

liturgistów taka definicja może być szokująca: liturgia to miłość Boga Ojca, łaska Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym, dawana wciąż i domagająca się odpowiedzi Kościoła. A misterium to anamneza, dzięki której Kościół, sprawując Eucharystię, ułatwia nam owo spotkanie, spotkanie z Chrystusem a przez Niego w Duchu Świętym z Ojcem. A zbudowana na anamnezie teologia jest właśnie teologią dla duszpasterzy. Ukazuje *Gesamtsynthese* — syntezę całości. Pokazuje, że Chrystus w Eucharystii jest dla Kościoła po to, by Kościół uświadamiał sobie, że jest Jego Ciałem dzięki któremu mamy dostęp do wnętrza Trójcy. W tym są podstawy całej moralności, w tym są fundamenty mistyki chrześcijańskiej, w tym jest zawarty duch apostołstwa, także *exhortatio ad martyrium*. O tym też mówi teologia, będąca przeciwieństwem założeniu dla duszpasterzy, dla ludu Bożego. Mówi każdemu, kto uczestniczy w liturgii: żyj życiem Chrystusa, objawiaj Jego Ducha, uwielbiaj Ojca — i służ braciom.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

Ks. Achille M. Triacca SDB

ODO CASEL I RUCH LITURGICZNY

Kiedy w 1978 roku, w trzydziestą rocznicę śmierci Odo Casela, nakreśliłem „wstępny” przegląd bibliograficzny dotyczący O. Burkharda Neunheusera, interpretatora Casela¹, nie myślałem nigdy, że w setną rocznicę urodzin tego wielkiego mnicha z Maria Laach, będę tutaj, w Krakowie, w tej zasłużonej Papieskiej Akademii Teologicznej, aby uczestniczyć czynnie w sympozjum Instytutu Liturgicznego, poświęconym Jego osobie i dziełu. W mojej prelekcji będę się trzymał tematu, który został mi wyznaczony przez Dyrektora Instytutu Liturgicznego, Księdza Profesora Dra Wacława Świerzawskiego, nawet jeżeli przymiotnik „międzynarodowy”, dołączony do wyrażenia „ruch liturgiczny”, stworzył mi nie małe trudności. Właśnie dlatego, żeby wyeliminować niektóre z nich, poprzedzę ten wykład trzema założeniami, po czym nastąpią dwa zasadnicze ogniwa, wokół których grafituje nasz wykład, zanim dotrzemy do prowizorycznego zakończenia.

¹ Por. A. M. Triacca, *Dom Burkhard Neunheuser interprete di Dom Odo Casel* (Przegląd bibliograficzny), w: „Salesianum” 40 (1978) 625—632. (Ten sam artykuł ukazał się w części po polsku w: RBL 31 (1978) 319—325).

I. ZAŁOŻENIA:

próba wyjaśnienia tematu i jego ograniczeń

1. Wierzę, że zgodzą się ze mną wszyscy, iż wykład osiąga cel sam przez się, kiedy oprócz informacji o przedmiocie relacji, ukazuje liczne powiązania i stosunki pomiędzy tematem i tym wszystkim, co pozostaje jeszcze do zbadania.

W tym kontekście obecna konferencja, oprócz przedstawienia wyznaczonego tematu, chciałaby osiągnąć także i ten cel, aby „otworzyć okna na światło prawdy”, przedstawiając następne drogi możliwe do zbadania, aby mieć obiektywny obraz relacji pomiędzy Caselem i ruchem liturgicznym.

Innymi słowy, jak to już prawie dwadzieścia lat temu twierdził Gozier, istnieje konieczność przedstawienia dzieła Casela na tle całego ruchu liturgicznego i eklezjologii niemieckiej okresu międzywojennego², aby móc zrozumieć jego dzieło. Praca ta, z jednej strony, nie została jeszcze wyczerpująco przeprowadzona, pomimo studiów, które zostały wykonane „wokół” tego mnicha z Maria Laach. Z drugiej strony istnieje i dalsza perspektywa Goziera, która wskazuje na to, że dzieło Casela trzeba koniecznie przedstawić w szerszym kontekście, sięgając poza krąg niemiecki. Także i ta perspektywa wymaga jeszcze studiów, chociaż sam Gozier to w części przedstawił, próbując ukazać ewentualne związki pomiędzy Guérangerem i Caselem³.

2. Jeżeli weźmie się także pod uwagę fakt, że wokół o. Odo Casela „fervet opus”, jak to można się z łatwością upewnić z przeglądów bibliograficznych, ukazujących się okresowo, i uściślających się na przemian⁴, wówczas można sobie uświadomić, że kiedyś zo-

² Por. A. Gozier, *Dom Casel* Paris 1968, 25.

³ Zob. A. Gozier, *Dom Casel: un disciple de Dom Guéranger? w: „Revue d'histoire de la spiritualité”* 51 (1975) 311—321; Tenze, *La somme liturgique de Dom Guéranger e-t-elle été écrite? Ou l'influence de Dom Guéranger sur la „Mysterienlehre” de Dom Casel*, w: ALW 19 (1977) 42—58). Tegoż autora, zob. *Mysterienlehre*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, 10, Paris 1980, 1886—1889.

⁴ W porządku chronologicznym chodzi o: E. Dekkers, *Bibliographie de Dom Casel*, w: „Ephemerides Liturgicae” 62 (1948) 374—378; P. Bienas, *Bibliographie von D. Dr. P. Odo Casel*, w: A. L. Mayer — B. Neunheuser — J. Quasten (wyd.), *Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, w: „Archiv für Liturgiewissenschaft” X/1 (1967) 7—77; A. A. Häussling, *Bibliographie Odo Casel OSB 1967—1985*. Mit einzelnen Nachtragen aus den früheren Jahren, tamże 28 (1986) 26—42. Por. także: B. Neunheuser, *Odo Casel*, w: E. Ancilli (wyd.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Rzym 1975, 330—331; B. Neunheuser, *J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie*, w: B. Fischer — H. B. Meyer (wyd.), *J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck 1975, 111—114.

staną opublikowane rzeczy dotąd nie wydane (zwłaszcza notatki i korespondencja) Casela⁵, a — tym bardziej — gdy zostaną zakończone badania (o których będzie za chwilę mowa), które jakby częścią mozaiki czekają jeszcze na wykonanie, wtedy sama mozaika, w której osadzona jest osoba i dzieło Casela, rozbłyśnie swoim pięknem. Ta konferencja niesie zatem ze sobą ograniczenia obiektywne, czego trzeba mieć świadomość, aby nie poczuć się rozczarowanym: ograniczenia te związane są z brakiem prac monograficznych dotyczących przedmiotu tego wykładu.

Zacytuję jeden tylko przykład, jak należałoby postąpić, aby przygotować owe części mozaiki, o której wcześniej wspomniałem. Odwołuję się do pracy benedyktyna Penco⁶, jeśli chodzi o Włochy. Ten historyk poszukiwał zależności od „myślenia caseliańskiego”, tak jak one wynikają z pism znanych liturgistów włoskich. Oczywiście, praca Penco postępowała z dużymi trudnościami, jak na przykład wtedy, gdy doszedł do twórczości Vismara⁷, odnośnie którego trzeba stwierdzić, iż nie może być ukazana bezpośrednia zależność od Casela, nawet jeśli zauważa się ten sam „humus” — „grunt”⁸. Z pracy Penco wynika także, iż metoda użyta do ustalenia i przedstawienia wzajemnej wymiany wpływu Casela na ruch liturgiczny zredukowałaby się do zależności pojęciowych bądź do bezpośrednich (lub pośrednich) cytatów Casela, obecnych także u innych Autorów. A to na jedną konferencję jest już za dużo, zaś dla analizy prawdziwej i wyczerpującej jest za mało, nawet gdyby to było wszystko to, co można w tym względzie uczynić.

Zrozumiałym jest więc, że aby mówić o Odo Caselu i ruchu liturgicznym „międzynarodowym”, bez żadnej wątpliwości, są konieczne badania monograficzne dotyczące wpływów „caseliańskich” na każdy naród, a zwłaszcza na ruch liturgiczny w tych regionach katolicyzmu, gdzie ten ruch zakwitł, aż do chwili dojścia do „owoców” zapowiadających odnowę liturgiczną. I te monografie powinny jeszcze

⁵ Można zobaczyć np. 5 Listów Casela wydanych w 1986 (a napisanych do Opata Ildefonsa Herwegena por. Anhang (ss. 243—256) w: N. J. Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels, I. Das Mysterium Christi, St. Ottilien 1986*. Od Ojca B. Neunheusera dowiedziałem się, że myśli się o kompletnym wydaniu tego, co jeszcze nie wyszło.

⁶ Por. G. Penco, *La prima penetrazione in Italia del pensiero del Padre Odo Casel*, w: „Benedictina” 29 (1982) 365—380.

⁷ Por. E. Valentini, *Don Eusebio Maria Vismara pioniere del movimento liturgico in Italia*, w: A. Cuvva (wyd.), *Fons vivus. Miscellanea liturgica in onore di D.E.M. Vismara*, Zürich 1971, 1—28; S. Valentini, *Don E. M. Vismara alle origini del movimento italiano*, w: „Ephemerides Liturgicae” 94 (1980) 80—104.

⁸ Prace badawcze na ten temat niewydanych pism autora, powielone pomoce, wykłady itd. wskazują, że było to studium źródeł patrystycznych i liturgicznych, które kształtowały teologiczną myśl Vismary, w kierunku idei caseliańskiej.

zostać napisane. Stąd ograniczenia — powtarzam — obecnej konferencji.

