuły, również te są swego rodzaju kontynuacją krytyki reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II, ale krytyka ta nigdy nie była totalna, lecz wyływała z historyczno-teologicznej refleksji nad reformą i wskazywała na potrzebę konkretnych korekt. W komentarzu do opublikowanego artykułu: *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History* wyjaśnia, że odnowa i reforma są istotą Soboru Watykańskiego II, a sam siebie nazywa zwolennikiem reformy aż po kres ziemskiego życia<sup>138</sup>. Kavanagh jest zarazem przekonany o tym, że problemy z uczestnictwem w liturgii nie mogą być rozwiązane wyłącznie przez reformę liturgiczną, ale zmianą w sposobie posługiwania się liturgią i jej związku z całym życiem Kościoła, zwłaszcza z ewangelizacją i katechezą. Pełniejszy wyraz tym poglądom da on w późniejszych pracach. Nie będąc entuzjastą starej liturgii sprzed reformy, podkreśla jednak, że Kościół i liturgię w okresie potrydenckim można określić jako bardziej „zdyscyplinowane”<sup>139</sup>. To sprawiało – zauważa Kavanagh – iż liturgia stawała się otwartym i egalitarnym przeżyciem, gdyż była ona też wspólnym wysiłkiem, spowodowanym głównie brakiem w niej całkowicie logicznej ciągłości (zasada *non sequitur*)<sup>140</sup>, czego brakuje zreformowanej liturgii. Zreformowana liturgia w mniejszym stopniu wydaje się być nastawiona na kult, przez co zostaje zakłócona tradycyjna doktryna o stawianiu grzesznego człowieka przed Bogiem, który jest Jedyny i Święty<sup>141</sup>.

W kolejnym artykule, noszącym tytuł *Textuality and Deritualization: The Case of Western Liturgical Usage*, opublikowanym w „*Studia Liturgica*”, o. Kavanagh uskarża się na skupienie przez Kościół uwagi głównie na klasie średniej (*embourgeoisement*)<sup>142</sup>. Uważa on, że także w zreformowanej liturgii nastąpiło skumulowanie całej uwagi na klasie średniej społeczeństwa, a wyrazem tego jest nadmierna koncentracja na tekście, czyli tzw. tekstualność, która niestety destrukcyjnie wpłynęła na samą obrzędowość

---

<sup>138</sup> „I am a creature of the Second Vatican Council...I am steadfast advocate of its reforms and will remain so as long I live” (Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, s. 91).

<sup>139</sup> Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, s. 91.

<sup>140</sup> Por. Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, s. 91.

<sup>141</sup> Por. Kavanagh, *Reflection on the Study from the Viewpoint of Liturgical History*, s. 95.

<sup>142</sup> Por. Kavanagh, *Textuality and Deritualization*, s. 75.

liturgii<sup>143</sup>. Kavanagh zauważa też, że szybkie tempo wprowadzanych zmian w zreformowanych obrzędach, doprowadziło do przesadnego spłaszczenia i symplifikacji obrzędowego działania, a liturgię potraktowano głównie jako tekst<sup>144</sup>. Pragnąc zrozumieć zasadność takiego działania, zadaje pytanie retoryczne: dlaczego i jak reformatorzy liturgii odeszli od używania słów w liturgii jako wypowiedzi performatywnych, czyli zmieniających rzeczywistość, do podporządkowywania całej liturgii, zarówno słów, jak i czynów, drukowanym tekstem przeznaczonym do recytacji?<sup>145</sup> Ojciec Kavanagh odnosi się krytycznie do zbyt dużego skupienia się na tekstach liturgicznych. Racjonalnie zauważa, że obrzęd, ponieważ jest wykonywany – sprawowany, nie może ulegać tak szybkim zmianom jak tekst. Obrzęd też nie może mieć tej czystości, w sensie jednoznaczności wyrazu, jaką posiada tekst. W nadmiernej klarowności obrzędu, bez jego teologicznych, historycznych i społecznych znaczeń i uwarunkowań, upatruje Kavanagh niedoskonałość reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II.

Podsumowując, należy zauważyć, że działalność naukowo-dydaktyczna o. Aidana Kavanagha, a tym samym tematyka teologiczno-liturgiczna i historyczno-liturgiczna poruszana przez niego w artykułach, podlegała ciągłemu rozwojowi, wraz ze zmianami zachodzącymi w jego karierze akademickiej. Przybliżona powyżej tematyka badań naukowych i ocena rzeczywistości Kościoła i liturgii po Soborze Watykańskim II pokazuje z jednej strony jego zaangażowanie w pogłębienie teologii liturgii, z drugiej oddaje zaś jego entuzjazm dla przekazywania jej znaczenia wspólnocie wiernych. Przeprowadzając twórczą krytykę wprowadzanych reform posoborowych, o. Kavanagh kieruje słowa ostrzeżenia pod adresem Kościoła amerykańskiego, przestrzegając go przed dalszym zubażaniem i horyzontalizacją liturgii oraz przed tworzeniem liturgii i wspólnoty Kościoła z wyłącznym uwzględnieniem społecznej klasy średniej. Przeprowadzona analiza wstępnych prac o. Kavanagha jest „fundamentem”, na którym zbudowane zostaną kolejne rozdziały niniejszej pracy, ukazujące dojrzałą teologię liturgii i teologię liturgiczną.

---

<sup>143</sup> Por. Kavanagh, *Textuality and Deritualization*, s. 70.

<sup>144</sup> Por. Kavanagh, *Textuality and Deritualization*, s. 70.

<sup>145</sup> „[...] why and how have they moved away from using liturgical words as per formative utterances to subordinating the entire liturgy, both words and actions, to printed texts meant for recitation?” (Kavanagh, *Textuality and Deritualization*, s. 70).

### 1.3. Główne kierunki badań nad liturgią

W pierwszym paragrafie, przy omawianiu życiorysu Aidana Kavanagha OSB, zauważono, że jego osobiste doświadczenie przejścia na katolicyzm jako dorosłego człowieka ukierunkowało jego zainteresowanie inicjacją. Chociaż osobiste powody tego nawrócenia nigdy nie zostały przez niego wprost nazwane, to jednak z dużą pewnością można przypuszczać, że dzięki temu zrodziła się w nim potrzeba ukazywania historycznej doniosłości i aktualnego znaczenia pełnej inicjacji chrześcijańskiej. Możliwe, że wynikało to też z doświadczonego przez niego braku właściwego włączenia do Kościoła. Ojciec Kavanagh w książce *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation* opisuje rolę katechumenatu jako struktury kościelnej i liturgicznej, w ramach której prowadzona jest „terapia konwersyjna”<sup>146</sup>. „Nawrócenie” jest bardzo często powracającym tematem w większości prac o Kavanagha. Według niego nie polega ono na uczeniu się doktryny dogmatycznej i moralnej Kościoła, ale na wspieraniu ludzi pragnących żyć po chrześcijańsku. Jest to kolejny przykład, jak życie i osobiste doświadczenia ukształtowały jego teologię.

Nawrócenie o. Aidana Kavanagha na katolicyzm, wstąpienie do zakonu, śluby zakonne, a później przyjęcie święceń kapłańskich oraz podjęcie studiów doktoranckich w Niemczech miały miejsce w ważnym i dość dynamicznie rozwijającym się okresie w dziejach Kościoła rzymskokatolickiego. Zwłaszcza ten ostatni etap jego edukacji przypadł na czas obrad Soboru Watykańskiego II (11 X 1962 – 8 XII 1965), a już jako absolwent Uniwersytetu w Trewirze pomagał w pracach nad reformą liturgiczną tego soboru<sup>147</sup>.

Badania teologiczne o. Kavanagha i jego prace skupiają się na kilku głównych kierunkach badań teologicznych. Pierwszym z nich to koncentracja na obrzędach inicjacji, a nie na samej Eucharystii. Prawdopodobnie jest to efekt, co już wcześniej zaznaczono, doświadczeń życiowych, a mianowicie jego osobistej konwersji. Możliwe również, że skupił się na tych specyficznych obrzędach z powodu braku wystarczających opracowań teologicznych na ten temat. Kavanagh zauważa, że nie wystarczy powiedzieć, że katolickie dążenia w zakresie reformy soborowej koncentrują się bardziej naturalnie na

---

<sup>146</sup> „The catechumenate is here regarded as an ecclesial and liturgical structure within which conversion therapy is carried on” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, [1991] s. 128).

<sup>147</sup> „She notes that Fr. Kavanagh studied under Balthazar Fischer who chaired the committee on reforming Christian initiation and that he also worked on communion from the cup” (Rita Ferrone, *Memoriam written for service. October 8, 2006*).

zmianach w odniesieniu do Mszy Świętej. Jak jednak sam stwierdza, katolickie studia nad sprawami eucharystycznymi były znacznie bardziej rozległe i trwały dłużej niż studia dotyczące chrztu, i sięgają jeszcze czasów przed Soborem Trydenckim w XVI wieku<sup>148</sup>. Jego szczególne skupienie na obrzędach inicjacji jest oczywiście zrozumiałe zarówno z perspektywy jego doświadczenia osobistego, jak i pracy naukowej. Według o. Kavanagha ważne jest, aby pamiętać, że chrzest i inicjacja są niezbędnymi warunkami uczestnictwa we Mszy Świętej, gdyż jak czytamy w Nowym Testamencie: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16). Teologia o. Kavanagha jest próbą uporządkowania znaczenia rytuałów/obrzędów inicjacji w celu odkrycia praktyki Kościoła w tym względzie oraz jego liturgii. Chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są ciągłym źródłem odnowy i nawrócenia dla katechumenów, neofitów oraz pełnoprawnych członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Amerykański teolog poprzez zestawienie oparte na kontraście przedstawia liturgię prawosławnych tradycji wschodnich, która w przeciwieństwie do zachodniego chrześcijaństwa, jest bardziej oparta na ruchu, doświadczeniu zmysłowym, kontemplacji i indywidualnej inicjatywie, a nie na biernym siedzeniu w ławkach z tekstami w rękach<sup>149</sup>. W pewnym stopniu można stwierdzić, że na Zachodzie jesteśmy pozbawieni bogactwa pełnej, świadomej i aktywnie angażującej się wspólnoty ludzi wierzących w udział we Mszy świętej w liturgii.

Relacja teologia – liturgia to kolejny istotny temat pracy badawczej Kavanagha. Głównym wyzwaniem dla tych badań było wyrzucenie liturgii z teologii i potraktowanie jej wyłącznie jako *praxis* Kościoła. W dziele *On Liturgical Theology* o. Kavanagh wyjaśnia liturgię jako *theologia prima*, zwracając szczególną uwagę na to, że prawo modlitwy (*lex orandi*) genetycznie i historycznie uprzedza prawo wiary (*lex credendi*), a przez to jest jego fundamentem<sup>150</sup>. Jest to główny temat, który można znaleźć w jego późniejszych, bardziej dojrzałych pracach książkowych, ale też we wczesnych artykułach przytoczonych w drugim paragrafie tego rozdziału. Powołując się na kontrolę

---

<sup>148</sup> „It might not be too much to say that Catholic sentiment centered more naturally, so far as looked-for councilor reforms were concerned, on doing something about the Mass. Catholic research on Eucharistic matters had been far more extensive and of longer duration than research on baptism, and dates back even prior to the Council of Trent in the sixteenth century” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, [1991] s. 102).

<sup>149</sup> „This difference shows in the contrasts between eastern and western Christian worship. The latter tends to exploit meaning in such raw and aggressive quantity that congregations often are reduced to passivity, seated in pews with texts before them in order to give their full attention to the meaning purveyed in the service. Eastern worship, on the other hand, tends to be less cerebral and more open to movement, sense experience, contemplation, and individual initiative” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, [1991] s. 4)

<sup>150</sup> Zob. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73-95.

doktrynalną w zgodności liturgicznej, która rozwinęła się po Soborze Trydenckim, nalega on, aby struktura liturgii była ponadczasowa, a zatem wykraczała ponad kontekst, w którym liturgia jest sprawowana. Uważa on, że kiedy doktryna kontroluje liturgię, wtedy stosuje ona przemoc wobec ukrytej struktury<sup>151</sup>. Jak zauważa o. Kavanagh, język doktrynalny drugiego rzędu zaczyna mieć pierwszeństwo przed językiem pierwszego rzędu, czyli *leitourgii*, i zmusza go do dyskursów, które zwykle są prowadzone poza doktryną<sup>152</sup>. Wówczas liturgia może być postrzegana jako raczej ważna, ale głównie w takim stopniu, w jakim wiąże się z estetycznymi i wychowawczymi funkcjami teologii. Tak rozumiana liturgia nie służy już jako podstawa dla teologii wtórnej (*theologia secunda*), ale została zredukowana i jest kontrolowana przez samych liturgistów, co dla o. Kavanagha jest nonsensem<sup>153</sup>. Uważa on, że liturgia jest uprzywilejowanym i wyjątkowym wglądem w Objawienie Boże, to doświadczenie, które różni się od Tradycji i jest źródłem, z którego czerpie teologia.

Trzecim kierunkiem badań o. Kavanagha były studia nad obrzędem (*ritual studies*), gdyż według niego nie można sobie wyobrazić kultury poza kultem. Jeżeli kultura jest „żywym kompleksem wartości”, to kult staje się autorytatywnym środkiem, poprzez który te wartości są postrzegane jako mit (*as myth*), przekazywane jako tradycja (*as tradition*) i odgrywane jako rytuał (*as ritual*) – zauważa N. Mitchell<sup>154</sup>. Z tego wynika, że rytuał jest charakterystycznym i podstawowym rodzajem zachowania, tak ludzkim, jak i chrześcijańskim. Kavanagh wyjaśnia to w swej książce *Elements of Rite* poświęconej obrzędowi i stylowi celebracji liturgicznej. Już w założeniu przyjmuje on, że autentyczny ludzki rytuał jest z natury „antystrukturalny”<sup>155</sup>. Jak zaznacza – antystrukturalizm rytualny i liturgiczny istnieje w celu odnowienia struktur społecznych, a dokonanie tego nie jest celem samym w sobie, ale służy ogólnemu dobru społecznemu<sup>156</sup>. Poprzez prezentację strategii mających na celu osiągnięcie antystrukturalizmu, o. Kavanagh wymienia między innymi rytm, czyli powtarzanie. Według niego rytm, który organizuje powtarzanie, sprawia, że rzeczy zapadają w pamięci, jak w muzyce, poezji, retoryce, architekturze i sztukach plastycznych, nie

---

<sup>151</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 80-81.

<sup>152</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 83.

<sup>153</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 83; (por. D. Power, *Revive of Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life by Geoffrey Wainwright*, „Worship” 55 (1981), s. 62-64).

<sup>154</sup> Por. Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, Preface xi.

<sup>155</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 41.

<sup>156</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 40-41; Mitchell, Baldwin, *Rule of Prayer, Rule of Faith*, Preface xi.

mniej niż w kulcie liturgicznym<sup>157</sup>. Strategie kształtują również relacje między rytuałem jako gatunkiem ludzkiej działalności a liturgią chrześcijańska, przy czym liturgia jest czymś więcej niż aktem wiary, modlitwy i uwielbienia; liturgia jest aktem obrzędu<sup>158</sup>.

Ostatecznie najwyższą stawką w rytuale, tak dla kultury, jak i dla liturgii jest angażowanie całego człowieka, a nie tylko jego intelektu. Najlepiej widać to w często przedstawianej przez o. Kavanagha inicjacji chrześcijańskiej dorosłych, głównie na przykładzie rytuału OChWD. Obrzędy te „twierdzą, ale się nie sprzeczą; głoszą, a nie wyjaśniają, angażują, a nie rozprawiają. Ich salą wykładową jest rzeka, basen, łaźnia lub grobowiec. Ich językiem jest asceza, dobre uczynki, egzorcyzmy, obmywanie i namaszczenie oraz karmienie. Ich celem jest stopniowe zjednoczenie się w miłości Boga do świata przez Jezusa Chrystusa w życiodajnym Duchu i czynienie tego w sposób, w jaki sam Syn dokonał boskiego misterium przez śmierć i zmartwychwstanie [...]”<sup>159</sup>.

\*\*\*\*\*

Życie i działalność naukowa o. Aidana Kavanagha skupione były na Bogu nie tylko dlatego, że był z zawodu teologiem (*theologia secunda*), i to bardzo rozpoznawalnym także poza USA, ani wyłącznie dlatego, że był benedyktyńskim mnichem, ale głównie dlatego, że w tym wszystkim był człowiekiem autentycznie wierzącym i świadomie włączającym się w uwielbienie, jakie Chrystus składa w Kościele swojemu Ojcu Niebieskiemu. Samo wstąpienie do Kościoła katolickiego stanowiło najważniejszy punkt zwrotny w jego życiu i wiązało się z odkryciem sakramentalnego wymiaru Kościoła i liturgii. Jego ukierunkowanie na poznanie Bożego Objawienia, a w dalszej perspektywie rozwijanie metodologicznej warstwy zagadnień teologiczno-liturgicznych, spowodowane były tym właśnie odkryciem i wyborem życiowym, na kanwie którego, stopniowo, powstawały artykuły i książki wnoszące istotny wkład w rozwój teologii, a szczególnie teologii liturgicznej.

Jego nawrócenie na katolicyzm znacząco, a nawet – można powiedzieć – zasadniczo wpłynęło na jego rozumienie inicjacji chrześcijańskiej i pozostało myślą

---

<sup>157</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 28.

<sup>158</sup> Zob. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 101.

<sup>159</sup> „They assert rather than argue, proclaim rather than explain, engage rather than discourse. Their classroom is a river, pool, bath house, or tomb. Their language is asceticism, good works, exorcism, bathing and anointing and dining. Their purpose is gradually to ease one to the love of God for the world through Jesus Christ in life-giving Spirit, and to do so after the manner in which the Son himself consummated the same divine mystery by death and resurrection...” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, [1978] s. 158).



przewodnią większości jego prac. Jakkolwiek sama inicjacja chrześcijańska była ważną kwestią poruszaną przez tego teologa, ściśle powiązaną z jego przeszłością, to znajdowała ona w jego życiu ciągłe pogłębienie badawcze i naukowe oraz wiązała się z metodologicznie uporządkowanym zgłębianiem samej liturgii, zwłaszcza w jej relacji do teologii, oraz z rytuałem/obrzędem, jako duchowo-kulturową kondensacją ludzkiej działalności. Dla kultury i liturgii najwyższe w rytuale jest to, że angażuje on całego człowieka, a nie tylko jego intelekt.

Głównym wyzwaniem dla jego pracy badawczej było ponowne powiązanie teologii, liturgii i duchowości, a tym samym przewyciężenie „rozvodu” przeprowadzonego między nimi. Liturgia bez teologii i duchowości została sprowadzona do pięknych i tajemniczych ceremonii, jednak bez odniesienia do misterium Chrystusa i do życia chrześcijańskiego. Teologia w oderwaniu od liturgii i duchowości stała się rodzajem intelektualnych ćwiczeń dla naukowców. Z kolei duchowość bez liturgii i teologii stała się indywidualistycznym wysiłkiem ascetycznym pozbawionym więzi z żywym Kościołem, jego nauką oraz jego kultem.

## **Rozdział 2**

### **Fundamentalne pojęcia teologii liturgii**

W tym rozdziale, zostanie omówione rozumienie fundamentalnych pojęć teologii liturgii wypracowanej przez o. Aidana Kavanagha, do których zalicza on: Kościół, liturgię, sakrament i rytuał/obrzęd (*rite*). Analiza owych pojęć jest z jednej strony konieczna, ponieważ stanowią one podstawowe narzędzie opisujące relacje Boga do człowieka i świata w ogóle oraz są także znamienym narzędziem do odkrywania istoty Objawienia chrześcijańskiego. Z drugiej zaś strony pojęcia teologii liturgii o. Kavanagha są niejako w sposób naturalny – jak sam uważał – uwikłane w żywą relację Boga do człowieka i człowieka do Boga, która z kolei stanowi istotę i sedno Kościoła. Inną kwestią, ważną dla zrozumienia jego zamysłu badawczego, dotyczącego sensu wspomnianych pojęć w obszarze teologii liturgii, jest znacząca rola historii.

#### **2.1. Kościół i eklezjologia**

Najczęściej pod pojęciem Kościoła o. Kavanagh rozumie wspólnotę wierzących w wymiarze uniwersalnym, lokalną wspólnotę wierzących lub zgromadzenie liturgiczne. Można powiedzieć, że owe określenia wzajemnie się dopełniają. Kavanagh podkreślał, że nie można mówić o Kościele i tym wszystkim, co jest z nim związane, bez odnoszenia się do całej ludzkości i jej historii. Już na początku pierwszego rozdziału swej książki *On Liturgical Theology* napisał: „nie można mówić o Kościele bez mówienia o świecie, odkąd Kościół istnieje na świecie. Świat jest ramą Kościoła, kosmologia jest fundamentem, na którym spoczywa eklezjologia”<sup>1</sup>. Nauczanie Kavanagha jest zbieżne z doktryną zawartą w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Kościół jest także ludem, który Bóg gromadzi we wszystkich zakątkach świata, który przejawia się we wspólnotach lokalnych jako zgromadzenie liturgiczne, urzeczywistniając się eucharystycznie. Żyje on

---

<sup>1</sup> „It is not possible to talk about Church without talking about World since Church exists in the World. World frames Church, and cosmology is the foundation on which ecclesiology rests” (A. Kavanagh, *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1984, s. 23).

„Słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem”<sup>2</sup>. W tym ujęciu, Kościół jest także „owczarnią, której jedyną i konieczną bramą jest Chrystus. Jest trzodą, której sam Bóg zapowiadał, że będzie jej pasterzem, i której owce, chociaż rządzone przez pasterzy – ludzi, są jednak nieustannie prowadzone i karmione przez samego Chrystusa, Dobrego Pasterza i Księcia pasterzy, który oddał swoje życie za owce”<sup>3</sup>. Tak więc „Chrystus i Kościół tworzą «całego Chrystusa» (*Christus totus*). Kościół stanowi jedno z Chrystusem”<sup>4</sup>. Punktem odniesienia do powstania powyższego stwierdzenia była następująca myśl św. Augustyna: „cieszymy się więc i składajmy dziękczynienie nie tylko za to, że uczynił nas chrześcijanami, lecz samym Chrystusem. Czy rozumiecie, bracia, jakiej łaski udzielił nam Bóg, dając nam Chrystusa jako Głowę? Skoro bowiem on jest Głową, my jesteśmy członkami; jesteśmy całym człowiekiem, On i my [...] Pełnia Chrystusa: Głowa i członki. Jaka to Głowa i jakie to członki? Chrystus i Kościół”<sup>5</sup>, czyli Chrystus wraz ze wspólnotą Kościoła; wspólnotą ludzi wierzących.

Fundamentalną rolę dla bytu Kościoła odgrywają chrześcijanie, którzy biorą udział w liturgii, ponieważ to oni budują wspólnotę, razem sprawując w zjednoczeniu z Chrystusem kult należny Ojcu. Podczas Mszy Świętej stają w obecności Boga Ojca, aby po raz kolejny wziąć udział w pojednaniu z Nim przez Najwyższego Kapłana, który przeniknął niebios a i zesłał Ducha Świętego dla uczynienia z nas dzieci Bożych. Dziełem Chrystusa jest także uwielbienie Boga i sakralizacja wszystkich ludzi, gdzie wszyscy ochrzczeni są Jego liturgicznymi pomocnikami, współuczestniczącymi z Nim w Jego *leitourgia* dla dobra całego świata. Tak postrzeganą eklezjologię o. Kavanagh traktował jako koncepcję i niezależny przedmiot nauki, jako stanowiącą nowe spojrzenie na sprawy Kościoła w tym zakresie.

W swojej książce *On Liturgical Theology*, odnosząc się do doktryny św. Tomasza z Akwinu o instytucji Kościoła, benedyktyński teolog zauważył, że: „Tomasz z Akwinu, jeden z najwybitniejszych teologów Kościoła na Wschodzie i Zachodzie, nie napisał żadnego oddzielnego traktatu o eklezjologii. Jego nauczanie o Kościele jest niemal w całości zawarte w trzeciej części *Sumy Teologicznej*, która dotyczy sakramentów. Zresztą, do czasów współczesnych Kościół był uważany za centrum odrodzonego świata, zajętego działalnością Boga przez wiarę w Chrystusa”<sup>6</sup>. W dużej mierze oznaczało to

---

<sup>2</sup> KKK 752.

<sup>3</sup> KKK 754.

<sup>4</sup> KKK 795.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *In Evangelium Johannis tractatus*, 21, 8; cyt. za: KKK 795.

<sup>6</sup> „Thomas Aquinas, certainly one of the greatest theologians of the Church East or West, wrote no self-

rozumienie Kościoła jako instytucji sakramentalnej. Późniejsze zmiany w eklezjologii eksponowały magisterialną, prawną i duszpasterską rolę Kościoła, stojącego na straży właściwej dyscypliny, i jego funkcję nauczyciela doktryny. Taki sposób rozumowania nie oznaczał, że funkcje pozasakramentalne są nieistotne, ale że wszystkie razem budują rzeczywistość Kościoła. Należy również podkreślić, że to właśnie sakramentalny charakter Kościoła różni ją od przedchrześcijańskiego sposobu jego istnienia w Starym Testamencie. Święty Tomasz, w swoim nauczaniu o sakramentach Starego i Nowego Przymierza, wzorował się na działalności apostoelskiej św. Pawła i podkreślał znaczącą różnicę pomiędzy pierwszym i drugim. Podczas gdy w Starym Prawie (Testamencie) znaki zbawienia mówiły o Chrystusie, odnosząc się do przyszłości, o tyle sakramenty Nowego Prawa (Testamentu) odnoszą się nie tylko do przeszłości, ale przede wszystkim do teraźniejszości – Chrystus jest tu i teraz. Stare Prawo było obrazem Jezusa Chrystusa, a Nowe Prawo to już sam Chrystus – obecny i działający. To właśnie *hodie* Jezusa Chrystusa pozwala mówić o Kościele jako Jego Mistycznym Ciele.

Odnosząc się po raz kolejny do Nowego Testamentu, a zwłaszcza do nauczania św. Pawła o Kościele jako Ciele Chrystusa, Kavanagh odnajduje przykłady głębokiej więzi, jaka istnieje pomiędzy Kościołem i Chrystusem. Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian pisał o Kościele: „Ciało jest jednością, choć ma liczne części. Wszystkie części ciała, mimo, że jest ich wiele, tworzą jedno Ciało. Tak też jest z Chrystusem. W jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni, by stanowić jedno ciało: Żydzi i Grecy, niewolnicy i wolni. Wszyscy zostaliśmy też napełnieni jednym Duchem. Ciało nie składa się z jednej części, lecz z wielu” (1 Kor 12, 12-14), którymi my jesteśmy, a Kościół ten budowany jest przez Eucharystię, która z kolei tworzy naszą więź z Chrystusem (por. 1 Kor 11, 23-34). Zgodnie z tym obrazem, między wiernymi a Chrystusem oraz między samymi chrześcijanami istnieje więź tak ścisła, jak między członkami tego samego ciała. Wszyscy członkowie Kościoła mają tę samą godność oraz są wzajemnie za siebie odpowiedzialni. Ponadto każdy z nich ma do spełnienia we wspólnocie swoją własną i niepowtarzalną rolę, ale jedno co ich łączy, to wiara w Boga. Święty Paweł w tym samym liście pisze, że: „Wy jesteście Ciałem Chrystusa, a każdy z was jest Jego częścią. I tak ustanowił Bóg w Kościele najpierw apostołów, na drugim miejscu proroków, na trzecim nauczycieli, ponadto tych, którzy mają dary: uzdrawiania,

---

contained tract on ecclesiology. Rather, what he does say about the Church is almost wholly contained in the third part of his *Summa Theologiae*, which is about the sacraments. It is as though until the modern era, the Church was considered simply as the city center of a restored World, occupied with doing the business of God by faith in Church” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 51).

niesienia pomocy, kierowania, mówienia językami” (1 Kor 12, 27-28). Ojciec Kavanagh, opierając się na nauce św. Pawła, doszedł do stwierdzenia, że Kościół jest holistycznym przedsięwzięciem, którego wiara przeplata się i wchodzi w interakcję z każdym ludzkim doświadczeniem<sup>7</sup>, a tych procesów nie można oddzielić. Kościół zakłada wiarę, więc o. Kavanagh, wzorując się na starożytnych teologach, przyjmuje postawę nierozmawiania o Kościele, ale bycia Kościołem, czego ważną częścią jest zgromadzenie chrześcijan, którzy są uczestnikami aktu liturgicznego.

Joseph Ratzinger o postawie „bycia Kościołem” pisze w swojej książce *Prawda w teologii*. Twierdząc, że: „Człowiek staje się wierzącym, przyłączając się do tej wspólnoty przekazu, myślenia i życia [Kościół], opierając się o zakorzeniony w historii stop, a następnie, wewnątrz niego, zdobywając również udział w jego sposobie rozumienia, mowy i myślenia. Dla wierzącego nie jest to jakiś podmiot socjologiczny, ale powołany przez Ducha Świętego, prawdziwie nowy podmiot, który dlatego rozwiera nieprzekraczalne granice ludzkiej subiektywności i daje człowiekowi zetknięcie się z postawą samej rzeczywistości. Wiara ze swej istoty jest zawsze współwierzeniem z całym Kościołem. «Wierzę» wyznania wiary nie odnosi się do jakiegoś prywatnego «ja», które nie likwiduje mojego, lecz rozszerza i dopiero doprowadza do właściwego mu kształtu”<sup>8</sup>. Jest to wyrazem pozostawania w duchu *theologia prima*, której zagadnienie zostanie szerzej omówione w kolejnym rozdziale niniejszej dysertacji.

Starożytni nie ignorowali Kościoła w taki sposób, jak ludzie zdrowi ignorują zdrowie. Jak zauważa Kavanagh, może nie mówili oni o Kościele tak jak my to czynimy dzisiaj, podobnie jak hipochondrycy mówią o zdrowiu jako absorbującym problemie lub jako nieobecnym w ich życiu<sup>9</sup>, ale to nie oznacza, że „nie mogliby oni sobie wyobrazić, że wiara chrześcijańska mogłaby być przeżywana w jakikolwiek inny sposób niż społecznie, wspólnotowo i eklezjalnie, z jednej strony w głębokim zaczytaniu w «Pismach», a z drugiej w głębokim nauczaniu apostoelskim (*didaskalia*) i wspólnocie (*koinonia*)”<sup>10</sup>, gdyż jest ona nieodłączną częścią ich życia jako społeczności. Idąc dalej,

---

<sup>7</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 54.

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M 2011, s. 109-110; w: B. Migut (red.), *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 141.

<sup>9</sup> „The point I wish to make is that earlier theologians did not ignore the Church any more than healthy people ignore health. But earlier theologians, it seems, did not speak of the Church as we often do today, like hypochondriacs speak of health as an absorbing problem or an absence in their lives” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 54).

<sup>10</sup> „Earlier theologians did not ignore the Church any more than healthy people ignore health. But earlier theologians, it seems, did not speak of the Church as we often do today, like hypochondriacs speak of health as an absorbing problem or an absence in their lives. [...] They could not have imagined, I think, that

amerykański teolog przytacza przykład żydowskich i chrześcijańskich tradycji, które wyrażały swoją wiarę poprzez udział we wspólnych i regularnych nabożeństwach, celebrowanych się przynajmniej raz w tygodniu<sup>11</sup>. Pisał on, że zwykły Żyd lub chrześcijanin nie musi być teologicznie wykształcony ani posiadać stopnia naukowego z zakresu teologii, ale na pewno zdziwiłby się, gdyby okazało się, że zdobycie takiego stopnia jest ważniejsze od posiłku Kiddush<sup>12</sup> w Szabat czy od uczestnictwa we Mszy Świętej w niedzielę<sup>13</sup>. Według o. Kavanagha zbiorowe świadczanie o Bogu zakłada wiarę, a wyrażanie jej następuje przez regularne zgromadzenia, które uważano za coś naturalnego<sup>14</sup>. „Chrześcijanie od najdawniejszych czasów gromadzili się na nabożeństwach w pierwszym dniu tygodnia, w dzień zwany *Kyriake* – „Dzień Pański”, reorganizując przebieg dni tygodnia tak, aby osiągnąć punkt kulminacyjny pierwszego, a nie ostatniego dnia, jak to było przyjęte w judaizmie. Benedyktyński teolog pisał dalej, że pierwsi chrześcijanie nie tylko ustanowili dzień, który upamiętnił historyczne Zmartwychwstanie Jezusa, ale uczynili to tak, że wpasował się on nie tyle w pojęcie szabatu, co w stary żydowski symbolizm eschatologiczny «ósmego» dnia, czyli czasu po ukończeniu stworzenia w odkupieniu dokonany przez Mesjasza”<sup>15</sup>. W wyniku tego chrześcijanie szybko nadali Dniu Pańskiemu (*Lord's Day*) określoną strukturę, która stała się z czasem bardziej szczegółowa i dopracowana, ponieważ życie wierzących zorganizowało się w formie wspólnotowej. Struktura tej „wspólnotowości” niedzieli stała się wyznacznikiem dla innych zgromadzeń liturgicznych, obchodów świąt wypadających w ciągu tygodnia<sup>16</sup>. Przez pięć pierwszych wieków po narodzeniu Jezusa nabożeństwa w niedzielę i święta w głównych kościołach, takich jak: Jerozolima, Antiochia

---

Christian faith could be lived in any other way than socially, communally, ecclesially, with one foot deep in the scriptures and the other deep in apostolic teaching (didaskalia) and fellowship (koinonia)” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 54).

<sup>11</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56.

<sup>12</sup> Kiddush (słowo hebrajskie), dosłownie „uświęcenie”, jest błogosławieństwem recytowanym nad winem lub sokiem z winogron, aby uświęcić szabat i święta żydowskie. Słowo to odnosi się do małej ceremonii odbywającej się w Szabat lub święte poranki po modlitwie i przed posiłkiem.

<sup>13</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56.

<sup>14</sup> „The ordinary, normal Jew or Christian need not to be theologically literate or possess a theological degree, and it would surely strike them as odd to suggest that gaining such a degree is somehow more important than Kiddush meal on Sabbath or Mass on Sunday” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56).

<sup>15</sup> „Christians have from earliest times assembled for worship on the first day of the week, a day called *kyriake*, Lord's Day. By reorganizing the week so as to have it culminate on the first rather than the last day, as in Judaism, early Christians not only established a day which commemorated Jesus' historical resurrection from the dead but tapped into, not the Sabbath, but into the old Jewish eschatological symbolism of the “Eight Day” – the span of time following the completion of creation in redemption accomplished by the Messiah” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56).

<sup>16</sup> „[...]a structure which would become the paradigm for other days of assembly, or feasts, falling during the week” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56).

Aleksandryjska, Rzym i nowy chrześcijański Konstantynopol, nie było jedną posługą, jak to ma miejsce teraz i do czego jesteśmy przyzwyczajeni, ale szeregiem nabożeństw i kazań, które nadawały kształt nie tylko dniowi, w którym się odbywały, ale były kontynuowane przez następny dzień, jak również przez cały tydzień, miesiąc i rok<sup>17</sup>.

Kavanagh poddaje krytyce współczesne podejście do żywego Kościoła jako zgromadzenia liturgicznego. Przyczynę niewłaściwego stanu upatruje w symptomatycznej indywidualizacji wiary. Formułuje to w następujący sposób: „Zamiast wielbić publicznie we własnym imieniu, często oddają cześć publicznie, podążając jednak indywidualnie za wydrukowanymi tekstami, złożonymi przez innych i używanymi przez świeckich profesjonalistów, którzy dokonują uwielbienia w ich obecności i w ich imieniu”<sup>18</sup>. Według amerykańskiego teologa Kościół, aby wypełnić swoje zobowiązanie wobec dobra całej odkupionej *res publica*, musi być rzeczywisty zarówno społecznie, jak i powszechnie, musi zmierzyć się z rzeczywistością, nie z fałszywymi kosmologami i wątpięcymi teologami<sup>19</sup>. Jedynym remedium, prowadzącym do takiego postrzegania Kościoła, jest Ewangelia, czytana i przyjmowana z czcią, gdyż w niej jest obecny żywy Bóg w Chrystusie, który do nas kieruje swoje słowa. Dokonanie tego jest możliwe tylko we wspólnocie wszystkich wierzących, zarówno świętych, jak i grzeszników, którzy wszyscy razem są zbiorowym miejscem życia; dającego życie Chrystusa<sup>20</sup>.

Dla pełnego ukazania, czym jest Kościół i jaka jest jego misja Kavanagh odwołuje się do obrazu ludzkiej kultury jako miasta. W jego centrum znajduje się katedra, która jest obrazem Kościoła. W tym szczególnym zgromadzeniu, jakim jest Kościół (obrazowany przez katedrę), który czyni wszystko, podobnie jak w przypadku mieszkańców miasta, aby jego działania dokonywane w rzeczywistym, zarówno społecznie, jak i publicznie

---

<sup>17</sup> „By the fifth century, Sunday and festal worship in major churches such as those of Jerusalem, Antioch, Alexandria, Rome, and the new Christian city of Constantinople had already come to be not single service, as we are used to today, but an interlocking series of services which gave from not only to the day itself but to the entire week, the year, and time itself” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 56).

<sup>18</sup> „Rather than worshipping publicly in their own name, they more often than not worship in public be following, individually, printed texts composed but others and used by ordained professionals who enact the worship event in their presence and in their name” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 61).

<sup>19</sup> „The Church cannot allow itself to do less instead of enough. To fulfill its obligation to the good of the entire redeemed *res publica*, the Church also must transact with the real-not with exclusivist urgings within its own sense of creativity, not with false cosmologies, not with dubious theologies” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 44).

<sup>20</sup> „Its guide in the matter is primarily the Gospel perceived and received worshipfully as it stands before the living God in Christ; reverently, prayerfully, effacing itself by abnegation and candor. To perceive and received the Gospel this way is to perceive and received it socially in the midst of graced believers, the saints and sinners who together are the corporate locale of Christ’s life-giving Spirit” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 44).

postrzeganiem wymiarze jego pracy, musi działać ze skuteczną kontrolą, aby nie popaść w samolubny solipsyzm<sup>21</sup>. Ojciec Kavanagh uważa, że stan ten zaczyna się pojawiać w takiej postaci wtedy, „kiedy Kościół pozwala sobie na pobożność w stopniu, poprzez który zostaje odłączony od «świata» i «miasta», stając się przez to niezemskim, uduchownionym, wyabstrahowanym, wyidealizowanym i gnostyckim”<sup>22</sup>. Zauważa on również, że kiedy to się dzieje i w jakimkolwiek stopniu to się dzieje, dyskurs Kościoła na temat jego pracy zmienia się ze słownictwa ziemskiego na nierzeczywiste, a dyskusja staje się aseptyczna i hipotetyczna<sup>23</sup>. Taki stan uważa za niedopuszczalny, gdyż „Kościół to centralna fabryka w ludzkim mieście – mieście, które dzięki łasce już zaczęło się przekształcać w powstające Miasto Boże [...]. Jest tak ponieważ, zasadniczo to nie Kościół został w Chrystusie odkupiony, ale cały świat”<sup>24</sup>.

Liturgia jest Kościołem, który tworzy świat i ma to swoje korzenie w wielkich miejskich liturgiach. Kavanagh podkreśla związek pomiędzy trzema stanami: Kościołem, światem i miastem, gdy pisze: „Dyskutując o jednym, dyskutujesz także o dwóch pozostałych na odrębnych, ale nierozłącznych poziomach”<sup>25</sup>. Właśnie dlatego chrześcijański dyskurs jest radykalnie symboliczny. Według o. Kavanagha podstawowa eklezjologia, jako działanie zbiorowej wiary w liturgii, opiera się w dużym stopniu na symbolu. Symbole mają jedno znaczenie dosłowne, ale większą liczbę znaczeń ukrytych, i to na różnych poziomach, które jednak się nie wykluczają<sup>26</sup>. W związku z tym dyskurs ten jest z konieczności paradoksalny i uniwersalny, bez popadania w sprzeczność czy brak logiki<sup>27</sup>. Według Alexandra Schmemanna jest to definicja symbolu, którego zdolność zrozumienia utraciliśmy. Najbardziej rozpowszechniona i aktualna odpowiedź na pytanie, co jest symboliczne, polega na identyfikacji symbolu za pomocą przedstawienia lub ilustracji<sup>28</sup>. Jest jednak problem z uznaniem symboli za

---

<sup>21</sup> „The Church’s transactions, like those of all the City’s citizens, must be with nothing less than the real both socially and universally perceived, the social and cosmic dimensions of its work acting as effective controls upon its lapsing into self-aggrandizing solipsism” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 44).

<sup>22</sup> „[...] that the Church allows itself by pious fits to float free of World and City, becoming, thereby unworldly, spiritualized, abstracted, idealized, sectarian, and gnostic” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 45).

<sup>23</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 45.

<sup>24</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 43.

<sup>25</sup> „To discourse about any one of them is to discourse simultaneously about the other two on distinct but inseparable levels” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 45).

<sup>26</sup> „This why is why Christian discourse is radically symbolic. Symbols fold in much meaning from different levels rather than exclude it” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 45).

<sup>27</sup> „[...] discourse is necessarily paradoxical and universal without falling into contradiction or illogic” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 45).

<sup>28</sup> A. Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St. Vladimir’s Seminary Press 1988, s. 30.



przedstawienie (obraz), gdyż staje się on jedynie reprezentatywny; staje się czymś innym niż rzeczywistość, którą reprezentuje i „w istocie nawet przeciwny do niej”<sup>29</sup>. Symboliczny dyskurs polega na zrozumieniu, że symbol uczestniczy w rzeczywistości, którą komunikuje<sup>30</sup>. Współczesny świat rozumie symbol jako przedstawienie lub znak nieobecnej rzeczywistości, coś co nie jest w samym znaku. Jednak w pierwotnym rozumieniu jest to manifestacja i obecność *innej* rzeczywistości – ale dokładnie tak jak *inne*, które w danych okolicznościach nie mogą być zmanifestowane i przedstawione w inny sposób niż jako symbol<sup>31</sup>. Schmemann mówi o innej rzeczywistości, którą jest łaska. Z tego powodu symbol nigdy nie ujawnia w pełni rzeczywistości, którą manifestuje. W symbolu wszystko manifestuje duchową rzeczywistość, ale nie wszystko, co odnosi się do duchowej rzeczywistości, ukazuje się w symbolu. Jest on częścią rzeczywistości symbolizowanej i wprowadza w nią. Symbol jest zawsze częściowy, zawsze niedoskonały<sup>32</sup>. Dlatego potrzebna jest wiara, aby symbol liturgiczny funkcjonował w należyty sposób, a nie jako koncepcja bez pokrycia w rzeczywistości. Wiara z kolei nie jest poznaniem za pośrednictwem zmysłów, ale wiedzą przekazywaną za pośrednictwem empirycznego symbolu, oddającego obecną rzeczywistość<sup>33</sup>. Czym jest wiara i czym powinna się cechować, bardzo dokładnie przedstawia A. Schmemann, pisząc, że: „wiara jest niezmiennie obcowaniem i pragnieniem obcowania, wcieleniem i pragnieniem wcielenia, ukazania, obecności i działania jednej rzeczywistości w drugiej. A wszystko to jest symbolem – *symbollo*: «jednoczę», «trzymam razem»”<sup>34</sup>. Tak właśnie pojmowana wiara widzi Chrystusa w Jego wspólnocie, którą – jak już powyżej wspomniano – jest wspólnota Kościoła.

Ojciec Aidan Kavanagh obwinia suburbanizację<sup>35</sup> Kościoła, za to, że chrześcijanie tracą zdolność rozumienia języka symbolicznego. Uważa, że wina leży u podstaw takich pojęć, jak eklezjologia, ponieważ Kościół, „wycofując się z podmiejskich obszarów naszych umysłów”, zaczął myśleć o sobie zbyt wiele, a chrześcijanie zapomnieli, że

---

<sup>29</sup> Por. Schmemann, *The Eucharist*, s. 30.

<sup>30</sup> Por. Schmemann, *The Eucharist*, s. 38.

<sup>31</sup> Zob. Schmemann, *The Eucharist*, s. 38.

<sup>32</sup> Schmemann, *The Eucharist*, s. 39.

<sup>33</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 164.

<sup>34</sup> A. Schmemann, *Eucharystia: misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok: Orthdruk 1997, s. 28; cyt. za: Fagerberg, *Theologia prima*, s. 165.

<sup>35</sup> Suburbanizacja (ang. *suburb* – przedmieście) – jedna z faz rozwoju miasta, polegająca na wyludnieniu się centrum i rozwoju strefy podmiejskiej.

zostali stworzeni przez Kościół, a nie Kościół został stworzony przez chrześcijan<sup>36</sup>. Wyjaśnia, że koncepcja Kościoła i dyskurs o nim był historycznie sakramentalny. Jest to rodzaj dyskursu koniecznego, absolutnie podstawowego i fundamentalnego dla eklezjologii. Ten dyskurs sakramentalny przekracza i podporządkowuje „dyskurs akademickiej teologicznej refleksji nad Kościołem, tak jak prawo wyznania przekracza i podporządkowuje prawo wiary: *lex supplicandi legem statuat credendi*”<sup>37</sup>. Można mówić o Kościele tylko poprzez uczestnictwo w wierze Kościoła i „choć Kościół może często wydawać się czymś więcej niż instytucją, podobną do wszystkich innych, to od samego początku uważano go za coś więcej, ponieważ jego członkowie są ludźmi obdarzonymi łaską”<sup>38</sup>, której źródłem i sprawcą jest Jezus Chrystus, Głowa Mistycznego Ciała. Kościół, który się składa z członków Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, podczas Eucharystii posila się Jego nieśmiertelnym Ciałem, przez co śmiertelne życie członków ulega połączeniu z Jego życiem wiecznym. Jak nauczał św. Paweł w Liście do Galatów: „Wszyscy przecież dzięki wierze w Jezusa Chrystusa jesteście dziećmi Bożymi. Wy zatem, którzy w Chrystusie zostaliście ochrzczeni, przyodzialiście się w Chrystusa”<sup>39</sup>. Wszyscy ochrzczeni należą do Ludu Bożego, którego wiara łączy ich w wierze liturgicznej. Trwanie w Chrystusie oznacza bycie chrześcijaninem, dlatego chrześcijanin nie może żyć poza Kościołem – Mistycznym Ciałem Chrystusa, tak jak nie może pomijać liturgii, gdyż nie ma pełnego życia w Kościele, jeżeli nie żyje „liturgią”. Jak uważa o. Kavanagh, Kościół jest obecnością Jezusa Chrystusa; Kościół jest liturgią, Kościół jest jej sakramentem, a liturgia jest taka, jaki jest Kościół.

## 2.2. Liturgia

„Gdzie dwaj, albo trzej zbiorą się w imię moje, będę pośród nich obecny”(Mt 18,20). Słowa te posłużyły Robertowi Taftowi SJ za podstawę twierdzenia, że „Liturgia nie jest rzeczą, lecz jest spotkaniem osób; celebracją i wyrażaniem empirycznego związku: naszego stosunku do Boga i do siebie nawzajem w Chrystusie przez Ducha

---

<sup>36</sup> „[...] Church to withdraw into the suburban confines of our own minds, where it becomes our creation rather than we its creation” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 46).

<sup>37</sup> „This sacramental discourse transcends and subordinates the discourse of academic theological reflection on the Church, just as the law of belief: *lex supplicandi legem statuat credendi*” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 46).

<sup>38</sup> „While the Church may often see little more than an institution like all others, it has from the beginning been deemed more than that because its members are graced people” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 47).

<sup>39</sup> Ga, 3,26-27.

Świętego”<sup>40</sup>. Liturgia jest służbą dla Boga, a poprzez swoje rytuały jest wyrazem naszej tradycji i teologii, którą o. Kavanagh odnajduje w głęboko sakramentalnej tradycji prawosławnej, stawiającej na pierwszym miejscu kult, a następnie dopiero doktrynalną doskonałość<sup>41</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh opisuje liturgię z punktu widzenia tego, co ona wnosi do każdego aktu liturgicznego. Uważa, że zła liturgia sama się nie tworzy, ale jest wynikiem chorób społecznych, indywidualnej patologii lub lenistwa. Dobra liturgia też się nie tworzy, lecz jest wynikiem zdrowia społecznego i indywidualnej wrażliwości, wiedzy i dyscypliny dostosowanej do prawdziwej formy oraz treści aktu liturgicznego; takie też osoby tworzą zdrowe wspólnoty wiary. Dlatego podstawowym zadaniem Kościoła jest przygotowanie osób, które mogą uczestniczyć w zdrowym życiu społeczności, gdyż one sprawiają, że liturgia jest dobra lub zła, istotna lub nieistotna, znacząca lub pozbawiona znaczenia<sup>42</sup>. Od wysiłku całego społeczeństwa zależy jego pełna świadomość uczestnictwa i przeżywania liturgii, aby później wprowadzać jej naukę w codzienne życie. Zatem dla zrozumienia i celebrowania liturgii chrześcijańskiej niezwykle ważne jest to, aby uświadomić sobie, że żadne konkretne wydarzenie sakramentalne nie może być istotne w jego istocie, jeżeli nie jest oparte na „filarach”, na których stoi cała ekonomia sakramentalna – posługa pojednania (2 Kor 5,18-20), chrzest i Eucharystia. Jak wyjaśnia Kavanagh, to radykalne kryterium Krzyża znajduje się w centrum Ewangelii, określając śmierć i życie przez siebie nawzajem, podkreślając równocześnie, że celebrowanie bez trudu jest albo infantylizmem albo propagandą i że trud ma swoje spełnienie w radości, przypominając chrześcijanom mękę Jezusa jako konieczny precedens dla ich dziękowania Bogu za jego dobroć okazaną światu<sup>43</sup>. Eucharystia nie ma sensu bez chrztu ani chrzest bez Eucharystii, a obie te rzeczywistości nie mają sensu bez słowa Bożego, tak jak śmierć Jezusa nie ma sensu bez uwzględnienia jego nauki i zmartwychwstania. Prawdą jest zatem, że istnieją tylko dwa sakramenty, chrzest i Eucharystia, jako fundamenty życia chrześcijańskiego. One bowiem najpełniej ukazują wyjątkową osobliwość przejścia chrześcijanina od śmierci do oszałamiająco nowego rodzaju życia. Wszystkie inne rodzaje dzieła liturgiczne są pochodnymi tych dwóch

---

<sup>40</sup> R. Taft, *What Does Liturgy Do? Toward a Soteriology of Liturgical Celebration: Some Theses*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 141.

<sup>41</sup> „[...] a deeply sacramental tradition of orthodoxy, which means first “right worship” and only secondarily doctrinal accuracy” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 3).

<sup>42</sup> Por. A. Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation; Phenomenology of Christian Initiation*, „Worship” 46 (1972), s. 262.

<sup>43</sup> Por. A. Kavanagh, *Relevance and Change in the Liturgy*, „Worship” 45 (1971), nr 2, s. 62.

głównych sakramentów. Jest to jedyny stan egzystencji, którym cieszymy się w Jezusie, który stał się ludem, w Kościele, i tym stanem jest komunია z Bogiem wśród ludzi<sup>44</sup>. Jest to cel nawrócenia prowadzącego do chrztu, a następnie przez dyscyplinę ascetyczną i kontemplację słowa Bożego, a więc także nawrócenie po chrzcielne, które od strony człowieka jest warunkiem uczestnictwa w celebracji eucharystycznej.

Nauczanie Kościoła stanowiło ważne odniesienie dla teologii Kavanagha. W encyklice *Mediator Dei* papież Piusa XII stwierdza: „Liturgia święta stanowi więc cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego, którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków”<sup>45</sup>. Z definicji tej wynika, że liturgia nie pochodzi od człowieka, nie jest ludzkim wytworem, ale „w pierwszym rzędzie jest działaniem samego Boga”. Jezus jako pierwszy sprawuje liturgię, oddając „kult Ojcu Niebieskiemu”, poprzez przyłączenie członków do swojego Mistycznego Ciała. Oczywiście tymi członkami są wszyscy, którzy poprzez chrzest święty zostali przyłączeni do Kościoła jako Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. Tak precyzyjne ujęcie liturgii było całkowitą nowością w próbie zdefiniowania liturgii, gdyż tutaj sam Jezus i Jego działanie jako Pierwszego Kapłana zostało wyeksponowane po raz pierwszy. Kult w liturgii jest mocno zaakcentowany, ale tekst mówi również, że „Kościół, podobnie jak i Jego Głowa nie odstępuje nigdy swoich synów [...] obdarzonych życiem ziemskim, wzbogaca on życiem nadprzyrodzonym i niejako rodzi ich ponownie. Umacnia ich siłą Ducha Świętego w walce z nieubłaganym wrogiem [...] żywi ich anielskim pokarmem, aby się ustawicznie wzmacniali [...]”<sup>46</sup>. Takie przedstawienie liturgii, w której Jezusa Chrystusa ukazuje się jako Pierwszego i „Głównego Liturga”, który w akcie uwielbienia Boga przyłącza do siebie zgromadzonych członków Kościoła, jest ujęciem wyraźnym chrystocentrycznym. Kościół postrzegany jest jako wspólnota, całość, a nie jednostka. Dlatego „Liturgia święta, przywołując na pamięć owe tajemnice Jezusa Chrystusa, do tego zmierza, aby wszyscy wierni tak w nich uczestniczyli, iżby Boska Głowa Ciała Mistycznego swą najdoskonalszą świętością żyła w poszczególnych członkach swoich”<sup>47</sup>.

Kolejnym dokumentem, do którego odwołuje się Kavanagh i w którym została przytoczona definicja liturgii, jest Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*:

---

<sup>44</sup> Por. Kavanagh. *Relevance and Change in the Liturgy*, s. 62.

<sup>45</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Watykan 1947, nr 36.

<sup>46</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, nr 37-38.

<sup>47</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, nr 86.

„Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa, w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom i urzeczywistnienia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu”<sup>48</sup>. W dokumencie tym stwierdza się też: „święta liturgia jest przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu Majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść dla pouczenia wiernego ludu”<sup>49</sup>. Oznacza to, że liturgia i sakramenty są źródłem, z którego człowiek czerpie uświęcenie, aby oddawać należną część Bogu. Chrystus obecny w liturgii czyni z niej rzeczywistość niezastąpioną, przyczynia się do uświęcania zarówno człowieka, jak i prawdziwego kultu Boga, gdzie pierwszym podmiotem sakramentalności liturgii Kościoła jest Chrystus, a z Nim jego Mistyczne Ciało – Kościół<sup>50</sup>.

W Katechizmie została przytoczona definicja Konstytucja o liturgii świętej: „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”<sup>51</sup>. Dlatego liturgia „jest więc uprzywilejowanym miejscem dla katechezy Ludu Bożego”<sup>52</sup>. Człowiek poprzez adorację wyraża swoje dziękczynienie za wszystko co otrzymał, gdyż „Kościół zjednoczony z Chrystusem w Duchu Świętym, nie tylko błogosławi Ojca przez adorację, uwielbienie i dziękczynienie, ale też składa Ojcu ofiary z otrzymanych od niego darów”<sup>53</sup>. W liturgii Bóg, który jest nieskończoną tajemnicą, przychodzi w sposób „ludzki” do uczestniczącego w niej człowieka.

Relacja, która pokazuje w szczególny sposób „schemat” błogosławieństwa między Bogiem-Stwórcą a człowiekiem, według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, jest „liturgia”. W tej właśnie liturgii „Duch Święty jest wychowawcą wiary Ludu Bożego, sprawcą cudownych dzieł Bożych, którymi są sakramenty Nowego Przymierza. Jest pragnieniem i dziełem Ducha w sercu Kościoła, abyśmy żyli życiem Chrystusa Zmartwychwstałego. Gdy spotka on w nas odpowiedź wiary, którą wzbudził, urzeczywistnia się prawdziwe współdziałanie; przez nie liturgia staje się wspólnym

---

<sup>48</sup> KL 7.

<sup>49</sup> KL 33.

<sup>50</sup> KL 26.

<sup>51</sup> KL 10.

<sup>52</sup> KKK 1074.

<sup>53</sup> Por. KKK 1083.

dziełem Ducha Świętego i Kościoła”<sup>54</sup>. Liturgia bierze już swój początek w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, przez wzajemną miłość i udzielanie się Osób Boskich. Następnie liturgia jest zewnętrznym udzielaniem się Boga poprzez dzieła stworzone. Liturgię celebryje cała wspólnota<sup>55</sup>; w czasie liturgii człowiek, który bierze w niej udział, wyraża swoją wdzięczność „w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego”.

Według o. Kavanagha liturgia jest konsolidacją wszystkiego tego, co zostało zawarte w tych trzech jej ujęciach, obecnych w wyżej przedstawionych dokumentach. Uważa on też, że określenie pojęcia liturgii stosuje się do niemal każdego ceremonialnego zgromadzenia ludzi, świętego czy świeckiego<sup>56</sup>. Kavanagh w przemówieniu wygłoszonym podczas IX Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Liturgicznego (International Congress of Societas Liturgica) w sierpniu 1983 roku w Wiedniu<sup>57</sup>, odnosząc się do liturgii, powiedział: „Na ile liturgia jest modlitwą? Jestem zobowiązany powiedzieć wam, że liturgia nie jest modlitwą. Jest to obrządek, rytuał, który obejmuje coś więcej niż modlitwę [takie rzeczy jak potwierdzenia, proklamacje, aklamacje, gesty, obrazy, znaki niewerbalne, dźwięki i zapachy] i nie można go sprowadzić do żadnej z tych form komunikacji”<sup>58</sup>. Kontynuując swoje przemówienie, powiedział: „Co więcej, głębokie struktury tradycyjnej liturgii znają tylko trzy formy modlitwy: dziękczynienie, uwielbienie i prośba, każda z nich jest obecna w *Didache* i trwa do naszych czasów. Aby poznać konkretną liturgię, nie mniej niż liturgię w ogóle, należy zwrócić szczególną uwagę na to, w jaki sposób te trzy formy modlitwy są zorganizowane w ramach całego wydarzenia rytualnego”<sup>59</sup>.

Podstawowym określeniem liturgii według o. Kavanagha jest nazwanie jej teologią pierwszą (*theologia prima*)<sup>60</sup>, która jest wyrazem eklezjologii widzianej z perspektywy ludzi siedzących w ławkach (*ecclesiology from the pews perspective*)<sup>61</sup>. *Theologia prima* jest doniosłym aktem, związanym bezpośrednio z konstytutywnym doświadczeniem religijnym, spotkaniem ze Źródłem, podczas którego to spotkania

---

<sup>54</sup> KKK 1091.

<sup>55</sup> KKK 1140.

<sup>56</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73.

<sup>57</sup> Kongres odbył się pod hasłem „Liturgia i duchowość”.

<sup>58</sup> A. Kavanagh, *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1982, ss. 205.

<sup>59</sup> A. Kavanagh, *Liturgy and Ecclesial Consciousness: A Dialectic of Change*, „Studia Liturgica” 15 (1982), nr 1, s. 6.

<sup>60</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74.

<sup>61</sup> M. Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, Pittsburgh (PA): mps Library of Duquesne University 2011, s. 33.

wspólnota, wielbiąc Boga Żywego, staje się wspólnotą teologów<sup>62</sup>. Odnosząc się do ksiąg Starego Testamentu, do rodzicielskiej tortury Abrahama (Rdz 22,1-24) i zwałpienia Izaaka (Rdz 27,30-45), do Mojżesza, który kwestionuje swoje zdziwienie, ale ostateczne poddanie się Temu, który przemówił do niego w krzaku gorejącym (Wj 3,1-6), amerykański teolog wskazuje na ich spotkanie z żywą obecnością Boga. Właśnie to spotkanie żywego Boga i rodzące się zeń uwielbienie jest przez całą historię Kościoła fundamentem liturgii, która jest zarazem najważniejszym teologicznym aktem wspólnoty wiary<sup>63</sup>.

Kavanagh często odwoływał się do A. Schmemanna, który uważał, że „kult, w który angażuje się to zgromadzenie, tworzy ontologiczny stan teologii, właściwego rozumienia kerygmatu (*kerygma*), słowa Bożego, ponieważ w Kościele, którego *leitourgia* jest pierwotną ekspresją i życiem, źródła teologii wtórnej funkcjonują dokładnie jako źródła”<sup>64</sup>. Natomiast wiara i czynności liturgiczne są zasadniczo teologiczne, co składa się na źródło całej teologii wtórnej (*theologia secunda*)<sup>65</sup>. *Theologia secunda*, jak uważa o. Kavanagh, obejmuje wszystkie inne formy analitycznego wysiłku związanego z pierwotnym spotkaniem z Żywym Bogiem w konstytutywnym religijnym doświadczeniu kultu<sup>66</sup>. Oba pojęcia, zarówno *theologia prima*, jak i *theologia secunda*, i ich następstwa dla teologii liturgicznej, zostaną bardziej szczegółowo omówione w następnym rozdziale.

Ojciec Kavanagh posłużył się parafrazą Urbana Holmesa, który twierdził, że: „dobra liturgia graniczy z wulgarnymi, [...] a prowadzi regularnie na skraj chaosu i że z tego regularnego flirtu z zagładą wywodzi się teologia różna od wszystkich innych”<sup>67</sup>, aby przedstawić, że tak sformułowana obserwacja nosi wszystkie ślady wielkiej prawdy<sup>68</sup>. To dość rewolucyjne i wielce ryzykowne podejście do liturgii, ale tylko ono może afirmować twierdzenie o. Kavanagha o liturgii jako *theologia prima*. Jednym z takich nowych

---

<sup>62</sup> Por. Kavanagh, *Liturgy and Ecclesial Consciousness*, s. 2.

<sup>63</sup> Por. Kavanagh, *Liturgy and Ecclesial Consciousness*, s. 2.

<sup>64</sup> „The worship this assembly engages in creates the ontological condition of theology, of the proper understanding of *kerygma*, of the World of God, because it is in the Church, of which the *leitourgia* is the primary expression and the life, that the sources of secondary theology function precisely as sources” (Kavanagh, *Liturgy and Ecclesial Consciousness*, s. 2-17; A. Schmemmann, *Theology and Liturgical Tradition, Scripture and Tradition*, w: M.H. Shepherd (red.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford: Oxford University Press 1963, s. 175).

<sup>65</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 75.

<sup>66</sup> Zob. Kavanagh, *Liturgy and Ecclesial Consciousness*, s. 2.

<sup>67</sup> „Urban Holmes once noted that good liturgy borders on the vulgar. He also said that liturgy leads regularly to the edge of chaos, and that from this regular flirt with doom comes a theology different from any other” (U.T. Holmes, *Theology and Religious Renewal*, „The Anglican Theological Review” 62 (1980), s. 19; cyt. za: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73).

<sup>68</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74.

spostrzeżeń jest to, że „teologia” nie jest pierwszym rezultatem przeniesienia zgromadzenia przez doświadczenie liturgiczne prowadzące na „skraj chaosu”, ale wydaje się raczej, że pierwszym wynikiem takiego doświadczenia jest głęboka zmiana w życiu tych, którzy uczestniczą w akcie liturgicznym. Ta głęboka zmiana wpływa na ich następny akt liturgiczny, chociażby w pewnym stopniu<sup>69</sup>. Wszystkie te zmiany powodują, że stopniowym modyfikacjom ulegają same rytuały liturgiczne, a to powoduje „wzrost liturgii”<sup>70</sup>. Wzrost liturgii jest następstwem dostosowania się do głębokiej zmiany spowodowanej przez regularne zgromadzenie obecności żyjącego Boga<sup>71</sup>.

Według o. Aidana Kavanagha liturgia jest relacją między Kościołem a światem, liturgia jest Kościołem, który tworzy świat, ale nie świat taki, jaki jest, ale świat taki, jaki został stworzony, czyli taki, jakim miał być w zamyśle Boga. Liturgia jest również miejscem – jak stwierdza o. Kavanagh – w którym Kościół realizuje swoją wiarę w Boga podczas Jego ciągłej i rzeczywistej obecności w Kościele i w świecie<sup>72</sup>. Przytaczając przykład wielkich procesji liturgicznych w starożytnych miastach, które trwały całą niedzielę i przechodziła przez całe miasto<sup>73</sup>, benedyktyński liturgista ukazuje jej złożoność. Niedzielna liturgia była serią siedmiu wydarzeń, które rozchodziły się po całym mieście, a rytm dnia był dostosowany do różnych części niedzielnej liturgii. Procesja niedzielna, poprzez swój rozmach, zauważalność i towarzyszącą jej muzykę, była wydarzeniem, przez które Kościół pokazywał światu świat odkupiony<sup>74</sup>. W sposób krytyczny Kavanagh odnosi się do postrzegania liturgii we współczesnym świecie, zauważając, iż trudno dziś oczekiwać, że zrozumiemy, w jaki sposób liturgia może być traktowana jako podstawowy warunek *theologia prima*, jeżeli postrzegamy wiarę liturgiczną jako przedsięwzięcie skrócone do zaledwie czterdziestu pięciu minut, któremu towarzyszy muzyka organowa, chórek, odczytanych kilka linijek z Pisma Świętego, krótkie religijne nauczanie, składka itd.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> „[...] adjustment causes the next liturgical act to be in some degree different from its predecessor because those who do the next act have been unalterably changed” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74).

<sup>70</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74.

<sup>71</sup> „Their growth is a function of adjustment to deep changes caused in the assembly by its being brought regularly to the brink of chaos in the presence of the living God” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74).

<sup>72</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 8.

<sup>73</sup> „The time-scale of this entire series was the whole Sunday. The space-scale of it was the whole city” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 57).

<sup>74</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 59-60.

<sup>75</sup> „We today can hardly be expected to understand how liturgy could be considered seriously as the basic condition for doing theology, even less as the law which founds or constitutes the law of belief, so long as we perceive liturgical worship as a pastel endeavor shrunk to only forty-five minutes and consisting of



Jak zauważa o. Kavanagh, liturgia jest zasadniczo antystrukturalna, nie działa w taki sposób, żeby zapewnić doktrynalne wnioski. Jeśli są one wysnuwane, to przez teologów działających według zasady ogólnej, zgodnie z którą informacja nie jest *podana*, ale musi zostać świadomie *przyjęta*. Wnioski doktrynalne natomiast są wyciągane z liturgicznego zaangażowania chrześcijan przez teologów, których świadomość w momencie ich wyciągania nieuchronnie wpływa na to, co jest wyciągane. Innymi słowy, wnioski doktrynalne mogą być wybiórcze i więcej mówić o teologu lub o stanie dyskursu teologicznego w momencie, gdy są one formułowane, niż o samej liturgii<sup>76</sup>. W związku z tym, że liturgia jest złożonym trybem Boskiej i ludzkiej komunikacji, musi opierać się na ludzkich strukturach, co powoduje, iż łatwo jest przeoczyć lub zapomnieć, że istnieje po to, aby przekraczać struktury, których używa<sup>77</sup>. Dzieje się tak, ponieważ historia ludzkości już wielokrotnie dowiodła, że systemy i struktury ludzkie ulegają „skostnieniu” i rozpadają się w momencie pozostawienia ich samym sobie. Kavanagh podkreśla, że ludzka mądrość nauczyła się, iż nie możemy obejść się bez biurokratów i biurokracji, ale z całą pewnością możemy obejść się bez tyranów i tyranii, dlatego rytuał i liturgiczny „antystrukturalizm” istnieją, aby odnawiać struktury społeczne, i nie jest to celem samym w sobie, lecz ma służyć powszechnemu dobru społecznemu<sup>78</sup>. Liturgia również nie ma na celu edukowania we współczesnym znaczeniu tego słowa, ale ma za zadanie „uwodzić uczestników, aby uczestniczyli we wspólnej działalności najwyższego rzędu, gdzie można uwolnić się od nauki rzeczy, których nie można się nauczyć”<sup>79</sup>.

Liturgia ma również związek z udziałem wiary w rozwój Kościoła i samorozumieniu Kościoła. W samym tylko uwielbieniu Kościół gromadzi się w najbliższym oczywistym sąsiedztwie jego podstawowych wartości, wartości, które zawsze przyjmują formę pobudzającą do wzmożonej aktywności w czasie, przestrzeni, obrazie, słowie i w powtarzalnym działaniu<sup>80</sup>. Możliwe jest wówczas dokonanie porównania wzrostu Kościoła do wzrostu jednostki. Istoty ludzkie potrzebują pobudzenia, aby osiągnięcia własną tożsamość, tak więc analogicznie Kościół wymaga wzrostu stałej

---

some organ music, a choral offering, a few lines of scripture, a short talk on religion, a collection [...]” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 60).

<sup>76</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 126.

<sup>77</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 40.

<sup>78</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 41.

<sup>79</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 27-28.

<sup>80</sup> „For in worship alone is the Church gathered in the closest obvious proximity to its fundamental values, values which are always assuming simulatative form in time, space image, word, and repeated act” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 62).

i coraz bardziej złożonej wiary, aby wzrastać w inspirowanej Ewangelią, samozachowawczej komunii Boga i świata<sup>81</sup>. Według o. Kavanagha Kościół, którego wiara nie wzrasta, ztraca swoją funkcję, staje się dysfunkcyjny. Gdy wiara Kościoła zmieniała się, jak opisano powyżej, gdy ludzie tworzący ten Kościół rozwijali słabe lub wypaczone superego, które powodowało dysfunkcję osobnika, to wartości, które ugruntowały Kościół, również się zmieniły. Kościół taki stał się grupą przyjaciół, których głównym celem było wspólne przebywanie ze sobą i tworzenie grupy samopomocy, a nie Kościoła, który jest przykładem drogi do odkupienia świata<sup>82</sup>. Amerykański teolog stwierdza, i można to nazwać jego regułą liturgii, że: „sprawujący liturgię nigdy nie powinni wykonywać w liturgii tego, czego nie wykonują regularnie także poza liturgią”<sup>83</sup>, gdyż ich życie powinno być „niekończącą się liturgią”; stylem i sposobem życia chrześcijańskiego.

Zgodność z poglądami Kavanagha w kwestii, czym jest liturgia, można odnaleźć w ujęciu liturgii jako **M** (zbawcze misterium Boga) – **A** (celebracja liturgiczna) – **V** (życie chrześcijańskie), które zaproponował Achille Maria Tracca SDB (1935-2002). Opiera się ono na Konstytucji o liturgii świętej, która ukazuje liturgię jako celebrację ukierunkowaną na życie chrześcijańskie oraz życie chrześcijańskie ukierunkowane na celebrację<sup>84</sup>. Celebraja jest centrum liturgii, niemniej jednak w niej jest obecne zbawcze misterium w celu osiągnięcia życia przez każdego indywidualnego chrześcijanina, jak również życie chrześcijan, którzy dążą do włączenia swojego życia w pełnię misterium Chrystusa<sup>85</sup>. Dlatego o. Kavanagh twierdzi, że liturgia: „jest najbardziej intymnym aspektem żywej wiary zgromadzenia chrześcijańskiego w Jezusie Chrystusie i funkcją Jego, dającego życie Ducha w nim. Nie jest zabawką dla zebranych wierzących, ale trwałym wezwaniem do domu Boga w Chrystusie; jest podstawowym sposobem, w jaki Kościół stoi przed Ojcem w Chrystusie, napełniony Duchem Świętym”<sup>86</sup>, stając się

---

<sup>81</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 63.

<sup>82</sup> „Such people develop weak or warped superegos which break down or become recessive under stress, even rendering the individual dysfunctional at times. Such a church develops markedly weak or warped senses of its own identity and witness, senses which may break down or become recessive under stress, even rendering the church dysfunctional at times. The church then may begin to dissemble its nature and function, becoming a commune of friends whose main purpose is to get along with each other, a moral uplift society, a group dedicated to aesthetics or therapy, a sheepfold of the unsure, a home for the dull” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 63).

<sup>83</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 12.

<sup>84</sup> Por. B. Migut, *Teologia liturgii Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium w perspektywie hermeneutyki ciągłości*; w: K. Porosło (red.), *Źródło i szczyt. Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium dzisiaj*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 149-155.

<sup>85</sup> Por. Migut, *Teologia liturgii Konstytucji o liturgii świętej*, s. 19.

<sup>86</sup> „ [...] the liturgy is a most intimate facet of the Christian assembly's lived faith in Jesus Christ and

Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego życie jest sakramentalne. Schmemmann z kolei dodaje, że oddzielenie rzeczywistości od symboliki spowodowało, że zapomnieliśmy, iż sakramenty nie działają i nie mogą działać niezależnie od Kościoła, gdyż sam Kościół jest sakramentem, ponieważ: „istnieje, aby zawsze zmieniać tę samą rzeczywistość, którą ona manifestuje, wypełnienie niewidzialnego w widzialnym, niebiańskiego w ziemskim, duchowego w materii”<sup>87</sup>, przy czym nie tylko moment przeistoczenia podczas liturgii eucharystycznej jest sakramentem, ale jest nim całe działanie liturgiczne.

### 2.3. Sakrament

„Wy jesteście światłem dla świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze” (Mt 5,14) – takim cytatem o. Kavanagh rozpoczyna swoje rozważania na temat sakramentu w trzecim rozdziale swojej książki *On Liturgical Theology*, zatytułowanym *Kościół*<sup>88</sup>. Uważając, że sam Kościół jest sakramentalny, wyjaśnia wiarę i jej fundamentalną eklezjologię, analizując sakrament i język sakramentalny. Twierdzi, że niemożliwe jest mówienie o Kościele bez mówienia językiem sakramentalnym. Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia”<sup>89</sup> nie dlatego, że jest znakiem i narzędziem zbawienia w otaczającym nas świecie, ale dlatego, że tym, co formuje go w sakramentalności jest liturgia i sakramenty, które są znakami i środkami łaski<sup>90</sup>. Ten punkt widzenia jest zgodny z poglądami św. Tomasza z Akwinu na temat sakramentu. Według niego „sakrament jest znakiem, który przypomina to, co było wcześniej, a mianowicie mękę Chrystusa; który uwidacznia to, co dokonuje się w nas przez mękę Chrystusa, a mianowicie łaskę; jest znakiem profetycznym, to znaczy zapowiadającym przyszłą chwałę”<sup>91</sup>, jak również „w sakramentach widać podobieństwo, między etapami życia naturalnego człowieka, a jego etapami życia duchowego”<sup>92</sup>. Jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Sakramenty Nowego Przymierza zostały ustanowione przez Chrystusa. [...] Obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia

---

function of the presence of his life-giving Spirit within it...is not a plaything for the faithful assembly but its sustained summons home to God in Christ. It is the fundamental way a church stands before the Father in Christ, filled with his Spirit” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 7).

<sup>87</sup> Schmemmann, *The Eucharist*, s. 35.

<sup>88</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 39.

<sup>89</sup> KDK 45.

<sup>90</sup> Por. B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa*, Lublin: RW KUL 1996, s. 64.

<sup>91</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 60, 3.

