

Ks. Jacek Nowak SAC

## **APOSTOLSKI WYMIAR LITURGII**

*Studium teologiczno-liturgiczne  
w świetle Konstytucji  
„Sacrosanctum Concilium”*

Pallottinum  
Poznań 1999

## WSTĘP

Pierwszy dokument Soboru Watykańskiego II, którym jest Konstytucja o liturgii (4 grudnia 1963 r.), podaje cel soborowej odnowy polegający na rozwoju życia chrześcijańskiego i skutecznym powoływaniu ludzi do Kościoła (por. KL 1). W myśl tych założeń liturgia winna przyczyniać się i pomagać, „aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła” (KL 2). To stwierdzenie wskazuje na apostolski wymiar liturgii, ponieważ winna ona oddziaływać na wiernych, którzy w niej i poprzez nią permanentnie pogłębiają swoją wiarę, a tym samym swoją łączność z Bogiem wyrażają później w codziennym życiu.

W celu zrozumienia apostolskiego wymiaru należy na samym początku wyjaśnić wyrażenie: „apostolstwo”, „apostoł”. Grecki wyraz „apostole” oznacza: posłannictwo, wysłannictwo, apostołat. Stąd „apostoł” (grecki : apostolos) wskazuje na posłańca, wysłannika, apostoła<sup>1</sup>. W greckiej literaturze klasycznej „apostolos” oznaczał statek, flotę morską lub dowodzącego nią admirała. Jednak termin ten występuje na określenie wysłannika. W Septuagincie hebrajskie „szaluach” (posłany) zostało przetłumaczone na „apostolos” (1 Krl 14,6). Uczni żydowscy stosowali określenie „posłany” w odniesieniu do Mojżesza, Eliasza, Elizeusza i Ezechiela. Funkcja „szaluch” lub „szaliach” (posyłany) była używana także przez Sanhedryn na określenie łączników pomiędzy Jerozolimą a diasporą w celu informowania Żydów o dacie święta Paschy lub zbierania darów. W Nowym Testa-

---

<sup>1</sup> *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (red. R. Popowski), Warszawa 1995,

mencie termin „apostoł” występuje 79 razy<sup>2</sup>. W odniesieniu do Chrystusa w Piśmie świętym stosuje go tylko jeden raz Autor Listu do Hebrajczyków, gdy mówi : „zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa” (Hbr 3,1). Skoro wszelkie apostołstwo w Kościele bierze swój początek od Chrystusa, to można nazwać Syna Bożego mianem „praapostoła”<sup>3</sup>.

Termin „apostoł” nie odnosi się tylko do grona Dwunastu, ponieważ już św. Paweł podkreślał swoje prawo do tego tytułu (1 Kor 15,9). Stąd mianem apostoła zaczęto określać tych, którzy zostali posłani w celu głoszenia Dobrej Nowiny. E. Weron przytacza liczne przykłady ze starożytności chrześcijańskiej, dokumentujące używanie tego terminu przez Ojców Kościoła lub pisarzy chrześcijańskich<sup>4</sup>. Wspomniany teolog przedstawia też historię terminu w dziejach Kościoła. Praktycznie do XIX wieku apostołstwo było rozumiane jako domena działalności kleru, czy wręcz nawet tylko samych biskupów, którzy w apostołstwo byli wprowadzani dzięki sukcesji<sup>5</sup>.

Zmiana w pojmowaniu apostołstwa pojawia się w pierwszej połowie XIX wieku. Pierwsze próby odhierarchizowania apostołstwa podjął św. Wincenty Pallotti, który dostrzegł potrzebę dotarcia nauki Bożej do różnych środowisk, do których nie miały wstępu osoby duchowne. Stąd w ludziach świeckich upatrywał apostołów. W tym celu założył Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego (1835 r.), do którego należeli już od samego początku ludzie świeccy. Ta data stała się momentem przełomowym w pojmowaniu apostołstwa w Kościele<sup>6</sup>. E. Weron analizując pisma Pallottiego ukazuje dwa dowody, z których św. Wincenty wyprowadza obowiązek powszechnego apostołstwa: 1. Istnieje przykazanie powszechnej miłości bliźniego jak siebie samego. Otóż nikt nie może miłować samego siebie, nie troszcząc się o własne zbawienie. Wobec tego chcąc

---

<sup>2</sup> K. Romaniuk, *Apostoł*; w : EK, t. I, 831; E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*, Poznań 1987, s. 17-18.

<sup>3</sup> F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck - Wien - München 1962, s. 68.

<sup>4</sup> E. Weron, dz. cyt., s. 22-25.

<sup>5</sup> Tamże, s. 25-32.

<sup>6</sup> Por. F. Bogdan, *Na drogach nieskończoności. Życie i spuścizna duchowa św. Wincentego Pallottiego*, Poznań 1981, s. 64-116.

spełnić przykazanie miłości bliźniego, powinni się wszyscy troszczyć i zabiegać o istotne dobro bliźniego, jakim jest zbawienie jego duszy. 2. Bóg dał nakaz : „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Otóż Bóg kocha wszystkich ludzi, troszczy się i zabiega o ich zbawienie. Wobec tego każdy człowiek, chcąc osiągnąć podobieństwo do Boga, jest zobowiązany do troski i zabiegów także o zbawienie swoich bliźnich<sup>7</sup>.

Obecny czas kończącego się drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa nastawiony jest na nową ewangelizację. F. Mickiewicz, powołując się na licznych autorów, ukazuje przyczyny kryzysu wiary we współczesnym świecie. Wynikają one przede wszystkim z kryzysów gospodarczych, które prowadzą w pewnych grupach społecznych do postawienia w centrum swego życia spraw ekonomicznych. Tenże autor upatruje kryzys wiary także w upadku autorytetów, zachwianiu wartości religijno - moralnych, a ten stan rzeczy prowadzi wielu ludzi do wstępowania do sekt lub zwracania się ku tajemniczym religiom Wschodu, sądząc, iż tam znajdą odpowiedź na dręczące ich pytania<sup>8</sup>.

Mówiąc o ewangelizacji, dostrzega się tylko jedną część samego apostołstwa, ponieważ celem apostołstwa jest „szerzenie Ewangelii i uświęcanie” (DA 6). Wynika to już z nakazu Chrystusa : „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19). W takim razie w liturgii zawarte są oba elementy : ewangelizacja i uświęcenie<sup>9</sup>, ponieważ Kościół jest „Kościółem Słowa” i „Kościółem sakramentów”<sup>10</sup>. Trzeba mieć na uwadze również fakt, iż liturgia stanowi już ostatni moment zbawienia w świecie (por. KL 8). W niej zmartwychwstały Chrystus za pośrednictwem Ducha Świętego prowadzi wierzących do Ojca w niebie. Liturgia będąc źródłem i szczytem

---

<sup>7</sup> E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Paris 1973, s. 108.

<sup>8</sup> F. Mickiewicz, *Ewangelia ta sama wczoraj i dziś. Główne treści ewangelizacji w świetle Listu do Rzymian*; w : *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja Communio, t. 8), Poznań 1993, s. 76.

<sup>9</sup> Por. G. Colombo, *La liturgia nella missione della Chiesa*; w : *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Christo la vita della Chiesa*, Torino 1981, s. 73nn; E. Lodi, *Evangelizzazione e liturgia nella problematica postconciliare*; w : *Teologia ed evangelizzazione*, Bologna 1993, s. 275.

<sup>10</sup> F. Brovelli, *Evangelizzazione e liturgia (sacramentalia)*; w : NDL, s. 520.

działalności Kościoła (KL 10) w pełni może spełniać apostołskie posłannictwo ludu Bożego<sup>11</sup>. Celebracja liturgii wymaga wiary, ponieważ człowiek przystępując do misterium, jak akcentuje Sobór Watykański II, uczestniczy w sakramentach wiary, które uświęcają chrześcijanina (KL 59), a tym samym pogłębiają jego więź z Bogiem. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, iż w niektórych obrzędach liturgicznych (np. sakrament chrztu, sakrament małżeństwa, pogrzeb), biorą udział również ludzie z pogranicza wiary („oziębli chrześcijanie”) lub wręcz niewierzący. Wówczas, jak się wydaje, liturgia w swym zewnętrznym wymiarze winna przejawiać swoje oddziaływanie na wiarę tychże ludzi. Dzięki obrzędom liturgicznym wyrażającym wiarę Kościoła można dotrzeć do ludzi obojętnych lub niewierzących. Mistyczne Ciało Chrystusa jest dostępne dla wszystkich. Stąd celebracja liturgii winna nabierać apostołskiej ekspansji w celu pozyskania tych, którzy stoją z dala od Boga lub nic o Nim nie wiedzą. Liturgia chrześcijańska ze swej natury nie stanowi zamkniętego kręgu, lecz jest otwarta i dostępna dla każdej osoby<sup>12</sup>.

Reforma liturgii dokonana na Soborze Watykańskim II, miała na celu dostosować celebrację Chrystusa do psychiki i mentalności współczesnego człowieka (por. KL 21; 23; 28; 31; 34; 36; 50; 66; 71-73; 76; 77; 81; 87-89; 92; 93). Dzięki tej odnowie w liturgii następuje adekwatniejsze wyrażenie celebrowanej tajemnicy, a to z kolei prowadzi do większej komunikacji pomiędzy członkami zgromadzenia, co w rezultacie przyczynia się do nawiązywania ściślejszych i głębszych relacji z Trójjedynym Bogiem. Liturgia przecież jest anamnezą permanentnie aktualizującą się. Stanowi ona ciągłą odpowiedź na polecenie Chrystusa : „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; por. 1 Kor 11,24.25). Ponadto misterium Chrystusa jest odnawiane w liturgii, ponieważ „ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie” (1 Kor 11,26).

W tym kontekście słuszne wydaje się podjęcie tematu apostołskiego wymiaru liturgii. Skoro Syn Boży został posłany przez Ojca, a następnie przekazał swoje posłannictwo Kościołowi, które permanentnie realizuje się w swej najwyższej formie w liturgii, to warto by dokonać teologicznej

<sup>11</sup> Por. J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Roma 1983, s. 221; J. Gelineau, *Le caratteristiche dell' assemblea cristiana*; w : *Nelle vostre assemblee*, Brescia 1986, s. 72-73.

<sup>12</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 122.

refleksji nad tą odwieczną prawdą posłannictwa wciąż obecną w Mistycznym Ciele Chrystusa i na sposób tajemnicy celebrowaną.

Za podstawę tej refleksji posłuży soborowa konstytucja „Sacrosanctum Concilium”, która już w swym pierwszym rozdziale, dotyczącym natury liturgii, wskazuje na prawdę posłannictwa (KL 5;6). Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie: „jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkiemu stworzeniu, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana (...), lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty” (KL 6). Ta krótka wypowiedź Soboru Watykańskiego II nasuwa pytanie, jak zatem wygląda posłannictwo na przestrzeni historii zbawienia, które dzisiaj jest celebrowane w liturgii. Rozpracowanie tego zagadnienia pozwoli dopiero na dalsze refleksje. Skoro człowiek występuje w historii zbawienia nie na zasadzie „widza”, lecz aktywnie zaangażowanej osoby, to w takim razie należy ukazać jego związek z Bogiem na linii katabatycznie - anabatycznej. Te dwa nawzajem przenikające się nurty w człowieku winny zostać ukazane w jego podmiotowości ontycznej. To zagadnienie stawia z kolei pytania dotyczące relacji osoby ludzkiej z Bogiem, na ile i w jakim stopniu człowiek zostaje wprowadzony w tajemnicę posłannictwa Syna Bożego, by móc stać się w liturgii prawdziwym apostołem? Stąd wydaje się, że należy rozgraniczyć sakramenty inicjacji chrześcijańskiej od sakramentu święceń. Takie potraktowanie osoby ludzkiej pozwoli na przedstawienie przejawów zaangażowania człowieka w ministeriach liturgii, dzięki którym objawia się jego wypełnianie roli posłanego.

Wiadomą jest rzeczą, iż wiara człowieka wyraża się na zewnątrz. Stąd powstaje pytanie, jak wiara Kościoła ukazuje się w różnych przejawach liturgii, które tworzą właściwy dla siebie język. Dlatego, jak się wydaje, słuszną sprawą będzie zajęcie się problematyką języka liturgii i dostrzeżenie w nim rysu apostołskiego. Winien się przecież on zawierać w obrzędach liturgicznych, skoro mają być one realizacją przekazanego Kościołowi posłannictwa przez Chrystusa (por. KL 6). Dokonując refleksji w tym zagadnieniu, trzeba będzie rozgraniczyć język foniczny od języka ikonicznego. Wydaje się jednak słuszne, że na szczególną uwagę zasługuje w tej problematyce przestrzeń i czas. Te dwie rzeczywistości nabierają nieco odmiennego znaczenia w apostołskim oddziaływaniu liturgii. Trzeba

będzie zatem ukazać przestrzeń i czas, jako dwa przejawy liturgii, które mają bezpośredni wpływ na wiarę i postępowanie ludzi w życiu codziennym. W ten sposób będzie też można omówić powiązanie liturgii z życiem człowieka i na ile apostołstwo liturgii wykracza poza ramy samych obrzędów.

W końcu należy dostrzec pewne czynniki, które mają bezpośredni wpływ na to, by móc mówić o apostołskim wymiarze liturgii. Wydaje się, że sposób celebracji wpływa w tym wypadku na skuteczność apostołskiego oddziaływania. Dlatego trzeba będzie zająć się inkulturacją, a także ars celebrandi. Te dwa zagadnienia pozwolą dopiero zrozumieć, na ile celebracja liturgii odzwierciedla, ale i pomaga w pogłębianiu więzi człowieka z Bogiem. Niewątpliwie trzeba też zauważyć rolę nabożeństw ludu chrześcijańskiego, które winny wypływać z liturgii i do niej prowadzić (KL 13). Dokonanie refleksji nad tym wycinkiem życia chrześcijańskiego pomoże w lepszym zrozumieniu i zaangażowaniu się człowieka w liturgię. Równocześnie może stanowić odpowiedź na pytanie, na ile człowiek potrafi dzielić się swoją wiarą z innymi na gruncie wspólnej modlitwy? W celu właściwego rozumienia, celebrowania i potraktowania liturgii, która jest przedłużeniem posłannictwa Syna Bożego na ziemi, wypada podjąć problematykę formacji. Na temat formacji jako takiej dużo się w ostatnich latach mówi, lecz należy zastanowić się, jaka jest specyficzna cecha formacji, która ma prowadzić do wyrobienia w człowieku obrazu apostoła w liturgii i poprzez liturgię?

Z zasygnalizowanych powyżej problemów dość łatwo można zorientować się, iż niniejsze opracowanie będzie dokonane metodą syntezy.

Aczkolwiek konstytucja „Sacrosanctum Concilium” wraz z „Acta et documenta” (ADCOVA) i „Acta synodalia” (ASSCOV) stanowią źródło niniejszego opracowania, to jednak w niektórych punktach trzeba będzie uwzględnić również księgi liturgiczne. Należy jednak zauważyć, iż praca ma stanowić podstawę dla refleksji teologicznej nad apostołskim wymiarem liturgii, natomiast nie stawia sobie za cel przedstawienia tego wymiaru w poszczególnych obrzędach liturgicznych. Niniejsze opracowanie jest z zakresu teologii liturgii, który uwzględnia aspekt apostołski. Stąd Konstytucja o liturgii stwarza schemat tej pracy. Niewątpliwie przy opracowaniu wyżej przedstawionych zagadnień trzeba będzie korzystać z innych dokumentów Soboru Watykańskiego II, a w szczególności z Dekretu

o apostołstwie świeckich (DA), jak również z innych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Należy jednak zauważyć, że tematyka apostołstwa nie jest szczególnie rozpracowana. Niewątpliwie do prekursorów jej trzeba zaliczyć austriackiego teologa Fryderyka Klostermanna, a na gruncie polskim ks. Eugeniusza Werona SAC. Jednak opracowania z zakresu teologii apostołstwa nie stanowią pokaźnego zbioru w bibliotece teologicznej. Natomiast na gruncie teologii liturgii temat apostołskiego wymiary liturgii, tak jak został on zasygnalizowany powyżej, nie został jeszcze opracowany. W takim razie przy dokonywaniu refleksji nad poszczególnymi problemami tej pracy trzeba będzie uwzględnić dzieła patrystyczne, komentarze biblijne, jak również szeroko pojętą literaturę z zakresu teologii i filozofii.



## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# LITURGIA KONTYNUACJĄ POŚLANNICTWA ZBAWCZEGO

Sam termin „liturgia” aczkolwiek stosowany jest w czasach Kościoła, to jednak posiada pewne znaczenie zawierające w sobie działanie ludu, a to z kolei występuje już w czasach Starego Testamentu. Chcąc zatem całościowo wniknąć w apostołski wymiar liturgii dzisiaj, należy dostrzec jej korzenie w całej historii zbawienia, która przecież rozpoczyna się w czasach Starego Testamentu, a w szczególności w dziejach Izraela, gdzie punktem kulminacyjnym jest posłannictwo samego Chrystusa i wysłanie przez Niego apostołów, którzy stanowią fundament liturgii Kościoła. Taki trójstopniowy układ historii zbawienia podaje Sobór Watykański II w art. 5 i 6 Konstytucji o liturgii świętej. Można to już dostrzec nawet w pierwszym schemacie tegoż dokumentu<sup>1</sup>.

Wydaje się zatem słuszne ukazanie ciągłości historii zbawienia w aspekcie apostołskim, który trzeba dostrzec w każdym czasie, w relacjach zachodzących pomiędzy Bogiem a człowiekiem i między ludźmi, którzy podejmują wysiłki na rzecz ukierunkowania wierzących ku swemu Panu. Relacje te określa Konstytucja o liturgii mianem „Natura liturgii”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ADCOVA, ser. II, vol. II, pars III, s.28.

<sup>2</sup> Por. KL, rozdział I, część I.

## **1. Kulturowo - apostołski wymiar dziejów Starego Testamentu**

KL 5 zaczynając tłumaczenie natury liturgii stwierdza wprost: „Bóg, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy (1 Tym 2,4), po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił do ojców przez proroków (Hbr 1,1) dokonuje dzieła zbawienia przez Chrystusa, które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu”. Te soborowe sformułowania oparte o teksty nowotestamentalne zakładają wydarzenia Starego Testamentu i posłannictwo osób wybranych do bycia w swoim czasie bohaterami, a nie obserwatorami.

W innym dokumencie Vaticanum II - DA - jest mowa o celach apostołskich Kościoła, które swym zasięgiem winny obejmować tak porządek duchowy, jak i doczesny, które „w jednym planie Bożym są z sobą zespolone” (DA 5). Takie ujęcie przypomina, że „liturgia jest szczytem i jednocześnie źródłem działalności Kościoła” (KL 10 ; por. KK 34). Skoro Stary Testament był czasem przygotowania do tak rozumianego dzisiaj zbawienia, to w takim razie: jak wyglądało wówczas apostołstwo przejawiające się w kulcie i jak je rozumiano? Co więcej : „posłannictwo Kościoła zmierza do zbawienia ludzi” poprzez słowo i uświęcenie (DA 6), a wiadomo, iż te elementy odgrywały w Starym Testamencie dominujące znaczenie. Wydarzenia sprzed czasów Chrystusa stanowią dla Nowego Testamentu figurę, a dla liturgii Kościoła są dzisiaj często wykorzystywane jako znaki lub symbole. Ponadto kult starotestamentalny wchodzi w pewnych swych schematach w chrześcijaństwo. Stąd powstaje kolejny problem, że wydarzenia te są nie tylko zapowiedzią dzieła Chrystusa, a następnie misterium dokonującego się w Kościele, ale musiały być konkretną formą i sposobem oddziaływania na uświęcenie Izraela.

Należy zatem Stary Testament odczytywać w świetle misterium paschalnego Chrystusa, które to dzięki zesłaniu Ducha Świętego odkrywa duchowy sens Starego Testamentu. Pozwala to na potwierdzenie wartości profetycznej Starego Prawa i pewnych jego zbawczych możliwości<sup>3</sup>. Św. Au-

---

<sup>3</sup> Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 77.

Augustyn formułuje zależność dwóch testamentów w ten sposób: „w Starym Testamencie ukrywa się Nowy i w Nowym znajduje wyjaśnienie Stary”<sup>4</sup>.

Apostolstwo, stawiając sobie za cel doprowadzenie ludzi do świętości, musiało od samego początku mieć swój punkt odniesienia. Otóż najbardziej wyraźnym obrazem jest świętość samego Boga; ona to stanowi niejako Jego synonim (por. Iz 40,25; Oz 11,9; Ha 3,3). Bóg, mówiąc o sobie jako o świętym, za każdym razem ukazuje w Sobie wzór postępowania dla swego ludu (por. Wj 19,6; Kpł 11,44-45; 19,2; 21,8). Zatem świętość, według Starego Testamentu, nabiera wymiaru transcendentnego, oddzielnego od tego, co ludzkie, a więc „nie - święte”. Świętości może udzielić tylko Bóg (por. Kpł 20,8) za pośrednictwem obrzędów, które sam ustala (por. Kpł 16,1 - 34; 23,26 - 32; Lb 29,7 - 11: Dzień Przebłagania - Jom Kippur). Świętość wymagana od ludzi jest wyrazem bliskości względem Boga, tak w znaczeniu kulturowym jak i moralnym<sup>5</sup>. Aczkolwiek Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza, że ofiary starotestamentalne nie udoskonalają sumienia człowieka (Hbr 9,9), to mimo wszystko już w czasach Izraela prawo dane przez Mojżesza miało prowadzić do wzbudzenia żalu za popełnione winy i przygotować serca do rzeczywistego darowania win przez Boga<sup>6</sup>. Udzielanie świętości narodowi wybranemu przez Boga wydaje się zamierzone w perspektywie Chrystusa, ponieważ Jahwe mówi o Izraelu jako o swoim Synu: „ty (Mojżeszu) powiesz wtedy do faraona : To mówi Jahwe : Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna” (Wj 4,22 - 23a; por. Oz 11,1). Ponadto stwierdzenie to wynika z faktu wyniesienia Izraela do godności „królestwa kapłanów i ludu świętego” (Wj 19,6). Druga część określenia wskazuje i wyjaśnia, na czym polega królewskość synów Izraela, a mianowicie : na sile duchowej, która zwrócona jest ku Jahwe.

Zatem obrzędy związane z Jom Kippur stanowią konkretny sposób (powiedzieć by można dzisiaj) oddziaływania apostołskiego, a równocześnie są formą przygotowawczą do „świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa w liturgii Kościoła” (KL 11).

<sup>4</sup> Augustyn, *Questionum In Heptateuchum*, 2, 73 PL 34,623 : „In Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet”.

<sup>5</sup> Por. A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 105-107.

<sup>6</sup> Por. BP, t. I, s. 190-192.

W Starym Testamencie odnajduje się świadectwa roku religijnego i obrzędowego. Pierwszym i podstawowym świętem jest szabat (Wj 31,16 - 17; 20,8; 23,12; 34,21; Pwt 5,15). Obchodzenie go, jako dnia poświęconego ku czci Jahwe, staje się permanentnym przypomnieniem zawartego przymierza, a równocześnie środkiem uświęcania ludu. Przy tej okazji można tutaj wyliczyć szereg innych świąt, które są kontynuacją historii zbawienia: święto Paschy i Przaśników (Wj 12,1 - 28; 13,8 - 10; Kpł 23,4 - 8; Pwt 16,1 - 8), święto Tygodni - Pięćdziesiątnica (Kpł 23,15 - 22; Pwt 16,9 - 12), święto Namiotów - „Kuczek” (Kpł 23,33 - 44; Pwt 16,13 - 15), święto Nowiu (Kpł 23,23 - 25; Lb 29,1 - 6), święto dedykacji świątyni (1 Mch 4,48 - 51. 59). Świąta te mające jako punkt wyjścia wielkie wydarzenia zbawcze w historii narodu wybranego celebrowano, aby przeszłość zwrócić ku przyszłości, a równocześnie celem ich było oddziaływanie na życie codzienne ze świadomością obecności Jahwe w swoim ludzie<sup>7</sup>. Skoro jednak ten kult nie miał przedłużenia w życiu, został on bardzo mocno skrytykowany przez proroków (np. Iz 1,10 - 17; Jr 7,1 - 15.21 - 23). Ta kontestacja nie odnosiła się do samego kultu. Zadaniem proroków było ukazanie prawdziwego kultu Boga, powiązanego z codziennym postępowaniem człowieka. Widać tu zatem pewne przygotowanie do prawdziwego kultu, o którym powie później Chrystus, aby był on „w Duchu i prawdzie” (J 4,23). Wspomniane święta są przygotowaniem do wydarzeń nowotestamentalnych, a w konsekwencji zostają przedłużone w liturgii Kościoła.

Wyrazem kultu związanego z czasem była również modlitwa i ofiara codzienna (Wj 29,38 - 42; Lb 28,3 - 8). Zwyczaj ten, a raczej wypełnienie przepisu prawa, dostrzega się u Chrystusa, który modli się rano (Mk 1,35) i wieczorem (Mk 6,46n), co pozostaje w chrześcijaństwie w Liturgii Godzin jako Jutrznia i Nieszpory, a w formie pobożności ludowej jako pacierz poranny i wieczorny.

Innym z kolei przejawem życia Starego Testamentu są błogosławieństwa. Dostrzega się w nich silny nacisk na osobową relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą. W. Chrostowski próbuje

---

<sup>7</sup> Por. A. Adam, *L'anno liturgico. Celebrazione del mistero di Cristo*, Torino 1984, s. 18 - 28; M. Augé, *Teologia dell'anno liturgico*; w: *Anamnesis*, t. 6: *L'anno liturgico* (pr. zbiorowa), Genova 1988, s. 23-25.

określić, czym jest i jakie znaczenie dla człowieka posiadało błogosławieństwo. Otóż jest to „słowo lub czynności wyposażone w skuteczną moc, dzięki której obdarowana jednostka lub grupa czują się umocnione i bezpieczne, wolne od lęków i odporne na złe wpływy i oddziaływania. Charakterystyczne jest zogniskowanie go na Boga, od którego pochodzi wszelkie dobro. Błogosławieństwo to namacalny przejaw życiodajnej obecności Stwórcy i Jego przychylności wobec ludzi. Jednocześnie jest odpowiedzią ze strony człowieka, w której wyraża się uznanie skuteczności pomocy Boga”<sup>8</sup>. Przy błogosławieństwach używano odpowiednich formuł, np. przy powitaniu (1 Sm 15,13) i pożegnaniu (2 Sm 19,40), czy także w kulcie podczas uczty paschalnej, przy odnowieniu przymierza<sup>9</sup>. Udzielaniu błogosławieństwa towarzyszyły słowa i gesty, które oznaczały kontakt między udzielającym a obdarowywanym. Gesty wzmacniały słowo i w sposób zewnętrzny wyrażały jego treść. Do najczęściej spotykanych gestów należy zaliczyć nakładanie rąk (Rdz 48,14) lub ich wznoszenie (Kpł 9,22), a także uściski i pocałunki (Rdz 27,27; 32,1; 48,10. 17)<sup>10</sup>. Błogosławieństwo dotyczyło w pierwszym rzędzie ludzi (Rdz 1,28; 12,2; 13,16; 48,16; Pwt 12,7; 15,10. 18; 16,15). Nie otrzymywało się jednak błogosławieństwa automatycznie, lecz wymogiem dla uzyskania go był odpowiedni styl życia i przestrzeganie prawa Bożego (Prz 3,33)<sup>11</sup>.

Najbardziej wymowny znak błogosławieństwa, związany z przekazaniem misji, ma miejsce przed śmiercią Mojżesza, gdy wkłada on ręce na Jozuego, by ten kontynuował dzieło prowadzone z nakazu Jahwe (Pwt 34,9). Na tym przykładzie można zaryzykować stwierdzenie, że błogosławieństwa starotestamentalne kryły już w sobie aspekt posłannictwa apostołstwa. Należy jednak zwrócić uwagę na połączenie misji z powołaniem. Obie te kategorie wzajemnie się ze sobą łączą i przenikają. Widać to bardzo dobrze chociażby w takich postaciach, jak np. : Abraham, Mojżesz, Jozue, Gedeon. Celowo są w tym miejscu pomijani prorocy, ponieważ ich posłannictwo łączyło się bardziej z przepowiadaniem przygotowującym Izraela na przyjście Mesjasza, a tym samym z nawoły-

<sup>8</sup> W. Chrostowski, *Błogosławieństwa w Starym Testamencie* : CT 2/1990, s. 67.

<sup>9</sup> Por. L. Stachowiak, *Błogosławieństwo*; w : EK, t.II, 683.

<sup>10</sup> Por. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, Ev Th 7/1947 - 48, s. 23.

<sup>11</sup> Por. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 70-71.

waniem do zmiany życia, aniżeli bezpośrednio z przejawami kulturowymi. Wydaje się słuszne, chociaż krótko, ukazać cechy charakterystyczne wymienionych postaci w kontekście omawianego tematu.

Powołanie Abrahama przedstawia Rdz 12,1 - 3, a słowa: „Uczynię z ciebie wielki naród” (w. 2a) oraz „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (w. 3a) należałoby uznać za swoiste zadanie apostołskie szerzenia wiary. Autor Księgi Rodzaju krótko przedstawia odpowiedź Abrahama: „Abram udał się w drogę, jak mu Jahwe rozkazał” (Rdz 12,4). Posłuszeństwo Abrahama doprowadza do zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem a nim wyrażonego poprzez obrzezanie (Rdz 17,4. 10 nn). Staje się ono znakiem szczególnej Bożej własności (Wj 19,5). Przyjęcie przymierza wiąże Bóg ze swym błogosławieństwem licznego potomstwa (Rdz 17,5 - 6.15 - 16). Tej obietnicy Abraham nie rozumie (Rdz 17,17) i jego zachowanie<sup>12</sup> można porównać do zdziwienia Nikodema w czasie rozmowy z Jezusem (J 3,4 - 7). Abraham otrzymuje też nakaz dokonywania znaku przymierza (Rdz 17,9 - 14), podobnie jak czyni Chrystus wysyłając Apostołów z poleceniem udzielania chrztu (Mt 28,19). Obrzezanie, jako znak zewnętrzny, pociąga jednak za sobą konkretne obowiązki moralne wynikające z przyjęcia przymierza (Rdz 17,16), a o które walczą później prorocy (Jr 4,4; 9,24 - 25; Pwt 10,16; 30,6). Obrzezanie zatem przekazane od Abrahama staje się istotnym elementem rytualno - posłanniczym Starego Testamentu. Jednak z obrzezaniem nie łączy się obrzęd ofiarniczy, ponieważ dopiero Mojżesz jest uważany w tradycji za twórcę prawnych ofiar<sup>13</sup>.

Właśnie z ofiarą, którą składa Mojżesz pod Synajem, jest związane przymierze poprzez krew (Wj 24,8). Przed pokropieniem krwią ludu Mojżesz odczytał Prawo Przymierza (Wj 24,7). Ten fakt jest powszechnie wyjaśniany w ten sposób, że z przymierzem krwi łączy się konkretne życie

---

<sup>12</sup> BP, t. I, s. 33-34; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1962, s. 361. Komentarze biblijne przez śmiech Abrahama próbują wyjaśnić etymologię imienia Izaaka. Można oczywiście przyjąć tę interpretację, aczkolwiek w. 17b przedstawiając pytanie o możliwość zrodzenia potomstwa w bardzo podeszłym wieku sugeruje prawdopodobnie prawdę teologiczną, której próba refleksji została ukazana wyżej. BT w komentarzu do w. 17b wskazuje na zaskoczenie lub nawet na powątpiewanie.