3. Ta konferencja, zresztą, pomija całą kwestię tzw. „diatryby caseliańskiej” (napastliwych ataków na Casela — przypis tłumacza), znaną każdemu z tu obecnych. Także więc, odnośnie i tej sprawy czuje się potrzebę nowych badań i uściśleń. Im bardziej będziemy się dystansować od historycznego momentu, w którym powstała kontrowersja, tym więcej zobaczymy faktów, świadczących o ważnym wkładzie Casela w życie Kościoła, i to wszystko ukaże się nam z większą jasnością i obiektywizmem.

Jest rzeczą łatwiejszą — po tych wstępnych przesłankach — zrozumieć zakres tej relacji i jej sposobów przedstawiania. Ta konferencja przedstawia fakty w sposób globalny, korzystając z dotychczasowych opracowań; odczytuje je zaś, ośmielamy się powiedzieć, „po przekątnej” i zatrzymuje uwagę na „dwu siatkach” odczytywania, wzajemnie się przenikających: jednej typu historycznego, drugiej zaś typu teologiczno-liturgicznego.

II. STWIERDZENIA ODNOSZĄCE SIĘ DO DANYCH:

czyli osobista interpretacja „o charakterze historycznym” w perspektywie osmozy między „dziełem” Casela i ruchem liturgicznym

Prawda powiedzenia „Historia magistra vitae” biegnie na równi z faktem, że niestety ta „nauczycielka” ma niewielu uczniów. Pragnęlibyśmy, aby miała ich obecnie trochę więcej. Udać się do szkoły historii staje się oczywiste, że znaczenie „ruchu liturgicznego” prowadzi nas w tym wypadku do rozważenia epoki „klasycznego” ruchu liturgicznego. Ten ruch idąc śladami wybitnych uczonych, takich jak: Neunheuser⁹, Cattaneo¹⁰, Rousseau¹¹, ogranicza się do swojej bezpośredniej prehistorii (koniec wieku XIX) i do swojego okresu klasycz-

⁹ Odwołujemy się szczególnie do studiów tego autora, który bez wątpienia jest najbardziej obiektywny. Por.: B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Rzym 1983, 137—142 (= L'epoca del movimento liturgico classico); *Movimento liturgico*, w: D. Sartore — A. M. Triacca (wyd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Rzym 1980 904—918; *Die Klassische Liturgische Bewegung (1909—1963) und die nachkonziliare Liturgiereform. Vergleich und Versuch einer Würdigung*, w: *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte...*, Louvain 1972, 401—416.

¹⁰ Por. E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Rzym 1984 452—517 (= Il movimento liturgico nell' Ottocento. Da Pio X a Pio XII).

¹¹ Por. O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi*, Rzym 1961. Oryginał ukazał się w 1944. Jest to dzieło jeszcze aktualne, konieczne do przepracowania w oparciu o nowe zdobycze.

nego, tzn. od roku 1909¹² do czasu przygotowania Soboru Watykańskiego II.

W tym okresie czasu „mieści się” życie Casela (1886—1948) z jego przygotowaniem i formacją kulturalno-monastyczną oraz z jego wkładem w świat nauki i katolicyzm.

Ruch liturgiczny został najpierw uwieńczony Soborem Watykańskim II, a potem reformą liturgiczną, która po nim nastąpiła¹³. Obecnie, zarówno własne wymogi ruchu liturgicznego, jak i zamiary reformy liturgicznej, aby wypełnić swoje zadanie, muszą jednoczyć się w odnowie duchowej wspólnot chrześcijańskich. To zaś oznacza, że, jeśli jest uzasadniona osmoza pomiędzy dziełem Casela i ruchem liturgicznym, pozostaje także, pośrednio, uzasadniony wpływ Casela na odnowę liturgiczną, która dokonuje się obecnie w Kościele. Mówiąc innymi słowy: ten nasz referat nie może mieć charakteru tylko teoretycznego, lecz powinien przybliżać do życia.

Nie będzie bez znaczenia przypomnieć, że ruch liturgiczny, który jest także ruchem pastoralno-duchowym, jest takim właśnie dlatego, że jest ruchem „ożywionym przez idee”.

Idee, przemieniając się w ideały „niosą ze sobą” skuteczność: inspirują, zapalają, prowadzą do działania. Duszpasterstwo powiązane z ruchem liturgicznym jest oświetlone i kierowane przez ideał, który jest celem do osiągnięcia za pomocą odpowiednich środków. Jeżeli ruch liturgiczny redukowalby się do uświadomienia sobie sposobu i metody użycia środków, zredukowalby się do metodologii pastoralnej. Gdyby zaś był rozumiany tylko jako „ruch idei” — „sic et simpliciter” (wcześniej powiedzieliśmy: „ożywiony przez idee”, co jest czynną bardzo różnym), wtedy pomieszałby się z ideologią, może owocną, a może nie.

Właśnie dla przeciwstawienia się ewentualnym pomyłkom, uważamy za słuszne zatrzeć się na niektórych faktach i podkreślić inne, które byłyby konieczne do analizy, aby w ten sposób wyczerpująco opracować temat, który został nam powierzony.

¹² Chodzi o datę („konwencjonalnie” przyjmowaną za datę narodzin „klasycznego” ruchu liturgicznego) Kongresu w Malines (Belgia), który odbył się 23 września 1909 z przemówieniem G. Kurtcha i relacją L. Beauduin. Por. B. Fischer, *Das Melchener Ereignis vom 23. Sept. 1909*, w: „Liturgisches Jahrbuch” 9 (1959) 203—219; A. Haquin, *Dom Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970.

¹³ Tak też i ostatnio (por.: Sympozjum, które odbyło się w Asyżu od 15 do 20 września 1986 r. na temat: *Assisi 1956—1986. Il movimento liturgico tra riforma conciliare e etnese del popolo di Dio*). Niektórzy chcieliby mówić o ruchu liturgicznym bez końca. Trzeba tu zatem odróżnić postulaty ruchu (niektóre z nich zostały dowartościowane przez Sobór Watykański II, dzięki reformie liturgicznej), od samego ruchu, który został w pewien sposób zasymilowany w innych formach działań teologiczno-duszpasterskich. A więc zwraca się uwagę na „odnowę”, prawdziwy owoc ruchu, nie stając się jednak jego więźniem.

Ustalenia danych skłaniają do rozłożenia interpretacji „o charakterze” historycznym na trzy podpunkty: „przed” Odo Caselem, „w czasie” i „bezpośrednio po”.

1. „Przed” Odo Caselem: „humus — grunt”, początkowy zarys sytuacji

Przez wyrażenie „przed” Odo Caselem, rozumie się tutaj ostatnie dekady XIX wieku i pierwszą dekadę tego wieku oraz jej połowę.

Jeżeli się podziela stanowisko uczonych wcześniej cytowanych, szczególnie Neunheusera i Rousseau, to trzeba przyjąć, że odnowienie monastyczne ubiegłego wieku, pomyślny o P. Guéranger (Solemes), braciach Wolter (Beuron) itd., stanowiło bezpośredni punkt wyjścia ruchu liturgicznego¹⁴. Będzie on potem korzystał z „przebudzenia” patrystycznego (poświadczanego wydaniem wielkich edycji Ojców, w wieku ubiegłym i na początku obecnego wieku), z odnowy biblijnej zarówno na polu katolickim, jak i protestanckim, i częściowo z ruchu ekumenicznego.

„Humus-grunt” bezpośredni „przed” Odo Caselem żyje w splocie współzrędnym powstałych z bodźców pochodzących z *Sitz im Leben*, co wpłynęło na rozwijanie poglądów Casela w dokładnie określonym kierunku. Kiedy zostanie zakończona prezentacja poglądów i powstawania inicjatyw tu i tam obecnych w katolicyzmie końca ubiegłego wieku i pierwszej dekady (i połowy) tego wieku¹⁵, i kiedy będzie wystarczająco pogłębiona znajomość formacji monastycznej, intelektualnej itp. wielkiego opata z Maria Laach Ildefonsa Herwegena, który miał wpływ na Casela, a ponadto, gdy pozna się jakie były konkretne lektury młodego Odoona w jego formacji nowicjusza oraz studenta filozofii i teologii, wtedy dopiero będzie można stwierdzić z łatwością, że Casel jest przede wszystkim wspaniałym katalizatorem różnych kierunków teologicznych w życiu eklezjalnym swojego czasu. Z ostrożnością geniusza przejmując z tego wszystkiego to, co najbardziej żywotne i pociągające, i stosowanie do swoich skłonności historyczno-pozytywnych, wplata je w „kierunek”, który stanowił najpierw „iść pod prąd”: ukierunkowanie teologiczno-liturgiczne. Oceniając ten okres czasu historyk powinien przyznać, że Casel jest, w pewnym sensie, jednym z wyśmienitych „owoców” pierwocin „ruchu liturgicznego”; pierwszymi zaś publikacjami wchodzi Casel w ten ruch na całą długość fali teologicznej¹⁶. Osiąga cel dzięki ciężkiej pracy filologicznej (jego wrodzona skłonność), wkładów patrystycznemu (jego szczególnie zainteresowanie), ale także dopuszczając na siebie, na spo-

¹⁴ Zob. O. Rousseau, dz. cyt., 23—92; S. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg 1929.

¹⁵ Na Wydziale Teologicznym Papieskiego Ateneum S. Anselmo pisana jest praca doktorska z tego okresu przez B. Sosatra, pod moim kierunkiem.