<sup>92</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 65, 1.

chrześcijanina: sprawiają narodzenie i rozwój chrześcijańskiego życia wiary, uzdrowienie i dar posłania”<sup>93</sup>.

Sakrament nie jest rzeczą czy nawet koniecznym wydarzeniem, to jest przede wszystkim język, i to język Kościoła. W tym rozumieniu definicja Kościoła jest na tyle obszerna, że obejmuje nie tylko sakramenty religijne. Ojciec Kavanagh wyjaśnia, że wspólna tradycja, zarówno dla Żydów, jaki i dla chrześcijan, nie poświęcała wystarczająco dużo czasu na próbę zrozumienia znaczenia świata stworzonego i naturalnego, lecz raczej zakładała, że ich znaczenie zawiera się po prostu w pochodzeniu od Boga, a oni mają czcić tę egzystencję, a potem błogosławić za nią jej Stwórcę<sup>94</sup>. Świat przyrody nie jest sakramentem, ale nasze tworzenie rzeczy ze świata przyrody i nadawanie im znaczeń wymaga języka sakramentu. Z punktu widzenia religii wymaga to także dyscypliny otrzymanej dzięki łasce, która może nas powstrzymać od wypaczenia znaczeń w stosunku do rzeczy stworzonych. Artefakt, czyli coś, co jest dziełem ludzkiego umysłu i ludzkiej pracy, w odróżnieniu od wytworów natury, jest do pewnego stopnia sakramentem, czyli koniecznym wywołanym związkiem dóbr, które ludzka sztuka obejmuje znaczeniem konstruktywnym lub dewastującym<sup>95</sup>. Dokonując rozróżnienia między symbolem a sakramentem, o. Kavanagh zauważył, że wszystkie ludzkie wytwory (*artifacts*) można uznać w jakimś stopniu za sakramenty, ale właściwsze będzie uznanie ich za symbole. Język symboliczny jest językiem liturgicznym i jest podobny do języka sakramentalnego, niemniej jednak należy podkreślić, że sakrament zajmuje się intensywnością znaczenia, które jest przede wszystkim religijne. Amerykański liturgista uznaje, że symbol może czerpać swój język z podstawowego języka sakramentu, tak bardzo potrzebnego do zrozumienia naszej roli jako drugorzędnych przedstawicieli stworzenia<sup>96</sup>. Można to wywnioskować na podstawie porównania, jakiego dokonuje on między zastosowaniem perspektywy w malarstwie i w ikonografii. Z całą pewnością można powiedzieć, że malowanie i wykorzystanie perspektywy do wyrażania głębszych znaczeń wymaga używania języka symboli. Nazywa to „artystycznym dyskursem, malarstwem” i zestawia z „sakramentalnym dyskursem”<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> KKK 1210.

<sup>94</sup> „Jews and Christians have tended not to talk so much about the meaning of things in themselves, but rather to presume that their meaning is contained simply in their creaturely existence, to revere that existence, and then to bless their Creator for it” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 40).

<sup>95</sup> „A human artifact is necessarily to some extent sacrament, that is, artificially induced relationship of goods which human agency freights with significance vital or fatal” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 41).

<sup>96</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 41.

<sup>97</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 41.

Według o. Kavanagha, zostaliśmy pobłogosławieni zdolnością tworzenia, odtwarzania i angażowania znaczenia w rzeczy stworzone przez Boga. Wymaga to sakramentu, a dyskurs sakramentalny w świecie ikon opiera się na odwróconej perspektywie. Benedyktynski teolog przedstawia to w następujący sposób: ujęty w perspektywie punkt widzenia malarza ikon nie znajduje się w iluzorycznej głębi obrazu, który próbuje odtworzyć widzialną przestrzeń, ale przed obrazem, w samym widzu<sup>98</sup>. Podczas gdy dyskurs symboliczny lub artystyczny przedstawia ludzki artefakt w znaczeniu, które jest naturalne dla ludzkości, to dyskurs sakramentalny odwraca te naturalne znaczenia z perspektywy Ewangelii, gdzie czytamy: „Tak właśnie ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (Mt 20,16), [...] a upokorzenie krzyża jest najwyższym zwycięstwem<sup>99</sup>. Ta odwrócona perspektywa jest możliwa tylko dzięki działaniu łaski, dlatego każdy sakrament, będący aktem wiary, umieszcza krzyż Chrystusa głęboko w umyśle i sercu człowieka, przez co dokonuje się zbliżenie w wierze, a krzyż Chrystusa nie jest gdzieś na odległym i niedostępnym dla ludzkich możliwości miejscu. Można stwierdzić zatem, że Kościół składa się z tych, którzy żyją w odwróconej perspektywie Ewangelii<sup>100</sup>. Wskazuje to na skrzyżowanie sakramentu i eklezjologii, a Kościół jako społeczeństwo wiary jest sakramentalne w swojej istocie i działa jako samodzielny, dynamiczny i zbiorowy sakrament sam w sobie. Jako sakrament, Kościół odwraca perspektywę ludzkości, gdyż świat nie czyni Kościoła; raczej Kościół tworzy świat, a taka jest rola liturgii jako Kościoła. Kościół jest centralnym warsztatem ludzkiego miasta, które pod wpływem łaski już zaczęło się zmieniać w Miasto-Boga-w-tworzeniu - centralny punkt świata, który został uczyniony nowym w Chrystusie Jezusie. To miasto zamieszkują zarówno sprawiedliwi (*justus*), jak i grzesznicy (*peccator*), wszyscy oni stanowią centralną grupę uczestników warsztatów<sup>101</sup>. Ojciec Kavanagh uważa, że Kościół jako sakrament jest także ikoną, która wykorzystuje świat jako punkt wyjścia i zwraca

---

<sup>98</sup> „Every painter knows this and uses it to suggest depth, a third detention in only two. But the icon painter inverts this. His point of departure in perspective is not found in the illusory depth of the image which attempts to reproduce visible, but before the image, in the spectator himself” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 41).

<sup>99</sup> „[...] an analogous inversion of things in the Gospel. There, everything is in the same inverse perspective: the first shall be last, the powerless rather than the powerful shall inherit the earth, and the humiliation of the cross is the supreme victory” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 41).

<sup>100</sup> Zob. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 42.

<sup>101</sup> „[...] the Church as a faith-society is sacramental in its very constitution, and corporate sacrament in its own right. That is, it functions as a vast mystery which itself inverts perspective, projecting World out Of Gospel rather than Gospel out of World. [...] a Church is the central workshop of the human City, a City which under grace has already begun to mutate by fits and starts into the City-of-God-in-the-making, the focal point of World made new in Christ Jesus. It is a City whose populace is *simul justus et peccator*, filled with both saints and sinners, all of whom constitute the central workshop’s clientele” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 42-43).

uwagę świata na siebie, na swoje znaczenie jako stworzonego i podtrzymywanego przez Boga, a zgromadzenie Kościoła, sprawowanie liturgii jest działaniem sakramentalnym<sup>102</sup>.

Amerykański teolog zauważył, że język chrześcijański zawsze był symboliczny, a problem z wtórnymi typami teologii, takimi jak eklezjologia, polega na tym, że mogą one być jedynie symboliczne i utraciły swoje zakorzenienie w wywodzie przeprowadzonym na zasadzie ściśle logicznego wnioskowania na temat sakramentu. Bez sakramentu jako podstawowego sposobu rozumienia znaczeń symboli i ich związków te teologie mogą mieć tendencje do zbliżania się do znaczeń z niewłaściwą perspektywą, przez co Kościół staje się rzeczywistością, stworzeniem, które może mieć znaczenie niezależnie od świata. W swojej krytyce uważa, że świat traci zdolność do bycia postrzeganym jako punkt wyjścia do zrozumienia swojej stworzonej natury, poprzez założenie, że stworzyliśmy Kościół, jak i świat<sup>103</sup>.

Według Kavanagha „zrozumienie” sakramentu polega na uznaniu, że jest to język i odwrócona perspektywa, które pozwalają Kościołowi i światu określić się w odniesieniu do ich Stwórcy. Sakrament jest także językiem nasyconym łaską, która zapewnia odwróconą perspektywę i manifestuje rzeczywistość objawioną w symbolu. Sakramentalny język Kościoła jest tym, który pokazuje zarówno oryginalne stworzenie Boga, jak i Królestwo Boże. Łaska chroni także symboliczny język przed wypaczeniem poprawnego znaczenia naszych stworzonych *artifacts*, czyli wytworów ludzkiej myśli. Chrześcijańskie rytuały często mogą być jednocześnie sakramentami lub pewna sprawowana ich część może mieć wartość sakramentalną. Człowiek przyjmując sakramenty uczestniczy w tajemnicy paschalnej Chrystusa: w jego śmierci i zmartwychwstaniu, zyskuje też udział w owocach tej tajemnicy. Obrzędy sakramentów natomiast są rozumiane jako symboliczne czynności, a towarzyszące im modlitwy oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi, przez co służą zbawieniu tych, którzy je przyjmują z wiarą<sup>104</sup>.

## 2.4. Rytuał/obrzęd (*rite*)

Najpierw należy zaznaczyć, że angielskie słowo *rite*, może być tłumaczone na język polski jako „ryt”, „rytuał” lub „obrzęd”. „Rytuał to ustalona forma symbolicznych

---

<sup>102</sup> Zob. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 43.

<sup>103</sup> Por. M. Gilgannon, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, Pittsburgh (PA) mps Library of Duquesne University 2011, s. 41.

<sup>104</sup> KKK 1131.

czynności, składających się na obrzęd religijny lub podniosłą uroczystość” oraz „zespół czynności, których częste powtarzanie tworzy dotyczący czegoś zwyczaj”<sup>105</sup> – czytamy w *Słowniku języka polskiego*. Oczywiście definicja ta nie zawiera pełnego opisu i znaczenia rytuału/obrzędu, a tylko jej małą część, jednak niezbędną do dalszych analiz.

Rytuał jest ostatnim pojęciem, które zostanie omówione w tym rozdziale. Według o. Kavanagha rytuał jest bezpośrednio związany z liturgią jako *theologia prima* przede wszystkim z powodu zmiany, która ma miejsce w czasie oddawania czci Bogu podczas każdej celebracji liturgicznej. Zmiana ta może nastąpić tylko dzięki powtarzalnemu charakterowi wydarzenia liturgicznego i może być obserwowana jedynie z perspektywy czasu, a taką powtarzalność w czasie zapewnia właśnie rytuał-obrząd<sup>106</sup>. Rytuały w tym kontekście to wzorce powtarzających się ludzkich czynności, które istnieją w określonym celu, a mianowicie, aby sobie radzić z napotkaną rzeczywistością, nie ustanawiając prawdy rzeczy, ale raczej spójność ludzkiej reakcji na rzeczywistość. Rytuał zapewnia język umożliwiający komunikowanie realiów życia, które są nieprzekazywalne, aby czynić to w określony sposób, mianowicie: wspólnotowo i publicznie<sup>107</sup>. Ojciec Kavanagh uważa, że rytuał w tym sensie ma bardzo ważne zadanie przekazywania wartości, zarówno społecznych, jak i religijnych, pewnym grupom ludzi. Rytuał przekazuje te wartości poprzez wspólne doświadczenie, a nie poprzez racjonalną konwersację lub zgodę. Dlatego benedyktyński teolog, analizując rolę rytuału, wyjaśnia, że funkcje formułowania i wdrażania wartości danej grupy są tym, co pojmujemy jako kult. Aspektem formułującym jest dla niego mit, a aspektem wdrażającym rytuał. Zarówno mit, jak i rytuał wydają mu się ściśle ze sobą powiązane i nierozzerwalnymi funkcjami, a ich jedność jest tym, co rozumie przez kult<sup>108</sup>. Rytuał jest doskonałym i absolutnie koniecznym wzorcem zachowania, który pozwala najbardziej krytycznym wartościom społeczeństwa – wartościom, które czynią je społeczeństwem – wyeksponować się, wyrazić i być rzeczywiście podzielanymi przez wszystkich. Grupa ludzka, która traci swoje wzorce rytualne, jest grupą, która już się rozpada. Patrzenie na rytuał z tej strony pozwoli lepiej zrozumieć relacje rytualne związane z sakramentem, Kościołem i Liturgią.

David Fagerberg, najwybitniejszy i najwierniejszy uczeń Kavanagha, tak pisze o rytuale: „Chrześcijaństwo to religia, a liturgia to rytuał na takiej samej zasadzie, na

---

<sup>105</sup> *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/Rytuał.html> [dostęp: 27 kwietnia 2020 r.].

<sup>106</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74.

<sup>107</sup> Por. A. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Root of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973, s. 153-154.

<sup>108</sup> Por. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal development*, s. 148-149.

jakiej Jezus był człowiekiem – w pełni, ale nie tylko człowiekiem. Gilbert K. Chesterton powiedział, że jeśli nazwiemy ogon pawia niebieskim, nie miniemy się z prawdą – faktycznie, jest na nim kolor niebieski. Podobnie prawdą będzie, jeśli nazwiemy liturgię rytuałem – rzeczywiście, dzieło dokonywane przez lud Boży zawiera w sobie rytuał. Definicja taka jest jednak mało precyzyjna i mylące byłoby stosowanie określeń *liturgia* i *rytuał* zamiennie, tak jak robią to ci, którzy każde powtarzające się, zorganizowane i kontrolowane wydarzenia określają mianem liturgii. Sama forma rytualna, bez boskiej treści, nie tworzy przecież liturgii. Liturgia posługuje się kultycznym rytuałem, by realizować coś więcej, niż kult jest w stanie zrytualizować<sup>109</sup>. Pogląd powyższy jest kontynuacją myśli o. Kavanagha, który twierdził, że „uczniowie zdawali sobie sprawę, że nie przyszedł On [Jezus] po to, by wymyślić lub odnawiać system liturgiczny, ale by odkupić świat”<sup>110</sup>, a wierność Jemu w Kościele, możliwa dzięki Jego łasce, jest niezmienna bardziej niż akt liturgiczny lub zbiór słów<sup>111</sup>.

Kavanagh wyraźnie wskazuje na to, że rytym/obrzędem jest także język, zwłaszcza język uwielbienia i kultu. Zauważyć należy, że jest on zarówno językiem wartości społecznych, jak również językiem liturgii, i jako takiego używa go jako analogii do liturgii<sup>112</sup>. W artykule zatytułowanym *Teaching Through the Liturgy* czytamy: „Moja teza jest taka, że chociaż liturgia rzeczywiście «naucza», to uczy jak każdy inny rytuał – empirycznie, bogato, dwuznacznie i elementarnie”<sup>113</sup>. Amerykański teolog podkreśla, że rytuał liturgiczny angażuje ludzi w języku, który rozwija znaczenie i pamięć, a przez komunikowanie tajemnicy, zaprasza do spotkania z Bogiem. Ojciec Kavanagh uważa, że „język i liturgia nigdy nie są septyczne; są przez nas zamieszkałe, noszą nasze smugi i noszą nasz zapach. Ponieważ wdychają ludzką kondycję, język i liturgia zmieniają się powoli i w podobny sposób”<sup>114</sup>. Podobnie jak język, liturgia kieruje się zasadami, podczas gdy liturgiczne rubryki nie są zrównane z rytuałem/obrzędem. W teologii o. Kavanagha rubryki są ważne do uzgodnienia rytualnych wydarzeń z biegiem czasu, rubryki są także kluczem do struktury, która może

---

<sup>109</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 53-54.

<sup>110</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 6.

<sup>111</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 6.

<sup>112</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 4.

<sup>113</sup> „My thesis is that although the liturgy does indeed «teach», it teaches as any other ritual does – experientially, non-discursively, richly, ambiguously and elementally” (A. Kavanagh, *Teaching Through the Liturgy*, „Notre Dame Journal Education” 5 [1974], nr 1 [Spring], s. 35-49).

<sup>114</sup> „Nor are language and liturgy ever antiseptic; they have been amply inhabited by us, they wear our smudges and bear our smell. Because they inhale the human condition, language and liturgy change slowly and similar ways” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 4).



pozwolić teologowi liturgicznemu na odwzorowanie tradycji liturgicznej i zmian dokonanych przez historię<sup>115</sup>. Rubryki sprawiają, że praktyka liturgiczna staje się ofiarą zmieniających się kulturowych trendów i upodobań, a chociaż rubryki odgrywają ważną rolę w praktykowaniu wiary i w historycznym odwzorowywaniu zmian liturgicznych, to jednak nie mogą być one postrzegane jako centralny punkt liturgii. Liturgia właśnie nadaje rubrykom ich sens i wartości<sup>116</sup>. Rubryki i prawa liturgiczne są częścią listy kontrolnej czynników (*check list of the factors*)<sup>117</sup>, które należy wziąć pod uwagę podczas planowania określonego wydarzenia liturgicznego. Dlatego o. Kavanagh pisze w książce *Elements of Rite*, że przepisy prawa liturgicznego i rubryki muszą być traktowane poważnie z szacunku dla zgromadzenia celebrującego, a nie z obsesji, że jeden czy drugi przepis może zostać odkryty na Sądzie Ostatecznym jako ustanowiony przez Boga, gdyż taka obsesja paraliżuje duszpasterską odpowiedzialność, wprowadzając w ten sposób rygor albo jego przeciwieństwo – chaos w stylu liturgicznym<sup>118</sup>. Czytając dalej można wywnioskować, że według autora przepisy prawa liturgicznego i rubryki nie są końcem wszystkiego i wszystkich rytuałów czy liturgii. Biorąc pod uwagę kontekst, rytuał liturgii kształtuje odpowiedź Kościoła na rzeczywistość Boga żywego, gdyż żadne społeczeństwo, nawet Kościół, nie może istnieć bez rytuałów<sup>119</sup>.

Rytuał/obrzęd może jednak być źle interpretowany. Jako przykład Kavanagh przywołuje słowa Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*: „Obrzędy niech się odznaczają szlachetną prostotą, niech będą krótkie i jasne bez niepotrzebnych powtórzeń, dostosowane do pojętności wiernych, aby na ogół nie potrzebowały wielu wyjaśnień”<sup>120</sup>. Według niego ludzkie rytuały rzadko są krótkie, jasne, proste i bez powtórzeń, częściej są długie, bogato niejednoznaczne i wielokrotnie powtarzalne<sup>121</sup>. Wynika to z faktu, że wiele osób uczestniczy w nich jednocześnie, a to wymaga czasu, wymaga powtórzenia i emanuje wieloma różnymi aspektami znaczeniowymi, które

---

<sup>115</sup> A. Schmemmann, *The Task and Method of Liturgical Theology*, w: D.T. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 59.

<sup>116</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 3.

<sup>117</sup> Kavanagh, *Elements of Rite* s. 8.

<sup>118</sup> „They must be taken seriously out of respect for the celebrating assembly, not out of an obsession that one or another of them might be discovered at the Last Judgment to have been divinely instituted. Such an obsession paralyzes pastoral responsibility, thus introducing either rigor mortis or a reactive antinomianism into liturgical style” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 8).

<sup>119</sup> Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, s. 149.

<sup>120</sup> KL 34.

<sup>121</sup> „[...] a ritual context of the living and the dead (that is, historically) without soon realizing than human rituals are rarely short, clear, and without repetition. They are more often long, richly ambiguous, and vastly repetition. This is so because many people participate in them simultaneously” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 5).

uczestniczący przynoszą ze sobą na liturgię<sup>122</sup>. Rytm wymaga powtórzeń, a jest on niezbędny do znaczenia, gdyż liturgia bez czasochłonnego powtarzania jest bez rytmu, co może prowadzić do mało aktywnego lub żadnego udziału w niej, to z kolei będzie zatracalo swój kluczowy sens<sup>123</sup>. Powtarzanie jest konieczne dla rytmu, a rytm jest niezbędny do znaczenia. Jeżeli uznajemy, że rytuał rzeczywiście jest tym, który przekazuje to, co nieprzekazywalne, to na pewno musimy się zgodzić z krytyką wysuniętą przez o. Kavanagha, gdyż komunikując się z rzeczywistością Boga i wartościami życia zawartymi w Ewangeliach, potrzebujemy pełni wielokrotnie powtarzającej się liturgii rytualnej. Liturgia z punktu widzenia benedyktyńskiego teologa jest Kościołem, który tworzy świat, a rytuał jest językiem używanym podczas tego procesu i jest jej nieodłączną częścią, a z kolei ona jest jednym z rodzajów rytuałów. Ze swej natury rytuał ewoluuje i z upływem czasu ulega zmianie pod wpływem kultury, przy czym liturgia nie podlega kultowi, gdyż to liturgia przekształca kulturę<sup>124</sup>. Chrystus polecił, aby dokonane dzieło zbawcze posiadało charakter rytualny, aby mogło być udoskonalane pod osłoną znaków, czego pierwszym i najlepszym przykładem jest Ostatnia Wieczerza.

Obrzęd jest niezbędny dla życia ludzkiego. Kavanagh twierdził, że pomaga on uporządkować ludzkie społeczeństwo poprzez przekazywanie wartości i etykę. Zwracając uwagę na kluczową naturę wartości rytuału, który przywołuje i nadaje obrzędowi szczególną ważność, wznosi się do poziomu zmian antycypujących paradygmat, a także zapisuje porządek w umysłach i sercach jego uczestników<sup>125</sup>. Mając na uwadze, iż rytuał obejmuje wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, jak również, że Kościół nie ma wyłączności na „posiadanie Boga i Bożej obecności”, Kavanagh pragnie podkreślić, że gdy brakuje obrzędu religijnego, to świeckie „rytuały”, jako środki zastępcze, wypełniają tę pustkę<sup>126</sup>. To może być jeden z powodów, dla których w „liturgicznie niedożywionych” społeczeństwach chrześcijańskich rytuały zostają obezwładnione niesamowitym wigorem popularnych świeckich zachowań prezentowanych w mediach rozrywkowych, które nabierają szczególnego znaczenia w kryzysowych momentach

---

<sup>122</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 5.

<sup>123</sup> „A liturgy without this time –consuming repetition is one without rhythm; one without rhythm allows little or no active participation; one without participation will communicate little or no crucial meaning” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 5).

<sup>124</sup> Por. A. Kavanagh, *How Rite Develops: Some Lows intrinsic to Liturgical Evolution*, „Worship” 41 (1967), nr 6, s. 336-337.

<sup>125</sup> Por. A. Kavanagh, *Life-Cycle Events, Civil Ritual and the Christian*, w: D. Power, L. Maldonado (red.), *Liturgy and Human Passage*, New York: Seabury 1979, s. 19.

<sup>126</sup> Por. Kavanagh, *Life-Cycle Events*, s. 19.

ludzkiego życia<sup>127</sup>. Problem polega na tym, że chociaż rytuały te mogą przyczyniać się do pewnej łączności z Bogiem, to nie zapewniają „pewnego i prawdziwego dostępu”<sup>128</sup> do Boga, zgodnego z nauką Kościoła. Według o. Kavanagha prowadzi to do sytuacji, w której „surogat obrzędu staje się religią społeczną nieco przefiltrowaną, nieco złagodzoną przez ogólny liberalizm klasy średniej [...], a ponieważ przyczynia się to do utraty silnej więzi z Ewangelią, to Kościół staje się tylko grupą wsparcia duchowego”<sup>129</sup>, a nie centrum życia człowieka, do czego został powołany.

Język liturgii, rytuału jest wieloaspektowy i – jak zauważa o. Kavanagh – jako język rytuału ma charakter kontekstowy. Kontekst celebracji liturgicznej polega na tym, że jest ona realizowana w czasie i przestrzeni. Z tego też powodu rytuał musi zajmować się przestrzenią fizyczną i ludźmi uczestniczącymi w rytuale. Obrzęd liturgiczny jako akt złożony, w którym uczestniczy wiele osób i na wiele różnych sposobów, jest z natury konserwatywny i odporny na zmiany<sup>130</sup>. Spowodowane jest to względami teologicznymi, a nie społecznymi. Ojciec Kavanagh zwykł mawiać, że „teologia liturgiczna to wiara Kościoła w rytualnym ruchu, to autentyczna teologia, ale taka, która jest objawiona i zachowana w rycie jako *lex orandi*, jeszcze zanim zostanie systematycznie analizowana”<sup>131</sup>.

\*\*\*\*\*

Kościół przez Kavanagha pojmowany jest najczęściej jako wspólnota wierzących w wymiarze uniwersalnym, jako lokalna wspólnota wierzących lub zgromadzenie liturgiczne. Płaszczyzny te wzajemnie się przenikają i dopełniają. Nie można mówić o Kościele i wszystkim, co jest z nim związane bez odnoszenia się do całej ludzkości, a nawet wszechświata. Świat jest ramą Kościoła, kosmologia jest fundamentem, na którym spoczywa eklezjologia. Konstytutywną rolę dla bytu Kościoła spełniają chrześcijanie biorący udział w liturgii, gdyż to oni wyrażają cały wszechświat i w jego imieniu w zjednoczeniu z Chrystusem, Odkupicielem świata, składają kult należny Ojcu. Zwłaszcza w Eucharystii chrześcijanie stają w obecności Boga Ojca, aby po raz kolejny wziąć udział w pojednaniu z Nim poprzez Najwyższego Kapłana, który przeniknął

---

<sup>127</sup> Por. Kavanagh, *Life-Cycle Events*, s. 19.

<sup>128</sup> Kavanagh, *Life-Cycle Events*, s. 19.

<sup>129</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 116.

<sup>130</sup> „Because liturgy is a complex act in which many people participate in many different ways, it is by nature conservative and resistive to change” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 35).

<sup>131</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 23.

niebiosa i zesłał Ducha Świętego dla uczynienia z nas dzieci Bożych. Dziełem Chrystusa jest także uwielbienie Boga i uświęcenie wszystkich ludzi, przez co są oni uzdolnieni do uczestnictwa w Jego *leitourgia* dla dobra całego świata.

Chcąc ukazać naturę Kościoła w relacji do świata, Kavanagh posłużył się obrazem ludzkiej kultury jako miasta, w którego centrum znajduje się katedra, która z kolei jest przedstawieniem Kościoła. Amerykański teolog uważa, że Kościół nie może się zamknąć w murach katedry, a dzieje się tak wówczas, gdy jego liturgia i pobożność separuje się od „świata” i „miasta”, czyniąc Kościół niezemskim, fałszywie uduchowionym, wyabstrahowanym, wyidealizowanym i przez to gnostyckim. Związek pomiędzy światem, miastem i Kościołem jest tak silny, że mówiąc o jednym, mówi się także o dwóch pozostałych na odrębnych, ale nierozłącznych poziomach.

Dokonując przejścia od Kościoła do liturgii, Kavanagh stwierdza, że liturgia jest relacją między Kościołem a światem. Liturgia jest Kościołem, który tworzy świat, ale nie świat taki jaki jest, lecz taki, jaki został stworzony, czyli taki, jakim miał być w zamyśle Boga. Benedyktynski teolog uważa również, że liturgia jest również miejscem, w którym Kościół realizuje swoją wiarę w Boga, podczas Jego ciągłej i rzeczywistej obecności w Kościele i w świecie. Jego szerokie rozumienie liturgii przywołuje to, które przyjął włoski teolog Achille Maria Tracca, gdzie nie wyczerpuje się ona w samej celebracji, ale obejmuje zbawcze misterium Boga dokonane zwłaszcza w Jezusie Chrystusie, oraz ukierunkowane na celebrację życia chrześcijańskie (M↔A↔V). W odróżnieniu jednak od włoskiego teologa, Kavanagh akcentował przede wszystkim nierozdzielność i jedność pomiędzy celebracją i życiem, które jest liturgią poza celebracją (A↔V).

Z bliskiej relacji świata, Kościoła i liturgii oraz związku celebracji z życiem, tak zbiorowym, jak i indywidualnym, wyprowadza stwierdzenie, że zła liturgia sama się nie tworzy, ale jest wynikiem chorób społecznych i indywidualnej patologii lub lenistwa. Dobra liturgia też się sama nie tworzy, lecz jest wynikiem zdrowia społecznego i indywidualnej wrażliwości, wiedzy i dyscypliny dostosowanej do prawdziwej formy oraz treści aktu liturgicznego; takie też osoby tworzą zdrowe wspólnoty wiary. Od wysiłku całego społeczeństwa zależy jego pełna świadomość uczestnictwa i przeżywania liturgii, aby później wprowadzać jej naukę w codzienne życie. Zatem dla zrozumienia i celebrowania liturgii chrześcijańskiej niezwykle ważne jest to, aby uświadomić sobie, że żadne konkretne wydarzenie sakramentalne nie może mieć znaczenia, jeżeli nie jest oparte na „filarach”, na których opiera się cała ekonomia sakramentalna, czyli posługa jednania (2 Kor 5,18-20). Eucharystia nie ma sensu bez chrztu, a chrzest bez Eucharystii,

a obie te rzeczywistości nie mają sensu bez słowa Bożego. Chrzest i Eucharystia są sakramentalnymi fundamentami życia chrześcijańskiego, gdyż one najpełniej realizują „posługę jednania”. Chrzest i Eucharystia są „trudnymi sakramentami” i stąd w największym stopniu uczestniczą w budowaniu Kościoła i przemianie świata. Dokonuje się to najpierw przez nawrócenie prowadzące do chrztu, a następnie przez dyscyplinę ascetyczną, kontemplację słowa Bożego, a więc także nawrócenie pochrzcielne, będące od strony człowieka warunkiem uczestnictwa w Eucharystii. Przemiana eucharystyczna (konsekracja) prowadzi do przemiany świata.

Na pytanie, czy liturgia jest modlitwą, Kavanagh odpowiada przecząco. Liturgia jest według niego głównie rytuałem/obrzędem, który obejmuje coś więcej niż modlitwę i coś więcej niż wyrażenia werbalne. Rytuał to gesty, obrazy, znaki niewerbalne, dźwięki oraz zapachy, dlatego nie można go sprowadzić tylko do jednej z tych form komunikacji. Innym ważnym określeniem liturgii u Kavanagha jest teologia pierwsza (*theologia prima*), która jest wyrazem eklezjologii, widzianej z perspektywy ludzi siedzących w ławkach (*ecclesiology from the pews perspective*).

Mówiąc o sakramencie Kavanagh wychodzi od Jezusa Chrystusa – Wcielonego Słowa Bożego – i przez sakramentalność Kościoła oraz ekonomie sakramentalną przechodzi do poszczególnych sakramentów. Nawiązując jednak do relacji świat – Kościół – liturgia (świat-miasto-katedra) wychodzi od świata stworzonego, czyli od natury. Wspólna tradycja chrześcijan i żydów nie poświęcała wystarczająco dużo miejsca na zrozumienie doniosłości świata stworzonego i naturalnego, ale raczej zakładała, że jego znaczenie jest zawarte w jego istocie bycia stworzeniem. Tymczasem to stworzenie pokazuje Stwórcę. Świat przyrody co prawda nie jest sakramentem w sensie ścisłym, ale nasze tworzenie rzeczy ze świata przyrody i nadawanie im znaczeń, wymaga języka sakramentu. Z punktu widzenia religii wymaga to także dyscypliny otrzymanej dzięki łasce, która może nas powstrzymać od wypaczenia znaczeń w stosunku do rzeczy stworzonych. Właściwe „zrozumienie” sakramentu polega na tym, że jest to język i odwrócona perspektywa, która pozwala Kościołowi i światu określić się w odniesieniu do ich Stwórcy. Sakrament jest także językiem nasyconym łaską, która zapewnia odwróconą perspektywę i manifestuje rzeczywistość objawioną w symbolu. Sakramentalny język Kościoła jest tym, który pokazuje zarówno oryginalne stworzenie Boga, jak i Królestwo Boże. Łaska chroni także symboliczny język przed wypaczeniem poprawnego znaczenia ludzkich wytworów.

Rytuał, według Kavanagha, jest bezpośrednio związany z liturgią jako *theologia prima* przede wszystkim z powodu zmiany, która ma miejsce w czasie oddawania czci podczas każdej celebracji liturgicznej. Zmiana ta może nastąpić tylko dzięki powtarzalnemu charakterowi wydarzenia liturgicznego i może być obserwowana jedynie z perspektywy czasu, a taką powtarzalność w czasie zapewnia właśnie rytuał/obrzęd. Rytuały w tym kontekście to wzorce powtarzających się ludzkich czynności, które istnieją w określonym celu, a mianowicie, aby sobie radzić z napotkaną rzeczywistością, nie ustanawiając prawdy rzeczy, ale raczej spójność ludzkiej reakcji na rzeczywistość. Rytuał zapewnia język do komunikowania realiów życia, które są nieprzekazywalne, aby czynić to w określony sposób, mianowicie: wspólnotowo i publicznie. Stąd liturgia jako dzieło Wcielonego Syna Bożego, aby objąć i przyłączyć wierzących w uwielbieniu Ojca i przemianie świata, nie jest możliwa bez rytuału.

## Rozdział 3

### Teologia liturgiczna – liturgiczny sposób uprawiania teologii

Teologia (gr. *theos* – „bóg”, gr. *logos* – „słowo, nauka”), najprościej ujmując, jest nauką o Bogu. Według św. Tomasza z Akwinu teologia jest „dziedziną spekulatywną, czyli kontemplacyjną, a nie praktyczną, zajmuje się bowiem bardziej sprawami boskimi niż ludzkimi działaniami”<sup>1</sup>. Pisał on również, że „Chrześcijańska teologia zajmuje się Bogiem, który stworzył ludzi, nie jest zaś stworzony przez nich. Jest zatem bardziej kontemplatywna niż praktyczna”<sup>2</sup>. Liturgia (*leitourgia*) natomiast, w dosłownym tłumaczeniu z języka greckiego, oznacza działanie – pracę (*ergon*) na rzecz ludu (*laos*), dlatego wszelkie publiczne projekty realizowane przez osoby na rzecz społeczeństwa nieodpłatnie, określane były mianem *leitourgia*<sup>3</sup>. Słowo to okazało się bardzo właściwe w odniesieniu do kultu religijnego, gdzie *liturgia* obejmowała pracę osoby lub grupy osób na rzecz wspólnoty, do której osoby te należały; wspólne działanie, poprzez które ludzie wypełniali swoje powołanie, urzeczywistniając swoje posłannictwo, stając się Bożym narzędziem dla wypełnienia jego woli<sup>4</sup>. W ujęciu teologii Odo Casela liturgia jest misterium kultycznym, jest misterium Chrystusa i Kościoła<sup>5</sup>.

#### 3.1. Zarys problematyki

W pracy zbiorowej zatytułowanej *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii* czytamy: „Przyglądając się fenomenowi teologii liturgicznej we współczesnej teologii można zauważyć dwa podstawowe sposoby jej pojmowania. W pierwszym, bardziej nominalistycznym znaczeniu, teologia liturgiczna, zgodnie z nazewnictwem

---

<sup>1</sup> P. Morrissey, *The Sapiential Dimension of Theology According to St. Thomas*, „New Blackfriars” 93 (2012), s. 316-317.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, I, q.1, a. 4.

<sup>3</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 45; W. Bauer; W.F. Arndt; F.W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957, s. 472.

<sup>4</sup> Por. A. Schmemmann, *Za życie świata*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1988, s. 20.

<sup>5</sup> Por. W. Pałęcki, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa: Misterium roku liturgicznego według Odo Casela OSB (1886-1948)*, Sandomierz: WDiDS 2006, s. 94-101.

angielskim (*liturgical theology*) i włoskim (*teologia liturgica*), pojmowana jest przez niektórych współczesnych liturgistów jako bardziej odpowiednia nazwa teologicznej nauki o liturgii; nazwa «liturgika» bowiem w ich ocenie nadmiernie eksponuje skoncentrowanie na porządku celebracji i związanych z tym przepisów, a pomija związek celebracji z Pismem Świętym i Tradycją Kościoła. [...] W drugim, pełniejszym i właściwym znaczeniu, teologia liturgiczna jest syntezą teologii i życia chrześcijańskiego, gdzie kluczem hermeneutycznym jest celebracja liturgiczna, która sakramentalnie aktualizuje zbawcze misterium Chrystusa dla życia ludzi i włącza to życie w zbawcze misterium Boga”<sup>6</sup>. Twórcami teologii liturgicznej we właściwym znaczeniu byli: Cipriano Vagaggini OSBCam (1909-1999)<sup>7</sup>, Salvatore Marsili OSB (1910-1983)<sup>8</sup>, Achille Maria Triacca SDB (1935-2002)<sup>9</sup>, Manlio Sodi SDB (1944-)<sup>10</sup>, prawosławny teolog Aleksander D. Schmemmann (1921-1983)<sup>11</sup>, Aidan Kavanagh OSB (1929-2006)<sup>12</sup>, Robert F. Taft SJ (1932-2018)<sup>13</sup> oraz David F. Fagerberg (1952-)<sup>14</sup>. W Polsce jest ona uprawiana przez Bogusława Nadolskiego TCh (1933-2018)<sup>15</sup> i ks. Bogusława Miguta (1960-)<sup>16</sup>. Nazwiska te należy uporządkować następująco: u podstaw teologii liturgicznej znajduje się C. Vagaggini. Teologię liturgiczną szkoły rzymskiej tworzą: S. Marsili, A.M. Triacca i M. Sodi. Podstawy amerykańskiego nurtu teologii liturgicznej stworzył A.D. Schmemmann, a kontynuatorem jego koncepcji został omawiany w tej pracy A. Kavanagh, którego spadkobiercą jest z kolei D.F. Fagerberg<sup>17</sup>. Już sam encyklopedyczny zarys

---

<sup>6</sup> F.M. Arocena, D.W. Fagerberg, B. Migut, M. Sodi, *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, red. B. Migut, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 13.

<sup>7</sup> Por. C. Vagaggini, *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1961.

<sup>8</sup> Por. S. Marsili, *La liturgia nella strutturazione della teologia*, RiL 58 (1971), s. 153-162.

<sup>9</sup> Por. A.M. Triacca, *Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse*, w: A.M. Triacca, A. Pistoia (red.), *La liturgie: son sens – son esprit – sa méthode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII Semaine d’études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 27, Roma 1982, s. 321-337.

<sup>10</sup> Por. M. Sodi, *Lex orandi e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, „PATH” 3 (2004), 83-109.

<sup>11</sup> Por. A. Schmemmann, *Liturgy and Theology*, „The Greek Orthodox Theological Review” 17 (1972), s. 86-100.

<sup>12</sup> Por. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Pueblo Publishing Company 1984, 1984.

<sup>13</sup> Por. R.F. Taft, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington (D.C.): Pastoral Press 1984.

<sup>14</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*.

<sup>15</sup> Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 239-261.

<sup>16</sup> Por. B. Migut, *Liturgia współczesnym wyzwaniem teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” 53 (2006), z. 6, s. 59-80; tenże, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007; Arocena, Fagerberg, Migut, Sodi, *Teologia liturgiczna*; B. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.

<sup>17</sup> Por. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, s. 179-180.



takiego sposobu ujęcia teologii, którym jest teologia liturgiczna, ukazuje, że Kavanagh jest jej ważnym przedstawicielem i współtwórcą.

Według założyciela amerykańskiej szkoły teologii liturgicznej, prawosławnego teologa i profesora, prezbitera A.D. Schmemanna<sup>18</sup>, który jako pierwszy zdefiniował samo pojęcie „teologii liturgicznej”, punktem wyjścia jest studium historii<sup>19</sup>. Proponując metodę teologii liturgicznej, podkreślał on szczególne znaczenie tego genetyczno-historycznego podejścia. Mówiąc o rzeczywistości wzrostu i zmienności w liturgii następującym wraz z upływem czasu, zauważał, że: „brak rozwoju byłby oznaką śmiertelnej sklerozy [...]. Ważne jest, aby najpierw wiedzieć, czy wszystkie te zmiany wyrażają «zasady modlitwy» Kościoła w równym stopniu [...], a nie tylko serię mniej lub bardziej przypadkowych przemian. Oczywiście jest, że teologia liturgiczna musi rozpoczynać się od historycznego studiowania kultu”<sup>20</sup>. Według Schmemanna, teologia liturgiczna nie zawiera wewnętrznego podziału, lecz czyni ona z liturgii syntezę teologii, a mianowicie wychodzi od pojęcia liturgii kosmicznej, nazywanej *leiturgia*, której sakramentalnym wyrazem jest celebrowanie liturgiczne<sup>21</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh swoje uprawianie teologii liturgicznej rozpoczyna natomiast od analizy dwóch słów, które składają się na to pojęcie – „liturgia” i „teologia”. Jak zauważa w piątym rozdziale swojej książki *On Liturgical Theology*, oba te pojęcia są współcześnie używane w wielu różnych, całkowicie niezwiązanych przypadkach, gdyż jak pisze: „Liturgię stosuje się do prawie każdego świętego czy świeckiego zgromadzenia ludzi. Teologia natomiast zaczęła oznaczać niemal każdy rodzaj dyskursu religijnego, w szczególności podczas odpierania tych argumentów, które są niezwiązane z rzeczywistością, nie mają logicznego uzasadnienia. Biorąc to wszystko pod uwagę, warto zacząć od zastanowienia się nad tym, czym jest teologia, zwłaszcza gdy modyfikuje ją przymiotnik «liturgiczna»”<sup>22</sup>. Według o. Kavanagha: liturgia jest

---

<sup>18</sup> Aleksander Dmitriewich Schmemann, urodzony 13 września 1921 roku w Tallinn w Estonii w rodzinie rosyjskich emigrantów. Dorastał i wykształcił się we Francji, gdzie w 1946 roku został wyświęcony na prawosławnego księdza. W latach 1946-1951 wykładał w Prawosławnym Instytucie Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. W 1951 roku wyemigrował do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej do Nowego Jorku, gdzie rozpoczął pracę jako wykładowca, a później również pełnił funkcję dziekana w Prawosławnym Seminarium Teologicznym św. Włodzimierza. W swojej pracy naukowej i publikacjach starał się ukazać ścisły związek między teologią a liturgią chrześcijańską; był twórcą definicji „teologii liturgicznej”. Zmarł 13 grudnia 1983 roku w Nowym Yorku (Fagerberg, *Theologia prima*, s. 133).

<sup>19</sup> B.T. Morrill, D.E. Salier, *Alexander Schmemann. Liturgy as Life of the World*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 52.

<sup>20</sup> Por. A. Schmemann, *The Task and Method of Liturgical Theology*, w: D.W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Liturgical Press 2000, s. 57-58.

<sup>21</sup> Por. Arocena, Fagerberg, Migut, Sodi, *Teologia liturgiczna*, s. 25.

<sup>22</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73.

tworzeniem świata takiego, jakim on miał być w zamierzeniu jego Stwórcy<sup>23</sup>. Z kolei dla D.W. Fagerberga – ucznia o. Kavanagha: „Liturgia jest perichorezą Trójcy Świętej, kenotycznie udzielającej się w celu pobudzenia naszego synergetycznego wyjścia ku przebóstwieniu”<sup>24</sup>.

Już na wstępie należy podkreślić, że bardzo duży wpływ na poglądy o. Kavanagha miał wspomniany powyżej o. A. Schmemmann oraz tradycja Kościoła wschodniego, która zawsze była bardziej skierowana na modlitwę niż na naukę. Dlatego w tym miejscu warto przytoczyć cenionego przez Kavanagha Ewagriusza z Pontu, który głosił, że jeśli ktoś jest teologiem prawdziwie modlącym się, to prawdziwa modlitwa czyni z niego teologa<sup>25</sup> poprzez osobistą komunię z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, której doświadczamy podczas modlitwy.

### **3.2. *Theologia prima a theologia secunda***

Pojęcie *theologia prima* pojawiło się u wschodnich Ojców Kościoła. Dla wspomnianego przed chwilą Ewagriusza z Pontu teologia jest najpierw udzielaniem się Boga człowiekowi, które prowadzi do wielbienia Boga. Stąd pierwszymi teologami są serafiny. Teologia ta osiąga swój cel w przemianie całego życia człowieka w hymn uwielbienia i chwały dla Boga<sup>26</sup>.

Pojęcia „teologia pierwsza” używał też Odo Casel (1886-1948), według którego wydarzenie zbawcze zawarte w Piśmie Świętym jest sakramentalnie uobecnione w liturgii, gdyż działa w niej *Kyrios*, zasiadający po prawicy Ojca i dający ludziom udział w swoim misterium zbawczym<sup>27</sup>. Casel uważał, że Chrystus jest w każdym akcie liturgii, nie tylko w tak zwanych momentach sakramentalnych, ale również w liturgii, nie tylko jako abstrakcyjna łaska, ale jako żywy człowiek; ponadto przyznawał, iż jest On obecny wśród swego ludu na kilka sposobów, nie tylko w eucharystycznym chlebie i winie. Dla

---

<sup>23</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 100.

<sup>24</sup> Arocena, Fagerberg, Migut, Sodi, *Teologia liturgiczna*, s. 25.

<sup>25</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. K. Bielawski, Źródła Monastyczne 18, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1998, s. 261, w: Fagerberg, *Theologia prima*, s. 16.

<sup>26</sup> Por. S. Marsili, *Theologia*, „Rivista Liturgica” 22 (1935), s. 273-278.

<sup>27</sup> Odo Casel, O.S.B., urodzony jako Johannes Casel 27 września 1886 roku w Koblencku w Niemczech. Teolog i mnich zakonu benedyktynów. W 1905 roku wstąpił do opactwa Maria Laach, a w 1911 roku przyjął święcenia kapłańskie. Studiował na Uniwersytecie w Bonn, następnie na Sant’Anselmo w Rzymie. Był autorem książki *Tajemnicy kultu chrześcijańskiego* (wydana w 1932 roku) oraz siłą przewodnią ruchu liturgicznego na początku XX wieku. Jego myśl teologiczna miała znaczący wpływ na dokumenty Soboru Watykańskiego II. Zmarł 28 marca 1948 roku (Liturgical Pioneers, Pastoral Musicians and Liturgists, <http://liturgicalleaders.blogspot.com/2011/10/odo-casel-osb.html>).

Casela teologia była „oglądaniem misterium Boga w świetle liturgii” (*eine im Geist der Liturie Gesamtaussprau*), w świetle tej symboliki w obrazie, jaki ona tworzy. Tylko z tej perspektywy możliwe jest pełne uchwycenie chrześcijaństwa (*Gesamtausspracheüberdas Wesen des Christentums*)<sup>28</sup>. Według Casela „najwartościowszą teologią jest ta ukazująca Bożą rzeczywistość przez pryzmat celebrowanego misterium, czyli przez pryzmat jego symboliki. Tylko taka teologia «otwiera rozległy i fascynujący wymiar rzeczywistości zbawienia, odkrywa jego chrystocentryzm, wydobywa personalny charakter sakramentalnego pośrednictwa i tym samym wnosi płodną inspirację» dla innych sposobów uprawiania teologii, ale też dla duchowości chrześcijańskiej”<sup>29</sup>. W tym sensie liturgia jest dla Casela „teologią pierwszą”.

Przechodząc do analizy „teologii liturgicznej” o. Kavanagha należy zaznaczyć, że według niego tego, co najistotniejsze, zarówno w liturgii, jak i w teologii, nie da się uchwycić wyłącznie na drodze analizy naukowej. Jego teologia liturgiczna jest przepełniona przykładami, a nie definicjami, jako że sama liturgia jest zjawiskiem dynamicznym. Liturgia jest aktywnym udziałem w kulcie Kościoła zgromadzonego dla uwielbienia Boga żywego, a teologia jest rodzajem doświadczenia wypływającego z tego uczestnictwa. Już tutaj widać, że pojęcia teologii i liturgii niemal się utożsamiają. W podobnym duchu o. R.F. Taft twierdził, iż „Liturgia chrześcijańska ma wyrażać w rytualnym momencie to, co powinno być zasadniczą postawą każdej chwili naszego życia”<sup>30</sup>, jak również, że „Liturgia nie jest jedną z wielu rzeczy, którą Kościół robi. Liturgia jest życiem Kościoła”<sup>31</sup>. Dlatego „Teologia liturgiczna musi rozpocząć się od liturgii i od znaczenia całego rytu, a nie tylko od tekstów i rubryk. W teologii liturgicznej nie chodzi o symboliczną interpretację liturgii, ale o jej znaczenie, a znaczenie liturgii tkwi w jej strukturze”<sup>32</sup> – twierdzi D.W. Fagerberg. Uważa on również, że błędne rozumienie pojęcia „teologii liturgicznej” często prowadzi do odnoszenia go do wszystkiego, co dotyczy kultu, liturgii, doksologii i sakramentu. To powoduje, wyjaśnia Fagerberg, iż podjęcie analizy teologii liturgicznej musi się rozpocząć od badania struktury obrzędu liturgicznego, aczkolwiek rozważanym przedmiotem nie jest rytuał,

---

<sup>28</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków: PTT 1980, s. 94; cyt. za: B. Migut, *Liturgiczna perspektywa teologii*, „Studia Teologiczne”. Białystok – Drohiczyń – Łomża 36 (2018), s. 427.

<sup>29</sup> Por. W. Świerzawski, *Pro cuius amore. Myślenie, modlitwa i czyn*, Wrocław: WWKA 1984, s. 258; cyt. za: Migut, *Liturgiczna perspektywa teologii*, s. 427.

<sup>30</sup> Taft, *Beyond East and West*, s. 32.

<sup>31</sup> Taft, *Beyond East and West*, s. 41.

<sup>32</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 86.

a wspólnotowe teologiczne dostosowanie się Kościoła do spotkania z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym<sup>33</sup>. Dla o. Kavanagha takie pojęcia jak „kult” i „liturgia” określają więcej niż tylko wydarzenia w każdą niedzielę, reprezentują one jakość życia, do którego chrześcijanie zostają włączeni poprzez chrzest święty, co sprawia, że kult chrześcijański jest, jego zdaniem, ściśle związany z przetrwaniem Kościoła.

Według tego teologa podstawowe rozumienie liturgii polega na tym, że jest to *theologia prima*. Wspomniany już w drugim rozdziale Urban Holmes pisał, że „liturgia regularnie prowadzi na skraj chaosu, a z tego regularnego flirtu z przeznaczeniem wynika teologia inna niż wszystkie”<sup>34</sup>. – Kavanagh wyjaśnia, że liturgii nie można uznać za jeden z wielu *locus thologicus*, gdyż ona jest warunkiem uprawiania teologii, a bez niej nie ma pełnego i aktualnego rozumienia słowa Bożego. Akt liturgiczny jest aktem teologicznym o największym zasięgu, jest on aktem najbardziej integralnym i fundamentalnym. Jest on kondensacją i efektem doświadczania zmian, jakich dokonuje Bóg w zgromadzeniu liturgicznym. Kavanagh uważa, że „to nastawienie się (*adjustment*) na inicjowane przez Boga zmiany (rozumiane jako skorygowanie, a nawet nawrócenie) jest o wiele bardziej istotnym aktem teologii niż wszystkie inne. W przeciwieństwie do nich jest on (akt liturgiczny) «proletariacki» w tym znaczeniu, że nie realizują go jedynie akademickie elity; jest «wspólnotowy» w tym sensie, że nie podejmuje go pojedynczy uczony w swoim gabinecie; jest również «powszedni» w tym znaczeniu, że nie następuje od czasu do czasu, ale odbywa się regularnie każdego dnia, każdego tygodnia, w całorocznym rytmie życia zgromadzenia sprawującego publiczny kult liturgiczny”<sup>35</sup>. Można powiedzieć, że to „skorygowanie” powoduje, iż każdy następny akt liturgiczny jest różny od poprzedniego, ponieważ ci, którzy dokonują następnego aktu, doświadczyli nieodwracalnej zmiany. Skorygowanie, czyli dokonanie zmian w akcie liturgicznym jest zarówno świadome, jak i nieświadome, ale zawsze prawdziwe, a wyniki tych zmian pokazują stopniową ewolucję samych obrzędów liturgicznych. Zgromadzenie oddające cześć Bogu nigdy nie wychodzi z takiego doświadczenia niezmienione, ale ciągle dokonuje się jego korekta i przemiana (*adjustment*), która nie jest jedynie postawą teologiczną, ale samą teologią (*theologia prima*). Precyzyjniej ujmując, tradycja właśnie tę przemianę (*adjustment*) nazywa *theologia prima*<sup>36</sup>. Ojciec Kavanagh dla

---

<sup>33</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 84.

<sup>34</sup> U. Holmes, *Theology and Religious Renewal*, *The Anglican Theological Review* 62 (1980), s. 19; cyt. za: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73.

<sup>35</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 89.

<sup>36</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 73-76.

przedstawienia teologii na pierwotnym poziomie (*theologia prima*) odwołuje się do dialektyki, przy czym jego tezą (*thesis*) jest zgromadzenie podczas aktu liturgicznego. Antytezę (*antithesis*) stanowi zmieniony stan zgromadzenia, gdy odchodzi od liturgicznego spotkania z żywym Bogiem w słowie i sakramencie, natomiast syntezą (*synthesis*) jest *adjustment*, czyli uformowanie zgromadzenia w wierze i w działaniu pod wpływem tej przemiany. Według Kavanagha: „Przemiana ta (*adjustment*) obejmuje całe zestawy aktów, zarówno wielkich, jak i małych, świadomych i nieświadomych, z których wszystkie składają się na koniecznie krytyczną i refleksyjną teologię, [...] zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz kościoła, pierwszego dnia i przez wszystkie pozostałe dni tygodnia”<sup>37</sup>. Oznacza to, że rzeczywistość, do której odnosi się zgromadzenie liturgiczne, to nie tylko kolejny akt liturgiczny, ale również jego integracja ze światem poza przestrzenią kościoła.

Jest to zupełnie inne rozumienie tego, co do tej pory było ujmowane pod pojęciem *theologia prima* i tego, co ono oznaczało. Jak zauważa o. Kavanagh, od średniowiecza, wraz z powstawaniem uniwersytetów i pojawieniem się badań naukowych, przyzwyczailiśmy się do poglądu, że teologia jest czymś opisanym w książkach i co studiuje się na wyższych uczelniach, coś, co wykładane jest przez profesorów<sup>38</sup>. Można powiedzieć, że przyzwyczajenie się do tej myśli doprowadziło do przekonania, iż teologii liturgicznej bliżej jest do *theologia secunda* niż do *theologia prima*, jak również, że realizowanie teologii pierwszej (*theologia prima*) nakłada na teologa szereg wymagań innych niż te, które są nakładane na teologa zajmującego się teologią drugą (*theologia secunda*)<sup>39</sup>. Problem tkwi w tym, że nie dostrzegamy różnicy między teologią liturgiczną a teologią liturgii; różnicy między wewnętrznym a zewnętrznym spojrzeniem na liturgię.

Swoje przekonanie, o tym, że liturgia to *theologia prima* o. Kavanagh ugruntował nie tylko na własnych poglądach, pracy naukowej i doświadczeniu, ale również na pracy wspomnianego już wcześniej teologa A.D. Schmemanna. Z kolei ich wspólne poglądy podzielał i w swojej pracy nadal wykorzystuje i rozwija D. Fagerberg. W książce *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna* odnosi się on do tego zagadnienia, nawiązując do tradycji i duchowości (*asceticism*). Duchowość traktowana była kiedyś jako nieodłączna część teologii. Autor zauważa, że „warunkiem do realizowania teologii akademickiej jest wykształcenie; warunkiem do realizowania teologii liturgicznej jest

---

<sup>37</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 76.

<sup>38</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74.

<sup>39</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 74-75.

świętość. I znów dochodzimy do liturgicznego ascetyzmu. Skoro przedmiotem teologii jest Bóg, ludzkość i kosmos, to teologiczne zmagania mają miejsce zarówno w kościelnej nawie, jak i na studiach. Nie jest prawdą to, że wierni mają niejasne rozumienie, którego nie można nazwać teologią, dopóki nie zostanie wyrażone w formułach akademickich; nie jest tak, że teologia pierwsza to amatorszczyzna, która jest znacznie lepiej opisana przez profesjonalistów; nie jest również tak, że teologowie drugiej teologii są wtajemniczeni w dane, które muszą przekazywać tym gorzej poinformowanym<sup>40</sup>. Fagerberg za Kavanaghem uznaje za truizm stwierdzenie, że spotkanie z Bogiem poprzedza refleksję na temat tego spotkania; to jednak nie wystarczy, aby wyjaśnić teologię liturgiczną. Owszem – liturgia to spotkanie z Bogiem, pisze Fagerberg, ale jest to również dostosowanie życia – teologiczna odpowiedź – do Najwyższego. Dychotomia, która umieszcza surowe doświadczenie w prezbiterium, a teologię zamyka wyłącznie w sali wykładowej, jest tym samym odrzucona. Zgromadzenie również daje odpowiedź i – choć przybiera ona inną formę niż zorganizowana, analityczna, systematyczna, naukowa refleksja składająca się na drugą teologię – także jest to odpowiedź teologiczna<sup>41</sup>. Zewnętrzny sposób patrzenia na *theologia secunda* i błędne postrzeganie jej jako *theologia prima* doprowadziło do przeoczenia *theologia prima* w działaniu, a w ostateczności pociągnęło to za sobą umniejszenie roli Kościoła w świecie. Dlatego o. Kavanagh uważa, że z tego powodu znacznie łatwiej jest nam pisać i reagować na teologię liturgii niż postrzegać teologię liturgiczną w jej przebiegu i mądrze oceniać jej wpływ na życie człowieka w świecie<sup>42</sup>. Autor zarzuca również, że nasza afazja, tj. nieumiejętność postrzegania teologii liturgicznej jako *theologia prima*, może być również przyczyną tego, że teologia pastoralna jest tak często odległa od duszpasterstwa i tak nieteologiczna. W braku *theologia prima* w teologii i życiu Kościoła teolog ten dostrzega też odpowiedź na pytanie, dlaczego „osiągamy tak słabe wyniki w naszych dialogach ekumenicznych z niektórymi Kościołami wschodniochrześcijańskimi, w których *theologia prima* pozostaje podstawowym sposobem uprawiania teologii”<sup>43</sup>.

Zupełnie inaczej niż to miało miejsce w czasach Ojców Kościoła, kiedy teologia, z nielicznymi wyjątkami, była całkowicie duszpasterska, nauczana od wewnątrz lub w bezpośrednim związku z liturgią, a nie w postaci systematycznego nauczania w salach

---

<sup>40</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 129.

<sup>41</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 129.

<sup>42</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 77.

<sup>43</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 78.

wykładowych<sup>44</sup>. Takie spojrzenie na teologię liturgiczną – *theologia prima* jest zupełnie różne od tego, co powszechnie było rozumiane pod tym pojęciem. Prawdziwa liturgia jest punktem wyjścia teologii liturgicznej i nie jest ona żadną abstrakcją, ale rzeczywistością istniejącą i żywą. *Theologia secunda* wychodzi natomiast od teologii kultu, aby z kolei odnaleźć teksty i rubryki popierające daną teologię; mianowicie określa, jakie teologiczne zasady powinny być przeanalizowane, czy możliwe jest wykazanie ich poprzez dowody liturgiczne, jak również czy możliwy jest ich przekaz za pomocą praktyki liturgicznej<sup>45</sup>.

Wszelkie teologiczne wysiłki wiążą się z poszukiwaniem znaczenia (*logos*)<sup>46</sup>, ale w tym przypadku poszukiwanie to nie dokonuje się w głowie uczonego, a w członkach zgromadzenia liturgicznego. Jak wyjaśnia Fagerberg: „uczony próbuje zrozumieć to, co wspólnota liturgiczna już rozumiała. Liturgia sama w sobie jest krokiem w kierunku zrozumienia, poszukiwaniem znaczenia i sensu. Teologia nie dokonuje się gdzieś tam, w świecie rozumu i intelektu, ponad liturgiczną ceremonią, która miałaby zaspokoić naszą potrzebę pobożności. Liturgia sama w sobie jest teologiczna, gdyż dąży do wyjaśniania kwestii takich, jak przyczyna stworzenia, przeznaczenie *anthropos*, wzajemne przenikanie się materii i ducha, kosmologiczne przesłanki istnienia wśród nas Królestwa Bożego i jego eschatologiczne konsekwencje. Ze względu na przedmiot zainteresowania (*theos*) ów krok ku zrozumieniu jest inny niż pozostałe dążenia człowieka. Przedmiotem teologii jest Bóg, ludzkość i stworzenie, a wirem, w którym te trzy elementy kotłują się egzystencjalnie, jest właśnie liturgia”<sup>47</sup>. Jeśli liturgia jest językiem, to faktyczne mówienie o języku (liturgii) ma pierwszeństwo przed studiowaniem języka, którego badaniem zajmuje się znawca języka, w tym przypadku będzie to teolog akademicki. Oznacza to, że *lex orandi* ma się do *lex credendi* tak, jak mowa do gramatyki: pierwsi są ludzie, którzy tego języka używają w rozmowie, a dopiero później gramatycy, którzy poddają analizie tę mowę. „Analiza drugiego rzędu dąży do zbadania struktury i podstawowych praw języka, ale nie ustanawia tych praw czy struktur”<sup>48</sup>. Jest to stanowisko zgodne z tym, co twierdził o. Kavanagh, mianowicie: „Filologowie nie ustanawiają praw rządzących językiem, lecz analizują jego akty sformalizowane w słowach. Redaktorzy nie tworzą języka, lecz porządkują jego akty sformalizowane w słowach. Filozofowie nie inicjują języka, lecz formułują testy

---

<sup>44</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 77.

<sup>45</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 89.

<sup>46</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 86.

<sup>47</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 88.

<sup>48</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 85.

zrozumiałości, by wyjaśniać i precyzować implikacje jego aktów sformalizowanych w pojęciach i słowach. Wszystkie trzy z tych godnych szacunku dziedzin stanowią zatem przedsięwzięcia nie pierwszego, ale drugiego rzędu”<sup>49</sup>. Używamy języka do wyrażania swojego stosunku do otaczającej nas rzeczywistości (poprzez gesty i symbole) – język jest środkiem do jego wyrażenia, następnie lingwista poddaje analizie strukturę czegoś, co już jest, co już istnieje. Omawiany teolog uważał, że tak jak język jest w korelacji ze społeczeństwem ludzkim, tak liturgia ma związek z Kościołem. W każdym z nich język i liturgia są zarówno konstytutywne, jak i konstytuowane jako rzeczy najważniejsze. To, co wydaje się mieć fundamentalne znaczenie w sprawach najważniejszych, polega na zrozumieniu, w jaki sposób dany akt liturgiczny lub akt językowy ujawnia pewien kluczowy aspekt ciągłości dyskursu Kościoła lub społeczeństwa, a także wpływ tego aktu na dalsze jego (Kościoła lub społeczeństwa) funkcjonowanie. Zrozumienie tego „języka” oznacza poznanie funkcjonowania wszystkich społeczeństw ludzkich poprzez nauczenie się tego, jak funkcjonowało lub nadal funkcjonuje społeczeństwo. Nie chodzi tylko o badanie starych tekstów, ale o to, jak i dlaczego one powstały i co sprawiają. Tym zaś co sprawiają, jesteśmy między innymi my sami<sup>50</sup>. Mówiąc najprościej, ponieważ język istnieje przede wszystkim po to, by go nie pisać czy go analizować, ale nim mówić, więc również liturgia istnieje przede wszystkim nie do przeczytania czy przestudiowania, ale do sprawowania. Liturgia i język są środkami komunikacji, a porozumienie się to robienie czegoś, działanie<sup>51</sup>. Można więc powiedzieć, że teologia liturgiczna jest tym, co wyraża się w tej pierwszej części, czyli w samym działaniu, sprawowaniu liturgii. Jak ludzka mowa nadaje rzeczom określoną tożsamość, również społeczność nie tylko używa języka, pisze o. Kavanagh, ale „ona jest językiem, którym się posługuje. Podobnie, Kościół nie tylko posługuje się liturgią; on jest liturgią, za pomocą której sprawuje kult”<sup>52</sup>. Teologia, która jest liturgiczna, powstaje w strukturach liturgicznych, nie odrywając się nigdy od nich. Liturgia to teologia w działaniu, a nie jedynie źródło, nad którym mogą pracować prawdziwi teologowie<sup>53</sup>.

Wspomniany już wyżej prawosławny teolog A.D. Schmemmann uważa, że *theologia* realizowana jest przez chrześcijańską wspólnotę i dla tej wspólnoty, dlatego „w rozumieniu idealnym teologia to sumienie Kościoła, jego oczyszczająca samokrytyka,

---

<sup>49</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 89; w: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 84.

<sup>50</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 85.

<sup>51</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 96.

<sup>52</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 97.

<sup>53</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 91.



jego nieustające odnoszenie się do ostatecznego celu jego istnienia”<sup>54</sup>, którym jest Bóg. Dla Schmemanna teologia liturgiczna jest połączeniem dwóch pojęć – teologii i liturgii – w organiczną całość. Dzięki temu teologia liturgiczna „nie jest tą częścią teologii, tą «dziedziną», która zajmuje się liturgią «samą w sobie», której liturgia jest «przedmiotem», ale – przede wszystkim i nade wszystko – jest próbą uchwycenia «teologii» odkrywanej w liturgii i poprzez liturgię”<sup>55</sup>. Schmemann stwierdza dalej że „istnieje radykalna i niedająca się do niczego zredukować różnica pomiędzy tymi dwoma podejściami do teologii liturgicznej, której zadanie w sposób oczywisty zależy od tego, czy wybierzemy jedno, czy drugie”<sup>56</sup>. Przytoczona definicja oznacza, że pierwsze słowo identyfikuje ontologiczny warunek dla drugiego, tak aby zarówno teologia, jak i liturgia postrzegane były w harmonii z organiczną koncepcją „teologii liturgicznej”<sup>57</sup>. W celu dokładnego wyjaśnienia swojej definicji Schmemann w *Theology and Liturgical Tradition* pisze: „Jest wiele wątpliwości i dwuznaczności, jeśli chodzi o zastosowanie pewnych określeń. Mówi się na przykład o teologii liturgicznej jako liturgicznej «odnowie» teologii. Dla niektórych oznacza to niemal rewolucyjny przewrót w postrzeganiu samej teologii, całkowitą zmianę tej struktury. *Leiturgia* – będąc unikalnym sposobem wyrażania się Kościoła, jego wiary i życia – musi ich zdaniem stać się głównym źródłem teologicznego rozumowania, swego rodzaju *locus theologicus* w pełnym tego pojęcia znaczeniu. Z drugiej strony są tacy, którzy – przyznając, że doświadczenie liturgiczne jest dla teologii istotne – woleliby traktować liturgię jako niezbędny przedmiot teologii – przedmiot wymagający przede wszystkim teologicznego wyjaśnienia swej natury i funkcji”<sup>58</sup>. Powyższe wyjaśnienie definicji „teologia liturgiczna” pozwala na wysunięcie następującego wniosku: to, co Schmemann nazywa *leiturgia*, Kavanagh i Fagerberg nazywają *theologia prima*. *Leiturgia* jest według Schmemanna ontologicznym warunkiem dla całej teologii, zarówno *theologia prima*, jak i *theologia secunda*<sup>59</sup>, gdyż nie może być teologii bez aktu wiary zgromadzenia, ponieważ „teologia jako całość stanowi krytyczną refleksję na temat komunii między Bogiem a człowiekiem [...] reprezentantem i sługą kosmicznego porządku, stworzonym

---

<sup>54</sup> A. Schmemann, *Theology and Eucharist*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 5 (1961), nr 4, s. 11.

<sup>55</sup> A. Schmemann, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, „St. Vladimir’s Seminary Quarterly” 13 (1969), nr 4, s. 218.

<sup>56</sup> Schmemann, *Liturgical Theology*, s. 218.

<sup>57</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 136.

<sup>58</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 137; w: A. Schmemann, *Theology and Liturgical Tradition*, w: M.H. Shepherd (red.), *Worship in Scripture and Tradition*, Oxford 1963, s. 166.

<sup>59</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?*, Chicago (IL): Hillenbrand Books 2004, s. 75; zob: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 75.

przez Boga i przywróconym w Chrystusie, a kwestią kluczową dla całego przedsięwzięcia wydaje się znalezienie punktu, w którym ta komunია jest najgłębiej przeżywana i celebrowana przez nas pod Boskim osądem i w Bożej obecności”<sup>60</sup>. Ojciec Kavanagh, poprzez połączenie swojego twierdzenia z tezą A.D. Schmemanna o liturgii jako ontologicznym warunku teologii, nadał nowy wymiar swojej definicji *theologia prima*, co spowodowało, że *theologia prima* nie jest już tylko zmianą, jakiej doświadcza się w zgromadzeniu liturgicznym, ale samą liturgią. Jak sam to wyraził: jest „liturgią, która już nie jest tylko jednym z wielu *locus theologicus* wśród wielu, ale, używając słów Schmemanna, samym warunkiem prowadzenia teologii, zrozumienia Słowa Bożego. Akt liturgiczny jest aktem teologicznym, najbardziej wszechstronnego, integralnego i fundamentalnego rodzaju”<sup>61</sup>. Kwintesencją takiego stanowiska jest stwierdzenie, że „akt liturgiczny jest aktem teologii pierwotnej (*primary theology*) *par excellence*, aktem z którego powstają inne akty teologii wtórnej (*secondary theology*) w życiu właściwego kultu, które nazywamy zgromadzeniem wiernych, wspólnotą wiary, Kościołem”<sup>62</sup>. Przedmiotem teologii jest zbiorowe teologiczne dostosowanie się (*adjustment*) Kościoła do spotkania z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, niezależnie od tego, kim jest wierny: zamkniętym w celi mnichem, świeckim zasiadającym w ławce kościelnej, czy naukowcem pracującym przy biurku<sup>63</sup>. Liturgia mówi o Bogu nie jako o wspomnianym, ale jako liturgicznie obecnym. Dlatego teologiczne poszukiwanie wyjaśnienia Boga nie może znaleźć lepszego źródła niż działanie, w którym Bóg jest obecny, a zmiana, która jest „narodzinami” teologii, jest zmianą wywołaną przez Boga. Liturgia, która jest teologią *par excellence*, jest nią dlatego, że Bóg jest obecny w liturgii Kościoła.

Historyczne znaczenie liturgii i jej rozwój są bardzo ważne dla zrozumienia *theologia prima*. W znacznym uproszczeniu można powiedzieć, że według o. Kavanagha liturgia jest niczym więcej i niczym mniej, jak tylko Kościołem zgromadzonym w celu oddawania czci Bogu. Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis* nie tylko odnotowuje rozwój liturgii, ale również przedstawia właściwy kontekst w celu jej zrozumienia. W adhortacji czytamy: „Spoglądając na dwutysiącletnią historię Kościoła Chrystusowego, kierowaną mądrym działaniem Ducha

---

<sup>60</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 78.

<sup>61</sup> „[...] liturgy itself being not merely one *locus theologicus* among but, in Schmemann’s words, the very condition of doing theology, of understanding the Word of God. A liturgical act is a theological act of the most all-encompassing, integral, and foundational kind” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 89).

<sup>62</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 96.

<sup>63</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 131.

Świętego, pełni wdzięczności podziwiamy dokonujący się w niej rozwój form obrzędowych, poprzez które sprawujemy pamiątkę wydarzenia naszego zbawienia. Od wielorakich form pierwszych wieków, które nadal jaśniej w obrzędach starożytnych Kościołów wschodnich, aż po rozprzestrzenienie się obrządku rzymskiego; od jasnych wskazań Soboru Trydenckiego i mszału św. Pawła V aż po odnowę liturgiczną zamierzoną przez Sobór Watykański II: na każdym etapie historii Kościoła celebrowana eucharystyczna, będąca źródłem i szczytem jego życia i misji, jaśnieje poprzez obrzęd liturgiczny z całym swym różnorodnym bogactwem”<sup>64</sup>. Przytoczony tekst zawiera fundamentalną i naturalną zarazem prawdę o roli liturgii dla Kościoła. Ponieważ Kościół zakłada wiarę, która jest zawsze następstwem spotkania ze Źródłem łaski wiary<sup>65</sup>, dlatego zbiorowa wiara i dokonywane zmiany, jakich doświadcza Kościół w tym procesie, prowadzą do wzrastającej i rozwijającej się liturgii, która opiera się na doświadczaniu Boga. Można uznać, że ta zmiana, jak i sama liturgia, to teologia w jej pierwotnym stanie i źródło wszelkiej wtórnej refleksji nad liturgią.

Jednym ze współczesnych dokumentów odnoszących się do rozróżnienia teologii na pierwotną i wtórną, będącym znaczącą pomocą w znalezieniu odpowiedniego miejsca liturgii w teologii jest, według B. Miguta, dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa Stolicy Apostolskiej z 16 grudnia 2016 r., zatytułowany: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*<sup>66</sup>, który na pierwszym miejscu umieszcza studium Pisma Świętego, będące duszą teologii (por. KO 24; VD 35)<sup>67</sup>, a następnie studium świętej liturgii, która „winna być uznana za dyscyplinę podstawową”<sup>68</sup>. Warto zwrócić uwagę na ten dokument, ponieważ nawiązuje on do podziału teologii i wskazuje na dwa jej rodzaje, czyli teologię pierwszą (*theologia prima*) i teologię drugą (*theologia secunda*). Teologią pierwszą są Pismo Święte i liturgia, gdyż Biblia jest miejscem objawienia się Boga, Jego słów i czynów spisanych przez natchnionych autorów, a liturgia jest miejscem sakramentalnego działania i objawiania się słowa Bożego w Jezusie Chrystusie podczas zgromadzenia wiernych w kościele. Francuski konwertyta Louis Bouyer (1913-2004)<sup>69</sup> twierdził, że: „jedynie w Kościele, który jest Ciałem

<sup>64</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007, <http://www.opoka.org.pl>, nr 3 [dostęp: 22 lutego 2020 r.].

<sup>65</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 91.

<sup>66</sup> [http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio\\_Fundamentalis/Dar\\_powolania\\_do\\_kaplanstwa.pdf](http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio_Fundamentalis/Dar_powolania_do_kaplanstwa.pdf) [dostęp: 5 marca 2020 r.].

<sup>67</sup> Por. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, s. 161; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, nr 166.

<sup>68</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, nr 168.

<sup>69</sup> Louis Bouyer, urodzony 17 lutego 1913 roku we Francji w rodzinie protestanckiej. Duchowny luterański,

Chrystusa, żywe Słowo Boże w Chrystusie nie przestaje być pośród nas obecne, nie przestaje aktualnie do nas przemawiać. Jedynie w Ciele Chrystusa nie przestaje mieszkać Duch Chrystusowy, jako Duch zawsze ożywiający. Doświadczamy tego w szczególny sposób podczas sprawowania liturgii. Bo zgromadzenie liturgiczne Kościoła jest zgromadzeniem Ludu Bożego, zwołanym przez samego Boga przede wszystkim dla słuchania Jego Słowa”<sup>70</sup>. Według myśli L. Bouyera zgromadzenie wiernych na liturgii podczas słuchania słowa Bożego jest czymś jak najbardziej aktualnym, czymś, co dzieje się tu i teraz: „jest to normalna droga, na której powstawały, a następnie zostały zebrane teksty biblijne; na której powinny one zawsze być przyjmowane tak, jak zostały dane. Dla przekonania się o tym wystarczy rozważyć decydujące momenty w dziejach Ludu Bożego, będące równocześnie decydującymi momentami w historii biblijnej, tak jak ona sama to przedstawia”<sup>71</sup>.