<sup>13</sup> Por. S. Łach, dz.cyt., s. 361.

moralne według nauki Boga<sup>14</sup>. Niewątpliwie można tę interpretację pogłębić. Otóż już w różnych religiach pogańskich był znany zwyczaj składania ofiar ze zwierząt przy równoczesnym oddzielaniu krwi. Mojżesz jednak nadaje tym ofiarom ducha wiary w Jahwe<sup>15</sup>. W takim razie odczytanie Księgi Przymierza przed pokropieniem krwią było wyrazem apostołskiego wydzwiku posłannictwa Mojżesza, aby lud nie powracał nigdy do wierzeń pogańskich, ale by sprawowany kult został raz na zawsze skierowany ku Jahwe. Dzięki tej ofierze pod Synajem Izrael stał się ludem Bożym. Ofiara ta jest typem ofiary Chrystusa.

Dlatego Mojżesz jest pośrednikiem, który nie ma sobie równego w Starym Testamencie. Widać to także w jego wybraństwie i wysłaniu mającym na celu wyprowadzenie Izraela z niewoli egipskiej. „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź lud mój, Izraela, z Egiptu” (Wj 3,10). W tych słowach Boga wyraźnie widać, że Mojżesz zostaje „wysłannikiem - apostołem Boga”<sup>16</sup>. Mojżesza można także śmiało nazwać „ręką Boga”, czyli osobą poprzez którą działał. Zakończenie Pwt widzi w Mojżeszu proroka - pośrednika, w słowie oraz w cudownych dziełach Boga (Pwt 34,10 - 12)<sup>17</sup>.

Sukcesorem Mojżesza zostaje Jozue. Przy jego powołaniu pojawia się po raz pierwszy wzmianka o wkładaniu rąk (Lb 27,18 - 19)<sup>18</sup>. Ten gest jest o tyle interesujący w kontekście rozważanego problemu, ponieważ quasi liturgia powołania łączy się z wysłaniem Jozuego do konkretnych zadań w historii zbawienia. Stąd również staje się w pewnym sensie apostołem<sup>19</sup>.

Rola Gedeona jest odmienna aniżeli trzech wcześniej przedstawionych postaci. Zostaje on powołany na tzw. Sędziego (Sdz 6,11 - 24). Na

<sup>14</sup> Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1964, s. 235.

<sup>15</sup> Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. II : Lud Bożego Przymierza, Tuchów 1995, s. 127-128; 151-153; 159,

<sup>16</sup> Por. K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989, s. 34-37.

<sup>17</sup> Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Bologna 1985, s. 446.

<sup>18</sup> Por. E. Lohse, *Die Ordinatio in Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen 1951, s. 11n.

<sup>19</sup> Por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 42-45.

szczególną uwagę zasługuje polecenie Jahwe: „Idź z tą siłą, jaką posiadasz, i wybaw Izraela z rąk Madianitów. Czy nie Ja ciebie posyłam” (Sdz 6,14). Również w tym przypadku powołanie łączy się z posłannictwem.

Zatem można postawić znak równości pomiędzy powołaniem a wysłaniem<sup>20</sup>. Wynika stąd wniosek, iż o wyżej przedstawionych postaciach można mówić jako o apostołach Starego Testamentu.

KL 5 odwołując się do Hbr 1,1 wskazuje na znaczenie słowa w całym procesie przygotowawczym na przyjście Mesjasza. Jeden z podstawowych tekstów Starego Testamentu wprost nakłada na Izraelitów obowiązek przekazywania słowa usłyszanego od Boga: „Słuchaj, Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem - Jahwe jedyny. Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je twoim synom” (Pwt 6,4 - 7a). Przykazanie to zawiera w sobie kult oraz zachowanie przykazań i nie odnosi się do przepisów zewnętrznych<sup>21</sup>. Przemawianie Boga zyskuje nie tylko „mówienie”, ale też „zobowiązania” związane z działaniem. Dostrzega się to również w innych tekstach: Wj 35,4; 36,1. Izrael przyjmuje ten nakaz Boga i dlatego mówi: „cały lud odpowiedział jednogłośnie: Wszystkie słowa, jakie powiedział Jahwe, wypełnimy” (Wj 24,3). Dlatego w konsekwencji słowo domaga się konkretnego działania<sup>22</sup>.

Idąc po linii słowa nie sposób pominąć tutaj Izajasza, a przede wszystkim czterech Pieśni o słudze Jahwe (Iz 42,1 - 9; 49,1 - 12; 50,4 - 9; 52,13 - 53,12). Niezależnie od interpretacji sługi, czy jest to tytuł zbiorowy czy indywidualny<sup>23</sup>, ma On jednak wypełnić misję ku chwale Boga i dla dobra ludzi. Jego misję cechuje uniwersalizm, a mianowicie ma doprowadzić do Boga nie tylko Izrael, ale także i narody pogańskie. Mimo wszystko najistotniejszym zadaniem Sługi Jahwe jest złożenie Bogu ofiary za grzechy

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>21</sup> Por. BT, komentarz do Pwt 6,5: BP, t. I, s. 303-304.

<sup>22</sup> Por. J. Warzecha, *Znaczenie i pochodzenie biblijnej formuły „postać słowo”*, Warszawa 1990, s. 84-88.

<sup>23</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto Twój Król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s.171-175.



wszystkich ludzi<sup>24</sup>. Jeśli Sługę Jahwe odnieść do Chrystusa, to widać całą tę zapowiedź w pełni realizującą się w posłannictwie Mesjasza.

Inną charakterystyczną cechą kulturową przyciągającą do Boga są pontyfikalne szaty arcykapłana, które w swej symbolice kryły zbawczy zamiar Boga: „cały świat był na długiej jego szacie, chwalebne imiona ojców wyryte na czterech rzędach kamieni i na diademie jego głowy Twoja wspaniałość” (Mdr 18,24)<sup>25</sup>. Ta szata symbolizowała, że arcykapłan reprezentuje wszystkie stworzenia, a lud patrzący na nią winien napełniać się myślą o Jahwe - Stwórcy. Ponadto miała ona przypominać o obietnicach Boga, który zbawia na mocy Przymierza<sup>26</sup>. W takim ujęciu również szaty przeznaczone do kultu były, rzecz można, na usługach apostołskiego oddziaływania.

Z powyższych obrazów Starego Testamentu dostrzega się pełną celowość zamieszczenia tekstów nowotestamentalnych (1 Tm 2,4; Hbr 1,1) w KL 5. Poza tym w omawianym temacie ukazują one zamiar Boży „aby wszyscy ludzie byli zbawieni” (1 Tm 2,4; KL 5). Naturalnie zbawienie to jest połączone z objawieniem, które dokonało się poprzez stopniowy rozwój oraz „po rozlicznych i przeróżnych sposobach” (Hbr 1,1; KL 5)<sup>27</sup>. Konstytucja o liturgii świętej musi być też odczytywana w kontekście innych dokumentów Soboru Watykańskiego II. Stąd Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym wstawia Stary Testament w ramy całości zbawczego planu Boga. „Zawarłszy przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15,18) i z narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 24,8), tak objawił się słowami i czynami ludowi nabytemu, jako jedyny, prawdziwy i żywy Bóg, ażeby Izrael doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi, i aby (...) z biegiem czasu coraz głębiej i jaśniej je rozumiał i coraz szerzej wśród narodów budził ich świadomość (por. Ps 21,28 -29; 95,1 - 3;

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 143-167; J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 100-142.

<sup>25</sup> Szczegółowy opis pektorału znajduje się w Wj 28,15 - 30; natomiast diadem: Wj 28,36nn.

<sup>26</sup> Por. B. Poniży, *Reinterpretacja Wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991, s. 134-136.

<sup>27</sup> Por. J. Stepien, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1979, s. 333 - 334; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy*, Poznań 1959, s. 87n; 122.

Iz 2,1 - 4; Jr 3,17). Plan zbawienia przez autorów świętych przepowiedziany, opisany i wyjaśniony, zawarty jest jako prawdziwe słowo Boże w księgach Starego Testamentu” (KO 14). „Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie na to była przede wszystkim nastawiona, by przygotować, prorocznie zapowiedzieć (por. Łk 24,44; J 5,39; 1 P 1,10) i różnymi obrazami typicznymi oznaczyć (por. 1 Kor 10,11) nadejście Chrystusa Odkupiciela wszystkich oraz Królestwa mesjańskiego. A księgi Starego Testamentu (...) udostępniają wszystkim znajomość Boga i człowieka oraz sposobów działania Boga sprawiedliwego i miłosiernego w stosunku do ludzi” (KO 15).

C. Vagaggini stwierdza nawet, że Stary Testament nie tylko przygotowuje i zapowiada rzeczywistość nowotestamentalną, ale poprzez osoby i wydarzenia zawiera w sobie pierwszą, niedoskonałą jeszcze, realizację tego co osoby i wydarzenia Nowego Testamentu dostąpią w ekonomii Bożej<sup>28</sup>. Dochodzi się zatem do wniosku, że cel apostołstwa, postawiony w DA 6, a polegający na ewangelizacji i uświęceniu, ma swoje podstawy już w czasach Starego Testamentu. Nakazy Boga i różnorodne odpowiedzi człowieka wskazują na apostołski wymiar okresu Starego Przymierza, które miało na sposób zewnętrzny przygotować ludzi na jedyne Pośląnce Boga - Jezusa Chrystusa.

## 2. Posłannictwo Jezusa Chrystusa

Zapowiedzi starotestamentalne zaczynają się wypełniać w momencie „pełni czasu” (Ga 4,4). Dlatego KL 5 tak wyraźnie akcentuje powiązanie dwu Testamentów w jednej historii zbawienia, ukazując tym samym „rozwój” i wypełnienie planu Boga: „po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił do ojców przez proroków (Hbr 1,1), gdy nadeszła pełnia czasu, posłał swego Syna, Słowo wcielone, namaszczone Duchem Świętym, aby głosił Ewangelię ubogim i uzdrawiał skruszonych sercem, jako lekarz ciał i dusz oraz Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Jego bowiem człowieczeństwo zjednoczone z osobą Słowa było narzę-

---

<sup>28</sup> Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, s. 447-451.

dziem naszego zbawienia. Dlatego w Chrystusie dokonało się nasze całkowite pojednanie z przebłagalnym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego. Tego zaś dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga, które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebного Wniebowstąpienia” (KL 5).

W tym dość długim soborowym cytacie wydaje się rzeczą słuszną zauważyć pewien rozwój myślenia Ojców soborowych i zmianę dokonaną w tekście. Otóż w schemacie Konstytucji początkowo występowało wyrażenie „causa nostrae salutis”<sup>29</sup>. Dopiero XXX Kongregacja Generalna (29 listopada 1962 r.) proponuje pierwotny - scholastyczny termin (causa) zastąpić poprzez „instrumentum”<sup>30</sup>. Ta drobna zmiana lingwistyczna ciąga za sobą jednak o wiele szersze i wydaje się, bardziej poprawne myślenie teologiczne. Sama „causa” (sprawa) jest dość nieprecyzyjnym i niezbyt adekwatnym terminem w stosunku do celowości pojawienia się Syna Bożego na ziemi<sup>31</sup>. Natomiast „instrumentum” (narzędzie) wskazuje wprost na Posyłającego i Posłanego do konkretnego zadania<sup>32</sup>. Zresztą w Rz 3,25 św. Paweł stwierdza wprost: „Jego (Jezusa Chrystusa) to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania”. W tym miejscu należy wyjaśnić, iż Paweł przyrównuje Chrystusa do górnej części arki przymierza (tzw. Propitiatorium), na którą wylewano krew ze zwierząt ofiarnych w uroczysty dzień oczyszczenia w celu własnego oczyszczenia. Istniało przekonanie, że ta część arki stanowi narzędzie oczyszczenia. Dlatego w tym sensie używa Paweł tego określenia w stosunku do Chrystusa, który dzięki wylanej swojej krwi oczyszcza człowieka<sup>33</sup>. Powiązanie staro- i nowotestamentalnych dzieł Boga ukazuje również św. Leon Wielki: „Między wszys-

<sup>29</sup> Por. ADCOVA, ser. II, vol. II, pars III, s. 28; ADCOVA, ser. II, vol. III, pars. II, s. 11; ASSCOV, vol. I, pars I, s. 264.

<sup>30</sup> ASSOOV, vol. I, pars III, s. 693. Udział w dyskusji zabierał m.in. kard. Stefan Wyszyński (tamże, s. 691).

<sup>31</sup> Por. chociażby hasło : sprawa ; w: *Słownik języka polskiego*, t. III, Warszawa 1989, s. 302-303.

<sup>32</sup> Por. hasło : narzędzie, tamże, t. II, Warszawa 1988, s. 286.

<sup>33</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian*; w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań 1975, s. 635n.

tkimi dziełami miłosierdzia Bożego, które od początku świata były dokonane przez Niego dla zbawienia ludzi, nic nie jest większym cudem, aniżeli wspaniały czyn, przez który Chrystus został ukrzyżowany dla świata”<sup>34</sup>. A w innym miejscu stwierdza celowość i podaje wprost koncepcje czynu Chrystusa. Ukazanie się Syna, aby objawić Ojca światu, nazywa misją, ponieważ „gdy nadeszła pełnia czasu, posłał (misit) Bóg Syna swego” (Ga 4,4)<sup>35</sup>.

W takim razie soborowy termin „instrumentum” (KL 5) wyjaśnia, kim jest i jakie ma zadanie Chrystus na ziemi. Aczkolwiek Rz 3,25 w różnych wydaniach używa niejednolitego terminu (np. tekst grecki: *ilasterion*; wulgata: *propitiatorium*; BP: ofiara przebłagalna; BT: narzędzie przebłagania) to jednak jego znaczenie jest zawsze to samo. Wydaje się jednak, że wersja BT najlepiej oddaje tę rzeczywistość w kontekście podjętego tematu. Ponadto bezpośrednio następujące zdanie KL 5 precyzuje zadanie Chrystusa jako „narzędzia naszego zbawienia”. Dzięki temu „narzędziu” „dokonało się nasze całkowite pojednanie (...) i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego” (KL 5). Zatem pojednanie i kult są tu ze sobą złączone. Powstaje w takim razie pytanie : czy można nazwać Chrystusa Apostołem Ojca i na ile zapowiedzi starotestamentalnego kultu (który zyskiwał również wymiar apostołski) dokonał Syn Boży, a tym samym co jest apostołskim kultem w ziemskim posłannictwie Chrystusa? Należy tutaj znowu przypomnieć, że celem apostołstwa jest pouczenie oraz uświęcenie (por. DA 6).

Aczkolwiek w Nowym Testamencie tylko jeden raz zastosowany został termin „apostoł” w odniesieniu do Jezusa (Hbr 3,1), to jednak nie można odmówić tego tytułu Synowi Bożemu, ponieważ On sam wielokrotnie stwierdza, iż został posłany na świat przez Ojca (por. Łk 9,48; 10,16; J 3,17; 4,34; 5,23.24.30.36.37.38; 6,29.38.39.44.57; 7,16.28.29.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4; 10,36; 11,42; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5; 17,8.18.21.23.25; 20,21). Jeśli bowiem sam Jezus wypowiada o sobie tę prawdę, iż został posłany przez Ojca, to nazywa się „Apostołem”, albo można by zaryzykować stwierdzenie, że to sam Ojciec udziela swojemu Synowi takiego tytułu. Skoro Ojciec wysłał na świat swojego Syna, dając

<sup>34</sup> Leon W., *Sermo* LIV,1, PL 54,30.

<sup>35</sup> Por. tenże, *Sermo* XXV, 4, PL 54,210.

Mu równocześnie konkretne zadanie - pouczenia ludzkości i jej uświęcenia (przez misterium paschalne) - to od samego Boga wychodzi inicjatywa obdarowania Jezusa Chrystusa tytułem „Apostoł” po to, by w przyszłości Kościół był apostołski. Tę rzeczywistość Kościół może w ten sposób lepiej zrozumieć i pełniej ją kontynuować<sup>36</sup>. Prawdą jest, że w historii zwykło się określać mianem „Apostoł” dopiero Kolegium Dwunastu. F. Klostermann, a za nim E. Weron, nazywają Chrystusa „praapostołem”<sup>37</sup>. Skoro jednak Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, to w takim razie przejmuje na siebie i w sobie, na sposób misteryjny, posłannictwo Syna Bożego w czasie, w jakim wypada mu prowadzić zbawcze dzieło.