¹⁶ Wystarczy pomyśleć o jego pierwszym dziele: *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*. Die Grundgedanken des Messkanons, Freiburg 1918.

sób „zbawienny” i równoważąco otwarty, wpływ pojęcia liturgii o charakterze „ceremonialno-prawnym”, tylko właśnie z powodu tego co zawsze trwałe i co niesie ze sobą: wzniosłość i dokładność sprawowania (celebrowania) liturgii. To wyżywało u niego także z uszanowania Tradycji, przenikającej do głębi życie Kościoła; dziedzictwo, które nowicjusz z Maria Laach w 1905 roku otrzymał od animatora nowicjatów Kongregacji Beuron: o. M. Woltera¹⁷.

Obraz faktycznej sytuacji, pochodzącej czy to z danych już znanych i przyjętych, czy też z innych oczekujących jeszcze na swoje sprecyzowanie przez świat nauki (np. jaka była konkretna biblioteka Casela? jakie były kontakty listowne z jego nauczycielami? ze współczesnymi mu liturgistami? jakie nauczanie zostało przyjęte przez niego, w jaki sposób, z jakimi trudnościami? itd.) — obraz o „kształcie płaskim” powinien stać się „obrazem trójwymiarowym” „w momencie, który się rozważa drugi moment: „w czasie” O. Casela.

2. „W czasie” — czyli znoszona w cierpieniu kontrowersja

Przez wyrażenie „w czasie” rozumie się życie i działalność Casela od momentu, w którym zaczyna być w centrum zainteresowania, w świecie miłośników liturgii i teologii, aż do jego śmierci. Ten okres, używając przerośni, określam „zasiewem”. Chodzi o „zasiew” idei, które powoli przenikają teren katolicyzmu, i nie tylko ten. Trzeba przyjąć, że znaczenie wyrażenia „ruch liturgiczny” zostaje użyte w sensie „ruchu” ożywianego przez idee; albo, mówiąc lepiej, wpływ Casela na ruch liturgiczny jest widoczny, gdy ma miejsce pogłębienie jego poglądów, stanowiących „fermentum” wielkości idei, które pobudzają do działania.

Wydaje się, że światła i cienie, wyraźne kontury i niedokończone rozprawy, a więc przychylność i niezadowolnienie, ciągle jeszcze będą towarzyszyć całości studiów, które oczekują na ich podjęcie w tym sektorze. Tutaj rozróżniam, z racji uproszczenia i jasności, dwa punkty, dotyczące faktów i idei.

a. Niektóre fakty pośród zgody i sprzeciwu

Dla pewnej płynności w przedstawianiu problemu będę się trzymał schematu, który proponuje także Neunheuser w swoim artykule na temat „Ruchu liturgicznego” w *Nuovo Dizionario di Liturgia*¹⁸, ponieważ wydaje mi się, że jest on najbardziej obiektywny.

Okres klasycyzny (1909—1963) ma swoje początki najpierw w Belgii, w osobach takich jak Beauduin, Callewaert, Marmion, kard. Mercier wraz ze swoimi ośrodkami jak: Maredsous, Mont-César, Bruges;

¹⁷ Zob. np. M. Wolter, *Praecipua ordinis monastici elementa* (Bruges 1880) i *Psallite sapienter*, 5 t., Freiburg 1871—1890.

¹⁸ *Movimento liturgico*, w: dz. cyt., nota 11, szczególnie ss. 911—915.

wspierany przez akcję wydawniczą, jak np. „Les questions liturgiques et Paroissiales”, „La vie liturgique”, itd. Włochy zaczynają swój udział w ruchu liturgicznym takimi postaciami jak: Caronti, Grosso, Vismara, Moglia, kard. Schuster, biskupi: Marini (Norcia-Amalfi), Filippello (Ivrea), Tasso (Aosta) i inni. Główne ośrodki i działalność wydawnicza koncentruje się: w Finalpi, gdzie wydaje się „Rivista Liturgica” (1914), w Genui powiązanej z „Apostolatem liturgicznym”, w Mediolanie wraz z „ruchem liturgicznym ambrojańskim” (czasopismo „Ambrosius”) i „Dziełem Dobroczynnym” w Turynie wraz z „Liturgia” (L.I.C.E.)¹⁹ itp.

We Francji — odmiennie, ruch liturgiczny, aż do czasu po zakończeniu II wojny światowej, przeżywa powolny, ale progresywny rozwój, połączony z wydawnictwami naukowymi, jak np. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (od 1907 r.) oraz pracami Cabrola, Agraina i innych. W tym okresie, w obszarze języka niemieckiego, istnieją cztery główne środki, stanowiące początki klasycznego ruchu liturgicznego.

(I) Maria Laach z osobami takimi jak: Herwegen, Mohlberg, Casel; z wydawnictwami jak: „Ecclesia Orans”, „Liturgiegeschichtliche Quellen”, „Liturgiegeschichtliche Forschungen” od 1918 roku, i od 1921 roku: „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”; a także z inicjatywami (o charakterze „zaczynu”) świata intelektualnego, z którym współpracował kapłan włosko-niemiecki R. Guardini i profesorowie: Dölger, Baumstark. Wspomnijmy także dzieło Müncha i Landmessera z ich przedsięwzięciem „Katholischer Akademiker-Verband”.

(II) Młodzież, która jest „zdobywana” i wychowywana do liturgii poprzez prace czy to Guardiniego w „Ruchu młodzieżowym” tzw. „Quickborn” w Burg Rothenfels, bądź też w tzw. „Stowarzyszeniu Młodzieży Męskiej” (Mons, Wolker), czy także przez prace pinska²⁰ itp.

(III) Klosterneuburg w Austrii wraz z działalnością kanonika regularnego, Piusa Parscha. Nie można zapomnieć w tym względzie o jego dziele: „Rok zbawienia” (*Das Jahr des Heiles*) (1923 r.) i czasopiśmie „Biblia i Liturgia” (*Bibel und Liturgie*) (1926 r.)²¹.

(IV) Działalność Oratorianów, takich jak: Gunkel, Gulden, Kahlefeld, Tilmann, Kirchgässner (żeby wspomnieć tylko niektórych), którzy w Lipsku, Monachium, Frankfurcie itd. usiłowali przywrócić liturgię Ludowi Bożemu i zaprowadzić Lud Boży do liturgii, w sposób szcze-

¹⁹ Wartościowa pozycja na ten temat: S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'enciclica „Mediator Dei”*, w: O. Rousseau, dz. cyt., 263—369; E. Moneta, *Profili di liturgisti*, Padova 1970. Przypominam, że prawdziwa historia włoskiego ruchu liturgicznego oczekuje jeszcze na napisanie.

²⁰ Temu autorowi już poświęcono uwagę. Np. zob. J. Stefański, *Il concetto di Liturgia nelle opere di Johannes Pinsk*, Rzym 1974. Także w: „Ephemerides Liturgicae” 88 (1974) 81—116.

²¹ Na temat dzieła i działalności P. Parscha jest pisana praca doktorska przez polskiego pallotyna B. Krawczyka.

gólny zaś poprzez książki pastoralno-liturgiczne, jak np. „Volksliturgie und Seelsorge”, „Parochia” itd.

Jak łatwo zauważyć, pozostaje naukowcom prowadzić dalej badania szczegółowe i porównania, aby ukazać dla przyszłej historii, na ile zrozumiano, z historii minionej dopiero przeszłości „vivae vocis oraculo”; ośrodki bowiem niemieckie w sposób szczególnie odwołują się do poglądów teologiczno-liturgicznych Maria Laach, a głównie do Odo Casela.

W tym sensie należałoby porównać — z twórczymi ideami Casela — idee ruchu liturgicznego (dające się udokumentować): w Hiszpanii z opactwem benedyktyńskim w Montserrat; Stanów Zjednoczonych Ameryki z ich klasztorem benedyktyńskim w Collegeville (Minnesota); w Brazylii z działalnością benedyktynów opactwa w Rio de Janeiro, gdzie wyróżnia się praca Michlera, który kształcił się w Beuron, Maria Laach i S. Anselmo (Rzym)²²; w Polsce, gdzie działalność Kordela²³ np. wykazuje różne powiązania z jego mistrzami, którzy z kolei pozostawali pod wpływem poglądów Casela. Wszystkie powyższe fakty, które składają się na życie Kościoła, oczekują jeszcze dokładnego przeanalizowania w ich „osnowie i treści”, celem odnalezienia nici, które prowadzą do Casela.

Skoro jest prawdą, że cytowane fakty umożliwiają pójście naprzód w rozważaniu problemu „ruchu liturgicznego”, to jest także prawdą, że są one otoczone dwoma kontrowersjami:

a) na początku przez kontrowersję „extracaseliańska”, którą prowadzili Festugière i Beauduin (i ich następcy)²⁴. Ta kontrowersja zakończyła się w formie polemiki w chwili wybuchu pierwszej wojny światowej. Dzisiaj, epigoni tamtej polemiki, w rzeczywistości, skupiają się na płaszczyźnie pastoralnej. Problem zostanie rozwiązany jedynie poprzez zwrócenie się do poglądów patrystyczno-eklezyjalnych, podkreślanych przez Casela.

b) w pełnym rozwoju, przez kontrowersję, która jest znana pod nazwą „Kryzys ruchu liturgicznego” w Niemczech i Austrii. Nie jest sprawą tego referatu, aby przedstawić motywy, źródła, rozwój, fakty itp. dotyczące tego problemu. Obecnie zostało powiedziane na ten temat to, co możliwe²⁵.