*Theologia prima* jest liturgią, gdzie wyznanie wiary staje się doświadczeniem wiary poprzez zdecydowany, chociaż symboliczny sposób realizowania się myśli teologicznej, zarówno w modlitwie, jak i w uwielbieniu Boga. Liturgia to miejsce, gdzie wzrasta i umacnia się wiara teologa, która jest nieodzowna do uprawiania teologii naukowej. O takiej teologii mówił Jan Paweł II podczas spotkania w Częstochowie z uczestnikami Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej w 1991 roku. Stwierdził wówczas, że: „Jeżeli teologia (Bogo-słowie) jest słowem o Bogu, nauką o Bogu – to jest to równocześnie słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga. Nie można nigdy o tym zapomnieć, wnikając w poszczególne aspekty «naukowości teologii». Dla nauki i dla każdego rodzaju naukowości podstawowym pozostaje stosunek do rzeczywistości w prawdzie. Wszelka ludzka (naukowa) prawdziwość teologii staje wobec pierwszeństwa Prawdy Bożej. [...] Jest to prawidłowe rozumienie w wierze tej

---

który ukończył studia filologii klasycznej na Sorbonie, gdzie studiował chrystologię i eklezjologię Atanazego Wielkiego. Na początku wojny przebywał w opactwie św. Wandrille’a z Fontenelle, gdzie podczas Bożego Narodzenia w 1939 r. został przyjęty do Kościoła katolickiego. Uczył francuskiego, łaciny i greki w Juilly niedaleko Paryża, w liceum zgromadzenia oratorianów francuskich. W 1942 r. został członkiem zgromadzenia. Nowicjat odbył we Fryburgu Szwajcarskim, potem studia w Instytucie Katolickim w Paryżu. Świecenia kapłańskie przyjął 25 marca 1944 roku, w wieku 31 lat. Od 1963 roku był profesorem w Instytucie Katolickim w Paryżu, wykładał także na zagranicznych uczelniach w Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i Ameryce Północnej. Był czynnie zaangażowany w prace Soboru Watykańskiego II. Jego badania naukowe i publikacje poświęcone były tematyce duchowości chrześcijańskiej. Wraz z kardynałem Josephem Ratzingerem (późniejszym papieżem Benedyktem XVI) był współzałożycielem międzynarodowego przeglądu „Communio”. Członek papieskiej komisji do zainicjowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej w 1969 roku. Zmarł 22 października 2004 roku po długotrwałej chorobie (Alzheimer).

<sup>70</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa: PAX 1982, s. 27.

<sup>71</sup> Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, s. 27.

Rzeczywistości, która tylko jako ostateczny owoc wiary może osiągnąć swą ostateczną rzeczywistość, czyli pełnię widzenia (uszcześliwiającego)”<sup>72</sup>. Oznacza to, że tajemnica Boga objawia się w Słowie, którym jest Jezus Chrystus, ale również w Biblii i Tradycji Kościoła, dlatego teologia ma być wierna temu Słowu i ma być najpierw obcowaniem w wierze ze Słowem (*theologia prima*), aby dopiero stąd wypływała ludzka myśl, która jest słowem o Bogu (*theologia secunda*)<sup>73</sup>.

Teologia liturgiczna jest jak język, którego używamy do komunikowania się. Z góry ustalone zastosowanie języka D. Fagerberg nazywa Tradycją, która uczy nas, jak i kiedy powinniśmy używać właściwych słów, abyśmy poprzez ich użycie, mogli coś przekazać. Według Kavanagha taka teologia zostaje wypracowana nie za pomocą metod i kategorii *theologia secunda*, praktykowanej na uczelniach, ale przy użyciu metod i sposobów zaczerpniętych z modlitwy, życia i doświadczenia praktycznego<sup>74</sup>. Dlatego twierdzenie, że prawo modlitwy nie tylko wpływa na prawo wiary, ale też je ustanawia, wynika z podstaw jakie poznaje teolog liturgiczny i które istnieją w *lex orandi* liturgii.

O Tradycji jako jednym ze źródeł, które wykorzystuje teologia, oraz znaczącej roli teologii liturgicznej w teologii scholastycznej pisał A.D Schmemmann w *Introduction to Liturgical Theology*, zaznaczając, że „przyjęta doktryna Kościoła widzi w «tradycji sakramentów i obrzędów świętych» nienaruszalny element Tradycji, a zatem także jedno ze źródeł, z których teologia musi korzystać, jeśli chce w pełni wyjaśniać prawdy wiary i życie Kościoła. [...] Teologia jako całość nie może obejść się bez nauki liturgii”<sup>75</sup>. Oznacza to, że zawodowy teolog (*professional*) – jak go nazywa o. Kavanagh – którego zadaniem jest jak najdoskonalsze wyartykułowanie fundamentalnej wiary i powiązanie jej z drugorzędnymi dyscyplinami teologicznymi, ponosi ogromną odpowiedzialność zarówno za swoich współpracowników, jak i za teologię wtórną (*theologia secunda*) we wszystkich aspektach<sup>76</sup>. Powyższy pogląd popierał również Massey Shepherd (1913-

---

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu w Częstochowie do uczestników Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej w 1991 r.*, w: J. Nagórny i in. (red.), *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej KUL, 11-15 sierpnia 1991*, Lublin: RW KUL 1994, s. 307; cyt. za: Migut, *Liturgiczna perspektywa teologii*, s. 436.

<sup>73</sup> Por. Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, s. 153.

<sup>74</sup> Por. A. Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act [Response to Geoffrey Wainwright's, A Language in which We Speak to God]*, „Worship” 57 (1983), s. 322.

<sup>75</sup> „the accepted doctrine of the Church sees in ‘the tradition of sacraments and sacred rites’ an inviolable element of Tradition, and thus also one of the sources which theology must utilize if it seeks to expound fully the faith and life of the Church. [...] theology as a whole cannot do without the science of liturgics” (A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Portland (ME): The American Orthodox Press 1966, s. 15).

<sup>76</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 78.

1990)<sup>77</sup>, który w North American Academy of Liturgy w 1978 roku powiedział: „Jeśli wierzymy, że kult jest empirycznym fundamentem refleksji teologicznej, że praktyka kultu jest źródłem rubryk i prawa kanonicznego oraz że posługa duchowieństwa i świeckich przejawia się najwyraźniej w zgromadzeniach liturgicznych, to na naszej Akademii spoczywa obowiązek starania się o uzasadnienie tego<sup>78</sup>. Wyjaśniając przytoczone słowa M. Shepherda o. Kavanagh stwierdza, że uczeni akademiccy nie do końca wtedy rozumieli, jakie wielkie zadanie stoi przed nimi; mianowicie zbadanie podstawowej natury samego aktu liturgicznego, nie fundamentalnej natury liturgii w ogóle, ale właśnie samego aktu liturgicznego<sup>79</sup>. Dlatego nie może być teologii bez aktu zgromadzenia wiernych, bez ich pełnego zaangażowania się w liturgię.

Innym teologiem odnoszącym się do rozróżnienia teologii na pierwszą i wtórną był, według Kavanagha, David N. Power (1932-2014). Uważał on, że teologia to wiara poszukująca wyjaśnienia i że to jest fundament, na podstawie którego musimy uznać rolę, jaką kult spełnia w życiu i myśli teologa. Liturgia, będąca pierwszym językiem wiary, „jest pewnego rodzaju teologią, gdyż już stanowi próbę wyrażenia drgnienia ludzkiego serca ku Bogu w Chrystusie [...]. Jest pierwsza, ponieważ język rytualny i symboliczny jest głównym językiem rzeczywistości religijnej i wiary”<sup>80</sup>. Liturgia jest nie tylko jedną z dziedzin nauk religijnych, ale w pewnym sensie fundamentem dla teologii. Odnosząc się do dwóch sposobów wyrażania wiary, tj. symbolicznego i teoretycznego, D.N. Power utożsamia je odpowiednio z *theologia prima* i *theologia secunda*, zwracając uwagę na ich wzajemne dopełnianie się. Twierdził on, że: „muszą istnieć sposoby wyrażania pobożności, które umożliwiają chrześcijaninowi pełne i osobiste wejście w charakterystyczne dla wiary doświadczenie komunii z Bogiem, ale muszą także istnieć sposoby właściwe teologii, które kierują pobożnością i umożliwiają wchodzenie w intelektualne analizy bez ryzyka dążenia do korzyści własnych i sentymentalizmu”<sup>81</sup>, przy czym te dwa sposoby wyrażania wiary nie mogą się ze sobą łączyć, ale również nie mogą się bez siebie obejść. Chrześcijańska wspólnota potrzebuje języka, który będzie ją

---

<sup>77</sup> Massey Hamilton Shepherd, Jr., urodzony 14 marca 1913 roku w Wilmington w Karolinie Północnej. Amerykański kapłan i liturgista Kościoła Episkopalnego. Jeden z niewielu amerykańskich członków innych Kościołów chrześcijańskich zaproszonych do uczestnictwa w Soborze Watykańskim II. Był wiodącą postacią w opracowaniu *Księgi Wspólnej Modlitwy (Book of Common Prayer)* z 1979 roku, stosowanej przez Kościół Episkopalny. Zmarł 19 lutego 1990 roku.

<sup>78</sup> M. Shepherd, *The Berakah Award: Response*, „Worship” 52 (1978), s. 312-313; cyt. za: Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 78.

<sup>79</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 79.

<sup>80</sup> D.N. Power, *Cult to Culture: The Liturgical Foundation of Theology*, „Worship” 54 (1980), nr 4, s. 482.

<sup>81</sup> D.N. Power, *Two Expressions of Faith: Worship and Theology*, „Concilium” 82 (1973), s. 99.

inspirował do wieloaspektowej odpowiedzi na Boże wezwanie i oddanie się Bogu, przy czym to drugie powinno stanowić język liturgii<sup>82</sup>. Liturgia jest nadzwyczajnym i bezprecedensowym doświadczeniem, podczas którego Bóg upomina się o człowieka, to natomiast kształtuje i inspiruje sposób uzewnętrzniania wiary, jakim jest teologia.

Według o. Kavanagha teologia liturgiczna zostaje zatem wypracowana nie za pomocą metod i kategorii teologii drugiej (*theologia secunda*) praktykowanej na uczelniach, ale za pomocą metod i kategorii wziętych z modlitwy, praktyki, sytuacji życiowych oraz konkretnej refleksji praktycznej (*theologia prima*)<sup>83</sup>. Dla Kavanagha „[...] wszyscy chrześcijanie muszą kochać, wszyscy muszą wierzyć, wszyscy muszą mieć nadzieję; ale zakonnicy ujawniają wszystkim, czym jest wolność Ewangelii, żyjąc nią, oddychając nią i mówiąc o niej”<sup>84</sup>. Odnosząc się do powyższych słów, można wysunąć wniosek, że są one przykładem, w jaki sposób chrześcijanie angażujący się we wspólnotę są równocześnie formowani przez liturgię. To jest *theologia prima*, która stanowi źródło chrześcijańskiego życia i myślenia. Ci, którzy uczestniczą w liturgii, przyjmują i przekształcają *theologia prima*, są inicjowani w pełnię Kościoła, a charakter tej inicjacji polega na błaganiach. Pomimo że ma to związek z kultem Kościoła (*lex supplicandi*), jest to koneksja z określonym aspektem tego kultu: „Jest to prawo modlitwy błagalnej, a nie modlitwy lub kultu w ogóle; modlitwy, która błaga Boga w ludzkich potrzebach, a konkretnie prośby zawartej w euchologii”<sup>85</sup>.

### 3.3. Teologia liturgiczna jako podstawowy akt wierzących

Celem poprzedniego paragrafu było przedstawienie i wyjaśnienie różnic między *theologia prima* a *theologia secunda*. Wykazano, że Kościół został zrodzony i zawdzięcza swoje istnienie spotkaniu z Najświętszym Bogiem, a liturgiczny akt chrześcijański nie jest jedynie „kopalnią, z której uczeni mogą wydobywać materiał”. Liturgia nie jest także słownikiem, z którego uczeni korzystają w pisaniu traktatów teologicznych drugiego rzędu «*theologia secunda*», ale liturgia wiernych chrześcijan jest podstawowym aktem teologicznym samego Kościoła «*theologia prima*», która jest podstawą i stanowi źródło wszelkich nauk<sup>86</sup>. Aidan Kavanagh w najbardziej

---

<sup>82</sup> Por. Power, *Two Expressions of Faith*, s. 101.

<sup>83</sup> Por. Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 322.

<sup>84</sup> A. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, „Worship” 44 (1970), nr 4, s. 200.

<sup>85</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 134.

<sup>86</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 143.

przekonujący sposób wyartykułował tę wpływową ideę twierdząc, że liturgia rozumiana jako *leitourgia* jest *theologia prima* Kościoła. *Leitourgia* nie tylko obejmuje sprawowany kult, ale również jej uczestnik zanoszą prośby o zbawienie, wstawia się za innymi w swoich modlitwach oraz siebie i świat oddaje Bogu jako Stwórcy wszystkiego. Jest to fundamentalny akt teologiczny w życiu Kościoła, wywołany przez spotkanie wiary w obecności Boga żywego pośród tych, którzy gromadzą się właśnie w tym celu. Teologia, będąc więc słowem o Panu Bogu, ma swoje źródło w celebrowanej liturgii, nie jest zatem opisem czegoś, ale doświadczeniem Boga.

Według o. Kavanagha jedną z dróg wspomnianego doświadczenia Boga dla chrześcijanina jest duchowość (*asceticism*). Rozpoczynając swoją książkę *On Liturgical Theology*, odwołuje się on do duchowości w następujących słowach: „nie będąc dla chrześcijaństwa niczym ezoterycznym, ascetyzm jest nieodłącznym aspektem Ewangelii i zadaniem dla wszystkich. Wydaje się, że zwłaszcza ascetyzm monastyczny wygenerowany został w procesie podobnym do tego, poprzez który życie Ewangelią przybrało formę eklezjalną w pierwszych wspólnotach judeochrześcijańskich [...]. A zatem powtarzający się proces powstawania ascetyzmu zorganizowanego w życiu chrześcijańskim powinien być traktowany jako oczywistość, która otwiera dostęp do wszystkich wymiarów chrześcijańskiej percepcji i egzystencji. Ponadto istnienie takiego rodzaju ascetyzmu jak ascetyzm monastyczny, stanowi teologiczny fakt, dający bardzo wiele do myślenia, jeśli chodzi o początki i rozwój chrześcijaństwa. Nie sposób badać chrześcijaństwo, nie biorąc pod uwagę monastycyzmu. Nie sposób żyć po chrześcijańsku bez praktykowania ewangelicznego ascetyzmu, który jest odzwierciedlany i promowany właśnie przez monastycyzm. Chrześcijanin nie musi być mnichem lub zakonnikiem, ale każdy mnich i zakonnik jest wzorcowym rodzajem chrześcijanina”<sup>87</sup>. Oznacza to, że fakt zorganizowanego ascetyzmu w życiu chrześcijańskim należy przyjąć jako stały dostęp do całego wymiaru chrześcijańskiej percepcji. W szczególny sposób istnienie monastycznego ascetyzmu jest teologicznym punktem odniesienia, które stanowi centrum życia chrześcijańskiego i jego rozwoju. Dlatego nie można żyć jak chrześcijanin, nie praktykując ascezy ewangelicznej, ponieważ chrześcijaństwo obejmuje liturgię, teologię i ascetyzm. Ascetyzm to dzieło i warunek chrześcijańskiej liturgii, która jest dziedziną ściśle teologiczną, przy czym liturgia i teologia zostają złączone za pomocą środków

---

<sup>87</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 6.



ascetycznych<sup>88</sup>. Ascetyzm liturgiczny jest całkowitym naśladowaniem i podporządkowaniem naszego życia Chrystusowi, jako Pierwszemu Liturgowi. Według o. Kavanagha ascetyzm polega na czymś więcej niż tylko „rezygnacji z cukierków podczas Wielkiego Postu”, przeciwnie: jest to rodzaj życia, który uosabia *orthodoxia* jako prawdziwa wiara i kult. Prawdziwa wiara bierze swój początek z modlitwy, która jest formowana podczas wspólnotowej liturgii, tworząc postawę miłości i „czystości serca”, modlitwy, która jest niezbędna do wypełniania naszej roli jako chrześcijan<sup>89</sup>. Kavanagh zauważa, że chrześcijanie mogą być właściwie uformowani tylko poprzez zaangażowanie się we wspólny kult i liturgię. To, w jaki sposób staliśmy się chrześcijanami, wpływa na nasze myślenie i życie.

Tradycja liturgiczna jest dla o. Kavanagha nie tylko jednym z wielu źródeł teologicznych, ale rozumiana jest jako stan, w którym dokonuje się refleksja teologiczna, a w jej ramach Słowo Boże jest właściwie rozumiane. Oznacza to, że liturgia Kościoła to nic innego, jak wiara tego Kościoła w ruchu na ściśle określonych zasadach i na najważniejszych poziomach. Ta wiara z pewnością ma też inne sposoby i poziomy, ale ostatecznie wyraża się w kulcie Boga. Nie można zapominać, że to nie tylko Kościół gromadzi się, aby wielbić Boga, ale o wiele ważniejsze jest to, że żywy Bóg jest obecny w Kościele. Obecność nie jest teorią teologiczną, lecz prawdziwą obecnością, która może wpływać na świat i go przemieniać, a przez tę aktywną i rzeczywistą obecność Boga, realizuje się szczególnie przez Jego dar z siebie w swoim Synu przez Ducha Świętego. Bóg nie jest obecny w Kościele zgromadzonym na sprawowaniu kultu jedynie przez wiarę, ale jest obecny rzeczywiście. To Kościół istnieje przez wiarę w Bogu, a wiara ta osiąga swoje spełnienie w kulcie Boga<sup>90</sup>. Dlatego uczestnictwo wiernych w liturgii (wiernych oddających cześć i uwielbienie Bogu przez Chrystusa) jest aktem wiary, którego nie można porównać z żadnym innym.

Kavanagh uważa, że to „wiara, a nie teologia systematyczna rodzi Kościół. Teologia systematyczna nie jest ani ceremonią, ani doksologią, ale teologią systematyczną – czymś, co św. Tomasz z Akwinu sklasyfikował, wraz z innymi zajęciami intelektualnymi, jako naukę drugorzędą”<sup>91</sup>. W związku z tym, jeżeli mówimy, że wspólnota wierzących uprawia autentyczną teologię, to uważamy, że jest to *theologia prima*, której prawo modlitwy ustanawia prawo wiary Kościoła – *lex orandi* kształtuje *lex*

---

<sup>88</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 25.

<sup>89</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 160.

<sup>90</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 7-8.

<sup>91</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 145.

*credendi*. Liturgiczna dialektyka jest teologią refleksyjną i przeżywaną, wspólną dla wszystkich członków zgromadzenia. Jest to teologia stała, regularna i nieunikniona podczas spotkania w uwielbieniu Boga. Poprzez celebrację liturgiczną zgromadzenie staje się wspólnotą teologiczną, a każdy z jego członków jest teologiem, dla którego najbliższą rzeczywistością jest wiara<sup>92</sup>. Teologia liturgiczna to według o. Kavanagha „wiara Kościoła w rytualnym ruchu”, to teologia, która jest objawiana i zachowywana w rycie jako *lex orandi*. Dlatego liturgia jest w stanie wpływać na teologów akademickich (*theologia secunda*), ale to *leitourgia – theologia prima* czyni najważniejszych teologów, których Kavanagh nazywał „panią Murphy” (*Mrs. Murphy*). Pani Marphy nie jest teologiem szkolnym, ona jest uformowana przez wiarę wyrażoną w kulcie Boga, ona jest uosobieniem Tradycji i wzajemnego przenikania się wiary i kultu.

Tematy teologii liturgicznej, Kościoła i ascezy o. Kavanagh porusza również w artykułach *Response: Primary Theology and Liturgical Act* i *Eastern Influences on the Rule of Saint Benedict*, definiując teologię liturgiczną jako *theologia prima*, czyli główny akt teologiczny wierzących chrześcijan<sup>93</sup>. Zwraca również uwagę na fakt, że *theologia secunda*, jako dzieło akademickiego teologa, powinna wypływać z teologii pierwszej i jej służyć. A tak niestety nie jest i w praktyce bardzo często bywa inaczej: jest ona (*theologia secunda*) nieprzychylna „Pani Murphy”<sup>94</sup>, będącej uosobieniem *theologia prima*, a zarazem Tradycji Kościoła oraz człowieka uformowanego w liturgii i przez liturgię, czyli teologa liturgicznego.

*Mrs. Murphy* została wymyślona przez o. Kavanagha jako prowokacyjny symbol, który miał wiele znaczeń, pisze D. Fagerberg w swojej książce *Theologia Prima. Czym jest teologia liturgiczna?* Zastanawiając się nad przyczyną „powołania pani Murphy do życia”, podejmuje on próbę wyjaśnienia, kim ona jest i co według autora symbolizuje, gdyż, jak zauważa, wiele osób na różne sposoby posługiwało się nią dla zilustrowania przeróżnych sytuacji, poczynając od opinii („pani Murphy nie będzie przestrzegać...”), poprzez powszechne praktyki („pani Murphy w ławce kościelnej nadal chce...”) i potrzeby osobiste („pani Murphy żąda, aby duchowni nie...”) aż po abstrakcyjne projekcje („stosunek pani Murphy do Soboru Watykańskiego jest...”)<sup>95</sup>. Dopiero argumentacja samego Kavanagha co do motywów zaistnienia „pani Murphy”, wyrażona w twierdzeniu, że: „Język teologii pierwszej [...] częściej składa się z symbolicznych,

<sup>92</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 146.

<sup>93</sup> Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 321-324.

<sup>94</sup> Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 321-324.

<sup>95</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 217-218.

metaforycznych, sakramentalnych słów i czynności, rzucających światło na otchłanie wielkiej dwuznaczności. Język, którym posługuje się pani Murphy, rozświetla bezładny pejzaż, w którym ja, jako fachowiec, muszę odnaleźć drogę za pomocą słów i pojęć, podobnych strudze laserowej wiązki świetlnej, dlatego więc jej pole działania jest sprawą pierwszorzędną, a moja dziedzina to rzecz drugorzędna; i dlatego również jej praca jest dużo trudniejsza od mojej. Jestem pełen głębokiego podziwu dla niej i dla jej współpracowników, a podziw ten pogłębia się z każdym dniem”<sup>96</sup>, doprowadziły Fagerberga do wniosku, że jest to ktoś, kto poprzez ryt liturgiczny został przygotowany do posługiwania się językiem *theologia prima*. Język symbolicznej „pani Murphy” nie jest sformalizowany, ale jest to naturalny język teologii. W obrazowy sposób odnosi się do tego Fagerberg pisząc, że język pani Murphy oświetla krajobraz, poprzez który Kavanagh kroczy swoją zawodową drogą. Dlatego to, co robi ona, jest pierwszorzędne, a to, co robi on, jest drugorzędne. Teologia liturgiczna jest zatem tym, co promienieje z liturgicznego obrzędu<sup>97</sup>.

Fundamentalne znaczenie ma fakt, że „teologia liturgiczna, której pani Murphy jest uosobionym właścicielem, jest mocno teologiczna, zarówno pod względem językowym, jak i symbolicznym, nawet jeśli to formowanie reguł pochodzi z wewnątrz zgromadzenia, a nie z górującej nad nią wieży z kości słoniowej. Pani Murphy może nie być w stanie «mówić o teologii» bez ukończenia studiów, ale potrafi «mówić teologicznie o Bogu», świecie i samej sobie zgodnie z gramatyką wiary przekazywaną w ramach liturgii, a posługuje się przy tym gramatyką języka bez jego analizy”<sup>98</sup>. Jeśli, jak wskazuje Fagerberg, wszyscy wierni mogą być inteligentnymi teologami, nawet jeśli nie są teologami akademickimi, to mogą czerpać doświadczenie teologii z doświadczenia samej wiary. Ten typ teologii ma priorytet nad teologią wtórną teologów zawodowych. Jeżeli teologia wtórna kontroluje kult Kościoła, wtedy wierni przechodzą od aktywnych teologów do biernych odbiorców doktryny.

Kavanagh odnosi się do swojej symbolicznej „postaci” nie w celu nazwania idiosynkratycznych opinii czy powszechnych potrzeb, ale wykorzystuje on panią Murphy do nazwania Tradycji Kościoła, w której wierni doskonalą się za pomocą regularnego kontaktu z ludową, codzienną i wspólnotową *theologia prima*. Przy czym Tradycja stanowi unikalny sposób przyjmowania Pisma i wszystkiego, co Kościół wypracował

---

<sup>96</sup> Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 323.

<sup>97</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 255.

<sup>98</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 225.

w formie słów, symboli i obrazów<sup>99</sup>. Pani Murphy jest liturgiem, który podlega dyscyplinie teologicznej, ponieważ nie może myśleć w taki sposób, jaki się jej podoba – pokazuje to siłę *lex credendi w lex orandi*.

Teologia pani Murphy jest subordynowana, jeżeli nawet uczeni nie są w stanie wyszczególnić wszystkich zasad dedukcyjnych, to ona wie i tak znacznie więcej, niż oni są w stanie opisać<sup>100</sup>. Ona nie ogląda się wstecz i nie analizuje języka, gdyż należy to do *theologia secunda*, czy obrzędu, co należy do liturgiki, ponieważ tym zajmują się uczeni. Pani Murphy swój teologiczny punkt widzenia między otaczającym ją światem a Królestwem Bożym konkretyzuje i przechowuje jako ryt liturgiczny. Liturgia uczy chrześcijan, aby mówili światu prawdę o Bogu. Kościół jako Ciało Chrystusa gromadzi się, aby czynić świat odkupionym. Dlatego o. Kavanagh uważa, że „tym, co w najbardziej bezpośredni sposób wyłania się z liturgicznego aktu zgromadzenia, to nie jakiś nowy gatunek teologii – kolejny wśród wielu innych. Jest to sama *theologia*”<sup>101</sup>.

Kavanagh całe swoje kapłańskie życie pozostawał pod dużym wrażeniem tradycji Kościoła wschodniego, która zawsze była bardziej skierowana na modlitwę, bardziej otwarta na ruch, doświadczenie zmysłowe, kontemplację i indywidualną inicjatywę, niż na naukę. Dlatego, odwołując się do Ewagriusza z Pontu (345-399), który twierdził, że jeśli ktoś jest teologiem, prawdziwie modlącym się, to prawdziwa modlitwa czyni z niego teologa<sup>102</sup>, miał na celu wyeksponowanie, że to podczas modlitwy właśnie doświadczamy osobistej komunii z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Bycie teologiem to możliwość użycia „gramatyki” poznanej podczas liturgii w konkretnym celu; to mówienie o Bogu; to więcej mówienia po Bożemu, aż do rozmawiania z Bogiem – modlitwy. *Leitourgia* jest tą spójnią, gdzie wiara i doświadczenie Kościoła poznają się i realizują poprzez uczestnictwo w niej. Kavanagh, odnosząc się do cytatu Ewagriusza, podkreśla teologiczną wartość modlitwy, gdyż „powiedzenie to, tak dalekie od nadania doksologicznej wartości drugorzędnemu działaniu teologii, w rzeczywistości nadaje wartość teologiczną pierwszorzędnej działalności wyznawców [...]. «Teologiem» w tym wschodnim rozumieniu jest osoba zagłębiająca się w kontemplacji, której życie jest nasycone tą *leiturgią* kosmosu przywróconego do komunii w swym trynitarnym Źródle”<sup>103</sup>. Chrześcijanin to ten, który poprzez prawdziwe słuchanie uświęca się, aby przybliżyć

---

<sup>99</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 248.

<sup>100</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 219-220.

<sup>101</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 75.

<sup>102</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *O modlitwie*, s. 261, w: Fagerberg, *Theologia prima*, s. 16.

<sup>103</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 124.

świat do jego źródła. Dla Kavanagha, teologia jest niczym innym, jak kontemplacją Boga w Jego imieniu. Modlitwa jest tego warunkiem, modlitwa jest odrzuceniem pojęć, jak powiedział Ewagriusz<sup>104</sup>.

Według o. Kavanagha prawdziwym i pierwszym teologiem w Kościele jest zgromadzenie liturgiczne w każdym jego członku – „Mrs. Murphy”. Wierni gromadzą się na liturgii pod działaniem łaski, zgodnie z nauką Pisma Świętego, aby wspólnie wyznawać wiarę i modlić się w celu zapewnienia sobie jedności w żywej wierze przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Dlatego teolog liturgiczny postrzega liturgię jako rytuał Słowa Bożego, które stało się Ciałem dla życia świata, jako pojednanie między Bogiem a człowiekiem na ziemi w Chrystusie, jako uwielbienie w Duchu Świętym i prawdzie<sup>105</sup>.

### 3.4. Teologia liturgiczna wyrazem wiary Kościoła

Gromadząca się wspólnota wiary jest Kościołem. „Kościół chrześcijański nie tylko używa liturgii, lecz jest liturgią, poprzez którą sprawuje kult uwielbienia”<sup>106</sup>. Liturgia i eklezjologia są zasadniczo ściśle ze sobą związane, a utrata tego podstawowego związku oraz postrzeganie każdej z nich jako pewnego rodzaju teologii, które istnieją dla refleksji, a nie działania, prowadzi do oderwania teologii od jej źródła i pozbawienie celu, którym jest zawsze oddawania czci Bogu. Dlatego, jeżeli liturgię traktujemy jako ontologiczny warunek teologii, to teologia liturgiczna rozumiana będzie jako rytualny i strukturalny sposób wyrażania tej objawianej teologii w Kościele. W nawiązaniu do nauki Kościoła wschodniego o. Kavanagh pisał, że „w tym wschodnim pojęciu teolog to osoba zanurzona w kontemplacji, której życie przepelnia *leitourgia* kosmosu przywróconego do komunii z jej trynitarnym źródłem”<sup>107</sup>, co stanowiło nawiązanie do już cytowanej wcześniej zasady Ewagriusza z Pontu, że „prawdziwym teologiem jest ten, kto się modli”. Można powiedzieć, że teologami są chrześcijanie, których podstawą do poznawania i nauki wiary jest *lex orandi* Kościoła.

Teologia liturgiczna, a dokładniej jej zrozumienie, jest oparte na właściwym odczytywaniu teologii pierwszej (*theologia prima*) jako tego, co pojawia się na końcu ascetycznej podróży, będąc skutkiem świętości. To z kolei wymaga traktowania

---

<sup>104</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 124

<sup>105</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 153.

<sup>106</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 97.

<sup>107</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 124.

*leitourgia* jako czegoś więcej niż tylko instrumentalnego wykorzystania liturgii, chorągwi czy odzieży liturgicznej<sup>108</sup>. Oznacza to, że teologia liturgiczna ma więcej wspólnego z *leitourgia* niż z liturgią, a sposobem zrozumienia tego jest zmiana naszego toku myślenia, do którego jesteśmy przyzwyczajeni. Kavanagh wskazuje, że aby liturgia była *theologia prima* dla nas jako wspólnoty, to liturgię musimy postrzegać jako coś więcej niż tylko nastrój, określony styl i sposób wyrazu; musi ona (liturgia) stanowić dla nas ryt – a nie zawsze tak jest. Chociaż w większości celebracje funkcjonują według ustalonego schematu liturgicznego, to nie wszystkie z nich można uznać za *leitourgia*. Omawiany teolog zauważa, że brak owego jasnego rozróżnienia pomiędzy liturgią a *leitourgia* został zapoczątkowany w zmianach zachodzących w Kościele jeszcze przed XVI wiekiem, a my nadal jesteśmy pod jego wpływem. Uważa on, że: „znaczenie rytu i symbolu na Zachodzie uległo zatarciu. Dziś wydaje się, że ci, którzy próbowali je odbudować, byli bardziej ofiarami niż panami sytuacji, niemniej jednak na pewno próbowali oni zapełnić pustkę czymś nowym, czymś, co wydawało im się bardziej adekwatne do ich czasów. Był to nowy system sprawowania kultu, coraz bardziej niezależny od rytu – taki, w którym teksty pisane coraz bardziej przechwytywały rolę, jaką wcześniej pełniły tajemnicze gesty z zastosowaniem wody, olejów, żywności i dotyku ludzkich rąk [...]. Liturgia zaczęła stawać się «obrzędem» [...]. A pierwotny akt teologiczny, którym niegdyś był akt liturgiczny, zaczął być coraz bardziej kontrolowany przez praktyków teologii wtórnej, zajmujących się głównie polemiką dotyczącą poprawności doktrynalnej”<sup>109</sup>. Dokonując analizy powyższego tekstu, można powiedzieć, że przejście od *leitourgia* do liturgia uległo niezauważalnemu zatarciu z powodu zaniku znaczenia rytu.

Jak zauważa D. Fagerberg, przesadą byłoby podejmowanie próby obrony znaczenia rytu liturgicznego używając argumentu, według którego brak *leitourgia* oznacza nieobecność Boga, tak jak w nabożeństwie usunięcie modlitwy uwielbienia, dziękczynienia oraz czytań. Prawdą jest, że forma liturgiczna bez *leitourgia* jest sprzeczna z chrześcijańską tradycją, jednak to nie upoważnia nikogo do oceniania wiary innych jako niewłaściwej czy niedoskonałej. Niestosowne wręcz mogłoby się wydawać stwierdzenie, że tylko kult sprawowany z rytualną precyzją gwarantuje obecność Boga; nawet więcej: przekonanie o tak rytualistycznej kontroli nad Bogiem oznaczałoby bluźnierstwo<sup>110</sup>. Sprawowanie kultu w chrześcijaństwie nie jest „uprawianiem Boga”, ale

---

<sup>108</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 184-185.

<sup>109</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 108-109.

<sup>110</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 188-189.

tworzeniem Kościoła, czyli Mistycznego Ciała Chrystusa. Dlatego dla o. Kavanagha „funkcje formułowania i wdrażania wartości danej grupy [...] są tym, co pojmuję jako kult. Aspektem formułującym jest dla mnie mit, a aspektem wdrażającym – rytuał. Zarówno mit, jak i rytuał wydają mi się zatem ściśle ze sobą powiązanymi i nierozzerwalnymi funkcjami – ich jedność jest tym, co rozumiem poprzez kult. Produktem tak rozumianego kultu jest to, co określam mianem kultury [...]”<sup>111</sup>. Lud, który tworzy Kościół to *leitourgia*. Czasy mogą się zmieniać, mogą ulegać zmianie paramenty, określenia, symbole oraz gesty, ale *leitourgia* jako spotkanie z Bogiem pozostanie zawsze źródłem istnienia Kościoła, a tym samym metafizycznym warunkiem dla tych form rozwoju.

Robert F. Taft, który większą część swojej pracy naukowej poświęcił zgłębianiu historii liturgii<sup>112</sup>, wniósł wyjątkową perspektywę zrozumienia różnic między Kościołem wschodnim a zachodnim. Jego metodę studiowania liturgii można określić jako „strukturalną”. Taft uważa, że „liturgie mają również wspólną «głębką strukturę»; działają również i ewoluują zgodnie z pewnymi wspólnymi «prawami»”<sup>113</sup>. Prowadząc badania nad historią liturgii, Taft poszukuje wspomnianej struktury zamiast znaczenia. Według niego w historii rozwoju liturgicznego struktura przetrwała znaczenie. Elementy są zachowywane, nawet gdy utracone zostanie ich znaczenie lub gdy oderwane zostaną od swojego pierwotnego, limitowanego miejsca, nabierając nowych i szerszych znaczeń, a wprowadzane są elementy, które nie mają widocznego związku z innymi elementami<sup>114</sup>. Taft zwrócił uwagę na strukturę zamiast na znaczenia, ponieważ to drugie zmienia się z czasem, zaś struktura odgrywa istotną rolę, gdy podejmuje się historyczne badania zmian liturgicznych. Nawiązując do teologii scholastycznej wskazuje, że średniowieczni badacze liturgii szukali sensu przed strukturą, a interpretacje te często powodowały zaburzenia w strukturze<sup>115</sup>.

Kavanagh dokonuje połączenia powyższych spostrzeżeń Tafta z tezą A.D. Schmemmana, dotyczącą znaczenia symbolu<sup>116</sup>. Twierdzi, że „począwszy od średniowiecza badacze/komentatorzy liturgii bardziej interesowali się «symbolicznym» znaczeniem

---

<sup>111</sup> A. Kavanagh, *The Role of Ritual in Personal Development*, w: J. Shaughnessy (red.), *The Root of Ritual*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing 1973, s. 148-149.

<sup>112</sup> Por. N. Mitchell, J.F. Baldovin, *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1996, s. 32- 55.

<sup>113</sup> Taft, *Beyond East and West*, s. 152.

<sup>114</sup> Por. Taft, *Beyond East and West*, s. 152.

<sup>115</sup> Por. Taft, *Beyond East and West*, s. 152.

<sup>116</sup> Por. A. Schmemman, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press 1988, s. 37.

różnych części liturgii [...]. W XVI wieku interpretacje te nabrały szczególnego charakteru teologicznego i polemicznego zarówno wśród reformatorów, jak i katolików, co szybko doprowadziło do teologii wtórnej, oficjalnie zdefiniowanej jako «poprawna», która obecnie interpretuje tekst i formę liturgiczną»<sup>117</sup>. Zrozumienie struktury zostało utracone, a nowe liturgie, które rozwinęły się w tym czasie, uwolniły się od historycznego zrozumienia Kościoła gromadzącego się w celu uwielbienia (kultu).

Z punktu widzenia o. Kavanagha doprowadziło to do „błędnej interpretacji definicji *orthodoxia*, a w konsekwencji utwierdziło wielu w niewłaściwym rozumieniu, czym jest *orthodoxia*, a mianowicie nie trwałe życie według «właściwego kultu», ale «poprawna doktryna», którą powinien utrzymywać scentralizowany autorytet kościelny, posiadający wyłączną władzę egzekwowania bezwzględnej poprawności prawnej w tekstach liturgicznych»<sup>118</sup>. Taki stan spowodował, że nie było już liturgii postrzeganej jako ontologiczny warunek dla całej teologii lub postrzeganej jako teologia pierwsza (*theologia prima*), ale był to teraz jeden z elementów Kościoła, który wymagał zatwierdzenia ze strony władz kościelnych. Według o. Kavanagha *orthodoxia*, jako wiara, zaczęła być mylona z *orthopisis*, czyli prawowiernością, lub *othodidascalia*, czyli właściwym nauczaniem<sup>119</sup>. Wszystkie przedstawione zmiany w sposobie postrzegania i studiowania liturgii w teologii scholastycznej posłużyły o. Kavanaghowi za powód krytyki współczesnej liturgii, która niejako pozbawiona jest właściwego miejsca w centrum Kościoła. Liturgia lub teologia liturgiczna są tylko jednym z wielu „rodzajów” teologii i nie zawsze są uważane za ważne. Zmiany te wpłynęły na umniejszenie roli liturgii, pozbawiając ją bycia podstawową funkcją Kościoła. Liturgię można postrzegać jako ważną, ale przede wszystkim w takim zakresie, w jakim pełni ona rolę podtrzymywania wartości chrześcijańskich we wspólnocie i w jakim pozostaje skutecznym narzędziem przekazywania chrześcijańskiej wizji Królestwa Bożego<sup>120</sup>. Dlatego liturgia musi być rozumiana jako podstawowy cel zgromadzenia Kościoła, podczas którego wierni czerpią swoje doświadczenie teologii.

Ojciec Aidan Kavanagh w bardzo zasadniczy sposób odnosi się do sakramentalnej tradycji ortodoksji, która oznacza pierwszy „właściwy kult” i jedynie wtórną doktrynalną dokładność, pojmując kult jako przyczyniający się do refleksji teologicznej, a nie na odwrót. Zgodnie z maksymą Prospera z Akwitanii stwierdza, że prawo modlitwy (kultu)

---

<sup>117</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 81.

<sup>118</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 81.

<sup>119</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 82.

<sup>120</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 83.



określa i ustanawia prawo wiary (*lex supplicandi legem statuat credendi*). W związku z tym, że to pojęcie kultu jest sakramentalne i wykorzystuje każdą symboliczną analogię dostępną dla nas jako więźniów stworzonego porządku, dlatego świat jest zawarty w samym rdzeniu tego, co znajduje lub ustanawia wiarę, na której opiera się teologia. Ponieważ „chrześcijański kult przypomina postać ryby pływającej w wodzie, teologia nie ma innego wyboru, jak zaakceptować stworzony świat jako niezbędny składnik każdego równania i konkluzji, które on wytwarza. Chrześcijańska teologia nie może mówić o Bogu, podobnie jak Einstein nie mógłby mówić o energii, bez włączenia «masy» świata do kwadratu przez ciągłą wieczną Bożą wolę ratowania w Chrystusie. Równanie Einsteina jest bezwzględne, ponieważ jest prawdą. Równanie chrześcijańskie jest nie mniej bezwzględne, ponieważ ono również jest prawdziwe. Żadne z równań nie pozwala na manipulowanie”<sup>121</sup> – twierdzi Kavanagh.

Teologia liturgiczna jest poważnym traktowaniem *lex orandi* i dlatego *lex orandi* ustanawia *lex credendi*, w myśl wspomnianej łacińskiej formuły Prospera z Akwitanii, że *lex supplicandi legem statuat credendi*, a dokładniej przez użyty przez niego czasownik *statuat*, która najpełniej oddaje związek pomiędzy prawem modlitwy a prawem wiary. Kavanagh, podejmując się wnikliwszej analizy użycia tego czasownika, stwierdza, że dopóki w zdaniu *lex supplicandi legem statuat credendi* tkwi ten czasownik, nie ma możliwości odwrócenia podmiotu i dopełnienia. Aby zobrazować swój tok myślenia, podaje prosty przykład wzięty z życia: w zdaniu „fundament podpira dom” nie sposób zamienić kolejnością podmiotu z dopełnieniem, twierdząc, że to „dom podpira fundament”. Należy powiedzieć coś innego – że dom wywiera nacisk na fundament albo że dom wpływa na fundament w inny sposób niż ten, w jaki fundament wpływa na podpierany przez siebie dom. Teolog ten nie twierdzi jednak, że *lex credendi* nie wywiera żadnego wpływu na *lex supplicandi*. Jak zaznacza dalej, jest to oddziaływanie niezwykle cenne, można nawet określić go jako fundamentalne<sup>122</sup>. Oznacza to, że tak jak czasownik *statuat* gwarantuje, że maksymy nie można zmienić w „dwukierunkową ulicę”, tak nie można tych dwóch podstawowych praw wiary i kultu w życiu chrześcijańskim przeciwstawiać sobie. Powyższy fakt wskazuje na standard wiary i standard kultu w zgromadzeniu wiernych.

---

<sup>121</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 4.

<sup>122</sup> Por. Kavanagh, *Response: Primary Theology and Liturgical Act*, s. 323-324.

Papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis* zauważa, że związek między *lex orandi* a *lex credendi* podkreśla prymat czynności liturgicznej<sup>123</sup>. Według Benedykta XVI czasownik *statuat* podporządkowuje prawo wiary prawu kultu, a kult stanowi wiarę. Dzieje się tak, gdyż źródłem kultu jest Bóg, a „wiara zawsze jest konsekwencją spotkania ze Źródłem łaski wiary”<sup>124</sup>, dlatego nie wielbimy, bo wierzymy; wierzymy, ponieważ spotykamy Źródło naszej wiary w akcie uwielbienia.

Jak zauważa o. Kavanagh, „odwrócenie tej maksymy, podporządkowanie prawa kultu prawu wiary, spowodowałoby zamieszanie w rozumieniu Objawienia. To Obecność (*Presence*), a nie wiara, skierowała Mojżesza do płonącego krzewu, a to, co się stało, było objawieniem, a nie seminarium. To Obecność, nie wiara, przyciągnęły uczniów do Jezusa, a to, co się wtedy wydarzyło, nie było programem wychowawczym”<sup>125</sup>. Bóg jest źródłem liturgii – *theologia prima*, a kult tej Obecności jest podstawą naszej wiary i przekonań.

Według o. Kavanagha odwrócenie tej maksymy oznaczałoby również zmianę jej pierwotnego sformułowania, gdyż prawo wiary nie konstytuuje prawa kultu<sup>126</sup>. Dlatego w podstawowej formie tej reguły teolog ten upatruje przyczynę zrozumienia znaczenia sakramentu chrztu poprzez jego strukturę, gdyż „wyznania i rozumowanie, które je stworzyło, nie są siłami, które wywołały chrzest. Chrzest dał początek trynitarnym wyznaniom wiary. Podobnie do Eucharystii stworzonej, ale nie wytworzonej przez tekst biblijny, modlitwę eucharystyczną lub wszystkie inne teorie naukowe dotyczące rzeczywistej obecności Eucharystii, wpływa na to tak, że wyznania wiary, teksty i modlitwy wyłoniły się z dialektycznego procesu zmian”<sup>127</sup>. Wyznania wiary są wytworem *theologia secunda* i chociaż mogą one wpływać na wielbienie, to istnieją z powodu działania czci oddawanej przez zgromadzenie odpowiadające na obecność Boga. Chrzest zrodził się z uwielbienia człowieka przez Boga, a doktryna Trójcy Świętej zrodziła się z aktu chrztu.

O. Kavanagh twierdzi również, że Kościół zaangażowany w akt liturgiczny, doświadczając zmiany i dostosowując się do niej, jest samoregulowany przez łaskę, nie wyklucza zarazem, że zgromadzenie nie korzysta z zasobów teologii wtórnej i autorytetu, którym posługuje się teologia wtórna w tworzeniu doktryn. Jak wyjaśnia: „To nieustannie

---

<sup>123</sup> Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, nr 34.

<sup>124</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 91.

<sup>125</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 92.

<sup>126</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 92.

<sup>127</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 92.

modelujące, samokrytyczne i refleksyjne dostosowanie do dokonanej przez Boga zmiany w życiu wiary zgromadzenia stanowi warunek wykonywania wszystkich innych form teologii i zrozumienia Słowa Bożego. Jest to nie tyle odosobniony akt, ale bardziej stanowi to stan ciągłego rozprawiania poprzez czczącą społeczność, a stan ten jest wdzięczny, samokrytyczny, refleksyjny i całkowicie pierwotny. Jest to źródło, z którego powstaje rzeka teologii wtórnej [...]. Tak właśnie działa liturgia”<sup>128</sup>. Niestety, kiedy liturgia traci swoją rolę głównego i fundamentalnego aktu Kościoła, kiedy zgromadzenie wiernych traci swoją wspólnotową rolę z powodu wpływu teologii wtórnej, to zgromadzenie liturgiczne staje się teologicznie pozbawione praw<sup>129</sup>. W ten sposób o. Kavanagh poddaje krytyce odprawiane liturgie, które są niczym więcej jak pewną formą terapii lub samopomocy, jak również uważa, że ich sprawowanie zostaje zredukowane do dbania o walory estetyczne, edukacyjne oraz przekaz wiadomości. Problem polega na tym, że zreformowane własne sformułowania liturgiczne z dodatkami tradycyjnej pobożności, wyrażone w retorycznych i ceremonialnych wzorach czci, należy oddzielić i zaszeregować jako elementy teologii wtórnej, w przeciwnym wypadku liturgia może utracić rolę głównego i fundamentalnego aktu Kościoła.

Kavanagh, kładąc silny nacisk na część fundamentalnej zasady *lex orandi*, nie zapomina jednak, że jest ona nadal związana z doktryną Kościoła. Dzieje się tak dlatego, że „refleksja teologiczna w tej dziedzinie nigdy nie może odejść od sakramentalnego porządku ustanowionego przez samego Chrystusa. Z drugiej strony, czynności liturgicznych nigdy nie można rozpatrywać ogólnie, zapominając o tajemnicy wiary. Nasza wiara i Eucharystia mają swoje źródło w tym samym wydarzeniu: darze, który złożył Chrystus z samego siebie w tajemnicy Paschalnej”<sup>130</sup>. Liturgia chrześcijan nie opiera się na złudzeniach i fantazji, ale pozostaje oddawaniem czci w Duchu i prawdzie, zawartym w najważniejszej naszej księdze, którą jest Pismo Święte. Omawiany teolog wyjaśnia znaczenie Biblii jako czegoś więcej niż tylko napisanego tekstu; jest ona „kanonem, który rządzi tym, co zgromadzenie uważa za właściwe, aby czytać i słuchać, stojąc przed Bogiem w uwielbieniu [...], kanon Pisma Świętego obejmuje dzieła spisane nie za ich literacką doskonałość oraz z uwagi na pobożność jego ziemskich autorów, ale z powodu ich pochodzenia «od Boga», a nie mówiąc «o Bogu»”<sup>131</sup>. Księga Pisma Świętego utrzymuje zgromadzenie liturgiczne zamknięte w fundamentalnej relacji, która

---

<sup>128</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 89-90.

<sup>129</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 90.

<sup>130</sup> Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, nr 34.

<sup>131</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 140.

nadaje mu wyjątkowy charakter wśród wszystkich innych zgromadzeń ludzkich, a mianowicie jego związek z obecnością Boga Żywego<sup>132</sup>. Biblia, będąc „od Boga”, powoduje ugruntowanie liturgii w Misterium Paschalnym.

*Leitourgia* sprawia, że Kościół istnieje, podobnie jak społeczeństwo egzystuje dzięki możliwości porozumiewania się, tj. dzięki językowi. Kavanagh twierdzi, że Kościół aliturgiczny byłby taką samą społecznością jak ludzka społeczność bez języka. Oczywiście ma on tu na myśli coś o wiele mocniejszego i konkretniejszego, niż tylko proste stwierdzenie, że chrześcijanie sprawują kult. W tym wyrażeniu, chodziło mu o podkreślenie, że *ecclesia i leitourgia* pochodzą z jednego źródła i mogą być stosowane niemal zamiennie. Społeczność, w jakiej formuje się wiara Kościoła, rozważa dalej o. Kavanagh, jest chrześcijańska, gdyż sprawowany przez nią kult jest chrześcijański. To sprawia, że ludzka społeczność nie tylko używa języka – ona *jest* językiem, którym się posługuje. To samo odnosi on do liturgii, uważając, że Kościół chrześcijański nie tylko posługuje się liturgią – on *jest* liturgią, przez którą sprawuje kult<sup>133</sup>.

Rozumienie Kościoła polega również na tym, że ma on określoną rolę w planie Bożym w historii, ma on (Kościół) wymiar eschatologiczny, nawet jeżeli mogłoby się wydawać, że liturgia może dotyczyć upamiętniania konkretnego wydarzenia historycznego. Ojciec Aidan Kavanagh zauważa, że „głębokie struktury liturgii zawsze zdradzają nieustającą świadomość zgromadzonych wiernych, iż Ten, w którego obecności stoją, jest ponad czasem i końcem czasu. [...] nawet gdy liturgia chrześcijan zajmuje się czasem [...] nie dzieje się to w perspektywie krótkoterminowej, ale *sub specie aeternitatis*, to znaczy eschatologicznej”<sup>134</sup>. Oznacza to, że liturgia odbywa się nie tylko w teraźniejszości, ale także w perspektywie ostatecznej przyszłości, która jest już wypracowywana dzięki Bożej łasce, z którą zgromadzenie współpracuje przez wiarę i uczynek<sup>135</sup>. Dla omawianego teologa eschatologiczny wymiar Kościoła stanowi główny powód, dla którego liturgia to *theologia prima*. Jest to wiara szczególnej natury, to przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Teologię liturgiczną charakteryzuje również to, że jej eklezjologia jest eucharystyczna. Zdaniem D. Fagerberg celebracja Eucharystii jest znakiem, a zarazem – poprzez znak – jest sposobem tworzenia Ciała Chrystusa. Teologia liturgiczna, według niego, nie rozpoczyna się od koncepcji czy to Kościoła, czy to objawienia, czy też

---

<sup>132</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 140.

<sup>133</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 97.

<sup>134</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 142.

<sup>135</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 143.

w ostateczności formułującego się w umyśle dogmatu, ale rozpoczyna się ona od Kościoła w ruchu, od dokonującej się tradycji<sup>136</sup>. Fagerberg zgadza się z Schmemannem, że poprzez tę koncepcję zostaje wyrażona najważniejsza istota, najważniejsza misja Kościoła – przede wszystkim w liturgii, czyli działaniu (*ergon*), jednocześnie odsłania się i spełnia istota działającego<sup>137</sup>.

\*\*\*\*\*

W podsumowaniu powyższych analizy można posłużyć się powiedzeniem o. Kavanagha, który prowadząc wykłady, zwykł mawiać, że nie chodzimy na Mszę Świętą, bo jesteśmy katolikami, ale jesteśmy katolikami, ponieważ uczęszczamy na Mszę Świętą<sup>138</sup>. To powiedzenie tylko ugruntowuje przekonanie, że to *leitourgia* tworzy chrześcijanina, gdyż podstawę dla *lex credendi* stanowi tutaj *lex orandi*, jako priorytet. Termin i pojęcie „teologii liturgicznej” w sensie właściwym zostały wypracowane w latach sześćdziesiątych XX wieku przez prawosławnego teologa A.D. Schmemanna na określenie teologii uwzględniającej liturgię, a co więcej, uformowanej przez paradygmat liturgiczny. Amerykańskie ujęcie teologii liturgicznej jest odmienne od ujęcia szkoły rzymskiej. Amerykańskie ujęcie podobnie jak szkoła rzymska, jest syntezą teologii, celebracji i życia chrześcijańskiego. Jednakże celebracja nie jest przedmiotem analizy szkoły amerykańskiej, lecz kluczem hermeneutycznym, który pozwala na głębsze zrozumienie i wzajemne powiązanie dogmatu i życia chrześcijańskiego. Omówiona powyżej teologia liturgiczna należy do nurtu określanego jako teologia liturgiczna „Schmemann-Kavanagh-Fagerberg”. Ich teologia liturgiczna wypływa z potrzeby powiązania teologii, liturgii i duchowości, a tym samym przewyciężenia rozziwu pomiędzy teologią, liturgią i pobożnością. Rozziew ten pozbawił liturgię jej właściwego rozumienia przez ludzi, którzy zaczęli widzieć w niej piękne i tajemnicze ceremonie bez odniesienia do misterium Chrystusa i do życia chrześcijańskiego. Teologię zaś pozbawił on jej żywego źródła i sprowadził ją do intelektualnych ćwiczeń dla naukowców. Duchowość w końcu została pozbawiona żywej zawartości i punktu odniesienia. Dlatego Kavanagh pojmuje liturgię jako *leiturgia*, co przejął od Schmemanna. Etymologia terminu *leitourgia* świadczy o tym, że jest to dzieło wykonane przez niewielu na rzecz

---

<sup>136</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 203.

<sup>137</sup> Por. Schmemann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, s. 128.

<sup>138</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 202.

wielu. Jedynym, którego dzieło jest celebrowane i utrwalane jest Chrystus. Jest to Jego dzieło na rzecz całego rodzaju ludzkiego. Liturgia jest życiem wiecznym wyrażonym w obrzędzie i sakramencie jako znaku widzialnym, mającym na celu zaproszenie świata do świętości. Dlatego Kavanagh pojmuję liturgię jako budowanie świata zgodnie z pierwotnym zamiarem Stwórcy, czyli czynieniem świata takim, jakim Bóg zamierzał go stworzyć. Taka liturgia jest *theologia prima*, gdyż nieustannie przemienia człowieka, czyli jest sprawczą i prowadzi człowieka do uwielbienia Boga. Kavanagh w pojmowaniu teologii przywołuje znaną zasadę Prospera z Akwitanii, formułując ją jako *lex orandi statuatur lex credendi*. Teologia jest dla niego najpierw widzeniem, a potem poznaniem. Gdy Kavanagh cytuje słynne powiedzenie Ewagriusza z Pontu, że „prawdziwym teologiem jest ten, kto się modli”, uwypukla on nie tyle zdolność do wielbienia Boga przez tego, który uprawia teologię akademicką, lecz przede wszystkim kwalifikację teologiczną tego, który się modli. Wyrazicielką i uosobieniem takiej teologii jest „Pani Marphy”, która nie jest teologiem szkolnym. Ona jest uformowana przez wiarę wyrażoną w kulcie Boga, ona jest uosobieniem Tradycji i wzajemnego przenikania się wiary i liturgii. *Theologia secunda*, jako dzieło akademickiego teologa, powinno wypływać z teologii pierwszej i jej służyć. W praktyce jednak dość często *theologia secunda* jest nieprzychylna „Pani Murphy”, która jest uosobieniem *theologia prima*, czyli Tradycji Kościoła i człowieka uformowanego w liturgii i przez liturgię – teologa liturgicznego.

## Rozdział 4

### Teologiczno-liturgiczna perspektywa inicjacji chrześcijańskiej

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* możemy odnaleźć znamienne słowa dotyczące fundamentalnego sensu sakramentów świętych. „Sakramenty Nowego Prawa zostały ustanowione przez Chrystusa. Jest ich siedem: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, sakrament święceń i małżeństwo. Sakramenty te obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina: sprawiają narodzenie i rozwój chrześcijańskiego życia wiary, uzdrowienie i dar powołania. Widać w tym pewne podobieństwo, jakie istnieje między etapami życia naturalnego a etapami życia duchowego”<sup>1</sup>. Sakramenty, jak czytamy dalej, „[...] tworzą pewną strukturę, w której każdy z nich ma swoje żywotne miejsce. W strukturze tej Eucharystia zajmuje wyjątkowe miejsce jako «sakrament sakramentów»: «Wszystkie inne sakramenty są skierowane do niej jak do swego celu»<sup>2</sup>. Fundamentami całego życia chrześcijańskiego są sakramenty wtajemniczenia: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia”<sup>3</sup>. Głównym celem Kościoła, od chwili jego powstania – narodzin, jest rodzenie nowych członków i przygotowanie ich do pełnego udziału w Eucharystii jako zwieńczenia chrześcijańskiej inicjacji.

#### 4.1. Jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej

„Inicjacja chrześcijańska” jest według o. Aidana Kavanagha procesem i związanym z nim obrzędem obdarowywania łaską dziecięstwa Bożego, udzieleniem daru Ducha Świętego i włączeniem w kult Ojca w Duchu i w Prawdzie. Kavanagh mówi o inicjacji jako procesie „chryścianizacji” - „czynienia chrześcijanami”, czyli wszczęciu w misterium Chrystusa przy równoczesnym wprowadzeniu, włączeniu i wtajemniczeniu człowieka w misterium Kościoła. Człowiek, poprzez sakrament chrztu z wody i Ducha Świętego oraz bierzmowanie, w którym otrzymuje dar Ducha Świętego,

---

<sup>1</sup> KKK 1210; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 65, 1.

<sup>2</sup> KKK 1211; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 65, 3.

<sup>3</sup> Por. KKK 1212.

rozpoczyna sakramentalną więź z Chrystusem i Jego misterium paschalnym (tajemnica śmierci, zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz zesłanie Ducha Świętego), a tym samym tajemnicą Kościoła<sup>4</sup>. Objawienie Boże dokonuje się nie tylko w słowach, ale również w zdarzeniach i działaniach, których przykładem może być nakaz Chrystusa skierowany do apostołów, dotyczący chrzczenia wszystkich narodów: „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego»” (Mt 28,18-20). Nie bez znaczenia jest tu realizacja tego nakazu w słowach Piotra wypowiedzianych w dniu Pięćdziesiątnicy: „«nawróćcie się – powiedział do nich Piotr i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego. Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz»” (Dz 2,38-39).

Wypowiedzi Kościoła pierwotnego na temat chrztu łączyły się nierozdzielnie z odpuszczaniem grzechów i równoczesnym wylaniem Ducha Świętego (J 1,33; Mt 3,11; Łk 3,16), czego najwłaściwszym przykładem są słowa samego Chrystusa skierowane do Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,5-6).

Ojciec Aidan Kavanagh w artykule *Christian Initiation: Tactic and Strategy* zauważa, że inicjacja (wtajemniczenie) w Kościele to nie tylko sam chrzest. Podkreśla, że sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego ani w izolacji od siebie, ani połączone razem jako złożona całość, nie mogą zastępować całej gamy zjawisk składających się na inicjację chrześcijańską<sup>5</sup>. Z kolei, odnosząc się do *Rite of Christian Initiation of Adults*, (RCIA) akcentuje, że chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, są również jednym procesem wtajemniczenia<sup>6</sup>. Chrześcijanin, jak zauważa dalej, jest osobą, która wierzy w Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, obecnego wśród swego wiernego ludu, a wiara ta nie jest zwykłym

---

<sup>4</sup> Por. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1966, s. 189.

<sup>5</sup> „[...] neither in isolation from each other nor taken together as a complex whole, can go surrogate for the entire gamut of phenomena that make up Christian initiation” (A. Kavanagh, *Christian Initiation: Tactic and Strategy*, w: *Made, Not Born: New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press 1976, s. 2).

<sup>6</sup> Por. C. Krakowiak, *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin: Gaudium 2005, s. 168-174.



doświadczeniem intelektualnym, ale sposobem wspólnego życia; jest to więź, która jest rzeczywistą obecnością Jezusa Chrystusa w świecie przez łaskę, wiarę, nadzieję i miłość. Innymi słowy, Kościół jest tym, co Eucharystia oznacza, celebruje i czyni w społeczności wiernych<sup>7</sup>.

Kavanagh w artykule *The True Believer* pisał: „nie ulega wątpliwości, że chrzest i Eucharystia są dwoma najważniejszymi wydarzeniami w życiu sakramentalnym Kościoła. Nie tylko wszystkie inne sakramenty wypływają z tych dwóch, ale chrzest jest sposobem, w jaki rozpoczyna się Eucharystia, a Eucharystia jest sposobem, w jaki chrzest jest podtrzymywany w życiu Kościoła”<sup>8</sup>. Kontynuując pisze, że chrzest i Eucharystia działają jak „tandem”, ich treść jest identyczna. Chrystus umiera i wciąż zmartwychwstaje pośród członków swojego Kościoła, różni się tylko sposobem realizacji, co w jednym przypadku sposób obejmuje kąpiel, podczas gdy w drugim – wspólne spożywanie posiłków<sup>9</sup>. Omawiany teolog zauważa, że sposób jest różny, ale tożsamość treści udostępnianych przez te dwa wydarzenia jest prawdziwa i niezwykle ważna. Jest jeden Chrystus, umierający i powstający, który przenika Kościół, jak i wszystkie sakramenty i sakramentalia Kościoła<sup>10</sup>. Wyjaśnia dalej, że można być z daleka od Kościoła w jakimkolwiek stopniu i tym samym, co być poza Kościołem i jego czynami, albo być w nim, bez względu na stopień i angażować się w jego czyny – sakramenty<sup>11</sup>. Dlatego też przez owe sakramenty otrzymujemy możliwość poznania Jezusa Chrystusa na wielorakie i uzupełniające się wzajemnie sposoby. Wszystkie inne sakramenty i sakramentalia, zaczynając od małżeństwa, święceń kapłańskich, pokuty przez namaszczenie chorych oraz błogosławieństwa, znajdują swój sens i cel tylko w tym „ekonomijnym” kontekście (*economic context*), z którego także pochodzą wszystkie prawa, przywileje i obowiązki chrześcijan<sup>12</sup>. Wobec powyższego, łatwo zauważyć, że możemy żyć własnym życiem bez małżeństwa lub święceń, ale nie możemy przetrwać bez chrztu i Eucharystii. Jak zauważa o. Kavanagh, również wspólnota wiary, w której

---

<sup>7</sup> Por. A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1978, s. 145.

<sup>8</sup> „There can be no doubt that Baptism and Eucharist are two premier events in the Church’s sacramental life. Not only do all the other sacraments flow from these two, but Baptism is the way the Eucharist begins and the Eucharist is the way Baptism is sustained in the life of the Church” (A. Kavanagh, *The True Believer*, „Sign” 57 (1978), nr 7, s. 7).

<sup>9</sup> „Baptism and the Eucharist work in the closest tandem. Their content is identical: Christ dying and rising still among the members of his Church, only the idiom of its realization differs. In one case the idiom involves bathing, while in the other the idiom involves dining together” (Kavanagh, *The True Believer*, s. 7).

<sup>10</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 7.

<sup>11</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 7.

<sup>12</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 145.

zyjemy, nie może pozostać wierna Chrystusowi bez stałego dostępu do tych dwóch sakramentów<sup>13</sup>.

Ogromny wpływ na o. Kavanagha w jego podejściu do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego wywarły praktyki liturgiczne Kościoła wschodniego, który postrzegany był w większym stopniu jako Kościół modlący się niż nauczający. Implikowało to bezpośrednie dążenie – przez Kavanagha – do przyjęcia swoistego rytuału chrztu jako normy (*Rite of Christian Initiation of Adults*), dokonywanego z historycznych pobudek w podejściu do chrztu i bierzmowania, jak też nierozzerwalnego związku z Eucharystią.

Kavanagh bardzo wyraźnie czerpie w tym aspekcie z myśli Alexandera Schmemanna, zwłaszcza zawartej w książce *Of Water and the Spirit*. Schmemann pisał, że we wczesnej tradycji chrzest, bierzmowanie i Eucharystia należały do siebie, tworząc jedną sekwencję liturgiczną, gdyż każdy sakrament realizuje swą celowość w innym w taki sposób, że nie można w pełni zrozumieć znaczenia jednego w oderwaniu od pozostałych. W tej sekwencji inicjacyjnej Eucharystia jest czymś więcej niż jednym z sakramentów, gdyż jest ona sakramentem Kościoła, to znaczy aktem, w którym Kościół zawsze staje się tym, czym jest. A ponieważ ostateczna istota Kościoła objawia się w Eucharystii, to chęć wejścia do Kościoła jest uwarunkowana wejściem w Eucharystię. Tak oto Eucharystia jawi się jako rzeczywiste wypełnienie chrztu<sup>14</sup>. Można powiedzieć, że chrzest i jego wypełnienie w Eucharystii budują Kościół.

W innej swojej publikacji, zatytułowanej *Introduction to Liturgical Theology*, Schmemann wyjaśnia znaczenie Eucharystii i jej rolę w inicjacji chrześcijańskiej. Wskazuje tu na zasadniczą naturę Kościoła urzeczywistniającego się w Eucharystii jako „sakramencie życia Kościoła”. Przy czym prawdą jest także to, że sakramenty wejścia do Kościoła (chrzest i bierzmowanie) prowadzą nas w tym życiu i włączają w misterium Kościoła. Sakramenty te ze swej istoty wiodą nas do Kościoła i do Eucharystii<sup>15</sup>. Według

---

<sup>13</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 7.

<sup>14</sup> „In the early tradition, Baptism, Chrismation and Eucharist «belong together», form one liturgical [...] because each sacrament within it is fulfilled in the other in such a way that it is impossible fully to understand the meaning of one in separation and isolation from the other two. [...] the sacrament of the Church, i.e. the act in which and for which the Church always «becomes that which she is» [...] if the Church's ultimate being and essence are revealed in and through the Eucharist [...] then of necessity to enter the Church is to enter into the Eucharist, then Eucharist is indeed the fulfillment of Baptism” (A. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press 1974, s. 116-118).

<sup>15</sup> „[...] the essential nature of the Church being actualized in the Eucharist as the Sacrament of the Church's life; it is also true that the sacraments of entrance into the Church «Baptism and Chrismation» lead us in this life and unite us with this essential nature. They lead into the Church and into the Eucharist”

o. Kavanagha włączanie nowych członków w byt Kościoła oraz ich przygotowanie do uczestnictwa w Eucharystii było głównym celem i misją Kościoła od początków jego powstania.

Benedyktyński teolog zauważa, że liturgia jest niczym innym, jak działaniem Chrystusa i Kościoła, którego celem jest budowanie świata takim, jakim go Bóg chciał dla człowieka. Świat pozostawiony ludzkiej wolności, pod wpływem grzechu, żyje w całkowitej niemoralności. Dla tych, którzy żyją życiem wiary w Jezusa Chrystusa, przemoc, chciwość i wszelki grzech, będące swoistą normą tego świata, jawią się jako nienormalne i destrukcyjne<sup>16</sup>. Dlatego też o. Kavanagh twierdzi, że prawdziwa tradycja chrześcijańska zawsze postrzegała chrzest jako fundamentalne oddzielenie ochrzczonych od takiego właśnie świata, a kult wykonywany przez ochrzczonych – jako coś nie z tego świata. Jest to przeciwieństwo patrzenia na świat w sposób obojętny. Chodzi raczej o to, aby „grać ze światem wyjątkowo twardą piłkę”, zachowując jasność co do tego, co świat dla siebie może, a czego nie może zrobić. Świat nosi w sobie odwieczną potrzebę łaski i sądu<sup>17</sup>. Prawowierność chrześcijańska polega na uznaniu tego, że świat potrzebuje komunii z Bogiem w Chrystusie dzięki mocy Ducha Świętego, czyli stania się takim, jaki był zamierzony przez Boga<sup>18</sup>. Jak pisze dalej, właściwe uwielbienie Boga jest zawarte w starej sanskryckiej mądrości, która głosi: „bądź tym, kim jesteś i nic więcej”, a oznacza to, że kult liturgiczny rozpoczyna się od momentu przebudzenia i uświadomienia sobie, że Boże miłosierdzie i sprawiedliwość nigdy nie śpią<sup>19</sup>.

Ważną część procesu inicjacyjnego stanowią egzorcyzmy. Wspomniany wcześniej Schmemmann, do którego nawiązuje Kavanagh, daje bogate wyjaśnienie znaczenia egzorcyzmów przed chrztem. Zaznacza on, że skoro chrzest we współczesnym Kościele udzielany jest niemowlętom, to egzorcyzm nie stanowi już części przygotowań

---

(A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Portland (ME): The American Orthodox Press 1996, s. 20).

<sup>16</sup> Por. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, Collegeville (MN): Pueblo Publishing Company 1984, s. 158-159.

<sup>17</sup> „This is why orthodox Christian tradition has steadily perceived baptism as the fundamental separation of the baptized from such world, and the worship done by the baptized as something not of this world. This is the antithesis of regarding the world with disinterest. It is, rather, to play extremely hard ball with the world by remaining constantly clearheaded about what the world can and cannot do for itself, and about its perennial need for grace and judgment” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 159).

<sup>18</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 159.

<sup>19</sup> „Orthodoxy has deep in its innards the old Sanskrit distillation of prehistoric human wisdom, *tat tvan asi*, be what you are, just so. No more, no less. It knows that liturgical movement begins when the alarm clock goes off every morning and that God’s mercy and justice never sleep” (Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 159).

do udzielenia tego sakramentu<sup>20</sup>, ale nie oznacza to, że nie znajdują one już zastosowania. Egzorcyzmy, jak pisze Schmemann, ciągle są ważnym ogniwem obrzędu inicjacji, gdyż „Kościół zawsze znał diabła i doświadczał demonów [...], które są właśnie rzeczywistością tego, co irracjonalne”<sup>21</sup>, oraz znał zło, które jest zdecydowanie obecnością czegoś mrocznego, irracjonalnego, a zarazem bardzo realnego<sup>22</sup>. Dlatego twierdzi on, że zasadniczym aspektem egzorcyzmów jest uznanie istnienia zła i jego aktywności, która powoduje patologię świata. Ojciec Kavanagh wykazywał ogromne przywiązanie do historycznego rozwoju inicjacji chrześcijańskiej, która unaocznia jedność całego procesu, w tym trzech sakramentów inicjacji. Wychodzi on od ukazania różnych rodzajów chrztu w judaizmie za czasów Jezusa, o czym czytamy w *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*<sup>23</sup>. Autor zauważa, że we wczesnym chrześcijaństwie dyskusje dotyczące przyłączenia pogan do chrześcijaństwa nie koncentrowały się na tym, „czy”, ale na tym, „jak” to zrobić, gdyż należy zdać sobie sprawę, że Nowy Testament nie używa terminu „chrzest” jednoznacznie, ponieważ autorzy ksiąg nowotestamentowych znali „chrzty”, które nie były chrześcijańskie (Hbr 6,12). Jak pisze dalej, znali oni również trzy zestawy praktyk chrzcielnych, które odnosiły się konkretnie do chrześcijańskiego użycia, znacznie bardziej niż do żydowskich czy pogańskich ablucji<sup>24</sup>. Jak zauważa o. Kavanagh, zarówno chrzest z wody, jak i wylanie Ducha Świętego są konieczne, ale ważne jest również uświadomienie sobie, że ich wspólnym łącznikiem jest zmartwychwstały i wywyższony Jezus-Mesjasz (*Christos-Messiah*), gdyż te trzy wydarzenia (głoszenie, chrzest i wylanie Ducha) stanowią integralność inicjacji we wspólnocie wierzących, czyli w Kościele<sup>25</sup>. Omawiany autor zwraca uwagę, że chrzest wodą stanowił rytuał, który był w naturalny sposób przystosowany do wczesnochrześcijańskiej inicjacji, natomiast po wydarzeniach Pięćdziesiątnicy stał się czymś więcej niż tylko chrztem na odpuszczenie grzechów. Oczywiście, najbardziej wyjątkowym, zapisanym w Nowym Testamencie, jest chrzest Jezusa: „Wtedy przyszedł Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego. Lecz Jan powstrzymywał go, mówiąc: «To ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty

---

<sup>20</sup> Por. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, s. 21.

<sup>21</sup> „The Church has always had the experience of the demonic, has always, in plain words, known the Devil [...] the demonic and, more generally, evil are precisely the reality of the irrational” (Schmemann, *Of Water and the Spirit*, s. 21).

<sup>22</sup> Por. Schmemann, *Of Water and the Spirit*, s. 21.

<sup>23</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 6-12 (przedstawiony został pełny opis chrztów).

<sup>24</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 12.

<sup>25</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 19.

przychodzisz do mnie?». Jezus mu odpowiedział: «Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe». Wtedy mu ustąpił. A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jako gołębicę i przychodzącego na Niego. A głos z nieba mówił: «Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie»” (Mt 3,13-17). Chrzest ten jest niewątpliwie źródłem chrztu chrześcijańskiego, a jednocześnie różni się od niego. Autor, dokonując połączenia żydowskiego rytuału ablucji z Janowym chrztem pokuty oraz chrztu Jezusa w Jordanie z wydarzeniem wylania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, przedstawia podstawową strukturę inicjacyjną, która w Nowym Testamencie składa się z czterech elementów.

Po pierwsze, zarówno pod względem kolejności, jak i doniosłości, głoszenie Ewangelii zawsze poprzedza sam chrzest. Głoszenie to dokonywało się w najwyższym stopniu integralności całej Dobrej Nowiny, a podmiotem tego głoszenia był apostoł – świadek naocznego życia, śmierci, zmartwychwstania Pana. Wyjątkiem był w tym względzie św. Paweł, który uwierzył nie dzięki przepowiadaniu Ewangelii, lecz dzięki bezpośredniemu objawieniu samego Najwyższego, czyli Jezusa jako Chrystusa (Dz 9,1-19)<sup>26</sup>.