Może nie tyle w ujęciu teologii systematycznej, co raczej w swoich zapiskach ascetycznych, w przeciwieństwie do dwu wyżej podanych teologów XX w., już w pierwszej połowie XIX stulecia św. Wincenty Pallotti przypisuje tytuł „Apostoła” Chrystusowi<sup>38</sup>. Pallotti twierdzi, że posłanie jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech Chrystusa<sup>39</sup>.

W takim razie Syna Bożego można nazwać Apostołem Ojca, a co za tym idzie staje się On „pierwszym” Apostołem w pełnym tego słowa znaczeniu w historii zbawienia. Czasy starotestamentalne i formy ówczesnego posłannictwa można by określić mianem protoapostolstwa. Dopiero w tym miejscu można zastanowić się nad wypełnianiem zapowiedzi Starego Przymierza w posłannictwie Syna Bożego.

Chrystus równocześnie oczyszcza kult hebrajski. Jego pouczenia dotyczące modlitwy są jednoznaczne (por. Mt 9,13; 12,7). Bóg nie żąda pustej ofiary, ale miłości względem bliźniego. Sam Jezus zachowuje jednak zwyczaj modlitwy oficjalnej - synagogałnej (Mt 4,23; 13,54; 22,39 - 45; Mk

<sup>36</sup> Problem ten zostanie rozwinięty w następnym paragrafie.

<sup>37</sup> Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck - Wien - München 1962, s. 68; E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostolstwa*, Poznań 1987, s. 19.

<sup>38</sup> Por. OCCC III, s.139 : „Pan nasz Jezus Chrystus jest Apostołem Boga, Ojca Przedwiecznego, ponieważ od Niego otrzymał zlecenie (mandato), aby przywrócił chwałę znieważonemu Majestatowi Jego i odkupił rodzaj ludzki, który przez grzech Adama stał się masą zatracenia. Apostolstwo Jezusa Chrystusa - to Jego posłuszeństwo przykazaniu danemu przez Ojca Niebieskiego, czyli dokonane przez Niego dzieło odkupienia” (W. Pallotti, *Wybór Pism*, t.I, Poznań 1978, s. 37n); por. S. T. Zarzycki, *Duchowość pallotyńska a duchowość chrześcijańska*, Ząbki 1996, s. 18-24.

<sup>39</sup> Por. OCCC III, s. 142; OCCC VII, s. 201.

1,38 - 39; 3,1; 6,2; Łk 4,16; 6,6; 13,10; J 6,59; 18,20) lub prywatnej (Mt 14,23; 26,39 - 42; 27,46; Mk 1,35; 14,36; 15,34; Łk 5,16; 6,12; 9,28; 22,39 - 45).

Związane z modlitwą są również miejsca i czas. Chrystus zachowuje szabat, wielkie święta (Pascha : Mt 26,17 - 19; Mk 14,12 - 14; Łk 22,7 - 15; J 2,13.23; 12,12; święto Namiotów : J 7,10; Poświęcenia świątyni : J 10,22 - 23). Uczestnictwo w tych świętach miało ukazać, że Chrystus nie przyszedł znieść starego porządku, ale wypełnić go, nadać mu nowy wymiar (por. Mt 5,17). Zapowiedź nowego kultu w sposób najbardziej wyraźny powstaje w kontekście świątyni (por. J 2,14 - 20), gdzie ewangelista wyraźnie wskazuje na „świątynię ciała” (J 2,21), a więc kult zyskuje wymiar wewnętrzny. Trzeba to także rozpatrywać w kontekście wypowiedzi Jezusa, któremu zależy na kulcie „w Duchu i prawdzie” (J 4,23)<sup>40</sup>. Przez takie rozumienie kultu uwidacznia się celowość apostołstwa Chrystusa, który pragnie uświęcenia człowieka w jego wewnętrznych aktach.

Mówiąc o modlitwie Jezusa, trzeba dostrzec punkt kulminacyjny i tak go określić, jeśli weźmie się pod uwagę modlitwę, której nauczył swoich uczniów, zresztą na ich własną prośbę. Modlitwa Pańska (Mt 6,9 - 13; Łk 11,2 - 4) stanowi zupełne *novum* chociażby w samym zwrocie do Boga. Dla Żydów niewyobrażalne byłoby zwracanie się do Boga - Ojciec. Wiadomą jest sprawa, że nie wolno im było nawet wymienić imienia Jahwe (zwracali się co najwyżej - Adonaj). W tym momencie Jezus pozwala, a nawet zaleca zwracanie się do Najwyższego - Ojciec, tłumacząc w innym miejscu, że dla człowieka jest tylko jeden Ojciec w niebie (Mt 23, 9). Takie ustawienie rzeczywistości względem Boga zmienia diametralnie relacje człowieka do Boga. Od tej chwili człowiek na modlitwie nie mówi o Bogu (w formie opisowej), ale rozmawia z Bogiem. Ta radykalna zmiana pozwala być człowiekowi bardzo blisko Boga<sup>41</sup>. Zawiera ona w sobie charakter pouczający. W tym przypadku w modlitwie zostaje zawarty aspekt dydaktyczny. Chrystus objawia Boga, wskazując, kim On (Ojciec) jest dla człowieka. W takim razie Modlitwa Pańska stanowi przykład pewnego

<sup>40</sup> Por. S. Marsili, *Il tempio nella storia della salvezza. Dal tempio locale al tempio spirituale*; w : *Il tempio*, Padova 1968, s. 39-64.

<sup>41</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu. Jezusie Chrystusie i Kościele - dzisiaj*, Katowice 1993, s. 93.

wycinka kultu, który przyjmuje znamiona apostołskie w posłannictwie Jezusa.

Apostolstwo Syna Bożego, dokonywane przez słowo, w formie pouczenia, przejawia się w różny sposób i w różnych sytuacjach. Trzeba jednak zauważyć, że Bóg przemówił przez Syna (Hbr 1,1). Prolog Ewangelii wg św. Jana utożsamia Syna Bożego ze Słowem : „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi (...). A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1,1 - 4.14). Stąd Bóg, stając się człowiekiem, Sam się objawia człowiekowi. W ten sposób „głosi Ewangelię ubogim i uzdrawia skruszonych sercem, jako lekarz ciał i dusz” (KL 5). Nauczanie Jezusa, popierane czynami - cudami, wzmacnia Jego słowo. Ta działalność Syna Bożego zyskuje wymiar soteriologiczny. Chce wyjaśnić, a nade wszystko przybliżyć i uobecnić Królestwo Boże. Pełne tych treści są wypowiedzi Jezusa: „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,5 - 6). „Szczęśliwe oczy wasze, że widzą i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę powiadam wam: wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13,16 - 17; por. Łk 10,23 - 24)<sup>42</sup>. Wynika stąd, że posłannictwo Jezusa dokonywane było na różne sposoby, jednak w odróżnieniu od sposobów właściwych dla Starego Testamentu, gdyż teraz objawienie zostało przedstawione bezpośrednio.

L. Balter próbuje przybliżyć i wyjaśnić objawienie. Podejmuje pewną próbę porównania objawienia do teatru, naturalnie nie utożsamiając ze sobą tych rzeczywistości. Odbiorcę interesuje nie tylko samo słowo, ale jest też wyczulony na pewne działanie, czyn (rozumiany bardzo szeroko)<sup>43</sup>. W tym nurcie prowadzi swoje rozważanie również H. Waldenfels. Według niego, w objawieniu przejawia się komunikatywność, gdyż ona działa na

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 244n.

<sup>43</sup> Por. L. Balter, *Chrystus Pan objawieniem Miłosierdzia Bożego*; w : *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, Poznań 1991, s. 28n.

zmysły odbiorcy, czyli w pewnym sensie jest pojęciem estetycznym. Należy to rozumieć w ten sposób, iż objawienie dokonuje się w różnoraki sposób w czasie i przestrzeni. Dalej H. Waldenfels wskazuje na radykalność, gdzie „Bóg nie tylko coś o sobie przekazuje (model instrukcyjno - teoretyczny), ale przekazuje siebie samego całkowicie, nie do przewyższenia (model komunikacyjno - teoretyczny)”<sup>44</sup>.

W kontekście powyższych teologicznych dociekań pewnego rodzaju klamrą spinającą jest stanowisko Soboru Watykańskiego II. Jego Ojcowie w jasny sposób określają samo objawienie i jego punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie: „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (KO 2). „Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, człowiek do ludzi posłany, głosi słowo Boże (por. J 3,34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5,36; 17,4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14,9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami” (KO 4).

W tym miejscu należy jeszcze wrócić do J 1,14. Przyjście Jezusa Chrystusa w ciele, które jest symbolem słabości człowieka, a stało się w momencie Wcielenia mieszkaniem chwały Słowa, które było u Boga. Tu również trzeba dostrzec wypełnienie figur starotestamentalnych. Otóż namiot wykonany przez Mojżesza, w którym mieszkała chwała Boża (Wj 33,7 - 10; 40,34), był zawsze symbolem zbawczej obecności Jahwe. Stąd przyjęcie ciała przez Syna Bożego wskazuje na nowy Przybytek, absolutną gwarancję obecności Boga dla ludu Nowego Testamentu. Chwała Boża objawia się już w słowach i znakach ziemskiej działalności Jezusa<sup>45</sup>. Takie

---

<sup>44</sup> H. Waldenfels, dz. cyt., s. 160. Szeroki wykład na temat estetyki w aspekcie objawienia można znaleźć w dziele H. Urs von Balthasara, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t.I - III, Einsiedeln 1961 - 1969.

<sup>45</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - orzekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1975, s. 120-122.



rozumienie tajemnicy Wcielenia jeszcze bardziej akcentuje i uwypukla wypowiedź Jezusa, iż kult winien być dokonywany „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). On, będąc Bogiem - człowiekiem, najpełniej i najdoskonalej tę prawdę mógł głosić i realizować. W Chrystusie przecież była harmonia par excellence pomiędzy słowem a czynem<sup>46</sup>. W tym kontekście można stwierdzić, że Jezus miał samoświadomość, iż Bóg sam zwrócił się do Niego w sposób, w jaki nigdy dotąd nie zwrócił się do żadnego człowieka. W swoim samorozumieniu Jezus zwiastuje Królestwo Boże poprzez słowa i czyny w taki sposób, w jaki nigdy dotychczas i przez nikogo nie było ono objawione. Ta świadomość istnieje u Niego już przed złożeniem ofiary<sup>47</sup>. Przez słowa i czyny Jezus wskazywał na skutki swej działalności, jako na znaki nadejścia Królestwa Bożego. Jego działalność uświadamiała to ludziom, ale równocześnie wzywała ich do dawania odpowiedzi<sup>48</sup>.

Cała ziemская działalność Syna Bożego była przecież ukierunkowana na całkowite pojednanie z prześlągalnym Bogiem i na to, by człowiek otrzymał pełnię kultu Bożego (KL 5). Ta prawda była głównym tematem zapowiedzi starotestamentalnej. Stąd najpełniej i najwyraźniej dostrzegalna jest nie zmiana, ale wypełnienie Starego Prawa podczas Ostatniej Wieczerzy. Mojżesz w momencie zawierania przymierza (Wj 24,1 - 8) kropi krwią baranka dwanaście kamieni, które są reprezentantami dwunastu pokoleń Izraela. Krew ta jest „krwią przymierza” (w. 8). Chrystus natomiast sam staje się „barankiem ofiarnym” i podczas Ostatniej Wieczerzy (Mt 26,26 - 28; Mk 14,22 - 24; Łk 22,19 - 20; 1 Kor 11,22 - 25) podaje do spożycia swoją krew, która jest „krwią przymierza” (Mt 26,28; Mk 14,24), co więcej, nazywa ją „Nowym Przymierzem” (Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Uczta paschalna była dla Żydów przypomnieniem i przeniesieniem się duchowo do czasów uzyskania wolności po wyjściu z Egiptu (por. Wj 12,14.42), zaś uczta paschalna dokonana przez Chrystusa jest nie tylko antycypacją wydarzeń Kalwarii i pustego Grobu, ale uwalnia człowieka z niewoli grzechu (por. Mt 26,28)<sup>49</sup>. Ostatnią Wieczerzę należy postrzegać jako wypełnienie

<sup>46</sup> L. Balter, dz. cyt., s. 30-34; L. Stachowiak, *Ewangelia...*, s. 401-407.

<sup>47</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 209.

<sup>48</sup> Por. Ch. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Kraków 1983, s. 56-57.

<sup>49</sup> Szeroką panoramę treściową Ostatniej Wieczerzy w kontekście uczty paschalnej Starego Przymierza przedstawia J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.

kultu Starego Testamentu, który uzyskuje nowy wymiar, a mianowicie wymiar wewnętrzny. On to sprawia, iż słowa Chrystusa o kulcie „w duchu” (J 4,23) zostają urzeczywistnione. Stąd Mesjasz zapoczątkowuje nową formę uświęcania człowieka poprzez kult, dając nowe znaki (elementy) uczty paschalnej. One to są zewnętrznym znakiem, który ma „przemawiać” do człowieka i w najściślejszy sposób tworzyć jedność między Bogiem a człowiekiem (poprzez przyjęcie postaci eucharystycznych). Dzięki temu następuje uświęcenie człowieka przez Boga. Chrystus chce, aby to uświęcenie dokonywało się permanentnie. I znów polecenie Mojżesza (Wj 12,14) zostaje przez Chrystusa jak gdyby powtórzone, ale w nowym znaczeniu: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; por. 1 Kor 11,24.25). Novum paschy Chrystusa polega na nieustannym urzeczywistnianiu się Jego Ofiary: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Dlatego też Sobór Watykański II wyraźnie stwierdza, że „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy (...) ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania” (KL 47). Tak więc poprzez Eucharystię - Ofiarę Ciała i Krwi - wypełnił Chrystus najistotniejszy cel apostołstwa, jakim jest uświęcenie człowieka (por. DA 6), tzn. otworzył człowiekowi możliwość uczestniczenia w zbawczym odkupieniu (por. DA 2). Aczkolwiek ofiara Chrystusa jest jednorazowa, jak stwierdza Autor Listu do Hebrajczyków : „uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10,10), to jednak mając charakter anamnezy uaktualniającej się (por. 1 Kor. 11,26) pozwala człowiekowi oczyścić sumienie z martwych uczynków, aby mógł służyć Bogu (Hbr 9,14). Tajemnica Krzyża Chrystusa zawiera w sobie obok wymiaru uświęcenia również element ewangelizacyjny. Uczy człowieka patrzeć realnie na życie, na cierpienie i śmierć poprzez pryzmat krzyża (por. Mt 16,24; Mk 8,34; Łk 9,23; Ga 6,14). Ofiara Chrystusa w połączeniu ze zmartwychwstaniem daje obraz wychodzenia z ludzkich słabości i grzechów<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972, s. 325-327.

W tym kontekście należy zauważyć także zbawcze tytuły Chrystusa, takie jak : Pośrednik, Kapłan i Prorok. Konstytucja o liturgii w art. 5 wyraźnie nazywa Chrystusa „Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi”. Aczkolwiek soborowe stwierdzenie odwołuje się tylko do 1 Tm 2,5, to jednak wczytując się w Nowy Testament można odnaleźć także inne teksty, które dają szersze rozumienie tej godności Chrystusa. Jest On jedynym Pośrednikiem Nowego Przymierza (Hbr 9,15; 12,24), które było lepsze aniżeli Stare (Hbr 8,6), co więcej rozciąga się ono na całą historię Starego Przymierza (1 P 1,11). Ta godność Chrystusa wynika z faktu, że został On powołany do niej przez Ojca (Hbr 5,5) i odpowiedział pozytywnie (Hbr 10,7 nn)<sup>51</sup>. W czasie ziemskiego życia pośrednictwo Chrystusa wyraża się od samego momentu wcielenia aż po wniebowstąpienie, a w szczególności poprzez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie : „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,5 - 6). Jednak to pośrednictwo nie przybrało li tylko wymiaru czasowego, w ziemskim życiu Chrystusa, ale wypełnia On tę godność również w wymiarze eschatologicznym: „Przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nami” (Hbr 7,25)<sup>52</sup>.