²² Odnośnie do tego zob. poszukiwania J. A. Da Silva, *O movimento litúrgico no Brasil* (Estudo Histórico), Petropolis 1983.

²³ W Rzymie Kordel oddychał już ideami, które były odbiciem tego, co się działo w Maria Laach i gdzie indziej. Prof. J. Sroka, *L'apport de l'abbé Michel Kordel au mouvement liturgique polonais*, Rzym 1973. Także w: „Ephemerides Liturgicae” 87 (1973) 3—74; 214—283.

²⁴ Odnośnie do tej kontrowersji, pozostaje jeszcze jako dzieło podstawowe: H. A. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Rzym 1960, s. 88—130 z bibliografią na ten temat.

²⁵ Zob. badania T. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische” in den Jahren 1939 bis 1944, Regensburg 1981.

W tym miejscu trzeba wziąć pod uwagę, że pomiędzy tymi dwiema kontrowersjami, stoi właśnie ta, która grawituje wokół wizji „misteryjnej” liturgii, tak jak była ona zaproponowana i broniona przez Casela.

Pośród jednak aprobat, sprzeczności i kontrastów, to, co kontynuuje swoją drogę naprzód, to jest ruch liturgiczny, który, niby oko „zbawczej galaktyki”, rozprasza i rozsiewa w kosmosie „ciała” nie związane z istotą Misterium Chrystusa: chcę powiedzieć, że kontrowersje rozpraszają się i gasną. Pozostaje żywotność związana z ideami dynamicznymi.

b. Niektóre idee: pomiędzy tendencjami i perspektywami

Z punktu widzenia historycznego, ten okres, nazwany tutaj „zasiwem” i który zbiega się ze znoszeniem w cierpieniu (przez Casela i jego zwolenników), kontrowersji dotyczącej teologii obecności tajemnic, z jednej strony jest czasem żarliwości „krzyżowców”, którzy ją atakują, a z drugiej strony tych, którzy — dzisiaj mówią to wszyscy zgodnie — „merytorycznie” ją bronią (w wypadku ekstremalnym szukając „przesunięcia” jej na inne długości fal, pogłębiając ją jednocześnie).

Jednakże, nie dzielając wszystkiego, co miał okazję stwierdzić Gozier, a mianowicie, że Niemcy byli zaraz zainteresowani *Mysterienlehre* Casela, podczas gdy za granicą nie była ta nauka dobrze znana i była uważana za nic innego jak „fantazjowanie” niemieckie — trzeba przyznać, że właśnie tu, po zakończeniu II wojny światowej, doktryna „Caseliańska” pozyskała Holandię, Belgię, Anglię, Francję (dzięki pracom Hilda i Didiera) i wreszcie Amerykę. We Włoszech była ona już znana i upowszechniana.

W tym referacie nie chcę zajmować się chronologicznym rozprzestrzenianiem się poglądów Casela, ale raczej przypomnieć, że poza różnymi tendencjami w nich obecnymi, znajdują się bardzo żywotne perspektywy zamknięte niejako w ich „intuicjach”.

3. „Po” O. Caselu: „zależki” czyli widoczna owocna przyszłość

Terminologia „po” O. Caselu, oznacza tutaj moje odniesienie do trzech okresów, które wystarczy wymienić, aby je zrozumieć. Właściwie pierwszy z tych okresów mógłby być przedmiotem naszej relacji; dwa pozostałe bowiem przekraczają granice chronologiczne ruchu liturgicznego, tak jak on jest powszechnie rozumiany.

a) Pierwszy okres: od 1948 r., tj. od daty „Paschy egzystencjalnej” (śmierci) Casela — do promulgowania Konstytucji o liturgii świętej, 4 XII 1963 r. Tym wydarzeniem soborowym kończy się „ruch liturgiczny”. Ruch ten, oceniony i przefiltrowany „w” i „przez”

Sobór Watykański II, wchodzi (większą częścią swoich wymogów, przyjętych przez Ojców Soboru) w tkanę i życie katolicyzmu, a szczególnie do dzieła reformy liturgicznej, zamierzonej i zatwierdzonej przez sobór ekumeniczny.

Odnosnie tego okresu (1948—1963), może okazać się korzystnym prześledzić te wszystkie prace, które są komentarzem do *Mediator Dei*²⁶, by zauważyć, jak epigoni „kontrowersji Caseliańskiej” pomogli wyjaśnić istotne elementy osiągnięć, które, w praktyce, weszły do Konstytucji o świętej Liturgii²⁷, i nie tylko do niej samej. Ten okres („po” Caselu) jest określaný, w innym kontekście, przez B. Neunheusera „nowym zrywem” klasycznego ruchu liturgicznego; jest to czas „Kongresów międzynarodowych”, i „W kierunku Soboru Watykańskiego II”.

Także odnośnie powyższej sprawy, konieczne byłyby studia, które cierpliwie opracowałyby dokumenty „Krajowych tygodni liturgicznych” jak np. włoskich, organizowanych przez „Centrum Akcji Liturgicznej” oraz dokumenty „Kongresów międzynarodowych” w 1951 r. (Maria Laach, Lowanium, Lugano, St. Odilienberg, Montserrat) i „Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Liturgii Pastoralnej”, który odbył się w 1956 r. w Asyżu. Należałoby ponadto opracować twórczość nie tylko czasopism liturgicznych i teologicznych, ale także katechetyczno-pastoralnych, aby skontatować „de facto” w jaki sposób i w jakiej mierze zostały przyjęte (bądź odrzucone) poglądy Casela. Tym bardziej, że niektóre jego osiągnięcia przeniknęły do encyklik Piusa XII: *Mystici Corporis* i *Mediator Dei et hominum*, stając się własnością Kościoła.

²⁶ Zob. np. J. Hild, *L'encyclique Mediator Dei et le mouvement liturgique de Maria Laach*, w: „La Maison-Dieu” nr 14 (1948) 15—29; E. Ebel, *Das Mysterium und die Liturgie im Lichte der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: „Anima” 3 (1948) 294—307; A. Verheul, *De Mysterieleer van Maria Laach en Mediator Dei*, w: „Tijdschrift voor Liturgie” 32 (1948) 133; B. Neunheuser, *Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei”*, w: A. L. Mayer — B. Neunheuser — J. Quasten, *Vom christlichen Mysterium*, Dusseldorf 1951, s. 344—362; H. A. Schmid, *De encyclicke Mediator Dei en de mysteriethologie von Dom O. Casel*, w: „Vox theologica” 24 (1954) 72—80.

²⁷ Zob. M. C. Matura, *Liturgie, Werk des Heils. Die Konstitution über die Liturgie und die Mysterientheologie*, w: „Liturgie und Mönchtum” 36 (1965) 7—11, także po francusku w: „Liturgie et vie chrétienne” 41 (1964) 3—5; w: tamże, s. 330—338. Naturalnie wszystkie komentarze do Sacrosanctum Concilium musiały przejść przez ręce uczonych, by wypowiedzieli się na ich temat. A w szczególności: F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982. A także: S. Schmid — Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, 2 t., Bern 1985.

b) Drugi okres: od 1963 r. do posoborowej reformy liturgicznej, zakończonej w pierwszej swojej „rundzie”, której głównym owocem było wydanie nowych ksiąg liturgicznych dotyczących sprawowania sakramentów, roku liturgicznego i liturgii godzin. Tą zamykającą datą, jak wynika z faktów, jest rok 1974.

W tym okresie także ukazały się studia, które uwypukliły wpływ Casela na teksty liturgiczne. W każdym razie jest to następny problem, który pozostaje jeszcze do zanalizowania.

c) Trzeci okres: od 1974 r. do dzisiaj. W tym okresie panuje przekonanie, że epigoni poglądów Casela stanowią jakby „wprowadzenie” na niedostępną drogę, która jednakże prowadzi do jaśniejszego celu. Nie będę tłumaczył, dlaczego opieram się na relacji profesora B. Neunheusera, poświęconej współczesnej twórczości teologicznej, zajmującej się jego współbratem — Odo Caselem.

Pozostaje rzeczą pewną, iż ten okres „po-caseliański” zarysowuje się jako pełen życiodajnych załączków, otwierających umysły w kierunku owocującej przyszłości, która, według koncepcji caseliańskiej, można powiedzieć nie jest obecna.

Wypada zapewnić, nie tylko z powodów profesjonalnych, ale i na podstawie faktów, że przyszłość teologii musi przechodzić od teologii-liturgicznej, równocześnie złączonej z liturgią-teologiczną. Już się proponuje układ dyscyplin teologicznych, który, mając na uwadze otwarcie się na najbliższą przyszłość i na zaakcentowanie tekstów soborowych, z myślą jednakże o ożywieniu koncepcji caseliańskich, musi oscylować pomiędzy traktatami: Chrystologii i Soteriologii, tym co trzeba nazwać Leitourgologią; między Eklezjologią statyczną i Eklezjologią dynamiczną, tym co stanowi Eklezjologię liturgiczną; pomiędzy Pneumatologią i Parakletologią, tym co jest Epikletologią²⁸; pomiędzy wreszcie Mariologią i Teotokologią, tym co stanowi rzeczywistość mariologii i liturgii²⁹, itd. To stanowi nowy problem, na który wskazał Schilson, nazywając swoją pracę na temat teologii misteriów Casela, tytułem bardzo wymownym: *Theologie als Sakramenten-theologie*.