Po drugie, jak pisze o. Kavanagh, ci którzy słuchają głoszonej Ewangelii, nawracają się na wiarę w wywyższonego Pana. Nawróceniu towarzyszy jawne wylanie Ducha, nawet przed chrztem. Dotyczy to zwłaszcza tych słuchaczy, którzy już są w jakiejś przedpaschalnej tradycji chrzcielnej, przyjmując Ewangelię od apostoła – naocznego świadka, który może przyłączyć słuchaczy do wspólnoty wierzących w Jerozolimie. Z drugiej jednak strony nawet apostoelskie przepowiadanie, poprzedzające nawrócenie i chrzest, nie wystarczą, aby dokonało się wylanie Ducha (Dz 8,4-17; Dz 8,26-39)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> „First in both sequence and importance, *the proclamation of the gospel* (at the highest degree of its integrity by an apostolic eyewitness of the life, death, resurrection, and exaltation of the Lord) *always precedes baptism*. The only exception to this is Paul, who receives not a meditated proclamation of the gospel but a direct revelation of the Exalted One himself (Acts 9,1-19). This event constitutes Paul an eyewitness and is the basis of his claim to be apostle. Yet he must nonetheless undergo water baptism at the hands of Ananias” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 20-21).

<sup>27</sup> „Second, *the normal response of those who hear the gospel proclaimed is expected to be conversion to faith in the exalted Lord*. This conversion is sometimes of such a quality as to be accompanied by an overt outpouring of the Spirit even prior to baptism, especially if the hearers already stand in some prepaschal Baptist tradition and receive the gospel from an apostolic eyewitness who can link the hearers in himself to the Pentecostal Jerusalem community. When these conditions are lacking, even apostolic preaching preceding conversion, and baptism following it, do not suffice to elicit the outpouring of the Spirit” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 21).

Po trzecie, według o. Kavanagha głoszona i przyjmowana z wiarą Ewangelia zwykle skutkuje samą kąpielą wodną, jednakże czasami wylanie Ducha następuje po proklamacji, często z nałożeniem rąk na nowo ochrzczonych przez apostoła, co ma na celu podkreślenie głównie duchowego (*pneumatic*) charakteru całej popaschalnej praktyki chrztu, w odróżnieniu od wielu innych rodzajów chrztu (*baptismoi*), praktykowanych w tym czasie w judaizmie i w pogaństwie (Dz 10,44-48; Dz 11,15-16)<sup>28</sup>.

Czwartym i zarazem ostatnim krokiem w strukturze inicjacyjnej są wydarzenia, które następują po chrzcie w wodzie. O nich jest mowa w Dziejach Apostolskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42). Cały proces inicjacji, na który składały się: głoszenie apostolskie, nawrócenie oraz chrzest w wodzie i Duchu, owocował życiem we wspólnocie napełnionej Duchem. Wspólnota ta żyła apostołskim nauczaniem o zmartwychwstałym i wywyższonym Panu, który zesłał życiodajnego Ducha, modlitwą dziękczynienia w domu i modlitwą prośby w synagodze<sup>29</sup>. Taka struktura inicjacji jest wspólna dla różnych praktyk wtajemniczenia w Kościele pierwotnym.

Ojciec Kavanagh przypomina, że chrzest chrześcijan nie był Janowy, ale Chrystusowy. Był to chrzest nie z wody, ale z Ducha Świętego, przy czym kąpiel chrzcielna jest działaniem Ducha Świętego, a to oznacza, że pneumatologia stanowi wyjaśnienie użycia wody do chrztu<sup>30</sup>. Wydarzenia w Samarii (Dz 8,4-20) stanowią dodatkowy argument potwierdzający fakt ścisłego powiązania w mentalności pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej „chrztu w imię Jezusa Chrystusa” z otrzymaniem-wylaniem Ducha Świętego. Jak zauważa omawiany autor, zmienia to zwykle podejście przyjęte przez uczonych szukających dowodu inicjacyjnej rytualizacji w Nowym Testamencie oraz sugeruje, że należy mniej brać pod uwagę wyłączny prymat kąpeli wodnej jako

---

<sup>28</sup> „Third, the gospel proclaimed and believed usually results in the water bath itself. Sometimes an outpouring follows the proclamation, as we have seen, often in connection with hands being laid on the newly baptized by apostle. [...] Rather, the fact underlines the fundamentally pneumatic character of all postpaschal baptismal practice as distinct from the numerous other *baptismoi* of both Judaism and paganism at the time” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 21-22).

<sup>29</sup> „Fourth, there are the events that follow water baptism. The clearest recorded list of these is in Act 2.42: «And they devoted themselves [after baptism] to the apostles’ teaching (*didache*) and fellowship (*koinonia*), to the breaking of bread (*klasei tou artou*) and prayers (*proseuchais*) ». In order words, what apostolic proclamation, conversion, and baptism in water and Spirit – the whole initiatory process – resulted in was life in Spirit-filled community living by apostolic teaching, in unity with apostolic witness of risen Lord who is exalted and now become life-giving Spirit for his people, through Eucharistic prayer at home and petitionary prayer in the synagogue” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 22).

<sup>30</sup> „It must be remembered that the baptism of Christians was not johannine but christic: it was a baptism not of water but of Holy Spirit. The water bath is a function of the Spirit. This means that pneumatic data concerning Christian baptism subordinate water data: the latter are to be understood in terms of the former” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 25).

czegoś, do czego wydarzenia związane z Duchem Świętym zostały dodane później, jako elementy drugorzędne<sup>31</sup>. W związku z tym wydaje się niemożliwe, że działanie Ducha Świętego w procesie wejścia do wspólnoty wiary zostało wyrażone wyłącznie w rytuale kąpieli chrzcielnej. Kavanagh uznaje za wysoce prawdopodobne to, że teksty Nowego Testamentu, które odnoszą się mimochodem do chrztu, wskazują na coś rytualnie większego, o wiele bardziej wyrafinowanego i złożonego niż sama kąpiel wodna<sup>32</sup>.

W książce *The Shape of Baptism* autor prezentuje więcej dowodów na to, że w obrzędach inicjacji chrześcijańskiej, oprócz kąpieli chrzcielnej, ogromne znaczenie przypisywano namaszczeniu<sup>33</sup>. Kavanagh odnosi się tu do źródeł wschodniosyryjskich i grecko-łacińskich, w których namaszczenie jest najważniejszym aktem rytualnym związanym z kąpielą wodną. Namazczenie olejem podczas chrztu występuje już w najwcześniejszych etapach procesu rytualizacji inicjacji chrześcijańskiej<sup>34</sup>. Jak opisuje to o. Kavanagh, proces inicjacji w tym wczesnym grecko-łacińskim kontekście był ściśle przygotowanym aktem, który obejmował w pierwszej kolejności szczegółowe zapoznanie kandydatów do chrztu z etapami tegoż przygotowania, następnie dokonywano ich namaszczenia połączonego z egzorcyzmem, po którym byli oni trzykrotnie zanurzani w wodzie w imię Trójcy Świętej. Po kąpieli wodnej dokonywano ich namaszczenia krzyżmem lub olejem dziękczynienia, a biskup odmawiając modlitwę wzywającą Ducha Świętego i kładąc równocześnie ręce na ich czołach, namaszczał ich konsekrowanym olejem, stanowiącym „przypieczętowanie” całego aktu; następnie rozpoczynała się Eucharystia<sup>35</sup>.

Kavanagh, odwołując się do sceny w Nowym Testamencie przedstawiającej chrzest Jezusa, wskazuje, że punktem kulminacyjnym tego chrztu nie było zejście Jezusa do rzeki Jordan, ale zstąpienie na niego Ducha Świętego i uczynienie go Chrystusem – Pomazańcem Bożym<sup>36</sup>. Chrzest w wodzie stał się wydarzeniem dopełnionym Duchem

---

<sup>31</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 26

<sup>32</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 26.

<sup>33</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 26-30.

<sup>34</sup> „Anointing with oil in connection with baptism, for example, is witnessed in the very earliest stages of the reutilization process” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 52).

<sup>35</sup> „The structure of initiation in this early Greco-Latin context involves 1) stress on *instruction preparatory for baptism*; 2) an *anointing* with exorcized oil after Satan has been renounced; 3) the *water bath* by triple immersion in the Name of the Trinity; 4) an *anointing with chrism* (Tertullian) or *oil of thanksgiving* (Hippolytus); 5) a *hand-laying* by the bishop with prayer invoking the Holy Spirit, joined in Hippolytus with a final anointing on the forehead with consecrated oil as a “sealing”; 6) the *Eucharist*” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 46).

<sup>36</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 52.

Świętym, a sam obrzęd namaszczenia po zanurzeniu oznacza publiczny akt uświęcenia nawrócenia inicjacyjnego.

Przytoczona wyżej z *Dziejów Apostolskich* zwyczajowa praktyka apostołów udzielania chrztu, połączona z nałożeniem rąk w celu otrzymania Ducha Świętego jest zdarzeniem wyjątkowym. Oznacza to, że jeżeli pierwsza część – chrzest – jest sakramentem włączającym człowieka do wspólnoty, to bierzmowanie, jako część dopełniająca inicjacji według *Dziejów Apostolskich*, jest udzieleniem Ducha Świętego przez umacniające nałożenie rąk. Dlatego o. Kavanagh, opierając się na źródłach zawartych w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego, przedstawił najwcześniejsze obrzędy praktyk inicjacji dorosłych<sup>37</sup>, nie zapominając również o praktyce chrztu niemowląt i dzieci<sup>38</sup>, która jednak nie była zbyt powszechnie stosowana w początkach Kościoła.

Katechumenat był często kilkuletnim okresem katechezy, podczas której katechumeni spotykali się w grupach na modlitewnym czytaniu i rozważaniu Ewangelii, otrzymywaniu wskazań i wsparcia w tym procesie przygotowawczym. Kavanagh podkreśla, że katechumenat był czymś więcej niż tylko programem formacji duchowej i moralnej dla niechrześcijan. Katechumenat uważano za istotną strukturę życia Kościoła, sami katechumeni nie byli uznawani za pogan, ale za chrześcijan, którzy już zaczęli wierzyć w Chrystusa, ale – podobnie jak apostołowie w pierwszych dniach ich powołania przez Pana do pójścia za Nim – jeszcze nie osiągnęli dojrzałości w wierze i nie zostali sakramentalnie włączeni w Ciało Chrystusa przez zanurzenie w jego śmierć<sup>39</sup>.

Przechodząc przez kolejne etapy przygotowania do chrztu, katechumeni podlegali częstym egzorcyzmom, dokonywano publicznej kontroli oraz ponownej analizy ich życia, aby w końcu mogli stać się wybranymi i włączonymi do życia Kościoła oraz wprowadzonymi w służbę Słowa<sup>40</sup>. Cały Kościół koncentrował się na katechumenach, szczególnie w okresie Wielkiego Postu – czasie przygotowania do Wielkanocy, postrzegając katechumenów niemal jako żywe „sakramenty nawrócenia”<sup>41</sup>. W tym też czasie następowało wybranie katechumenów do chrztu i miał miejsce związany z tym obrzęd. Po zakończonym okresie przygotowania i wybrania następował etap końcowy, związany z celebracją Wigilii Paschalnej, podczas którego wtajemniczeni poddawali się

---

<sup>37</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 54-64.

<sup>38</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 66.

<sup>39</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 11.

<sup>40</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 56-60.

<sup>41</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 10.



egzorcyzmom, kąpeli chrzcielnej, namaszczeniu i nałożeniu rąk biskupa, a następnie otrzymywali pocałunek pokoju i uczestniczyli w modlitwie wiernych przed otrzymaniem Eucharystii<sup>42</sup>.

Tradycja chrześcijańska, będąc pod wpływem teologii Pawłowej, aż do V wieku niemal nieprzerwanie jednym aktem inicjacji obejmowała kąpiel odrodzenia i nałożenie rąk, a w późniejszym czasie namaszczenie olejami krzyżma, za pomocą jednego określenia biblijnego – „chrzest” (np. Tertulian, *De baptismo*)<sup>43</sup>. Dopiero I Synod w Orange (441 r.) po raz pierwszy użył terminu „bierzmowanie” (*confirmatio*) na określenie rytu nałożenia rąk i namaszczenia krzyżmem świętym<sup>44</sup>. Przedstawiony wyżej sposób przeprowadzania katechumenatu stopniowo zanikał w miarę jak zaczęto udzielać częściej chrztu niemowlętom. Z czasem ta praktyka stała się normą w chrześcijaństwie. To właśnie z tego powodu w dokumentach z VI-VIII wieku dostrzec można brak jakichkolwiek informacji o zapisywaniu się do katechumenatu i praktykowaniu publicznych skrutyniów w niedziele wielkopostne<sup>45</sup>.

Kavanagh wskazywał, że na Zachodzie wiele Kościołów lokalnych, które podążały za własnymi tradycjami liturgicznymi, początkowo nie znały obowiązku nałożenia rąk i drugiego namaszczenia krzyżmem bezpośrednio po chrzcie, co powodowało oddzielanie tych obrzędów od chrztu i namaszczenie po Komunii podczas Eucharystii chrzcielnej albo po obrzędach Komunii, ale tydzień później, czyli w oktawie Wielkanocy<sup>46</sup>. Argumenty uzasadniające to, co już się stało faktem duszpasterskim i liturgicznym, wyjaśniają teraz oddzielne wezwanie Ducha, nałożenie rąk i drugie namaszczenie krzyżmem jako „wzrost” początkowej łaski chrztu<sup>47</sup>.

Zapoczątkowany proces rozdzielenia chrztu i bierzmowania został „przy pieczętowany” przez św. Augustyna w sporze przeciwko Pelagiuszowi przez pogłębione uzasadnienie praktyki chrztu niemowląt. Kavanagh przedstawia to następująco: „św. Augustyn oparł swoje argumenty przeciwko Pelagiuszowi głównie na praktyce chrztu niemowląt z jego egzorcyzmami, gdyż diabeł jest wypędzany nawet

---

<sup>42</sup> Por. M. Gilgannom, *The Liturgical Theology of Aidan Kavanagh, OSB: Synthesis and Critique*, Pittsburgh (PA) mps Library of Duquesne University 2011, s. 105.

<sup>43</sup> Por. B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 39 (1969), nr 2, s. 9.

<sup>44</sup> Por. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II, s. 189.

<sup>45</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 67.

<sup>46</sup> „Many churches of the west which followed their own liturgical tradition seem originally to have known no consignation with hand-laying and a second anointing with chrism. [...] When finally did so, the consignation and anointing were performed either after communion at the baptismal mass, or in the same place *but a week later*, on the octave day of Easter” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 67-68).

<sup>47</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 68.

z nowo narodzonych dzieci, a dzieje się to nie metaforycznie, ale dosłownie”. Teolog zauważa, że „egzorcyzmy były pierwotnie przeznaczone dla dorosłych, którzy rzeczywiście ponosili osobistą winę za grzechy. Udzielanie egzorcyzmów niemowlętom, które jeszcze nie były winne rzeczywistych grzechów, posłużyło do przeniesienia wymiaru osobistej winy na grzech pierworodny. Doktryna grzechu pierworodnego, ukazująca brak udzielonej przez Stwórcę pierwotnej świętości, nie spowodowała zmiany w praktyce liturgicznej. To raczej zmiana praktyki liturgicznej dotyczącej chrztu niemowląt spowodowała, że augustiańska koncepcja grzechu pierworodnego została bardziej upowszechniona. To z kolei nie tylko tłumaczyło teologicznie chrzest niemowląt, ale coraz częściej kładło nacisk na jego udzielanie zaraz po urodzeniu (*quam primum*)”<sup>48</sup>. Oznacza to, że pomimo tego, iż obrzędy wtajemniczenia (w tym również egzorcyzmy) były pierwotnie przeznaczone w większości dla osób dorosłych, którzy „popadli w grzech” z własnej woli, to według nauki św. Augustyna niemowlęta potrzebowały bezpośrednio po urodzeniu chrztu z egzorcyzmem dla oczyszczenia ze skazy grzechu pierworodnego, natomiast namaszczenie krzyżem i bierzmowanie mogło być już odłożone na później. Można przypuszczać, że było to podyktowane kilkoma względami, między innymi ułatwieniem biskupom możliwości udzielania tego sakramentu, którego sprawowanie zostało dla nich zarezerwowane, jak również, uświadomienie sobie przez Kościół, iż ci, którzy zostali ochrzczeni jako niemowlęta, powinni zostać poddani dalszej formacji i głębszemu procesowi wtajemniczenia. Powyższy pogląd oraz coraz częściej stosowana praktyka chrztu niemowląt i małych dzieci doprowadziły ostatecznie do oddzielenia obrzędów inicjacyjnych chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Stało się tak pomimo, że wczesny Kościół dobrze znał i praktykował katechumenat dorosłych.

Ojciec Kavanagh genezy sakramentu bierzmowania upatruje w początkowych obrzędach chrztu. Jego zdaniem bierzmowanie, jako zasadniczo skromny obrzęd, umieszczony między chrztem a Eucharystią, jest w stanie wyrządzić ogromne szkody w inicjacyjnej praktyce Kościoła, jeżeli zostanie źle zrozumiany i niewłaściwie

---

<sup>48</sup> „Augustine based his arguments against Pelagius chiefly on the practice of infant baptism *with its exorcisms*. The devil is driven out from newly born children, and this is done not metaphorically but literally. Since these exorcisms were originally meant for adults, who had indeed incurred personal guilt by actual sins, their application to infants, who had not yet been guilty of actual sins, served to transfer the dimension of personal guilt into the notion of original sin. Thus a doctrine of original sin involving personal culpability for everyone did not produce change in liturgical practice: rather, change in liturgical practice concerning infant baptism produced the Augustinian concept of original sin as necessarily implying personal guilt. This in turn not only legitimated infant baptism theologically, but it increasingly put a premium upon its administration *quam primum* after birth” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 91).

wykorzystany<sup>49</sup>. Teolog ten stwierdza wręcz, że nie jesteśmy pewni jego początków i ciągle mamy problem z jego właściwym wykorzystaniem<sup>50</sup>. Obrazem takiej sytuacji jest historyczna transformacja bierzmowania do istniejącej obecnie jego formy i roli w Kościele<sup>51</sup>.

Kavanagh w artykule *Confirmation: A Suggestion from Structure*, kwestionując teologiczną debatę i błędną interpretację bierzmowania, wyjaśnia, że związek pomiędzy chrztem a bierzmowaniem ma głównie charakter strukturalny, a nie teologiczny: „to tak, jakby bierzmowanie stanowiło długotrwałe niezrozumienie chrztu, powielanie namaszczenia (*chrismation*) i oczernianie samego chrztu przez sugerowanie, że bierzmowanie dodaje, uzupełnia lub w inny sposób rozwija realia, które rozpoczęły się, ale nie zakończyły w samym chrzcie”<sup>52</sup>. Autor artykułu sugeruje wręcz, iż dla teologii inicjacji i jej praktyki szkodliwy jest zbyt duży nacisk, który został położony na sam sakrament bierzmowania w jego oddzieleniu od chrztu. Podobnie położenie szczególnego nacisku na udzielenie daru Ducha Świętego w bierzmowaniu jako pieczęci na nowo ochrzczonych może sprawiać, że sam chrzest wyda się pneumatologicznie niekompletny (*pneumatically incomplete*). Stąd może rodzić się pogląd, że bierzmowanie „dopełnia” niedokończone dzieło chrztu lub daje umocnienie (*ad robur*), aby ochrzczeni mogli wejść na wyższy poziom życia chrześcijańskiego<sup>53</sup>. Kavanagh zauważa, że takie myślenie może również uzasadniać odmawianie Eucharystii nowo ochrzczonym niemowlętom, co przypomina sytuację Samarytan, którzy wprawdzie byli ochrzczeni, ale nie otrzymali jeszcze Ducha Świętego (Dz 8,1-17)<sup>54</sup>. Może to też prowadzić do niewłaściwego rozumienia chrztu niemowląt.

Za nierozzerwalnym traktowaniem chrztu i bierzmowania przemawia to, że już obrzęd chrztu, dokonywany w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, rozpoczyna się od prośby Kościoła do Boga, aby obdarzył te dzieci nowym życiem w obfitości przez wodę

---

<sup>49</sup> Por. A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, New York: Pueblo Publishing Company 1988, s. xi.

<sup>50</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. xi.

<sup>51</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 69-70.

<sup>52</sup> „It is as though confirmation represents a long-term misunderstanding of baptism, reduplicating baptismal chrismation and denigrating baptism itself by implying that confirmation adds to, completes, or otherwise develops realities begun but not finished in baptism itself” (A. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, w: M.E. Johnson, *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville [MN]: Liturgical Press 1995, s. 148).

<sup>53</sup> „Similarly, placing high emphasis on confirmation’s invocation of the Holy Spirit upon the newly baptized may be making baptism itself seem pneumatologically incomplete, and may give rise to the notion that confirmation either «completes» baptism’ unfinished business or supplies (*ad robur*) other means for the baptized to live their Christian lives on other levels at a later time” (Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 149).

<sup>54</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 149.

i Ducha Świętego<sup>55</sup>. Ojciec Kavanagh zauważa, że chociaż namaszczenie po chrzcie nie zawiera epiklezy Ducha Świętego, to potwierdza, że dziecko „narodziło się z wody i Ducha Świętego (J 3,5), a to z kolei sugeruje, że bierzmowanie dodaje coś, czego mogłoby brakować w chrzcie<sup>56</sup>.

Mówiąc o potrzebie łącznego traktowania chrztu i bierzmowania, ale też inicjacji jako całości, amerykański teolog dostrzega konsekwencje ich rozdzielenia w życiu pojedynczych chrześcijan i wspólnot chrześcijańskich. Upowszechniona, niemal wyłączna praktyka chrztu niemowląt spowodowała niewłaściwe rozumienie katechezy, która będąc wcześniej „terapią konwersyjną” dorosłych, stała się programem edukacyjnym dla dzieci. Proces ten, jak zauważa o. Kavanagh, nie stworzył społeczności bardziej ewangelicznej, dojrzałej w wierze, ale silną w sprawowaniu zatwierdzonych praktyk. Praktykowanie wyłącznej katechezy dzieci sprawia, że *ethos* chrześcijański staje się dziecinny, zamiast być ewangelicznym<sup>57</sup>. Rzeczywiste oddzielenie bierzmowania od chrztu świętego przyspieszył fakt, że udzielanie tego pierwszego stało się wyłączną posługą biskupów oraz bardzo często było opóźniane w czasie z takich powodów, jak np. odkładanie bierzmowania do chwili zawarcia sakramentu małżeństwa, ślubów zakonnych czy przyjęcia Pierwszej Komunii św., a w związku z tym przystępowania do spowiedzi. Jak zauważa autor, spowodowało to trwałą zmianę myślenia duszpasterzy i ludzi świeckich. Doszło bowiem do utrwalenia się przekonania, że „nominalna dorosłość stała się czasem intensyfikacji życia sakramentalnego: Duch Święty «odrodził» chrzest młodych ludzi [...] i komunია uporządkowała ich życie jako praktykujących chrześcijan”<sup>58</sup>. Doprowadziło to do zbanalizowania chrztu i Eucharystii, a z sakramentu bierzmowania uczyniło „ciekawostkę” inicjacji chrześcijańskiej, ponieważ tego sakramentu mógł udzielać tylko biskup. Jak podkreśla o. Kavanagh, wspomniane dawne praktyki zachowały swoje wpływy do dnia dzisiejszego, dlatego ten, kto został ochrzczony jako niemowlę, przygotowuje się po siódmym roku życia do sakramentu pokuty pojednania i Pierwszej Komunii św., a w wieku około szesnastu lat do sakramentu bierzmowania jako sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej. Oznacza to, że „jeśli nadal jest to proces «inicjacji», to bierzmowanie, a nie Eucharystia staje się «podstawą inicjacji», jak to głosi Tradycja, soborowe dokumenty [Sobór Watykański II] oraz *Kodeks*

---

<sup>55</sup> KKK 1238.

<sup>56</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 149.

<sup>57</sup> Por. A. Kavanagh, *Initiating Children: Historical Sketch and Contemporary Reflections* w: K. Brown, F.C. Sokol (red.), *Issues in the Christian Initiation of Children*, Chicago (IL): Liturgy Training Publications 1989, s. 35.

<sup>58</sup> Kavanagh, *Initiating Children*, s. 36.

prawa kanonicznego z 1983 roku”<sup>59</sup>. Kavanagh przywołuje tu zwłaszcza *Kodeks prawa kanonicznego*, a w nim kanon 891<sup>60</sup>, podkreślając, że winien być on interpretowany w powiązaniu z kanonem 842 § 2<sup>61</sup>. Łączne odczytanie tych kanonów wyznacza modelowe podejście do całego procesu inicjacji, w którym decyzje konferencje episkopatów winny dbać głównie o jedność sakramentów inicjacji, w przeciwieństwie do tego, z czym najczęściej się stykamy<sup>62</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh, prowadząc studia nad genezą bierzmowania, wnioskuje, że bierzmowanie wzięło swój początek z obrzędów rozesłania, które stanowiły uzupełnienie wcześniejszych obrzędów o formalne zakończenie. Należy zauważyć, że modlitwy rozesłania na początku nie przyjmowały formy epiklezy Ducha Świętego, dlatego obecny obrzęd bierzmowania nie jest tym, co w tamtych czasach nazywano obrzędem rozesłania<sup>63</sup>. Według o. Kavanagha: „Celem obrzędów rozesłania (*missa*) było zakończenie i formalne przypieczętowanie (*seal*) celebracji liturgicznej lub katechezy poprzez rozesłanie części lub całości zgromadzenia za pomocą modlitwy oraz fizycznego kontaktu pomiędzy rozsyłanymi a przewodniczącym zgromadzenia – biskupem, katechetą, opatem czy, za odpowiednią zgodą, wyświęconym zakonikiem”<sup>64</sup>. Należy zauważyć w tym miejscu również, że takie rozesłania nie były powszechne w różnych obrzędach inicjacyjnych pierwotnego Kościoła, niemniej jednak można je odnaleźć w innych obrzędach liturgicznych<sup>65</sup>. Kavanagh uznaje za „szczególnie godne uwagi to, że w *Tradycji Apostolskiej*, w naszym najwcześniejszym źródle struktury i użycia obrzędów rozesłania (*missa*), sam biskup jako najwyższy katecheta podążał za praktyką modlitwy i nałożenia rąk, rozwiniętą w tym uroczystym wystąpieniu przez dopełnienie i potwierdzenie, aby «egzorcyzmować» katechumenów na ich ostatnim spotkaniu przed ich chrztem. Wydaje się, że jest to ostatni akt katechetyczny dla nich, zanim on ponownie pomodli się i położy na nich rękę z namaszczeniem i przypieczętowaniem po chrzcie”<sup>66</sup>.

---

<sup>59</sup> Kavanagh, *Initiating Children*, s. 39.

<sup>60</sup> „Sakrament bierzmowania wierni powinni przyjmować w pobliżu wieku rozeznania, chyba że Konferencja Episkopatu określiła inny wiek, albo istnieje niebezpieczeństwo śmierci, lub zdaniem szafarza co innego doradza poważna przyczyna”.

<sup>61</sup> „Sakramenty chrztu, bierzmowania i Najświętszej Eucharystii tak łączą się ze sobą, że są wymagane do pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego”.

<sup>62</sup> Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 98.

<sup>63</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 243.

<sup>64</sup> Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 39.

<sup>65</sup> Zob. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 148-149.

<sup>66</sup> „It may be particularly noteworthy that in AT, our earliest source for the *missa*'s structure and use, the bishop himself, as the supreme catechist, followed the practice of prayer and hand lying, expanded in this solemn instance by an exsufflation and signation, to “exorcize” the catechumens at their final meeting

Rozesłania liturgiczne były centralną częścią protokołu liturgicznego, jak również formalnym sposobem, w jaki kończyły się całe obrzędy, a ich skutkiem było wywołanie członków zgromadzenia liturgicznego w całości lub częściowo w celu przejścia do odgrodzonego miejsca wewnątrz budynku lub całkowitego opuszczenia budynku<sup>67</sup>. Należy zauważyć, że wraz z zanikaniem liturgicznej struktury tego rytu, kiedy zapomniano o jego błogosławiącej i rozsyłającej roli, teologowie nadali mu nowe znaczenie, jak zauważa David Fagerberg. Dlatego, że teologia nie znosi próżni, toteż w liście do Decencjusza, biskupa Gubbio<sup>68</sup>, napisanym około roku 416, papież Innocenty I zinterpretował ów obrzęd w kontekście Dziejów Apostolskich, gdzie apostołowie przekazują Ducha Świętego Samarytanom poprzez nałożenie rąk (por. Dz 8,14-17), i doszedł do wniosku, że bierzmowanie należy wyłącznie do urzędu biskupiego i polega na przekazaniu Ducha Świętego<sup>69</sup>. Przeprowadzona przez o. Kavanagha egzegeza dostępnych źródeł doprowadziła go do wniosku, że w najdawniejszej modlitwie rozesłania znajdowała się epikleza Ducha Świętego, a to z kolei przyczyniło się do interpretacji przez papieża Innocentego I zwyczajnego biskupiego *missa* jako bierzmowania, podczas którego, poprzez nałożenie rąk biskupa, następowało przekazanie Ducha Świętego. Jeżeli natomiast weźmiemy pod uwagę to wszystko w kontekście historycznym, nasuwa się wniosek, że list papieża Innocentego „był w pewnym stopniu naginaniem liturgii w służbie teologii i bieżących potrzeb duszpasterskich”<sup>70</sup>, być może powstał w dobrej wierze i ze szlachetnych pobudek, ale jednak był propagandą. Jak wyjaśnia o. Kavanagh, opieranie się na pewnych wybranych fragmentach pochodzących z Pisma Świętego i dość stroniczej ich interpretacji, miało na celu uzasadnienie nowego sposobu rozumienia struktury rytuału chrztu, która została wprowadzona jako odpowiedź na pojawienie się schizmy<sup>71</sup>.

Kavanagh, odwołując się po raz kolejny do *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego, opisuje, jak kandydaci do chrztu zostali po raz pierwszy namaszczeni

---

before their baptism. It appears to be the last catechetical act for them before he will similarly pray and lay his hand on them with an anointing and signation *after* their baptism, as we shall see” (Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 32).

<sup>67</sup> „Were a central part of liturgical protocol, the formal way by which whole services, and parts of services, ended. They were the seams between liturgical units; their effect was to cause the members of the liturgical assembly either in whole or in part to redeploy themselves inside the building or to leave it altogether” (A. Kavanagh, *The Origins and Reform of Confirmation*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 33 (1989), nr 1, s. 9).

<sup>68</sup> Innocenty I, *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*, oprac. W. Turek, Toruń: Wydawnictwo UMK 2017.

<sup>69</sup> Por. Fagerberg, *Theologia prima*, s. 243.

<sup>70</sup> Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 63.

<sup>71</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 60.

olejami egzorcyzmu, a następnie, jako ochrzczeni w wodzie, zostali namaszczeni olejem dziękczynienia przez kapłana wypowiadającego słowa: „Namaszczam ciebie świętym olejem w (imię) Pana Ojca Wszechmogącego i Jezusa Chrystusa i Świętego Ducha”<sup>72</sup>. Oznacza to, że nowo ochrzczeni, nazywani neofitami, są teraz gotowi stanąć jako równi w zgromadzeniu liturgicznym. Jak zauważa o. Kavanagh: „zanim to zrobią, a może w czasie, w którym to czynią, biskup, który do tej pory nie robił nic więcej w liturgii chrzcielnej, poza błogosławieniem olejów na początku nabożeństwa, wykonuje swą specjalną *leitourgia* dla ochrzczonych [...]. W tym przypadku obrzęd rozesłania (*missa*) pochodzi z chrztu i pełnego przyłączenia ochrzczonych do wspólnoty, która wkrótce zostanie włączona w *oblatio*, jak Hipolit nazywa Eucharystię”<sup>73</sup>. Jak z tego wynika, omawiany autor wysuwa tezę, że skoro przez bierzmowanie rozumiemy udzielenie Ducha Świętego, to pierwsze modlitwy rozesłania nie stanowiły obrzędu bierzmowania, a stało się nimi biskupie *missa*, czyli rozesłanie nowo ochrzczonych na ich pierwszą Eucharystię. Jak zauważa o. Kavanagh: „jest to coś, co będzie powtarzać się za każdym razem, gdy przez resztę życia będą zbierać się strukturalnie *Ecclēsia*, gdzie działa Duch Święty”<sup>74</sup>, dlatego papież Innocenty nie czyni tu mistagogii, wyjaśnia autor, ale w sposób teologiczny wzmacnia jeden z elementów starego *missa* obrzędem namaszczenia czoła przez biskupa. Niemniej jednak przykład ten może stanowić dowód na to, w jaki sposób odczytywana struktura obrzędów może wyjaśniać odrębną, ale wzajemnie powiązaną naturę wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

W artykule zatytułowanym *Theological Principles for Sacramental Catechesis* na temat katechezy sakramentalnej o. Kavanagh twierdzi, że główna zasada inicjacji polega na tym, by trzy sakramenty inicjacji były udzielane i celebrowane tak, aby bierzmowanie było drugim sakramentem po chrzcie, a w przypadku dziecka ochrzczonego jako niemowlę miało miejsce wtedy, gdy dziecko osiąga wiek używania rozumu. Bierzmowanie winno być celebrowane w jednej celebracji, podczas której chrzest i bierzmowanie otrzymują dorośli i dzieci w wieku katechetycznym, którzy wcześniej nie

---

<sup>72</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 151-152; Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, nr 21, tłum. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1975), s. 160.

<sup>73</sup> „But before they do so, or perhaps as they do so, the bishop, who until now seems to have done nothing more in the baptismal liturgy than bless the oils at the beginning of the service, performs his special *leitourgia* for the baptized. [...] The *missa* in this instance is from baptism into full fellowship in the baptized assembly, a fellowship shortly to be consummated in the celebration of the *oblatio*, as Hippolytus calls the Eucharist” (Kavanagh, *Confirmation: A Suggestion from Structure*, s. 152).

<sup>74</sup> Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 70.

przyjęli chrztu. Wszyscy oni przyjmują w tej właśnie celebracji po raz pierwszy Komunię św., dopełniając proces wtajemniczenia chrześcijańskiego<sup>75</sup>.

Potwierdzają to też *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (OChWD), stwierdzając: „Zgodnie z bardzo starym zwyczajem zachowanym w liturgii rzymskiej, jeżeli nie sprzeciwiają się temu poważne powody, dorosły bezpośrednio po chrzcie przyjmuje sakrament bierzmowania (por. nr 44). To połączenie podkreśla jedność misterium paschalnego, ścisły związek między posłannictwem Syna a udzieleniem Ducha Świętego oraz łączność sakramentów, w których na ochrzczonych zstępują wraz z Ojcem te dwie Osoby Boskie”<sup>76</sup>. Kavanagh uważa ustanowiony historycznie i teologicznie porządek, rozumiany jako kolejność sakramentów (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia) za normę obowiązującą przy sprawowaniu obrzędów inicjacji chrześcijańskiej, a każdą celebrację inicjacji, która nie podąża za tym porządkiem, uznaje za odstępstwo. Dlatego, aby nie dopuścić do takiego odstępstwa, należy zawsze stosować się do ukształtowanej normy teologiczno-liturgicznej, dotyczącej kolejności sakramentów inicjacji. Uważa, że skoro wszyscy, którzy są uznani za zdolnych do przyjęcia chrztu, bez względu na to, w jakim wieku się znajdują, powinni również zostać bierzmowani w tej samej celebracji liturgicznej<sup>77</sup>. Była to bowiem powszechna praktyka Kościoła rzymskiego aż do czasów średniowiecza, a nadal jest praktyką Kościołów wschodnich<sup>78</sup>.

Jak zauważa o. Kavanagh w artykule *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism: A Brief Report*, sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nie należy traktować jako odrębnych bytów (*entites*), z których każdy zawiera swoje wyłączone znaczenie oraz teologiczne wyjaśnienie. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* zakładają, że wszystkie inicjacyjne obrzędy tworzą jedną ściśle wyartykułowaną całość, która z kolei łączy się ściśle ze wszystkimi innymi nieinicjacyjnymi sakramentami i obrzędami<sup>79</sup>. Odpowiedź na pytania o to, „kim jesteśmy jako chrześcijanie?” oraz „kim jesteśmy jako Kościół?” autor odnosi do natury samej chrześcijańskiej inicjacji. Tertulian

---

<sup>75</sup> Por. A. Kavanagh, *Theological Principles for Sacramental Catechesis*, „The Living Light” 23 (1987), nr 4, s. 319.

<sup>76</sup> OChWD, nr 34; por. RCIA, nr 34.

<sup>77</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

<sup>78</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

<sup>79</sup> „Rather than regarding the sacraments as separate entities, each containing its own exclusive meaning for theological exploitation, the *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* presumes that all the initiatory rites form one closely articulated whole which, in turn, relates intimately with all the other non-initiatory sacraments and rites” (A. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism: A Brief Report*, w: M.E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 1-2).



miał bowiem rację, gdy stwierdził, że *Fiunt non nascuntur Christiani*<sup>80</sup>, dlatego odpowiedzi na powyższe pytania zaczynają się od początku procesu „stawania się chrześcijanami” (*making of Christians*), czyli od pierwszych przejawów wiary (prekatechumenat) przez katechumenat do zjednoczonego procesu sakramentalnego chrztu-bierzmowania-Eucharystii, który tworzy Kościół jako *communio* wiernych, aż po proces ciągłego nawracania, które jest życiem wspólnoty Kościoła<sup>81</sup>.

Kontynuując swoją analizę o. Kavanagh pisze, że obrządek rzymski postrzega to wszystko, zarówno w całości, jak i w każdej jego części, jako trwałe i ściśle artykułowany proces, a nie jako szereg oddzielnych i pozbawionych ciągłości zdarzeń<sup>82</sup>. Dlatego „żaden pojedynczy sakrament [spośród sakramentów inicjacji] sam w sobie nie ujawnia swojego pierwotnego znaczenia w oderwaniu od tych, które go poprzedzają i po nim następują w procesie ciągłego nawrócenia, którym jest życie Kościoła. Mówiąc konkretnie, nawrócenie prowadzące do chrztu-bierzmowania może być teraz pełniej postrzegane jako całościowy proces prowadzący do Eucharystii, a Eucharystia może być postrzegana jako sposób podtrzymywania tej dynamiki nawrócenia w corocznym cyklu życia Kościoła, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu i w Wigilię Paschalną”<sup>83</sup>.

Reasumując, należy z całą pewnością stwierdzić, że dla Kavanagha sakramenty inicjacji chrześcijańskiej stanowiły nierozdzielny i nierozdzielny. Chrzest, bierzmowanie i Eucharystia powodują to, co oznaczają, ale są też częścią większego procesu, który obejmuje ewangelizację, katechezę katechumenalną i katechezę po chrzcie. Dlatego uważał chrzest niemowląt za „łagodną nienormalność” praktykowaną z roztropnością jako nieunikniona duszpasterska konieczność w sytuacji słabego zdrowia niemowlęcia lub w odpowiedzi na gorliwe pragnienie chrześcijańskich rodziców, których wiara jest

---

<sup>80</sup> Tertulian, *Apologeticus pro Christianis*, XVIII w: *Ante-Nicene Fathers*, t. 3: *Latin Christianity. Its Founder, Tertullian*, wyd. Ph. Schaff, A. Manzies, Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library Description 1885, s. 55 (przekł. pol.: Quintus Septimius Florens Tertulian, *Apologetyk XVIII*, tłum. J. Sejdak, Pisma Ojców Kościoła 20, Poznań: Księgarnia Akademicka 1947, s. 81).

<sup>81</sup> „The questions «Who am I as a Christian?» and «Who are we as a Church?» must be regarded as initiatory questions if Tertullian was right when he said *Fiunt non nascuntur Christiani*. The answers begin in the “making” of Christians - from the first stirrings of belief, through the catechumenate [...] to the united sacramental process of baptism-confirmation-Eucharist which constitutes the assembly of the *fideles*, and beyond that into the continuing conversion which is ecclesial life together” (Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism*, s. 5).

<sup>82</sup> „The Roman Rite views all this [...] as a sustained and closely articulated process rather than as a series of separate and discrete events” (Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism*, s. 5).

<sup>83</sup> „No single sacrament by itself discloses its root-meaning in isolation from those that precede and succeed it within the continuing conversion that is ecclesial life. Concretely put, conversion leading into baptism-confirmation can now more fruitfully be seen as the compound way in which the Eucharist begins, and the Eucharist can be seen as the mode in which that compound way is sustained in the Church’s annual round of life, especially through Lent and in the Paschal Vigil” (Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Roman Catholicism*, s. 6).

żywa i daje jasną obietnicę, że ich dziecko będzie wychowywane w wierze Kościoła<sup>84</sup>. Nie oznacza to, że o. Kavanagh uważał, iż Kościół nie powinien chrzczyć niemowląt, raczej podważał sens opóźniania bierzmowania ze względu na wiek. Jak zauważał: „troską Soboru Watykańskiego II było powtórzenie, że Kościół nieustannie rodzi się w pełnym rytmie inicjacji chrześcijańskiej, której normalny zakres można zobaczyć w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. [...] «Mówiąc wprost, [Chrystus] sam potwierdził konieczność wiary i chrztu (Mk 16,16; J 3,5), a tym samym umocnił także konieczność Kościoła, ponieważ przez chrzest, jak przez drzwi, ludzie wchodzą do Kościoła»<sup>85</sup>. Chrzest jest również kluczowym sposobem naszego uczestnictwa w liturgii i tego, w jaki sposób Kościół utrzymuje kontakt z Chrystusem ofiarującym się podczas jej sprawowania. Według o. Kavanagha argument popierający jego twierdzenie znajduje swoje potwierdzenie w przytoczonych już wyżej *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, gdyż odnowiony obrzęd nie ustanawia jako normy chrztu niemowląt, ale sugeruje, że chrzest w większości sytuacji powinien być udzielany dorosłym lub przynajmniej starszym dzieciom<sup>86</sup>. Wiąże się to przede wszystkim z kondycją wiary rodzin. Skoro jednak chrzest zmywa grzech pierworodny i jego udzielanie zalecone jest przez Kościół niemowlętom w jak najkrótszym czasie po urodzeniu<sup>87</sup>, to bierzmowanie powinno być udzielane w czasie, gdy dziecko dojdzie do „używania rozumu” (około siódmego roku życia) wraz z Pierwszą Komunią. Kavanagh, podążając za teologicznym związkiem trzech sakramentów inicjacji, uznawał za nieuniknione to, iż wszyscy którzy uznani są za zdolnych do chrztu, bez względu na wiek, powinni również zostać bierzmowani w ramach tej samej celebracji liturgicznej<sup>88</sup>, gdyż wiek kandydata tutaj nie ma większego znaczenia<sup>89</sup>. Kontynuacja opóźniania praktyki bierzmowania do okresu dojrzewania i po przyjęciu Pierwszej Komunii Świętej oznacza, że zbyt młody wiek kandydata do bierzmowania jest przeszkodą, co nie było wcześniej praktykowane w tradycji Kościoła rzymskiego aż do czasów średniowiecza i nadal nie jest praktykowane w Kościołach prawosławnych<sup>90</sup>. Kontynuując zauważa, że nie bierzmujemy w zależności od „wieku”, ale wtedy, kiedy to jest konieczne – chrzest

---

<sup>84</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110.

<sup>85</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110-111.

<sup>86</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 109.

<sup>87</sup> Por. KPK, kan. 867 §1.

<sup>88</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

<sup>89</sup> Por. Kavanagh, *Theological Principles for Sacramental Catechesis*, s. 323.

<sup>90</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

jest zaś tym, co czyni bierzmowanie [...] koniecznym<sup>91</sup>, a pieczęcią sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest Eucharystia<sup>92</sup>.

Przytaczając słowa o. Kavanagha w celu podsumowania powyższych stwierdzeń, możemy z całą pewnością zgodzić się, że jedność sakramentów inicjacji jest analogiczna do Tajemnicy Trójcy Świętej. Ojciec jest poznawalny w Synu, a Kościół jest „namacalnym miejscem” Ducha Świętego, który rodzi się z wzajemnej miłości Syna i Ojca. Tak też odrębne, ale nierozłączne elementy wspólnego życia kościelnego są znane tylko w świetle, które jeden element rzuca na drugi, odkrywając w nim sens samego siebie. Główna zasada inicjacji chrześcijańskiej polega na wynikaniu z siebie i wzajemnym przenikaniu sakramentów inicjacji. „Chrzest jest niewystarczająco odczuwalny poza Eucharystią, a Eucharystia nie jest w pełni poznawalna bez odniesienia do nawrócenia w wierze. Nawrócenie jest zaś nieskuteczne, jeśli nie przyczynia się do sakramentalnego oświecenia przez włączenie do Kościoła. Kościół staje się tylko nieudolną wspólnotą bez stałego dostępu do Niedzieli, Wielkiego Postu i Wigilii Paschalnej. Ewangelizacja jest tylko hałasem, pustą katechezą, programem nauczania, jeśli nie prowadzi do nawrócenia i inicjacji w solidne kościelne środowisko wiary. W chrzcie rozpoczyna się Eucharystia, a w Eucharystii podtrzymywany jest chrzest. Z tego najważniejszego związku sakramentalnego płynie całe życie Kościoła”<sup>93</sup>.

#### **4.2. Odnowa inicjacji chrześcijańskiej w nauczaniu i reformie *Vaticanum II***

Sobór Watykański II, zakończony w 1965 roku, z prawnego punktu widzenia jest uważany za ekumeniczny, a tym samym działający z najwyższą władzą w Kościele, zajmował się przywracaniem strategicznych zasad, – a nie powoływaniem się na przyczyny lub wchodzeniem w zawiłości taktycznych reform, dzięki którym wypracowane przez niego zasady mogłyby być zastosowane w praktyce. To ostatnie zadanie przekazano radom i komisjom posoborowym, takim jak Consilium ad Exsequendam Constitutionem *De Sacra Liturgia*<sup>94</sup>, której zadaniem było wdrażanie zasad i kierunków rozwoju kultu zawartych w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum*

---

<sup>91</sup> „It is irrelevant because we confirm not at an «age» but whenever it is necessary – and baptism is what makes confirmation [...] necessary” (Kavanagh, *Theological Principles for Sacramental Catechesis*, s. 323).

<sup>92</sup> Por. Kavanagh, *Theological Principles for Sacramental Catechesis*, s. 323.

<sup>93</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 122.

<sup>94</sup> Por. B. Nadolski, *Rada do Wykonania Konstytucji o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II*, w: tenże (oprac.), *Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006, s. 1278-1279.

*Concilium* z 1963 roku i w innych dokumentach Soboru Watykańskiego II. Odwoływanie się do przeszłości i wyjaśnianie przyczyn wskazanych zasad pozostawiono apologetom, teologom i duszpasterzom. Jak zauważa Kavanagh, metoda soborowej reformy poprzez ustawodawstwo zaczyna się zatem od nawiązania do tradycji i oczekuje, że zostanie ona przeanalizowana i przepracowana we wspomnianej wyżej posoborowej komisji, która uczyni tradycyjną teorię teorią praktyczną na poziomie lokalnym. Reforma ma się natomiast dokonać w perspektywie przemiany codziennego życia chrześcijan w taki sposób, że nastąpi jakościowa jego odnowa<sup>95</sup> ..

Konstytucja o liturgii świętej zawierała wskazania do przeprowadzenia różnorodnych reform, których wdrażanie miało być podjęte przez wspomnianą Radę (*Consilium*). Zmiany obejmowały swoim zasięgiem szeroki wachlarz zagadnień, poczynając od strukturalnych i językowych zmian odnoszących się do Mszy, a to ze względu na jej centralne miejsce w życiu Kościoła i chrześcijanina. Zajęto się też reformą lekcjonarza mszalnego i liturgii godzin, a w końcu także reformą chrztu<sup>96</sup>. Ta ostatnia w kontekście nawiązania do starożytnej idei inicjacji chrześcijańskiej okazała się najbardziej dojrzała i najdalej idąca w odnowie życia katolickiego. Można wnioskować, że wiele z tych posunięć wynikało z teoretycznych i praktycznych badań nad chrztem w europejskich środowiskach teologicznych w ciągu dekady przed 1959 rokiem. Kształt inicjacji chrześcijańskiej zmienił się w okresie późnego średniowiecza, a ostateczną formę przyjął w liturgicznej reformie po Soborze Trydenckim. Jej wyrazem był *Rytuał Rzymski* z 1614 roku<sup>97</sup>. Kształt inicjacji był też efektem polemiki z reformatorami protestanckimi. Utrwalony wtedy obrzęd chrztu niemowląt był skrótem starożytnej rzymskiej liturgii chrzcielnej, pierwotnie opracowanej z myślą o dorosłych<sup>98</sup>. W ten sposób historycznie i teologicznie ukształtowany liturgiczny obrzęd inicjacji dorosłych nie zniknął z użycia, ale został spetryfikowany w skróconej wersji i zastosowany do chrztu niemowląt. Pomimo że pełny rytuał chrztu dorosłych w formie z późnego średniowiecza pozostał w pontyfikale<sup>99</sup>, to jego obszerność i teksty w języku łacińskim

---

<sup>95</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 106-107.

<sup>96</sup> Por. A. Kavanagh, *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adult*, „Worship” 48 (1974), s. 143.

<sup>97</sup> *Rituale Romanum. Editio Princeps* (1614), Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, red. M. Sodi, J.J. Flores Arcas, Città del Vaticano: LEV 2004.

<sup>98</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 104.

<sup>99</sup> *Pontificale Romanum. Editio princeps* (1595-1596), Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, red. M. Sodi, A. M. Triacca, G. Foti, Città del Vaticano: LEV 1997.

gwarantowały, że będzie on używany tylko w najrzadszych przypadkach. Niewątpliwie wielu duchownych parafialnych prawie nie wiedziało o jego istnieniu<sup>100</sup>.

Największym osiągnięciem reformy liturgicznej po Soborze Watykańskim II, jak zauważa Kavanagh w swojej książce *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, było to, że nie dotyczyła ona samego sakramentu chrztu świętego, ale stanowiła odnową całości katolickiej praktyki inicjacyjnej, czego wyrazami były księgi liturgiczne dotyczących chrztu dzieci (1969)<sup>101</sup>, bierzmowania (1971)<sup>102</sup>, a w szczególności chrześcijańskiej inicjacji dorosłych (1972)<sup>103</sup>. Księgi te stanowią fundament procesu inicjacji chrześcijańskiej w Kościele rzymskokatolickim. Prace posoborowych podkomisji odpowiedzialnych za reformę obrzędów inicjacji chrześcijańskiej prowadzone były pod kierownictwem Balthasara Fischera z Trewiru<sup>104</sup>, promotora doktoratu o. Aidana Kavanagha w czasie jego studiów doktoranckich w Niemczech. Prace powyższe rozpoczęły serię zakrojonych na szeroką skalę konsultacji z udziałem historyków, liturgistów, katechetów, misjonarzy i duszpasterzy, a ich szczególnym owocem było *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA) z 1972 roku<sup>105</sup>. Jak zaznacza o. Kavanagh, księga ta miała służyć nie tylko przygotowaniu liturgicznych obrzędów inicjacji, ale kształtowaniu pełnego życia wiary, w którym asceza, dobre uczynki i zaangażowanie sakramentalne mogły stopić się w solidną całość, a nie pozostawać na rytualnych obrzędach życia chrześcijańskiego<sup>106</sup>. Obrzędy te, według omawianego autora, nie tylko przywracają katechumenat i podkreślają organiczną jedność sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego zgodnie z ich teologiczną kolejnością (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), ale wskazuje również, że chrzest

---

<sup>100</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 105.

<sup>101</sup> *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969; *Rite of Baptism for Children*, Washington, D. C.: United States Catholic Conference 1969; *Obrzędu chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1972.

<sup>102</sup> *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Confirmationis*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971; *Rite of confirmation: approved for use in the dioceses of the United States of America*, Washington, D.C.: National Conference of Catholic Bishops: Bishop's Committee on Liturgy, 1972; *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikału Rzymskiego*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1975.

<sup>103</sup> *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo initiationis christianae adultorum*. Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972; *Rite of Christian Initiation of Adults*, Washington, D.C.: United States Catholic Conference 1974; *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1988.

<sup>104</sup> Por. A. Heinz, *Balthasar Fischer (1912-1992): Curriculum Vitae, Dissertationen und Habilitationen, Bibliographie*, Trier: Deutsches Liturgisches Institut 1992.

<sup>105</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 105.

<sup>106</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 105.

dorosłych powinien być obowiązującą normą, będącą zarazem bardzo potrzebną terapią prowadzącą do nawrócenia<sup>107</sup>. Twierdził on również, że księga ta eksponuje doniosłość chrztu i Eucharystii jako dwóch ważnych biegunów inicjacji chrześcijańskiej oraz fundamentów życia chrześcijańskiego<sup>108</sup>.

Według o. Aidana Kavanagha, reforma liturgiczna zawarta w *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* wyszła ponad zmiany o charakterze rubrycystycznym, których wielu ludzi oczekiwało po posoborowych wysiłkach reformy liturgicznej. To wyjście ponad polegało na połączeniu obrzędu liturgicznego ze złożonym procesem nawrócenia i dojścia do wiary, a tym samym na skupieniu uwagi na inicjacji chrześcijańskiej dorosłych w miejsce dotychczasowej koncentracji na chrzcie niemowląt<sup>109</sup>. Benedyktyński teolog stwierdza wręcz, że stopniowe włączanie dorosłych w proces nawrócenia i wejścia do wspólnoty wiary nie może być uznany za rzadki wyjątek, ale za obowiązującą normę, która wyrasta z Tradycji<sup>110</sup>.

W artykule *Relevance and Change in the Liturgy* pisz, że: Ewangelia nieustannie urzeczywistnia się w chrzcie i Eucharystii i te najważniejsze sakramenty Nowego Testamentu są ściśle powiązane i nierozdzielne ogniskami chrześcijańskiej egzystencji. Eucharystia nie ma żadnego znaczenia bez chrztu, a chrzest nie znajduje swej realizacji bez Eucharystii i bez słowa Bożego, podobnie jak śmierć Jezusa nie ma sensu bez jego nauczania i zmartwychwstania, a z drugiej strony jego nauczanie i zmartwychwstanie nie ma sensu bez śmierci. Prawdą jest zatem, że istnieją tylko dwa sakramenty Kościoła, chrzest i Eucharystia, które w jedyny i niepowtarzalny sposób manifestują przejście Chrystusa ze śmierci do zupełnie nowego rodzaju życia. Pozostałe natomiast sakramenty i celebracje liturgiczne są modyfikacjami i wyjaśnieniami tych dwóch głównych sakramentów. Oba sakramenty pozwalają żyć życiem Jezusa Chrystusa, który zjednoczył się z każdym człowiekiem i są one komunią z Bogiem wśród ludzi<sup>111</sup>. Kontynuując tę myśl autor zauważa, że dla zrozumienia i celebrowania liturgii chrześcijańskiej ważne jest, aby uświadomić sobie, że żadna konkretna celebracja sakramentalna nie przynależy do samego rdzenia chrześcijaństwa, jeśli nie jest sprawowana w ramach dialektycznego napięcia między dwoma zawiasami, na których opiera się cała ekonomia sakramentalna, czyli „posługa jednania” (2 Kor 5,18-20),

---

<sup>107</sup> Por. Kavanagh, *The True Believer*, s. 12.

<sup>108</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 107.

<sup>109</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 106.

<sup>110</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 106.

<sup>111</sup> Por. A. Kavanagh, *Relevance and Change in the Liturgy*, „Worship” 45 (1971), nr 2, s. 62.

a którymi są chrzest i Eucharystia. Radykalne kryterium Krzyża znajduje się w centrum Ewangelii Jezusa Chrystusa, warunkując wzajemnie śmierć i życie. Celebracja w oderwaniu od życia, a tym samym bez trudu nawrócenia, jest według Kavanagha infantyлизmem albo tanią propagandą. Chrzest i Eucharystia zakładają wysiłek nawrócenia i przemiany, stąd w sposób szczególny łączą życie ludzkie z trudem życia, męki i śmierci Jezusa, przypominając chrześcijanom mękę Jezusa jako konieczny warunek dziękowania Bogu za jego dobroć i ostateczne zwycięstwo. Kavanagh, za Josefem Pieperem<sup>112</sup>, przywołuje twierdzenie, że tylko dojrzała osoba, która godzi się na wysiłek i na ciągłe obumieranie, jest zdolna do prawdziwego odpoczynku i świętowania<sup>113</sup>.

Kavanagh w artykule zatytułowanym *The Liturgy as Service* tak pisał o Eucharystii: „Liturgia jest, zgodnie z Konstytucją o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, najwyższym wyrazem misterium Chrystusa. Jest to misterium, w którym boska i ludzka natura są zespolone w nieodwołalnej jedności i jako takie jest źródłem władzy Kościoła, treści jego kerygmy i całym powodem jej radości. Głosząc tę tajemnicę świata, Kościół nie tylko przepowiada w ten sposób Chrystusa, ale w tym samym akcie objawia całą swą prawdziwą naturę i powołanie, stając się w Chrystusie «znakiem wyniesionym między narodami, pod którym zgromadzone będą rozproszone dzieci Boże, aż będzie jedna owczarnia i jeden pasterz» (KL 2). Liturgia jest autentycznym działaniem Chrystusa w jego Kościele, a przez to jest ona zbawczą służbą w działaniu. Jest ona daleka od bycia jedynie zewnętrznym ceremoniałem, a każdy akt liturgiczny jest działaniem Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest świętym działaniem przewyższającym wszystkie inne, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu (por. KL 7)”. Celem i przedmiotem całej pracy apostolskiej Kościoła jest w rzeczy samej liturgia, gdyż wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Bożymi, powinni gromadzić się, aby wielbić Boga pośrodku Kościoła, brać udział w ofierze i spożywać Wieczerzę Pańską (por. KL 10). Taki jest pełny wymiar aktu liturgicznego, który miał miejsce w całej historii Kościoła, nazwany służbą, posługą i obowiązkiem<sup>114</sup>. Eucharystia w tym sensie jest działaniem biskupa jako przewodniczącego wydarzenia, które wyrażane jest poprzez pełne zaangażowanie całego Kościoła lokalnego, czyli ludu, kapłanów, diakonów

---

<sup>112</sup> Por. J. Pieper, *In Tune with the World: A Theory of Festivity*, tłum. ang. R. i C. Winston, New York: Harcourt, Brace and World 1965.

<sup>113</sup> Por. Kavanagh, *Relevance and Change in the Liturgy*, s. 62.

<sup>114</sup> Por. A. Kavanagh, *The Liturgy as Service*, „Worship” 39 (1965), s. 5.

i innych posługujących, w taki sposób, aby Kościół objawiał się w całej jego wspaniałej różnorodności służby. Kavanagh twierdzi, że Eucharystii nigdy nie należy uważać za coś mniejszego niż działanie całego Kościoła, Głowy i członków, jak również Eucharystia nigdy nie jest kwestią własnych uczuć i pobożności biskupa czy kapłana, i nigdy nie jest „jego prywatną Mszą”<sup>115</sup>. Ofiara Nowego Przymierza, jak zauważa autor, nigdy nie jest jedynie wyrazem prywatnego zobowiązania, wynikającego z jakiejś umowy między prywatnymi stronami w Kościele. Kościół jest zawsze sam w sobie publiczny i posłuszny nakazowi Chrystusa: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,9). Ciało to staje się Ciałem społecznym, czyli Kościołem i sakramentem w Kościele<sup>116</sup>.

U podstaw zasady eucharystycznej znajduje się całkowicie kluczowa teologia wiary, która jest ciągle aktualizowana we wspólnej wierze sakramentalnej, a przede wszystkim eklezjalnej. Żadne zdarzenie będące w opozycji do normy eucharystycznej nie może być inne niż materialnie schizmatyczne, bez względu na to, jak pobożny jest jego motyw lub jak dobra jest jego intencja, ponieważ dokonuje podziału tej zbiorowej komunii w wierze, której Eucharystia jest jednocześnie ostatecznym znakiem sakramentalnym i przyczyną<sup>117</sup>. Kavanagh uważa, że „norma (*norm*) w tym sensie nie ma nic wspólnego z tym, ile razy coś zostało zrobione, ale wiąże się ona ze standardem, zgodnie z którym coś się dzieje. Dopóki norma obowiązuje, zarówno w praktyce, jak i w świadomości osób, które są w nią zaangażowane, sytuacja może zostać uznana za «normalną», chociaż są możliwe odejścia od normy do pewnego stopnia z różnych powodów. Jednak w miarę możliwości, norma musi zawsze być osiągnięta w pewnym stopniu, aby nie dostała się ona niedostrzegalnie w status «idealnego» pragnienia, przez co nie jest zobowiązana do realizacji”<sup>118</sup>. Należy zauważyć, co podkreśla teolog, że soborowa norma nie jest ograniczeniem wolności, lecz zapewnieniem środowiska, w którym wolność będzie sprawnie realizowana w danym społeczeństwie. Społeczeństwa nie są ani ogólne, ani abstrakcyjne, posiadają normy, aby zapewnić im warunek stabilności, zgodnie z naturą i celami samych społeczeństw. Normy skupiają wolność w społeczeństwie na wspólnym dobru, określonym przez umowę społeczną, a także umożliwiają społeczeństwu osiągnięcie pewnego stopnia wspólnego porozumienia, nie tylko w zakresie różnicy między tym, co normalne i nienormalne w jego życiu, ale także

---

<sup>115</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 107.

<sup>116</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 107.

<sup>117</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 108.

<sup>118</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 108.



na poziomie nieprawidłowości, które może on zachować jako łagodny lub którego należy unikać, jako patologicznego, dla własnego przetrwania jako grupa<sup>119</sup>. Oznacza to, że normy określają styl, a styl to sposób, poprzez który jedno społeczeństwo można odróżnić od drugiego w codziennym życiu.

Sobór Watykański II odniósł się również do zasady (*norm*) chrztu, ale w sposób mniej usystematyzowany niż w odniesieniu do Eucharystii, niemniej jednak zwrócił uwagę na uroczyste wtajemniczenie sakramentalne, zwłaszcza podczas uroczystej Wigilii Paschalnej, oraz na fakt poprzedzenia sprawowania tego wtajemniczenia katechumenatem o poważnej treści i długim czasie trwania<sup>120</sup>. Sobór kładzie ogromny nacisk na „dorosły charakter normy wtajemniczenia chrześcijańskiego”, wywodzący się z nauki Nowego Testamentu o nawróceniu. W artykule *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults* można znaleźć stwierdzenie, że „Chociaż w dokumentach soborowych nigdzie nie ma zaprzeczenia legalności chrztu niemowląt, nie ma też obrony tej praktyki, to tym bardziej nie ma sugestii, że chrzest niemowląt jest obowiązującą normą lub że chrzest dorosłych należy uważać za nieprawidłowy”<sup>121</sup>. Sobór troszczy się, aby Kościół odnowił się poprzez praktykowanie pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego. Sam Pan potwierdził bowiem konieczność wiary i chrztu, a tym samym konieczność Kościoła, ponieważ poprzez chrzest, jak przez drzwi, ludzie wchodzi do Kościoła<sup>122</sup>. Kavanagh zaznacza, że tradycja chrześcijańska знаła od początku praktykę chrztu niemowląt, ale nigdy nie uczynił z niej obowiązującej normy, jakby tylko w ten sposób można było włączać ludzi w misterium Chrystusa i Kościoła<sup>123</sup>. Świadection Tradycji chrztu dorosłych jako norma stawia chrzest niemowląt jako sytuację nadzwyczajną, która staje się normą, ale w ściśle określonych warunkach lub sytuacjach duszpasterskich, gdy jest praktykowany z należąca roztropnością. Chodzi tu o sytuacje, gdy istnieje niebezpieczeństwo śmierci niemowlęcia lub udzielenie chrztu na poważne pragnienie chrześcijańskich rodziców, których wiara jest żywa i których styl życia daje wyraźną nadzieję, że ich dziecko będzie wychowywane w wierze Kościoła. Jednocześnie świadection tradycji chrztu dorosłych jako norma stanowi solidną przeciwwagę dla chrztu niemowląt, który staje się złośliwą nienormalnością ze względu na pasterską słabość,

---

<sup>119</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 109.

<sup>120</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 109.

<sup>121</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 146.

<sup>122</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 109.

<sup>123</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110.

teologiczną obsesję lub upadek wiary rodziców, a w pewnym stopniu także ze względu na społeczne przyzwolenie<sup>124</sup>.

Zamierzeniem Soboru Watykańskiego II, wyjaśnia o. Kavanagh, było odnowienie samoświadomości Kościoła, że rodzi się on nieustannie w procesie inicjacji chrześcijańskiej, której pełny kształt i zakres można dostrzec w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych (Rite of Christian Initiation of Adults)*<sup>125</sup>. Sama inicjacja jest zarazem na tyle konieczna i wymagająca, że Kościół nie może jej prowadzić „przy okazji” czy „w wolnym czasie”. Kościół nie jest chronologicznie przed chrztem, gdyż to chrzest rodzi Kościół<sup>126</sup>. To właśnie z tego powodu Chrystusa dał jasny nakaz: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy, przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15-16). Jezus Chrystus tym nakazem potwierdził konieczność wiary i chrztu, ale też wskazał bezwzględną potrzebę istnienia Kościoła. Ludzie bowiem przez chrzest jak przez bramę wchodzi do Kościoła, gdzie mogą żyć życiem Bożym<sup>127</sup>.

Kavanagh wyraźnie jednak zaznacza, że wejście do Kościoła nie zaczyna się w wodach chrztu, lecz od wejścia na drogę katechumenatu, gdyż to właśnie katechumeni, poruszeni Duchem Świętym, dążą do pełnego włączenia do Kościoła i już przez samo to pragnienie są do Niego przyłączeni, a Matka Kościół z miłością i szacunkiem obejmuje katechumenów jako swoje dzieci<sup>128</sup>. Można uznać, że nawrócenie osoby jest więc momentem „kiełkującej” wiary, która wymaga uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła, a osoba może być uważana za złączoną z Kościołem, ponieważ już zaczęła być chrześcijaninem z pragnienia, nawet jeżeli jeszcze nie została ochrzczona, czyli włączona w Kościół na sposób sakramentalny. Taka koncepcja sięga samych początków Kościoła i nauczania patrystycznego, wyrażonego choćby przez Hipolita. Twierdził on, że jeśli ktoś jest katechumenem, który zostanie pojmany za Jezusa, niech nie obawia się poddania męczeństwu, gdyż będzie on ochrzczony we własnej krwi<sup>129</sup>. Nawrócenie i przyłączenie się do Kościoła w chrzcie, rozpoczęło się już i zaczęło przyjmować formę kościelną

---

<sup>124</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110.

<sup>125</sup> *Rite of Christian Initiation of Adults*, New Jersey (NJ): Catholic Book Publishing Corporation 1988, ss. 403.

<sup>126</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110.

<sup>127</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 110.-111.

<sup>128</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 111.

<sup>129</sup> „Jeżeli katechumen będzie schwytyany za imię Pana, to niech nie wątpi w cenę swego świadectwa. Jeżeli zaś doznał prześladowania i był zamęczony w czasie, gdy jego grzechy nie były jeszcze odpuszczone, to niech będzie on usprawiedliwiony, gdyż przyjął chrzest swoją krwią”, Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, nr 18, tłum. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*, s. 158.

w samym zaangażowaniu w katechumenat, a sam katechumen otrzymywał przez to określone zadanie świadka nawrócenia w Jezusie Chrystusie. Także Kościół ma konkretne zadania wobec katechumenów, a dotyczą one nie tylko duchownych czy katechistów, ale całej społeczności wiernych<sup>130</sup>. Prawdę tę wyraża jasno soborowy Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* w słowach: „O to chrześcijańskie wtajemniczenie w katechumenacie powinni się troszczyć nie tylko katechiści i kapłani, ale cała społeczność wiernych, szczególnie zaś rodzice chrzestni, tak aby katechumeni od samego początku czuli, że należą do Ludu Bożego. [...] Są już oni bowiem złączeni z Kościołem, są już domownikami Chrystusa, a nierzadko prowadzą już życie nacechowane wiarą, nadzieją i miłością” (DM 14). Z powyższych słów jasno wynika, że katechumen jest chrześcijaninem i członkiem wspólnoty kościelnej, zarówno lokalnej, jak i powszechnej, oraz jako członek tej społeczności zajmuje nieodłączne miejsce w życiu Kościoła. Autor zauważa, iż dzieje się tak nie tylko dlatego, że katechumeni są odbiorcami wiary w pasywny sposób poprzez nauczanie, które jest im dane, ale też dlatego, że mają oni określone, choć ograniczone prawa w Kościele: uczestnictwo w liturgii Słowa, pochówek chrześcijański, a mogą nawet zawrzeć małżeństwo, które jednak nabiera mocy sakramentalnej dopiero po chrzcie<sup>131</sup>. Należy zauważyć również, że katechumeni poprzez budowanie wspólnoty, wypełniają prawdziwą posługę w Kościele, stale świadcząc o tym, że Kościół potrzebuje ciągłego nawrócenia w Chrystusie. Katechumeni wraz z innymi stanami w Kościele, takimi jak osoby życia konsekrowanego, osoby wyświęcone i inne, uczestniczą w budowaniu Kościoła. Obecność katechumenów w lokalnym Kościele jest darem dla niego, gdyż pokazuje jego misyjność i żywotność. Działanie ewangelizatorów i katechetów winna przebiegać nie w odosobnieniu, ale w grupach, w których można dzielić się spostrzeżeniami, formułować strategię ewangelizacji i rozwiązywać różnorakie problemy<sup>132</sup>.

Inny dokument soborowy, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, podkreśla priorytet wiary i chrztu w życiu wspólnoty Kościoła oraz potrzebę przyjmowania katechumenów z otwartymi ramionami, gdy stwierdza: „katechumeni, którzy za sprawą Ducha Świętego z wyraźnej woli swojej pragną być wcieleni do Kościoła, już dzięki temu pragnieniu są z nim w łączności; toteż Matka-Kościół już jak

---

<sup>130</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 111.

<sup>131</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 112; papież Franciszek w adhortacji *Amoris Laetitia* wyjaśnia, że: „kiedy dwoje małżonków nie będących chrześcijanami przyjmuje chrzest, nie jest konieczne ponowienie ich przysięgi małżeńskiej i wystarczy, że jej nie odrzucają, ponieważ na mocy otrzymywanego chrztu ich związek staje się sam przez się sakramentalnym” (AL 75).

<sup>132</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 112.

na swoich rozciąga na nich swą miłość i troskę” (KK 14). Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* rozwija i precyzuje, w jaki sposób katechumeni powinni być traktowani przez całą wspólnotę, która przyjmuje ich do chrztu. Dokument stwierdza: „Należy więc katechumenów odpowiednio wprowadzać w tajemnicę zbawienia i praktykę obyczajów ewangelicznych, a przez święte obrzędy, spełniane w kolejnych odstępach czasu, wtajemniczać ich w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego. Należy więc katechumenów odpowiednio wprowadzać w tajemnicę zbawienia i praktykę obyczajów ewangelicznych, a przez święte obrzędy, spełniane w kolejnych odstępach czasu, wtajemniczać ich w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego” (DM 13). Jednocześnie dokument dodaje: „o to chrześcijańskie wtajemniczenie w katechumenacie powinni się troszczyć nie tylko katechiści i kapłani, ale cała społeczność wiernych, szczególnie zaś rodzice chrzestni, tak aby katechumeni od samego początku czuli, że należą do Ludu Bożego. A ponieważ życie Kościoła jest apostołskie, katechumeni winni również nauczyć się współpracować czynnie w ewangelizacji oraz budowaniu Kościoła przez świadectwo życia i wyznawanie wiary” (DM 13).

Rozwinięta perspektywa soborowa rozszerza rozumiającą reintegrację sakramentów inicjacji, czyli wtajemniczenia, na cały proces, w którym dochodzi do wiary poprzez nawrócenie pod wpływem łaski, przywracając katechumenat w całym Kościele, a nie tylko w krajach misyjnych, kładąc nacisk na ewangelizację jako przygotowanie do katechezy oraz wzywając do priorytetowego traktowania tego wszystkiego w życiu Kościoła w świetle nowotestamentowej nauki o nawróceniu do Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>133</sup>. Katechumenat może w zróżnicowany sposób kształtować posługi w Kościele, tworząc nieodzowny ministerialny stan (*ordo*) katechetów, którzy zajmowałiby się nawracaniem w miejsce prowadzonej dotychczas edukacji religijnej w klasach szkolnych, lub ministerialny stan (*ordo*) ewangelizatorów, który przeniósłby głoszenie Ewangelii w inne miejsca niż przestrzeń parafialna<sup>134</sup>. Kavanagh podkreśla, że przywrócenie stanu katechumenów może rzucić nowe światło na miejsce pokuty w życiu Kościoła, gdyż starożytny stan pokutników rozwinął się i był analogiczny do *prima paenitentia*, czyli do katechumenalnego przygotowania do chrztu. Katechumeni byli wybierani do chrztu podczas Wigilii Paschalnej na początku Wielkiego Postu. Podobnie pokutnicy byli wyznaczani tuż przed początkiem Wielkiego Postu do sakramentalnego pojednania w Kościele w Wielki Czwartek. Wcześniej, tuż przed Wielkim Postem,

---

<sup>133</sup> Por. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, s. 82.

<sup>134</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 113.

wchodzili do stanu pokutników m.in. przez nałożenie popiołu oraz worów pokutnych, co stało u podstaw obchodów Środy Popielcowej. Tak więc zarówno katechumeni, jak i pokutnicy podlegający *secunda paenitentia* przechodzili przez okres Wielkiego Postu w zbiorowym tandemie ku nowemu życiu, świadcząc o ascetycznych wymaganiach wiary w lokalnych Kościołach podczas każdego zgromadzenia liturgicznego. Cały Kościół lokalny miał zatem bezpośredni dostęp do ascetycznych przejawów wiary, przygotowując się każdego roku do najważniejszej celebracji wiary w wydarzeniach męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa podczas Paschy. Wszystko, co wydarzyło się dawno temu, stawało się rzeczywistością nie tylko w pamięci lokalnego Kościoła, ale także w tych, dla których Kościół poświęcił tyle miłości, troski i modlitwy podczas całego Wielkiego Postu<sup>135</sup>.

Dalszy rozwój życia Kościoła, podkreśla Kavanagh, prowadził w równym stopniu do prywatyzacji sakramentów chrztu i prywatyzacji pojednania, usuwając w ten sposób ze struktury obrzędów i świadomości wiernych dwa najbardziej efektywne zbiorowe świadectwa skruchy i nawrócenia. Taki brak publicznego świadka nie neguje skutków chrztu i pokuty wobec jednostek, które sakramenty te przyjmują, ale wypacza refleksję nad eklezjalnymi – społecznymi skutkami chrztu i pokuty. Usuwając zbiorowe świadectwo katechumenów i penitentów z codziennej świadomości Kościoła, utrudnia się powszechny dostęp Kościoła do słowa Bożego jako jedyne i niezawodne kryterium chrześcijańskiego życia i zachowania<sup>136</sup>.