Pośrednictwo Chrystusa jest integralnie związane z Jego kapłaństwem<sup>53</sup>. W tym duchu prowadzi już rozważania Pius XII w encyklice „Mediator Dei”<sup>54</sup>. Soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele akcentuje moment, który sprawia, że Chrystus wypełnia swoje kapłaństwo : „Kiedy zaś Jezus, poniósł śmierć krzyżową za ludzi, zmartwychwstał, ukazał się jako Pan i Mesjasz, i Kapłan ustanowiony na wieki (por. Dz 2,36; Hbr 5,6; 7,17 -

<sup>51</sup> Por. A. A. Viard, J. Duplacy, hasło : Pośrednik; w : *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour), Poznań - Warszawa 1982, s. 736.

<sup>52</sup> Por. D. Bertetto, *Gesù Cristo autore della salvezza*, Roma 1975, s. 311.

<sup>53</sup> Należy zauważyć, że Konstytucja o liturgii w wielu miejscach wspomina o wypełnianiu funkcji kapłańskiej Chrystusa w liturgii, to jednak w tym dokumencie nie jest podjęty ani razu temat samego kapłaństwa Chrystusa, a co najwyżej jest wzmiankowany tylko jeden raz, jako wprowadzenie do rozdziału czwartego (por. KL 83). Kapłaństwo Chrystusa można omawiać jedynie w sposób pośredni, biorąc wcześniejsze pewne rozważania teologiczne i odnajdywać ich pewne myśli w KL.

<sup>54</sup> Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* : AAS 39/1947, s. 521.526-527.

21)'' (KK 5). Chociaż przytoczone tutaj zdanie Soboru odwołuje się do tekstów biblijnych, to wydaje się, iż klasyczne stwierdzenie Pawłowe dotyczące Chrystusa - Pośrednika (1 Tm 2,5 - 6) zawiera już w sobie wyjaśnienie na czym polega ta godność. Tę myśl rozwija L. Balter próbując, na podstawie tradycji teologicznej i ostatniego Soboru, podać nową definicję kapłaństwa, które określa jako pośredniczenie ofiarnicze. Nie ma bowiem kapłaństwa bez ofiary; to ona stanowi formalny jego przejaw. A dalej kapłaństwo jest jedynym z przejawów pośrednictwa<sup>55</sup>.

Dlaczego w Chrystusie występuje to złączenie pośrednictwa z kapłaństwem? Otóż w przypadku pośrednictwa występują dwa bieguny, które pośrednik łączy ze sobą : Bóg i człowiek. To Bóg musi najpierw wybrać pośrednika - kapłana (por. Hbr 5,4). Stąd właśnie sam Bóg dał ludzkości jedynego Pośrednika i jedynego Najwyższego Kapłana - Jezusa Chrystusa, który pozytywnie odpowiedział na wezwanie Ojca: „Oto idę (...), abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,7)<sup>56</sup>. Celem ofiary Chrystusa jest „przebłaganie za grzechy ludu” (Hbr 2,17). Chrystus jest jedynym Kapłanem Nowego Przymierza, który raz jeden swoją Ofiarą dokonał tego, czego nie sprawiły ofiary poprzednich pokoleń Starego Testamentu (por. Hbr 9,11 - 28).

Na kapłaństwo Chrystusa patrzy się od strony ontologicznej i dynamicznej. Kapłaństwo ujmowane od strony ontologicznej jest wynikiem unii hipostatycznej (por. KL 5). W momencie wcielenia dokonało się trwałe zespolenie dwu natur w jednej Osobie. Był to jednocześnie moment najwyższej konsekracji, ponieważ to, co ludzkie zyskało w Boskiej Osobie substancjalną doskonałość. Mocą zjednoczenia hipostatycznego Jezus stał się najdoskonalszym kapłanem, zdolnym do złożenia Bogu ofiary za grzechy ludzi. Kapłaństwo Chrystusa jest wieczne, ponieważ unia hipostatyczna trwa zawsze (por. Hbr 9,12). Drugi aspekt kapłaństwa Chrystusa, aspekt dynamiczny, jawi się jako owoc „namaszczenia” ludzkiej natury Syna Bożego Duchem Świętym (por. KL 5)<sup>57</sup>. Duch Boży uzdalnia Chrystusa do

<sup>55</sup> L. Balter, *Kapłaństwo ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 146.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 147n; A. Sicari, *Kapłaństwo Chrystusa*; w: *Kapłaństwo* (Kolekcja Communio, t. 3), Poznań - Warszawa 1988, s. 18-21.

<sup>57</sup> Por. S. Schudy, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II* : RTK 6/1972, s. 34-35.

wypełnienia Jego funkcji kapłańskiej. Zewnętrzną manifestacją tego obdarowania był chrzest w Jordanie. Jakby w postaci gołębicy „zstąpił” na Jezusa Duch Święty (por. Mt 3,16; Łk 3,22). Od tej chwili Chrystus działa w mocy Ducha, którego otrzymał i którego kierownictwu się poddaje (por. Łk 4,1.18nn)<sup>58</sup>.

W szczególny sposób działanie Jezusa, jakie realizuje się pod wpływem Ducha Świętego, uwidacznia się w głoszeniu Ewangelii (por. KL 5). Trzeba by tutaj zauważyć, że funkcja profetyczna Chrystusa wyprzedza inne funkcje. Ona bowiem otwiera drogę do głębszego kontaktu z Bogiem i przygotowuje ludzi do przyjęcia odkupieńczego dzieła Syna Bożego.

Reasumując rozważanie na temat kapłaństwa Chrystusa dostrzega się bardzo wyraźnie charakter posłanniczy. Jezus jest tym, „którego Ojciec poświęcił i posłał na świat” (J 10,36).

W końcu godność Chrystusa przejawia się w głoszeniu Ewangelii i uzdrawianiu skruszonych sercem (KL 5). Paweł VI w adhortacji apostołskiej „Ewangelii nuntiandi” nazywa samego Jezusa : „Ewangelią Boga”<sup>59</sup>. To określenie wyjaśnia dalej papież wskazując na całe posłannictwo Jezusa. Jego pouczenia nie ograniczają się tylko do słów, ale wyrażają się poprzez bardzo konkretne znaki, cuda. One stają się czynnościami ewangelizacyjnymi, apostołskimi<sup>60</sup>, które to z kolei pozwalają lepiej zrozumieć punkt kulminacyjny misji Chrystusa.

Wspomnienie funkcji profetycznej Chrystusa jest w tym miejscu o tyle ważne, ponieważ nauka Boża odczytywana później w Kościele pozwala wiernym rozumieć ich własne apostołstwo w tym zakresie (por. KL 2; KK 35). Wynika to również z faktu, że słowo Chrystusa wzmacnia Jego czyny, a tym samym wchodzi później do liturgii Kościoła jako „znaki obrzędu”<sup>61</sup>.

Jednak, aby Chrystus mógł być urzeczywistniany w Kościele (można by zaryzykować takie stwierdzenie), potrzebny jest jeszcze Duch Święty. Tenże Duch, jak już było wcześniej wspomniane, namaścił Jezusa na

---

<sup>58</sup> Por. tenże, *Kapłaństwo Jezusa Chrystusa w nauce Vaticanum II* : CT 4/1969, s. 22-23.

<sup>59</sup> Paweł VI, Adhortacja Apostołska *Ewangelii nuntiandi*, nr 7.

<sup>60</sup> Por. tamże, nr 6; 12.

<sup>61</sup> Por. S. Marsili, *Dalle origini della liturgia cristiana alla caratterizzazione rituale*; w: *Anamnesis*, t. 2 : *La liturgia, panorama storico generale* (pr. zbiorowa), Casale Monferrato 1978, s. 18.

kapłana (por. KL 5) i został udzielony następnie Apostołom (por. KL 6). Zatem całe misterium paschalne Chrystusa, Jego męka, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie są integralnie związane z zesłaniem Ducha Świętego. Chrystus zapowiada, że „Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Komentując tę wypowiedź Syna Bożego, Jan Paweł II stwierdza, że właśnie Duch Święty „będzie dopomagał we właściwym zrozumieniu treści Chrystusowego Orędzia (...), że w Kościele trwać będzie zawsze ta sama Prawda”<sup>62</sup>. Już w dniu zmartwychwstania Chrystus tchnął na uczniów Ducha (J 20,22). Egzegeci biblijni i wielu teologów zastanawia się, czy nie jest to już wyprzedzenie momentu zesłania Ducha Świętego, ponadto inni dowodzą o stopniowym objawianiu się Trzeciej Osoby Boskiej. Można by jednak zastanawiać się, czy wypowiedź Chrystusa: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20,22) nie zawiera w sobie charakteru życzeniowego, a więc czy te słowa Zmartwychwstałego nie wyrażają także prośby skierowanej do uczniów, aby przyjęli Ducha ? Ta sugestia nasuwa kolejne pytanie, o który moment chodzi? Generalnie jest przyjęte w tradycji, iż dzień Pięćdziesiątnicy stanowi wylanie Ducha Świętego na Kościół. Jednak skoro słowa Chrystusa połączone ze znakami - wydarzeniami tworzą obrzęd - misterium, co było wyżej wspomniane, to prośba „weźmijcie” osadzona w kontekście udzielania władzy rozgrzeszania (J 20,23) mogłaby być rozważana poprzez pryzmat tajemnicy Krzyża, na którym grzech został zgładzony. To właśnie w momencie śmierci Chrystus „oddął ducha” (J 19,30). Ten sam Duch jest wieczny i On namaścił Chrystusa do pośrednictwa ofiarniczego. A zatem w kontekście tajemnicy odkupienia, która przechodzi do liturgii, można by połączyć te dwa momenty. Chrystus na krzyżu oddaje ducha, a następnie prosi o przyjęcie Go do kontynuacji swej misji zbawczej. Ta prośba jest jak gdyby skierowana do Boga i do człowieka. W pierwszym przypadku jest czysta prośba : „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze” (J 14,16), w drugim przypadku prośba ta przyjmuje może bardziej charakter imperatywu : „weźmijcie” (J 20,22).

Takie rozważanie mogłoby być do przyjęcia, ponieważ Jan Paweł II stwierdza jasno, że odkupienie Chrystusa w wymiarach Jego ziemskiej his-

<sup>62</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, nr 4.

torii człowieka zostało spełnione przez Krzyż i Zmartwychwstanie. Równocześnie zostaje ono przekazane Duchowi Świętemu<sup>63</sup> i dalej wzmacnia papież swoje stanowisko ukazując ścisłą więź pomiędzy posłannictwem Syna a posłannictwem Ducha Świętego : „jeżeli nie odejdę, Poczyciel nie przyjdzie do was” (J 16,7)<sup>64</sup>. Jednak Chrystus wypowiadając słowa „weźmijcie”, Sam udziela apostołom Ducha Świętego, jak zanotował Ewangelista Jan : „tchnął na nich” (J 20,22). W ten sposób przekazał apostołom Ducha jako moc dającą nowe życie<sup>65</sup>.

Po przeanalizowaniu ziemskiego posłannictwa Chrystusa warto by dokonać pewnej refleksji na podstawie tego, co już zostało powiedziane, patrząc poprzez pryzmat liturgii, którą tworzą liczne gesty i obrzędy. Wyżej było wspomniane również, że gest jest złączony ze słowem, które go wyjaśnia. Wszelkie czyny Jezusa były dokonane w konkretnym czasie i przestrzeni. Sama tajemnica Wcielenia jest już znakiem rzeczywistym objawiającego się Boga. Prawda, że „Słowo stało się ciałem” (J 1,14) uzyskuje przejawy „czasowo - przestrzenne”. Pozwala to zrozumieć, że łączność gestu i słowa przybiera formę znaku komunikacji, jest w pewnym sensie językiem, dzięki któremu można się porozumiewać. Każdy gest ma także swoje głębsze podstawy. Wynika to z faktu wyjaśniania go słowem, które pochodzi z wnętrza człowieka. Zatem gest jest energią. S. Babolin twierdzi nawet, że gest rodzi pewien rytm pochodzący z równowagi energii i powoduje powstanie nowego rytmu. Gest jest, według niego, darem samym w sobie, który poszukuje przyjęcia<sup>66</sup>. W ten sposób rzeczywiście gest staje się znakiem komunikacji, którym to również w samym ziemskim posłannictwie posługuje się Syn Boży. Co więcej, wytwarza nowy ryt, który - według Baboliniego - polega na powtarzaniu gestów we wspólnocie ludzkiej<sup>67</sup>. W tym znaczeniu Chrystus daje nowy ryt, chociażby dotyczący chrztu i eucharystii<sup>68</sup>, który przybiera postać pewnej kodyfikacji. Ryt

<sup>63</sup> Por. tamże, nr 11.

<sup>64</sup> Por. tamże, nr 24.

<sup>65</sup> Por. M.I. Alves, *Dam wam Ducha nowego* : *Communio* 1/1988, s. 29-30.

<sup>66</sup> Por. S. Babolin, *Semiotica, base elementare per qualsiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale* ; w : *Comunicazione e ritualita. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione*, Padova 1988, s. 170-172.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 173n.

<sup>68</sup> Por. S. Marsili, *Dalle origini...*, dz. cyt., s.19-21.

może być skuteczny poprzez swoją strukturę, która przyjmowana świadomie przez odbiorców może wpłynąć na wiarę ludzi, jak również i ją wyrażać<sup>69</sup>. Ta refleksja może dopomóc w pewien sposób do lepszego zrozumienia apostołskiego charakteru ziemskiej misji Chrystusa.

Jak wynika z wszystkich powyższych dociekań, zapowiedzi starotestamentalne Chrystus wypełnia, a równocześnie w Chrystusie apostołskość uzyskuje nowe znamię. Można tu mówić o misterium, które O. Casel ujmuje w trojakim sensie. Pierwsze to Bóg sam w sobie, drugie to cudowne objawienie się Boga w Chrystusie. Syn Boży jest osobowym misterium, ponieważ objawia w ciele niewidzialne Bóstwo. Trzecie znaczenie misterium wyjaśnia na podstawie stwierdzenia św. Leona Wielkiego, że „to co w Panu było widzialne, przeszło w misterium”<sup>70</sup>. W tak pojętym misterium dostrzega się, że całe życie ziemskie Chrystusa, od momentu wcielenia aż po kulminacyjny fakt odkupieńczego misterium paschalnego, wypełnia cel apostołski, jakim jest pouczenie i uświęcenie (por. DA 6). Śmiało można zatem powiedzieć, że nie tylko, idąc po myśli św. Leona Wielkiego, wszystkie wydarzenia zbawcze po wniebowstąpieniu przeszły do liturgii, ale również miały one charakter apostołski.

W krótkich słowach Jan Paweł II mówi o celowości posłannictwa Chrystusa : „To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka i wskazać mu drogę, którą może do Niego dojść”<sup>71</sup>. Stąd też można mówić o ruchu zstępującym i wstępującym, ponieważ św. Paweł stwierdza : „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4 - 5). Ruch wstępujący będzie dokonywał się w Kościele i poprzez Kościół. Wiąż Chrystusa z Kościołem uwydatnia się w punkcie kulminacyjnym apostołskiej drogi Syna Bożego, „albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Stąd sakramentalność Kościoła jest ściśle związana z posłannictwem Chrystusa. Uzyskuje ona również wymiar

<sup>69</sup> Por. S. Babolin, dz. cyt., s. 174-175.

<sup>70</sup> O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, s. 30-33.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, List Apostołski *Tertio millennio adveniente*, nr 6.



eschatologiczny, ponieważ dzięki Chrystusowi rozpoczęła się już odnowa świata, który jest oczekiwany przez wierzących<sup>72</sup>.