²⁸ Zob. A. M. Triacca, *Pneumatologia, Epicletologia, o Paracleto-logia?* Contributo alla comprensione della presenza ed azione dello Spirito Santo da alcune visuali della teologia liturgica, w: „Salesianum” 48 (1986) s. 67—107.

²⁹ Zaproponowałem dwie linie podejścia. Por. A. M. Triacca, *La Vierge Marie, Mère de Dieu, dans la liturgie eucharistique*. „Hinc egressa mysteria Salvatoris”, w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saint dans la Liturgie*, Rzym 1986, 283—332; A. M. Triacca, *La maternità feconda di Maria Vergine e nella Chiesa*. Un riconferma delle omelie di Eusebio „Galliciano” (Contributo alla teologia liturgica), w: F. Bergamelli — M. Cimosà (wyd.), *Virgo fidelis*. Miscellanea in onore di Don Domenico Bertetto S. D. B., Rzym 1987.

III. REFLEKSJE ODNOŚNIE DO NIEKTÓRYCH SPRZECZNOŚCI RÓŻNYCH ORIENTACJI:

czyli interpretacja o charakterze „teologiczno-liturgicznym”
w perspektywie próby uchwycenia wzajemnego przenikania się
„poglądów” Casela i ruchu liturgicznego

Przedstawione tu refleksje zakładają znajomość pewnych właściwych faktów czy to dla działalności Casela, czy też dla historii ruchu liturgicznego, i dlatego będą traktować tylko o niektórych spośród licznych sprzeczności, które mogłyby zostać przedstawione z racji tematu tej konferencji.

Interpretacja, która jest dokonywana na podstawie danych, w tej części referatu, ma „charakter teologiczno-liturgiczny”. Jej zamiarem jest uwydatnienie w sposób zasadniczy tylko tych „ukierunkowań” fundamentalnych, które służą ukazaniu wpływ upoglądów Casela na ruch liturgiczny. Te poglądy, między innymi, służą coraz głębszemu zrozumieniu idei „wprowadzających w ruch”, które są obecne „w duszy” ruchu liturgicznego, jako jego przewodnie zasady.

Jeżeli się zatem nie mylę, wydaje mi się, że można zebrać przynajmniej sześć zakresów orientacji (ukierunkowań), które przeniknęły idee ruchu liturgicznego europejskiego, a w konsekwencji i całego świata katolickiego, który jeszcze w I poł. XX wieku, bierze impulsy z idei obecnych w Europie.

1. Orientacja teologiczno-liturgiczna

Jest prawdą, że ta orientacja nie jest wyłącznie właściwa Caselowi. Także inni znakomici Autorzy — pionierzy ruchu liturgicznego i czynni jego działacze — zrozumieli potrzebę „wyciśnięcia” na nim technienia teologiczno-liturgicznego⁸⁰. Pozostaje jednakże pewne, że na firmamencie liturgistów, Casel „błyszczący” nie tylko własnym światłem, ale także światłem w szczególnie sposób dynamicznym.

To jest związane ze sposobem lub elementami konstytutywnymi liturgii, które coraz częściej są wyjaśniane w rozwoju ruchu liturgicznego, jako skutek znoszonych w cierpieniu ostrych krytyk „wokół” Casela. Wydaje mi się, że można ukazać te sposoby lub elementy, poprzez następujące terminy: *Misterium* — *Pamiętka* — *Celebracja* — *Obecność Chrystusa* (Duch—Kościół) razem z ich „Tajemnicami”. Kontekst teologiczno-liturgiczny odpowiednio zobowiązał samych działaczy ruchu liturgicznego, by skompletowali ten wykaz, uwydatniając także i uczestnictwo, a w konsekwencji, podkreślając także rze-

⁸⁰ Odnośnie do tego wartościowy jest wkład B. Neunheusera, por. *Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique*, w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *Liturgie-spiritualité-cultures*, Rzym 1983, 221—230.

czywistość wspólnego kapłaństwa wiernych oraz wymiary: uświęcenia i kultu, „zakorzenione” w każdej celebracji.

Mogła się w ten sposób rozwijać duchowość liturgiczno-sakramentalna na sposób „horyzontalny”, i wyjaśniać całą gama nabożeństw w ich stosunku do czynności liturgicznych, właściwie rozumianych.

Ta orientacja jest najbogatsza, jeśli idzie o skuteczność i możliwości. Nie całość, ale tylko pewna ich część przeszła do żywej „tkanki” Kościoła. Odnowa liturgiczna, po reformie soborowej, oczekuje jeszcze na to, by być karmioną w źródłach jeszcze bardziej autentycznych.

Bardzo ściśle z tą orientacją „Caseliańską”, która została ukazana jako pierwsza, ze względu na jej ważność oraz ciężar gatunkowy, w bezpośredniej relacji do ruchu liturgicznego — muszą być przypomniane także dwie następne orientacje: trynitarna (tu wyróżnia się Osoba Chrystusa) i historyczno-zbawcza.

2. Orientacja trynitarna

Casel mocno podkreśla obecność i działalność Chrystusa, ale także Ducha Świętego i ukierunkowanie na Ojca. Przedstawiając ekonomię zbawienia, doktryna Casela potęguje misteria Chrystusa, które się sumują w misterium paschalnym.

Do ruchu liturgicznego, z tej orientacji „Caseliańskiej” przedzie więc akcentowany jego *chrystocentryzm*, który spowoduje dla liturgii serię niesłusznych ocen, wypowiedzianych także przez niektórych wybitnych myślicieli, jak gdyby chciano oskarżyć go o „Chrystomonizm” czy o „apneumatologię. Wrażenie właściwe mentalności niektórych teologów, jest być może, owocem bardziej ich osobistego rozumienia, aniżeli faktów obiektywnie istniejących.

Pozostanie jednakże prawdą, że chrystocentryzm, którym „szczy się” ruch liturgiczny, nie stanowi czegoś niestosownego. Nie jest też skutkiem jakiegoś negatywnego ukierunkowania, które by pochodziło od Casela. Liturgia jest czynnością Chrystusa. W liturgii jest zatem zakorzeniona specyficzność chrystocentryzmu. W każdym razie, pogłębione studium myśli Casela byłoby dobrą okazją dla zrównoważenia jego ocen. Do historyka więc należy sprostowanie tych różnych sądów na jego temat.

Jest rzeczą ważną w tym miejscu wspomnieć, że już u Casela są zawarte te załączki, które także obecnie „przyprzewodziły” teologów do ponownego rozważenia misterium trynitarnego⁸¹. Także w tym względzie, Casel był prekursorem.

⁸¹ Por. wartościowy wkład w: A. M. Triacca — A. Pistoia (wyd.), *Trinité et Liturgie*, Rzym 1984. Por. autorzy jak wyżej, *L'économie du salut dans la liturgie*, Rzym 1982.

3. Orientacja historyczno-zbawcza

Trójca Święta działa w historii, która jest historią zbawienia, jest obecna cała za każdym razem, kiedy się sprawuje święta liturgia. Ta orientacja, razem z dwoma poprzednimi, doprowadziła ruch liturgiczny do wymiaru progresywnej interioryzacji celebrowanych misteriów. Wydaje się paradoksem, ale duchowość liturgiczno-mysteryjna, którą oddycha ruch liturgiczny, odnajduje swoje źródła w orientacji historyczno-zbawczej, którą Casel ustawicznie ujawnia w swoich pismach.

I w tym zakresie, wymiar eklezjalny, właściwy ruchowi liturgicznemu, biegnie równolegle i równym krokiem, z wielką miłością Casela ku misterium Kościoła (Ecclesia)³².

Być może osmoza dokonująca się pomiędzy poglądami Casela i ruchem liturgicznym biegnie w dwu komplementarnych kierunkach. To znaczyłoby, iż można twierdzić, że jedno (Casel) jest okazją ubogacenia drugiego (ruch liturgiczny), i viceversa. Jak to uzasadniłem powyżej, Casel jest — w pewien sposób — owocem zapowiedzi samego klasycznego ruchu liturgicznego, który od niego wiele korzysta i się wzbogaca.

4. Orientacja kształtowana w oparciu o Biblię i Tradycję

Ruch liturgiczny w rzeczywistości wzięł swoje impulsy ze Słowa Bożego i Tradycji Kościoła, a szczególnie z autentycznych tradycji patrystycznej. Casel, oddychając w latach formacji taką atmosferą, powraca potem z przekonaniem do rzeczywistości fundamentalnych, które sobie przyswoił, a mianowicie Biblii i Ojców. Te rzeczywistości można by było zsyntetyzować wokół takich pojęć jak: Bóg, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; Jezus Kyrios; Kościół jako Ciało Chrystusa; Liturgia jako *opus Dei*; obecność i działalność Ducha Świętego we wspólnocie i w poszczególnych osobach. Teologia „mistrzów” Casela jest egzystencjalna na mocy obecności czy to miłości Ojca, czy to zbawczego działania Chrystusa w „symbolach” liturgicznych, czy wreszcie wymiaru pneumatycznego. W rezultacie zatem fundament teologii „misterium”, odkryty w swoich wartościach z chwilą powrotu do Pisma Świętego i do Tradycji patrystycznej, staje się „gruntem-bazą” życia chrześcijańskiego.