Największym odkryciem Soboru Watykańskiego II i jego odnowy była prawda, że „Kościół we wszystkim, czym jest i co robi, był postrzegany jako całość. Nie twierdzono, że Kościół powstał tylko podczas niedzielnej Eucharystii lub tylko w działalności charytatywnej wśród ubogich. Raczej niedzielna Eucharystia, działalność charytatywna wśród ubogich i inne aktywności były postrzegane jako nieuniknione efekty życia we wspólnocie wiary, dzielonej w świetle osądu słowa Bożego i w Duchu Jezusa”<sup>137</sup>. Z tego bowiem rodzi się fundamentalna zasada życia Kościoła oparta na paradygmacie katechumenalnym. Główną zasadą życia Kościoła ma stać się budowanie wspólnoty wiary, kształtowanej w świetle słowa Bożego i pod wpływem Ducha Świętego. „Kształtowanie ludzi tak, by żyli właśnie w taki sposób, było najwyższym priorytetem wspólnoty chrześcijańskiej i odbywało się to w katechumenacie – strukturze, w której

---

<sup>135</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 113-114.

<sup>136</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 114.

<sup>137</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 151.

nawrócenie można było przejrzeć do tego stopnia, że stało się ono wystarczająco silne, aby znieść ciężar wynikający z podzielenia tej samej wiary”<sup>138</sup>. Kształtowanie to dokonywało się na katechezie i w całym procesie inicjacji. Katecheza była rozumiana nie jako edukacja, ale pouczenie ukierunkowane na nawrócenie. Nawrócenie natomiast było widziane nie jako poznanie prawd doktrynalnych, ale życie wiary, czyli tworzenie wspólnoty życia w Jezusie Chrystusie, aby stawać się ludem Bożym. „Inicjacja była rozumiana jako cała sekwencja sakramentalna o własnej logice, która dotyczyła udziału – to znaczy pełnego, aktywnego i świadomego uczestnictwa w tym ludzie i w tym wszystkim, co lud ten robi”<sup>139</sup>.

Intencją soborowej teologii i liturgii inicjacji chrześcijańskiej było to, by sakramenty inicjacji nie były uważane za trzy odrębne całości, a tym samym obrzędy religijne powstałe dla oznaczenia naturalnych etapów rozwoju psychicznego jednostki. Chodziło tu o przywrócenie ich pierwotnej teologii i praktyki. Ze swej natury były one jedną rzeczywistością sakramentalną, przez którą zarówno nawróceni, jak i wspólnota zmierzali w Duchu ku temu, czego każdy potrzebował i co był w stanie osiągnąć pod wpływem działania łaski w tym samym Duchu. Cała ta droga była przeszyta zarówno bólem, jak i chwałą, afirmacją i wyrzeczeniem, egzorcyzmem i świętowaniem, a jej celem był nowy stopień komunii w wierze, która przez zjednoczenie z Bogiem przemieniała świat. Wszystko to powodowało bicie serca tego nowego stworzenia, za które Ojcowie Kościoła uznawali Kościół<sup>140</sup>.

*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* są odzwierciedleniem takiego właśnie sposobu pojmowania i praktykowania chrześcijańskiej inicjacji. Przedstawiają one najbardziej zgodną z Tradycją praktykę chrztu. Podstawową troskę tej księgi nie jest odpowiedź na konkretne problemy, ale ukazanie spójnej wizji tego, w jaki sposób komunია w wierze mogłaby być bardziej adekwatnie przeżywana w aktualnym kontekście duszpasterskim, który pod wieloma względami wykazuje duże podobieństwo do tego, co dało początek koncepcji i kolejności sakramentów inicjacji w starożytności chrześcijańskiej<sup>141</sup>. Koncepcja księgi oparta jest nie na dostarczaniu przepisów liturgicznych, lecz zajmowaniu się problemami życiowymi, które leżą u podstaw wspólnoty chrześcijańskiej we wszystkich jej aspektach: liturgicznym, etycznym, doktrynalnym, duchowym i eklezjalnym. Jej celem jest wzmocnienie – tam, gdzie to

---

<sup>138</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 151.

<sup>139</sup> Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 151.

<sup>140</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 120-121.

<sup>141</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 121

możliwe – i odtworzenie w razie potrzeby takich założeń i struktur, jakie były w stanie zintegrować wszystkie aspekty życia kościelnego, które z różnych powodów oddalały się od siebie w przeszłości<sup>142</sup>. Dzięki temu może zrealizować się pogłębiona wizja radykalnej jedności wiary przeżywanej w komunii z Bogiem pośród wszystkich Jego świętych osób i rzeczy. Taka jest bowiem nieredukowalna zasada, wypływająca z najgłębszych źródeł tradycji apostoelskiej Kościoła rzymskiego, a to oznacza coś więcej niż zwykłą jednorodność. Zasada ta tworzy jedność, która jest ekonomią obejmującą teandryczne bogactwo wzajemnych relacji podtrzymywanych przez boską inicjatywę i wierność ze strony ludzi<sup>143</sup>.

Według o. Kavanagha nowe *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* w pełni zasługują na uważną analizę i stałe ich wdrażanie, ponieważ zawarty w nich wymóg nawrócenia jest istotą istnienia Kościoła od strony ludzkiej. Ukazana w OChWD zbiorowa natura wiary, w której nawrócenie jest największym darem łaski Bożej, prowadzi Kościół o wiele dalej niż do reformy, bo jej celem jest prawdziwa odnowa. Zbiorowe pojmowanie wiary jest miejscem, do którego należymy jako chrześcijanie i jeśli naprawdę wierzymy, to jako Kościół, mocą Chrystusa możemy uczynić wszystkie rzeczy nowymi<sup>144</sup>.

Stopniowe zanikanie praktyki katechumenatu nigdy – na szczęście – nie doprowadziło do całkowitego wyeliminowania go z życia Kościoła, co oznaczałoby sytuację najgorszą z możliwych. „Owoce” pełnego zaangażowania biskupów w ten katechumenalny proces, jak zauważa o. Kavanagh, była cała teologia Kościoła, a zwłaszcza eklezjologia, niezrównana w swoim konkretnym realizmie sakramentalnym. Realizm ten polegał na postrzeganiu sakramentów jako wydarzeń, w których kształtował się cały Kościół lokalny, złożony z traktujących go na serio i zaangażowanych katechumenów, pokutników i wiernych. Liturgia nie była postrzegana jako procesja ceremonii kościelnych, ale jako sposób, w jaki lud chrześcijański żyje razem. Cokolwiek wierzący robili jako lud, było liturgiczne, gdyż było aktem wspólnotowej wiary w Boga. Wszystkie zaś akty tej wspólnotowej wiary były rozumiane sakramentalne, jak powiedział Augustyn, jako rzecz lub czyn, który odnosi człowieka do Boga<sup>145</sup>. Oznacza to, że misją Kościoła w świecie jest bycie zbiorowym i żywym sakramentem Boga przez Jezusa Chrystusa.

---

<sup>142</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 121.

<sup>143</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 121.

<sup>144</sup> Por. Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 148.

<sup>145</sup> Por. Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 150.

Reforma wynikająca z *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, pomimo iż była kolejną z kilku wprowadzonych po Soborze Watykańskim II, zasługuje na szczególną uwagę, gdyż odnosi się do odnowy jedności życia chrześcijańskiego, a główną jej osią i podstawowym celem jest budowanie komunii w wierze, którą jest Kościół i którą celebruje Eucharystia. Według o. Kavanagha, zgodnie z zasadą, że prawo kultu stanowi normę wiary (*lex credendi lex orandi*), OChWD nie mogą być jedynie jakąś centralną ideą, która w ostatecznym rozrachunku wpłynie w przyszłości na rozwój doktrynalny i refleksję teologiczną. Obrzędy te muszą przybrać konkretne formy realizacji dziś i dla przyszłych pokoleń, gdyż tylko świadome, wrażliwe i konsekwentne wdrażanie zawartych w nich zasad może przynieść owoce nawrócenia i przemiany świata<sup>146</sup>.

Podsumowując, należy zauważyć, że powstałe po Soborze Watykańskim II OChWD z całą pewnością zwierają nie tylko bardziej właściwą drogę inicjacji chrześcijańskiej, ale służą rozwojowi Kościoła jako wspólnoty wiary. Zwracając uwagę zwłaszcza na kolejność udzielania sakramentów inicjacji (chrzest-bierzmowanie-Eucharystia), należy zauważyć, że zapewnia ona budowanie osobistego i wspólnotowego życia wiary. Dzięki realizacji zasad OChWD drogi reformy liturgicznej i głębokiej odnowy życia chrześcijańskiego otrzymują kształt sakramentalny, który ma możliwość przezwyciężenia dotychczasowej dysproporcji i przywrócenia klasycznej równowagi między słowem głoszonym a nawróceniem w wierze. Każdy człowiek jest wezwany do ciągłego nawracania poprzez udział w liturgii, podczas której jest on ciągle na nowo wzywany do budowania osobistej wiary, ale też do uczestnictwa we wspólnocie wiary. Odnowienie mocy chrztu świętego poprzez ewangelizację katechumenów i sprawowanie sakramentów inicjacji stanowi podstawę odnowy Kościoła i liturgii. Chrzest w swojej pełni jest podstawowym doświadczeniem kształtującym Kościół poprzez corocznie przeżywanie okresu paschalnego (Wielki Post i Wielkanoc) jako *communio* w jednym Ciele. Dzięki temu doświadczeniu Kościół jest przygotowany na przyjęcie Bożej łaski w Jezusie-Pomazańcu. W procesie inicjacji Kościół w swych katechumenach ciągle na nowo przechodzi w Chrystusie ze śmierci do życia, stając się bardziej oczyszczony, zreformowany, odnowiony i ponownie integrowany<sup>147</sup>. Kavanagh stwierdził, że: „poznanie Chrystusa w chrzcie polega na poznaniu Go w niesamowitym odkryciu

---

<sup>146</sup> Por. Kavanagh, *The Norm of Baptism*, s. 152.

<sup>147</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 200.



nawrócenia”<sup>148</sup>. Sakramenty inicjacji wskazują na coś radykalnego, coś, co może być radykalnie nowe za każdym razem, kiedy Kościół gromadzi się wokół Stołu Pańskiego.

Teologia o. Kavanagha jest nierozzerwalnie związana z faktycznym celebrowaniem liturgii, która przewodzi całej pozostałej teologii, a zarazem jest źródłem stałego duchowego nawrócenia do Kościoła, dlatego też odnowienie Kościoła może być dokonywane poprzez ożywiony i ponownie zrozumiały obrzęd inicjacyjny. Sakramentalny proces spowiedź-pokuta-rozgrzeszenie jest zintegrowany u swych podstaw w tym samym stopniu co chrzest-bierzmowanie-Eucharystia. Każda z tych sakramentalnych sekwencji osiąga swe spełnienie w Eucharystii, tak celebrowanej, jak i otrzymanej<sup>149</sup>.

### **4.3. *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* paradygmatem chrześcijańskiego wtajemniczenia**

Słowa z Listu św. Pawła do Efezjan: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5) uznać można za motto *Obrzędów chrześcijańskiego dorosłych* (*Rite of Christian Initiation of Adults*<sup>150</sup>). Wzorcowe wydanie tej książki, jak już zostało wcześniej wspomniane, zostało opublikowane przez Świętą Kongregację ds. Kultu Bożego w styczniu 1972 roku jako *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA). Księga zawiera pełne obrzędy inicjacji dorosłych oraz teksty do wyboru, które mogą być wykorzystane podczas ich celebracji<sup>151</sup>.

Zawarta w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* reforma liturgiczna znacznie wykracza poza zmiany o charakterze rubrycystycznym, zmierzając ku określeniu ogólnej normy – zasady inicjacji chrześcijańskiej w Kościele. Nie było to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę, że stanowiło ono próbę nadania formy rytualnej całej strukturze tak złożonego procesu, jakim jest nawrócenie i dojście do wiary. Nie można było tu z góry ustalić niczego, gdyż celem książki jest nie tyle podanie przepisów liturgicznych, co przesunięcie akcentów w strategii Kościoła z jednej konwencjonalnej

---

<sup>148</sup> Kavanagh, *The True Believer*, s. 9.

<sup>149</sup> Por. A. Kavanagh, *Initiation; Baptism and Confirmation; Phenomenology of Christian Initiation*, *Worship* 46 (1972), s. 276.

<sup>150</sup> *Rite of Christian Initiation of Adults*, Washington, D.C.: United States Catholic Conference, Totowa (NJ): Catholic Book Publishing 1988.

<sup>151</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 126; por. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny w Kościele posoborowym*, Lublin: RW KUL 2003.

normy inicjacji, skoncentrowanej na chrzcie niemowląt, na jeszcze bardziej tradycyjną, bo sięgającą starożytności chrześcijańskiej, normę koncentrującą się na dorosłych<sup>152</sup>.

OChWD wyraźnie stwierdzają: „Wtajemniczenie katechumenów dokonuje się stopniowo w społeczności wiernych, którzy przez rozważanie razem z katechumenami bogactwa misterium paschalnego i pogłębianie własnego nawrócenia swoim przykładem prowadzą ich do pełniejszej uległości Duchowi Świętemu. Obrzędy wtajemniczenia uwzględniają stopień duchowego rozwoju ludzi dorosłych, który bywa różnorodny i zależny od wielorakiej łaski Bożej, od ich dobrowolnej z nią współpracy, od działalności Kościoła oraz od warunków czasu i miejsca”<sup>153</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh w piątym rozdziale swojej książki *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation* przedstawia w kilku etapach sposób, w jaki odbywa się inicjacja, czym jest ten proces dla Kościoła lokalnego oraz jak przygotowujący się do chrztu są postrzegani w tym Kościele<sup>154</sup>. Cały ten rozdział można by zatem nazwać swoistym paradygmatem lub ukazaniem wzorcowego procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego. Proces ten składa się z wielu elementów, wśród których kluczowe miejsce zajmują: ewangelizacja, zaangażowanie we wspólnotę, katecheza, formacja do misji i ofiary wtajemniczenia.

Według o. Kavanagha dokument *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* omawia teologię i praktykę zreformowanych obrzędów inicjacji<sup>155</sup>. Najważniejszym obrzędem z perspektywy tego dokumentu jest rytuał pełnej inicjacji dorosłych (OChWD), ponieważ w pełni nadaje kształt, artykulację oraz podstawową ciągłość znaczenia wszystkim innym obrzędom. Jak autor zaznacza dalej, pełne obrzędy inicjacji dorosłych obejmują nie tylko ściśle wyartykułowane sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii, ale zwłaszcza obrzędy katechumenatu, gdyż na nich zdecydowanie koncentruje się największa część programu inicjacyjnego<sup>156</sup>. Katechumenat jest uważany za strukturę kościelną i liturgiczną, w ramach której prowadzona jest „terapia nawracania”, a katecheza dotyczy nawrócenia w Chrystusie i tego, jak żyć w taki właśnie sposób, nie tylko przed, ale również po wtajemniczeniu<sup>157</sup>.

---

<sup>152</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 105-106.

<sup>153</sup> RCIA 4-5; OChWD 4-5.

<sup>154</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 127.

<sup>155</sup> W języku polskim dokument ten zawarty jest w obydwu rytuałach we wstępie do nich: *De initiatione Christiana praenotanda generalia* (OChWD. 9-18), a po nich *Obrzędy chrztu dzieci* zawierają *Chrzest dzieci. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne* (nry 1-31), a *Obrzędy chrześcijańskiego chrztu dorosłych* mają *Obrzędy chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych. Wprowadzenie teologiczno-pastoralne* (nry 1-67).

<sup>156</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 126-127.

<sup>157</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 126-127.

Formację katechumenów przedstawia Kavanagh jako przechodzenie przez poszczególne etapy wtajemniczenia, którym nadano liturgiczną formę i styl. Etapy następują jeden po drugim (sekwencyjnie) „pośród wspólnoty wiernych”, przez co katecheza zostaje otwarta dla całego lokalnego kościoła jako cykl wydarzeń kultowych, koncentrujący się na najistotniejszych problemach nawrócenia w wierze i na odnowie życia nie tylko jednostek, ale także całej wspólnoty kościelnej<sup>158</sup>. W związku z tym katechumeni nie są postrzegani jako anonimowi uczestnicy, biorący udział w prywatnych kursach edukacyjnych, ale jako osoby publiczne, a ich wiara i postępy w inicjacji objęte są troską całego Kościoła lokalnego podczas uroczystego kultu publicznego, co oznacza, że katecheza i wszystko, co jej dotyczy jest mniej domeną wychowawców religijnych, a bardziej prawem i własnością Kościoła Bożego<sup>159</sup>.

Na tym właśnie polega najważniejsza idea odnowy inicjacji chrześcijańskiej, która została zawarta w OChWD. Według Kavanagha OChWD ukazują, w jaki sposób katolicyzm myśli o całej sakramentalnej rzeczywistości Kościoła. Zamiast traktować poszczególne sakramenty inicjacji jako odrębne byty, z których każdy ma znaczenie wyłącznie sam dla siebie i niezależnie od pozostałych sakramentów, OChWD zakładają, że wszystkie sakramenty inicjacji tworzą jedną, ściśle określoną całość, która nierozzerwalnie wiąże się też z pozostałymi sakramentami i obrzędami nieinicjacyjnymi. Dzięki temu cała ekonomia sakramentalna nie jest postrzegana jako coś oderwanego od życia Kościoła i pozostającego poza nią, ale jako sposób, w jaki życie to przeżywa się na wspólnym i najistotniejszym poziomie, tworząc konkretny porządek Kościoła rzymskokatolickiego. Sakramenty natomiast są realizowaną eklezjologią w czasie i miejscu, zgodnie z określonymi kulturowymi rytmemi i specyficznymi akcentami teologicznymi. Kościół może być uniwersalny, ale nie jest ani abstrakcyjny, ani zawsze jednoznaczny w swym wyrazie<sup>160</sup>. Oznacza to zatem, że znaczenie przywróconych rytuałów inicjacji dorosłych leży mniej w ceremonialnych szczegółach, ile raczej w jej strategicznej wizji Kościoła lokalnego i uniwersalnego, będąc praktyczną wizją tego, czym Kościół jest i może się stać poprzez ciągły proces odnowy ewangelizacji, nawrócenia, katechezy i paschalnych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Strukturę wtajemniczenia dorosłych stanowią trzy stopnie, „etapy lub bramy, które we wtajemniczeniu chrześcijańskim należy uważać za szczególnie ważne i doniosłe. Tym

---

<sup>158</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 128.

<sup>159</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 128-129.

<sup>160</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 127.

trzem stopniom odpowiadają trzy obrzędy liturgiczne. Pierwszy to obrzęd przyjęcia do katechumenatu, drugi – wybranie kandydatów do chrztu, trzeci – sprawowanie sakramentów”<sup>161</sup>. Stopnie te wyznaczają zaś cztery okresy: „«prekatechumenat», czyli pierwsza ewangelizacja; «katechumenat» przeznaczony na pełną katechezę; okres «oczyszczenia i oświecenia» – zmierzający do głębszego duchowego przygotowania; okres «mistagogii» – mający na celu pogłębienie życia sakramentalnego i życia we wspólnocie”<sup>162</sup>.

Pierwszym etapem wtajemniczenia, który zawierają OChWD jest ewangelizacja i prekatechumenat. Formalnie rozpoczyna się on wraz z przyjęciem do katechumenatu, a etapy te są uważane za decydujące dla procesu, który ma nastąpić. Te wstępne etapy określane są jako czas „dochodzenia” do celu i dojrzewania do ostatecznej decyzji ze strony osoby poszukującej<sup>163</sup>. Ewangelizacja w swoim procesie oparta jest na Piśmie Świętym jako fundamencie naszej wiary. Przez posługę ewangelizacji głoszone jest Słowo Boże, a katechumen dowiadyuje się, kim jest Bóg i jaki jest Jego plan wobec ludzkości. Ze strony Kościoła lokalnego jest to czas wzbudzenia zaufania, budowania więzi z ewangelizowanym i nauczania poszukującego poprzez nieustanne i wierne głoszenie „żywego Boga i Jezusa Chrystusa, którego Bóg posłał dla zbawienia wszystkich”<sup>164</sup>. Jak dalej wyjaśnia o. Kavanagh, Kościół lokalny, żyjąc dobrze własnym życiem wiary, nie tylko przyciąga do siebie osoby o otwartych sercach, ale także przyjmuje na siebie zobowiązania wobec tych osób, a w tej początkowej fazie między poszukującymi a lokalnym Kościołem może narodzić się pewna początkowa, ale realna więź, prowadząca człowieka wchodzącego na drogę wiary do komunii z Bogiem i Chrystusem w Duchu<sup>165</sup>. Jak uważa autor, solidna teologiczna rzeczywistość tej komunii, jakkolwiek potencjalna i początkowa, przypieczętowanie już to, co jeszcze jest w zarodku, czyli wiarę. Przy czym wiara winna być postrzegana jako konkretne zaangażowanie duszy i ciała do zjednoczenia z Bogiem, ale też z tymi, którzy już znają samego Jezusa Chrystusa i dla których stał się On „drogą, prawdą i życiem (J 14,6). Ewangelizacja obejmuje zatem uczenie, jak odczytywać znaki obecności Boga w życiu jednostki i wspólnoty oraz wskazuje na to, jak wielkodusznie odpowiadać na łaskę Bożą działającą w człowieku.

---

<sup>161</sup> OChWD 6; RCIA 6.

<sup>162</sup> OChWD 7; RCIA 7.

<sup>163</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 127; por. RICA 36-40.

<sup>164</sup> RICA 36.

<sup>165</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 129.

Kolejnym etapem w procesie wtajemniczenia jest katechumenat, z którego założeń i struktury wyraźnie widać, że już sam proces stawania się katechumenami (przyjęcie do katechumenatu) ma bardzo duże znaczenie. Kościół zakłada bowiem, że kandydaci do katechumenatu są już ugruntowani w podstawach początkowego życia duchowego i chrześcijańskiego oraz napełnieni pragnieniem wiary Kościoła i pokuty, a także posiadają wolę zmiany życia, nawiązali już modlitewną relację z Bogiem w Chrystusie oraz żywą relację ze wspólnotą wierzących<sup>166</sup>. Poprzez pierwsze publiczne zgromadzenie się przed Kościołem lokalnym kandydaci ujawniają swoją intencję Kościołowi, podczas gdy Kościół spełnia swoją misję apostołską – przyjmuje tych, którzy zamierzają zostać jego członkami<sup>167</sup>. Jak zauważa Kavanagh, z perspektywy teologicznej przyjęcie do katechumenatu jest aktem dotyczącym „apostołskiej misji Kościoła”<sup>168</sup>. Oznacza to, że nie jest ono formalnością wstępną o małym czy żadnym znaczeniu eklezjologicznym lub sakramentalnym. Stwierdzenie to sugeruje coś wręcz przeciwnego, mianowicie, że Kościół w swej apostołskiej misji czyni już swym członkiem samego katechumena, zanim ten zostanie ochrzczony<sup>169</sup>. Ta przynależność do Kościoła ma wymiar konkretny, ponieważ włącza katechumena w cały szereg relacji osobistych i strukturalnych, które mają charakter publiczny i sakramentalny, czyli w to wszystko, co oznacza cała struktura katechumenalna. Społeczność wierzących otacza katechumenów miłością, wsparciem, modlitwą i chrześcijańskim świadectwem, czyli ta „podróż” stawania się chrześcijaninem nie odbywa się samotnie.

Następnie, jak wyjaśnia o. Kavanagh, przy ich przyjęciu imiona zostają wpisane do rejestru katechumenów i od tej pory są oni uważani za chrześcijan, chociaż nie są jeszcze członkami wiernego ludu Bożego, gdyż to wynika tylko z sakramentalnego porządku chrzest-bierzmowanie-Eucharystia. Katechumeni zajmują jednak widoczne miejsce w strukturze Kościoła i udzielają prawdziwej przysługi Kościołowi, świadcząc swoim życiem o niekończącej się potrzebie nawrócenia w Chrystusie, koniecznej dla całego Kościoła, zarówno powszechnego, jak i lokalnego<sup>170</sup>. Katechumenat zwykle ma trwać kilka lat, a jego treść nazwana jest przez Kavanaghę „formacją pastoralną”, dokonywaną poprzez „odpowiednią dyscyplinę”. Katechumen podczas tej formacji rozpoznaje nie tyle intelektualną adekwatność pojęć związanych z wiarą, ile dojrzewanie

---

<sup>166</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 130.

<sup>167</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 130.

<sup>168</sup> Por. OChWD 14; RCIA 41.

<sup>169</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 130.

<sup>170</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 130.

w tych dyspozycjach do wiary, które były już widoczne, gdy dana osoba została przyjęta do katechumenatu. Proces dojrzewania ma być aktywnie wspomagany przez cały Kościół lokalny<sup>171</sup>.

Formacja ta odbywa się na czterech drogach. Pierwsza droga to formacja doktrynalna, prowadzona przez prezbiterów diakonów, katechetów i przygotowanych świeckich, aby umożliwić katechumenom osiągnięcie odpowiedniej znajomości dogmatów i przykazań oraz bliskiego zrozumienia tajemnicy zbawienia. Formacja ta ma być dostosowana do roku liturgicznego i wzbogacona okresowymi celebracjami słowa Bożego. Oznacza to, że katechumeni mają być objęci dobrze zaplanowanym programem formacyjnym, który nie byłby przekazem rozwodnionej teologii (*watered-down theology*), lecz solidnej szkoły doktryny wiary w połączeniu z pogłębioną metodą liturgiczną. Katecheza ma za zadanie uformować chrześcijan, którzy rozumieją, dlaczego mają pokutować i dlaczego mają świętować, a także wiedzą, jak robić jedno i drugie<sup>172</sup>.

Druga droga formacji to nauka życia chrześcijańskiego w przyjaznej atmosferze, we wspólnocie całego Kościoła lokalnego, a zwłaszcza tych, którzy są odpowiedzialni za ich przygotowanie formacyjne. Kavanagh twierdzi, że katechumenów należy formować właśnie wspólnotowo, bo tylko wtedy obraz życia chrześcijańskiego staje się pełniejszy. Zwraca uwagę na szczególną rolę świadków, rodziców chrzestnych, ale też całej lokalnej wspólnoty. Od żywego Kościoła, mniej zaś poprzez wykłady, katechumeni dowiadują się, jak pościć, modlić się, pokutować, świętować i służyć dobru bliźniego<sup>173</sup>. Oznacza to zarazem, że życie chrześcijanina staje się lub powinno być wzorem do naśladowania dla katechumena oraz takim doświadczeniem, które będzie go prowadzić do coraz intensywniejszego i głębszego włączenia się w życie Kościoła.

Trzecia droga jest powiązana z drugą, a raczej jest jej uszczegółowieniem, gdyż regularny udział katechumenów w liturgii Kościoła, sprawowanej w rytmie roku liturgicznego przygotowuje ich do sakramentalnego sposobu życia. Zazwyczaj jednak, gdy są oni obecni na zgromadzeniu wiernych, należy ich w przyjazny sposób odesłać, zanim rozpocznie się celebracja eucharystyczna. Dzięki temu mają oni zrozumieć, że muszą czekać na swój chrzest, który wprowadzi ich do kapłańskiego ludu i uzdolni do udziału w chrześcijańskim kulcie Nowego Przymierza. Oznacza to, że katechumeni są już uznawani za chrześcijan, ale nie za „wiernych – *faithful*”, a to powinno uwidocznic się

---

<sup>171</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 13; OChWD 19 nazywają tę formację „duchową”; RCIA 75 określa ją mianem „pastoral formation”.

<sup>172</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 131.

<sup>173</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 131; OChWD 19; RCIA 75.

właśnie w Eucharystii. Odesłanie katechumenów przed modlitwą wiernych i przygotowaniem darów może dodatkowo służyć jako skuteczna katecheza niewerbalna dla samych wiernych, jako przypomnienie wspianiałej godności ich własnego chrztu. Aby podkreślić prawdziwe znaczenie tego aktu, konieczne będzie ponowne utworzenie w obrządku rzymskim jakiejś rytualnej formy takiego odesłania katechumenów, być może z modlitwą wspólnotową za katechumenów<sup>174</sup>.

W celu przedstawiania czwartej, a zarazem ostatniej drogi, o. Kavanagh posługuje się następującym cytatem z: „ponieważ życie Kościoła ma charakter apostołski, katechumeni powinni uczyć się współdziałania w ewangelizowaniu i czynnym budowaniu Kościoła przez świadectwo życia i wyznawanie wiary”<sup>175</sup>. Według tego teologa katecheza w sensie określonym przez powyższy cytat wykracza daleko poza formalną edukację religijną i jej techniki instruktażowe, ale jest to praktyka działań społecznych, zarówno w ewangelizacji, jak i w cielesnych oraz duchowych aktach miłosierdzia, przy czym skutki takiego zaangażowania mogą być co najmniej tak samo znaczące dla Kościoła lokalnego, jak i dla katechumenów<sup>176</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh, kończąc refleksję dotyczącą katechumenatu, stwierdza, że w czymś tak długim, złożonym i wymagającym, jak ten proces, nic nie może być określone *a priori*. Okres katechumenatu spełni swoje zadanie zarówno w odniesieniu do samych katechumenów, jak i w odniesieniu do Kościoła lokalnego, do którego oni należą, nie dzięki założonej strategii, ale mądrości i uczciwości tych, którzy są odpowiedzialni za wyznaczanie czasu i kierowanie dyscypliną katechumenatu. Ostatecznie odpowiedzialni w tym przypadku są biskupi, a ogólniej konferencje episkopatów różnych narodów<sup>177</sup>.

Kolejnym etapem procesu wtajemniczenia jest okres oczyszczenia i oświecenia, który rozpoczyna się w czasie, kiedy wszyscy bezpośrednio włączeni w formację katechumenalną (miejscowi kapłani, katecheci, świadkowie i rodzice chrzestni) zdają sobie sprawę, że katechumen osiągnął, dzięki łasce Bożej i własnemu wysiłkowi, nawrócenie umysłu i życia oraz wystarczającą znajomość chrześcijańskiego nauczania w wierze i miłości. Oznacza to, że może być on wybrany przez Kościół lokalny, aby rozpocząć bezpośrednio przygotowanie do sakramentów inicjacji<sup>178</sup>. Według o. Kavanagha jest to raczej okres duchowej refleksji niż katechezy i ma on na celu

---

<sup>174</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 132; OChWD 19; RCIA 75.

<sup>175</sup> OChWD 19; RCIA 75.

<sup>176</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 132.

<sup>177</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 133.

<sup>178</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 133.

oczyszczenie umysłów i serc przez badanie sumienia i pokutę, a także oświecenie przez głębszą znajomość Chrystusa Zbawiciela. Okres ten zbiega się zazwyczaj z Wielkim Postem, czyli tym okresem liturgicznym, w którym cała liturgia z jej modlitwami i czytaniem biblijnymi zmierza do inicjacji chrzcielnej podczas Wigilii Paschalnej oraz pojednania penitentów w Wielki Czwartek i Wielki Piątek<sup>179</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje, według omawianego teologa, struktura liturgiczna nadana okresowi oczyszczenia i oświecenia, ponieważ jest bardzo wyraźnie opisana w OChWD, a sam akt wyboru katechumenów do inicjacji sakramentalnej należy do całego Kościoła lokalnego i ma nastąpić publicznie po homilii, podczas głównej celebracji eucharystycznej w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu<sup>180</sup>. Wybrani są następnie publicznie badani w swoich intencjach i egzorcyzmowani po homilii, podczas głównych celebracji eucharystycznych w trzecią, czwartą i piątą niedzielę Wielkiego Postu; następnie są oni formalnie przedstawiani wraz z *Wyznaniem wiary* i *Modlitwą Pańską* na publicznych uroczystościach<sup>181</sup>. Idąc dalej o. Kavanagh zauważa, że w Wielką Sobotę wybrani są pouczeni, aby odpoczywali od zwykłej pracy, jeśli to możliwe, i spędzali czas na modlitwie, medytacji i poście. Jeśli przewidziane jest spotkanie wybranych w tym samym dniu, można dokonać niektórych rytuałów przygotowawczych, takich jak *Wyznanie wiary* (*Credo nicejskie* lub *Credo apostołskie*), ceremonii *ephphetha*, wyboru chrześcijańskiego imienia i namaszczenia olejem katechumenów<sup>182</sup>.

Okres oczyszczenia i oświecenia, podobnie jak wszystkie wcześniejsze okresy, osiągają swój cel w samej celebracji sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego podczas Wigilii Paschalnej. Kavanagh podkreśla, że udzielane we wspólnej celebracji sakramenty inicjacji stanowią ostatni etap, w którym wybrańcy przychodzą i otrzymują odpuszczenie grzechów, stają się przybranymi dziećmi Bożymi i są prowadzeni przez Ducha Świętego ku obiecanej pełni czasu w Ofierze eucharystycznej i posilania się na eschatologicznej Uczcie Królestwa Bożego<sup>183</sup>. OChWD przewidują udzielanie sakramentów inicjacji podczas liturgii Wigilii Paschalnej. Kavanagh podkreśla jednak, że nawet wtedy, gdy sakramenty inicjacji udzielane są w innym okresie liturgicznym, to ich celebracja powinna być wypełniona duchem Wielkanocy<sup>184</sup>. Wigilia Paschalna jest normalnym czasem inicjacji chrześcijańskiej, nie zaś kościelną nostalgią czy doktrynalną

---

<sup>179</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 133.

<sup>180</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 133; por. OICA, nr 22 i 139.

<sup>181</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 134; por. OChWD 21-26; RCIA 138-149.

<sup>182</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 134.

<sup>183</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 134.

<sup>184</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 134.



tęsknotą. Zwyczajnie nie ma bardziej stosownej pory roku, a już na pewno nie ma doskonalszego kontekstu liturgicznego dla inicjacji sakramentalnej i ukazania jej znaczenia. Wtajemniczeni nie tylko umierają dla grzechu, ale też zmartwychwstają w Chrystusie, a tajemnicę tę sprawuje Kościół tej właśnie nocy, która jest szczególną anamnezą Jego przejścia ze śmierci do życia. Według o. Kavanagha istotne jest także to, że wtajemniczeni wchodzą w rzeczywistą obecność Chrystusa w świecie, którą jest Kościół, w którym przejście Chrystusa ze śmierci i „tego świata” do życia bez granic pozostaje ciągle rzeczywistością. Rzeczywistość ta jest osią, wokół której obraca się odnowiony kosmos. Tylko Wigilia Paschalna „przynosi” eklezjologię godną chrztu, a sprawowanie inicjacji chrześcijańskiej w innym czasie pozbawią ją tego eklezjologicznego i teologicznego wymiaru<sup>185</sup>. Z pewną dozą krytyki teolog ten pisze, iż ciągle oddzielanie chrztu od tego kontekstu paschalnego osłabiło tak teologię Kościoła, jak i samej inicjacji chrześcijańskiej. Przyczyniło się do osłabienia samorozumienia Kościoła, do osłabienia tożsamości ochrzczonych i do podważenia sensu wspólnotowej służby Mistycznego Ciała w świecie<sup>186</sup>. Z tego powodu, że dyscyplina chrześcijańskiego wtajemniczenia zostaje zubożona bez jej celebracyjnej więzi podczas Wigilii Paschalnej z Bożym planem zabawienia, który osiągnął swą pełnię w Jezusie Chrystusie, zostaje pomniejszone rozumienie Kościoła, podobnie jak świata i całego Bożego stworzenia<sup>187</sup>.

W tym miejscu konieczne jest odwołanie się do dokumentu OChWD w celu dokładnego przedstawienia obrzędu udzielania sakramentów inicjacji podczas Wigilii Paschalnej. Kavanagh przedstawia ten obrzęd zaznaczając, że po homilii kapłan, służba liturgiczna, wybrani i ich rodzice chrzestni udają się do chrzcielnicy lub baptysterium, gdzie śpiewana jest *Litania do wszystkich świętych*, po której następuje: błogosławienie wody chrzcielnej, wyrzeczenie się zła, namaszczenie olejem katechumenów (jeśli wcześniej tego nie uczyniono), wyznanie wiary, chrzest przez zanurzenie lub polanie, namaszczenie krzyżmem (jeśli bierzmowanie jest odłożone z jakiegoś szczególnego powodu), nałożenie białej szaty, wręczenie zapalanej świecy, bierzmowanie i udział w Eucharystii paschalnej, począwszy od przygotowania darów<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 135.

<sup>186</sup> „The constant separation of baptism from this paschal context therefore has weakened the theology both of the Church and of Christian initiation I to the detriment of the Church’s self-understanding, of the faithful Christian’s sense of his or her individual identity, and of the whole Body’s ministry in the world” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 135).

<sup>187</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 135.

<sup>188</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 136; por. RCIA 222- 243; por. OChWD 208-239.

Odnosząc się do przytoczonego powyżej porządku inicjacji, o. Kavanagh porusza kilka kwestii, z którymi nie do końca się zgadza i uważa za godne uwagi. Najpierw krytycznie odnosi się do umieszczenia inicjacji sakramentalnej po homilii i przed pierwszą Eucharystią Wielkanocy. Takie umieszczenie sprawia, że wszystko, co poprzedza sprawowanie chrztu i bierzmowania wydaje się być obszerną przedeucharystyczną liturgią słowa, która koncentruje się na kandydatach do chrztu. Liturgia słowa nabiera w ten sposób charakteru „mszy tematycznej” dla kandydatów, podobnie jak pogrzeby często wydają się przyjmować tematyczny nacisk na życie zmarłego. Kavanagh uważa to za błąd, gdyż ani Wigilia Paschalna, ani pogrzeb (ani też ślub czy święcenia) nie są liturgią „dla” kogoś w sensie egoizmu indywidualnego lub grupowego. Są to celebracje Kościoła przez Kościół i dla Kościoła dla uwielbienia Boga, zgodnie z kryteriami Ewangelii. Pamiętając o tym i rozwijając poczucie powściągliwego szacunku w odniesieniu do tego, co należy powiedzieć, a czego tak naprawdę nie należy mówić, może nadać tym wydarzeniom liturgicznym więcej witalności i szerszego oddziaływania, tym samym dając większej liczbie obecnych możliwość, aby czuli się członkami zgromadzenia, a nie wykluczonymi<sup>189</sup>. Umieszczenie inicjacji po homilii może również sprawiać wrażenie, że liturgia słowa jest dla kandydatów raczej rodzajem ostatniej katechezy niż prawdziwym czuwaniem i modlitwą. Także z perspektywy historycznej Wigilia Paschalna była właśnie tym czuwaniem i modlitwą, w której stosowano czytania nie po to, aby pouczać wybranych o chrzcie, lecz po to, aby ożywić wiernych w ich intensywnym oczekiwaniu na rozpoczęcie uroczystości wielkanocnej. Wigilia mogła być sprawowana przez wierzących (*fideles*), podczas gdy wybrani byli chrzczeni w miejscu oddzielonym od zgromadzenia<sup>190</sup>.

Drugim zagadnieniem poruszonym przez Kavanagha jest przywrócenie w OChWD tradycji chrztu przez zanurzenie. „Jeśli chrztu dokonuje się przez zanurzenie całego ciała albo tylko głowy, należy przestrzegać zasad wstydlivosti i przyzwoitości”<sup>191</sup>. Chrzest udzielany w ten sposób byłby pożądanym elementem obrzędu, ponieważ mógłby pomóc przywrócić świadomość o kluczowym

---

<sup>189</sup> „First, the placement of sacramental initiation after the homily and before first eucharist of Easter day in reality makes all that precedes it an extensive pre-eucharistic liturgy of the Word that centers upon the candidates for baptism. The liturgy of the Word may thus tend to have more the character of a «theme mass» for the candidates, rather as funerals often seen to take on a thematic emphasis centering on the deceased’s life. This is a mistake at least in emphasis. Neither the vigil nor funeral [...] is a liturgy «for» someone. These are celebrations of the Church, by the Church, and for the Church under the criteria of the gospel” (Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 136).

<sup>190</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 137.

<sup>191</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 138; OChWD 220; RCIA 226.

i nadzwyczajnym charakterze chrztu w świadomości Kościoła oraz byłby lekarstwem na drastyczną odporność wielu katolików na symbolikę chrztu, która zbyt długo była karmiona przez symboliczny minimalizm, prywatność chrztu i anonimowość ochrzczonych<sup>192</sup>.

Trzecią, a zarazem najważniejszą sprawą według o. Kavanagha, którą porusza, a która odnosi się do bierzmowania i tego, co dzieje się z tym sakramentem, została już podjęta i omówiona w pierwszym paragrafie tego rozdziału. Poświęcony był on jedności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a dokładniej rozważaniu, iż sakrament bierzmowania, powinien zostać udzielony natychmiast po chrzcie i podczas tego samego wydarzenia liturgicznego. Ma to swoje potwierdzenie w bardzo starym zwyczaju zachowanym w liturgii rzymskiej, że „jeżeli nie sprzeciwiają się temu poważne powody, dorosły bezpośrednio po chrzcie przyjmuje sakrament bierzmowania. To połączenie podkreśla jedność misterium paschalnego, ścisły związek między posłannictwem Syna a udzieleniem Ducha Świętego oraz łączność sakramentów, w których na ochrzczonych zstępują wraz z Ojcem te dwie Osoby Boskie”<sup>193</sup>. Kavanagh, interpretując te słowa, zauważa, że wskazany w nim argument teologiczny zmusza do zastanowienia się, dlaczego można go interpretować jako odnoszący się wyłącznie do dorosłych i dzieci w wieku katechetycznym<sup>194</sup>, ale już nie do niemowląt i młodszych dzieci, zwłaszcza jeśli są one ochrzczone podczas Wigilii Paschalnej. Dopóki ten argument teologiczny nie zostanie odrzucony jako zwykła retoryka, wydaje się nieuniknione, że wszyscy, którzy są uznani za zdolnych do chrztu, bez względu na ich wiek, powinni zostać bierzmowani w ramach tego samego wydarzenia liturgicznego<sup>195</sup>. Jak zostało to już wspomniane wcześniej, jest to odniesienie do praktyki w Kościele rzymskim znanej aż do wczesnego średniowiecza i nadal żywej w Kościołach prawosławnych. Kavanagh zaznacza, że dalsza praktyka odraczania bierzmowania niemowląt i dzieci, nawet do okresu dojrzewania lub wczesnej dorosłości, będzie musiała wziąć pod uwagę wyraźnie określoną zacytowaną powyżej zasadę teologiczną<sup>196</sup>, co sprawi, że wiek kandydata stanie się poważną przeszkodą w przyjęciu tego sakramentu. Ale jeśli tak jest, to nieuniknione będzie postawienie tego samego pytania w odniesieniu do chrztu niemowląt. Jeśli wiek jest poważną przeszkodą w otrzymaniu bierzmowania, to dlaczego wiek nie stanowi

---

<sup>192</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 138.

<sup>193</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 138; OChWD 34; RCIA 215.

<sup>194</sup> Por. OChWD 46; RCIA 14.

<sup>195</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

<sup>196</sup> OChWD 34; RCIA 215

poważnej przeszkody w przyjęciu chrztu? Teologiczna dyskusja będzie musiała poradzić sobie z tą widoczną anomalią<sup>197</sup>, zauważa teolog.

Podsumowując, można stwierdzić, że jest to duży krok w kierunku przywrócenia bardziej spójnej sekwencji inicjacyjnej, który może wpłynąć na lepszą duszpasterską praktykę i teologiczną refleksję nad tymi trzema sakramentami jako zjednoczonymi fazami inicjacji. Kavanagh zaznacza, że nie stanowi to ograniczenia posługi biskupiej, ale ją uwydatnia, zarazem podkreślając prawdziwe sakramentalne znaczenie biskupa jako tego, który normalnie powinien przewodniczyć w całym procesie inicjacji<sup>198</sup>.

Kolejnym tematem objętym przez o. Kavanagh jest strukturalna klarowność dwóch namaszczeń krzyżmem – bezpośrednio po chrzcie i przy udzielaniu bierzmowania. Dwa tak ściśle ze sobą powiązane namaszczenia wydają się być niepotrzebnym powtórzeniem, dlatego OChWD nakazują pominięcie namaszczenia pochrzcielnego, gdy bierzmowanie ma nastąpić bezpośrednio po chrzcie<sup>199</sup>. Takiemu wyjaśnieniu struktury nie towarzyszy jednak żadne wyjaśnienie, które w tej sytuacji byłoby bardzo potrzebne. Problem, który rodzi się z takiego rozwiązania jest natury teologicznej i dotyczy, tak teologii namaszczenia po chrzcie, jak i namaszczenia podczas bierzmowania. Przy namaszczeniu pochrzcielnym wymawiane są słowa: „[Bóg] sam namaszcza was krzyżmem zbawienia, abyście włączeni do Ludu Bożego, wytrwali w jedności z Chrystusem, Kapłanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne”<sup>200</sup>. Słowa te wyraźnie podkreślają włączenie do Ludu Bożego, zjednoczenie z Chrystusem i przemianę na wzór Chrystusa. Słowa modlitwy podczas namaszczenia przy bierzmowaniu świadczą, że neofita otrzymał Ducha Świętego i jego siedmiorakie dary<sup>201</sup>. Kiedy zatem chrzest sprawowany jest bez bierzmowania, namaszczenie po chrzcie ma charakter chrystyczny i mesjański (*christic and messianic*), gdy zaś bierzmowanie jest udzielane bezpośrednio po chrzcie, wówczas namaszczenie jest pojmowane pneumatohagijnie i charyzmatycznie. Kavanagh uznaje to za brak werbalnej precyzji i konsekwencji<sup>202</sup>.

Czwarte i ostatnie zagadnienie, którym zajmuje się Kavanagh przy omawianiu trzeciego stopnia inicjacji, wynika z wszystkich wcześniej poczynionych uwag, a dotyczy rubryk. W przeciwieństwie do starych rubryk, które były restrykcyjne dla celebransa i wiązały się z sankcjami moralnymi i prawnymi, te rubryki są elastyczne i dają wiele

---

<sup>197</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 139.

<sup>198</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 140.

<sup>199</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 140; OChWD 224; RCIA 228.

<sup>200</sup> OChWD 224; RCIA 143.

<sup>201</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 140; OChWD 230-231; RCIA 234-235.

<sup>202</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 140.

możliwości dalszego rozwoju obrzędowego na podstawie przyszłych doświadczeń duszpasterskich. Ponadto obrzęd dostarcza wielu możliwości i opcji do wykorzystania przez celebransów, którzy z pewnością znajdą się w sytuacjach wymagających adaptacji liturgicznych do różnych kultur i okoliczności, czego mogą dokonać kierując się po prostu zdrowym rozsądkiem liturgicznym. Podane formy nie są restrykcyjne, lecz normatywne. W związku z tym zakładają one, że będą musiały zostać wprowadzone lokalne specyfikacje ogólnej normy. Specyficzne normy lokalne będą jednak posiadały wspólną tożsamość, ponieważ ich źródłem będzie *Ordo Initiationis Christianae Adulorum* z 1972 roku. Jeśli konferencje episkopatów i poszczególni biskupi pozwolą na świadomą i teologicznie uzasadnioną ewolucję OChWD, to jednym z najważniejszych rezultatów takich adaptacji będzie odnowiona dyscyplina katechumenalna, a tym samym bardziej katolicki, nawiązujący do Tradycji system inicjacyjny. A ponieważ Kościół nieustannie buduje się przez nawrócenie i inicjację sakramentalną, to rezultatem odnowy może być również odrodzenie się Kościoła rzymskokatolickiego<sup>203</sup>.

Po otrzymaniu sakramentów inicjacji neofici rozpoczynają ostatni etap inicjacji, którym jest okres mistagogii. Papież Benedykt XVI pisał o potrzebie, a wręcz konieczności prowadzenia w parafiach drogi mistagogicznej, skupionej na trzech elementach, mianowicie: wprowadzaniu wiernych w historię zbawienia, objaśnianiu znaków zawartych w obrzędach liturgicznych i sakramentach oraz uczeniu wprowadzania tych obrzędów do codziennego życia chrześcijańskiego<sup>204</sup>. Kavanagh wyraźnie podkreśla, że nawrócenie nie kończy się na otrzymaniu sakramentów inicjacji. Przeciwnie, nawrócenie w Chrystusie, pośród Jego świętego ludu, staje się publiczną własnością całego Kościoła lokalnego za każdym razem, gdy inicjacja zostaje zakończona na etapie sakramentalnym. Przez udział w dalszym procesie przemiany życia ochrzczonych wspólnota chrześcijańska łatwiej staje się nieustannie nawracającym się ludem, ponieważ ma stały dostęp do doświadczeń osób, które każdego roku przechodzą ostatni etap inicjacji, czyli mistagogię<sup>205</sup>. Okres mistagogii, to czas, kiedy nowo przyjęci ochrzczeni, zwani teraz neofitami, przyjmowani są jako nowi członkowie Ciała Chrystusa, kontynuują formację poprzez skupienie się w tym okresie na tajemnicach (misteriach), w których dostąpili udziału przez sakramenty inicjacji. Można powiedzieć, że jest to

---

<sup>203</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 141-142.

<sup>204</sup> Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, 2007, nr 64, <http://www.opoka.org.pl>, nr 3 [dostęp: 22 lutego 2020 r.]; K. Broszkowski, *Jedność parafii a celebrowanie Eucharystii w małych wspólnotach w parafii w świetle najnowszych dokumentów Kościoła*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21 (2013), nr 2, s. 145-146.

<sup>205</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 142.

okres przejścia od wspólnoty chrześcijańskiej inicjacji (RCIA) do pełnego życia w parafii i bycia uczniami Pana w świecie.

OChWD wyrażają bardzo wyraźnie, że inicjacja nie kończy się na chrzcie, bierzmowaniu i pierwszej Eucharystii w Wielkanoc. Jeśli cała sekwencja inicjacji, od wstępnej ewangelizacji do pierwszej Eucharystii, została dobrze przeprowadzona, to fizyczny i emocjonalny wpływ sakramentów inicjacji celebrowanych we wczesnych godzinach wielkanocnego poranka powinien otworzyć nową, wcześniej nieobecną świadomość neofitów, która byłaby pragnieniem dalszego pójścia drogą wiary<sup>206</sup>. Kavanagh formułuje zasadę, że o ile instrukcje katechumenalne były wykładem etyki chrześcijańskiej i pokazywały, jak żyć chrześcijańskimi zasadami wiary w sposób konkretny i praktyczny, a jednocześnie były przesycone realistyczną i refleksją nad tajemnicami wiary, to pouczenia pochrzcielne mogą być bardziej teologiczne i mieć szerszy zasięg.

Nie jest łatwo wyjaśnić różnicę między pouczeniem przedchrzcielnym i pochrzcielnym. Kavanagh ilustruje te różnice, kontrastując etos instrukcji przedchrzcielnych nakreślonych w pierwszych sześciu rozdziałach *Didache*<sup>207</sup> z katechezami pochrzcielnymi i homiliami późniejszych Ojców Kościoła, takich jak Ambroży z Mediolanu, Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom czy Teodor z Mopsuestii<sup>208</sup>. Ojcowie ci wznoszą się na wyżyny teologii, opisując tajemnice prawd wiary, w których neofici dopiero niedawno zostali ochrzczeni<sup>209</sup>. Porównywanie pouczeń przedchrzcielnych z pouczeniami udzielonymi po chrzcie w okresie mistagogii wyraźnie pokazuje przeciwieństwa stylu i treści. Natomiast przesłanki leżące u podłoża katechizacji postagogicznej lub mistagogii powinny być postrzegane nie jako związane z *disciplina arcani*, ale z pedagogicznym faktem, że nie można skutecznie dyskutować o doświadczeniu wielkiej chwili i intensywności z kimś, kto tak naprawdę nigdy nie miał takiego doświadczenia. Nie można mówić głośno i wymownie o miłości do

---

<sup>206</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 142

<sup>207</sup> *Didache*, SCh 248 (1978), s. 140-199 (przekł. pol.: *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Bibliotek Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, s. 33-44).

<sup>208</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae catecheses*, SCh 126 (1988), s. 82-175 (przekł. pol.: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 9, Warszawa 1973, s. 301-323); Iohannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales*, w: SCh 50bis (1970), s. 108-260 (przekł. pol.: Jan Chryzostom, *Katechezy*, tłum. W. Kania, w: *Misteria sakramentów. Ojcowie Kościoła o sakramentach*, Kraków 1970, s. 140-205); Theodorus Mopsuestanus, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, wyd. R. Tonneau, R. Devresse, Romae 1961; Ambrosius Mediolanensis: *Des sacraments. Des mystères*, SCh 25bis (1961) (przekł. pol.: Św. Ambroży, *De mysteriis*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Pisma Ojców Kościoła 26, Poznań 1970, s. 31-93; św. Ambroży, *De sacramentis*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, s. 54-93).

<sup>209</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 143.

niekochającego. Co więcej, ci, którzy kochają, mówią nie w kategoriach analitycznych lub dyskursywnych, lecz w języku poezji, muzyki i symboli. Chociaż okres mistagogii ochrzcielnej jest archaiczną strukturą kościelną, to racja bytu tego okresu jest tak samo ważna dzisiaj, jak i w przeszłości. Archaiczny nie oznacza przestarzały<sup>210</sup>, zauważa o. Kavanagh.

W OChWD zostało również określone, że główne niedzielne Msze Święte w okresie wielkanocnym powinny zawierać nie tylko homiletyczne instrukcje dla neofitów i całego lokalnego kościoła, ale te Msze powinny również zapewniać nowo ochrzczonym specjalne miejsca w przestrzeni kościoła<sup>211</sup>.

Zakłada się, że w okresie wielkanocnym wspólnota Kościoła, a niej neofici, „przez rozważanie Ewangelii, uczestnictwo w Eucharystii i uczynki miłosierdzia postępuje w głębszym poznaniu misterium paschalnego i usiłuje coraz lepiej urzeczywistniać je w praktyce”<sup>212</sup>. Kavanagh sugeruje przy tym, aby odbyła się jakaś forma celebracji dla neofitów zamykająca okres katechezy ochrzcielnej w dniu Pięćdziesiątnicy, a potem raz jeszcze w rocznicę ich chrztu<sup>213</sup>. Ponadto biskup dla nawiązania kontaktów z neofitami, zwłaszcza gdy sam nie udzielał sakramentów inicjacji, jest zobowiązany do tego, aby „przynajmniej raz w roku [...] spotkać się z nowo ochrzczonymi i przewodniczyć Ofierze Eucharystycznej”<sup>214</sup>.

Ukazując OChWD jako paradygmat chrześcijańskiego wtajemniczenia, Kavanagh odwołuje się do stwierdzenia Prospera z Akwitanii: *Lex supplicandi legem statuat credendi* (prawo modlitwy stanowi prawo wiary)<sup>215</sup>. Na tej podstawie stwierdza, że jeśli chrześcijańska inicjacja dorosłych ma najwyższą rangę spośród rzymskich rytuałów inicjacyjnych, jako norma dla nich wszystkich, wówczas wszystkie Kościoły lokalne, tworzące wspólnotę Kościoła łacińskiego, muszą wziąć ten kształt inicjacji i jej treści w sposób priorytetowy<sup>216</sup>, odnosząc to także do najgłębszej struktury i celu kultu chrześcijańskiego<sup>217</sup>. Same zaś OChWD zostały przygotowane w sposób zrozumiały, jasny i precyzyjny, ukazując wszystko to, czego oczekuje się od chrześcijanina. Katechumen to osoba pełna wiary w Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego.

---

<sup>210</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 143.

<sup>211</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 144; OChWD 236.

<sup>212</sup> OChWD 37; RCIA 244.

<sup>213</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 144.

<sup>214</sup> Por. OChWD 239; RCIA 251; por. A. Megger, *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 36.

<sup>215</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 150.

<sup>216</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 144.

<sup>217</sup> Por. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 150.

Jego wiara jest dzielona i przeżywana w Kościele i nie jest zwykłym aktem poznawczym – noetycznym, ale sposobem wspólnego życia z Bogiem w Kościele. Jest również więzią, która ustanawia tę wzajemność relacji nazywaną komunią, a komuniam ta konstytuuje rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa na świecie przez łaskę, wiarę, nadzieję i miłość. To Eucharystia w szczególny sposób tworzy tę właśnie komunię między ochrzczonymi, gdyż buduje wspólnotę z Chrystusem. W tym sensie Eucharystia przyczynia się do pogłębiania wspólnoty wiernych, którą jest Kościół, a inicjacja chrześcijańska nieustannie się w niej spełnia. Wszystkie inne sakramenty, sakramentalia i błogosławieństwa znajdują swój sens i cel tylko w tym eucharystycznym kontekście chrześcijańskiej inicjacji<sup>218</sup>.

#### **4.4. *Ordo Initiationis Christianae Adulorum* paradygmatem duchowości chrześcijańskiej i pastoralną strategią Kościoła**

Ojciec Aidan Kavanagh stał na stanowisku, iż chrzest, bierzmowanie i Eucharystia wyrażają Kościół, podobnie jak pozwalają zrozumieć pozostałe sakramenty<sup>219</sup>, dlatego publiczne wprowadzanie nowych członków do wspólnoty Kościoła ma bardzo istotny wpływ na to, kto Kościół tworzy i jaka jest jego rola w świecie. „Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła, Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, [...] zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Jezus Chrzci”<sup>220</sup> – czytamy w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II. Dokument ten mówi następnie, że „celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. [...] Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski [...]. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni łatwo mogli rozumieć znaki sakramentalne i gorliwie przyjmowali te sakramenty, które są ustanowione dla podtrzymywania życia chrześcijańskiego”<sup>221</sup>, zapoczątkowanego poprzez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, której kluczowe elementy odnajdujemy w historii i tradycji Kościoła.

Według Kavanagha cały rozwój inicjacji chrześcijańskiej w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat, a zwłaszcza jej rdzeń, wciąż koncentruje się na głoszeniu Ewangelii,

---

<sup>218</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 145.

<sup>219</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 145.

<sup>220</sup> KL 7.

<sup>221</sup> KL 59.



nawróceniu i chrzcie w jego paschalnej pełni, zgodnie z tym, co Kościół czasów apostoelskich czynił w posłuszeństwie nakazowi Pana: „Idźcie, nauczajcie, chrzćcie i czynicie uczniów pośród wszystkich narodów”<sup>222</sup>.

OChWD przedstawiają bardzo strategiczny przegląd niemal każdego sposobu, w jaki patrzymy na Ewangelię w Kościele i w jaki Ewangelia jest w Kościele przekazywana. Jeśli przyjrzymy się całemu nowemu rzymskiemu wtajemniczeniu, szczególnie OChWD, nie może mieć wątpliwości, że zawierają one różnorakie obrzędy, które są odpowiedzią na pytanie o to, kim jest chrześcijanin. Obrzędy te przedstawiają Kościołowi teraźniejszości i przyszłości wizerunek chrześcijanina, który przez znaczny okres czasu osiągnął pewien stopień dojrzałości w wierze, przejawiającej się w silnym poczuciu tożsamości chrześcijańskiej, zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Wiara w Jezusa Chrystusa stała się dla niego sposobem na życie razem z innymi na różnych poziomach. To wspólne życie zaczyna się i kończy jako akt kultu Tego, od którego pochodzi wszelkie dobro. Jest to godne życie, nasycone mocą, której świat sam z siebie nie jest w stanie dać. To życie polega wyłącznie na darze Boga przez Jezusa Chrystusa, darze, który nie może być otrzymany w zwykły sposób, ale musi być przyjęty, wcielony i uczyniony własnym<sup>223</sup>.

Kavanagh w wielu swoich publikacjach porusza zagadnienia inicjacji chrześcijańskiej, a zwłaszcza OChWD jako księdze zawierającej bogate przesłanie dla życia i działalności Kościoła. Szczególny charakter OChWD wynika z tego, że została w nich wyeksponowana doniosłość inicjacji chrześcijańskiej jako takiej. OChWD wyraźnie pokazują, że w inicjacji chrześcijańskiej misja Kościoła jest nieustannie aktualizowana na najbardziej fundamentalnym poziomie, określając zarówno tożsamość chrześcijanina, jak i tożsamość Kościoła, i odnosząc ją do samej Ewangelii. Omawiany teolog z naciskiem podkreśla, że z tego właśnie powodu OChWD powinny być przyjęte za punkt wyjścia i najważniejsze wskazanie dla sposobu uprawiania teologii, reformy kanonicznej, edukacji religijnej, programów katechetycznych, a nawet praktycznego codziennego prowadzenia diecezji i parafii. Rdzeniem OChWD jest bowiem „eklezjologia bogatej egzystencjalnej konkretności i dyscyplinarnej klarowności, powstającej z najlepszych, jakie mają do zaoferowania dwa tysiące lat tradycji chrześcijańskiej”<sup>224</sup>. Kavanagh, uznając siebie za „człowieka tradycji”, mówił, że tradycja

---

<sup>222</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 36.

<sup>223</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 153.

<sup>224</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 145.

jest pojęciem określającym te aspekty porozumienia grupy społecznej, którym udało się przetrwać traumy historii, ponieważ działają one na rzecz utrzymania grupy społecznej jako całości. Dzięki temu porozumieniu grupa jest w stanie przetrwać. Z tego powodu porozumienie społeczne jest wynikiem działania i refleksji całej grupy. Odpowiedzialność spoczywa na samej grupie i nie można odwoływać się do niczych prywatnych „objawień”, ani też nie należy odbierać jej grupie ani przekazywać jakiemuś innemu ciału społecznemu<sup>225</sup>. Ta refleksja na temat tradycji służy Kavanaghowi do podkreślenia, że OChWD, ukazując znaczenie chrześcijańskiej inicjacji jako całości, są odzwierciedleniem tak pojmowanej tradycji i jej służą. Obrzędy te ukazują też, kim w swej istocie jest chrześcijanin i jakie powinny być wspólnoty chrześcijan. OChWD stanowią rodzaj teologicznej karty praw członkostwa w Kościele. Mają one być nie tylko czytane i rozumiane, ale także regularnie wprowadzane w czyn w sprawowaniu przez Kościół sakramentów udzielających łaski, którą oznaczają (*sacramenta significando efficiunt gratiam*). Takie powiązanie sakramentów z życiem wspólnoty Kościoła i tradycją podziela Kavanagh z niemieckim teologiem Karlem Rahnerem<sup>226</sup>. OChWD są więc obrzędowym i pozaobrzędowym działaniem Kościoła, polegającym na wezwaniu dorosłych do nawrócenia umysłu i serca oraz przygotowaniu ich do pełnego i aktywnego udziału w życiu Kościoła jako uczniów Jezusa.

W 1979 roku Kavanagh został poproszony o – jak to sam nazywa – „wykonanie kolejnej z jego niedokończonych i niezaczątych prac” – podanie powodów opieszałości biskupów amerykańskich we wdrażaniu OChWD. Stwierdza on, że praca nad wdrażaniem jeszcze się nie zaczęła, a powodem tego jest między innymi brak zrozumienia najważniejszego przesłania OChWD. Mniej niż połowa biskupów wykazała wtedy, że już zaczęły się prace nad inicjacją dorosłych, a tylko około połowa z nich wyraziła zainteresowanie udziałem w krajowym badaniu tej kwestii<sup>227</sup>. Kavanagh podejrzewa, że głównym tego powodem jest to, że OChWD przedstawiają tak szeroką wizję ewangelizacji w Kościele, że wielu biskupów nie ma pojęcia, od czego zacząć wcielanie tej wizji w życie. Widząc konieczność pomocy pasterzom Kościoła, dokonuje on wglądu zarówno w treść OChWD, jak i płynące z dokumentu implikacji<sup>228</sup>. OChWD postrzega Kavanagh niezmiennie jako strategiczny przegląd najważniejszych sposobów

---

<sup>225</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 146.

<sup>226</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 146; K. Rahner, *The Church and the Sacraments*, tłum. W.J. O'Hara, New York (NY): Herder and Herder 1963, s. 36.

<sup>227</sup> Cyt. za: T. Randolph, *Becoming a Catholic Christian*, New York: Sadlier 1978, s. 35.

<sup>228</sup> A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, w: M.E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1995, s. 259.

patrzenia w Kościele na Ewangelię i sposobów przedkładania tych wizji na praktykę życia Ewangelią i głoszenia jej światu<sup>229</sup>. Dla właściwego odkrycia doniosłości OChWD i zastosowania ich w praktyce potrzebujemy właściwego zrozumienia najważniejszych założeń tych obrzędów i głównej ich osnowy, którą stanowią: katecheza, teologia, liturgia i adekwatna metodologia.

Według o. Kavanagha problem katechezy ma zasadnicze znaczenie. Dotyczy on nie tyle zastanawiania się, czy potrzebujemy bardziej katechezy nawracająco-terapeutycznej, czy edukacyjno-religijnej, ale dostrzeżenia alergii na obrzęd liturgiczny w katechezie, pogłębiającej się w chrześcijaństwie zachodnim od średniowiecza. Do do tego czasu bowiem Ojcowie Kościoła rozumieli katechezę jako proces, którego naturę i formę determinowała niemal wyłącznie inicjacja sakramentalna, jako jej „ostateczna przyczyna”. Katecheza była zatem przesiąknięta od początku do końca bogatym i starannie dobranym wymiarem sakramentalnym. Był to proces „oświecenia”, dopełnionego oświeceniem w chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii. Katecheza miała nachylenie sakramentalne, gdyż stanowiła ona istotny element inicjacji w Kościół, Ciało Chrystusa i miejsce Jego życiodajnego Ducha. Proces inicjacji, a w nim katecheza, miał wymiar sakramentalny na każdym jego etapie, ponieważ sam Kościół jest bytem z natury sakramentalnym, którą to naturę odziedziczył po Słowie Wcielonym<sup>230</sup>. Katecheza była zatem wewnętrznie sakramentalna od początku do końca, a katechumenat był strukturą sakramentalną w Kościele. Katechumeni w chwili ich przyjęcia byli znaczeni krzyżem i od tego momentu zaczynał się ich chrzest; byli karmieni „sakramentem soli” i tym rozpoczynała się ich Eucharystia. Katechumeni podczas swych spotkań przyswajali sobie naukę Pisma Świętego, ale działo się to w formie, która przypominała celebrację Słowa Bożego, kończącą się modlitwą, nakładaniem rąk i rozesłaniem. Po obrzędzie wybrania byli publicznie badani w uroczystej obecności Kościoła lokalnego. Katechizacja i inicjacja sakramentalna nie były więc oddzielnymi przedsięwzięciami, ale jednym i tym samym procesem. Pedagogiczna genialność tego podejścia jest warte przemyślenia także w naszych czasach, gdy sakramenty i katecheza żyją w separacji, osłabiając się wzajemnie i wprowadzając pewną schizofrenię w życie chrześcijańskie i duszpasterskie<sup>231</sup>.

Poważniejsze od poprzedniego zagadnienia jest we współczesnym Kościele to, że

---

<sup>229</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 259.

<sup>230</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 260.

<sup>231</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 260.

całkowicie odrzucona lub zesakramentalizowana katecheza nie prowadzi do odkrycia ciągłości następujących po sobie etapów inicjacji, które stanowią: ewangelizacja, katecheza, inicjacja sakramentalna i mistagogia. Katecheza dla Kościoła przedśredniowiecznego była punktem wyjścia, który nadawał spójność ewangelizacji, a mistagogię czynił swym zwieńczeniem. Ewangelizacja, katecheza i mistagogia stanowiły etapy jednego wielkiego programu formacji chrześcijańskiej, który zarówno prowadzi, jak i zawiera w sobie inicjację do sakramentalnego serca Kościoła, czyli życia w Chrystusie. W takim przypadku ewangelizacja, która nie prowadzi do katechezy, jest tak samo nieudana jak katecheza, która nie prowadzi do inicjacji sakramentalnej, i jak inicjacja sakramentalna, która nie kończy się mistagogią odzwierciedlającą i odwołującą się do wydarzeń sakramentalnych<sup>232</sup>. Jak wynika z powyższego, ewangelizacja, katecheza, inicjacja sakramentalna i mistagogia są wzajemnie przenikającymi się funkcjami; wzajemnie się wypełniają i uzupełniają. Można powiedzieć, że jest to „jedna ekonomia, w której rodzi się eklezjologia, powstaje teologia pastoralna, a jedność Kościoła jest zabezpieczona w wierze”<sup>233</sup>. Pierwszym więc warunkiem zrozumienia i wcielenia w życie OChWD jest odkrycie sakramentalnego charakteru katechezy oraz związku katechezy z ewangelizacją, inicjacją sakramentalną i mistagogią.

Kolejnym etapem powinno być odkrycie i wdrożenie teologii, która stoi u podstaw OChWD. Kavanagh zauważa, że Kościół rzymskokatolicki w Stanach Zjednoczonych, jako instytucja, jeszcze nie odniósł się w żaden sposób do teologicznych podstaw odnowionych obrzędów, które zostały wskazane przez Sobór Watykański II, a dotyczą refleksji nad samym chrztem w odniesieniu do sakramentów, liturgii, życia chrześcijańskiego, a nawet natury samego Kościoła. Autor zwraca uwagę, że chrzcielne implikacje soborowych dokumentów i nowe obrzędy inicjacji mają wpływ na nasze rozumienie tego, co znaczy żyć życiem chrześcijańskim w świecie takim, w jakim obecnie się znajdujemy, a który wpływa na wszystkie nasze najważniejsze sprawy i problemy. Pierwszym i zasadniczym zagadnieniem teologicznym, nad którym brak dostatecznej refleksji teologicznej, jest refleksja nad chrztem w relacji do nauki o grzechu pierwotnym<sup>234</sup>. Kavanagh uważa, że zagadnienie natychmiastowego (*quam primum*)

---

<sup>232</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 261.

<sup>233</sup> Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 261.

<sup>234</sup> Synod w Kartaginie z 418 r. potępiał każdego, „kto utrzymywałby, że nie należy chrzczyć dzieci dopiero co urodzonych”, oraz nauczał: „ze względu... na regułę wiary”, którą kieruje się Kościół w związku z grzechem pierwotnym, „również i dzieci, które nie mogły popełnić żadnego grzechu osobistego, dlatego są rzeczywiście chrzczone na odpuszczenie grzechów, by przez odrodzenie oczyścić w nich to, co zaciągnęły przez zrodzenie”. Kan. 2: MANSI 3, 811-814; 4, 327 AB (DS 223); por. Kongregacja Nauki

we wszystkich przypadkach chrztu niemowląt jest bardziej kwestią rozsądnego osądu duszpasterskiego niż teologicznej konieczności<sup>235</sup>. Ustalenia Soboru Watykańskiego II zwracały szczególną uwagę na teologiczną rzeczywistość prawdziwej komunii katechumenów z Chrystusem w Jego Kościele jeszcze przed chrztem, a pojęcie to nieuchronnie zmieniło sposób, w jaki postrzegamy w Kościele relację nieochrzczonych do Boga, relację katechumenów w każdym wieku do Boga oraz duszpasterską funkcję katechezy i sakramentów inicjacji – wyjaśnia o. Kavanagh w swoim artykule.

Równie zaskakujące są skutki, jakie przywrócona teologia i praktyka chrztu dorosłych wywierają na nasze pojmowanie posługi w Kościele. Nowe i prawie bezprecedensowe umożliwienie prezbiterom obrządku rzymskiego udzielania bierzmowania nie na mocy delegowania władzy przez biskupa, ale na mocy samego prawa, jest wyrazem nowego porządku w kościelnych posługach. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku wyraźnie bowiem podkreślało, że biskup jest zwyczajnym szafarzem bierzmowania, a prezbiter nadzwyczajnym<sup>236</sup>. Według Kavanagha ta zmiana w historycznie ukształtowanej rzymskiej praktyce nastąpiła nie po to, aby zmniejszyć obciążenie pracy biskupów, ale ze ściśle teologicznych powodów, wyrażonych w OChWD słowami: „Zgodnie z bardzo starym zwyczajem zachowanym w liturgii rzymskiej, jeżeli nie sprzeciwiają się temu poważne powody, dorosły bezpośrednio po chrzcie przyjmuje sakrament bierzmowania [...]. To połączenie podkreśla jedność misterium paschalnego, ścisły związek między posłannictwem Syna a udzieleniem Ducha Świętego oraz łączność sakramentów, w których na ochrzczonych zstępują wraz z Ojcem te dwie Osoby Boskie”<sup>237</sup>. Zmiana teologii posług jest tu dość wyraźna, gdyż spowodowała ona rzadki przypadek zmiany rubryki liturgicznej w *Ordo Confirmationis*, zmieniającej sformułowanie KPK z 1917 roku (kan. 782), który zdefiniował biskupa *Ordinariarius confirmationis minister* na: *Confirmationis minister originarius est Episcopus*<sup>238</sup>. Ta zmiana w sprawowaniu bierzmowania, dokonana raczej z powodów

---

Wiary, *Instrukcja o chrzcie dzieci* (20.10.1980) [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19801020\\_pastoralis\\_actio\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_pl.html) [dostęp 01.04.2020].

<sup>235</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 261-262.

<sup>236</sup> CIC 1917: Can. 782. §1. Ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus. §2. Extraordinarius minister est presbyter, cui vel iure communi vel peculiari Sedis Apostolicae indulto ea facultas concessa sit.

<sup>237</sup> OChWD 34; RCIA 215.

<sup>238</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 262; *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Confirmationis*. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis 1971, 7; wyd. pol. *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975, nr 7.

teologicznych niż czysto praktycznych, wskazuje na jeszcze głębszą, fundamentalną ewolucję zarówno w teorii, jak i praktyce posługi w dzisiejszym Kościele<sup>239</sup>.

Kolejnym ważnym wkładem OChWD oraz kluczem do zrozumienia przez wiernych pojęcie i praktyka liturgii. „Zła liturgia nie tworzy się sama. Jest wynikiem choroby społecznej i indywidualnej patologii lub lenistwa. Dobra liturgia też sama się nie tworzy. Jest wynikiem zdrowia społecznego i indywidualnej wrażliwości, wiedzy i dyscypliny dostosowanej do prawdziwej formy i treści aktu liturgicznego. Takie osoby tworzą zdrowe wspólnoty wiary. Podstawowym zadaniem jest zatem przygotowanie osób, które mogą wziąć udział w zdrowym życiu społeczności. Osoby są tymi, którzy czynią liturgię dobrą lub złą, istotną lub nieistotną, znaczącą lub pozbawioną znaczenia”<sup>240</sup>, uważał o. Kavanagh. Żywił przy tym przekonanie, że należy głębiej studiować i ciężiej pracować, aby przywrócić znaczenie liturgii w nauczaniu i życiu Kościoła. Za języczek u wagi w tym względzie uznawał potrzebę teologiczno-liturgicznej refleksji i zmiany obrzędowej, związanej z namaszczeniami po chrzcie. Jak z mocą podkreśla omawiany autor, neofici nie są ochrzczeni, jak uczniowie Jana, tylko w wodzie, ale są też namaszczeni przez Ducha Świętego<sup>241</sup>. Nie wolno nam bowiem zapomnieć, że jako chrześcijanie nazywamy się wspólnotą pomazańców, czyli namaszczonych Duchem Świętym, a nie tylko polanych wodą chrztu.