Ta odnowa świata, zainicjowana przez Chrystusa, dokonuje się po dziś w Kościele, a to na mocy mandatu apostołskiego. Skoro Kościół został zrodzony przez Chrystusa, a Chrystus jest Apostołem Ojca, to w takim razie Kościół zyskuje miano apostołskiego.

### 3. Przekazanie posłannictwa Mistycznemu Ciału Chrystusa

Niezaprzeczalnym faktem w życiu Jezusa jest zabranie i powołanie uczniów, którzy poszli za Nim. Początkowo jawi się On dla nich jako nauczyciel (rabbi). Wejście do szkoły rabina cechowała inicjatywa ucznia, tymczasem w przypadku Jezusa występuje sytuacja odwrotna. To On wyraża polecenie : „Pójdź za Mną” (por. Mt 4,19; 9,9; Mk 1,16 - 20; 2,14; Łk 5,27; J 1,43) i przywołuje „do siebie tych,których sam chciał, a oni przyszli do Niego” (Mk 3,13)<sup>73</sup>. Jeśli natomiast ktoś chciał z własnej inicjatywy pójść za Jezusem, zetknął się momentalnie z radykalizmem pozostawienia wszystkiego i pójścia za Nauczycielem (por. Mt 8,22; Łk 9,60.62). To wymaganie staje się zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę założenie, że przebywanie z Jezusem oznaczało dla uczniów udział w Jego posłannictwie. Nauczanie Jezusa zyskuje wymiar eschatologiczno - soteriologiczno - chrystologiczny, a uczestnictwo w nim domaga się radykalnego zaangażowania<sup>74</sup>. Ewangelieści tłumaczą cel powołania Dwunastu : „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3,14); „dał im moc i władzę nad wszystkimi złymi duchami i władzę leczenia chorób (oraz) wysłał ich, aby głosili królestwo Boże i uzdrawiali chorych” (Łk 9,1 - 2). Zatem to zbawcze posłannictwo, które Jezus otrzymał od Ojca, przekazuje ludziom. Apostołowie

---

<sup>72</sup> Por. S. Czerwik, *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium” i w całości dzieła Soboru Watykańskiego II* : RBL 2/1988, s. 157-159.

<sup>73</sup> Por. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch - religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21n und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968, s. 46-55; H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 35n, 98n.

<sup>74</sup> Por. H. Waldenfels, dz. cyt., s 281.

zostali powołani i posłani, aby prowadzili dzieło Chrystusa, a tym samym aktualizować Jego obecność aż do skończenia świata<sup>75</sup>.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że „uczeń nie przewyższa nauczyciela ani sługa swego pana. Wystarczy, jeśli uczeń będzie jak jego nauczyciel, a sługa jak pan jego” (Mt 10,24 - 25). Pewnego rodzaju komentarzem wyjaśniającym to stwierdzenie są słowa św. Pawła : „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według Jego zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór Jego Syna” (Rz 8,28 - 29a); „nie jesteście już obcymi i przechodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga - zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus” (Ef 2,19 - 20). W ten sposób dziedzictwo dane apostołom przez Chrystusa zostaje przekazane również Kościołowi.

Nie dziwi zatem wypowiedź Soboru Watykańskiego II, że „jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów” (KL 6). Jednak ta myśl zawiera w sobie prawdę podawaną już od dawna<sup>76</sup>, że skoro Ojciec posłał Syna, a Kościół jest Ciałem Mistycznym Jego Syna, to z jednej strony Kościół jest „własnością” Ojca, z drugiej zaś Kościół musi wypełniać otrzymany od Ojca nakaz, a przekazany przez Chrystusa. Kościół jest „tylko” i „aż” kontynuatorem dzieła, które rozpoczęło się w Nazarecie, w momencie Zwiastowania, a które trwa do końca dziejów ludzkości, ponieważ „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Prawda o kontynuacji posłannictwa Syna Bożego wyraźnie zostaje podkreślona w Modlitwie Arcykapłańskiej : „Jak Ty (Ojcze) Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17,18). Stąd po zmartwychwstaniu Chrystus mówi wyraźnie : „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody (...) Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19.20). Podobnie sformułowany nakaz znajduje się u Mk 16,15 i do niego wprost

<sup>75</sup> Por. Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 192.

<sup>76</sup> Papież Bonifacy VIII w bulii „Unam sanctam” (1302 r.) napisał : „Kościół przedstawia się jako jedno ciało mistyczne, którego głową jest Chrystus, Jego zaś głową jest Bóg” (B.F. II/13). W obecnej liturgii ta myśl jest również dobitnie wyrażona, np. w Modlitwach Eucharystycznych : „Spraw (Boże, Panie - łac.), abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna” (III); „Umocnij swój Kościół Ciałem i Krwią swego Syna” (V B).

nawiązuje Konstytucja o liturgii, która w opisowej formie przedstawia zadanie dane apostołom przez Chrystusa : „aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (KL 6).

Można by w tym miejscu wspomnieć, iż projekt Konstytucji mówił tylko o sakramentach<sup>77</sup>, natomiast później została naniesiona poprawka rozszerzająca to sformułowanie do „ofiary i sakramentów”<sup>78</sup>, która weszła do ostatecznego tekstu KL 6. Aczkolwiek na pierwszy rzut oka wydaje się, że ta nowelizacja nie zmienia treści teologicznej, to jednak bardziej precyzuje i akcentuje istotny moment dzieła zbawczego, o którym mowa w KL 6.

Ostatni nakaz udzielony przez Chrystusa wskazuje na fakt, iż apostołstwo Syna Bożego, jako człowieka na ziemi, dobiegło końca. Od tego momentu apostołowie biorą odpowiedzialność za wierną kontynuację zbawczego dzieła Chrystusa. Jednak zapewnienie Chrystusa o swojej obecności wśród tych, których wysyła, zostało już wcześniej również jasno przez Niego stwierdzone : „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10,40). W tej wypowiedzi Chrystusa dostrzega się także linię posyłania od Ojca. Jednak po zakończonym ziemskim posłannictwie Chrystusa zaczyna się ostatni etap posłannictwa, a mianowicie czas Kościoła. Wierność przekazu nie dotyczy tylko samego nauczania werbalnego, ale również celebracji wydarzeń zbawczych. Dowodem tego jest opis życia pierwszych chrześcijan, którzy „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2,42). Konkretnym natomiast przykładem jest św. Paweł. Jego opis ustanowienia Eucharystii w 1 Kor 11,23 - 25 stanowi konsekwencję uczestnictwa w zgromadzeniach liturgicznych, a więc wytworzonej już tradycji liturgicznej<sup>79</sup>, a co więcej, wskazuje na rzetelną odpowiedź tych, którzy uczestniczyli w Ostatniej Wieczerzy (grona Dwunastu) i wy-

<sup>77</sup> ADCOVA, ser. II, vol. II, pars III, s. 28.

<sup>78</sup> ASSCOV, vol. I, pars III, s. 693, 696.

<sup>79</sup> Por. S. Marsili, *Dalle origini...*, dz. cyt., s. 22n; BP, t. III, s. 405n. Należy tu zauważyć, że 1 Kor był zredagowany w latach 53 - 58, a więc jest wcześniejszy aniżeli trzy inne wersje opisu ustanowienia eucharystii : Mt 26,26 - 28 (lata : 80 - 90); Mk 14,22 - 24 (lata : 60 - 70); Łk 22,19 - 20 (lata : 60 - 63 lub 67 - 70, lub lata osiemdziesiąte). Czas redakcji 1 Kor wzmacnia wiarygodność tezy o tradycji liturgicznej.

konywali nakaz Chrystusa : „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24,25; Łk 22,19). Paweł zdaje się być najlepszym przykładem ilustrującym działalność apostołską Dwunastu w wymiarze transmitowania Bożego działania w wydarzeniach zbawczych mających po wniebowstąpieniu swoje miejsce w liturgii. Krótko mówiąc, ten niezaprzeczalny fakt stanowi podstawę do apostołskiego wymiaru liturgii w Kościele.

Trzeba by wspomnieć tu jeszcze o tych, którzy noszą imię „Apostoła”. Otóż jest pewna różnica pomiędzy Maciejem a Pawłem. Ten pierwszy zostaje dołączony do grona Dwunastu z powodu towarzyszenia Jezusowi w Jego ziemskim posłannictwie (Dz 1,21 - 26). Paweł natomiast sam nazywa się Apostołem i to w dodatku „najmniejszym ze wszystkich apostołów” (1 Kor 15,9). H. Langkammer sugeruje, że pojęcie „Apostoł” w znaczeniu pawłowym jest szersze aniżeli tylko grono Dwunastu. Nie wystarczy uczestniczyć w chrystofaniach po zmartwychwstaniu, ale konieczny jest element wybraństwa i nominacji<sup>80</sup>. Paweł Apostoł jest powołany przez Boga (Rz 1,1; Ga 1,7 - 9,12), aby głosić Ewangelię w imieniu Chrystusa i w ten sposób spełniać posłannictwo Boga (2 Kor 5,20). Paweł dowodzi, że przez niego przemawia sam Chrystus (2 Kor 13,3). Dochodzi się zatem do wniosku, że Paweł, który nie znał Jezusa przed zmartwychwstaniem, staje się pierwszym Apostołem w Kościele, w odróżnieniu od Dwunastu, którzy znali ziemskiego Jezusa.

Skoro jednak „Apostołowie” są ustanawiani przez Boga (1 Kor 12,28), to Paweł nazywa ich również „współpracownikami Bożymi” (1 Kor 3,9). Trzeba zawsze mieć na uwadze to, że „sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał” (J 13,16).

Pawłowa koncepcja Kościoła, bazująca na celebracji liturgicznej, wzmacnia tezę, że lud Boży jest kontynuatorem dzieła zbawczego Chrystusa, czyniąc to samo co Syn Boży, tyle tylko, że na sposób misteryjny : „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,16). Ciało i Krew Chrystusam spożywane przez chrześcijan, sprawia ściśle zespolenie się z Ciałem Chrystusa, które polega na ontycznym złączeniu się z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Wynika stąd niezaprzeczalne określenie liturgii poprzez grecki termin, że jest ona anam-

---

<sup>80</sup> H. Langkammer, dz. cyt., s. 45.

nezą. Rozumienie tej pamiątki przyjęte w Kościele nie oznacza li tylko wspomnienia przeszłości, ale jej aktualizowanie. Dlatego ta liturgiczna pamiątka odnosi się z jednej strony do przeszłości, z drugiej zaś - i to jest obecnie najważniejsze - dokonuje się „tu i teraz” wielkie dzieło Boże. To zbawienie jest wspominane poprzez liturgię słowa, a urzeczywistniane w liturgii sakramentu. Kościół zatem żyjąc w historii jest sakramentem Chrystusa, czyli znakiem i środkiem, poprzez który następuje kontynuacja posłannictwa Syna Bożego. Zatem posłannictwo Kościoła wynika z jego natury, ponieważ jest on Ciałem Mistycznym Chrystusa, czyli swoją misję apostołską otrzymał od Ojca<sup>81</sup>. W tym kontekście rozumiana jest również liturgia, w której i poprzez którą realizuje się Kościół. Dzięki niej historia zbawienia jest ciągle aktualna, permanentnie wpisywana w historię człowieka, ponieważ liturgia nie odnosi się tylko do historii, lecz uobecnia zbawienie w każdym etapie życia człowieka<sup>82</sup>, gdyż „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8), a także „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26).

Liturgia, mając wymiar paschalny, tzn. uobecniając tajemnicę krzyża i pustego grobu, ona sama w sobie ma za zadanie budować świętość Kościoła, a to przecież jest głównym celem apostołstwa (por. DA 6). Wynika stąd, że świętość ludu Bożego i świata jest podstawowym posłannictwem liturgii Kościoła. Tę świętość otrzymuje Kościół od Boga i ma ją przekazywać dalej. Łączność człowieka z Bogiem w liturgii wymusza przekazywanie wiary innym, ponieważ misterium paschalne Chrystusa, uaktualniane w celebracji liturgicznej, prowadzi do uświęcenia świata. Skoro misterium Chrystusa ma wymiar uniwersalny, to wierzący z samej natury celebracji wydarzeń zbawczych jest powołany do przekazywania światu tych treści. To kryje się już w samej tajemnicy Kościoła<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Por. C. Rocchetta, dz.cyt., s. 151n, 213-215.

<sup>82</sup> Por. E. Babini, *I dibattito attuale sulla soteriologia : un esame critico*; w : *Teologia ed evangelizzazione* (red. E. Manicardi), Bologna 1993, s. 285n; R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim*, Katowice 1993, s. 74nn.

<sup>83</sup> Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrzęścianie w świecie*, Warszawa 1993, s. 66-69, 84-87.

Dlatego Sobór Watykański II podkreśla : „To zaś, co Pan raz głosi albo co raz w Nim dokonało się dla zbawienia rodzaju ludzkiego, należy obwieszczać i rozpowszechniać aż po krańce ziemi, rozpoczynając od Jerozolimy, tak żeby to, co raz dopełnione zostało dla zbawienia wszystkich, z biegiem czasów osiągnęło we wszystkich swój skutek” (DM 3).

Dochodzi się tu do wniosku, że to właśnie Kościół został założony przez Chrystusa ze względu na zbawienie ludzi. Stąd, jak powiedział Pius XI : „Nie ludzie są stworzeni dla Kościoła, ale Kościół dla ludzi”<sup>84</sup>. Jednak tenże Kościół, jako wspólnota wierzących przyobleczona w Jezusa Chrystusa (Rz 13,14), tworzy jedno Ciało (por. 1 Kor 12,12 - 14,27; Ef 2,16). Wynika stąd wniosek, że Ciało Chrystusa, czy to odnoszące się w znaczeniu biologicznym do Syna Bożego, czy też oznaczające lud Boży, jest powołane do składania ofiary Bogu Ojcu. Zarówno w pierwszym, jak i drugim znaczeniu Ciała, chodzi o ofiarę, którą składa Osoba (osoba) z siebie samej. Jedna i druga ofiara jest żywa. Fakt ten stanowi konsekwencję udzielenia człowiekowi przez Chrystusa autentycznego, Bożego życia.

W tym miejscu dostrzega się także różnicę pomiędzy rozumieniem świętości w czasach Starego a Nowego Przymierza. W pierwszym wypadku wynikała ona ze świętości Boga, w drugim natomiast opiera się o łączność z Bogiem, dzięki uczestnictwu w Mistycznym Ciele Chrystusa oraz na powołaniu chrześcijan do liturgii w Duchu (por. Ga 4,6; Rz 8,14nn; 1 Kor 12,3).

Tak więc świętość Kościoła jest celem ofiary Chrystusa<sup>85</sup>. Dlatego „dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. (...) w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa - Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczność-

<sup>84</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1985, s. 49.

<sup>85</sup> Por. A. Carodo, *La vita di Cristo e dei cristiani offerta sacrificale al Padre nello Spirito (Rm 12,1; Ef 5,2)*; w : *Mysterion. Nella celebrazione di Cristo la vita della Chiesa* (pr. zbiorowa), Torino 1981, s. 6-17.

ci z tego samego tytułu i w tym samym stopniu” (KL 7). Z tej soborowej wypowiedzi wynika jasno, że to właśnie liturgia Kościoła jest najpełniejszym objawieniem się świętości Boga. Skoro kult jest wykonywany przez Kościół, to tym samym w świętość Boga wchodzi również i człowiek. Jednak owa świętość dla wierzącego nie może stawać się czymś magicznym, lecz uczestnictwo w niej musi mieć swój wyraz w bardzo konkretnym działaniu w życiu i wtedy dopiero liturgia będzie oznaczała dla chrześcijanina źródło i szczyt jego własnego życia, co wiąże się z konkretnym apostołstwem liturgicznym. Zwrócił na to uwagę kard. Alfrink podczas Soboru Watykańskiego II, kiedy mówił, że liturgia zawiera dwa elementy : 1. dzieło Chrystusa, które w liturgii staje się dziełem zbawienia i poprzez sakramenty uświęca ludzi oraz prowadzi do Boga; 2. dzieło Kościoła, który w liturgii wychwala Boga. Kościół jest zobowiązany do składania kultu, adorowania i chwalenia Boga, a także do jedności braterskiej z Panem, który chciał stać się jednym z nas, w ten sposób, aby chwała ludu stała się chwałą Kościoła, przyjemną Bogu przez Chrystusa<sup>86</sup>.