Najpierw tak było w życiu Casela. Stopniowo, staje się tym coraz bardziej dla autentycznego ruchu liturgicznego. Istotnie bowiem, życie wiary chrześcijanina ma początek i rozwija się w żywotności

³² Jak czytelnik spostrzeże, nie cytujemy wcale prac Casela, ale studia o tym wspaniałym uczonym. Tu jednak niech nam będzie wolno przypomnieć jako pośmiertną pracę: *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus*, Mainz 1961, przetłumaczoną później na język francuski, włoski i inne.

misteriów Chrystusa, która to żywotność z celebracji wpływa na życie, by ono z kolei wpływało na celebrację.

Wiara w Chrystusa i w Ducha otacza całe życie chrześcijanina, które tworzy się z Ich obecności i działania.

A zatem, jeżeli orientacja ukształtowana na żywym Słowie Bożym „celebrowanym” i celebracja nie jest niczym innym jak wieczną Tradycją w tkance Kościoła, to jest rzeczą zrozumiałą, iż doktryna „misteriów” stanowi z jednej strony koncepcję syntetyczno-witalną chrześcijaństwa, a z drugiej uproszczenia schematów, może zestarzałych, aby nie powiedzieć niepotrzebnych, gdy chodzi o sposób życia chrześcijańskiego, które zostało pozbawione tego, co istotne, w imię czegoś peryferyjnego.

W tym znaczeniu „ruch liturgiczny” i „poglądy” Casela nie tylko spotykają się w ich działaniu, lecz pomagają sobie wzajemnie. Właśnie przez to, albo dzięki temu poglądy Casela wyprzedzają nie mało innych pionierów i animatorów ruchu liturgicznego.

Zrozumiałe są więc nalegania teoretyczne poglądów caseliańskich i wymagania pastoralne ruchu liturgicznego. Jedne i drugie:

- a) usiłują dotrzeć do tego, co jest „bezwzględnie obiektywne”; przeciwko niesłusznym subiektywizmom;
- b) zmierzają do spojrzenia integralnego obejmującego czy to Słowo Boże czy też depozyt wiary (= Tradycja);
- c) przenikają życie wiernych „boską energią”, która wesprze postępowanie zmierzające do całkowitego wyrzeczenia i oddania się Chrystusowi-Kościółowi;
- d) zachęcają do czynienia tak, aby wierny, wcielony w Chrystusa-Kościół, wszedł we współdziałanie z Duchem Świętym.

Dzięki powyższym intencjom, sprzeczności orientacji, o której mówimy, zostały zbawiennie zredukowane i okazały się korzystne dla tych wiernych, którzy w czasach ruchu liturgicznego doszli do poznania mocy (*dynamis-virtus*) w nim zawartej. Pozostaje rzeczą pewną, że także dzisiaj to, co jest zbawienne, także dla kierownictwa duchowego zwykłych wiernych, jest tym samym, stanowi bazę duchowości liturgicznej.

5. Orientacja ekumeniczna

Z osobistego studium poglądów Casela doszedłem do wniosku, że, jeżeli liturgia, ze swoim aspektem obecności misteriów Chrystusa, jest źródłem życia chrześcijańskiego, to i jest ona szczytem wszelkiego życia „duchowego”; zatem prawdziwa definicja (także opisowa) liturgii prowadziłaby do stwierdzenia, że liturgia jest duchowością Kościoła i jest nieodzowną dla Kościoła⁸⁸ od dnia Chrztu „z wody

⁸⁸ Por. A. M. Triacca, *Rilievi critici in vista di una „Epistemologia” della „Spiritualità liturgica”*, w: B. Calati — B. Secondin — T. P. Zecca (wyd.), *Spiritualità-fisionomia e compiti*, Rzym 1981, 115—128, szczególnie s. 124 i następane.

i Ducha”, w Chrystusie „Cierpiącym-Umarłym-Zmartwychwstałym i Tym, który wstąpił do nieba”. W końcu może się okazać, że w swych szczegółowych punktach, definicje liturgii i duchowości liturgicznej, są ze sobą zbliżone.

Wydaje mi się nawet, że ta orientacja, już studiowana przez wybitnych uczonych, jest jeszcze otwartym polem do owocnej refleksji dla ekumenizmu, który prowadzi do jedności „w” i „z” prawdą, i „w” oraz „z” miłością. Jestem rzeczywiście zdania, że gdyby została rozumiana do głębi „Mysterienlehre”, która pozwala zrozumieć obecność misteriiów Chrystusa, wówczas bracia chrześcijaństwo zrozumieliby jednocześnie, że jest zdradą Chrystusa zatrzymanie się tylko na samym Chrzcie (i Wieczerzy Pańskiej, która potem obiektywnie nie jest Eucharystią Pana!) i jest zatrzymaniem dynamizmu Słowa Bożego, gdy opieramy się tylko na Nim. Nie uwzględniając bowiem faktu nieprzerwanej Tradycji, nie rozumiemy całego Jego sensu. Z drugiej strony, gdyby się udało zrozumieć, w swoim całokształcie, powiedzenie Augustyna : „Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est”⁸⁴, związane z zasadą hermeneutyczną, dla zrozumienia woli Jezusa, wyrażonej w Dz 1, 1, to jest zaczynając od tego, co Chrystus uczynił i czego nauczał, i połączyć to z poglądami Casela — to uważam, że wtedy byłoby to bardzo płodne dla jedności w Prawdzie, gdyż Casel był „ogarnięty idea” jedności Kościoła.

Jest jeszcze jeden z aspektów klasycznego ruchu liturgicznego, który być może zasługuje na to, aby go głębiej przeanalizować (studia odnośnie tego już istnieją), a mianowicie to jego wpływ na ekumenizm, ale także i viceversa. Jeżeli zaś potem, do tych dwóch ruchów (ekumenicznego i liturgicznego) wplata się poglądy Casela, wtedy można stwierdzić na nowo „płodność” i trwałość tego ostatniego. Trwałość, która pochodzi z faktu, iż całość poglądów caseliańskich jest ukształtowana na Słowie Bożym i na Tradycji (por. wyżej 4) i ukierunkowana, powiedziałbym nawet „pilotowana” przez orientację antropologiczną.

6. Orientacja antropologiczna

Zamierzałem nadać tej orientacji nazwę „antropologiczno-kosmiczną”. Po rozważeniu jednak danych dotyczących poglądów Casela, porównaniu ich ze sposobem widzenia i przedstawiania rzeczywistości właściwych ruchowi liturgicznemu, zdecydowałem się pozostawić tylko przymiotnik antropologiczny. Rzeczywiście bowiem, na gruncie *anthropos*, któremu w tym wypadku jest on wierny, można z wielką łatwością wprowadzić porównanie pomiędzy ruchem liturgicznym

⁸⁴ Augustinus, *Tractatus in Johan.* 24, 2 (PL 35, 1593).

a poglądami Casela. Te bowiem postępują naprzód i wyprzedzają znacznie zamierzenia ruchu liturgicznego, dla którego brano pod uwagę czy to rzeczy, czy czas, czy też osobę ludzką w perspektywie wystarczająco otwartej, lecz jeszcze zbyt wymuszającej (żeby nie powiedzieć przymuszającej) zakres antropologiczny. Może w tych początkach odnalazłoby się zaczątki impulsów antro-po-centrycznych rozwijających się (i ciągle będących w rozwoju) od 1970 r. i później, w twórczości liturgiczno-pastoralnej: prawie jakby reakcja wybuchowa (i nie zawsze kontrolowana i naukowa) odnośnie nałożonego przymusu, bez chcenia go, — przez pewien rodzaj ruchu liturgicznego. To, być może, nie pozwala się „skazić”, jak tylko na sposób uproszczony przez poglądy caseliańskie, które rozmieszcza się w odstępach na łuku historii zbawienia, pokonując światłe drogi osoby ludzkiej, stworzonej na obrazie Boga-Trójosobowego, jego nowości w Chrystusie, w świętym Pneuma. Ta nowość jest doskonałością samej osoby, ponieważ w Chrystusie jest zasada (*arché*) i cel (*telos*) stworzenia, On jest *alfa* i *omega*. Tematyka *kainè ktisis*, właściwa myśleniu Pawłowemu, jest przez Casela kształtowana na różnych długościach fal, aż do ustania czasu wraz z cyklem heortologicznym, poprzez który wypełnia się maksimum istoty życia chrześcijańskiego: kult³⁵. To jest manifestacja najbardziej bezpośrednia *kairos* Chrystusa, który określa całe następstwo czasowe.

Zgoda, że także ruch liturgiczny oddychał tymi samymi ideami. Jednakże musi się uznać, że argumenty teologiczno-liturgiczne: głębsze, bardziej zaawansowane i kompletniejsze, pochodziły od Casela: On posiadał także oryginalną wizję paruzji, rekapitulacji stworzenia w Chrystusie, historii i misterium stworzenia, które — aż do aktualnego studium — wydaje mi się, że nie można potwierdzić, aby „przedostało” się do ruchu liturgicznego, jak tylko w zawężonej części, i to tylko do grona przyjaciół i bezpośrednich bliskich Casela.

Jest pewne, że historyk mógłby podkreślić, iż klasyczny ruch liturgiczny, w swoim rozkwicie, stał się ruchem Ludu Bożego, więcej ruchem „praxis” na tyle, na ile niektóre idee wprowadzone w „żywą” teologię pastoralną i przeżyte praktycznie, zaprowadziły ruch liturgiczny do autentycznych „brzegów”. Na tych konkretnych parametrach nie odnalazłoby się Casel, który dla ruchu liturgicznego pozostanie jednym z największych animatorów słusznych idei, pobudzających do działalności pastoralno-liturgicznej.