Kavanagh wielokrotnie powraca do tego tematu, gdyż – jak podkreśla – konieczne jest tu naleganie i przypominanie podstawowej prawdy, że Duch Święty jest ściśle związany z chrztem, zarówno w świadectwach Ewangelii, jak i Tradycji, a roli Ducha Świętego w Kościele nie można uznać tylko za nadzwyczajny dar charyzmatyczny, gdyż jest On przede wszystkim sakramentalnym darem w inicjacji chrześcijańskiej. Tak więc namaszczenie chrzcielne jest czymś więcej niż gestem gościnności w stosunku do nowo ochrzczonego, jak to niekiedy próbuje się interpretować. Omawiając to zagadnienie benedyktyński teolog odnosi się do prac Leonela Mitchella, Sebastiana Brocka, Gabriele Winkler, którzy w jasny sposób dali do zrozumienia, że najwcześniejsze Kościoły nie uważały namaszczenia chrzcielnego za dodatkowy element dodany do chrztu w wodzie ani też skutków namaszczenia chrzcielnego za nadzwyczajny dar charyzmatyczny. Z Tradycji jednoznacznie wynika, że namaszczenie pochrzcielne, odrębne od

---

<sup>239</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 262.

<sup>240</sup> A. Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation; Phenomenology of Christian Initiation*, „Worship” 46 (1972), s. 262.

<sup>241</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 263.

bierzmowania, nie jest nieodłącznym elementem chrześcijańskiego chrztu (J 3,5-6)<sup>242</sup>. To właśnie w tym namaszczeniu upatrywać należy tego, co zawiera w sobie bierzmowanie, czyli naznaczenia lub przypieczętowania mesjańskim Duchem prorocstwa, kapłaństwa i królewskości. Ochrzczony staje się „wcielonym *Christos*” w najpełniejszym, popaschalnym znaczeniu. Kavanagh, po raz kolejny odwołując się do Tradycji, zauważa, że chrzest w wodzie we Syrii Wschodniej był wynikiem namaszczenia, a na greckolacińskim Zachodzie przygotował do tego namaszczenia. Niemniej jednak w obu przypadkach przynależność do Pomazańca-Namaszczonego (Chrystus) jest wynikiem działania Tego, który jest teraz dającym życie Duchem. Stawanie się chrześcijaninem zostało zapoczątkowane w kąpeli chrzcielnej dla przebaczenia grzechów, a dopełnione przez konsekwencję mesjańskiego poświęcenia<sup>243</sup>. Akt namaszczenia pochrzcielnego odróżnia chrzest popaschalny, czyli chrześcijański, od chrztu Janowego, co tak wyraźnie podkreślają Ewangelie synoptyczne (Mt 3,13-17; Mk 1,6-8; Łk 3,21-22). Niezależnie od tego, co myśli się o chrzcie Jezusa z rąk Jana w wodach rzeki Jordan, nie można wykluczyć, że pierwsze pokolenie chrześcijan zdawało sobie sprawę, że stanowi on unikalne objawienie Jezusa i Jego publicznej i zbawczej posługi w świecie, a dalsza refleksja autorów Nowego Testamentu zdaje się odkrywać w nim podwójną antycypację (*prolepsis*) przyszłości<sup>244</sup>.

Pierwsza antycypacja dotyczyła spełnienia publicznej posługi Jezusa na krzyżu, a jak wskazuje George R. Beasley-Murray<sup>245</sup>, troska o chrzest w wodzie (chrzest Jana), który nie był inicjacyjny, lecz prorocki i powiązany z przebaczeniem grzechów, zanika w kręgu Jezusa, gdy jego posługa przenosi się z pustyni do miast. Jezus coraz mocniej zaczyna objawiać się jako Mesjasz i mówić o trudnym chrzcie, którym ma zostać ochrzczony, a mianowicie o Jego ostatecznym „namaszczeniu” własną krwią<sup>246</sup>. Spełnienie się pierwszego wymiaru antycypacji w misterium Jezusa i jego manifestacji chrztu kieruje uwagę na drugi jej wymiar, którym jest popaschalne przyswojenie sobie przez innych spełnionego powołania mesjańskiego Jezusa. Przyswojenie to następuje w chrzcie chrześcijańskim, posiadającym swą absolutną oryginalność na tle innych procesów inicjacyjnych, które go poprzedziły. W tym świetle manifestacja Jezusa

---

<sup>242</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited* s. 263;

<sup>243</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 263.

<sup>244</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 263.

<sup>245</sup> George R. Beasley-Murray (1916-2000), chrześcijanin wyznania ewangelickiego, wybitny baptysta, dyrektor Spurgeon's College w Londynie, profesor interpretacji Nowego Testamentu w Seminarium Teologicznym w Southern Baptist. Otrzymał tytuł Doktora na Jesus College w Cambridge.

<sup>246</sup> Por. Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 264.

z Galilei jako Namaszczonego, Świętego Bożego nie osiąga ostatecznie swego spełnienia w Jego krótkiej posłudze na krzyżu, ale dopiero w rodzeniu się (*genesis*) wspólnoty Kościoła, w którym działa Duch tego samego Pomazańca i Świętego Bożego według Jego woli<sup>247</sup>. Nawet jeżeli można powiedzieć, że Kościół został „zrodzony” w dniu Pięćdziesiątnicy, to został on „poczęty” na brzegach Jordanu wiele lat wcześniej.

Analizując teologię Nowego Testamentu, stajemy się świadkami pierwszych poruszeń chrzcielnej teologii Kościoła, która jest ściśle powiązana z mesjanistyczną chrystologią. Kavanah uznaje to za fundament, na którym po raz pierwszy powstaje apostołska tradycja posługi i pneumatologii Kościoła. Może to być również kontekst, w którym można wyjaśnić sposób, w jaki chrzest w wodzie i wylanie Ducha Świętego wydają się być powiązane w najwcześniejszych czasach. Powiązanie to ukazuje się nie tyle w sztywnej sekwencji chronologicznej, co w tandemie, czyli w takim powiązaniu dwóch elementów, którego wspólnym środkiem ciężkości jest wywyższony Mesjasz-Chrystus. Zarówno chrzest w wodzie, jak i wylanie Ducha Świętego są konieczne, ale mniej ważne jest ustalenie, co ma nastąpić jako pierwsze, niż zrozumienie, że oba wydarzenia wynikają z wywyższenia na krzyżu i zmartwychwstania Namaszczonego, Świętego Bożego. Głoszenie dobrej nowiny w ewangelizacji, nawrócenie, kąpiel chrzcielna i wylanie Ducha składają się na integralność wejścia do tej wspólnoty, która jest wspólnotą Eucharystii, czyli wspólnotą komunii przy stole Kościoła<sup>248</sup>.

Implikacje płynące z tego wszystkiego dla katechezy, praktyki sakramentalnej i refleksji teologicznej są zdaniem o. Kavanagha najbardziej fundamentalne, co z kolei prowadzi go do ostatniego elementu głównej osnowy OChWD, którym jest właściwa metodologia. „Jako teolodzy zajmujący się liturgią nie jesteśmy tym, czym powinniśmy być, jeżeli chodzi o adekwatność metodologiczną”<sup>249</sup>, stwierdza Kavanagh. „Gdyby tak nie było, to jeden z nas powiedziałby: w czasach Ojców [...] bierzmowanie [...] było momentem obrzędu inicjacji, w którym Duch Święty został dany kandydatom”<sup>250</sup>. Oznaczałoby to, że pomimo specjalizacji tego uczonego, metoda zaprezentowana przez takie stwierdzenie byłaby niepokojąco anachroniczna i cofa się do wczesnych źródeł, szukając „bierzmowania” odseparowanego od duszpasterskiej troski i ciągłości inicjacji, a ponadto stwierdzenie to byłoby podszyte duchem polemiki i czystej teorii. Jak zauważa autor, mówienie o samym bierzmowaniu w oderwaniu od reszty inicjacji nastąpiło

---

<sup>247</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 264.

<sup>248</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 264.

<sup>249</sup> Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265.

<sup>250</sup> Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265.



dopiero około IX wieku, kiedy to drugie namaszczenie po chrzcie w obrządku rzymskim zaczęło być wyraźnie oddzielone od chrztu. Powyższe, dość typowe stwierdzenie wielu podręczników nie liczy się z prawdą miejsca i czasu i przypomina uczonego ze wschodniej Syrii, poszukującego współcześnie śladów namaszczenia *rushma* wśród amerykańskich metodystów<sup>251</sup>.

Kavanagh zauważa, że w badaniach nie wystarczy znaleźć dowody, ale trzeba też wiedzieć, co z nimi zrobić. Heurystyka (*heuristics*) to jedna rzecz, a hermeneutyka (*hermeneutics*) – druga, zwłaszcza w kwestii inicjacji chrześcijańskiej. Dlatego badacze tekstów oceniają, jakie są źródła i co zawierają, natomiast my musimy być bardzo precyzyjni, jeśli chodzi o interpretację tych źródeł, zarówno w ich oryginalnym kontekście, jak i w tym, co powinniśmy z nich wyczytać dzisiaj w teorii i praktyce<sup>252</sup>.

Omawiany autor, chcąc opisać trudność, w jakiej znajduje się dziś Kościół i teologia, nawiązuje do powiedzenia zaczerpniętego z *Odysei* Homera o znalezieniu się między Scyllą a Charybdą, czyli znalezieniu się w sytuacji, w której niebezpieczeństwo zagraża z dwóch stron, w sytuacji bez wyjścia. Scylla jest tym, czego nie robimy, poza tym, że objaśniamy liturgię zgodnie z Tradycją. Charybda oznacza, że albo odrzucamy Tradycję, albo śmiertelnie ją relatywizujemy. W żadnej z tych alternatyw nie jest potrzebna prawdziwa hermeneutyka liturgiczna, a może ona nawet nie być możliwa. Jedynym wyjątkiem może być próba relatywizacji tradycji, w którym to przypadku jakaś, bliżej nieokreślona hermeneutyka wydaje się być dowodem. Taka hermeneutyka jest jednak dokonywana przez inne czynniki aniżeli te, które tkwią w samej liturgii. Taka właśnie hermeneutyka jest dostrzegalna we fragmencie o bierzmowaniu w czasach cytowanych powyżej Ojców Kościoła<sup>253</sup>. Ta relatywizująca hermeneutyka jest jednak zarówno słaba w dochodzeniu, jak i dość oczywista w swej intencji, twierdzi autor. Często ma bowiem na celu zastraszenie w debacie, uciekając się do redukcjonizmów *ad hominem* i oskarżeń o ukryte motywy, bez poruszania podstawowych kwestii osadzonych w dowodach, w celu ich rozwinięcia, tak aby dyskusja doprowadziła do zdrowych wniosków, podtrzymujących wspólnotę w kulcie. Najważniejsze w takim rozwiązywaniu w naszym obszarze zainteresowania musi być uznanie, że liturgia nie jest tylko jednym ze źródeł teologii wśród wielu innych o równej wartości, ale że jest raczej warunkiem spełnienia teologii. Kościół, jego czyny i wiara, o której my teologizujemy, pisze teolog,

---

<sup>251</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265.

<sup>252</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265.

<sup>253</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265.

jest wspólnotą trwającą cały czas w modlitewnym uwielbieniu przed Bogiem. Musimy zaakceptować i lepiej wyjaśnić innym, zwłaszcza naszym kolegom teologom, że stara patrystyczna максима *legem credendi lex statuat suplicandi* oznacza właśnie to, co dosłownie mówi<sup>254</sup>.

Jest to szczególnie ważne w sprawach inicjacji chrześcijańskiej, gdyż tutaj *lex supplicandi* zostało znacznie zmienione przez różne *lex credendi*, z których wiele otrzymało ostateczne sformułowanie i wartość doktrynalną w ostrzu polemiki między Augustynem i Pelagiuszem w V wieku, a potem między katolikiem a protestantem w XVI wieku. To, w jaki sposób zostaną ostatecznie pogodzone dotychczas konkurencyjne lub nawet przeciwstawne prawa wiary, jest trudnym i niebezpiecznym wyzwaniem dla przyszłości Kościoła. Ale nie da się tego obejść, dopóki nie zdecydujemy się na poddanie się redukcjonizmom tego czy innego rodzaju. Kavanagh uważa, że OChWD przywracają pierwotne *lex supplicandi*, który ze względu na swoją fundamentalną zawartość, zajmuje poczesne miejsce i zobowiązuje do podporządkowania mu współczesnego *lex credendi*. Dlatego nie można pozwolić, by pastorałiści lub duszpasterze zapominali o tym lub to ignorowali<sup>255</sup>. Oznacza to, że teologowie liturgii powinni być bardziej zdyscyplinowani w odkrywaniu tej prawdy, niż byli do tej pory, ale też bardziej zdeterminowani w ukazywaniu jej innym.

W sakramentach inicjacji chrześcijanin osiąga najbardziej fundamentalną i najgłębiej sięgającą konsekrację w jej wymiarze społecznym. Konsekracja, którą nazywamy inicjacją chrześcijańską, składa się w szczególności z chrztu i bierzmowania. Jednak te dwa wydarzenia sakramentalne nie stoją na początku złożonych procesów dochodzenia do wiary, nie wyczerpują też, jako akty obrzędowe, ani nie kończą tego procesu<sup>256</sup>, twierdzi o. Kavanagh. Chrzt i bierzmowanie to w rzeczywistości jedno konsekracyjne wydarzenie inicjacji społecznej – inicjacja osoby, u której wiara od dawna wzrasta i w której ta sama wiara musi nadal rosnać w coraz bardziej społeczny i publiczny sposób po zakończeniu inicjacji, jeśli ma wszystko przetrwać. Własne prywatne, osobliwe i w dużej mierze nieprzeniknione doświadczenia muszą być doprowadzone do dojrzałej solidności w ramach katechezy, teologii, liturgii i przy odpowiednio zastosowanej metodologii, wynikającej z prawdy o inicjacji. Tożsamość chrześcijańska jest w znacznym stopniu oparta na procesie, w wyniku którego dana osoba

---

<sup>254</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 266.

<sup>255</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 265-266.

<sup>256</sup> Por. Kavanagh, *Initiation: Baptism and Confirmation*, s. 263.

stała się chrześcijaninem. Proces ten w sposób modelowy został ukazany w OChWD.

Kavangh stwierdza, że duchowość chrześcijańska jest jedna, ponieważ jej źródłem jest życie Jezusa Chrystusa. Podobnie Louis Bouyer opowiada się za jednością duchowości chrześcijańskiej, krytykując nadmierną koncentrację na odnoszeniu duchowości chrześcijańskiej do różnorodności sytuacji podmiotowych człowieka: „W tym przesadnym poszukiwaniu specjalnych duchowości odnajdujemy w gruncie rzeczy, wbrew pozorom, ten sam błąd początków, zakorzeniony w synkretyzmie: brak równowagi między podmiotem religijnym a przedmiotem jego religijności. Na skutek tego braku równowagi cała uwaga, którą podmiot powinien skupić na przedmiocie, kieruje ku niemu samemu i przede wszystkim nim się zajmuje. Ale wtedy zamiera zarówno sama religijność, jak i duchowość określana jako religijna, czyli po prostu samo życie duchowe”<sup>257</sup>. Tym, co w szczególny sposób buduje jedność duchowości chrześcijańskiej, jest wspomniana jedyność zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i uświęcenia dokonującego się w Duchu Świętym, a także jedność osoby ludzkiej zapodmiotowanej w jednym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół. To zapodmiotowanie osoby ludzkiej w społecznym Ciele Mistycznym Chrystusa dokonuje się dzięki inicjacji chrześcijańskiej, która tym samym jest fundamentem chrześcijańskiej duchowości i jej jedności<sup>258</sup>.

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* skutkiem „odradzającego obmycia w Duchu Świętym” jest przywrócenie człowiekowi dziecięstwa Bożego, jak również uczestnictwo w życiu Osób Trójcy Przenajświętszej<sup>259</sup>. Nauka ta została oparta na treści zawartej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, w której czytamy, że ochrzczeni „[...] w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego” (KK 40). Z kolei św. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* pisał, że cel chrześcijańskiej egzystencji tkwi w „dochodzeniu do poznania radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z chrztu, sakramentu wiary, po to, ażeby móc wypełnić swoje życiowe obowiązki zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem”<sup>260</sup>, a tym powołaniem jest, jak już powyżej zostało napisane, wezwanie do życia w jedności z Trójcą Świętą.

---

<sup>257</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa: Wydawnictwo PAX 1982, s. 24.

<sup>258</sup> B. Migut, *Duchowość liturgiczna jako zasada jedności duchowości chrześcijańskiej*, w: K. Porosło (red.), *Duchowość kształtowana przez liturgię*, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2017, s. 107.

<sup>259</sup> KKK 1265.

<sup>260</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 10.

Poprzez chrzest św., który odradza człowieka do nowego życia, jednoczymy się z Bogiem oraz stajemy się uczestnikami życia Ojca i Syna i Ducha Świętego, a odwieczna miłość Ojca sprawiła, że zesłał swego Syna dla zbawienia i uświęcenia człowieka przez Ducha Świętego. Bycie ochrzczonym oznacza wyrażenie przez ochrzczonego zgody, aby Jezus Chrystus w nim zamieszkał i żył z nim.

Inicjacja chrześcijańska wprowadza ochrzczonego w przebóstwiającą tajemnicę Chrystusa<sup>261</sup>. Człowiek „musiał” zostać stworzony jako otwarty na przebóstwienie<sup>262</sup>. Proces przebóstwienia należy w pierwszym rzędzie do Boga, nie do człowieka, ponieważ dokonują się ono poprzez łaskę, która o tyle należy do natury człowieka, że został on stworzony w tym celu. To powoduje, że chrzest jest działaniem przebóstwiającym, gdyż jest on zanurzeniem się w Chrystusa i w Jego życie, czego najlepszym przykładem jest proces katechumenatu przygotowujący do chrztu. Katechumenat, czyli proces przedchrzcielny, jak i sam chrzest, mają charakter paradygmatu zarówno dla podstawowej zasady życia chrześcijańskiego, życia według wymagań chrzcielnych (*baptismal life*), jak i dla samego głoszenia Ewangelii i formacji<sup>263</sup>.

Najważniejszym wymiarem duchowości chrześcijańskiej, jak wynika z sakramentów inicjacji, jest udział w kapłaństwie Chrystusa i kapłański charakter życia chrześcijańskiego. Chrzest z wody i Ducha Świętego funkcjonuje jako znak sakramentalny wraz z rzeczywistością, którą oznacza i którą wyraża. Chrzest oznacza punkt, w którym wiara jednostki i wiara wspólnoty są ze sobą zjednoczone i zamknięte w nieodwołalnej, publicznie wcielonej równowadze i trwałej wzajemności. Jednak w normalnych okolicznościach to zaangażowanie w wiarę zaczyna się jeszcze przed chrztem<sup>264</sup>. Ta komunika, zapoczątkowana nawet jeszcze przed chrztem, ma charakter kapłański, twierdzi dalej o. Kavanagh. Chrzest przypieczętowanie tę komuniją, nadając jej publiczny i aktywnie kapłański charakter. Przez chrzest otrzymujemy bowiem nie jakieś bierne członkostwo w Ciele Chrystusa, w Kościele, ale także w Chrystusowym obowiązku pośredniczenia pomiędzy Bogiem a ludźmi i ludźmi a Bogiem w sposób z natury eklezjalny. Kościół, powiedział św. Paweł, jest posługą jednania, czyli pośrednictwa w świecie i dla świata. Ochrzczony uczestniczy właśnie w tej kapłańskiej

---

<sup>261</sup> Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 3, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, s. 397.

<sup>262</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Traktaty I-VI*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 520.

<sup>263</sup> A. Sielepin, *Ku nowemu życiu. Teologia i znaczenie chrześcijańskiej inicjacji dla życia wiary*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe 2014, s. 26.

<sup>264</sup> Por. A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults* „Worship” 53 (1979), s. 338.

służbie, żyjąc w wiernym świadectwie Ewangelii we wspólnocie Kościoła. Świadectwo to jest życiem wiary, z którego płynie dobro, choć same dobre uczynki nie uzasadniają jeszcze takiego życia. Dobre uczynki nie pogłębiają wiary, ale one same są pogłębione i pomnożone przez wzrost w komunii wiary. Natura, moc i dar komunii w wierze są pełne i wystarczające dzięki obmyciu przez wodę i oświeceniemu przez Ducha, które według tradycji rzymskiej wyrażonej w OChWD, obejmuje chrzest w wodzie, pieczęć w namaszczeniu Duchem Świętym oraz duchowe pożywienie, czyli Eucharystię. Stwierdzenie, że każdy chrześcijanin jest istotą kapłańską, oznacza potwierdzenie, że Kościół jest kapłański z powodu jego przynależności do Chrystusa, który jest najwyższym kapłanem Boga, ponieważ jest Synem Człowieczym<sup>265</sup>.

Wydarzenie chrzcielne jest wydarzeniem fundamentalnym dla życia chrześcijańskiego i posiada większą moc przemiany świata i budowania jego jedności niż jakakolwiek ludzka instytucja. Chrzest jest pierwszym czynnikiem umożliwiającym posługę światu w Kościele i przez Kościół<sup>266</sup>. Oznacza to także, że teologia kapłaństwa służebnego wynika z teologii chrztu, pomimo że posługa święceń wypływa z dodatkowego źródła sakramentalnego (sakrament święceń). Kapłański wymiar życia i duchowości chrześcijańskiej oraz kapłański wymiar każdej posługi w Kościele jest owocem inicjacji chrześcijańskiej. Święcenia nabierają w tej właśnie perspektywie chrztu swej wyrazistości i są ujmowane integralności całego życia Kościoła. „Święcenia nie polegają ogólnie na «kapłaństwie», ale na konkretnym sposobie wykonywania kapłaństwa w służbie Kościołowi”<sup>267</sup>.

Model przygotowania do chrztu, który zakładał wizję chrześcijaństwa jako udziału w kapłańskiej misji Chrystusa, był obecny w Kościele pierwotnym i stał się w pewnym sensie „matrycą”, czyli wzorem do kształtowania wspólnoty Kościoła i życia chrześcijańskiego w kolejnych wiekach. Kavanagh był przekonany, że Kościół w dzisiejszych czasach nie potrzebuje żadnego wyszukanego i szczególnego wzoru czy wręcz „recepty” na nową ewangelizację, ponieważ posiada OChWD (*Rite of Christian Initiation of Adults*)<sup>268</sup>. Nie tylko on był tego zdania, również i inni teologowie uznają, że jest to najbardziej udana księga liturgiczna reformy Soboru Watykańskiego II, gdyż ukazuje ona i umożliwia zarazem doświadczenie podstawowej prawdy chrześcijańskiej oraz uświadomienie sobie, że nasza chrześcijańska tożsamość, nasze bycie uczniem

---

<sup>265</sup> Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited* [„Worship”], s. 338.

<sup>266</sup> A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited* [„Worship”], s. 338.

<sup>267</sup> A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited* [„Worship”], s. 339.

<sup>268</sup> Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*.

Chrystusa zakorzenione jest w trzech sakramentach inicjacji chrześcijańskiej (chrzest-bierzmowanie-Eucharystia)<sup>269</sup>. Można więc stwierdzić, że OChWD jest pastoralnym programem Kościoła i paradygmatem duchowości chrześcijańskiej.

Według o. Kavanagha chrzest jest w swej pełni sakramentalnym symbolem i skutecznym znakiem oraz udziałem w przejściu Jezusa Chrystusa ze śmierci do życia, z ograniczeń tego świata do wolności Królestwa Bożego. Mówienie jednak o chrzcie w teologicznej apologetyce, jako o znaku całkowitej darmości Boga w dawaniu samego siebie, nie może służyć za podstawę życia i duszpasterstwa. Takie podejście jest sprzeczne z Nowym Testamentem i tradycyjną doktryną Kościoła o usprawiedliwieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Chrzest zawsze pociągał za sobą rozeznanie i determinację zgodnie z wymogami Ewangelii, która postrzega życie w Chrystusie jako wynik pełnego zaangażowania się w Jego mękę i śmierć. „Kościół bowiem, który chrzci, nie jest klubem ogrodniczym, który kręci się wokół z dobrymi intencjami: jest klepiskiem, na którym Bóg spełnia swoją twardą, ale łaskawą wolą na świecie, według wzoru zmanifestowanego w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jego Jedyne Syna. Kościół, dzięki łasce i mocy Ducha, jest pokornym sługą tej tajemnicy, wzywając ludzkość wyłącznie do życiodajnego krzyża Chrystusa jako osi świata”<sup>270</sup> – twierdził teolog. Dlatego w stawianiu wymagań katechumenom i w integralnym traktowaniu inicjacji chrześcijańskiej Kościół musi być jednoznaczny i nieugięty.

Kavanagh widział w odnowionych obrzędach inicjacji chrześcijańskiej powrót do historycznej praktyki Kościoła, choć są one nowym obrzędem stworzonym z myślą o tradycji, ale też uwzględniającym zmiany zachodzące w świecie i kulturze<sup>271</sup>. Kościół oczywiście znajduje się w ciągle zmieniającym się świecie<sup>272</sup>, ale żadna grupa społeczna czy instytucja nie może w całkowity sposób „odciąć się” od swojej historii, może natomiast używać tradycji, aby kontrolować zachodzące zmiany. Wiara Kościoła rzymskokatolickiego, do którego zostaliśmy włączeni przez chrzest święty, jest oparta na Objawieniu i Tradycji, więc z jednej strony nie możemy całkowicie uwolnić się od niej, z drugiej natomiast nie możemy ograniczyć się tylko do niej. Osadzenie sakramentów w niczym innym, niż w tradycji, oznaczałoby całkowite odcięcie się od nich, a ponieważ sakramenty jako symbole robią więcej, niż tylko reprezentują, wskazują bowiem na

---

<sup>269</sup> Por. Sielepin, *Ku nowemu życiu*, s. 26; por. J.F. Baldwin, *Sacrosanctum Concilium and the Reform of the Liturgy; Forty-Five Years Later*, „*Studia Liturgica*” 39 (2009), s. 153.

<sup>270</sup> Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 194-195.

<sup>271</sup> Por. G. Worgul, *The Ecclesiology of The Rite of Christian Initiation of Adults*, „*Louvain Studies*” 6 (1976), nr 2, s. 159-169.

<sup>272</sup> Por. D. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, New York: Harder & Harder 1999, s. 13.

prawdziwą relację między Kościołem a Chrystusem i czynią ją prawdziwą, a to więcej niż abstrakcyjne rozumienie Bożej obecności.

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej wskazują na coś radykalnego, co może być radykalnie nowe za każdym razem, kiedy Kościół gromadzi się wokół Stołu Pańskiego podczas sprawowania Eucharystii, gdyż Bóg stworzył człowieka, dokonał wcielenia i wkroczył w ludzką historię, oddając siebie, aby nas uczynić jednością; umierając, aby zabrać wieczność śmierci poza Bożą obecnością, oraz zapewnił nam „ikonę-obraz” do zrozumienia naszego własnego człowieczeństwa.

W duchowości chrześcijańskiej nie można się skupiać tylko na tym, że wyświęcony „przypomina” Chrystusa, ale bardziej na tym, w jaki sposób ochrzczeni uczestniczą w niekończącej się kapłańskiej posłudze Chrystusa przed Ojcem dla świata. Chodzi więc o właściwe i pełne rozumienie słów św. Pawła: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,26-27).

Udział w liturgii jest naszym wezwaniem do ciągłego nawracania się, które wynika ze świadomości, iż jako chrześcijanie ochrzczeni w imię Trójcy Świętej nie spełniamy swojej roli. Odnowienie naszego poczucia chrztu poprzez ewangelizację katechumenów i sprawowanie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej stanowi klucz do odnowienia liturgicznego. Teologia liturgiczna o. Kavanagha jest mocno związana z faktycznym celebrowaniem liturgii, która jest odniesieniem dla całej pozostałej teologii oraz stanowi źródło stałego duchowego nawrócenia dla Kościoła. Chrzest święty jest „bramą” przez którą wchodzimy do wspólnoty Kościoła i uczestniczymy w liturgii, jak również jest kluczowym sposobem, w jaki Kościół utrzymuje kontakt z najbardziej intymną wiedzą o Chrystusie, ponieważ „poznanie Chrystusa poprzez chrzest polega na poznaniu Go w niesamowitym odkryciu nawrócenia”<sup>273</sup>.

\*\*\*\*\*

Kończąc ten rozdział należy zauważyć, że liturgia jest ściśle związana z inicjacją, gdyż sam sakrament jest czymś więcej niż tylko formułą konsekracyjną, podobnie jak sakrament chrztu jest czymś więcej niż tylko pokropieniem wodą i namaszczeniem

---

<sup>273</sup> Kavanagh, *The True Believer*, s. 10.

olejem. Chrzest-bierzmowanie-Eucharystia są częścią procesu, który obejmuje ewangelizację, katechezę katechumenalną i katechezę po chrzcie.

Kavanagh w odnowionym *Obrzędzie chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (*Rite of Christian Initiation of Adults*) kładzie nacisk na ustanowienie katechumenatu jako okresu formacji, w który „należy włączyć w proces przejścia od tego, kim kandydaci byli, do tego, kim muszą się stać przez chrzest w Chrystusie”<sup>274</sup>. Formacja ta skupia się na normalności życia chrześcijańskiego i pomaga „wskrzesić” zrozumienie, że to życie jest wynikiem chrztu. Zreformowane obrzędy zawarte w OChWD oparte są na historycznym studium praktyki inicjacyjnej. Przywróciły, chociaż z pewnymi zmianami, kolejność sakramentów inicjacji, która ponownie czyni Eucharystię pieczęcią inicjacji chrześcijańskiej. Kavanagh wyjaśnia strukturę tego procesu, w którym wiara jest poznawana przez ewangelizację, pielęgnowana przez katechizację oraz przypieczętowana przez trójdzielne wydarzenie sakramentalne chrztu-bierzmowania-Eucharystii i mistagogię pochrzcielną, a wydarzenie to dotyczy całego Kościoła nie tylko w teorii, ale również w praktyce. Proces ten, to idealny model wprowadzania nowych członków do Kościoła. Dlatego należy po raz kolejny odnieść się do słów benedyktyńskiego teologa, że „nie ulega wątpliwości, że Chrzest i Eucharystia to dwa najważniejsze wydarzenia w życiu sakramentalnym Kościoła. Nie tylko inne sakramenty płyną z tych dwóch, ale chrzest jest sposobem, w jaki rozpoczyna się Eucharystia, a Eucharystia jest sposobem, w jaki chrzest jest podtrzymywany w życiu Kościoła”<sup>275</sup>. Sakramenty te są środkami do poznania Chrystusa na różne, ale wzajemnie uzupełniające się sposoby, są możliwością odnowienia Kościoła poprzez ożywiony i ponownie zrozumiany obrzęd inicjacji chrześcijańskiej. Stanowić to może wskazówkę dla współczesnego świata, nadal poszukującego odpowiedzi na transcendencję, iż jedyna droga do uzyskania tej odpowiedzi prowadzi przez sakramenty Kościoła.

Fundamentem całego życia chrześcijańskiego są sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, tj. chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Człowiek poprzez sakrament chrztu z wody i Ducha Świętego oraz bierzmowanie, w którym otrzymuje dary Ducha Świętego, rozpoczyna sakramentalną więź z Chrystusem i Jego misterium paschalnym, a sama istota inicjacji chrześcijańskiej polega na obdarowywaniu dziecięctwem Bożym (chrzest), napełnianiu darem Ducha Świętego (bierzmowanie) i uczestnictwu w kulcie

---

<sup>274</sup> Kavanagh, *On Liturgical Theology*, s. 158.

<sup>275</sup> Kavanagh, *The True Believer*, s. 7.



w Duchu i prawdzie (Eucharystia). Ponadto inicjacja chrześcijańska jest procesem czynienia ludzi chrześcijanami, czyli tymi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa i prowadzą życie zjednoczone z Nim mocą Ducha Świętego, pragnąc tak jak On uwielbić swoim życiem Ojca.

Wtajemniczenia nie wolno zawęzić do samego chrztu. Nerozerwalność chrztu i bierzmowania podkreśla, sięgająca Biblii, nauka Kościoła pierwotnego, która chrzest łączyły nierozdzielnie z odpuszczaniem grzechów i równoczesnym wylaniem Ducha Świętego (J 1,33; Mt 3,11; Łk 3,16), czego najwłaściwszym przykładem są słowa samego Chrystusa skierowane do Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,5-6). Chrzest i Eucharystia są dwoma najważniejszymi wydarzeniami w życiu sakramentalnym Kościoła i chrześcijanina. Przy czym Kavanaugh postrzega chrzest zawsze w łączności z bierzmowaniem. Uznaje autonomię obu sakramentów, jednak w praktyce ich skutki ze sobą nierozdzielnie związane. Wszystkie inne sakramenty wypływają z chrztu i z Eucharystii. Chrzest jest sposobem, w jaki rozpoczyna się Eucharystia, a Eucharystia jest sposobem, w jaki chrzest jest podtrzymywany w życiu Kościoła. Chrzest i Eucharystia działają nieustannie w tandemie, gdyż ich treści wzajemnie się przenikają, a nawet częściowo pokrywają. W chrzcie i Eucharystii Chrystus na sposób sakramentalnej anamnezy ciągle umiera i wciąż zmartwychwstaje pośród członków swojego Kościoła, a w każdym z tych sakramentów różni się tylko sposobem realizacji. W jednym przypadku dokonuje się to w formie kąpieli, podczas gdy w drugim posiada formę wspólnego spożywania posiłków. Jest jeden Chrystus, umierający i powstający z martwych, który przenika Kościół, jak i wszystkie czyny Kościoła.

Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego ani w izolacji od siebie, ani połączone razem jako złożona całość, nie mogą zastępować całego procesu inicjacji chrześcijańskiej. W skład tego procesu wchodzi przede wszystkim katechumenat, tak przedchrzcielny, jak i pochrzcielny, a ten oznacza to, co jest najważniejsze dla stawania się i bycia chrześcijaninem, czyli nawrócenie. Do nawrócenia natomiast prowadzi ewangelizacja i katecheza. Ewangelizacja to głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał za i dla każdego człowieka (kerygmat). Katecheza zaś jest dalszym krokiem na drodze poznania Jezusa Chrystusa i życia z Nim.

Jedność sakramentów inicjacji ukazywał Kavanaugh na podstawie Pisma Świętego i Tradycji. Badał on i ukazywał historyczny rozwój inicjacji chrześcijańskiej, która

unaocznia jedność całego procesu, wyrażonego w trzech sakramentach inicjacji. Wychodząc od ukazania różnych rodzajów chrztu, celebrowanych jeszcze za czasów Jezusa w judaizmie, aż po reformę Soboru Watykańskiego II, przedstawiał wzajemne przenikanie się chrztu i bierzmowania i ukierunkowanie obu na Eucharystię. Żaden pojedynczy sakrament inicjacji chrześcijańskiej, w oderwaniu od pozostałych, nie ujawnia swojego pierwotnego znaczenia. Dzięki takiemu ujęciu nawrócenie, prowadzące przez chrzest i bierzmowanie, może być teraz pełniej postrzegane jako całościowy proces prowadzący do Eucharystii, a Eucharystia może być postrzegana jako sposób podtrzymywania tej dynamiki nawrócenia w corocznym cyklu życia Kościoła, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, a najbardziej podczas obchodu Wigilii Paschalnej.

Najważniejszym osiągnięciem reformy Soboru Watykańskiego II było *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* z 1972 roku. Intencją tej książki było nie tylko przygotowanie liturgicznych obrzędów inicjacji, ale kształtowanie pełnego życia wiary, w którym asceza, dobre uczynki i zaangażowanie sakramentalne mogły stopić się w solidną całość, a nie pozostawać na rytualnych obrzeżach życia chrześcijańskiego. OICA tylko przywraca katechumenat i podkreśla organiczną jedność sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego według ich teologicznej kolejności (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), ale wskazuje również, że chrzest dorosłych powinien być obowiązującą normą, będącą zarazem bardzo potrzebną terapią nawrócenia. Reforma liturgiczna zawarta w OICA wyszła ponad zmiany o charakterze rubrycystycznym. Polegała ona na połączeniu obrzędu liturgicznego ze złożonym procesem nawrócenia i dojścia do wiary, a tym samym na skupieniu uwagi na inicjacji chrześcijańskiej dorosłych w miejsce dotychczasowej koncentracji na chrzcie niemowląt. Kavanagh stwierdza wręcz, że stopniowe włączanie dorosłych w proces nawrócenia i wejścia do wspólnoty wiary nie może być uznane za rzadki wyjątek, ale za obowiązującą normę, która wyrasta z Tradycji. Chrzest niemowląt powinien mieć natomiast miejsce wyłącznie wtedy, gdy rodzina jest autentycznym środowiskiem wiary.

## Rozdział 5

### Rytuał wyrazem teandryczności liturgii

W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* – pierwszym dokumencie Soboru Watykańskiego II – znajduje się następujące stwierdzenie: „Ponieważ Sobór święty postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególny sposób należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii”<sup>1</sup>. Ojciec Aidan Kavanagh, przejęty tym przesłaniem Soboru, w szczególny sposób skupił się na celebracji liturgii i uczestnictwie w niej. Choć całość działalności i twórczości pisarskiej omawianego autora należy widzieć w tej perspektywie, to jednak jego książkę *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*<sup>2</sup> można uznać za swego rodzaju przewodnik do celebracji i uczestnictwa w liturgii. Już we wstępie do książki zauważa on, że poważne nieporozumienia okresu posoborowego były spowodowane najpierw zaczerpniętą z przeszłości mentalnością wąskiego rubrycyzmu w połączeniu z niemal zupełnym ignorowaniem rubryk zreformowanej liturgii rzymskiej<sup>3</sup>, a także przekonaniem, że odnowa liturgiczna ma polegać na zmianach w kościelnych wnętrzach, a nie na odświeżeniu „ludzkich wnętrz i serc”. Dlatego uważa, że wszelkie zmiany muszą zaczynać się od rozumu i serca wiernego ludu, który celebruje liturgię, gdyż „liturgia jest najbardziej intymnym aspektem żywej wiary zgromadzenia chrześcijańskiego w Jezusie Chrystusie [...]. Liturgia w czasie Kościoła, podobnie jak szabat w Starym Testamencie, nie jest zabawką dla wiernego zgromadzenia, ale trwałym wezwaniem do domu Boga w Chrystusie. Liturgia to fundamentalne odzwierciedlenie i urzeczywistnienie sposobu, w jaki Kościół stoi przed Ojcem w Chrystusie, napełniony Duchem Świętym”<sup>4</sup>. Liturgia to działanie Boga i człowieka, to zbawczy dialog między Bogiem i człowiekiem, dokonujący się nieustannie w atmosferze miłości<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> KL 1.

<sup>2</sup> A. Kavanagh, *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*, Collegeville (MN): Liturgical Press 1982.

<sup>3</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 1.

<sup>4</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 7.

<sup>5</sup> Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz: WDiDS 2006, s. 153-193.

## 5.1. Posługi w liturgii

Według Kavanagha blask i piękno liturgii zajaśnieją w pełni dopiero wtedy, gdy każdy posługujący, czy to duchowny, czy świecki, będzie czynił „tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych”<sup>6</sup>. Kontemplowanie piękna sprawowanego w celebracji liturgicznej misterium skupia się między innymi na osobach pełniących w niej posługi i funkcje, które powinny być nośnikami tego piękna i sposobem jego objawienia. Dlatego o. Kavanagh zwraca najpierw uwagę na porządek i unikanie amatorszczyzny podczas liturgii, co niestety może zniekształcać przekaz Ewangelii. Stwierdza on, że historia liturgii jest nieustanną ucieczką od nieuporządkowania i prowizoryczności do harmonii i porządku, a wierność tradycji liturgicznej i uporządkowanie to cechy wiernego kultu liturgicznego<sup>7</sup>. Bezpośrednio po uporządkowaniu liturgii umieszcza on potrzebę rozróżniania posług w liturgii. Jak zauważa, liturgia ma strukturę hierarchiczną, niemniej jednak to nie tylko sama hierarchia sprawuje liturgię, gdyż jej celebracja jest wynikiem współdziałania osób, spełniających różne posługi liturgiczne, na rzecz wspólnego celu, którym jednak nie jest sama ceremonia, lecz budowanie wspólnoty z całym świętym ludem Bożym w wymiarze osobowym i rzeczowym<sup>8</sup>. Trzecia zasada posługiwania w liturgii brzmi: posługujący służy zgromadzeniu liturgicznemu. Posługujący w liturgii – *liturgical minister* – jak go nazywa o. Kavanagh, musi służyć zgromadzeniu, które – jako sługa i sakrament nowego stworzenia w Chrystusie – stoi w uwielbieniu przed Stwórcą<sup>9</sup>. Przed wyświęconym szafarzem jako przewodniczącym liturgii stoi dość duże zadanie, gdyż będąc częścią zgromadzenia, „powinien znać zarówno zgromadzenie, jak i jego liturgię na tyle dobrze, aby jego wygląd, słowa i gesty wzbudzały ufność w stosunku do nich”<sup>10</sup>. Stąd, jak podkreśla omawiany autor, główny celebrans „przewodniczy nie zgromadzeniu, ale w nim; nie prowadzi go, ale służy mu; on jest mówcą w domu modlitwy”<sup>11</sup>. Podejmowane przez niego decyzje powinny zawsze odznaczać się dużym poczuciem

---

<sup>6</sup> KL 28.

<sup>7</sup> „The history of Christian worship is a story of flight from disorder and makeshift. [...] Tradition and a certain good order are qualities of faithful liturgical worship” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 12).

<sup>8</sup> „That the liturgy is hierarchically structured does not mean that the hierarchy alone does it, but that it's doing is the outcome of diverse ministries working in concert for common end which is never just the liturgical act by itself. [...] liturgical ministries work is not a ceremony but a corporate life in faithful communion with all God's holy people and holy things” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 12).

<sup>9</sup> „When it gathers, the assembly stands in worship before the Creator as sacrament and servant in Christ of a new-made world” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 12).

<sup>10</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 13.

<sup>11</sup> „He presides not over the assembly but within it; he does not lead it but serves it; he is the speaker of its house of worship” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 13).

odpowiedzialności duchowej, która jest całkowicie wypełniona dobrem zgromadzenia i duszpasterską troską o nie<sup>12</sup>. Oznacza to, że od takiej osoby wymaga się innego rodzaju umiejętności niż znajomość i aplikacja rubryk. Jego posługa jest rodzajem sztuki, która nie lekceważąc rubryk, ma na uwadze przede wszystkim dobro zgromadzenia.

Czwarta zasada, którą formułuje Kavanagh w swoim „przewodniku”, jest swego rodzaju nakazem skierowanym do posługujących w liturgii, aby „nie klerykalizowali liturgii”. Liturgia ze swej natury przynależy do Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, który jest zarówno podmiotem liturgii, jak i działającym w liturgii. Ze względu na to, że każdy akt liturgiczny jest aktem eklesjalnym, posługiwanie w liturgii jest służbą Kościołowi<sup>13</sup>. Fakt ten nie tylko winien być stwierdzony jako prawda teologiczna, ale też uwidoczniony w działaniu. Benedyktyński teolog uważa, że zbyt duża liczba koncelebransów jest zanegowaniem obrazu służebnej roli przewodniczącego liturgii wobec Mistycznego Ciała. Pyta on o zasadność zbyt nadmiernej liczby koncelebransów podczas liturgii, zwłaszcza w miejscach do tego niedostosowanych. Odnosząc się w *Elements of Rite* do przywróconego przez Sobór Watykański II „werbalnego współkonsekrowania” (koncelebra), zwrócił uwagę, że „zamanifestowało ono jedność kapłaństwa”, a nie, jak można by tego oczekiwać, jedność Kościoła. Jak podkreślił, użycie koncelebry w rycie rzymskim stało się, jeśli nie nadużyciem, to w pewnym stopniu anomalią, gdyż jej teoria jest wadliwa, forma zbyt dosłowna, jej stosowanie zbyt częste, a duża liczba koncelebransów nierzadko nieuzasadniona<sup>14</sup>. Według o. Kavanagha znaczna część duchownych jest błędnie przekonana, że nie mogą uczestniczyć w Eucharystii, jeżeli nie wymawiają słów konsekracji, nawet w przypadku czynienia tego z innego miejsca niż ołtarz. Takie zachowanie można odnieść przez analogię do małżeństwa, które odmawia udziału w każdej Eucharystii z wyjątkiem ślubnej. Oznaczałoby to, że otrzymane święcenia i sakrament małżeństwa unieważniają otrzymany sakrament chrztu, który jednoczy ich nieustannie z resztą zgromadzenia<sup>15</sup>. Z drugiej jednak strony koncelebra jest gestem małżeńskiego szacunku dla zgromadzenia, uważa autor, a szczególnie, gdy ma ona miejsce podczas ważnych wydarzeń dla

---

<sup>12</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 13.

<sup>13</sup> „The liturgy belongs to no one but the Church, Christ’s Body, which is both subject and agent of every liturgical act. Since every liturgical act is an ecclesial act, liturgical ministries of whatever order are servants of this act inasmuch as they are servants of the ecclesial assembly. They must, moreover, not only be so but appear to be so. Floods of supernumerary ministers, especially concelebrants suggest the contrary” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 13).

<sup>14</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 61.

<sup>15</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 61.

zgromadzenia, takich jak obecność biskupa, sprawowanie sakramentu święceń czy ważne święta. Wydaje się, że uwagi amerykańskiego teologa odnośnie do koncelebry są słuszne i zgodne z założeniami Konstytucji o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II (KL 57), która rozszerza możliwości koncelebry w Kościele zachodnim, akcentując budowanie przez nią jedności kapłaństwa. Ostatecznie jednak stosunek Kavanagha do koncelebry wydaje się być nie do końca przemyślany. Dotyczy to zwłaszcza tych przypadków, w których wobec małego zgromadzenia liturgicznego lub braku ważnego obchodu liturgicznego wierni widzą kapłana, oczywiście poza przewodniczącym liturgii, nie w koncelebrze, lecz w ławce. Przeciwno takiemu przekonaniu przemawiają głównie trzy argumenty. Pierwszy dotyczy prawdziwej jedności nie tylko kapłaństwa, ale też ludu Bożego, który buduje koncelebra. Drugi argument łączy się z pierwszym i przywołuje podstawową zasadę teologii zgromadzenia liturgicznego, że każdy jego uczestnik pokazuje, kim faktycznie jest i jaką spełnia w nim posługę lub funkcję zgodnie ze swym powołaniem w Kościele, a więc świecki jako świecki, a kapłan jako kapłan<sup>16</sup>. Trzeci argument dotyczy Mszy Świętej i różnych sposobów składania ofiary przez osobę przynależącą do kapłaństwa chrzcielnego/wspólnego i przez osobę, która dodatkowo otrzymała sakrament kapłaństwa/święceń.

Swoiste przewrażliwienie Kavanagha na zbyt częste i liczne koncelebry wynika z jego szczególnej koncentracji i wrażliwości na posługiwanie świeckich. Nie podaje on jednak uporządkowanego nauczania na temat ich posług w liturgii. Stąd warto w tym miejscu uporządkować terminologię, której omawiany autor nie zawsze jest wierny. Posługi (ang. *ministries*) i funkcje (ang. *roles*) w liturgii wynikają z dwojakiego sposobu realizacji jedyne kapłaństwa Chrystusa w Kościele, mającego odmienne źródła sakramentalne. Głównym kryterium podziału wszystkich posług i funkcji liturgicznych są święcenia lub ich brak. W sakramencie święceń ochrzczony otrzymuje „świętą władzę” (*potestas sacra*), aby mógł wykonywać „świętą posługę” na rzecz ludu Bożego. Tylko *ministri sacri*, czyli *ordinati* pełnią „świętą posługę” (KPK, kan. 207 § 1)<sup>17</sup>. Wierni świeccy natomiast spełniają „posługę” bez dodatku „święta” (łac. *ministerium*). *Kodeks prawa kanonicznego* terminem *ministerium* określa czynności i całość praw oraz obowiązków zleconych danej osobie na stałe we wspólnocie Kościoła (kan. 230); Wylicza też jedynie dwie posługi (*ministeria*), które mogą być udzielone na stałe

---

<sup>16</sup> Por OWMR 199-209.

<sup>17</sup> Por. C. Krakowiak, *Posługi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego „Ogólnego Wprowadzenia do Mszału rzymskiego” i instrukcji „Redemptionis Sacramentum”*, w: W. Kazimieruk, I. Chłopkowska (red.), *Liturgia i ewangelizacja*, Warszawa – Siedlce: Wyd. Sióstr Loretanek 2005, s. 23.

świeckim mężczyznom (*virī laici*), a są nimi posługa lektora i posługa akolity (kan. 230 § 1)<sup>18</sup>. KPK termin *munus* prawie zawsze oznacza określone zadanie do wykonania, czyli konkretną funkcję (ang. *role*), którą mogą wypełniać świeccy. Obok posług stałego lektora i akolity (łac. *ministerium*; ang. *ministry*), których można udzielić jedynie mężczyznom, istnieją liczne funkcje (łac. *munera*; ang. *roles*) liturgiczne, które na mocy zlecenia (*ex deputatione*) mogą spełniać wszyscy świeccy – mężczyźni i kobiety (por. kan. 230 § 2 i § 3)<sup>19</sup>.

Kavanagh zwraca uwagę, aby podczas celebracji, zwłaszcza kiedy ma ona charakter uroczysty, była odpowiednia liczba posługujących w liturgii świeckich, gdyż „wielkie przestrzenie i uroczyste ceremonie wymagają dużych gestów, różnych głosów, bardziej złożonej choreografii, a nawet specjalnego stroju”<sup>20</sup>, a słowa, „które należy wysłuchać, powinny być wyraźnie słyszalne”<sup>21</sup>. Osobom wyświęconym, czyli kapłanowi i diakowi, przypisuje on potrójną funkcję w Kościele (prorocka, kapłańska i służebna) wpisaną w ich przykład życia według Ewangelii<sup>22</sup>. W tej potrójnej funkcji uczestniczą również osoby świeckie, spełniające w liturgii różne posługi i funkcje, choć tych dwóch ostatnich Kavanagh wyraźnie nie odróżnia.

Do zadań głównego celebransa (*president*) należą: pozdrowienie, zaproszenie do modlitwy i sama modlitwa (na rozpoczęcie – kolekta, nad darami i po komunii), głoszenie homilii, modlitwa eucharystyczna, embolizm po *Ojcie Nasz*, modlitwa o pokój i błogosławieństwo końcowe<sup>23</sup>. Głoszenie homilii, według o. Kavanagha, integralnie przynależy do liturgii i jest jej istotną częścią, dlatego poświęca jej szczególną uwagę, określając, czego powinna dotyczyć i w jaki sposób należy ją wygłaszać.

Po pierwsze, homilia powinna być na temat przeczytanej Ewangelii w danym dniu, gdyż jako Dobra Nowina, do której wszyscy mają dostęp i która jest znana wszystkim, sprawia, że celebrans głosi to, co jest znane i czyni to do osób świadomych głoszonego słowa. W przeciwnym wypadku zgromadzenie, któremu celebrans posługuje i w którym głosi homilię, stałoby się jedynie widownią, a nie wierzącym zgromadzeniem, a sama liturgia byłaby rodzajem zewnętrznej gry<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> Por. Krakowiak, *Posługi i funkcje świeckich w liturgii*, s. 23; J. Dyduch, *Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985), nr 1, s. 16-28.

<sup>19</sup> Por. Krakowiak, *Posługi i funkcje świeckich w liturgii*, s. 25.

<sup>20</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 22.

<sup>21</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 22.

<sup>22</sup> Zob. A. Kavanagh, *Religious Life and Worship*, „Worship” 44 (1970), s. 194-204.

<sup>23</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

<sup>24</sup> „The homily follows directly on the gospel of the day because the former is simply the continuance of the

Po drugie, homilia nie może być zwykłą mową lub rodzajem religijnej instrukcji, gdyż w tej formie nie byłaby nieodłącznym aktem celebracji liturgicznej. Ewangelia powinna przeniknąć homilię w kontekście liturgicznym, nigdy nie powinna być tylko aktem technicznej egzegezy tekstu lub słowami zapełniającymi „przerwę” w celebracji<sup>25</sup>.

Po trzecie, o. Kavanagh mocno podkreśla, że jeśli przewodniczący zgromadzenia nie jest zdolny do wygłoszenia homilii, wówczas byłoby lepiej, gdyby zachował ciszę i pozwolił, by czytanie Ewangelii przemawiało samo za siebie, bez dodatkowych słów i komentarzy. Homiliści, którzy głoszą źle, czynią to z reguły nie dlatego, że są nieudolni w wystąpieniach publicznych, ale dlatego, że nie mają nic do powiedzenia na temat Ewangelii w kontekście kultu. Dla takich osób homilia jest raczej problemem niż okazją do wsłuchania się w Ewangelię wraz z siostrami i braćmi w wierze<sup>26</sup>. Warto tu zauważyć, że benedyktyński teolog pojmuje homilię jako wsłuchanie się w słowo Boże homilisty wraz z całym zgromadzeniem.

Ważną rolę w celebracji liturgii spełnia diakon, którego zadaniem jest: udzielanie wskazówek, zanoszenie intencji i prośb, odczytanie Ewangelii i rozesłanie ludu<sup>27</sup>. Jego posługa wynika z pierwszego stopnia sakramentu święceń. Została ona szeroko omówiona w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego z 2002*<sup>28</sup>.

Jak już wspomniano w pierwszym rozdziale, o. Kavanagh uważa, że „nie ma celebracji liturgicznej, w której każdy chrześcijanin nie ma własnej «liturgii», będącej

---

latter by the assembly's president amid his peers in faith. He preaches because is the day's gospel as it has assumed from in his own life of ministry in the assembly. It is the Good News to which all have access and which all have lived, a painfully familiar given. The assembly's president thus does not preach the unknown to the unknowing. Rather, the president's homily witnesses and celebrates the already known and lived which constitutes his assembly and defines his own service therein, If he finds this radically impossible, then it must be questioned whether he is no dealing with a mare audience rather than a faithful assembly, and whether in such a case the liturgy can be more than dissimulated” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 26-27).

<sup>25</sup> „Far from being merely an instruction or religious talk, the homily is an act inherent to the rhythmic ritual of the liturgy. The homily must therefore be soaked with the gospel in its liturgical context. It is never just an act of technical exegesis or a few words of uplift which takes place during a break in the service” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 27). Identyczną opinię wyraża ks. Stanisław Dyk: por. S. Dyk, *Homilia drogą do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce: Jedność 2016, s. 91-135.

<sup>26</sup> „I the president of the assembly is incapable of a homily in its liturgical context, it would be better for him to keep quiet and allow the gospel reading to stand by itself, which it is usually always able to do. Homilists who preach poorly do so as a rule not because they are inept at public speaking, but because they have nothing to say about the gospel worshipfully perceived. For such persons the homily is a problem rather than an opportunity to hear the gospel out loud, so to speak, amid their peers in faith” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 27). Problematyka homilii została ujęta całościowo przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w *Dyrektorium homiletycznym* z 29 czerwca 2014 roku. Por. H. Sławiński, *Znaczenie, geneza i struktura Dyrektorium homiletycznego*, „Polonia Sacra” 19 (2015), z. 3, s. 155-176.

<sup>27</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

<sup>28</sup> Por. OWMR 94, 171-186.



w służbie całej społeczności”<sup>29</sup>. W celebracji każdy chrześcijanin uczestniczący w zbawczym działaniu liturgii, służy światu, a chrześcijanin w kapłaństwie służebnym służy całemu ludowi Bożemu. Dwoma posługami spełnianymi przez osoby świeckie są lektor i akolita<sup>30</sup>. Niestety amerykański teolog jedynie wspomina posługę akolity bez jej omówienia. Natomiast bardziej szczegółowo zajmuje się posługą lektora. Posługa ta pojawia się już u św. Justyna w II wieku oraz w *Konstytucje Apostolskie* z IV wieku. Już wówczas osoba lektora otaczana była wielkim szacunkiem, a do jej zadań należało nie tylko czytanie ksiąg świętych, ale również troska o nie<sup>31</sup>. Święty Hipolit w *Tradycji Apostolskiej* zaznacza, że do wykonywania posługi lektora wyznaczona osoba otrzymywała specjalne błogosławieństwo od biskupa. Kavanagh natomiast pisze, że lektor (*reader*) zobowiązany jest do czytania tekstów Pisma Świętego innych niż Ewangelia<sup>32</sup>, w ten sposób służy on zgromadzeniu nawet poza celebracją liturgiczną, stawiając siebie jako przykład człowieka „z krwi i kości”, publicznie czytającego słowo Boże i tym słowem żyjącego. Lektor według tego teologa „nie tylko czyta teksty Pisma publicznie, ale ucieleśnia słowo dla dobra zgromadzenia”<sup>33</sup>.

Według *Konstytucji Apostolskich* (II, 57,7) lektor posługę swoją wykonywał z ambony, recytując psalm między czytaniem Starego i Nowego Testamentu, a zgromadzony lud był zobowiązany do powtarzania antyfony. Obecnie funkcję tę spełnia psalterzysta. Kavanagh łączy ją z funkcją kantora lub chóru. Kantor i chór zobowiązani są również odśpiewać *Alleluja*, śpiew podczas przygotowania i antyfonę na komunię oraz śpiewy medytacyjne<sup>34</sup>. Według tego teologa Do funkcji zgromadzenia należą: aklamacje, odpowiedzi na wszystkie pozdrowienia i prośby, *Gloria, Alleluja, Sanctus, Baranku Boży*,

---

<sup>29</sup> Por. A. Kavanagh, *The Christian as Servant*, „Worship” 39 (1965), s. 131-138.

<sup>30</sup> Pojmowanie i praktyka posług liturgicznych w Kościele łacińskim określone zostały dokumentem reformy soborowej, motu proprio papieża Pawła VI *Ministeria quaedam* z 15 sierpnia 1972 roku. Paweł VI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Ministeria quaedam. Disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia. Latina innovatur de die 15 aug. 1972*, AAS 64 (1972), s. 529-534. Por. J. Górczyński, *Posługi świeckich w Kościele. Ministerium lektora i akolity*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 8, s. 139-149; Cz. Krakowiak, *Lektor w historii i we współczesnych dokumentach Kościoła. Kobieta lektor*, „Anamnesis” 46 (2006), nr 3, s. 59-73; D. Brzeziński, *Posługa stałego akolity i stałego lektora w Polsce w świetle Instrukcji Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom (2007) oraz Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej (2008)*, w: *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gniezno: Gaudentinum 2010, s. 45-60. Posługa akolity i lektora podczas Mszy zostały omówione w OWMR 187-193 (akolita) i OWMR 194-198 (lektor).

<sup>31</sup> Zob. D. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. W świecie liturgicznych znaków*, Kalisz: Kuria Diecezjalna 2007.

<sup>32</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

<sup>33</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 38.

<sup>34</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

*Credo, Ojczy Nasz* i Amen<sup>35</sup>. W zgromadzeniu liturgicznym powinna być zachowywana i podtrzymywana różnorodność posług i funkcji, gdyż ukazują one różnorodność Kościoła zgromadzonego dla oddania chwały Bogu<sup>36</sup>.

Posługujący, bez względu, jaką posługę czy funkcję spełnia, staje się ważnym elementem sakramentalności zgromadzenia, ukazując i realizując jego ministerialną naturę<sup>37</sup>, która dzięki niemu nabiera wymiaru osobowego i jest przez cały czas dostępna dla każdego<sup>38</sup>. Posługujący w liturgii to człowiek odpowiednio uformowany, dbający o duszę i ciało, wrażliwy na obecność Boga i w pełni świadomy wielkości misterium, które się dokonuje podczas zgromadzenia liturgicznego, ukazującego mu niewidzialne piękno sprawowanej tajemnicy. Dokonuje się to nie w sposób automatyczny pod wpływem święceń, zlecenia czy wyznaczenia, ale poprzez dość wysoki poziom ascezy, nie mniej rygorystyczny niż ten, którego świeccy słuchacze oczekują od muzyków, uczonych, tancerzy i sportowców<sup>39</sup>.

Kavanagh, odnosząc się do zróżnicowania posług i funkcji liturgicznych, w jednym ze swoich wczesnych artykułów: *Liturgical Business: Unfiniseh and Unbegun*, pisał, że żaden liturgista, w tym także on sam, nie poruszył do tej pory kwestii symboliczno-sakramentalnych, dotyczących braku ministerialnego zróżnicowania w Kościele. Prowadzi to w efekcie do refleksji nad teologicznymi uwarunkowaniami święceń diakonatu i prezbiteratu wyłącznie dla mężczyzn w Kościołach katolickim i prawosławnym nad<sup>40</sup>. Nie należy sądzić, że omawiany autor był zdecydowanym zwolennikiem święcenia kobiet, ale mówiąc o tym, podkreślał sakramentalną służebność i różnorodność tej ministerialności, wyrażoną w sposób niemal sakramentalny w zgromadzeniu liturgicznym.

Temat służby podejmuje on też w artykule *The Christian as Servant*. Przytacza tu Janowy opis obmycia przez Jezusa stóp apostołom, w którym zwraca szczególną uwagę na słowa Jezusa: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umyć nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak

---

<sup>35</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

<sup>36</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 23.

<sup>37</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 38-39.

<sup>38</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 39.

<sup>39</sup> „The connection between the quality of ministerial function and ministerial life is not achieved automatically by ordination, commissioning, or designation. It is achieved under grace by constant prayer, reflection, self-discipline, and continuing practice on the minister's part. This amounts to fairly high sort of asceticism no less rigorous than that which secular audiences expect of musicians, scholars, dancers, and athletes” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 39).

<sup>40</sup> Zob. A. Kavanagh, *Liturgical Business: Unfinished and Unbegun*, „Worship” 50 (1976), s. 359.

czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,14-15). Kavanagh dostrzega tu udzielenie przez Jezusa święceń apostołom w zakresie służby. Ich służebna misja wypływa najpierw od Ojca do Syna-Sługi, a od Syna przez posługę apostołów jest udzielana Kościołowi (por. J 17,14.17-19)<sup>41</sup>. Apostołowie uczestniczą w służbie Boga na rzecz ludzi i z tego wypływa ich główna odpowiedzialność. Warto w tym miejscu zauważyć, że Kavanagh pojmuje służbę Bożą przede wszystkim jako służbę Boga na rzecz ludu. W ten uświęcający kierunek wpisani są też posługujący w liturgii, począwszy od jej przewodniczącego – głównego celebransa. W tym duchu stwierdza on: „posługa liturgiczna jest zasadniczo funkcją służby, zakłada ona, że duchowny, jak się okazuje, jest w rzeczywistości sługą całej eklezjalnej komunii służby”<sup>42</sup>. Liturgia jest aktem całego Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, czyli Głowy i Jego członków. Kościół objawia tu swoją naturę, którą jest zróżnicowana komuniam osób, zgromadzonych i zjednoczonych w Chrystusie, zgodnie ze słowami Jezusa: „[...] Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,19-20). Oznacza to, że modlitwa wspólnoty czerpie swoją siłę nie z samego zjednoczenia między sobą, ale ze zjednoczenia zebranych z Chrystusem, który trwa w jedności z Ojcem, dzięki czemu modlitwa zgromadzenia staje się modlitwą samego Jezusa Chrystusa.

Podsumowując, warto zauważyć, że gdy Kavanagh mówi o posługach w liturgii, nie koncentruje się na samej powierzchni celebracji, a jeżeli nawet jej dotyka, to tylko po to, by podkreślić, że dobry „styl” posługiwania wypływa z głębokiej relacji między wszystkimi aspektami obrzędu a świadomością i wewnętrznym stanem zgromadzonego Kościoła, czyli z jego otwartości na Boga i zbawcze misterium. Można tu bezspornie stwierdzić, że teolog ten jest zatroskany o liturgię, a to wypływa z jego troski o Kościół. Pragnie on chronić obrzęd liturgiczny przed takimi rodzajami zmian i takimi przejawami indywidualizmu i ignorancji natury liturgii, które w swojej konsekwencji mogą mieć negatywne oddziaływanie na naturę samego Kościoła. Kavanagh, pisząc o posługach w liturgii nie skupia się na szczegółowym omówieniu poszczególnych posług. Koncentruje się on głównie na teologii zgromadzenia liturgicznego w relacji do Kościoła oraz na teologii kapłaństwa, akcentując głównie jedność kapłaństwa Chrystusa w Kościele i jego realizację jako kapłaństwo chrzcielne i kapłaństwo służebne. Liturgię sprawuje sam Chrystus i całe zgromadzenie liturgiczne, spełniając w nich różnorakie

---

<sup>41</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 136.

<sup>42</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 40.

posługi wynikające z sakramentu święceń. Nie są one wyłączne, lecz zakładają posługi wypływające z kapłaństwa powszechnego.

## 5.2. Przestrzeń liturgiczna

Wspólnota ludzi wierzących w Chrystusa stanowi Kościół Boży na ziemi, który potrzebuje swojego miejsca zgromadzeń. Pismo Święte zawiera wiele dowodów na to, że Izraelici darzyli dużym szacunkiem miejsca „świętych spotkań”, takie jak Świątynia Jerozolimska i synagoga, w których również Jezus przebywał, modlił się i nauczał (Łk 2,22-39.46-49). Nawiedzane przez Jezusa miejsca nabierały wyjątkowości i przywileju, ponieważ były one przestrzenią Jego spotkania z Ojcem, mieszkaniem Ojca niebieskiego i domem modlitwy<sup>43</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraźnie podkreśla, że „Jezus okazywał głęboki szacunek świątyni jerozolimskiej”<sup>44</sup>. Nie chodzi tu jednak o budynek w sensie fizycznym, lecz symbolicznym, czyli miejsce zgromadzenia wierzących w Boga, wspólnotę wierzących jako duchowych świątyń dla Boga. Zmartwychwstały Jezus jest taką świątynią, z której dla każdego z ludzi wypływa „źródło wody żywej” (1P 2,2-4). Jezus utożsamiał się nawet ze Świątynią Jerozolimską, wskazując na siebie jako ostateczne mieszkanie Boga wśród ludzi. Z tego powodu wydanie się Jezusa na śmierć zapowiada zburzenie Świątyni, czyli wejście historii zbawienia w nową epokę, w epokę Kościoła: „Nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca” (J 4,21)<sup>45</sup>. Dlatego też już pierwsi chrześcijanie przywiązywali dużą wagę do tworzenia wspólnot wierzących, aby podczas zgromadzenia „łamać chleb”, czyli sprawować Eucharystię jako miejsce szczególnego zjednoczenia z Chrystusem, a w Nim między sobą. Celebrowana liturgia powodowała, że miejsce to było wyłączone z użytku codziennego i przeznaczone wyłącznie do sprawowania kultu Bożego (*domus Ecclesiae*).

Choć powyższe myśli pochodzą z *Katechizmu*, to można powiedzieć, że o. Kavanagh podziela je w całości, który podkreślał, że „kościół jest schronieniem i miejscem zgromadzenia liturgicznego, gdzie kult liturgiczny dzieje się w przestrzeni, a przestrzeń kształtowana jest przez znaczenie, jakie ludzie w tej przestrzeni odkrywają”<sup>46</sup>. Świętość przestrzeni wypływa najpierw z tego, że Stwórca świata jest

---

<sup>43</sup> Por. KKK 584.

<sup>44</sup> KKK 583.

<sup>45</sup> Por. KKK 586.

<sup>46</sup> „The church building is both shelter and setting for the liturgical assembly. Nothing more, but nothing less. Liturgical worship happens in space, and space is shaped into place by meaning people discover within

obecny w każdym swym stworzeniu, ale też nie możemy zapomnieć, jak pisze amerykański teolog, o przestrzennej konkretności, jaką pociąga za sobą misterium Wcielenia. Syn Boży bowiem „nie stał się ruchem, pojęciem, ideałem, a nawet opiekunem, ale człowiekiem z krwi i kości, z rodziną, przyjaciółmi, własnym językiem, narodowością i domem. Zamieszkiwał nie tylko w czasie, ale również i w przestrzeni, przez swoją obecność w ciele<sup>47</sup>. Dzięki temu jego obecność trwa nadal, jest ciągle żywa; w łasce, wierze i sakramentach nadal czyni to samo w świecie poprzez swoje Ciało, którym jest Kościół powszechny, silny lokalnie podczas zgromadzenia liturgicznego<sup>48</sup>. Jak twierdzi o. Kavanagh, za sprzeczne z chrześcijańskim instynktem należy uznać przekonanie, „że miejsce, w którym gromadzi się Kościół, powinno być pozbawione wszelkich dowodów Jego obecności lub że obecność ta powinna być traktowana jako tymczasowa, kapryśna lub dyskretna, aby Go [Jezusa] nie ograniczać lub nie utrudniać sytuacji zgromadzeniu. [Jezus] Ograniczył się, stając się wcielonym, a jedyną niedogodnością dla zgromadzenia byłaby jego prawdziwa nieobecność”<sup>49</sup>. Omawiany autor chce w ten sposób podkreślić konieczność konkretności przestrzeni liturgicznej jako konsekwencji i sakramentalności misterium Wcielenia.

Prostota przestrzeni staje się miejscem liturgicznym poprzez działanie łaski, wiary i sprawowanych sakramentów, a nie jest, jak to dosłownie określa autor, „pomnikiem gustów kapłana czy miejscem, gdzie zgromadzenie czuje się bardziej komfortowo”<sup>50</sup>. Jezus Chrystus sam wybrał miejsce liturgiczne i określił je jako odrębne od wszystkich innych, gdzie zgromadzenie może się modlić oraz wyznawać swoją wiarę. Jak zauważa o. Kavanagh, miejsce to należy do zgromadzenia tylko dlatego, że Jezus zajmuje w nim pierwsze miejsce – to określa jego znaczenie. Tym, co buduje schronienie dla Kościoła, jest wierne zgromadzenie; Kościół, w całej jego różnorodności, od katechumenów do

---

it” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 14).

<sup>47</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 14.

<sup>48</sup> „Christian especially can never forget the spiritual concreteness an incarnation entails. God not become a movement, a concept, an ideal, or even a committee, but a man of flesh and bone with parentage, friends, a language, a country, a home. He inhabited not just a time but places, streets, rooms, countrysides, and by his presence in flesh he changed them all. The memory of this has never died because continuing presence by grace, faith and sacrament still does the same in the world through his Body which is the Church, unfleshed locally in the liturgical assembly” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 14).

<sup>49</sup> „It goes counter to Christian instinct, therefore, that the place in which the Church assembles should be devoid of all evidence of his presence, or that this presence should be regarded as temporary, capricious, or discrete so as not to restrict him or inconvenience the assembly. He restricted himself by becoming incarnate, and the assembly’s only inconvenience is his real absence” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 15).

<sup>50</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 15.

pokutujących, od najmłodszego posługującego do biskupa, gromadzi się w celu wielbienia Źródła i Odkupiciela wszystkich<sup>51</sup>.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że: „w warunkach życia na ziemi Kościół potrzebuje miejsca, w którym mogłaby się gromadzić wspólnota wiernych. Są nimi nasze widzialne świątynie, święte miejsca”<sup>52</sup>. Świętość tych miejsc bierze się z kilku czynników. Po pierwsze, poprzez „poświęcenie i błogosławieństwo dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych, które przeznaczają je do kultu Bożego”<sup>53</sup>; po drugie, oznaczają miejsca pojednania i zjednoczenia w Chrystusie<sup>54</sup>; po trzecie, zostają włączone przez akty, których dokonuje biskup diecezjalny i ci, którzy są z nim zrównani przez prawo<sup>55</sup>. Miejsce to ma mocno określony cel, a mianowicie: „służy sprawowaniu i szerzeniu kultu, pobożności i religii, a zabrania tego, co jest obce świętości miejsca”<sup>56</sup> – czytamy w *Kodeksie prawa kanonicznego*. W świątyniach Bóg uświęca człowieka podczas celebracji liturgicznej, a człowiek wielbi Boga, słucha Jego słowa, składa Ofiarę Chrystusa, obecnego sakramentalnie pośród zgromadzenia<sup>57</sup>.

Teologia budynku Kościoła jest związana z bytem Chrystusa i Kościoła – Ciałem Chrystusa. Wyraźnie podkreślają to także *Obrzędy poświęcenia kościoła*, gdzie na samym wstępie stwierdza się: „Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się prawdziwą i doskonałą świątynią Nowego Przymierza i zgromadził lud nabyty. Ten lud święty, zebrany w jednośc Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest Kościołem, czyli świątynią Boga, zbudowaną z żywych kamieni, gdzie Ojciec doznaje czci w Duchu i prawdzie. Słusznie więc od dawna nazywa się kościołem także budynek, w którym gromadzi się wspólnota chrześcijańska, aby słuchać słowa Bożego, razem się modlić, przystępować do sakramentów oraz sprawować Eucharystię”<sup>58</sup>. Kavanagh podkreśla, że tym, co budynek kościoła chroni i czemu daje oprawę jest z całą pewnością Kościół we wszystkich swoich bogactwach i różnorodności, od katechumenów do penitentów, od najmłodszego ministranta do najstarszego biskupa<sup>59</sup>. „Zgromadzenie jest podstawowym sakramentem Bożej rozkoszy w Chrystusie na ziemi, gdy spotyka się z Nim dla oddania czci Źródłu

---

<sup>51</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 15.

<sup>52</sup> Pro. KKK 1198.

<sup>53</sup> KPK, kan. 1205.

<sup>54</sup> KKK 1180.

<sup>55</sup> Por. KPK, kan. 1206.

<sup>56</sup> KPK, kan. 1210.

<sup>57</sup> Por. KKK 1199.

<sup>58</sup> Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła. Wprowadzenie*, nr. 1, w: *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2012, s. 25.

<sup>59</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 15.

i Odkupicielowi wszystkich. Pokarm i napój eucharystyczny są świętym symbolem tej rzeczywistości kościelnej, którą Paweł nazywa po prostu Ciałem Chrystusa<sup>60</sup>.