Wracając jednak do istoty liturgii nie bez znaczenia O. Casel i B. Neunheuser tak mocno akcentują problem misterium jako jądro całego kultu. Owo misterium jest przede wszystkim akcją Boga, wypełnieniem wiecznego Boskiego planu, który wynika z wieczności Boga, a aktualizuje się w czasie i w przestrzeni (tj. w świecie) oraz uzyskuje swój cel ponownie w samym wiecznym Bogu<sup>87</sup>. Albowiem liturgia jest celebracją wydarzenia, celebracją misterium i dlatego stanowi „własność” całego Kościoła. Ono bowiem jest Ciałem Mistycznym Chrystusa i w nim Założyciel pozostawił swoje dzieło zbawienia. Przeto : „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego sakramentem jedności. (...) Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują” (KL 26). Na kanwie soborowego stwierdzenia pojawia się pytanie : jakie czynności są liturgiczne, a jakie nie należą do liturgii? Otóż odpowiedź, wydaje się, jest dość prosta. Pius XII w „Mediator Dei” poucza, że w liturgii „jej organizowanie, układ i formy

<sup>86</sup> ADCOVA, ser. II, vol. II, pars III, s. 74.

<sup>87</sup> Por. O. Casel, dz. cyt., s. 35-36; B. Neunheuser, *La liturgia della Chiesa come culto del corpo di Cristo*; w : *Mysterion. Nella celebrazione di Cristo la vita della Chiesa* (pr. zbiorowa), Torino 1981, s. 28-31.

muszą zależeć od władzy Kościoła”<sup>88</sup>. Właśnie Stolica Apostolska bierze bezpośrednią odpowiedzialność za kierowanie sprawami liturgii (por. KL 22,1). Ona decyduje, co jest obowiązujące (nawet w przypadku rubryk fakultatywnych, na które pozwala) i ustala schematy, według których winna być celebrowana liturgia. Elementem istotnym każdej akcji liturgicznej jest pochodzenie jej od Kościoła, nie jako akt nałożony przez prawo autorytetu hierarchii Kościoła, albo przez tradycję, ale jako fakt „genetyczny”. W nim właśnie akcja kultu objawia i ukazuje Kościół sam w sobie<sup>89</sup>. Ten fakt „genetyczny” kryje w sobie istotę pochodzenia Kościoła i jego liturgii, który zrodził się dzięki wydarzeniu zbawczemu Chrystusa. Natomiast samo zbawienie dokonuje się w Kościele jako misterium liturgiczne. Wydaje się, iż można w tym miejscu dojść do stwierdzenia, że Kościół w tym celu został powołany, aby obiecane Królestwo realizować w czasie i przestrzeni. Kościół przecież jest „dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9). Aczkolwiek działalność Kościoła nie ogranicza się do liturgii, to jednak ostatni Sobór dostrzega bardzo wyraźnie jej znaczenie w dziele apostołstwa : „Niech wszyscy pamiętają, że przez kult publiczny (...) mogą dotrzeć do wszystkich ludzi i przyczynić się do zbawienia całego świata” (DA 16).

Wyżej zostało już wspomniane, że Kościół jest dla ludzi i świata. Doświadczenie tajemnicy Kościoła wierzący dotyka sam, gdy ją przekazuje innym. Całe doświadczenie misterium paschalnego, które jest celebrowane w liturgii, koncentruje się w kierunku wychodzenia z siebie ku

<sup>88</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* : AAS 39/1947, s.539.

<sup>89</sup> Por. S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*; w : *Anamnesis*, t. 1 : *La liturgia, momento nella storia della salvezza* (pr. zbiorowa), Casale Monferrato 1983, s. 145. Chcąc zilustrować powyższe stwierdzenie można podać przykład celebracji Liturgii Godzin. Nawet osoba odmawiająca indywidualnie poszczególne godziny kanoniczne jest zobowiązana do zachowania konkretnego układu (schematu) teje modlitwy, ponieważ celebrowane liturgię. Natomiast modlitwa różańcowa, choć byłaby odmawiana przez papieża z milionem chrześcijan, nie stanowi liturgii, gdyż ta forma modlitewna nie posiada ściśle ustalonego układu obowiązującego w Kościele. W modlitwie różańcowej można np. dodać „O mój Jezu”, rozważania są różne (często spontaniczne). To samo dotyczy nabożeństwa „Drogi krzyżowej” : zwykle jest 14 stacji, ale może być 15 stacji (XV - zmartwychwstanie) lub 16 stacji (I - Ostatnia Wieczerza, XVI - zmartwychwstanie) - jak jest np. w katedrze poznańskiej.



innym. W takim ujęciu Kościół, a w nim liturgia, nabiera sensu apostołskiego. Misterium paschalne Chrystusa wypełnia Jego posłannictwo oraz rozpoczyna misję Ducha Świętego, który działa w Kościele zaczynając od apostołów. Rzecz by można, że liturgia łączy w sobie posłannictwo Drugiej i Trzeciej Osoby Boskiej. Wydarzenia zbawcze Chrystusa są aktualizowane w liturgii dzięki działaniu Ducha Świętego<sup>90</sup>. Wynika to poniekąd ze słów samego Chrystusa wypowiedzianych do apostołów : „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. (...) Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20,21 - 22), ponieważ właśnie Duch „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,14). Posłannictwo Chrystusa kończy się w misterium paschalnym, a rozpoczyna się posłannictwo Ducha Świętego, który czerpie z dzieła dokonanego przez Drugą Osobę Boską<sup>91</sup>. Słusznie przeto Zesłanie Ducha Świętego zostało nazwane momentem ukazania się Kościoła światu (KL 6). Dzięki Trzeciej Osobie Boskiej historia zbawienia jest wciąż objawiana w Kościele w formie czynu. Chrystus i Duch Święty są nierozdzielni, patrząc z punktu widzenia historii Kościoła. Jednak już w ziemskim posłannictwie Syna Bożego tę jedność dostrzega się od momentu zwiastowania aż do Pięćdziesiątnicy<sup>92</sup>. Nic więc dziwnego, że Scheeben mówiąc o działalności Boga nazywa ją „ad extra”. Według niego, każda z Osób Boskich objawia się jako aktywna<sup>93</sup>.

Wiadomą jest sprawą, że misterium paschalne Chrystusa leży u podstaw liturgii. Jednak, jak stwierdza B. Nadolski, Duch inauguruje liturgię<sup>94</sup>. Dzięki Niemu kult zakłada ścisły związek pomiędzy człowiekiem a Bogiem, który to kult jest równocześnie momentem objawienia wewnętrznej postawy wierzącego. Wynika to bardzo jasno z wypowiedzi Chrystusa : „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem : potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,23 - 24). Chrystus wyraźnie stwierdza, że kult nowotestamentalny musi odzwierciedlać czło-

<sup>90</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 85-91.

<sup>91</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, nr 24.

<sup>92</sup> Por. S. Rinando, *La liturgia Epifania dello Spirito*, Torino 1980, s. 20-25; J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Roma 1983, s. 86-97.

<sup>93</sup> M.J. Scheeben, *Tajemnica chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 115n.

<sup>94</sup> B. Nadolski, *Duch Święty w liturgii* : *Communio* 1/1988, s. 107.

wieka, jego całe życie, bo „takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4,23)<sup>95</sup>. Zatem posłannictwo Kościoła w apostołskim wymiarze swojej liturgii musi kryć w sobie posłannictwo Syna i Ducha Świętego. Ewangelia wg św. Jana bardzo mocno akcentuje fakt posłannictwa: „Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał. Ojciec, który Mnie posłał, On dał o Mnie świadectwo” (J 5,36 - 37). Z tej wypowiedzi Chrystusa jasno wynika zadanie posłannictwa, jakim jest dawanie świadectwa. Otóż kto widzi Syna, widzi Ojca (J 14,9). Dlatego nie w teofaniach przemawia autentyczny głos Ojca, ale w Synu. Drugim świadectwem są Jego czyny, spełniane w imię Ojca<sup>96</sup>. Ponadto stwierdzenie Jezusa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie” (J 14,10a) oraz „Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł” (J 14,10b) wskazują, że wszystko co czyni, stanowi własność i dzieło Ojca. W tym kontekście S. Nagy podaje zasadę posłannictwa sformułowaną przez L. Bouyera: „Ten, który posyła, jest obecny w tym, którego posyła, do tego stopnia, że dzieło tego, który jest posłany, jest dziełem tego, który posyła. Albo też, żeby to wyrazić lepiej, to sam posyłający dokonuje tego dzieła w tym, który jest posłany”<sup>97</sup>.

Posłannictwo Syna Bożego zostaje przez Niego samego przekazane Apostołom: „Jak Ty (Ojcze) Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17,18), „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). W przekazie posłannictwa ukazuje Chrystus źródło całej misji: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (Mt 10,40). W takim razie wyłania się bardzo jasny wniosek, iż posłannictwo Kościoła jest kontynuacją misji Syna Bożego i Ducha Świętego, czyli można by mówić o trzecim akcie posłania, który zawiera w sobie razem posłanie „pełni czasów” (Chrystusa) i Kościoła<sup>98</sup>. W takim ujęciu nie dziwi fakt, że działanie Ducha Świętego jest

<sup>95</sup> Por. S. Marsili, *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, Vaticano 1986, s. 166-169; M. Rykówna, *Kult w Duchu i Prawdzie*; w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 48-64.

<sup>96</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 200-201.

<sup>97</sup> S. Nagy, *Apostolat hierarchiczny*; w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 224.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 225-229; A. Javierre, *Sukcesja apostołska*: Concilium 1 - 10/1968, Poznań - Warszawa 1969, s. 170; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 372nn.

istotnym momentem Paschy Chrystusa, a tym samym gwarantuje zbawczą skuteczność misterium paschalnego objawiającego się i aktualizującego się w liturgii. Ta skuteczność prowadzi do zapewnienia jedności i rozwoju ludu Bożego<sup>99</sup>. To dzięki Duchowi Świętemu Kościół żyje obecnością Chrystusa, która to obecność jest wewnętrzna. Wydarzenia z przeszłości zostają w liturgii aktualizowane. Dopiero teraz jeszcze lepiej staje się zrozumiałe stwierdzenie : „jak Ojciec posłał Chrystusa, tak i On posłał Apostołów, których napełnił Duchem Świętym nie tylko po to, aby głosząc Ewangelię wszystkim stworzeniom, zwiastowali, że Syn Boży swoją śmiercią i zmartwychwstaniem wyrwał nas z mocy szatana i uwolnił od śmierci oraz przeniósł do królestwa Ojca, lecz także po to, aby ogłaszane dzieło zbawienia sprawowali przez ofiarę i sakramenty” (KL 6). Co więcej : nowy Katechizm Kościoła Katolickiego podaje wprost, „że Lud Boży uczestniczy w dziele Bożym. Przez liturgię Chrystus (...) kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia” (KKK 1069). Uczestnictwo w „dziele Bożym sprawia, że każdy chrześcijanin biorący udział w liturgii tworzy ją, jest liturgiem” (KKK 1144), czyli krótko mówiąc jest celebransem<sup>100</sup>. Określenie w taki sposób każdego wierzącego celebrującego liturgię, tym bardziej, wskazuje na aspekt posłannictwa wynikającego z uczestnictwa w dziele Bożym (por. KKK 1069).

Liturgia Kościoła jest nie tylko adoracją Boga i zanoszeniem próśb do Niego, ale uczestnictwem w darze odkupienia (por. KL 5; 6), przez co

<sup>99</sup> Por. J. Janicki, *Misterium paschalne Chrystusa - centralnym wydarzeniem życia Kościoła* : CT 4/1995, s. 105.

<sup>100</sup> Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*; w : *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Opole 1995, s. 24-25. Pomocą w doborze odpowiedniego terminu na wykonywanie liturgii mogą stanowić wyjaśnienia : 1. celebrować (łac. celebrare) - czcić, święcić, obchodzić, ożywiać : *Słownik łacińsko - polski* (red. K. Kumaniecki), Warszawa 1983, s. 81; 2. odprawiać - odesłać, oddalić, zwolnić, wysłać, wykonać jakąś czynność, zwykle według ustalonego regulaminu lub zwyczaju, porządku : *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, s. 470; 3. sprawować - spełniać obowiązki, wykonywać zadania wynikające z zajmowanego stanowiska, wykonywanego zawodu, itp. : *Słownik języka polskiego*, t. 3, dz. cyt., s. 304. Po wyjaśnieniu znaczeń tych trzech terminów używanych w języku polskim wynika, że najważniejszym jest „celebrować”, a szczególnie znaczenie „ożywiać”. To znaczenie wskazuje wprost w liturgii na aktualizację misterium Chrystusa.

następuje uświęcenie człowieka, czyli zostaje on dopuszczony do tajemnicy życia samego Boga<sup>101</sup>. W liturgii zatem spotykają się dwa kierunki : zstępujący - od Boga do człowieka (katabasis) oraz wstępujący od człowieka do Boga (anabasis)<sup>102</sup>.

Schillebeeckx wyjaśniając aktualizację działania czynów Chrystusa zauważa, iż mimo swego historycznego wydarzenia są dokonywane przez osobowego Boga i dlatego są wiecznie aktualne oraz trwałe. Ponadto Jego działalność jest przepojona boskim sposobem istnienia i obecności<sup>103</sup>. Na tej podstawie wypada stwierdzić, że aczkolwiek Chrystus dokonał zbawienia raz jeden, jako wydarzenie historyczne, to jednak dzisiaj dokonuje się ono w Jego Ciele Mistycznym. Dlatego „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Z tej racji Kościół nie może być rozumiany jak inne sakramenty, lecz stanowi w pewien sposób sakramentalny organizm, z którego wypływają poszczególne sakramenty i prowadzą do jedności całe Ciało Mistyczne Chrystusa.

Powtarzanie celebracji liturgicznych nie oznacza, że jest to wierne odtworzenie tego, co było, ale następuje w nich „wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje jedyne Misterium” (KKK 1104). Dlatego obecna liturgia, choć zawiera istotny moment uświęcania w znakach sakramentalnych (por. KL 7;59), to jednak kładzie także duży akcent na znaczenie słowa Bożego (por. KL 24;33). Ojcowie Kościoła stawiali poniekąd znak równości pomiędzy słowem a znakami sakramentalnymi : „Pismo św. jest Chrystusem, gdyż każde z jego słów prowadzi nas ku Temu, który je wypowiedział, i stawia nas w Jego obecności. I tak, każde czytanie Pisma ma swoje miejsce w perspektywie sakramentalnej : spożywa się słowo tak, jak eucharystyczny chleb i eucharystyczne wino”<sup>104</sup>. Dostrzega się, iż za pośrednictwem słowa i znaku sakramentalnego ukazuje się Kościół, czym on jest dla zbawienia świata. Również tu uwidacznia się w słowie i znaku działanie Ducha Świętego, który sprawia obecność Chrystusa w tajemnicy zbawie-

<sup>101</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 372n.

<sup>102</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 25; S. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, s. 64.

<sup>103</sup> E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 81-83.