³⁵ Por. A. M. Triacca, „Cultus” in Eusebio „Gallicano”, w: Ephemerides Liturgicae” 100 (1986) 96—110. Niestety drukarnia pomyliła numerację. Strony następują 100, 103, 102, 101, 104 itd.

IV. PROWIZORYCZNE ZAKOŃCZENIE:

czyli w kierunku przyszłości zapowiadającej obfite owoce

Wydaje się, że prawdziwie wkład Casela w ruch liturgiczny, można sprowadzić do siedmiu zasadniczych elementów. Te główne elementy przechodzą „ponad” momentem historycznym, w którym zostały odkryte; przenikają one główne założenia jak i całą posoborową reformę liturgiczną; ujawniają się jako „dusza-animus” odnowy liturgicznej, która nie będzie miała nigdy końca, jak dopiero w „eschatonie”; stanowią one wreszcie o żywotności najbardziej autentycznej duchowości chrześcijańskiej, którą jest właśnie duchowość liturgiczna. Akcentują te główne elementy w sposób zwięzły, ponieważ jest już wystarczające ich wymienienie, aby zrozumieć ich znaczenie. Choć stanowią one owoce wzajemnej „wymiany osmotycznej” między wkładem Casela i wymogami ruchu liturgicznego, są także nosicielami innych nasion dla przyszłego, wiosennego zasiewu w życiu Kościoła.

1. Pietyzm — pobożność — kult

Przejście pomiędzy tymi trzema rzeczywistościami nadaje rytm wysiłkom teoretyków ruchu liturgicznego i „działaczom” pastoralnym, którzy czynią wszystko, aby zrozumieć różnice między trzema zakresami tego, co było celem ruchu liturgicznego i pozostaje rzeczywistością, do której trzeba doprowadzić każdą generację wierzących, jak i każdego poszczególnego wiernego. Casel włącza się — z wkładem swoich poglądów (globalnie je rozważając) i z niektórymi szczególnymi opiniami — w ruch liturgiczny, pomagając mu w ten sposób do pójścia naprzód w celu nadania ruchowi charakteru „umysłowego”.

Od niewłaściwych form „pietystycznych” do pobożności prawdziwej, tej liturgicznej, przez kult w Duchu i Prawdzie. Nie można nie widzieć jak wiele jest spraw naglących także dzisiaj z punktu widzenia praktycznego, by pomóc każdemu wiernemu w osiągnięciu przemiany swojej własnej egzystencji w rozumną służbę Bogu (LOGIKE THYSIA).

2. Religijność — religia — liturgia

Od form religijności zrodzonych w sercu ludzkim, które mogą być różnego rodzaju i pochodzenia, lub wprowadzone przez kultury przodków i nie pozbawione form zabobonnych, do religii objawionej, do Objawiciela, przede wszystkim Chrystusa, aby dotrzeć do liturgii, do żywej obecności, do żyjącego, pośrodku żyjących osób, Chrystusa. To jest następna podstawa doktryny Casela i ruchu liturgicznego.

Chrystus Liturg, Najwyższy i Wieczny Kapłan, który prowadzi do pełni wszelki rodzaj kultu i religii. To wszystko, co pozyskano i wyjaśniono wraz z ruchem liturgicznym, pozostaje dla życia Kościoła naglącą aktualnością, szczególnie w pewnych sferach geokul-

turowych, gdzie reforma liturgiczna posoborowa nie była poprzedzona przez katechezę liturgiczną szczegółową i przez „zdrową” teologię pastoralno-liturgiczną, poprzez które działałoby „przekaziciele” idei, właściwych ruchowi liturgicznemu. Wystarczy pomyśleć o fałszywych poglądach na problem religijności ludowej, jak i o zubożeniu dialogu z tzw. religiami, które są faworyzowane przez grupy ludzi mających pomieszane idee w tym względzie. Do tego dochodzi cała hałaśliwa sprawa z kwestią historii religii, czy też z drugiej strony pomieszanie „języków”, związane z nadużywaniem terminu „liturgia”... Dlatego ośmieliłbym się na nowo mówić o pewnej aktualności zarówno studiów „caseliańskich” jak i metody używanej przez tego wybitnego męża Bożego i człowieka nauki: aktualność, która przekracza czas powstania dzieł Casela i okres dyskusowania jego poglądów.

3. Działanie liturgiczne — uczestnictwo — celebacja

Istnieje pewna linia logiczno-ontologiczna, a także praktyczno-pastoralna. Ona biegnie od „czynić i działać”, do „uczestniczyć” w tym wszystkim, co się spełnia, w imię kapłaństwa konstytuującego naturę Kościoła, Lud kapłański, mistyczną Oblubienicę Chrystusa — Oblubienca, z racji celebacji jako potwierdzenia misterium jego obecności. Działający duszpasterze, którzy pragnęli wprowadzić w czyn wymogi ruchu liturgicznego, musieli uwalniać się od traktowania liturgii w sposób czysto „ceremonialny” aby zrozumieć i doświadczyć w „rytualności” obecności „wydarzenia”.

Paralelizm pomiędzy „działaniem” — uczestniczeniem — celebacją” a „ceremonią — rytmem — wydarzeniem” zasługuje, aby go jeszcze głębiej przestudiować.

Na „rynku pomocy liturgiczno-pastoralnych” biegnie się jeszcze po ostrzu brzytwy, pomiędzy wymogami „ceremonialności”, która wpada w rytualność ciągle potrzebującą zmian, poprawek, przystosowań, nie pozwalając nigdy (lub pozwalając tylko z rzadka) na pogłębienie wydarzenia, utożsamienia się z celebacją, uczynienia ją rzeczywiście „szczytem i źródłem”.

Jest rzeczą pewną, że wpływ Casela bardzo wyraźnie zaznaczył się i na tym odcinku. Właściwe zrozumienie „uczestnictwa”, jak też uświadomienie sobie sprzeczności grawitujących wokół „celebacji”, zapewniają wkład w pogłębienie dynamizmu sakramentalnego oraz ubogacają działanie pastoralne, które coraz bardziej przeniknie ruch liturgiczny.

4. Tradycjonalizm — Tradycja — ożywienie

Epigoni, którzy mylnie odczytali fakty obecne w tkance i przeżyciach eklesjalnych, w sposób typowy dla błędu „tradycjonalizmu” (potępionego już w połowie wieku XIX), byli jeszcze obecni, z ich negatywną postawą, w umyśle modernistów, którzy wprost zakwe-

stionują wartość Tradycji Kościoła jako *depositum fidei*. Nic więc dziwnego, że miłość do Tradycji, miłość która przebija z dzieł Casela, stworzyła mu naokoło „aureole” znaków zapytania, wątpliwości. Rozumowanie Casela, „obracając się” wokół sedna Tradycji, dalekie było jednak czy to od nierozważnego jej ubóstwiania, czy też od mniej lub więcej ukrytego względem niej indyferentyzmu. On wiedział jak wyeliminować tworzenie się „osadu”, który się nagromadził niesłusznie na autentycznej Tradycji katolickiej, i jak rozróżnić uwarstwienia, wektory treści i witalności.

Także ten punkt odniesienia ukazuje Casela, odróżniającego się pomiędzy przeciwstawnymi stanowiskami dotyczącymi Tradycji (która jest najpiękniejszą szatą, jaką może ozdobić się Kościół Chrystusowy) i umieszcza dzieło jego życia pomiędzy tymi, którzy autentycznie dają impuls prawdziwej Tradycji; Casel wywarł mocny wpływ na ruch liturgiczny odcinając go od cofania się w „archeologizm”, czy też od tego, co określano jako „historycyzm”, tak aby skierować go ku życiu Kościoła.

To, co jest witalne i właściwe Tradycji, jest przekształcane przez liturgię w „ożywienie”. To liturgia, jako prawdziwy kult, celebrując wydarzenie w *hic et nunc* akcji liturgicznej, pozwala przechodzić od *heri* w *hodie* dla perspektywy i w perspektywie *et in saecula saeculorum*.

Łatwo zrozumiały staje się następny punkt odniesienia, który — zdaniem wielu studiujących dzieła Casela — stanowi klucz do interpretacji jego poglądów.

5. Chrysto-„logia” — Chrystocentro-„logia” — Leitourgo-„logia”

Sformułowanie tego wyrażenia jest wyłącznie mojego autorstwa, ale wierzę, że przybliży ideę Casela.

Jego poglądy pomagają teologii pogłębić to, że zrozumienie Osoby i działania Chrystusa, ma swój punkt wtedy, i tylko wtedy, gdy Chrystus jest na swoim miejscu, tzn. gdy stanowi centrum historii zbawienia. Chrystologia (czyli wykład o Chrystusie), która nie ustawia w centrum Chrystusa, fałszuje w sposób operatywno-duszpasterski, liturgiczno-celebracyjny, dynamiczno-duchowy relacje do Osoby Zbawiciela, godnej najwyższej czci jak też i Jego odkupieńczo-zbawczego dzieła. Z dobrze pojętej chrystologii płynie więc też zrozumienie „Władztwa” Chrystusa nad wszelkim stworzeniem, które się rozciąga w czasie i przestrzeni i dosięga każdej osoby ludzkiej, aby ogarnąć ją w Sobie, przyjmując ją do wspólnoty trynitarniej.