Kościół posiada również wymowę eschatologiczną, są obrazem niebieskiego Jeruzalem, symbolizują dom Ojca w niebie, do którego zmierza lud Boży, a w którym to domu, drzwi są szeroko otwarte dla wszystkich dzieci Bożych<sup>61</sup>. Świątynia jako miejsce sprawowania kultu to świat podlegający władzy nieba – ziemskie miejsce przepełnione rzeczywistością niebiańską, a sama konstrukcja kościoła, jak również umieszczone w jej wnętrzu obrazy, odzwierciedlają niebiańską wizję Pseudo Dionizego Areopagity i jego ucznia Maksyma<sup>62</sup>, jak uważa David Fagerberg. Natomiast o. Kavanagh, odnosząc się do opisu miejsca zgromadzenia, używa następującego stwierdzenia: „Instynkt chrześcijański każe zorganizować miejsce tego zgromadzenia tak elegancko, jak to tylko możliwe, unikając namiotów, sypialni i piwnic szkolnych. Zgromadzenie wykorzystuje swoje miejsce do robienia czegoś. Tym czymś jest liturgia, dzięki której zgromadzenie celebruje zaślubiny wszystkich rzeczy ze swoim Stwórcą<sup>63</sup>. Omawiany teolog podkreśla w ten sposób obecną w tradycji Kościoła troskę o godność i dostojność miejsca sprawowania liturgii ze względu na to, czym sama liturgia jest. A w związku z tym, że celebrowanie liturgii jest zdecydowanie czymś więcej niż tylko pouczeniem, swego rodzaju przedstawieniem, kontemplacją, kazaniem czy aktem terapii, zgromadzenie jako zasadę przyjęło otwarcie na ruch ze strony wszystkich<sup>64</sup>. Przestrzeń liturgiczną cechuje silna i elementarna otwartość oraz dynamizm. Jak określa to o. Kavanagh, przestrzeń liturgiczna musi rzucać wyzwanie, jest „energiczną areną prowadzenia działalności publicznej, w której składa się petycje, zawiera kontrakty, nawiązuje relacje, wygłasza mowy, przeprowadza inicjacje, składa przysięgi, egzekwuje decyzje władz, ogłasza prawa, czci obrazy, potwierdza wartości, uczestniczy w ucztach, oddaje głosy, budzi do życia zmarłych, rozważa słowo i organizuje parady<sup>65</sup>. Nie ma w niej miejsca lub czasu

---

<sup>60</sup> „As it meets for worship of the Source and Redeemer of all, the assembly is the fundamental sacrament of God’s pleasure in Christ on earth. The Eucharistic food and drink are the sacred symbol of this ecclesial reality, which Paul calls simply Christ’s Body” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16).

<sup>61</sup> Por. KKK 1186.

<sup>62</sup> Por. D.W. Fagerberg, *Theologia prima. Czym jest teologia liturgiczna?*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2018, s. 264.

<sup>63</sup> „The assembly uses its place to do something in. This is liturgy, by which the assembly celebrates the nuptials of all things with their Creator” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16).

<sup>64</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16.

<sup>65</sup> „The strong and elemental openness of liturgical place makes for dynamism and interest. It is a vigorous arena for conducting public business in which petitions are heard, contracts entered into, relationship witnessed, orations declaimed, initiations consummated, vows taken, authority exercised, laws promulgated, images venerated, values affirmed, banquets attended, votes cast, the dead waked, the Word deliberated, and parades cheered” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16).

na ciszę, jest pełna dźwięku i ruchu, a poprzez zdyscyplinowaną pewność siebie stanowi centrum życia sakralnego i świeckiego, które o. Kavanagh porównuje do obszernych, znajdujących się na wolnej przestrzeni, gwarnych placów rzymskich i innych załoczonych miejsc, przeniesionych pod „dachy” w celu głoszenia wiary<sup>66</sup>. Przestrzeń liturgiczna nie jest w żadnym wypadku wygodną „sypialnią, wyłożoną dywanem, gdzie wiara leży cicho na półeczce obok kolorowych magazynów”<sup>67</sup>, lecz jest istotną częścią natury rytuału.

Wnętrze kościoła jest częścią miejsca świętego, które obejmuje w szczególności wszystkich zgromadzonych na sprawowaniu kultu Bożego i jest w sensie ścisłym przestrzenią celebracji liturgicznej. W posoborowym nauczaniu Kościoła stwierdza się, że tym, co łączy wszystkich zgromadzonych, jest sprawowana liturgia, czyli zbawcze działanie Boga, które tu i teraz dokonuje się przez widzialne znaki. Odbywa się to w różnych miejscach, tak zwanych strefach, z podkreśleniem strefy liturgii słowa Bożego i liturgii ofiary<sup>68</sup>. Mówi o tym o. Kavanagh, ale nie omawia szczegółowo wszystkich elementów przestrzeni liturgicznej<sup>69</sup>. Teolog bardzo ogólnie zauważa, że należy znaleźć najbardziej właściwe i przydatne miejsca na ołtarz, chrzcielnicę i krzesło dla kapłana przewodniczącego celebracji, z całkowitym wykluczeniem tego, by jakkolwiek z tych elementów był ruchomy, miał kółka czy wręcz był możliwy do składania, co świadczyłoby o nijakości przestrzeni liturgicznej<sup>70</sup>. Podstawowe wartości są raczej wieczne niż jednorazowe, dlatego w przestrzeni liturgicznej nie może być tymczasowości. Trwałe elementy przestrzeni liturgicznej podkreślają trwałość Wcielenia, jako symbole misterium Wcielenia „stają się korzeniami dla życia ludzi”<sup>71</sup>.

Prezbiterium jest takim wyodrębnionym miejscem, które poprzez swoje przeznaczenie, rozmiary i wyposażenie, jest miejscem zarówno liturgii słowa, jak i liturgii ofiary, gdzie wszystkie kluczowe elementy wyposażenia powinny mieć swoje stałe i dogodne miejsca, co umożliwiłoby swobodny dostęp do nich. Powinny także być

---

<sup>66</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16.

<sup>67</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 16.

<sup>68</sup> Por. M.E. Rosier-Siedlecka, *Posoborowa architektura sakralna*, Lublin: RW KUL 1979, s. 222.

<sup>69</sup> Szczegółowe informacje i wskazania w: OWMR 288-318; por. Z. Wit, *Przestrzeń sakralna dla sprawowania Eucharystii. Założenia teologiczne i liturgiczno-prawne*, w: R. Pierskała (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii. Materiały z sympozjum zorganizowanego w Opolu i Kamieniu Śląskim (5-6. 03.1997) przez Katedrę Liturgiki i Hagiografii oraz Zakładu Muzyki Kościelnej i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997, s. 35-52; tenże, *Wymogi liturgiczno-prawne wyposażenia kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989), t. 113, s. 226-240.

<sup>70</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 17.

<sup>71</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 17.



zachowane odpowiednie odległości między poszczególnymi elementami. Kavanagh przestrzega przed ustawianiem blisko siebie ołtarza i chrzcielnicy, gdyż konkurują one wtedy o zwrócenie na nie uwagi, zakłócają komunikat o swoim przeznaczeniu, mają też odmienną godność i służą do sprawowania zupełnie innych rodzajów liturgii. Ołtarz jest stołem do spożywania posiłków. Chrzcielnica jest basenem, w którym przyjmujemy kąpiel chrzcielną, łonem, z którego się rodzimy i grobem, w którym jesteśmy pochowani. Miejsce kąpeli i jadalnia są rzadko spotykane w tym samym pokoju, z wyjątkiem kościołów<sup>72</sup>. Książka<sup>73</sup>, w której Kavanagh zapisuje te uwagi jest głównym podręcznikiem do wykładów na temat przestrzeni liturgicznej i z całą pewnością miała duży wpływ na ukształtowanie przestrzeni w amerykańskich kościołach, w których w większości baptysterium znajduje się przy wejściu do kościoła. Zarówno ołtarz, jak i chrzcielnica są jednak „podstawowymi ogniskami liturgii”<sup>74</sup>. Istotnym centrum liturgii są też ambona i miejsce przewodniczenia.

Ołtarz, który przez o. Kavanagha nazywany jest „świętym stołem”, ale też „sanktuarium Ewangelii”, stanowi centralny punkt każdej przestrzeni eucharystycznej. Ołtarz nie może nigdy zostać przyćmiony ozdobnymi dekoracjami, pozostawiany drobnymi przedmiotami takimi jak wazon z kwiatami, książki czy mikrofony. W bezpośrednim sąsiedztwie ołtarza nie powinny znajdować się inne ważne obiekty przestrzeni liturgicznej, do których należy: miejsce przewodniczenia, tabernakulum czy wspomniana wcześniej chrzcielnica<sup>75</sup>. Omawiany teolog na poparcie swoich poglądów odwołuje się do tradycji rzymskiej, według której „stół święty uważany był za główny symbol architektoniczny trwałej obecności Chrystusa pośród swojego ludu/zgromadzenia, przypominając mu nieustannie o jego podstawowej naturze, którą jest zasiadanie z Nim przy wspólnym stole [Eucharystii]. Stół w tym sensie jest «błogosławionym sakramentem» na swój własny sposób i powinien być otoczony w tym samym stopniu czcią co Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa”<sup>76</sup>. Jednak dla różnicowania kultu Najświętszego Sakramentu i szacunku dla ołtarza, dodaje: „ołtarz nie jest bożkiem i nie należy go czcić, gdyż jest on sakramentalnym symbolem obecności Niewidocznego. Jest

---

<sup>72</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 17.

<sup>73</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*.

<sup>74</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 18.

<sup>75</sup> „The holy table is the physical focal point of every Eucharistic place. It must never be overpowered by decorative architecture or suspended crosses; never compromised by the proximity of other major objects such as chair, tabernacle, or baptismal font; never trivialized by minor objects such as bookstands, microphones, cruets, flowers vases, devotional aids and such like being left on it” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 70).

<sup>76</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 70.

on konsekrowany przez wodę i olej w podobny sposób, jak chrześcijanie są konsekrowani podczas chrztu”<sup>77</sup>.

Najbliższe otoczenie chrzcielnicy powinno być, jak go określa o. Kavanagh „chronione przed pogniecionymi szatami, watami, stosami materiałów do czytania i składanych krzesel. Sam basen chrzcielny ma być utrzymywany w czystości. Zawiera tak zwaną «wodę żywą» nie dlatego, że w niej coś rośnie, ale dlatego, że [woda ta] porusza się, aby dać życie tym, którzy tkwią w więzach śmierci”<sup>78</sup>.

Co do miejsca przewodniczenia – krzesła przewodniczenia, nazywanym przez Kavanagha krzesłem celebransa – powinno być skromne, ale nietuzinkowe, a w swym kształcie nie powinno przypominać tronu<sup>79</sup>. Na temat jego znaczenia i lokalizacji *Ogólne wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* stwierdza: „Krzesło kapłana celebransa winno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą. Dlatego najodpowiedniejsze dla niego miejsce będzie u szczytu prezbiterium, zwrócone w stronę ludu, chyba że byłoby to niemożliwe ze względu na strukturę świątyni lub inne okoliczności, np. gdyby utrudniało łączność między kapłanem a wiernymi z powodu zbyt wielkiej odległości albo gdyby tabernakulum znajdowało się na środku za ołtarzem”<sup>80</sup>. Kavanagh proponuje natomiast, by krzesła celebransa nie lokalizować głównie w odniesieniu do ołtarza, ale do zgromadzenia. Powinno ono znajdować się w otwartej przestrzeni, w nawie kościoła, tak, by przewodniczący liturgii patrzył na ambonę i ołtarz wraz z resztą zgromadzenia. Takie usytuowanie dokonuje przesunięcia obrzędowego centrum liturgii, z wyjątkiem czasu odmawiania modlitwy eucharystycznej, na samo zgromadzenie, które od strony natury chrześcijańskiego kultu takie centrum stanowi. Usytuowanie służby liturgicznej i przewodniczącego pośrodku zgromadzenia może być najbardziej wszechstronnym rozwiązaniem, odzwierciedlającym naturę liturgii i zgromadzonego Kościoła<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 71.

<sup>78</sup> „The altar table is kept free of contraptions such as elaborate bookstands [...]. The Book of the Word and the sacrament of the Word are adornment enough. The baptismal area is kept free of rumpled vestments, cotton wads, stacks of reading material, and folding chairs. The pool itself is kept clean. It contains what is called «living water» not because things grow in it but because it moves to give life to those who lie in death's bonds” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 18-19).

<sup>79</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 17.

<sup>80</sup> OWMR 310.

<sup>81</sup> „This would shift the ceremonial focus of the liturgy, except for the eucharistic prayer, into the midst of the assembly itself, where it seems to belong, given the nature of Christian worship. Outside baptism and the Eucharistic banquet strictly so-called, the form this worship normally takes is that of a liturgy of the Word, in which the Word is heard and responded to the whole assembly, ministers included. Locating the ministerial area and president's chair in the midst of the assembly may thus be the most versatile arrangement” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 18).

Miejszem głoszenia Słowa Bożego pośród zgromadzonego Kościoła jest ambona. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* podkreśla, że „godność Bożego słowa wymaga, by w kościele było ono głoszone z miejsca, na którym w czasie liturgii słowa spontanicznie skupia się uwaga wiernych”<sup>82</sup>. Godność ta wypływa z aktualizacji słowa Bożego w zgromadzeniu Kościoła: „gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, sam Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus obecny w swoim słowie, zwiastuje Ewangelię”<sup>83</sup>. Ojciec Aidan Kavanagh, potwierdzając powyższe słowa, stwierdza, że „sanktuarium księgi Ewangelii jest ołtarz. Sanktuarium samej Ewangelii jest życie «zgromadzenia wiernych», które liturgicznie celebruje Słowo. Ewangeliarz, który stanowi «*sacramentale*» tego wszystkiego, jest stale w ruchu: noszony, trzymany, otwierany, czytany, zamykany i składany, a nie pozostawiony gdzieś za lampami wotywnymi lub pod kluczem i w zamknięciu”<sup>84</sup>. To stwierdzenie tylko potwierdza już wcześniej przytoczone słowa tego teologa, że w przestrzeni liturgicznej i podczas samej celebracji nie ma miejsca na stagnację, gdyż jest ona zawsze „żywa”.

Kościół, jako miejsce sprawowania Eucharystii, powinien odznaczać się „czystością i pięknem”. Dotyczy to nie tylko samego budynku i jego wykonania, ale również wykończenia i wyposażenia, aby nie wywoływał wrażenia przepychu, ale poprzez swoje umiarkowane piękno, ułatwiał czynny udział wiernych we Mszy Świętej<sup>85</sup>. Dlatego o. Kavanagh twierdzi, że wszystko, co znajduje się w budynku kościelnym, jest przeznaczone dla użytku zgromadzenia, gdyż ono wypełnia ten budynek, a bez niego budynek byłby bezużyteczny. Kościół jako budynek nie jest ani muzeum sztuki sakralnej, ani strychem, a wszystko, co się w nim znajduje, powinno mieć właściwe przeznaczenie, służące zgromadzeniu i sprawowanej przezeń liturgii<sup>86</sup>. „Przestrzeń liturgiczna to nie historia kościelnej architektury, ale bycie na szczycie góry Tabor, kiedy stajemy przed ołtarzem”<sup>87</sup> – zaznacza D. Fagerberg. Kavanagh podaje w tym kontekście dwie zasady. Pierwsza brzmi: „w liturgii wszystko służy zgromadzeniu”, a druga: w liturgii nie ma miejsca na żadne „środki zastępcze”. Druga zasada odnosi się w pełni nie tylko do przestrzeni liturgicznej, ale też do materii Eucharystii. Chleb i wino powinny być po

---

<sup>82</sup> OWMR 309.

<sup>83</sup> OWMR 29.

<sup>84</sup> „The shrine of the gospel book is the altar. The shrine of the Gospel itself is the life of the faithful assembly which celebrates the Word liturgically. The gospel book, which is «sacramental» of all this, is constantly in motion, being carried, held, opened, read from, closed and laid rather than left somewhere behind votive lights or under lock and key” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 18).

<sup>85</sup> Zob. OWMR 253.

<sup>86</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19.

<sup>87</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 51-52.

prostu chlebem i winem, a nie „plastikowymi krążkami i sokiem z winogron, ani też nie frytkami i lemoniadą”<sup>88</sup>. Chleb i wino służą zgromadzeniu wiernych jako pokarm na uczcie, która jednak nie ma na celu zaspokojenia głodu i pragnienia, ale złożenie dziękczynienia „Źródłu i Odkupicielowi wszystkich rzeczy”<sup>89</sup>. Na skutek tego „Eucharystia, podobnie jak Wieczerza, która pozostaje jej prototypem, napełnia człowieka czymś więcej niż jedzeniem, rozwesela serca o wiele więcej niż wino”<sup>90</sup>. Z tego właśnie powodu ołtarz powinien być wolny od jakiegokolwiek zaśmiecania patenami, małymi kielichami czy innymi dekoracyjnymi akcesoriami, które sprawiają wrażenie nieładu i są nieeleganckie. Jak proponuje o. Kavanagh, podczas liturgii powinno używać się jednej większej kryształowej karafki oraz większego chleba, aby później rozlać lub połamać na mniejsze, w razie takiej konieczności, gdyż Eucharystia to nie *fast food* serwowany w małych naczyniach, podobnie jak chrztu nie udziela się zakraplaczem do oczu czy metalową puszką<sup>91</sup>. Przyznając benedyktyńskiemu teologowi rację w tym, że dla wyrażenia jedności winno być jedno naczynie z winem i jedna duża patena z chlebem, warto jednak zwrócić uwagę, że naczynie na Krew Pańską nie powinno być karafką, lecz kielichem, wykonanym zgodnie z przepisami. Ponadto za wszelką cenę „należy unikać przelewania konsekrowanej Krwi Chrystusa z jednego kielicha do drugiego, aby nie dopuścić do znieważenia tak wielkiego Sakramentu. Do podawania Krwi Pańskiej nie wolno używać butelek, dzbanków ani innych naczyń, które całkowicie nie odpowiadają ustalonym normom”<sup>92</sup>.

Kolejnym tematem, który porusza o. Kavanagh jest wyposażenie kościoła, mianowicie: podłogi, meble, banery, urządzenia audio-wizualne oraz książki z czytaniem i tekstami modlitw tzw. *missalettes*. Obrazy znajdujące się w kościele nie znajdują się tam przez przypadek lub w wyniku ludzkiej fantazji, ale są oznaką wiedzy, której osiągnięcie wykracza poza to, co można zaobserwować teraz lub w przeszłości<sup>93</sup>. Jak twierdzi amerykański teolog John C. Meagher, celem tych obrazów jest podkreślenie obecności misteriów, które nasz umysł ledwo dostrzegł, przypomnienie nam o pradawnym dziedzictwie kultu, ośmieszenie naszej „czystej myśli”, abyśmy nie

---

<sup>88</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19.

<sup>89</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19.

<sup>90</sup> „The Eucharist, like the Sapper which remains its prototype, fills one with more than food, rejoices hearts with more than wine” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19).

<sup>91</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19.

<sup>92</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis Sacramentum”* (25.03.2004), Poznań: Pallottinum 2004, nr 106.

<sup>93</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20.

zapomnieli, że nasza wiedza nie jest tak kompletna i wystarczająca, jak często zakładamy, a przede wszystkim celem obrazów jest danie nam poczucia przebywania w domu<sup>94</sup>.

Dywany i wykładziny nie powinny mieć zastosowania w kościołach, można jednak od czasu do czasu użyć dywaników do świątecznej dekoracji, ale tylko w ograniczonej ilości<sup>95</sup>. Ma to swoje bardzo mocne uzasadnienie, bo jak twierdzi o. Kavanagh, dywany w dużych ilościach męczą oczy i tłumią dźwięki, co sprawia, że „kościół często niejako przejmuje wszystkie akustyczne funkcje windy”<sup>96</sup>. Jak teolog argumentuje dalej, „atmosfera wyłożonego wykładziną kościoła jest ponadto zbyt miękka dla liturgii, która potrzebuje twardości, dźwięczności i pewnej prostoty, podobnej do samej Ewangelii. Liturgiczna atmosfera musi rzucić wyzwanie, ponieważ ktoś przychodzi na liturgię, aby uczestniczyć w publicznych transakcjach pomiędzy życiem i śmiercią, a nie być schowanym w bajkach i piórkach”<sup>97</sup>. Liturgia kwestionuje Quentina Crispa pojmowanie „chrześcijaństwa jako religii pocieszenia, jako czegoś miłego, co Jezus z Nazaretu mógłby powiedzieć tym, którzy zwracają się do Niego o pocieszenie”<sup>98</sup>. Liturgia to prawda życia z wszystkimi tego konsekwencjami.

W historii Kościoła wierni uczestniczyli we Mszy Świętej zazwyczaj w postawie stojącej, a kilka ławek znajdujących się w kościele służyło osobom starszym lub chorym. Ławki nie miały zastosowania do czasów reformacji, czyli do XVI wieku. Według Kavanagha „ławki, które dopiero niedawno weszły do miejsca liturgicznego, zabijają zgromadzenie, głosząc, że liturgia nie jest pospolitym działaniem, lecz kazaniem narzucanym na siedząco, kościelną operą wykonaną przez wirtuoza dla płacącej publiczności”<sup>99</sup>. Uważa on także, że ławki nie tylko rozdzielają zgromadzenie, ale kościół wypełniony przytwardzonymi na stałe ławkami powoduje, że miejsce to zatracą swoje pierwotne przeznaczenie, staje się – jak to dosłownie nazywa – „podobne do trybun na boisku do koszykówki”<sup>100</sup>. Jako uzasadnienie swojej opinii odwołuje się on do tradycji

---

<sup>94</sup> Zob. J. Meagher, *Pictures at an Exhibition: Reflections on Exegesis and Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 47 (1979), s. 11; w: Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20-21.

<sup>95</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 21.

<sup>96</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 21.

<sup>97</sup> „The ambience of a carpeted church, moreover, is too soft for the liturgy, which needs hardness, sonority, and

a certain bracing discomfort much like the Gospel itself. Liturgical ambience must challenge, for one comes to the liturgy to transact the public business of death and life rather than to be tucked in with fables and feather puffs” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 21)

<sup>98</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 21.

<sup>99</sup> „Pews, which entered liturgical place only recently, nail the assembly down, proclaiming that the liturgy is not a common action but a preachment perpetrated upon the seated, an ecclesiastical opera done by virtuosos for a paying audience” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 19).

<sup>100</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 22.

liturgii rzymskiej, w której nie ma mowy o ławkach. Teolog posuwa się ostatecznie do stwierdzenia, że uczestnictwo w liturgii bez zasiadania w ławkach „nie przyczyniło się jeszcze nigdy do śmierci jakiegokolwiek chrześcijanina”<sup>101</sup>.

Kolejnym tematem, który porusza o. Kavanagh to banery używane w przestrzeni liturgicznej. Uważa on, że stanowią one elementy dekoracji, ale nie zawierają w sobie tego, co jest zawarte w prawdziwej ikonie lub obrazie, dlatego nie ma dla nich miejsca w przestrzeni liturgicznej. Banery mają charakter utylitarny, zawierają płytkie treści, które sprzyjają „jednorazowej” i płytkiej pobożności<sup>102</sup>. Nadają się do sali katechetycznej, ale nie do przestrzeni liturgicznej.

W odniesieniu do wspomnianych wyżej *missalettes* Kavanagh zauważa, że książka w liturgii to raczej środek, a nie cel. Stąd powinny one być godne Słowa, które zawierają i godne tych, wśród których Słowo przyjęło ciało<sup>103</sup>. Generalnie jednak bardzo krytycznie odnosi się tych książeczek, zawierających czytania biblijne, euchologię mszalną oraz szereg innych modlitw, pieśni i komentarzy. W swoim artykule pod tytułem *Texuality and Deritualization: The Case of Western Liturgical Usage*, starał się zrozumieć sens takiego działania, które przyjęło się powszechnie w USA i nie tylko. Zastanawia się, dlaczego nastąpiło odejście w liturgii od żywych, proklamowanych słów, mających moc performatywną, do podporządkowywania całej liturgii tekstom drukowanym, przeznaczonym jedynie do odczytania<sup>104</sup>. Jak zauważa, stanowią one utrudnienie w tworzeniu liturgii Kościoła lokalnego, jak nakazuje tradycja zawarta w samych księgach liturgicznych. Kult liturgiczny Kościoła lokalnego jest sprawą własną, tak samo jak wybór formy uwielbienia, więc nie powinien być wybierany w redakcji i przedstawiony w formie drukowanej, jak egzemplarz świeckiego czasopisma informacyjnego<sup>105</sup>. Autor artykułu uważa wręcz, że takie mszaliki powinny zostać całkowicie usunięte z kościołów, gdyż głoszenie Ewangelii i odmawianie modlitw eucharystycznych nigdy nie powinno wiązać się z równoczesnym odczytywaniem ich

---

<sup>101</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 22.

<sup>102</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 22.

<sup>103</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20.

<sup>104</sup> Zob. A. Kavanagh, *Texuality and Deritualization: The Case of Western Liturgical Usage*, „*Studia Liturgica*” 23 (1993), nr 1, s. 70-77.

<sup>105</sup> „The healthy assembly with alert ministers should not need the crutch of missalettes. They impede local planning of liturgy. Within the tradition as set forth in the liturgical books themselves, the liturgical worship of local church must be its own business. Worship options ought not to be preselected in an editorial office removed from the local church and then set down in a printed form less impressive on the whole than a copy of a secular news magazine” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 25).

z książeczek<sup>106</sup>. Wydaje się, że intencją Kavanagha było dowartościowanie proklamacji zwłaszcza tych dwóch części Mszy przez celebransa i zaakcentowanie sprawczej mocy głoszonego w liturgii słowa. W przeciwnym razie liturgia staje się lekcją religii, a kościół salą katechetyczną.

Ojciec Aidan Kavanagh w bardzo krytyczny sposób, podobnie jak wspomniane wyżej *missalettes*, postrzega również pomoce audiowizualne wykorzystywane w kościele w trakcie liturgii. Uważa on bowiem, że prawdopodobieństwo błędu ludzkiego (niewłaściwa strona płyty, odwrócony slajd) lub mechanicznego (zepsuty film czy taśma) w trakcie ich używania jest na tyle wysokie, że samo to już powinno wystarczyć, aby takie urządzenia zostały wyeliminowane z użycia podczas kultu liturgicznego. Liturgia jest rytuałem, a rytuał – uważa benedyktyński teolog – jest „chłodnym” medium, które prowadzi do wspólnotowego współdziałania, podejmowanego w całkowitej wolności<sup>107</sup>. Użycie urządzeń elektronicznych może prowadzić do dezorientacji i zaburzenia tego współdziałania na rzecz biernego oglądania, zwłaszcza biorąc pod uwagę charakter mediów elektronicznych, które o. Kavanagh nazywa „gorącymi» i niejako «wpychającymi» ludzi do zakamarków pasywności lub izolacji”<sup>108</sup>. Środki audiowizualne mogą mieć natomiast szersze i właściwsze zastosowanie w ramach prowadzonej edukacji lub podczas zajęć o charakterze terapeutycznym. Liturgia połączona z takimi rodzajami środków audiowizualnych i dźwiękowych „jest podobna do przerywanej gry z nagranyymi wcześniej momentami dźwiękowymi lub wizualnymi i odtwarzanymi podczas granego przedstawienia”<sup>109</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Kavanagh zwraca ogromną uwagę na to, by liturgia nie stawiała się katechezą lub zbiorową terapią. Wyposażenie kościoła i kształt przestrzeni liturgicznej ma służyć prawdziwemu duchowi liturgii, wyrażającemu się w działaniu wspólnotowym, którego pierwszym Autorem jest Jezus Chrystus, działający mocą swego Ducha.

---

<sup>106</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 25.

<sup>107</sup> „Ritual activity is a «cool» medium which seduces people into the celebrative freedom of common activity” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 26).

<sup>108</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 26.

<sup>109</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 26.

### 5.3. Szaty liturgiczne

„W Kościele, który jest Ciałem Chrystusa, nie wszyscy członkowie pełnią jednakowe czynności. To zróżnicowanie funkcji w sprawowaniu Eucharystii ukazuje się zewnętrznie przez różnorodność szat liturgicznych. Dlatego te szaty powinny być znakiem funkcji właściwej każdemu z posługujących. Poza tym szaty liturgiczne winny podkreślać piękno świętych czynności” – czytamy w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*<sup>110</sup>. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa szaty liturgiczne, które nosił celebrans podczas sprawowania czynności liturgicznych, nie różniły się zbytnio od zwykłego codziennego ubioru. Na czas samej celebracji kapłan zmieniał swój zwykły strój codzienny na odświętny<sup>111</sup>. Począwszy od VII wieku strój liturgiczny ulegał pewnej „ewolucji modowej” oraz – co najważniejsze – zaczęto nadawać znaczenie symboliczne poszczególnym szatom liturgicznym, które odnosiło się do Chrystusa, Jego męki lub do sprawowanych funkcji tych, którzy je noszą. Tak czy inaczej nadawanie nazw, jak i symboliki następowało zazwyczaj *ex post* – już po tym, jak części stroju liturgicznego otrzymały swoje trwałe zastosowanie w liturgii. Okres pełnego średniowiecza okazał się przełomowym czasem w rozwoju szat liturgicznych. Wtedy także zrodził się zwyczaj błogosławieństwa szat oraz wypowiedziania odpowiednich modlitw podczas ich zakładania<sup>112</sup>. Również podczas Soboru Watykańskiego II został podjęty temat szat liturgicznych z podkreśleniem, aby to biskupi lokalni czuwali nad ich prostotą i szlachetnym pięknem<sup>113</sup>.

Do tematu szat liturgicznych odniósł również o. Kavanagh w swojej książce *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*<sup>114</sup>, pisząc, że „szaty liturgiczne są raczej świętymi ubraniami niż kostiumami czy billboardami. Mają one świadczyć o sprawowanych posługach i funkcjach liturgicznych poprzez piękno kreacji, a ich symboliczna siła nie pochodzi z ich dekoracji, ale z ich tkaniny, formy i koloru”<sup>115</sup>. Również temat szat liturgicznych, za przykładem o. Kavanagha, został poruszony przez Christę C. Mayer-Thurman, która w artykule *Liturgical Vesture in the Roman Catholic Tradition* pisała, że szaty liturgiczne to ubiór, a nie kostium oraz że mają one do

---

<sup>110</sup> OWMR 335.

<sup>111</sup> Zob. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć ze źródła wody życia*.

<sup>112</sup> Zob. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć ze źródła wody życia*.

<sup>113</sup> KL 124.

<sup>114</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*.

<sup>115</sup> „Vestments are sacred garments rather than costumes or billboards. They are meant to designate certain ministers in their liturgical function by clothing creatures in beauty. Their symbolic strength comes not from their decoration but from their texture, form, and color” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20).



spełnienia podwójną funkcję: po pierwsze wyznaczają różnorodność posług liturgicznych, po drugie przyczyniają się do godności obrzędu<sup>116</sup>.

Według o. Kavanagha podstawową szatą liturgiczną noszoną przez przewodniczących liturgii jest stuła, będąca oznaką sakramentu święceń. Biskupi i prezbiterzy noszą ją zawieszoną na szyi i zwisającą swobodnie z przodu, a diakoni noszą ją na kształt szarfy, z lewego ramienia przewieszoną ukośnie do prawego boku<sup>117</sup>. Poza osobami wyświęconymi nikt inny ze służby liturgicznej nie może używać stuły podczas jakiegokolwiek celebracji<sup>118</sup>. Stuła przez pierwsze wieki chrześcijaństwa nie miała zastosowania podczas liturgii, dopiero od VIII wieku zaczęto ją używać w Kościele rzymskim jako insygnium kapłańskiej władzy celebransów, a nie sprawowanego urzędu. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* zaleca „aby kapłani, którzy biorą udział w celebracji eucharystycznej, jeśli nie zwalnia ich od tego słuszną przyczyną, z zasady pełnili urząd posługi wynikający z przyjętych święceń, a więc by uczestniczyli jako koncelebranci, ubrani w szaty liturgiczne. Jeśli nie celebrują, niech biorą udział ubrani we własny strój chórowy albo komżę nałożoną na sutannę”<sup>119</sup>.

Kavanagh zwraca uwagę również na fakt, że dla wszystkich posługujących w liturgii podstawową szatą jest alba. Mogą ją nosić ci, którzy spełniają posługi w liturgii, czyli akolita i lektor. Według Kavanagha inne osoby świeckie, spełniające różne funkcje liturgiczne, winny nosić swoje codzienne lub odświętne ubrania, aby w ten sposób podkreślić, że są członkami zgromadzenia<sup>120</sup>. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zawiera wskazanie: „Akolici, lektorzy oraz inni świeccy usługujący mogą ubierać się w albę albo w inną szatę prawnie zatwierdzoną dla danego kraju przez Konferencję Episkopatu”<sup>121</sup>.

Pozostałe szaty liturgiczne, takie jak dalmatyka, ornat, kapa i mitra, powinny być noszone jako wyraz uznania dla zgromadzenia, którego cel kultu nigdy nie jest tylko utylitarny, ale uroczysty i świąteczny<sup>122</sup>. Szaty te podkreślają także eschatologiczny wymiar liturgii.

---

<sup>116</sup> Por. C.C. Mayer-Thurman, *Liturgical Vesture in the Roman Catholic Tradition, Raiment for the Lord's Service: A Thousand Years of Western Vestments*, Chicago: Art Institute of Chicago 1975, 13-15.

<sup>117</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20.

<sup>118</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 61.

<sup>119</sup> OWMR 114.

<sup>120</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20.

<sup>121</sup> OWMR 339.

<sup>122</sup> „Dalmatic, chasuble, cope, and miter can be handsome garments and should be worn as compliments to the assembly whose purpose at worship is never merely utilitarian but festive” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 20).

W zgromadzeniu liturgicznym różnorodność szat jest zewnętrznym znakiem sprawowanych funkcji, wynikających z różnych stopni święceń i posług liturgicznych. Symbolika szat liturgicznych odwołuje się do podstaw chrystologicznych i eklezjologicznych liturgii. Od strony osobistej predyspozycji do sprawowania liturgii szaty wskazują na cnoty, którymi powinni się odznaczać ci, którzy je zakładają.

#### 5.4. Śpiew i muzyka w liturgii

Odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II warto na wstępie przywołać słowa św. Augustyna, na które powołuje się Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*: „Coraz bardziej jednak skłaniam się do pochwalenia tego obyczaju, że śpiewa się w kościele, aby poprzez przyjemności uszu mogła słabsza dusza wznosić się do stanu pobożności”<sup>123</sup>. Oznacza to, że poprzez śpiew i muzykę nie tylko jesteśmy w pełni świadomymi uczestnikami liturgii, ale w przeżywaniu pięknego doświadczenia muzyki, która unosi ludzką duszę do Boga, przede wszystkim Go wielbimy. Niestety, przez wieki muzyka i śpiew stanowiły ozdobę liturgii, jej nieodzowną część. Bardzo istotna zmiana w tym kierunku nastąpiła dopiero po Soborze Watykańskim II, gdy w odnowionej liturgii znalazło się miejsce dla śpiewu rozumianego już nie jako dodatek, ale konkretna część i wyraz sprawowanej liturgii. W dokumencie soborowym czytamy: „Czynność liturgiczna przybiera godniejszą postać, gdy służba Boża odbywa się uroczyście ze śpiewem, przy udziale osób posługujących na mocy święceń, z czynnym uczestnictwem wiernych”<sup>124</sup>. Jak twierdzi D. Fagerberg: „Pieśń liturgiczna to nie pobożna muzyka, ale anielski *Trisagion* przefiltrowany przez ludzkie struny głosowe”<sup>125</sup>. Muzyka, śpiew i liturgia stanowiąc jedną całość, pomagają przeżywać Bożą obecność i przyswoić przesłanie towarzyszące obrzędom<sup>126</sup>.

Ojciec Aidan Kavanagh zauważa, że „śpiewanie jest normalne, gdy ludzie mają coś do zaśpiewania. Zazwyczaj nie śpiewają o swoich grzechach, ale trudno jest ich powstrzymać od śpiewania o przebaczeniu i pojednaniu”<sup>127</sup>. Należy to rozumieć tak, że

---

<sup>123</sup> Por. KL 112.

<sup>124</sup> KL 113.

<sup>125</sup> Fagerberg, *Theologia prima*, s. 52.

<sup>126</sup> Takie podejście prezentują posoborowe dokumenty Kościoła. Por. A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2011; I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin: Polihymnia 2001, s. 49-123.

<sup>127</sup> „Singing is normal when people have something to sing about. They usually do not sing about their sins, but it is hard to stop them singing about forgiveness and reconciliation” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 31).

głównym powodem śpiewu jest radość ze zbawienia i odkupienia. Śpiew w liturgii to „pieśń nowa”, której słowa znają tylko zbawieni (por. Ap 14,3). Śpiew i muzyka nie stanowią ozdoby liturgii, ale są jej integralną częścią.

Kavanagh przyczynę niezdrowej ciszy panującej podczas liturgii w naszych kościołach upatruje w wyświęcaniu posługujących pozbawionych umiejętności śpiewania, co pociągnęło za sobą pewne konsekwencje praktyczne i teologiczne. Jego zdaniem, o ile jest możliwe tolerowanie celebransa, który nie umie głosić kazania, gdyż zawsze istnieje rozwiązanie tego problemu poprzez przedłużenie czytania Ewangelii, jako środka zastępczego, o tyle nie brakuje środka zaradczego w sytuacji, gdy śpiew biskupa staje się krzyżem dla zgromadzenia liturgicznego, gdy diakon źle śpiewa, a kapłan nie zadaje sobie nawet trudu, aby dobrze zaśpiewać<sup>128</sup>. Amerykański teolog dość jednoznacznie stwierdza, że umiejętność śpiewania winna być brana pod uwagę w dopuszczaniu do święceń. Jego zdaniem diakon, który nie umie śpiewać jest jak lektor, który nie umie czytać, albo jak biskup – pasterz i nadzorca, który nie widzi, albo przewodniczący, który nie może przewodniczyć<sup>129</sup>.

Przez muzykę liturgiczną Kavanagh rozumie taką muzykę, która jest zgodna z aktem liturgicznym i dostępna dla zgromadzonych wiernych tak, że potrafią ją oni usłyszeć i zaśpiewać. Wielka skromność tego rodzaju muzyki wymaga, aby była to bardzo dobra muzyka, ale niestety – twierdzi o. Kavanagh – większość muzyki wykonywanej obecnie w liturgii jest bardzo nieskromna i przerażająco zła<sup>130</sup>.

Głos ludzki, według o. Kavanagha, jest najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem muzycznym w kulcie liturgicznym. Jego repertuar stanowi samo słowo Boże – psalmy, których wykonywanie przez lud zgromadzony na celebracji, może być wzmocniony przez śpiew chóru lub kantora, ale w żadnym wypadku nie może on go wyręczyć<sup>131</sup>. Śpiew ludu zgromadzonego na liturgii jest nieodłączną częścią kultu liturgicznego i żadne urządzenia nie może go zastąpić. Natomiast jeśli celem muzyki w liturgii jest rozrywka lub pokaz, to – zauważa omawiany autor – Broadway jest naszym konkurentem i z nim przegramy. Ale jeśli celem muzyki liturgicznej jest wspieranie

---

<sup>128</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 31-32.

<sup>129</sup> „[...] while a singing bishop is usually a cross that need to be borne infrequently, a deacon who sings badly or president who does not even bother are afflictions none can avoid. A deacon who cannot sing is like a reader who cannot read [...], a bishop (which means overseer) who cannot see, a president who cannot preside” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 32).

<sup>130</sup> Por. Kavanagh, *Liturgical Business*, s. 357; takie podejście reprezentuje także Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis*, 2007, nr 42, [http:// www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), nr 3 [dostęp: 22 lutego 2020 r.].

<sup>131</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 32.

i dawanie głosu ludziom świętującym wiarę w Boga Wszechmogącego, to nie konkurujemy z nikim poza nami<sup>132</sup>. Wydaje się, że jesteśmy nieświadomi faktu, że akt liturgiczny bez muzyki traci wiele z jego brzmieniowego rytmu, który jest ważnym składnikiem wszystkich czynności rytualnych, a wraz ze spadkiem poziomu dźwięku w mowie i melodii korelatywny rytm wizualny ceremonialnej choreografii i dyscypliny, której on wymaga, staje się trudniejszy do utrzymania, przy czym te dwa rytmy są współzależne – stwierdza o. Kavanagh<sup>133</sup>.

Amerykański teolog z mocą podkreśla, że kult liturgiczny nie jest przedsięwzięciem o charakterze edukacyjnym lub wydarzeniem artystycznym, co nie oznacza jednocześnie, że kult i liturgia powinny być pozbawiony walorów estetycznych<sup>134</sup>. Autor zauważa tylko, że nie jest to meritum zgromadzenia: „jeżeli, ktoś idzie na liturgię, aby omówić bieżące wydarzenia lub najnowszą ideologię, to idzie z niewłaściwej przyczyny. Jeśli idzie się na liturgię posłuchać preludium organowego lub śpiewów chóralnych, to idzie się z niewłaściwego powodu”<sup>135</sup>. Takie właśnie powody, skłaniające człowieka do uczestnictwa w liturgii powodują, że sama liturgia jest postrzegana w pewnym stopniu jako wykład, wydarzenie kulturalne, a nawet przedstawienie, podczas którego tak pojmowana liturgia może być poddawana krytyce. W krytykę takich zjawisk, prowadzoną przez o. Kavanagha, wpisuje się twierdzenie R. Taylora Scotta, który uważa, że „największym współczesnym problemem dotyczącym rozumienia liturgii jest «błąd instrumentalizacji liturgii». Błąd ten polega na tym, że wszelkie słowa, szaty, pieśni, kazania, ruchy itp., które razem wzięte stanowią liturgię, istnieją po to, by duchowo zaspokajać i ubogacać poszczególnych uczestników. Krótko mówiąc, liturgia staje się narzędziem służącym osobistemu rozwojowi. Nie ma absolutnie nic problematycznego w indywidualnej pobożności, ale ona nie stanowi liturgii, tak jakby była ona zsumowaniem osobistych pobożności zgromadzonych wiernych [...]”<sup>136</sup>.

Według o. Kavanagha chór, kantor i instrumenty muzyczne obecne podczas liturgii mają za zadanie wspierać chrześcijan swoim profesjonalizmem, dlatego ich obecność powinna być wyraźnie zaznaczona w liturgii, jeżeli jest to możliwe. Tak jak

---

<sup>132</sup> Por. Kavanagh, *Liturgical Business*, s. 357.

<sup>133</sup> Por. Kavanagh, *Liturgical Business*, s. 357.

<sup>134</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 32.

<sup>135</sup> „If one goes to liturgy for a discussion of current events or the latest ideology, one goes for the wrong reason. If one goes to liturgy for the organ prelude or choral anthem, one goes for the wrong reason” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 32).

<sup>136</sup> R.T. Scott, *The Likelihood of Liturgy: Reflection Upon Prayer Book Revision and Its Liturgical Implications*, „Anglican Theological Review”, 57 (1980), nr 2, s. 106, w: Fagerberg, *Theologia prima*, s. 188.

oczywista i skuteczna jest posługa lektora, diakona czy celebransa podczas zgromadzenia liturgicznego, tak dla wszystkich powinny być równie oczywiste funkcje muzyczne z zastosowaniem odpowiednio do tego przeznaczonych tekstów; celebrans używa mszału, diakon – ewangeliarza, lektor – lekcjonarza, natomiast kantor i chór – psalterza<sup>137</sup>. Muzyka i śpiew są wpisane w naturę liturgii, są służbą i posługą; muzyka jest integralną częścią służby liturgicznej, nie jest ani „świecka”, ani „święta”, ale jest „liturgiczna”<sup>138</sup> – pisze Kavanagh w swoim artykule z 1977 roku.

Omawiany autor wyraźnie krytycznie odnosi się do tańca w liturgii, który według niektórych autorów jest wręcz pożądany dla jej ożywienia. To, że muzyka jest integralną częścią liturgii, jest według Kavanagha oczywiste i nie podlega żadnej dyskusji, natomiast taniec indywidualny jest czymś niedopuszczalnym, ponieważ „sama liturgia jest złożoną i uroczystą formą tańca wspólnotowego (*communal dance*), posiadającego formalny ruch, którego choreografią jest sam obrzęd liturgiczny (*ritual*). Jeśli ktoś chce wzmocnić zrozumienie przez zgromadzenie ruchu cielesnego jako środka wyrażenia i przekazywania wartości świętych, może zwrócić uwagę na ceremonialną choreografię liturgiczną i uwolnić zgromadzenie od przymusowego siedzenia w ławkach”<sup>139</sup>. Taniec, jak zauważa o. Aidan Kavanagh, mimo że dla wielu może wydawać się radosny i ekscytujący, jest w zasadzie powierzchowny. Należy przy tym zauważyć, że kultury, które zachowują silne tradycje tańca ludowego, rzadko tańczą w kościele, ale nieodmiennie przypisują większe znaczenie obrzędowemu udziałowi w liturgii. Liturgia według amerykańskiego teologa zakłada ścisły związek między mediami wizualnymi, dźwiękowymi i kinetycznymi<sup>140</sup>.

Psalmodia (*psalms*), o której mówi Kavanagh, to według *Słownika języka polskiego* zbiór utworów religijno-dydaktycznych wzorowanych na psalmach<sup>141</sup>. W sensie ścisłym jednak psalmodia to repertuar, zbiór psalmów, służący ich śpiewowi w liturgii<sup>142</sup>. Dzisiaj jego odpowiednikiem w liturgii katolickiej jest śpiewnik (*hymnal*).

---

<sup>137</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 32-33. Słowo *psalter* rozumieć jednak należy o wiele szerzej niż zbiór psalmów, bardziej jako „śpiewnik”.

<sup>138</sup> A. Kavanagh, *Beyond Words and Concerts to the Survival of Mrs. Murphy*, „Pastoral Musi” 1 (1977), April/May, s. 17-20.

<sup>139</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 33.

<sup>140</sup> „While such done events are often exhilarating to many, they are always liturgically superficial. It may help to remember that cultures which retain strong traditions of folk dancing rarely if ever dance in church, but they invariably assign greater significance to ceremonial participation in the liturgy on the part of all. [...] The liturgy assumes the closest relationship between visual, sonic, and kinetic media” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 33-34).

<sup>141</sup> *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/Psalmodia.html> [dostęp: 27 kwietnia 2020 r.].

<sup>142</sup> Por. B. Nadolski, *Psalmodya: w: tenże (red.), Leksykon liturgii*, Poznań: Pallottinum 2006, s. 1261.

Współcześnie, jak uważa amerykański teolog, *psalmody* zanika, głównie pod wpływem rozszerzającej się muzyki komponowanej<sup>143</sup>. Psalterze przez stulecia wiodły przewodnią i jedyną rolę podczas sprawowanej liturgii, ponieważ sądzono, że „liturgia powinna polegać wyłącznie na celebrowaniu Słowa Bożego zarówno w formie pisemnej, jak i inkarnacyjnej”<sup>144</sup>. Z takim poglądem zgadzał się również Louis Bouyer, który twierdził, że: „całe życie duchowe chrześcijanin rozwija się i kształtuje na podstawie faktu, że Bóg przemówił do człowieka i że Jego żywe Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”<sup>145</sup>. Zatem uczestnictwo w życiu Boga poprzez Wcielonego Syna może stać się obrazem postawy człowieka wobec samego Boga, ludzi, siebie samego i otaczającego świata. Stąd można wnioskować, że Stary Testament, a zwłaszcza Psalmy, stanowiły podstawę modlitwy Kościoła, zarówno liturgicznej, jak i prywatnej. Modlitwie liturgicznej i prywatnej służył też Nowy Testament, a zwłaszcza kantyki i hymny chrystologiczne.

Liturgia, jak zauważa o. Kavanagh, jest „domem Pisma Świętego”, a hipertrofia muzyczna (*musical hypertrophy*), czyli przerost akcentu muzycznego nad zawartością, którą stanowi słowo Boże, stała się prawdopodobną przyczyną pewnych „napięć” między Pismem Świętym a liturgią. To w konsekwencji – jak uważa ten teolog – doprowadziło do uświadomienia sobie istniejącego problemu, polegającego na tym, że wirtuozeria muzyczna zaczęła odwracać uwagę uczestników od liturgicznego punktu zgromadzenia, czyli od właściwego uczestnictwa w liturgii<sup>146</sup>. Ojciec Kavanagh odnosząc się do liturgii rzymskiej jako przykładu, zaznacza, że nigdy nie zawierała ona metrycznych hymnów (*metrical hymns*), z małymi wyjątkami, takimi jak np. liturgia godzin, co w obecnych jemu czasach zaczęto dość często zmieniać i włączać do liturgii eucharystycznej, szczególnie w kulturach północnoeuropejskich. Nie mniej jednak, starszy wzorzec antyfony z psalmodią pozostaje najważniejszą normą w standardowym *Mszale rzymskim*, co nie oznacza, że tak jest wszędzie, gdyż pewną trudność przestrzegania tej rzymskiej tradycji, stanowią angielskie tłumaczenia ksiąg, jak zauważa omawiany autor<sup>147</sup>. Taki

---

<sup>143</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36.

<sup>144</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36.

<sup>145</sup> L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa: Wydawnictwo Pax 1982, s. 14.

<sup>146</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36-37.

<sup>147</sup> „The Roman Eucharist has never contained metrical hymns. Although these are now frequently included in Eucharistic liturgies, especially in northern European cultures which have rich traditions of such hymns stemming from non-Roman sources, the older pattern of antiphon with psalmody remains the preeminent norm in standard Roman Eucharistic books. Unfortunately, the current English translations of those books make it difficult to observe these Roman traditions, except for the meditation chants between the lessons”

proces może wskazywać na to, że „w miarę jak kinetyka ceremonii w liturgii maleje, sztuki dźwiękowe oratorium liturgicznego i muzyki zmieniają się w naturze lub zanikają zupełnie” – pisze o. Kavanagh. Wskazuje to na psychospołeczny związek pomiędzy rytmami ruchu i dźwięku, a rytm ruchu jest przed rytmem dźwięku, jak zauważa omawiany autor<sup>148</sup>. W związku z tym istnieje duże prawdopodobieństwo, że to może doprowadzić siedzących i słuchających w ławkach odbiorców do tego, że znaczenie tekstów zostanie przyćmione przez kompozycyjną i twórczą wirtuozerię.

Zjawisko przerostu formy muzycznej nad biblijną i liturgiczną treścią słów zostało słusznie dostrzeżone przez Kavanagha i jest ciągłym wyzwaniem. Przypomina o tym nauczanie Kościoła w Polsce, który powołując się na KL 121 i adhortację Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis* (nr 42), przypomina, że „teksty przeznaczone do śpiewów kościelnych należy czerpać przede wszystkim z Pisma Świętego i źródeł liturgicznych. Tekst i melodia oraz ich wykonanie mają odpowiadać znaczeniu celebrowanej tajemnicy, częściom obrzędu, a także okresowi liturgicznemu”<sup>149</sup>.

## 5.5. Obrzędowy wymiar liturgii jako wyzwanie dla celebracji

Chrześcijanie przychodzą na to samo miejsce, by uczestniczyć w zgromadzeniu eucharystycznym, na czele którego stoi Chrystus, główny celebrans Eucharystii<sup>150</sup> – czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, a liturgia słowa i liturgia eucharystyczna stanowią razem „jeden akt kultu”<sup>151</sup> – podaje Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II.

Ojciec Kavanagh pisze: „ponieważ liturgia jest złożonym aktem, w którym wiele osób uczestniczy na wiele różnych sposobów, z natury jest konserwatywna i odporna na zmiany”<sup>152</sup>. Dlatego często mylnie przyjmuje się, że liturgia jest konserwatywna, ponieważ Kościół jest bytem konserwatywnym. Formując taki osąd warto jednak zauważyć, że już św. Justyn, filozof i męczennik z II wieku, pisząc do cesarza Antoniusza Piusa (138-161), przekazał świadectwo o strukturze ówczesnej celebracji Eucharystii,

---

(Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 37).

<sup>148</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 37-38.

<sup>149</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* (14.10.2017), nr 9, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja\\_muzyka\\_14102017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja_muzyka_14102017.html) [dostęp: 5 marca 2020 r.].

<sup>150</sup> Por. KKK 1348.

<sup>151</sup> KL 56.

<sup>152</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 35.

która to struktura zachowała się do naszych czasów we wszystkich wielkich rodzinach liturgicznych. Pisze on: „W dniu zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas, zarówno z miast, jak i ze wsi. Czyta się wtedy pisma apostołskie lub prorockie, jak długo na to czas pozwala. Gdy lektor skończy, przewodniczący zabiera głos, upominając i zachęcając do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie wszyscy powstajemy z miejsc i modlimy się za nas samych [...] oraz za wszystkich w jakimkolwiek znajdują się miejscu, by otrzymali łaskę pełnienia w życiu dobrych uczynków i przestrzegania przykazań, a w końcu dostąpili zbawienia wiecznego. Po zakończeniu modlitw przekazujemy sobie nawzajem pocałunek pokoju. Z kolei bracia przynoszą przewodniczącemu chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem. Przewodniczący bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz składa długie dziękczynienie (po grecku: *eucharistian*) za dary, jakich nam Bóg raczył udzielić. Po modlitwie i dziękczynieniu przewodniczącego cały lud kończy, odpowiadając: Amen. Gdy przewodniczący zakończył dziękczynienie i cały lud odpowiedział, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają obecnym Eucharystię, czyli Chleb oraz Wino z wodą, nad którymi odprawiono modlitwy dziękczynne, a nieobecnym zanoszą ją do domów”<sup>153</sup>. Powyższy opis, sięgający połowy drugiego stulecia po Chrystusie, służy Kavanaghowi do tego, by ukazać, że Kościół jest konserwatywny, ale nie z powodów społeczno-politycznych, lecz teologicznych. Ze względu na przekaz wiary, jako ważny element Tradycji Kościoła, liturgia pozostaje ze swej natury zachowawcza i odporna na zmiany. Jak zauważa autor, gdy zmiana zachodzi w grupie, uczestnictwo jest zagrożone, o czym wiedzą osoby grające w gry i liderzy zorganizowanego sportu. Oczywiście systemy rytualne, takie jak liturgia, podlegają ewolucji, ale właściwa dla nich zmiana jest wynikiem niezwykle długotrwałych procesów, generowanych w tych systemach przez ludzi, którzy je tworzą i używają. Ten rodzaj zmiany zwiększa uczestnictwo, a nie zagraża mu, ponieważ jest generowany wśród samych uczestników, a jego przebieg jest tak subtelny, że rzadko się go zauważa. Z powyższych powodów Kavanagh podchodzi krytycznie do wszystkich systemów rytualnych, których zmiany mają zewnętrzną genezę, czynione są zbyt szybko i w zbyt dużej liczbie<sup>154</sup>. Autor zaznacza przy tym, że w okresach wysokiej religijności liturgia

---

<sup>153</sup> Św. Justyn, *Apologia*, 1, 65 (przekł. pol.: M. Michalski, w: M. Michalski (red.), *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa: PAX 1975, s. 91-100).

<sup>154</sup> „For when change occurs in group behavior, participation is jeopardized, as those who play games and the leaders of organized sports knows. Ritual systems such as the liturgy do change, of course, but the change which is appropriate to them is the result of extremely long-term processes generated within those



zachowuje zazwyczaj archaiczne struktury, ale tutaj wynika to z przyczyn społecznych i antropologicznych oraz z wrażliwości uczestników liturgii, a nie z enigmatycznych interpretacji teologicznych<sup>155</sup>. Kavanagh powołuje się tu na niemieckiego filozofa i liturgistę Karla Antona Baumstarka (1872-1948), który jako pierwszy głosił tę zasadę na przykładzie rzymskiego obrządku Wielkiego Piątku<sup>156</sup>. Amerykański teolog argumentuje, iż w tym dniu obrządek rzymski zachowuje pierwotne, a tym samym anachroniczne posługiwanie się celebracją liturgii bez Eucharystii w ciągu tygodnia. Eucharystia była bowiem sprawowana wyłącznie w niedzielę<sup>157</sup>. Omawiany autor uważa, że liturgia Wielkiego Piątku do dnia dzisiejszego przybiera formę nabożeństwa opartego na czytaniu Pisma Świętego, uroczystej modlitwy wiernych (*Prayers of the Faithful*) i Komunii św., zaś adorację krzyża dodano w późniejszym okresie<sup>158</sup>.

Kolejne ważne stwierdzenie o Kavanagha mówi, że liturgia jest zasadniczo antystrukturalna. Według niego wynika to z faktu, iż liturgia jest „złożonym trybem boskiej i ludzkiej komunikacji, w związku z tym musi opierać się na ludzkich strukturach dla wszystkich swoich elementów ekspresji, gdzie łatwo można przeoczyć lub zapomnieć o tym, że liturgia, podobnie jak rytuał w ogóle, istnieje, aby podcinać i przekraczać struktury, których używa”<sup>159</sup>. Jak twierdzi omawiany autor, powodem tego nie jest Ewangelia, która – podobnie jak liturgia – jest antystrukturalna, ale ludzka mądrość nabyta przez lata, która dowiodła, że ludzkie struktury ulegają skostnieniu lub się rozpadają, jeżeli pozostawione są same sobie<sup>160</sup>. Dlatego, twierdzi o Kavanagh, rytuał i liturgiczny antystrukturalizm istnieją zatem nie po to, by niszczyć, lecz aby odnawiać struktury społeczne. Nie jest to celem samym w sobie, lecz służy powszechnemu dobru społecznemu, a sposobem, w jaki tego dokonuje rytuał liturgiczny i jego antystrukturalizm, jest powrót do archaizmu<sup>161</sup>. Archaiczny nie oznacza przestarzały, twierdzi teolog, podkreślając w ten sposób, iż liturgia sprzeciwia się wszelkim zmianom,

---

systems by the people who create and use them. This sort of change enhances participation rather than jeopardizes it because it is generated among the participants themselves, and its course is so subtle that it is rarely remarked upon. The change which all ritual systems resist is external change prosecuted too rapidly and in too great quantity” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 35).

<sup>155</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36.

<sup>156</sup> A. Baumstark, *Comperative Liturgy*, tłum. F.L. Cross, London: Mowbray – Maryland: Newman Press 1958.

<sup>157</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36.

<sup>158</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 36.

<sup>159</sup> „Since liturgy is a complex mode of divine and human communication, and must therefore draw upon human structures for all its elements of expression, it is easy to overlook or to forget the fact that liturgy, like ritual in general, exists to undercut and overthrow the very structures it uses” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 40).

<sup>160</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 40.

<sup>161</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 41.

które dostosowałyby ją do współczesnej kultury. To z kolei mogłoby doprowadzić do takiego momentu, że odróżnienie liturgii od spotkania, np. w klubie politycznym, stałoby się trudne. Z tego samego powodu wierni, którzy tęsknią za liturgią w języku łacińskim lub angielskim zaczerpniętym z pierwszego tłumaczenia Biblii na ten język, nie powinni być lekceważeni, gdyż chrześcijańska liturgia jest ze swej natury głęboką *anamnesis*<sup>162</sup>, uważa o. Aidan Kavanagh.

Struktura liturgii ma dwie „miękkie” części, podczas których występuje pewne zamieszanie i improwizacja, a są nimi obrzędy wejścia i obrzędy zakończenia. To spowodowało, że badacze liturgii i odpowiadające za liturgię urzędy kościelne zaczęli rozbudowywać obie te części i dodawać różne nowe elementy, ze szkodą dla celebracji jako całości, uważa o. Kavanagh. Na początku liturgii eucharystycznej Kościoły bizantyjskie dołączyły przygotowanie darów (*prothesis*) i eucharystię, pozostawiając luki w innych częściach służby, co prowadzi do zamazania wymowy całości celebracji<sup>163</sup>. Natomiast tradycja łacińska na początku dodała rozbudowane obrzędy przygotowania do służby Bożej: „Modlitwy u stóp ołtarza”, hymn *Gloria*, a na końcu „Ostatnią Ewangelię”, czyli prolog Ewangelii według św. Jana i modlitwy dodane przez papieża Leona XIII pod koniec XIX wieku<sup>164</sup>. Sobór Watykański II usunął dwie ostatnie, ale dwie pierwsze pozostają w dalszym ciągu, przeniesiono je jedynie do standardowego porządku celebracji jako „obrzęd pokuty” (*penitential rite*), w którym wraz z *Gloria* nadal zakłócają symetrię rzymskich obrzędów - uważa amerykański teolog<sup>165</sup>.

Liturgia nie jest pojedynczą celebracją, ale kompleksem celebracji, które tworzą strukturę Dnia Pańskiego od początku do końca, a pogląd, że jedyną istotną i potrzebną do przestrzegania niedzieli celebracją jest Eucharystia, zrodziło się w drugiej połowie XX wieku, twierdzi o. Kavanagh<sup>166</sup>. Podkreśla on też, że liturgia nie jest celem samym w sobie, ale środkiem, za pomocą którego wierny lud ma jasny i pewny dostęp do zbawczej obecności Tego, w którym bierze początek i spełnia się całe stworzenie<sup>167</sup>. Jak zauważa, wiele parafii w Stanach Zjednoczonych podtrzymywało tradycję celebrowania przynajmniej części liturgii godzin, zwłaszcza nieszporów, oprócz Eucharystii w niedzielę. Odzwierciedlało to, przynajmniej częściowo, głęboko zakorzenioną chrześcijańską praktykę sytuowania Eucharystii pośrodku bogatej celebracji słowa

---

<sup>162</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 41.

<sup>163</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 42.

<sup>164</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 42-43.

<sup>165</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 43.

<sup>166</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 43.

<sup>167</sup> Por. Kavanagh, *Liturgical Business*, s. 355

Bożego, szczególnie w dniu Zmartwychwstania Słowa Wcielonego. Eucharystia była więc postrzegana jako centralne, ale nie jedyne wydarzenie liturgiczne, nadające formę i znaczenie temu jednemu dniu tygodnia, który był ikoną całego odkupionego porządku w czasie i przestrzeni<sup>168</sup>. Ojciec Aidan Kavanagh dość krytycznie ocenia reformę liturgiczną Soboru Watykańskiego II pod względem skupienia się wierzących na słowie Bożym. Główny i niemal jedyny nacisk, jaki został położony na słowo Boże w ramach tejże reformy sprowadził się do poszerzenia palety czytań mszalnych. Zabrakło wyakcentowania w świętowaniu niedzieli innych form kontaktu ze słowem Bożym, zwłaszcza katechezy i pozaliturgicznych form więzi ze wspólnotą Kościoła<sup>169</sup>. Omawiany autor podkreśla, że podstawową ucztą chrześcijańską jest „niedziela, obchodzona liturgicznie przez zgromadzenie wierzących, zanurzających się w Zmartwychwstałym Słowie, które jest słuchane i dane sakramentalnie jako pokarm oraz napój”<sup>170</sup>.

„Liturgia nie jest zasadniczo modlitwą, ale rytuałem. Nie każda modlitwa ma charakter liturgiczny, ale obrzęd zawsze obejmuje modlitwy, nie ograniczając się do samej formy dyskursywnej”<sup>171</sup>. Liturgiczny rytuał nie może być ponadto oddzielony od naszego chrześcijańskiego życia, ponieważ liturgia rytualizuje naszą tożsamość. Jak pisał Robert Taft, „celem każdej chrześcijańskiej liturgii jest wyrażenie podczas rytuału tego, co powinno stanowić fundament każdej chwili naszego życia”<sup>172</sup>. Rytuał znaczy więcej niż liturgiczne obyczaje, gdyż jest całym stylem życia chrześcijańskiego, które z kolei można znaleźć w niezliczonych szczegółach kultu, w prawie kanonicznym, w strukturach ascetycznych i monastycznych, w działaniach ewangelicznych i katechetycznych, a zwłaszcza w rozważaniach teologicznych, zaś liturgia, określając to wszystko, czyni je dostępnymi dla wspólnoty<sup>173</sup>, wyjaśnia o. Kavanagh. Dlatego uważa on, że liturgia przewyższa samą modlitwę, jak wynika z analizy jej części, gdyż *Credo* i homilia nie są modlitwami, lecz deklamacjami; *Sanctus* i *Agnus Dei* również nie są modlitwami, ale

---

<sup>168</sup> „Within living memory many parishes, even in the United States, maintained the tradition of celebrating at least some of the liturgy of the hours, especially Vespers, in addition to the Eucharist on Sunday. This reflected, at least vestigially, the deeply rooted Christian practice of solemnization of God’s Word, particularly on the day of the incarnate Word’s resurrection from the dead. The Eucharist was thus perceived to be the central, but by no means the only, liturgical event lending form and meaning to that one day of the week which was ironic of the whole of a redeemed order in space and time” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 43),

<sup>169</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 44.

<sup>170</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 44.

<sup>171</sup> „Liturgy is not fundamentally prayer but rite. Not every prayer is liturgical, but rite always includes prayers without reducible to this form of discourse alone” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 44).

<sup>172</sup> Por. R.F. Taft, *Ponad Wschodem i Zachodem. Problemy rozumienia liturgii*, tłum. S. Gałęcki, E. Litak, Kraków 2014, s. 67.

<sup>173</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 44.

aklamacjami; czytania biblijne i Ewangelie nie są modlitwami, ale proklamacjami, a w tradycyjnym obrządku rzymskim w Eucharystii są tylko trzy grupy modlitw publicznych, do których należą: oracje (*orations*), modlitwa wiernych i wielka modlitwa eucharystyczna” (*the prayers of the faithful, and the great eucharistic prayer*). Pozostałe modlitwy mają już charakter bardziej prywatny.<sup>174</sup>

Kavanagh uważa, że zgromadzenie liturgiczne jest mniej zgromadzeniem osób niż dynamiczną koordynacją różnych stopni (*dynamic coordination of orders*), przy czym termin *orders*, można by przetłumaczyć jako „stopnie” lub „stany”, gdyż stanowią je katechumeni, posługujący, pokutnicy, diakoni, ochrzczeni wiernymi, prezbiterzy czy biskupi. Każda z tych grup (*order*), spełniając swe posługi zarówno podczas celebracji, jak i poza nią, przyczynia się do realizacji działalności całego zgromadzenia tak w celebracji liturgii, jak i poza nią<sup>175</sup>. Poprzez wspólne świadectwo swoich charyzmatów, obowiązków i stylów posługiwania przyczyniają się w różnorodny sposób do posługi Kościoła na rzecz pojednania, przy czym centralną częścią sztuki duszpasterskiej jest zdolność rozeznania, uszanowania i skoordynowania bogatych darów tych posług, zarówno w celebracji liturgii, jak i poza nią, dla dobra Kościoła i świata, w którym Kościół jest szafarzem Bożej łaski, twierdzi amerykański teolog<sup>176</sup>.

Kolejnym tematem poruszonym przez o. Kavanagha jest niedzielna liturgia chrześcijan, która kieruje się przede wszystkim do przedmiotu posługi zgromadzenia, czyli do świata. Jak zauważa teolog, niedzielna celebracja liturgiczna nie jest Kościołem zgromadzonym po to, aby przemówić do siebie, również sama celebracja nie spełnia zadania i posłannictwa zgromadzenia, ale wzywa zgromadzenie Kościoła, aby publicznie brało udział w życiu świata<sup>177</sup>. Jak zauważa omawiany teolog: „liturgia zakłada, że świat jest zawsze obecny w zwołanym zgromadzeniu, które chociaż nie jest z «tego świata», żyje pośrodku świata jako sługa Boga w Chrystusie, przyczyniając się do jego zbawienia”<sup>178</sup>. Zgodnie z tym ujęciem zgromadzenie liturgiczne jest światem odnawianym z Bożą pomocą, ale na pewno nie biernym. Jest aktywną wspólnotą wiernie współpracującą nad własną przemianą. W szerokim rozumieniu: „Liturgia przemienia świat i czyni to od

---

<sup>174</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 44-45.

<sup>175</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 45.

<sup>176</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 45.

<sup>177</sup> „The Sunday liturgy of Christians addresses itself primarily to the object of the assembly’s ministry, the world. The Sunday liturgy is not the Church assembled to address itself. The liturgy thus does not cater to the assembly. Is summoned the assembly to enact itself publicly for the life of the world” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 45).

<sup>178</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 46.

środku, ponieważ to tutaj w nierozdzielny sposób łączą się choroba świata i lekarstwo na nią”<sup>179</sup>.

## 5.6. Obrzędowy wymiar liturgii jako wyzwanie dla uczestnictwa

W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* stwierdza się, że „Lud Boży zostaje zwołany razem na Mszę świętą, to jest na Wieczerzę Pańską, aby pod przewodnictwem kapłana, który uobecnia osobę Chrystusa, sprawować pamiętkę Pańską, czyli Ofiarę eucharystyczną”<sup>180</sup> oraz że „Msza św. składa się jakby z dwóch części, mianowicie z Liturgii słowa i z Liturgii eucharystycznej, które tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu”<sup>181</sup>. W tym samym dokumencie możemy przeczytać również, że: „Gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, sam Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus obecny w swoim słowie, zwiastuje Ewangelię. Dlatego wszyscy winni z szacunkiem słuchać czytań Bożego słowa, które są najważniejszym elementem liturgii. Chociaż bowiem słowo Boże zawarte w czytaniach Pisma Świętego zwraca się do wszystkich ludzi każdego czasu i jest dla nich zrozumiałe, jego pełniejsze rozumienie i skuteczność pogłębia się dzięki żywemu wykładowi, czyli homilii, która jest częścią czynności liturgicznej”<sup>182</sup>.

Główne założenia na temat obrzędowego wymiaru liturgii w kontekście uczestnictwa w niej zawarł Kavanagh w artykule zatytułowanym *The Minister as Servant*. Podkreśla w nim, że kapłaństwo ministerialne łączy się ze „świeckim kapłaństwem”, jak określa „kapłaństwo chrzcielne”, wspólną rzeczywistością w Kościele, a mianowicie tym, że oba rodzaje kapłaństwa są urzędami lub instytucjami w Kościele. Każdemu przypadają te charyzmatyczne siły, które są konieczne, jeśli wierni mają osiągnąć cele, dla których zostały ustanowione. Zarówno urząd, jak i właściwy charyzmat idą w parze, aby Kościół, jako znak niosący w sobie rzeczywistość jedności z Ojcem, przez Chrystusa i w Duchu Świętym, mógł wypełnić swoje powołanie do służby w świecie. Zarówno ministerialne, jak i świeckie aspekty jednego *sacerdotium* muszą spełniać funkcje urzędu na mocy właściwego charyzmatu z nimi związanego. Urząd i charyzmat nigdy nie mogą być rozdzielone w Kościele jako całości, jednakże czasami są oddzielone od poszczególnych

---

<sup>179</sup> “The Liturgy does the world and does it at its very center, for it is here that the world's malaise and its cure well up together, inextricably entwined” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 46).

<sup>180</sup> OWMR 27; por. DK 5; KL 33.

<sup>181</sup> OWMR 28; por. KL 56.

<sup>182</sup> OWMR 29; por. KL 7, 33, 52.

członków służby i świeckich, tworząc w ten sposób zniekształconą sytuację, w której Kościół pozbawiony jest właściwej sobie bogatej komplementarności<sup>183</sup>.

Ojciec Kavanagh, odnosząc się do Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, zauważa, że konsekrowany mocą chrztu i bierzmowania świecki odgrywa niezwykle istotną rolę w liturgicznej służbie Kościoła. Jest to służba na najwyższym poziomie świętej diakonii ludu Bożego, w którą zaangażowany jest cały lud, działający w komplementarnym koncercie, aby sprawować liturgię, czyli osiągnąć święte działanie (*actio*) przewyższające wszystkie inne<sup>184</sup>. Kontynuując autor ten zauważa, że szczególnie w sprawowaniu eucharystycznym wszystko, co chrześcijanin czyni w wypełnianiu swego powołania pośredniczącego między Bogiem a człowiekiem poza kościołem, jest w Eucharystii wprowadzane do kościoła, ożywione, uświęcone i ofiarowane Ojcu jako jedna ofiara z ofiarą Jego Syna. Nie ma celebracji liturgicznej, w której każda osoba chrześcijańska nie miałaby do spełnienia własnej „liturgii” na rzecz całej społeczności<sup>185</sup>, uważa omawiany autor. Konstytucja o liturgii świętej wyraźnie podkreśla, że aby został zapewniony czynny udział wszystkich w celebracji, właściwa rola ludu ma być zawarta w rubrykach poprawionych ksiąg liturgicznych (KL 31; por. 26-33) oraz: „W sprawowaniu liturgii każdy, kto wykonuje swą funkcję – czy to duchowny, czy wierny świecki – powinien wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy i na podstawie przepisów liturgicznych” (KL 28).

Ojciec Aidan Kavanagh wydarzenie liturgiczne (celebracja) porównuje do zdania, które składa się z części, które działają na różne sposoby. Celebracja też, podobnie jak zdanie, należy do większych całości (*units*). Stąd tak jak pisarz musi doskonale znać naturę i funkcje różnych części mowy, tak też przewodniczący zgromadzenia – osoba odpowiedzialna za wspólnotę liturgiczną, musi znać jej naturę i różne związane z nią funkcje. Uważa, że liturgia nie jest ani monolitem, ani jednoznacznością, lecz wykonywanym koncertem, w którym poszczególne części wykonywane są przez różne osoby, a sposób ich wykonywania i łączenia stanowi „gramatykę i składnię” obrzędów w konkretnym języku liturgicznym<sup>186</sup>. Amerykański teolog uważa, że podczas gdy części liturgiczne są w większości powszechne w całym chrześcijaństwie, to różnią się znacznie sposobem ich stosowania, co w odniesieniu do języka porównuje on do tworzenia się

---

<sup>183</sup> Por. A. Kavanagh, *The Minister as Servant*, „Worship” 39 (1965), s. 222-223; tenże, *The Liturgy as Service*, tamże, s. 5-11; tenże, *Sacrament as an Act of Service*, tamże, s. 89-96; tenże, *The Christian as Servant*, tamże, s. 131-138.

<sup>184</sup> Por. Kavanagh, *The Minister as Servant*, s. 220; Por. KL 7.

<sup>185</sup> Por. Kavanagh, *The Minister as Servant*, s. 220.

<sup>186</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 47.

idiomów, a w liturgii – obrządków (syryjski, bizantyjski, egipski, gallikański czy rzymski). Poprzez prowadzenie badań nad poszczególnymi „idiomami” liturgicznymi można dokonywać porównania dialektu wspólnego języka liturgicznego<sup>187</sup>.

Wprowadzając podział na główne werbalne części liturgii, które na różne sposoby angażują wszystkich uczestników zgromadzenia liturgicznego, autor wylicza: modlitwy, aklamacje, psalmy, antyfony, czytania, zachęty, dialogi, błogosławieństwa, litanie, homilie i inne.

Jako pierwsze z nich o. Kavanagh wymienia modlitwy (*prayers*), do których zalicza prośby, takie jak kolekta, modlitwa nad darami i modlitwa po komunii; modlitwy wstawiennicze, które występują kolejno w litaniach; *praeconia*, takie jak np. wielkanocne *Exultet*, które są modlitwami niesymetrycznymi, wysoce retorycznymi, nawet poetyckimi; „apologie”, do których zalicza niewypowiedziane głośno prywatne modlitwy kapłana; „modlitwy dziękczynne”, z których najważniejsza jest wielka modlitwa eucharystyczna kapłana nad chlebem i winem, która została przekształcona w nieprzerwaną zapraszającą deklamację anamnezy (*anamnesis*) – dziękczynienia – i jest zarezerwowana tylko dla kapłana, jako przewodniczącego zgromadzenia<sup>188</sup>.

Kolejne części, w które zostają włączeni wierni, to „aklamacje” (*acclamations*), takie jak *Chrystus zmartwychwstał...*, *Alleluja* i *Baranku Boży*. Są one krótkie, proste i łatwe do zapamiętania, dają zgromadzonym możliwość ich częstego uczestnictwa w słownych wypowiedziach przewodniczącego, diakona, lektora, kantora i chóru – objaśnia o. Kavanagh<sup>189</sup>. Również „hymny” (*hymns*) należą do tych elementów werbalnych, które wiążą się z udziałem ludu; omawiany teolog zalicza do nich hymny niesymetryczne, takie jak biblijne pieśni, czyli *Święty* (*Sanctus*) i *Chwała* (*Gloria*), oraz hymny metryczne, takie jak sekwencje, również długie hymny, które ze względu na stopień trudności, często wymagają pomocy kantora lub chóru<sup>190</sup>.

„Psalmody” (*psalms*) to kolejna część uczestnictwa werbalnego, do której o. Kavanagh zalicza głównie psalmy w liturgii godzin, ale także w Eucharystii podczas przygotowania darów, podczas procesji komunijnej, pomiędzy czytaniem, jako medytacyjny śpiew oraz *Alleluja* przed Ewangelią. Pojawiające się trudności z psalmodią rozwiązano w podobny sposób jak w przypadku hymnów, poprzez wprowadzenie antyfon

---

<sup>187</sup> „To study the various Christian liturgies comparatively is to study dialects of common liturgical language,

a study which often sheds light on one's own” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 47).

<sup>188</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 47- 48.

<sup>189</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 48.

<sup>190</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 48.

(*antiphones*) z podobnymi do aklamacji krótkimi zwrotami, zaczerpniętymi z psalmów, które zgromadzenie może z łatwością powtórzyć pomiędzy wersetami śpiewanymi przez kantora lub chór<sup>191</sup>.

Kolejny element werbalny uczestnictwa stanowią „czytania biblijne” (*lessons*). Na nich zbudowana jest cała liturgia, a pochodzą one zasadniczo z Pisma Świętego, a w liturgii godzin tylko z zatwierdzonych dzieł, które swoje pochodzenie zawdzięczają słowu Bożemu. Liturgia jest ze swej natury celebrazją tego słowa w jego wymiarze sakramentalnym<sup>192</sup>, jak wyjaśnia o. Kavanagh.

Kolejnym obrzędowym momentem podczas liturgii, opartym na gestach i słowach, są błogosławieństwa i konsekracje (*blessings and consecrations*), które – jak określa to omawiany autor – mają przypomnieć i wyjaśnić zgromadzeniu, komu zawdzięczamy wszelkie płynące dobro i łaskę, których źródłami nie jest ani celebrazja sama z siebie, ani też posługujący kapłan czy służba liturgiczna<sup>193</sup>. Rzeczy i osoby są święte, gdyż zawdzięczają swoje pochodzenie świętemu Stwórcy, a zgromadzenie i obecna służba liturgiczna może tylko odkryć i ogłosić tę hojność Stwórcy w sposób najbardziej uroczysty i wyraźny, stosownie do wielkości daru zbawienia<sup>194</sup>.

Zaproszenia (*invitations*), dialogi (*dialogues*), odpowiedzi (*responses*) i pozdrowienia (*greetings*) są – jak uważa o. Kavanagh – stylizowanymi formami dyskursu niezbędnego podczas zgromadzeń religijnych<sup>195</sup>. Następną częścią werbalnego uczestnictwa są „rozesłania”, których pierwotnie było kilka, zwłaszcza w Eucharystii, i to w złożonej formie<sup>196</sup>. Omawiany autor wyjaśnia, że miały one miejsce pod koniec czytań, kiedy katechumeni, pokutnicy oraz opętani (*possessed*) byli odsyłani poprzez wspólne modlitwy, błogosławieństwo i rozesłanie każdej grupy w kolejności. Kavanagh argumentuje to znakiem duszpasterskiej troski zgromadzenia, dotyczącej każdej grupy, która nie była uważana jeszcze za zdolną do udziału w Uczcie eucharystycznej. W 1972 roku rozesłanie (*dismissal*) katechumenów zostało przywrócone w liturgii rzymskiej przez wydanie *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (*Rite of Christian Initiation of Adult*)<sup>197</sup>, co zostało szeroko przedstawione w poprzednim rozdziale. Słowa

---

<sup>191</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 48-49.

<sup>192</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 49.

<sup>193</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 49.

<sup>194</sup> „Things and persons are holy just as creatures of an all holy Creator. All the assembly and its ministers can do is to discover and proclaim that holiness in the most intense degree which seems appropriate to the occasion” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 49).

<sup>195</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 49.

<sup>196</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 50.

<sup>197</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 50.



„rozesłania” mają na celu wyrazić w sposób esencjonalny naturę misyjną Kościoła i jego chrześcijańską misję w świecie.

Kolejną słowną częścią uczestnictwa stanowią „litanie” (*litanies*), które według o. Kavanagha są dłuższą bądź krótszą sekwencją krótkich petycji lub modlitw wstawienniczych. Zanoszone są one zarówno w liturgii godzin, jak i w Eucharystii, a także podczas okolicznościowych procesji i nabożeństw<sup>198</sup>.

Ostatnią z przedstawianych słownych części liturgii jest „homilia”. Konstytucja o liturgii świętej krótko stwierdza: „zaleca się bardzo, by homilia, w której w ciągu roku liturgicznego przedstawia się na podstawie świętego tekstu tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia, była częścią sprawowanej liturgii”<sup>199</sup>. Główną tego przyczyną jest to, że „w czytaniach [...], które homilia wyjaśnia, Bóg przemawia do swego ludu, ujawnia misterium odkupienia i zbawienia oraz dostarcza wiernym duchowego pokarmu; sam Chrystus przez swoje słowo jest obecny pośród wiernych”<sup>200</sup>. Ojciec Aidan Kavanagh uważa, że są to twórcze możliwości przewodniczącego zgromadzenia, aby w pewnym stopniu powtórzyć Ewangelię i dać jej konkretną „przestrzeń” w liturgii<sup>201</sup>. Pogląd omawianego autora na temat konieczności homilii jest bardzo zdecydowany, powtarza już wcześniej wyrażone zdanie, że *the homily* musi być wrażliwa na to, że jest częścią liturgii, a nie stratą czasu. Liturgia nie może oddzielać słowa od sakramentu, ale je jednoczyć, a wszystko to dokonuje się poprzez mówienie o słowie w sposób symboliczny, na wzór Jezusa – w opowiadaniu, znaku, symbolu i obrazie<sup>202</sup>. Homilia nie jest przemówieniem religijnym czy politycznym, ale nieodłączną częścią liturgii i musi być regulowana przez prawa oraz zasady liturgiczne<sup>203</sup>. Homilia jest więc pomocą w pełnym zrozumieniu oraz oddziaływaniu usłyszanego słowa Bożego na życie słuchaczy, a tym samym na otoczenie, w którym oni żyją.

Drugą grupą środków używanych w liturgii i połączonych z jej celebracją oraz uczestnictwem są elementy niewerbalne. Pierwszą z grupy niewerbalnych środków używanych w liturgii jest „cisza” (*silence*), która według o. Kavanagha nie jest zawstydzającym i niekontrolowanym brakiem dźwięku, który pojawia się, gdy wszystko

---

<sup>198</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 50.

<sup>199</sup> KL 52.

<sup>200</sup> OWMR 55.

<sup>201</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 50.

<sup>202</sup> „The homily must not separate Word and sacrament but unite them. It does his by speaking of the Word not academically but parabolic ally as the Lord did – in story, sign, symbol, image” (Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 51).

<sup>203</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 51.

się psuje i nikt nie wie, co powiedzieć lub zrobić. Cisza w liturgii jest celowym i przemyślanym brakiem działania, które poprzez zintensyfikowane milczenie ludzi, komunikuje to, co wynika ze słowa, powinno dawać czas na przemyślenie<sup>204</sup>. Według benedyktyńskiego teologa cisza wskazana jest po dobrze odczytanych lekcjach, po dobrze wygłoszonych homiliach, w czasie komunii i po niej, gdyż cisza wydaje się mówić często głośniejszymi niż wypowiedziane słowa czy muzyka, a już na pewno nie zakłóca ona rytmu służby Bożej, ale jest jej integralną częścią<sup>205</sup>. Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis* wyjaśnia, że nie można oczekiwać czynnego i aktywnego udziału w liturgii eucharystycznej, jeśli przystępuje się do niej w sposób płytki, bez stawiania sobie pytań dotyczących własnego życia. Jak czytamy dalej w tym dokumencie, takiej wewnętrznej dyspozycji sprzyja skupienie i milczenie co najmniej przez kilka chwil przed rozpoczęciem liturgii<sup>206</sup>.

Kolejnym ważnym elementem i częścią liturgii są „procesje” (*procession*), której o. Kavanagh poświęca swoją uwagę, pisząc, że poruszanie się nawet pośrednio, jak podczas parady, jest fascynującym doświadczeniem ludzkim ze względu na solidarność z innymi, których rytmiczny i skoordynowany ruch wydaje się namacalny<sup>207</sup>. Jak zauważa, kluczem dobrze przygotowanej procesji jest skoordynowany rytm ruchu, mowy i muzyki, z których wszystkie najlepiej utrzymywać w prostocie i powtarzalności, aby unikać podczas nich używania instrukcji zawartych w książkach i innych drukowanych materiałach, aby procesje nie stały się cielesnymi aktami komunikacji wewnątrz zgromadzenia albo świeckimi paradami<sup>208</sup>. Według omawianego autora procesje powinny zawierać elementy rytualne i artystyczne, ale zamiast tego w wielu kościołach częściej można spotkać procesje, które są długie, źle przygotowane i pozbawione jasno określonego rytmu.

Do cielesnych aktów komunikacji wewnątrz zgromadzenia należą także „gesty” (*gestures*). Jako środki niewerbalne powinny one mieć naturalność odpowiednią do

---

<sup>204</sup> „This is not the embarrassed, barren, uncontrolled lack of sound which occurs when things break down and no one knows what to say or do. Liturgical silence is purposeful, pregnant, and controlled – thunderous quiet of people communicating that which escapes being put into mere words” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 51).

<sup>205</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 51.

<sup>206</sup> Por. KL 55.

<sup>207</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 51.

<sup>208</sup> „The key is coordinated rhythm of motion, speech, and music, all of which are best kept simple and repetitive so as to foster participation by making recourse to books and ether printed materials unnecessary” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 52).

takiego komunikowania się i unikać pozornie dziwaczного, przesadnego gestykulowania<sup>209</sup>, proponuje autor.

„Dźwięki” (*sounds*) to według Kavanagha kolejna niewerbalna część liturgii. Nie wszystkie one są dźwiękami słownymi, czego najlepszym przykładem jest melizmat, czyli figura melodyczna śpiewana na jednej sylabie, obejmująca dwa (lub więcej) dźwięki. Bogatą melizmatyką charakteryzuje się choćby chorał gregoriański np. przy słowie „Alleluja”. Innym przykładem jest prosty brak melodii, występujący w dobrej muzyce instrumentalnej czy w dźwięku dzwonów<sup>210</sup>. Amerykański teolog uważa, że dźwięki niewerbalne są ważnymi elementami kultu liturgicznego, o których zbyt mało się mówi, nawet jeżeli pomagają one w zmniejszeniu szczegółowości liturgii dokonywanej przez prezbiterów i zgromadzenia, które zakładają, że ta celebracja wymaga ciągłych rozmów<sup>211</sup>.

„Efekty wizualne” (*sights*), które są obecne podczas liturgii, to kolejny ważny element uczestnictwa. Występują one w liturgii pomimo tego, że liturgia nie jest przedstawieniem scenicznym a służbą Bożą. Całe jednak wydarzenie celebracji liturgii jest czymś, co nie tylko zawiera przekaz słowny, ale jest również postrzegane przez uczestników<sup>212</sup> – podkreśla o. Kavanagh. Dlatego bardzo ważne jest to, aby podczas celebrowanej liturgii posługujący nie stwarzali pozorów i nie wydawali się pompatyczni, nie powinni być też beztroscy lub stwarzać wrażenie nieświadomych, niepoważnych i protekcyjnych<sup>213</sup>. Aidan Kavanagh podkreśla, że posługujący muszą być całkowicie zestrojeni z naturą wydarzenia i zgromadzeniem, które sprawuje liturgię. Poczucie prostej godności, pewna samodyscyplina w odniesieniu do własnych cech charakteru przekłada się na ogólne wrażenie, że posługa na rzecz zgromadzenia jest rzetelna i kompletna. Sam zaś główny celebrans powinien być jak „mistrz Zen”, „nieciekawym” – w sensie nieskupiającym uwagi na sobie – lecz jak szklanka „zimnej, przezroczystej, ożywczej wody”<sup>214</sup>.

---

<sup>209</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 52.

<sup>210</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 52.

<sup>211</sup> „Non-verbal sounds are important components of liturgical worship to which too little thought is given. They help reduce the verbosity of liturgy done by ministers and assemblies who assume that liturgy is a text and that celebration requires continual talk” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 53).

<sup>212</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 53.

<sup>213</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 53.

<sup>214</sup> „Ministers must not pose or seem pompous; neither should they be careless or seem to be self-conscious, flippant, or condescending. They must be and seem to be completely attuned to the nature of the event and the assembly celebrating it” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 53).

Kolejnym elementem liturgii jest „zapach” (*smell*), gdyż miejsca, w których określona liczba ludzi gromadzi się przez dłuższy czas, posiadają charakterystyczne zapachy, a zmysł powonienia jest tak samo ludzką zdolnością komunikowania się, jak każdy inny. Jak uważa o. Kavanagh, zmienianie znajomego zapachu miejsca, takiego jak wypełnienie pomieszczeń gałązkami świerku na Boże Narodzenie, jest wielkim aktem komunikacji bez słów. Działanie takie definiuje bowiem przestrzeń i czas, aby stawały się odmienne od codziennych<sup>215</sup>. Fakt, że zapachy wpływają na ludzkie odczucia jest powszechnie znany i wykorzystywany. Liturgia również zna dobrze to narzędzie, chociażby poprzez stosowanie kadzidła i różnych zapachów aromatycznych (kwiaty, zwłaszcza lilie i rośliny zimozielone) do oznaczenia czasów, miejsc i osób ważnych dla zgromadzenia<sup>216</sup>, wyjaśnia omawiany autor.

Ostatnim z opisanych w „przewodniku” o. Kavanagha niewerbalnych elementów liturgii jest „dotyk” (*touch*), któremu tradycyjnie daje ona wysoki priorytet jako ważnemu ludzkiemu zmysłowi. Jak opisuje autor, dotyk ludzkiej ręki, uścisk, kąpanie i namaszczenie ciał, mówią wszystko o zaufaniu zgromadzenia liturgicznego do rzeczy i ludzi tam, gdzie buduje się boska i ludzka rzeczywistość, gdyż dotyk bez słów oznacza ogromną i ryzykowną wieloznaczność – dwuznaczność, która z kolei pozwala uciec od tyranii słów i tekstów oraz bezpiecznych oczekiwań, niezależnie od tego na jak krótko<sup>217</sup>. Jako przykład o. Kavanagh wskazuje na znak pokoju (*the sign of peace*), który pierwotnie był pocałunkiem w usta, najbardziej intymny gest liturgii, obok obmycia i namaszczenia chrzcielnego<sup>218</sup>. Obecnie czysty pocałunek liturgiczny został zamieniony lub ograniczony do uścisku dłoni czy skłonu głowy. Praktyka pocałunku występuje jednak wszędzie i przy prawie wszystkich okazjach, z wyjątkiem liturgii. Niezależnie od formy przekazywania znaku pokoju podczas liturgii, to pokój Chrystusa wykracza poza granice samego wiernego zgromadzenia<sup>219</sup>, co podkreśla o. Kavanagh.

---

<sup>215</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 54.

<sup>216</sup> „The liturgy knows the same fact equally well, which is why it has for so long used incense and aromatic chrism, in addition to lilies and evergreens, to mark times, places, and persons important to the assembly” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 54).

<sup>217</sup> „A touch of human hand, an embrace, the bathing and anointing of bodies all speak volumes about the assembly’s confidence in thing and people and in the commerce by which human and divine reality is constructed. For which touching without words goes an immense and risky ambiguity-an ambiguity which allows escape from the tyranny of words and text and safe expectations, howsoever briefly” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 54).

<sup>218</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 66.

<sup>219</sup> „Christ’s peace is abroad among the faithful assembly itself” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 67).

## 5.7. Najczęściej spotykane błędy *ars celebrandi* i *ars participandi*

Ojciec Aidan Kavanagh w swoim „przewodniku” zwraca również uwagę na dość często pojawiające się błędy podczas zgromadzenia liturgicznego. Pierwszy, który wymienia, to zbyt duża ilość kapłanów podczas Mszy Świętej, tzw. koncelebra. Temat ten był już poruszany w pierwszym paragrafie tego rozdziału („Posługi w liturgii”), ale jak można wywnioskować z prac omawianego autora, jest on na tyle istotny, że warto jeszcze raz o nim wspomnieć. Autor zauważa bowiem, że poszczególne koncelebracje zostały umożliwione w Eucharystii dla podkreślenia jedności Kościoła, szczególnie w dniach ważnych dla zgromadzenia liturgicznego<sup>220</sup>. Jak wyjaśnia, rzeczywista liczba koncelebransów jest uzależniona od wielkości przestrzeni dostępnej w obszarze ołtarza oraz od liczby członków służby liturgicznej. „Tłumy (*phalanxes*) koncelebransów, które wylewają się z prezbiterium do nawy kościoła, stanowią zachwianie proporcji i skali właściwej wydarzeniu eucharystycznemu, ryzykując wypaczenie postrzegania tego, co jest i co się odbywa”<sup>221</sup> – czytamy w *Elements of Rite*. Autor w krytyczny sposób postrzega takie anomalie, ponieważ koncelebracja nie ma być okazją do pokazania się przez kapłanów, jak autor to określa (*their mass*), ale wydarzeniem, które poprzez odpowiednią dyskrecję i we właściwej skali powinno zwiększyć uroczystą ekspresję zgromadzenia w jego fundamentalnej naturze jako stołu zjednoczenia modlitwy z Bogiem w Chrystusie<sup>222</sup>.

Kolejnym problemem, który porusza o. Kavanagh jest nadmierna liczba posługujących w zgromadzeniu liturgicznym. Mnożenie duchownych z przyczyn innych niż potrzeby liturgii jest niewskazana, gdyż liturgia posługi nie jest zaszczytem, ale funkcją służby w Kościele zgromadzonym dla kultu Bożego, a nie dla niego, jako posługującego. Dlatego prezbiteria zatłoczone szafarzami z powodów niteologicznych oraz nadawanie statusu i honoru specjalnym grupom w zgromadzeniu, sugeruje, że najważniejszy jest status kleru<sup>223</sup>. Amerykański teolog całkowicie neguje taki sposób postrzegania posług i funkcji w liturgii, uważając, że liczba posługujących w liturgii powinna wynikać z potrzeb liturgii, a ta ustalana jest przez zgromadzenie, a nie przez ideologię. Jeżeli zachodzi konieczność zwiększenia liczby posługujących, to winna ona

---

<sup>220</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 72.

<sup>221</sup> „Phalanxes of concelebrants whose number overflow the sanctuary into the nave of the church constitute a violation of proportion and scale appropriate to the Eucharistic event, running the risk of warping the assembly’s perception of what is and does” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 72).

<sup>222</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 72.

<sup>223</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 72-73.

raczej wypływać z konieczności i rzeczywistej potrzeby<sup>224</sup>. Należy kierować się zasadą, że każdy uczestnik liturgii wykonuje te, i tylko te czynności, które są odpowiednie do jego stanu i możliwości, przy czym posługujący świeccy nie mają pierwszeństwa przed wyświęconymi szafarzami, ale pomagają im zgodnie z tym, co dyktuje sama natura danego rodzaju liturgii. Kavanagh skupia się tu głównie na rozdawaniu komunii przez wyświęconych i nadzwyczajnych szafarzy<sup>225</sup>. W sposób bardzo dosadny krytykuje takie praktyki, uważając, że często stosowane podczas komunii, prowadzą się do tego, że wszyscy sobie pomagają, zamieniając ucztę świętą w bufet lub bar z sałatkami, zapominając, że sakramenty są posługami, które powinny być udzielane przez wyświęconych posługujących, angażując jednak całe zgromadzenie zgodnie z nakazem wynikającym z Ewangelii: „bo Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i oddać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,4-5). Posługa kapłana, który służy świętemu ludowi Bożemu jest ikoną służby Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy i nie należy jej pomijać na rzecz jakiejś egalitarnej ideologii<sup>226</sup>. W tym momencie nasuwa się jasna konkluzja, że zadaniem nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. jest pomoc kapłanom, a nie, jak to często można zaobserwować (zwłaszcza w USA), wyřęczanie ich, a nawet zastępowanie.

Kavanagh porusza również temat przyjmowania Komunii pod dwiema postaciami, co jest dość popularną praktyką w USA. Daje on wskazówki, jak prawidłowo należy to czynić w celu uniknięcia niepotrzebnych sytuacji stresujących, jak np. upuszczenie konsekrowanej Hostii na podłogę, momenty zawahania, czy podać hostię do rąk, czy bezpośrednio do ust, ryzyko upuszczenia kielicha itd. Jeżeli chodzi o praktykę przyjmowania Komunii św. na ręce, co jest często praktykowane w Stanach Zjednoczonych Ameryki, o. Kavanagh wskazuje, że praktyka ta powinna się odbywać w następujący sposób: po pierwsze, układ rąk musi jasno sygnalizować, w jaki sposób ma być podany Najświętszy Sakrament, do ust czy na dłonie; po drugie, jeżeli na dłonie, to ręce powinny być umieszczone lewa pod prawą (lewa podtrzymuje prawą); po trzecie, Eucharystia po otrzymaniu powinna być podniesiona do ust i spożyta z należnym szacunkiem, gdyż jest to Ciało Chrystusa („to jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę”; Łk 22,19). Według benedyktyńskiego teologa

---

<sup>224</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 73.

<sup>225</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 73.

<sup>226</sup> „The transaction of ministerially serving the holy people of God is iconic of Jesus' own service at the Supper and to the world. It should not be omitted in favor of some egalitarian ideology” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 73).

inna praktyka powinna być stosowana przy spożywaniu Krwi Pańskiej, mianowicie należy używać jednego kielicha, natomiast, niewskazane jest przekazywanie kielicha pośród zgromadzenia z rak do rąk. Kielich podczas podawania Krwi Pańskiej do spożycia powinien być trzymany przez jednego posługującego w jego największej części („Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana”; Łk 22,20). Indywidualne – prywatne kielichy, które są używane w niektórych Kościołach protestanckich, reprezentują indywidualną pobożność, która jest Nieliturgiczna i nie jest praktykowana w tradycyjnym Kościele rzymskokatolickim – zauważa omawiany autor<sup>227</sup>.

Kolejną uwagę o. Kavanagh kieruje do przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego, który – jak stwierdza – nie jest aktorem odtwarzającym Ostatnią Wieczerzę, ale sługą, który służy zgromadzeniu w sprawowaniu Eucharystii, głosząc pośród wiernych słowa dziękczynienia i uwielbienia Ojca. Eucharystia nie jest mnemonicym obrazem wydarzenia historycznego, ale jest wielkim dziękczynieniem za całą dobroć Ojca względem Jego ludu i świata w Chrystusie i Duchu Świętym oraz wybaczeniem i uwolnieniem ludzi od jarzma grzechu i śmierci<sup>228</sup>. Liturgia chrześcijańska nie jest historycznym widowiskiem, a przewodniczący liturgii, którzy nie są o tym przekonani, nie powinni podejmować się jej przewodniczenia<sup>229</sup>.

Diakon i jego posługa, która często jest ignorowana, to kolejny temat, któremu o. Kavanagh poświęca uwagę. Píše on, że „rola diakona jest teraz wyraźnie zapisana w rubryce zreformowanej liturgii rzymskiej, z uwagi na to, że ten posługujący jest stałym elementem katolickiej służby, zarówno w liturgii, jak i poza nią”<sup>230</sup>. Jak uważa amerykański teolog, diakon nie jest dodawany do liturgii jako okazjonalne ulepszenie (jak to może mieć miejsce w przypadku koncelebry), ale ma być regularnie obecny i uczestniczyć we wszystkich wydarzeniach liturgicznych<sup>231</sup>. Jest to zgodne z *Ogólnym wprowadzeniem do Mszału rzymskiego*, w którym stwierdza się: „Na mocy przyjętych święceń diakon zajmuje pierwsze po prezbiterze miejsce wśród tych, którzy pełnią posługę w celebracji Eucharystii. Święty stan diakonatu już od czasów apostoelskich

---

<sup>227</sup> „Individual cups, which are used in some Protestant Churches, represent an individual piety which in unliturgical and unknown in traditional Roman usage” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 74).

<sup>228</sup> „The eucharist is not a mnemonic tableau of an historical event. It is a sweeping thanksgiving for the whole of the Father’s benevolence toward the world and his people in Christ and the Holy Spirit. [...] What he did was to make human beings free and forgiven table partners with God” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 75).

<sup>229</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 75.

<sup>230</sup> „The role of the deacon is now written clearly into the rubrics of the reformed Roman Liturgy on the supposition that this minister is a permanent fixture of Catholic ministry both inside and outside the liturgy” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 75).

<sup>231</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 75.

cieszył się w Kościele wielkim szacunkiem. We Mszy Świętej diakon wykonuje właściwe mu funkcje: głosi Ewangelię, niekiedy przepowiada Boże słowo, wygłasza intencje modlitwy powszechnej, pomaga kapłanowi przygotowując ołtarz i usługując przy sprawowaniu Ofiary, rozdziela wiernym Eucharystię, zwłaszcza pod postacią wina, a niekiedy także wzywa lud do wykonywania pewnych gestów i przyjmowania postaw ciała<sup>232</sup>. Wszystkie inne, niższe posługi wypływają z jego posługi i pomagają odkrywać siebie jako źródło i paradygmat, wyjaśnia o. Kavanagh, dodając, iż należy umożliwić diakonowi wykonywanie tych wszystkich czynności, tak jak każdemu innemu, co oznacza, że jest on sługą sług, kantorem kantorów oraz lektorem lektorów<sup>233</sup>. Omawiany autor nazywa go „lokajem w domu Bożym” (*butler in God’s house*), *major domo* uroczystości, mistrzem ceremonii, a w sytuacji, kiedy jest brak mniejszych szafarzy, wykonuje również ich obowiązki<sup>234</sup>. W ramach podkreślenia ważności posługi diakona, o. Kavanagh posuwa się do twierdzenia, że „ze względu na nacisk, jaki kładzie się na służbę (*diakonia*) jego urzędu i posługi, diakon (*diaconos*) jest najbardziej Chrystusową (*Christic*) z trzech głównych posług. Oznacza to, że nie biskup ani nie kapłan są liturgicznie w zastępstwie Chrystusa (*alter Christus*), ale diakon<sup>235</sup>. Tak mocne podkreślenie posługi diakona podczas liturgii, według tego teologa, jest konieczne dla przywrócenia mu należnego miejsca w posługiwaniu podczas zgromadzenia liturgicznego, o czym – mogłoby się wydawać – przez wieki zapomniano.

Kolejną kwestią wartą uwagi jest wybieranie i używanie świeckich pozdrowień w liturgii. Kavanagh wyraźnie krytykuje stosowaniem przez przewodniczącego zgromadzenia pozdrowienia słowami „dzień dobry wszystkim” zamiast „Pan jest z wami”, które zostało zaczerpnięte z Pisma Świętego („Ja będę z tobą”; Wj 3,12) i oznacza ciągłą obecność Jezusa pośród jego wyznawców. W związku z tym zastępowanie jej świecką formą pozdrowienia wynika raczej z klerykalnej bezmyślności, niż podyktowane jest innymi uzasadnionymi względami. Jak podkreśla dalej autor, takie świeckie pozdrowienie nie jest odpowiednie dla zgromadzenia liturgicznego oraz nie jest

---

<sup>232</sup> OWMR 94.

<sup>233</sup> „All the lesser ministers flow from and assist his ministry, discovering themselves in his as their source, paradigm, and coordinator. He should therefore be able to perform all of them at least as well as anyone else, which implies that he is server of servers, cantor of cantors, and reader of readers” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 76).

<sup>234</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 77.

<sup>235</sup> „Given the service «*diakonia*» emphasis of his office and ministry, the deacon «*diaconos*» is the most pronouncedly Christic of the three major ministries. This implies that it is not the bishop or presbyter who are liturgically “another Christ” «*alter Christus*», but the deacon” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 77).



uzasadnione teologicznie<sup>236</sup>. Kieruje on również swoje zastrzeżenia do sposobu przekazywania znaku pokoju, gdy duchowni wychodzą z prezbiterium i podchodzą do wszystkich wiernych. Nie tylko bowiem wydłuża to niepotrzebnie liturgię, ale sugeruje, że duchowni są pośrednikami pokoju Chrystusa w Kościele<sup>237</sup>. Według o. Kavanagha najwłaściwszą formą przekazywania sobie znaku pokoju wśród posługujących i zgromadzonego ludu jest wymiana tego znaku w miejscu, gdzie się znajdują z najbliższymi ze swojego otoczenia, co ma swoje uzasadnienie podczas ważnych uroczystości gromadzących wielu posługujących i wiernych, pozwala uniknąć zamieszania<sup>238</sup>.

Nie bez znaczenia dla o. Kavanagha jest modlitwa wiernych, czyli modlitwy wstawiennicze wzywające Kościół do jedności w upraszaniu dla całego Kościoła, świata i społeczeństwa darów: pokoju, zdrowia, szczęśliwej podróży, ulgi w cierpieniu itd. Dlatego wypowiedane intencje muszą być wyrażane w taki sposób, aby nie zrazić ani nie „ekskomunikować” osób lub grup w zgromadzeniu, ponieważ chrześcijanie modlą się nie „przeciwko” niektórym rzeczom czy osobom, ale podobnie jak Chrystus, zawsze modlą się „za” wszystkie osoby i rzeczy w celu ich zjednoczenia, pozostawiając Bogu, który widzi ich serca i motywy, aby ich osądził<sup>239</sup>, pisze amerykański teolog.

Ostatnimi zagadnieniami, które o. Kavanagh porusza w swojej książce *Elements of Rite* są tematy roku liturgicznego oraz „minimalizmu” i „pontyfikalizmu”. Według tego teologa bardzo często liturgiści zapominają, że czas i pory roku są zarówno wytworami, jak i twórcami ludzkiej psychiki, gdzie sezonowa zmiana przeistacza ludzi indywidualnie i grupowo<sup>240</sup>. Dlatego niezrozumiałym staje się fakt, że chrześcijańska liturgia, która z głębokim umiłowaniem, tradycyjnie i w pełni wykorzystywała tę zasadę, zapomina o niej do tego stopnia, że niektórzy posługujący skłaniają się do wymazania okresów roku liturgicznego na rzecz, jak to bywa nazywane „mszy tematycznych”, które koncentrują się na doktrynalnym lub ideologicznym wykorzystywaniu bieżących problemów. Takie działanie zawiera błąd dydaktyzmu w pracy w zgromadzeniu, gdyż redukuje Eucharystię do okazji zrobienia czegoś innego, Ewangelię do nauczyciela,

---

<sup>236</sup> Zob. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 77.

<sup>237</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 77.

<sup>238</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 78.

<sup>239</sup> „As a rule, general intercessions do not become personal or name names: these names might be read out before the general intercessions begin. The general intercession must be expressed in such a manner that they do not alienate or «excommunicate» persons or groups in the assembly. Christians at worship do not pray against some things or persons but like Christ, they always pray for all persons and things, leaving him who sees into hearts and motives to be their judge” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 79).

<sup>240</sup> Por. Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 79-80.

zgrupowanie do bierności nauczanych, Kościół do ruchu społeczno-wychowawczego, a posługujących – do grupy ideologów<sup>241</sup>.

Natomiast minimalizm i pontyfikalizm, o których wspomina o. Kavanagh, to dwie nieakceptowalne skrajności w życiu liturgicznym<sup>242</sup>. Jak sama nazwa wskazuje, minimalizm oznacza, że coś jest małe, wręcz skurczone, powierzchowne, a pontyfikalizm jest zaprzeczeniem tego pierwszego i oznacza coś przesadnie dużego, wyolbrzymionego. Tym, co te dwie postawy łączy jest stałość, rozumiana jako upór, czego w tym przypadku nie można uznać za zaletę. Liturgia, która schodzi do minimalizmu lub pontyfikalizmu, jest rezultatem utracenia ewangelicznej dyscypliny, którą Ewangelie, apostołowie i Tradycja zarówno wprowadzają, jak i zakładają poprzez zgromadzenie liturgiczne i jego służbę liturgiczną<sup>243</sup> – uważa autor *Elements of Rite*.

Konkludując, należy zwrócić uwagę zarówno na pionowy, jak i poziomy wymiar kultu liturgicznego. Ojciec Kavanagh twierdził, że po pierwsze istnieje wymiar pionowy obejmujący dwa ruchy: ten, który przyszedł od Boga do ludzi (pośrednia – zstępująca), i drugi – powrót od ludzi do Ojca (pośrednia – wznoszenie się). Pierwszym z nich jest *exitus*, przynoszący ze sobą Bożą miłość do ludzi w całym jej bogactwie (łasce), zrealizowaną i dostępną dla ludzi w prawdziwej osobistej *kenozie* Chrystusa. Drugim jest *reditus*, zabierający ze sobą ludzką miłość do Ojca, gdy Pan przechodzi ze śmierci do życia nieograniczony (uwielbienie)<sup>244</sup>. W czasie swego zbawczego dzieła Chrystus powoduje pojednanie ze swoim Ojcem nie tylko ludzi, ale i kosmosu (por. Kol 1,20), również nie bez powodu słowa zebrane w Ewangelii św. Jana, zostały zwane „modlitwą kapłańską Chrystusa” (J 13,17), a wymiar pionowy nie jest jedynym zaangażowanym w pośredniczące działanie Chrystusa.

Po drugie, dynamika Jego posługi pośrednictwa ma wymiar horyzontalny. Pojednanie, którego dokonał, ma być rozpowszechniane wśród wszystkich ludzi, całego kosmosu. Jezus nie pozostawił sierot po powrocie do Ojca; jest z ludźmi zawsze

---

<sup>241</sup> „Christian liturgy, with its profound sacramentalism, has traditionally exploited this fact to the fullest. It is thus difficult to understand why some ministers think it a peculiar Christian relevance to compromise or wipe out liturgical times and seasons in favor of «theme masses» which concentrate on doctrinal or ideological exploitation of current issues. This reveals the didactic fallacy at work in the assembly; it reduces the eucharist to an occasion for doing something else, the Gospel to teacher's manual, the assembly to the passivity of the taught, the Church to a socio-educational movement, and the ministry to a group of ideologues” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 80).

<sup>242</sup> Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 80.

<sup>243</sup> „A liturgy which descends into either minimalism or pontificalism is the result of an assembly's and its minister's having lost the evangelical discipline which the gospels, the apostolic writers, and the tradition both inculcate and presuppose” (Kavanagh, *Elements of Rite*, s. 81).

<sup>244</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 136.

w duchowej świątyni (*oikos pneumatikos*). Święty Paweł nazywa Kościół Boży – Ciałem Chrystusa, ponieważ On i Jego Kościół współpracują, to na tej płaszczyźnie horyzontalnej, w czasie i przestrzeni, jego własne ostateczne zjednoczenie z Ojcem zostaje załamane i urzeczywistnione, przekazane światu i ludzkości jako teandryczna *agape* „królewskiego kapłaństwa, świętego narodu”. To celebrowanie wiernych jest zarówno uświęcone, jak i uświęcające, utrzymując w sobie „pełnię tego, w którym mieszka pełnia Boskości” (Ef 1,23)<sup>245</sup>. Tak więc Kościół, w swej pośredniczącej świętości, nie jest niczym innym jak manifestacją w czasie Bożej miłości do ludzi w Chrystusie (łaski), a jednocześnie własnej miłości i adoracji Ojca w Duchu (uwielbienie)<sup>246</sup>, uważa o. Kavanagh.

Kapłańska diakonia Kościoła i wszystkich jego członków, pisze dalej o. Kavanagh, rozciąga się zatem w trzech „kierunkach”: w górę – „gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3,1-4); do wewnątrz, ku Boskiej mocy, która ożywia ekonomię zbawienia, zrodzoną na początku w głębi tejże Boskiej mocy; i na zewnątrz ku światu, do którego Kościół należy, aby ten świat ocalić mocą Ducha. Szczególnie w zewnętrznym kierunku swego posłannictwa Kościół objawia swoją ciągłość z Izraelem, ponieważ w tym kierunku pośrednictwo Kościoła łączy się naturalnie z pośredniczącą funkcją Izraela w wymiarach: kapłańskim, królewskim i prorockim. Prorocza funkcja Kościoła polega na pośrednictwie w przekazywaniu boskiej prawdy (*logos, gnosis*), zaś funkcja królewska na uporządkowaniu drogi do spełnienia świata w Bogu<sup>247</sup>. „Ja”, mówi Pan, „jestem drogą, prawdą i życiem”. (J 14,6).

Chrześcijanin, który jest coraz głębiej zanurzany w tę boską dynamikę, dzięki temu, czego dokonały w nim woda i Duch, osiąga w największym stopniu możliwość realizacji wspólnotowego „dziękczynienia”, czyli „sprawowania Eucharystii”. Zgodnie z tym, co jest napisane w Drugim Liście do Koryntian: „Ten, który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam i stawia nas przed sobą razem z wami. Wszystko to bowiem dla was, ażeby w pełni obfitująca łaska zwiększyła chwałę Bożą przez dziękczynienie wielu” (2Kor 4,14-15). Zwrot „dziękczynienie wielu” interpretuje Kavanagh jako „Eucharystia”<sup>248</sup>. „Chrzest” nawrócenia i włączenia człowieka w Chrystusa przez wodę i Ducha zostaje ostatecznie przypieczętowany w Eucharystii, której skutkiem jest zjednoczenie z Chrystusem w najpełniejszym stopniu, jaki jest

<sup>245</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 137.

<sup>246</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 137.

<sup>247</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 137.

<sup>248</sup> Por. Kavanagh, *The Christian as Servant*, s. 138.

możliwy do realizacji w tym życiu. Ważne jest, aby liturgia przypominała zgromadzeniu chrześcijańskiemu, że Bóg postawił nam wysoką poprzeczkę, do której rzadko dorastamy, i że pomimo naszej niemocy Bóg wciąż nas kocha i jest z nami. Nie jesteśmy zbawieni indywidualnie, ale jako wspólnota, a naszym celem jest wychowanie społeczności, aby wszyscy mogli zostać uratowani. Zrozumienie nas samych jako odkupionych przez Jezusa Chrystusa oznacza, że stoimy jako zgromadzenie kultyczne razem z Chrystusem w Duchu Świętym, we wspólnocie, którą stanowi Kościół. Uczestnicząc w Eucharystii, ponosimy odpowiedzialność wobec społeczności wyznawców, że nie zamknijemy się w samej celebracji, lecz Bożą mocą włączymy się w przemianę świata.

\*\*\*\*\*

Najważniejszym dziełem o Aidana Kavanagha na temat kształtu i roli obrzędu w życiu Kościoła jest jego książka *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*, która stała się podręcznikiem dla studentów na różnych poziomach w Stanach Zjednoczonych. Obrzęd wynika ze społecznej natury człowieka i dlatego także Bóg, jako Stwórca tej natury, posługuje się nim dla budowania jedności ludzi w jej wymiarze horyzontalnym i wertykalnym. Bóg pragnie by ludzie byli w Nim zjednoczeni jako wspólnota Jego dzieci. Dlatego Jezus Chrystus jako Narzędzie jedności wszystkich ludzi, a tym samym jako Głowa Mistycznego Ciała, czyli Kościoła, posługuje się obrzędem, znakiem i symbolem. Obrzęd wyrasta z historii zbawienia i jego interpretacja jest możliwa głównie z tej perspektywy. Tak jak Pismo Święte jest wyrazem dialogu Boga i człowieka, tak też Kościół i jego liturgia, której osnowę stanowi obrzęd/ryt ma charakter dialogiczny. Na tej podstawie tego studium można powiedzieć, że obrzęd w liturgii Kościoła posiada charakter teandryczny i można w nim wychodzić, tak od Boga, jak i od człowieka.

Rozwój liturgii w ujęciu Kavanagha był ważną płaszczyzną, na podstawie której rozważał on zasadność wprowadzania bądź eliminowania poszczególnych jej części w odniesieniu do właściwego jej sprawowania. Jakkolwiek sam wymiar posługiwania przez poszczególne osoby w czasie liturgii jest ważny, to jednak, w konsekwencji, wpływa on tylko z głębokiego związku między wszystkimi aspektami obrzędu, ostatecznie świadomie nakierowanego na Boga-Stwórcę oraz na zbawcze misterium Jezusa Chrystusa. Wyrażana przez amerykańskiego teologa troska o obrzęd/ryt dotyczy nie tylko właściwego pojmowania i sprawowania liturgii, ale ostatecznie dotyka Kościoła

jako wspólnoty wiernych. Dostrzeganie więzi Chrystusa z Kościołem, a dalej z liturgią, prowadzi Kavanagha do ochrony fundamentalnych aspektów obrzędu liturgicznego przed zmianami i manipulacjami, wynikającymi z indywidualizmu i z ignorancji samej natury liturgii. Ignorancja natury liturgii i jej obrzędowości wywiera negatywny wpływ na postrzeganie samego Kościoła i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa jako daru dla ludzkości. Właściwa teologia zgromadzenia liturgicznego zakłada właściwą eklezjologię. Zgromadzanie jest tylko wtedy właściwie rozumiane, kiedy jest ujmowane w relacji do Kościoła, a w nim do kapłaństwa. Omawiany autor szczególnie akcentuje jedność kapłaństwa Chrystusa w Kościele, pomimo dwóch źródeł sakramentalnych i dwóch sposobów jego realizacji. Liturgię sprawuje sam Chrystus wraz z całym zgromadzeniem liturgicznym, którego wybrani członkowie spełniają w nich różnorakie posługi, wynikające bezpośrednio z otrzymanych charyzmatów.

Kavanagh jest zwolennikiem prostoty przestrzeni liturgicznej. Przestrzeń staje się miejscem liturgicznym poprzez działanie łaski, wiary i sprawowanych sakramentów. Nie staje się nim zaś jako wyraz gustów kapłana czy miejscem, gdzie zgromadzenie czuje się bardziej komfortowo. Jezus Chrystus sam wybrał miejsce liturgiczne i określił je jako odrębne od wszystkich innych, gdzie zgromadzenie może się modlić oraz wyznawać swoją wiarę. Jak zauważa benedyktyński teolog, miejsce to należy do zgromadzenia tylko dlatego, że Jezus zajmuje w nim pierwsze miejsce – to określa jego znaczenie. Tym, co buduje przestrzeń liturgiczną jest zgromadzenie wierzących w Chrystusa, a nie ściany czy przedmioty. Kościół jest domem Kościoła jako wspólnoty wiernych, od katechumenów do pokutujących, od najmłodszego posługującego do biskupa, gromadzi się w celu zjednoczenia z Chrystusem i uwielbienia Boga.

Za oryginalną należy uznać propozycję Kavanagha, aby krzesła celebransa nie lokalizować głównie w odniesieniu do ołtarza, ale do zgromadzenia. Powinno ono znajdować się w otwartej przestrzeni, w nawie kościoła, tak, by przewodniczący liturgii patrzył na ambonę i ołtarz wraz z resztą zgromadzenia. Takie usytuowanie dokonuje przesunięcia obrzędowego centrum liturgii, z wyjątkiem czasu odmawiania modlitwy eucharystycznej, na samo zgromadzenie, które od strony natury chrześcijańskiego kultu takie centrum stanowi. Usytuowanie służby liturgicznej i przewodniczącego pośrodku zgromadzenia może być najbardziej wszechstronnym rozwiązaniem, odzwierciedlającym naturę liturgii i zgromadzonego Kościoła. Widać tu inspirację pontyfikalną liturgią bizantyńską.

Kavanagh krytycznie postrzega stosowanie pomocy audiowizualnych w kościele w trakcie liturgii. Uważa, że język obrazu nie jest językiem liturgii. Liturgia jest rytuałem, a rytuał jest „chłodnym” medium, które prowadzi do wspólnotowego działania, podejmowanego w całkowitej wolności. Użycie urządzeń elektronicznych może prowadzić do dezorientacji i zaburzenia tego współdziałania na rzecz biernego oglądania.

Wiara, którą Kavanagh nazywa dialogiem w napięciu między kochankiem a ukochanym, stwórcą i stworzonym, Bogiem i człowiekiem, posiada wymiar teandryczny (związany z Bogiem i człowiekiem). Jest on realizowany w dwóch ruchach – jako wezwanie i odpowiedź. Bóg wzywa, człowiek odpowiada. Liturgia inicjuje rozmowę i sugeruje również, że powołani nie są tylko bierni w dialogu, ale w rzeczywistości są wezwani do aktywnego dialogu z samym Bogiem. W ten sposób Bóg i człowiek mogą być postrzegani jako współpracownicy, związani w relacji prawdziwej komunii, która ma niezliczone skutki dla człowieka.

Podsumowując bogatą myśl ojca Aidana Kavanagha na temat obrzędu/rytu można stwierdzić, że sedno tradycji liturgicznej jest ponadczasowe, w pewnych obszarach wręcz niezmiennie. Wprawdzie niektóre jej elementy rytualne zmieniają się, ale sama ich istota jest złożonym mechanizmem boskiej i ludzkiej komunikacji, przekraczającym wymiar materialny i jest do odkrycia wyłącznie na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Poznanie istoty obrzędowej strony liturgii jest możliwe tylko z perspektywy historii zbawienia.

## Zakończenie

Istotnym aspektem przygotowań do Soboru Watykańskiego II i jego przebiegu było szczególne skupienie uwagi na liturgii Kościoła. Wyrazem tego w okresie przygotowawczym był ruch liturgiczny, a w pracach Soboru – pierwszy jego dokument: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* z dnia 4 grudnia 1963 roku. Liturgia stanowiła centralny temat teologii sakramentów, eklezjologii, soteriologii i życia Kościoła. W niniejszej rozprawie – *Teologia liturgii i teologia liturgiczna Aidana Kavanagha OSB* – przedstawiono osobę oraz myśl teologiczno-liturgiczną jednego z najwybitniejszych teologów amerykańskich XX wieku; dokonano szczegółowej analizy tekstów Aidana Kavanagha, poświęconych liturgii, w tym zwłaszcza prac dotyczących inicjacji chrześcijańskiej, tzw. *ritual studies* (badania nad obrzędem), a także relacji teologia – liturgia, czyli teologii liturgicznej.

W pracy wyraźnie wskazano, że dorobek o. Kavanagha, sięgający do korzeni biblijnych, Ojców Kościoła i Tradycji, stawia go w pierwszym rzędzie z największymi współczesnymi teologami. Mimo istnienia licznych opracowań dotyczących całości i poszczególnych aspektów myśli Kavanagha w języku angielskim, brakowało takiego studium w języku polskim. Praca nad tą rozprawą pozwoliła na odkrycie w tym teologu nie tylko wybitnego naukowca o niezwyklej erudycji i kompetencji w zakresie poruszanych tematów, lecz również pasterza żywo zainteresowanego człowiekiem i jego zbawieniem, które dokonuje się m.in. dzięki sprawowanej liturgii, w której Chrystus staje się na nowo obecny w życiu wiernych.

Dobór źródeł, którymi posługiwał się autor dysertacji, okazał się właściwy. Korzystano niemal ze wszystkich artykułów Kavanagha poświęconych liturgii, rozproszonych w różnych publikacjach książkowych i czasopismach. Istotną pomoc stanowiła analiza jego książek, które w dużym stopniu są tematycznie i systematycznie uporządkowanymi publikacjami, składającymi się z wcześniej opublikowanych artykułów. Kavanagh publikował w języku angielskim, ale niektóre jego publikacje ukazały się w języku niemieckim, ale są one tłumaczeniami angielskich oryginałów, dlatego autor rozprawy ograniczył się do źródeł anglojęzycznych.

Podczas pracy nad niniejszą dysertacją autorce towarzyszyło przekonanie, że nie jest w stanie ukazać wyczerpująco całej poruszanej problematyki. Napotkane trudności

dotyczyły odniesień nauczania Kavanagha do innych współczesnych teologów. Ponadto autorka ma świadomość, że nie wyczerpała wszystkich aspektów teologii liturgii Kavanagha, ponieważ wymagałoby to znacznie większego opracowania i interdyscyplinarnej współpracy wielu specjalistów. Należy jednak jednoznacznie podkreślić, że pomimo napotkanych trudności, warto było rozpocząć badania naukowe nad teologią liturgii i teologią liturgiczną tego wybitnego teologa, nawet zakładając pewne uproszczenia, bowiem w jego nauczaniu liturgia jawi się jako najbardziej właściwa przestrzeń, w której człowiek może udzielić odpowiedzi objawiającemu się Bogu i przyczynia się do budowania Kościoła jako Królestwa Bożego na ziemi.

Cel pracy został osiągnięty poprzez udzielenie odpowiedzi na postawiony we wstępie problem badawczy, a mianowicie, co wniósł omawiany teolog w posoborową teologię liturgii i teologię liturgiczną, czyli w jakim stopniu teologia Aidana Kavanagha stanowi *novum*, a przez to, na ile jest ona zdolna inspirować współczesną myśl teologiczną, nie tylko w zakresie rozumienia liturgii, ale też w dużo szerszym spektrum teologicznym. Pełna odpowiedź na postawiony problem badawczy znajduje się w pięciu rozdziałach niniejszej dysertacji.

Ojciec Aidan Kavanagh w swoim życiu i całej pracy naukowej starał się koncentrować na uwielbieniu Boga. Wstąpienie do Kościoła katolickiego stanowiło najważniejszy punkt zwrotny w jego życiu i wiązało się z odkryciem sakramentalnego wymiaru Kościoła i liturgii. Jego ukierunkowanie na poznanie Bożego Objawienia, a w dalszej perspektywie rozwijanie metodologicznej warstwy zagadnień teologiczno-liturgicznych stopniowo przyczyniały się do powstawania artykułów i książek, które bezsprzecznie wniosły istotny wkład w rozwój teologii liturgii i teologii liturgicznej. Oryginalność badań i ich zastosowań uczyniły z niego rozpoznawalnego teologa nie tylko na terenie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, ale także poza ich granicami.

Do najważniejszych obszarów badawczych Kavanagha należy w pierwszym rzędzie inicjacja chrześcijańska. To jej poświęcił swój doktorat i jej dał najwięcej miejsca w swoich publikacjach. Tym, co uczyniło go znanym w świecie była jednak teologia liturgiczna, czyli synteza teologii polegająca na połączeniu dogmatu, liturgii i życia. Przewyciężenie podziału pomiędzy teologią, liturgią i pobożnością (duchowość) doprowadziły go do stworzenia własnego modelu teologii liturgicznej, który w dużym stopniu budowany był pod wpływem prawosławnego teologa Alexandra Schmemanna. Kavanagh dowiódł, że liturgia bez teologii i duchowości zostaje sprowadzona do pięknych i ceremonialnych gestów bez odniesienia do misterium Chrystusa i życia



chrześcijańskiego. Podobnie wskazał również, że teologia w oderwaniu od dwóch pozostałych elementów staje się rodzajem intelektualnych ćwiczeń dla naukowców, natomiast duchowość przeobraża się w indywidualistyczny ascetyczny wysiłek, pozbawiony więzi z żywym Kościołem, Mistycznym Ciałem Chrystusa i jego nauką oraz z kultem.

Należy zwrócić uwagę, że jego własna kreatywność, ale też duży wpływ myśli prawosławnej, spowodował, że Kavanagh miał dość specyficzne, niekiedy wręcz hermetyczne dla nieswojonego z jego sposobem wyrażania myśli, rozumienie najważniejszych pojęć teologicznych. Dlatego niniejsza rozprawa wymagała wyjaśnienia takich pojęć jak: Kościół, liturgia, sakrament czy obrzęd. Kościół przez Kavanagha pojmowany jest najczęściej jako wspólnota wierzących w wymiarze uniwersalnym, jako lokalna wspólnota wierzących, ale najczęściej jako konkretne zgromadzenie liturgiczne. Tymi, którzy budują Kościół od wewnątrz są uczestnicy liturgii, reprezentujący całe stworzenie i w jego imieniu, ale też w zjednoczeniu z Chrystusem, Odkupicielem, Zbawicielem i Twórcą „nowego stworzenia” składający kult należny Ojcu Niebieskiemu. Szczególnym rodzajem zgromadzenia Kościoła jest Eucharystia, w której chrześcijanie stają w obecności Boga Ojca, aby po raz kolejny wziąć udział w pojednaniu z Nim całego stworzenia przez pośrednictwo Najwyższego Kapłana i działanie Ducha Świętego. Największym dziełem Syna Bożego, udzielającego Ducha Świętego jest bowiem uwielbienie Boga i uświęcenie wszystkich ludzi, przez co zostają oni uzdolnieni do uczestnictwa w Jego *leitourgia* dla dobra całego świata. W ten sposób Kościół, a w Nim liturgia, staje się „duszą świata” na wzór duszy w ciele człowieka. Dla dopełnienia tego obrazu Kavanagh posłużył się jeszcze innym, na którym ludzką kulturę przedstawia jako miasto, w którego centrum znajduje się katedra, będąca symbolem Kościoła. Kościół nie może się zamknąć w murach katedry, a dzieje się tak wtedy, gdy jego liturgia i pobożność nie uwzględnia „świata” i „miasta”, czyniąc Kościół oderwanym od świata, fałszywie uduchowionym, wyabstrahowanym, wyidealizowanym i przez to gnostyckim. Kavanagh podkreśla, że związek pomiędzy światem, miastem i katedrą jest tak silny, że mówiąc o jednym, mówimy także o dwóch pozostałych na odrębnych, ale nierozłącznych poziomach.

Już z tego, co zostało przed chwilą powiedziane jasno wynika, że liturgia jest relacją między Kościołem a światem. Liturgia jest Kościołem, który tworzy świat, przywracając w nim pierwotny zamysł Stwórcy. Liturgia jest miejscem, w którym Kościół ciągle odnawia swoją wiarę w Boga, a zwłaszcza w Jego ciągłą i rzeczywistą

obecności w Kościele i świecie. Liturgia jest dla niego czymś więcej niż samą celebracją liturgiczną i w tym względzie podąża za myślą wspomnianego wcześniej A. Schmemanna, ale też ojca amerykańskiego ruchu liturgicznego Virgila Michela OSB (1890-1938). Liturgia obejmuje zbawcze misterium Boga, dokonane zwłaszcza w Jezusie Chrystusie oraz ukierunkowane na celebrację życia chrześcijańskiego. Kavanagh skupiał się głównie na jedności, jaka winna zachodzić pomiędzy celebracją i życiem chrześcijańskim. Pojmuje on liturgię jako *leiturgia*, co przejął od Schmemanna. Etymologia terminu *leitourgia* świadczy o tym, że jest to dzieło wykonane przez niewielu na rzecz wielu. Jedynym, którego dzieło jest celebrowane i utrwalane jest Chrystus. Jest to Jego dzieło na rzecz całego rodzaju ludzkiego. Liturgia jest życiem wiecznym, wyrażonym w obrzędzie i sakramencie jako znaku widzialnym, mającym na celu zaproszenie świata do świętości. Kavanagh pojmuje liturgię jako budowanie świata zgodnie z pierwotnym zamiarem Stwórcy, czyli czynieniem świata takim, jakim Bóg zamierzał go stworzyć.

Pojęcie sakramentu pozwala jeszcze lepiej zrozumieć tak Kościół, jak i liturgię. Według Kavanagha dla zrozumienia i celebrowania liturgii chrześcijańskiej niezwykle ważne jest to, aby uświadomić sobie, że żadne konkretne wydarzenie sakramentalne nie może mieć znaczenia, jeżeli nie jest oparte na „filarach”, które są podstawą całej ekonomii sakramentalnej. Szczególnym filarem jest to, co za św. Pawłem określa się jako „posługa jednania” (2 Kor 5,18-20). Sakramenty nie tylko uobecniają wydarzenia zbawcze, ale przez uczestnictwo w nich i ich przyjmowanie, przyczyniają się do „przywrócenia świata Bogu”, czyli „zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie”. Najważniejszymi sakramentami są chrzest i Eucharystia. Oba te sakramenty są we wzajemnej relacji, gdyż Eucharystia zakłada chrzest, a chrzest spełnia się w Eucharystii. Są też one ściśle powiązane z głoszeniem słowa Bożego. Chrzest i Eucharystia są sakramentalnymi fundamentami życia chrześcijańskiego, gdyż one najpełniej realizują „posługę jednania”. Kavanagh określa je też jako „trudne sakramenty”, a przez to najbardziej przyczyniające się do budowaniu Kościoła i przemiany świata. „Trud” obu sakramentów polega najpierw na tym, że chrzest zakłada nawrócenie do wiary w Jezusa Chrystusa, a to nawrócenie jest drogą do chrztu. „Trud” Eucharystii wiąże się natomiast z dyscypliną ascetyczną, medytacją słowa Bożego, a więc z nawróceniem pochrzcielny, które od strony człowieka jest warunkiem uczestnictwa w Eucharystii. Przemiana zaś eucharystyczna (konsekracja) prowadzi do przemiany świata.

Punktem wyjścia do właściwego pojmowania sakramentu jest Jezus Chrystus – Wcielone Słowo Boże. Liturgia (świat-miasto-katedra), nawiązując do relacji świat – Kościół, wychodzi od świata stworzonego, czyli od natury. Kavanagh uważa, że refleksja judeochrześcijańska niewystarczająco dobrze podkreśla doniosłość świata stworzonego jako znaku obecności i działania Stwórcy. Świat przyrody co prawda nie jest sakramentem w sensie ścisłym, ale nasze tworzenie rzeczy ze świata przyrody i nadawanie im znaczeń, wymaga języka sakramentu. Z punktu widzenia religii wymaga to także dyscypliny umożliwianej przez łaskę, która może nas powstrzymać od wypaczenia znaczeń w stosunku do rzeczy stworzonych. Właściwe „zrozumienie” sakramentu polega na tym, że jest to język i odwrócona perspektywa, która pozwala Kościołowi i światu określić się w odniesieniu do ich Stwórcy. Sakrament jest także językiem nasyconym łaską, która zapewnia odwróconą perspektywę i manifestuje rzeczywistość objawioną w symbolu. Sakramentalny język Kościoła jest tym, który pokazuje zarówno oryginalne stworzenie Boga, jak i Królestwo Boże. Łaska chroni także symboliczny język przed wypaczeniem poprawnego znaczenia ludzkich wytworów.

Liturgia w rozumieniu omawianego teologa jest głównie rytuałem/obrzędem, obejmującym nie tylko modlitwę i nie tylko wyrażenia werbalne. Rytuał bowiem to gesty, obrazy, znaki niewerbalne, dźwięki oraz zapachy, dlatego nie można go sprowadzić tylko do jednej z tych form komunikacji. Kavanagh określa też liturgię mianem teologii pierwszej (*theologia prima*), która jest teologią, a zwłaszcza eklezjologią widzianą z perspektywy ludzi siedzących w ławkach (*ecclesiology from the pews perspective*). Obrzęd (*rite*) jest bezpośrednio związany z liturgią jako *theologia prima* przede wszystkim z powodu zmiany w jego uczestnikach, która ma miejsce podczas składania kultu w każdej liturgii. Zmiana ta może nastąpić tylko dzięki powtarzalnemu charakterowi wydarzenia liturgicznego i może być obserwowana jedynie z perspektywy czasu, a taką powtarzalność w czasie zapewnia właśnie rytuał/obrzęd. Rytuały w tym kontekście to wzorce powtarzających się ludzkich czynności, które istnieją w określonym celu, a mianowicie, aby sobie radzić z napotkaną rzeczywistością, nie ustanawiając prawdy rzeczy, ale raczej nadając spójność ludzkiej reakcji na rzeczywistość. Rytuał zapewnia język do komunikowania realiów życia, które są nieprzekazywalne, aby czynić to w określony sposób, mianowicie wspólnotowo i publicznie. Liturgia jako dzieło Wcielonego Syna Bożego, może włączyć wierzących w uwielbienie Ojca i dokonać przemiany świata tylko za pomocą rytuału.

Termin i pojęcie „teologia liturgiczna” (*liturgical theology*) w sensie właściwym zostały wypracowane w latach sześćdziesiątych XX wieku przez A. Schmemanna na określenie teologii łączącej w sobie teologię (wiara), liturgię (celebracja) i życie. Termin ten używany jest przez niektórych teologów języka angielskiego jako bardziej stosowna nazwa „teologicznej nauki o liturgii”, którą określano mianem liturgiki. Według nich nazwa „liturgika” nadmiernie eksponuje koncentrację na niemal technicznym porządku celebracji i przepisach z tym związanych. „Teologia liturgiczna”, o której mowa u Kavanagha, to nawet coś więcej niż „teologia liturgii”, czyli teologiczne ujęcie liturgii. Teologia liturgiczna w jego rozumieniu jest syntezą teologii, liturgii i życia chrześcijańskiego. We współczesnej teologii wyróżnia się zasadniczo „amerykańskie” i „rzymskie” ujęcie teologii liturgicznej. Amerykańskie ujęcie, podobnie jak rzymskie, zachowuje tę syntezę, ale różnica polega na tym, że w szkole rzymskiej celebracja jest przedmiotem analizy i wyciągania wniosków dla teologii. Natomiast szkoła amerykańska czyni z celebracji/kultu klucz hermeneutyczny, pozwalający na głębsze zrozumienie i wzajemne powiązanie dogmatu (w przypadku Schmemanna wiary), liturgii i życia chrześcijańskiego. Ukazana w niniejszej pracy teologia liturgiczna określana nazwą „teologia liturgiczna Schmemann-Kavanagh-Fagerberg”. Ich teologia liturgiczna jest przewyciężeniem rozziwu pomiędzy teologią, liturgią i pobożnością. Rozziw ten pozbawił liturgię jej właściwego rozumienia przez ludzi, którzy zaczęli widzieć w niej tajemnicze ceremonie bez odniesienia do misterium Chrystusa i do życia chrześcijańskiego. Teologię zaś pozbawił on jej żywego źródła, sprowadzając ją sal wykładowych, natomiast duchowość została pozbawiona żywej zawartości i punktu odniesienia.

Kavanagh w pojmowaniu teologii przywołuje znaną zasadę Prospera z Akwitanii, formułując ją jako: *lex orandi statuat lex credendi*. Teologia jest dla niego najpierw udzielaniem się Boga, odbieraniem Go przez człowieka, a dopiero potem usystematyzowanym poznaniem. Gdy Kavanagh cytuje słynne powiedzenie Ewagriusza z Pontu, że „prawdziwym teologiem jest ten, kto się modli”, uwypukla on nie tyle zdolność do wielbienia Boga przez tego, który uprawia teologię akademicką, lecz przede wszystkim kwalifikację teologiczną tego, który się modli. Wyrazicielką i uosobieniem takiej teologii jest „stworzona” przez Kavanagha „pani Marphy”, która nie jest teologiem uniwersyteckim, ale osobą uformowaną przez wiarę wyrażoną w kulcie Kościoła, a przez to staje się ona uosobieniem Tradycji i wzajemnego przenikania się wiary w sensie „aktu

wiary” (*fides qua*) i „prawd wiary” (*fides quae*) oraz liturgii. *Theologia secunda* jako dzieło akademickiego teologa, powinno wypływać z teologii pierwszej i jej służyć.

Po Soborze Watykańskim II powstały dwa modele inicjacji chrześcijańskiej. Pierwszy z nich związany jest z *Ordo baptismi parvulorum* (1969), będący w służbie inicjacji powstałej w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa. Obrzęd ten eksponuje praktykę chrztu dzieci, po którym po kilku latach następuje Pierwsza Komunia, a w późniejszym czasie – bierzmowanie. Drugi model wiąże się z *Ordo initiationis christianae adultorum* (1972), który Kavanagh uznaje za pełnowartościowy, gdyż zachowuje on teologiczną kolejność sakramentów i traktuje Eucharystię, a nie bierzmowanie, jako dopełnienie i szczyt inicjacji chrześcijańskiej. Kavanagh w odnowionym *Obrzędzie chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* docenia też uznanie w nim katechumenatu jako okresu formacji, w który „należy włączyć w proces przejścia od tego, kim kandydaci byli, do tego, kim muszą się stać przez chrzest w Chrystusie”. Kavanagh wyjaśnia też strukturę tego procesu, w którym wiara jest poznawana i przyswajana przez ewangelizację (prekatechumenat), pielęgnowana przez katechezę (katechumenat) oraz przypieczętowana przez trójdzielne wydarzenie sakramentalne chrztu-bierzmowania-Eucharystii i mistagogię pochrzcielną. Celem inicjacji jest Eucharystia, która z kolei jest inicjacją permanentną. Kavanagh z mocą podkreśla, że „chrzest i Eucharystia to dwa najważniejsze wydarzenia w życiu sakramentalnym Kościoła. Nie tylko inne sakramenty płyną z tych dwóch, ale chrzest jest sposobem, w jaki rozpoczyna się Eucharystia, a Eucharystia jest sposobem, w jaki chrzest jest podtrzymywany w życiu Kościoła”. Sakramenty te są środkami do poznania Chrystusa na różne, ale wzajemnie uzupełniające się sposoby, oraz są możliwością na odnowienie Kościoła poprzez ożywiony i ponownie zrozumiany obrzęd inicjacji chrześcijańskiej.

Sakramenty inicjacji stanowią nierozzerwalną całość i wzajemnie do siebie należą. Człowiek poprzez sakrament chrztu z wody i Ducha Świętego oraz bierzmowanie, w którym otrzymuje dary Ducha Świętego, rozpoczyna sakramentalną więź z Chrystusem i Jego misterium, a sama istota inicjacji chrześcijańskiej polega na obdarowywaniu dziecięctwem Bożym (chrzest), napełnianiu darem Ducha Świętego (bierzmowanie) i uczestnictwem w kulcie w Duchu i prawdzie (Eucharystia). Ponadto inicjacja chrześcijańska jest procesem czynienia ludzi chrześcijanami, czyli tymi, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa i prowadzą życie zjednoczone z Nim mocą Ducha Świętego, pragnąc tak jak On uwielbić swoim życiem Ojca. Dlatego wtajemniczenia chrześcijańskiego nie wolno ograniczać do samego chrztu. Nierozzerwalność chrztu i bierzmowania podkreśla

sięgająca Biblii nauka Kościoła pierwotnego, która chrzest łączy nierozdzielnie z odpuszczaniem grzechów i równoczesnym wylaniem Ducha Świętego (J 1,33; Mt 3,11; Łk 3,16), czego najwłaściwszym przykładem są słowa samego Chrystusa skierowane do Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,5-6). Chrzest i Eucharystia są dwoma najważniejszymi wydarzeniami w życiu sakramentalnym Kościoła i chrześcijanina. Przy czym Kavanagh postrzega chrzest zawsze w łączności z bierzmowaniem. Uznaje autonomię obu sakramentów, jednak w praktyce ich skutki ze sobą nierozdzielnie związane. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego ani w izolacji od siebie, ani połączone razem, jako złożona całość, nie mogą zastępować całego procesu inicjacji chrześcijańskiej. OChWD nie tylko przywracają katechumenat, bronią organiczną jedność sakramentów inicjacji, ale uznają chrzest dorosłych jako obowiązującą normę, która winna stać się terapią nawrócenia w Kościele. Stopniowe włączanie dorosłych w proces nawrócenia i wejścia do wspólnoty wiary nie może być uznane za rzadki wyjątek, ale za obowiązującą normę, która wyrasta z Tradycji. Chrzest niemowląt powinien mieć natomiast miejsce wyłącznie wtedy, uznaje Kavanagh, gdy rodzina dziecka jest autentycznym środowiskiem wiary.

Po teologii liturgicznej i inicjacji chrześcijańskiej trzecim ważnym polem badawczym Kavanagha były *ritual studies* (badania nad obrzędem). Najważniejszym jego dziełem z tego zakresu jest książka *Elements of Rite. A Handbook of Liturgical Style*, która stała się podręcznikiem dla studentów na różnych poziomach studiów teologii w Stanach Zjednoczonych. Obrzęd wynika z cielesno-duchowej natury człowieka, ale też z jego natury społecznej. Bóg jako Stwórca tej natury posługuje się nią dla zbudowania komunii ludzi z Nim i w Nim między ludźmi. Bóg posługuje się obrzędem dla budowania jedności ludzi w jej wymiarze horyzontalnym i wertykalnym. Syn Boży przez misterium wcielenia stał się narzędziem jedności wszystkich ludzi i dlatego jako Głowa odkupionej ludzkości – Mistycznego Ciała, czyli Kościoła – posługuje się obrzędem, znakiem i symbolem. Sam obrzęd wyrasta z historii zbawienia i jest wyrazem teandrycznego dialogu zbawczego, dokonującego się w tej historii. Tak jak Pismo Święte jest wyrazem dialogu Boga i człowieka, tak też Kościół i jego liturgia, której osnowę stanowi obrzęd/ryt, ma charakter dialogiczny. Na tej podstawie studium obrzędu w liturgii Kościoła posiada charakter teandryczny i można w nim wychodzić, tak od Boga, jak i od

człowieka. Istota kultu chrześcijańskiego – „kult w Duchu i prawdzie” (J 4,23) – nie wyczerpuje się w samym rytuale, zakłada duchową ofiarę ze strony człowieka, posłuszeństwo woli Ojca, ale duchowość kultu nie sprzeciwia się jego wcielonej i społecznej naturze obrzędu.

W swoich badaniach nad obrzędem Kavanagh wskazywał na potrzebę odpowiedniej przestrzeni dla liturgii, która winna się charakteryzować szlachetną prostotą. Przestrzeń staje się miejscem sprawowania liturgii poprzez działanie łaski, wiary i sprawowanych sakramentów, a nie jest wyrazem gustów kapłana czy miejscem, gdzie zgromadzenie czuje się bardziej komfortowo. Sam Jezus Chrystus wybrał miejsce dla liturgii i wyodrębnił je spośród wszystkich innych. Miejsce to należy do zgromadzenia tylko dlatego, że Jezus zajmuje w nim pierwsze miejsce, i to określa jego znaczenie. Tym, co buduje przestrzeń liturgiczną jest zgromadzenie wierzących w Chrystusa, a nie ściany czy przedmioty. Budynek kościoła jest domem Kościoła jako wspólnoty wiernych, od katechumenów do pokutujących, od najmłodszego posługującego do biskupa, wspólnoty, która gromadzi się w celu zjednoczenia z Chrystusem i uwielbienia Boga. Za oryginalną należy uznać propozycję Kavanagha, aby krzesła celebransa nie lokalizować głównie w odniesieniu do ołtarza, ale do zgromadzenia. Powinno ono znajdować się w otwartej przestrzeni, w nawie kościoła, tak, by przewodniczący liturgii patrzył na ambonę i ołtarz wraz z resztą zgromadzenia. Takie usytuowanie dokonuje przesunięcia obrzędowego centrum liturgii, z wyjątkiem czasu odmawiania modlitwy eucharystycznej, na samo zgromadzenie, które od strony natury chrześcijańskiego kultu stanowi takie centrum. Usytuowanie służby liturgicznej i przewodniczącego pośrodku zgromadzenia może być najbardziej wszechstronnym rozwiązaniem, odzwierciedlającym naturę liturgii i zgromadzonego Kościoła. Widać tu inspirację pontyfikalną liturgią bizantyńską.

Kavanagh krytycznie postrzega stosowanie pomocy audiowizualnych w kościele w trakcie liturgii. Uważa, że język obrazu nie jest językiem liturgii. Liturgia jest obrzędem, a obrzęd jest „chłodnym” medium. Liturgia prowadzi do wspólnotowego działania, podejmowanego w całkowitej wolności. Użycie urządzeń elektronicznych może powodować dezorientację i zaburzenia tego współdziałania na rzecz biernego oglądania. Uczestnik liturgii może łatwo stać się widzem. Wiara, dla Kavanagha jest dialogiem odbywającym się pomiędzy stwórcą i stworzonym, Bogiem i człowiekiem. Dialog ten jest realizowany w dwóch kierunkach – jako wezwanie i odpowiedź. Bóg wzywa, człowiek odpowiada. Liturgia inicjuje rozmówcę i sugeruje również, że chrześcijanie nie są tylko bierni w dialogu, ale w rzeczywistości są wezwani do

aktywnego dialogu z samym Bogiem, który prowadzi do przemiany samego człowieka jako uczestnika dialogu, a przez niego do przemiany świata.

Kończąc podsumowanie całości pracy, warto zwrócić uwagę, że w rozumieniu Kavanagha nie tylko refleksja teologiczna, lecz także życie chrześcijańskie jest zorientowane na liturgię i z niej wypływa. Celebracja liturgiczna jest paradygmatem całego życia chrześcijańskiego, które – tak jak ona – ma być ukierunkowane na Boga i być Jego kultem w „Duchu i w prawdzie” (J 4,23). Dzięki liturgii życie chrześcijańskie koncentruje się na Chrystusie i jest życiem napełnionym Duchem. Życie nabiera również swej pełni w Bogu, odwołując się do wymiaru eschatologicznego dzięki świadomości, że uczestnictwo w celebracji liturgicznej jest udziałem w liturgii niebieskiej. Liturgia uświadamia też, że Chrystus, który w najdoskonalszy sposób uwielbił Ojca, mocą Ducha Świętego uzdalnia uczestników celebracji liturgicznej do *logike latreia* (por. Rz 12,1), a więc do złożenia swego życia w ofierze Bogu wraz z Chrystusem i na Jego wzór. Liturgia pozwala też na odkrycie Kościoła, którego najpełniejszym wyrazem na ziemi jest Eucharystia.

W końcu należy podkreślić potrzebę dalszych, interdyscyplinarnych badań, obejmujących swoim zasięgiem różnorodne pola teologii: biblijnej, fundamentalnej, dogmatycznej, historii Kościoła oraz teologii liturgii, w celu ukazania pełniejszego wymiaru liturgii i teologii liturgicznej Aidana Kavanagha. Ponadto w podkreślaniu potrzeby nawrócenia jako warunku *sine qua non* uczestnictwa w liturgii należy postrzegać Kavanagha jako prekursora nowego ruchu liturgicznego, dążącego do odnowy Kościoła poprzez jego rewitalizację, a nie samą reformę liturgii.