Ruch liturgiczny przyjął rzeczywistość chrystocentro-„logii”. Można też powiedzieć, że duchowość podlegająca temu ruchowi, jest duchowością „chrystocentryczną”. I jest prawdą, pod warunkiem, że nie będzie się ją oddzielać od dwóch punktów odniesienia, o których będzie mowa poniżej. Tak jak, z drugiej strony, te same poglądy

Casela, tylko z racji ich studiowania — mogą być podzielone na sekcje, odnośnie aspektów, o których np. mówi ten referat w sposób analityczny.

Wydaje się, że poglądów dotyczących osoby i działalności Chrystusa, nie można ograniczyć tylko do pewnego elementu chrystocentryzmu „de facto”, lecz bez wątpienia można mówić (wręcz mamy nadzieję, że następne prace przedstawią to do głębi) o pewnej teorii, to jest zająć się wykładem o Chrystusie-„centrum”. Nawet „w podtekście” poglądów Casela, jest ta prawdziwa motywacja, dzięki której chrystocentryzm odnajduje swój fundament i swój szczyt, a jest nim fakt, że Chrystus jest *Leitourgos* — Jedyny Pośrednik, Kapłan, Liturg.

Tym przekonaniem, że źródłem i szczytem działania Chrystusa, jest Jego kapłaństwo, żyje zdrowy ruch liturgiczny. Ośmielam się powiedzieć, że ponowne odczytanie pism Casela, pod kątem leitourgo-„logii”, w sensie, który już niektórzy rozumieją, ponowna lektura prowadzona w sposób równoległy z pismami liturgistów animatorów i tych, którzy są jakby „pasami transmisyjnymi”, przekazującymi Ludowi Bożemu idee najbardziej pożyteczne, właściwe ruchowi liturgicznemu, będzie prowadziło do zebrania w prawdzie tego wszystkiego, czego można by oczekiwać od referatu na temat Odo Casela i ruchu liturgicznego.

Oto obraz katolickości: Jego dynamika rozwija się na podobieństwo fal, które przekazują brzegom impulsy, wychodzące od centralnych punktów-źródeł energii. Były jeszcze dwa inne momenty wzbudzające błogosławną falę ruchu liturgicznego i które znajdują także w dziele Casela swoją energię, to momenty typu eklezjologicznego.

6. Eklezjo-„logia” — Eklezjo-centro-„logia” — Eklezjo-dynamiko-„logia”

W ruch odnowionej eklezjologii, Casel włącza się w sposób na pozór uboczny, w rzeczywistości jest to jednak sposób dynamiczny. Poglądy Casela na Kościół biegną równoległe do tych o Chrystusie. Nie tylko więc eklezjologia ale eklezjo-centro-„logia”.

„Scentralizowanie” na Kościele pochodzi z faktu, że jest to Oblubienica Chrystusa, Oblubienica Baranka. Używając umyślnie neologizmu, który jak ufam, nie sprawiłby przykrości Caselowi, należałoby przyznać, iż jego „eklezjocentrologia (w bezpośrednim związku z chrystocentrologią caseliańską) mogłaby być nazwaną „centrologią oblubińczą” („nimfocentrologią”), Kościół bowiem jako Oblubienica Chrystusa znajduje się w centrum jego wizji Kościoła.

Jeżeli się teraz zapytać o wkład Casela do tej warstwy ruchu liturgicznego, należałoby odkryć na nowo, że jego pojęcie Kościoła jest pojęciem scentralizowanym jeśli chodzi o Chrystusa, lecz też dynamiczno-misyjnym, bo takim jest dzieło Chrystusa. Mówię o eklezjo-dynamiko-logii. Tyle samo trzeba uczynić w studium i w analizie

danych, pism, sposobów działania, działalności autentycznych „ludzi wiary” ruchu liturgicznego, który jest ruchem eklezjologicznym, ale bardziej jeszcze misyjnym, tzn. eklezjodynamikologicznym. I ten aspekt „misyjności” „wrodzony” ruchowi liturgicznemu, oczekuje jeszcze na swoje pogłębione studium; jak również oczekuje, żeby zostało to ukazane w dziele samego Casela. Odnośnie tej kwestii nie wydaje mi się, żebym uczynił jakiś niesłuszny aprioryzm, jeżeli ośmielam się twierdzić, że ukaże on „nieznanego Casela”.

Ośmielam się tak wnioskować i twierdzić, ponieważ Casel swoim dziełem grawituje także wokół ostatniego punktu odniesienia, który tu chciałbym określić jako pewien rodzaj duchowości.

7. Duch — duchowy — duchowość.

To ostatni z punktów odniesienia (elementów zasadniczych), który służy zrozumieniu owocności (skuteczności) poglądów Casela i który kieruje życie Kościoła ku przyszłości zapowiadającej nowe plony.

Ostatni w mojej prelekcji. Może pierwszy „in re, in veritate, in vita caseliana”. Ostatni na wymienionej liście, ale bez wątplenia najbardziej głęboki i taki, który stworzył dla ruchu liturgicznego. A ten, w ostatniej fazie ukazuje się coraz bardziej jako ruch, który dotyka pewnej koncepcji (lub większej liczby koncepcji) duchowości w imię prymatu: uciążliwie i męcząco dla wielu; drażniąco dla tych odłamów myślicieli, którzy lubią spokojne życie; pociągająco także dla zwykłych wiernych; fascynująco dla osób pokornych.

W tym względzie Casel znalazł się w tej sytuacji — używając języka ewangelicznego — jako „znak sprzeciwu”.

A stało się to na skutek różnych przyczyn. Jedną z nich była skleroza intelektualna niektórych jego interlokutorów; drugą zaś — niedostrzegane działanie Ducha Świętego. Nie brakowało bowiem takich, którzy nie byli w stanie uwierzyć, że Duch Święty prowadzi, i to coraz bardziej, do wzrostu depozytu wiary, w kierunku jego pełni, według praw organicznego rozwoju, itd. Z pewnością przeciwne tendencje były obecne w świecie katolickim (a także poza obrębem katolicyzmu), wypowiadały się one bądź za „rytualnością”, bądź ją odrzucały (por. „przeciw” Caselowi).

Pierwsi, fałszując równowagę celebracji w całokształcie rzeczywistości liturgicznej, kończyli na udaremnianiu i wymuszaniu działania Ducha Świętego. Może nie chcąc tego, w konsekwencji „sprowadzali z drogi” ruch liturgiczny. „Post mortem” Casela ruch ten będzie najpierw określany przez Piusa XII, a potem przez Sobór Watykański II, jako „zbawienne przejście Ducha Świętego”. Zatrzymać Jego działanie lub przeszkodzić temu, w jakikolwiek sposób, zawsze powoduje odwrotny skutek. Drudzy, którzy optowali raczej za kultem „uduchowionym”, gdzie „rytualność celebratywna” przechodzi

w zapomnienie, nie zorientowali się, że oddawali kult nie „uduchawiający”, ani tym mniej ożywiony przez Ducha Świętego.

Wkład Casela, także na tym odcinku, szedł coraz bardziej w kierunku pogłębiania się, po linii działania Ducha Świętego, który prowadzi do sfery tego, co duchowe. Z rozumowania caseliańskiego, w ostatecznej analizie, wypływa duchowość autentycznie chrześcijańska, ponieważ jest ona liturgiczno-misteryjno-sakramentalna. To oznacza możliwość twierdzenia, że istnieje równorzędność duchowości chrześcijańskiej i liturgicznej. I to jest, według mojej oceny, ten najwyższy szczyt, do którego doszedł wkład Casela w dzieło ruchu liturgicznego. Pomógł on mianowicie zrozumieć zasady kierujące duchowością ruchu, który został uznany za właściwy przez Sobór Watykański II. Dórobek Casela został też skonkretyzowany w posoborowej reformie liturgicznej. Pozostaje on jednak w oczekiwaniu na inne owoce, „zesłane” tymczasem na zapomnienie. Mówiąc innymi słowami: duchowość liturgiczna przekracza granice zarówno ruchu liturgicznego, jak też reformy liturgicznej, jest ona bowiem zawsze aktualną.

Jeśli zatem jest prawdą, że wartość i treść sprawowanego misterium sprawia to, że przez *hodie*, przez *hic et nunc* „celebrowane” jest realizowana i uskuteczniana cała historia Zbawienia, w takim razie tylko duchowość liturgiczno-misteryjna jest zdolna karmić życie wiary, ponieważ to, co się dokonało „pewnego dnia”, i co się urzeczywistnia w *hodie* liturgicznym, przelewa się w „dzień liturgiczny” tj. w życie codzienne.

Byłoby słuszne, żeby znowu rozważyć i przeanalizować pisma Casela, aby uwydatnić w nich, jak „Duch — duchowy — duchowość” jest ziemią-matką, z której wschodzą wszystkie jej szczęśliwe intuicje⁸⁶.

Rzym

KS. ACHILLE M. TRIACCA SDB

Tłumaczenie: ks. J. Janicki

Tłum. przyp. ks. A. Durak SDB

⁸⁶ Tu muszę znowu przypomnieć pracę Krahe, cytowaną w przypisie 5, która otwiera wizję na ważne myśli caseliańskie, hermeneutycznie uzasadnione i mające wielkie znaczenie. Co więcej, mówiąc o „Duchu, duchowym, duchowości”, byłoby interesujące porównać myśl caseliańską z tym, co wypływa z obecnego Mszału Rzymskiego. Zob. A. Moneghetti, „*Oratio spiritualis*”: un cammino di maturita cristiana nella partecipazione all' Eucaristia. Studio metodologico di teologia liturgica sulla eucologia minore del Messale Romano di Paolo VI, w: „*Ephemerides Liturgicae*” (1986) 28—72; 224—269.