<sup>104</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 210-211.

nia. Słowo ukazuje rzeczywistość zbawczą zawartą w znaku. Proklamując wydarzenie zbawcze, czyni je bliskim i obecnym<sup>105</sup>. Dzięki słowom znak sakramentalny nie jest magią. Można by jednak było do takiego wniosku dojść tylko w przypadku, gdyby dzisiejsza liturgia odarta była z liturgii słowa, a zaakcentowany byłby tylko istotny element sakramentu, aczkolwiek zgadzałby się on z nauką Soboru Trydenckiego, który twierdzi, że sakramenty działają „ex opere operato”<sup>106</sup>. Mówiąc o owocności uczestnictwa w wydarzeniu zbawczym, jakim jest sakrament, należy przyjąć ideę „ex opere operantis”. Na podstawie złączenia tych dwu stwierdzeń można wprowadzić pewnego rodzaju zasadę apostołską tkwiącą w liturgii sakramentów. Otóż w „ex opere operato” występuje moc zbawcza dzieła Chrystusa (KKK 1128), natomiast „ex opere operantis” wskazuje na zaangażowanie człowieka w przyjmowaniu łaski i na owocność w przyjmowaniu daru<sup>107</sup>. Skoro łaska sakramentalna jest udzielana konkretnemu człowiekowi, to on przyjmując ją wchodzi w rzeczywistość zbawczą, a odpowiadając na nią podejmuje dzieło posłannictwa, które integralnie zostało i jest związane z całym misterium odkupienia Chrystusa, a dzisiaj także i Jego Mistycznego Ciała. Stąd znaki sakramentalne „mają także pouczać” (KL 59) i nie tylko osobę dostępującą tej łaski, ale również przez nią innych ludzi. Zatem w każdej celebracji liturgicznej Kościoła manifestuje swoją wiarę. Z liturgią niezaprzeczalnie w sposób integralny jest związane apostołstwo, ewangelizacja. Skoro każda liturgia jest akcją Ducha Świętego w Kościele, to człowiek zostaje wezwany do wyznawania wiary i zbawienia. Liturgia będąc osobowym spotkaniem Boga i człowieka wzywa chrześcijanina do objawiania światu Chrystusa Zmartwychwstałego. Poprzez liturgię i w liturgii człowiek zostaje wezwany, ale równocześnie posłany do świata, na wzór Chrystusa (por. J 17,18). Liturgia udziela wierzącemu mandatu apostołskiego do dawania świadectwa wierze<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 204-207.

<sup>106</sup> BF, VII/216 (kanon 8).

<sup>107</sup> Por. J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988, s. 185.

<sup>108</sup> Por. C. Rocchetta, dz. cyt., s. 247-250; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 374.

## Podsumowanie

Historia zbawienia rozpoczęta w czasach Starego Testamentu, które równocześnie stanowią zapowiedź i przygotowanie do dzieła odkupienia dokonanego przez Syna Bożego, staje się w dobie Kościoła momentem ostatecznym<sup>109</sup>. Całe jednak dzieło zbawienia, niezależnie czy w okresie Starego czy Nowego Przymierza, związane jest z posłannictwem czy to Chrystusa, czy ludzi wywodzących się z narodu wybranego, bądź z Kościoła. Punktem kulminacyjnym historii zbawienia jest „pełnia czasów” (Ga 4,4) i dzieło odkupieńcze Jezusa Chrystusa. Czas Kościoła stanowi już kres czasów (1 Kor 10,11). Wynika stąd wniosek, iż chrześcijanie nie mogą już na ziemi spodziewać się niczego więcej, aniżeli zostało przez Boga dokonane. Liturgia jest momentem - syntezą całej historii zbawienia zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Staje się ona ostatnim momentem tej samej historii, ponieważ jest kontynuacją rzeczywistości, którą jest Chrystus<sup>110</sup>. On wysyłając uczniów wyraźnie wskazuje na przekaz nauki i sakramentalnej mocy Bożej : „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19 - 20).

Liturgia, która z jednej strony jest syntezą historii zbawienia, z drugiej zaś stanowi przejaw pozytywnej odpowiedzi na przyjęcie przekazania posłannictwa Chrystusa (por. KL 6) oraz kryje w sobie Jego obecność (KL 7), pozwala na sformułowanie wniosku, że zawiera w sobie najwyższy przejaw posłannictwa Kościoła, czyli mówiąc krótko : liturgia w swej istocie ma charakter apostołski.

---

<sup>109</sup> Por. Leon W., *Sermo LXXIV*,2, PL 54, 398 A; KL 5; 6.

<sup>110</sup> Por. S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, dz. cyt., s. 91-92; K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 166-169.

## ROZDZIAŁ DRUGI

### PRZENIKANIE KATABASIS I ANABASIS W CZŁOWIEKU

Koncepcja Soboru Watykańskiego II umiejscowienia człowieka w liturgii zawiera w sobie katabasis i anabasis. Bóg poprzez swoje dzieło odkupieńcze zstępuje do człowieka i pragnie jego odpowiedzi, a więc zwrotu i odpowiedzi wyrażającej się w celebracji liturgicznej. W niej człowiek, jako podmiot, staje się odbiorcą łaski Boga, a równocześnie zyskuje możliwość zwrócenia się do Dawcy. Soborowy opis został wyrażony następująco : „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7). Dalej Sobór podaje, że liturgia jest dziełem Chrystusa - Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła (KL 7). Aspekt katabatyczny zawiera się w uświęcaniu człowieka, natomiast aspekt anabatyczny wyraża się w kulcie i celebracji liturgicznej. Te dwa aspekty przenikają się w człowieku. Należy zauważyć, że Bóg nie potrzebuje ze strony człowieka chwały, lecz chce wejść w relacje ze swoim stworzeniem. Anabasis staje się więc odpowiedzią człowieka na dobroć Boga, a przez to może on uczestniczyć w życiu Bożym<sup>1</sup>. Śledząc poszczególne artykuły KL (np. 7; 10) dostrzega się nawet łączenie już

---

<sup>1</sup> Por. M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, Milano 1996, s. 38-39.129.

w myśli soborowej tych dwu aspektów. Katabasis i anabasis są ze sobą zespolone, wzajemnie się przenikają<sup>2</sup>.

Połączenie aspektu katabatycznego i anabatycznego daje podstawę apostołstwa poprzez liturgię i w liturgii. Trzeba zatem dostrzec, w jaki sposób do tego dochodzi i jakie ma przejawy w człowieku, który jest zawsze podmiotem liturgii.

## 1. Podmiotowość ontyczna osoby podstawą apostołstwa w liturgii

Historia zbawienia dokonuje się pomiędzy Bogiem Osobowym a osobą ludzką. Sam termin „osoba” wszedł do teologii dzięki tajemnicy Wcielenia, czyli jego źródło tkwi w objawieniu się Syna Bożego. Definicję „osoby” na płaszczyźnie filozoficzno - teologicznej podał po raz pierwszy Boecjusz (480 - 525 r.). W jego ujęciu osoba to „rationalis naturae individua substantia”<sup>3</sup>. W historii przyjęto zatem określać osobę ludzką jako substancjalną jedność duchowo - cielesną, mającą naturę rozumną i wolną. Podstawą zachowań osoby ludzkiej staje się odniesienie i relacja do Boga Osobowego.

Trynitarność osobowa Boga jest rozumiana jako „samoistność relacji”. Każda Osoba Boska, mimo iż jest samoistna i niezależna, bytując razem jeszcze z Dwoma, jest ciągle i całkowicie w relacji do drugich Osób. Krótko mówiąc, Osoby Boskie istnieją we wzajemnej relacji do siebie<sup>4</sup>. Osoba Boska jest właśnie przez to Osobą, że oddaje się Obu pozostałym; żyje dla tych Osób i w Nich. Pozostając sobą, w Nich znajduje swój sens i cel. Z racji, iż każda z Osób Boskich posiada siebie w nieskończenie doskonały sposób, otwiera się na dwie pozostałe i całkowicie się im oddaje, pozostając równocześnie sobą i nie zatracając się w tych Osobach<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Poznań 1981, s. 110-114.

<sup>3</sup> Cytat za A.J. Nowak, *Chrzest źródłem rozwoju sakramentalnej osobowości*; w: *Chrzest - nowość życia* (pr. zb. pod red. A.J. Nowaka i W. Słomki), Lublin 1992, s. 95.

<sup>4</sup> Por. F. Courth, *Bóg trójjedynnej miłości*, Poznań 1997, s. 227-229; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 69-70; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 366-369; T. Wilski, *Tajemnica osoby - klucz do rozumienia siebie i Boga* : *Communio* 2/1982, s. 31.

<sup>5</sup> Por. T. Wilski, dz. cyt., s. 31.



Mówiąc o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, W. Hryniewicz dostrzega w akcie stwórczym i przyrównuje go do narady i decyzji osób : „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26)<sup>6</sup>. Stąd osoba ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26) podlega temu samemu prawu, które tkwi w Bogu i wyznacza sam sposób istnienia Osób Boskich. Istnienie i relacja Osób Boskich stanowią ontologiczny prawzór struktury ludzkiej<sup>7</sup>. J. Galot zauważa, że Osoby Boskie, jak i osoby ludzkie, nie są konstytuowane przez coś absolutnego, ale przez samoistną relację. Właśnie ona (relacja) stanowi czynnik formalnie konstytuujący rzeczywistość osoby. Różnica jednak tkwi w tym, że w Osobach Boskich ta samoistna relacja jest doskonałą aktualnością, natomiast w osobie ludzkiej urzeczywistnia się przez wielorakie relacje człowieka w konkretnym życiu<sup>8</sup>.

Stwarzając osobę ludzką, Bóg czyni siebie ostatecznym i absolutnym „Ty” człowieka. Tym samym wzywa go do dialogu i spotkania się z sobą. W ten sposób został podany osobowy i ontologiczny status człowieka : być odpowiedzią na wezwanie Stwórcy<sup>9</sup>. Ta prawda wskazuje na transcendencję człowieka. Osoba ludzka nie jest pasywnym przedmiotem (narzędziem), lecz podmiotem działania. Jej podmiotowy charakter stanowi pierwsze fundamentalne źródło transcendencji osoby ludzkiej. Człowiek dlatego jest podmiotem, ponieważ jest osobą. Należy zatem zauważyć, że kształt transcendencji człowieka jest konkretnym kształtem jego istnienia. Osoba ludzka urzeczywistnia się w pełni dzięki życiu psychiczno - duchowemu i poprzez nie. S. Kowalczyk mówi o człowieku, że jest uwewnętrzniony ontycznie<sup>10</sup>.

Takie ujęcie osoby, w świetle Rdz 1,26 pozwala zrozumieć, że człowiek, jako stworzenie, bierze udział w aktywności Pierwszej Przyczyny, ponieważ, jak twierdzi św. Tomasz : „Bóg udziela stworzeniom god-

<sup>6</sup> W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 90.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 69-70.

<sup>8</sup> Por. J. Galot, *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Doculot - Lethielleux 1969, s. 35-41.

<sup>9</sup> W. Hryniewicz, dz. cyt., s.90.

<sup>10</sup> Por. S. Kowalczyk, *Transcendencja i immanencja człowieka w świecie*; w: *Odpowiedzialni za świat*, Poznań - Warszawa 1982, s. 114-115.

ność bycia przyczyną"<sup>11</sup>. Konsekwencją udziału w Bogu jest uczestnictwo w Jego przyczynowości. Bóg w swej aktywności zbliża do siebie przyczynowość stworzeń w celu współdziałania z nimi w swym dziele zbawczym<sup>12</sup>.

W tym kontekście staje się bardziej zrozumiała wypowiedź Soboru Watykańskiego II na temat wejścia w bezpośrednie relacje człowieka z Bogiem, a mianowicie, że „przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa : z Nim współumarli, współpogrzebani i współmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci, w którym wołamy : Abba, Ojcze! (Rz 8,15), i tak stają się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka” (KL 6). Chrzest jest dla człowieka momentem wejścia w relacje z Bogiem przez Chrystusa. Poprzez ten sakrament chrześcijanin staje się możliwością łączenia w sobie katabasis i anabasis.

Powyżej została już przedstawiona prawda o relacjach między Osobami Boskimi. Bóg nie objawia się jako pojedyncze „Ja”, lecz jako „My” Ojca, Syna i Ducha. To trynitarnie „My” staje się podstawą ludzkiego „my” w sensie ludu Bożego<sup>13</sup>. Wynika stąd , że osoba ludzka nie może istnieć w odosobnieniu. Osoba i wspólnota w aspekcie ontologicznym wzajemnie do siebie należą i siebie tworzą. Osoba konstytuuje się ze wspólnotą i we wspólnocie. Nie można też wnioskować, jakoby celem wspólnoty była osoba, ani również, że celem osób jest wspólnota. J. Galot twierdzi, że wspólnota nie mogłaby być „poświęcona” dla dobra osoby, ponieważ właśnie osoby ją konstytuują. Także osoby nie mogą być „poświęcone” na korzyść wspólnoty, bo ona przestałaby być prawdziwą wspólnotą. Rozwój wspólnoty odbywa się zatem na równi z rozwojem każdej osoby<sup>14</sup>. Osoba więc żyje na sposób dialogu, w formie relacji do innych osób, a nie w odosobnieniu i separacji. Właściwość osoby urzeczywistnia się w przejściu ze sfery ontyczno - indywidualnej do sfery o charakterze uniwersalnym, jak zauważa W. Hryniewicz<sup>15</sup>. Stąd wszczępienie osoby ludzkiej

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 22, a.3.

<sup>12</sup> Por. W. Granat, *Partnerstwo człowieka z Bogiem w rozwijaniu dzieła stworzenia*; w: *Odpowiedzialni za świat*, Poznań - Warszawa 1982, s. 130.

<sup>13</sup> Por. T. Wilski, dz. cyt., s. 38.

<sup>14</sup> J. Galot, dz. cyt., s. 68-69.

<sup>15</sup> W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 71n.

w misterium paschalne Chrystusa (KL 6) pozwala człowiekowi nawiązać relacje z innymi również na płaszczyźnie liturgicznej. W tym momencie ujawnia się liturgia, jako kult publiczny całego Mistycznego Ciała Chrystusa (KL 26). Kult publiczny domaga się zatem wspomnianych relacji osobowych we wspólnocie i ze wspólnotą. Relacje te rzutują na właściwe lub niewłaściwe zrozumienie słów Chrystusa : „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

Wszczepienie człowieka w misterium paschalne Chrystusa, które aktualizuje się w liturgii (KL 6) wskazuje, iż chrześcijanin zostaje wszczepiony w istotę posłannictwa Syna Bożego, czyli krótko mówiąc w Jego apostołstwo. Relacje zachodzące w liturgii zawierają aspekt katabatyczny i anabatyczny. Ten pierwszy należy ujmować jako zstępowanie łaski od Boga ku pojedynczej osobie, ale w stronę całej wspólnoty. Natomiast drugi aspekt jest nieco bardziej rozbudowany. Anabasis kryje w sobie relacje poszczególnego człowieka względem Boga, relacje między osobami ludzkimi oraz relacje wspólnoty liturgicznej skierowanej ku Bogu. Co więcej, w ujęciu wstępującym uwidaczniają się jeszcze relacje zachodzące pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, ponieważ liturgia, jak wiadomo, jest kultem składanym Ojcu przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Stąd, rozpatrując czysto teoretycznie, w anabasis przenikają się i równocześnie wiążą się ze sobą relacje osób ludzkich z Osobami Boskimi. Wszystkie te relacje tworzą istotę apostołstwa w liturgii. Jeśli misterium paschalne Chrystusa (por. KL 5; 6) stanowi cel posłannictwa Syna Bożego, a jest ono obecnie celebrowane w liturgii, to liturgia jest apostołowaniem Jezusa Chrystusa wraz z ludźmi dzisiaj. Można by zaryzykować stwierdzeniem, że apostołstwo w liturgii nie jest kontynuacją dzieła Chrystusa, ponieważ kontynuacja zawiera w sobie następstwo, co oznaczałoby, że liturgia stanowi li tylko zewnętrzną formę kultu bez obecności Boga. Skoro jednak liturgia jest dziełem Bożym, w którym uczestniczy lud Boży (por. KKK 1069), to w liturgii sam Chrystus prowadzi swoje dzieło, z tym jednak, że w to dzieło zostali włączeni ludzie. W ten sposób, wydaje się, należałoby rozumieć apostołstwo w liturgii. Chrzest zatem wszczepia człowieka w apostołstwo Chrystusa (por. KL 6).

Istnieje jednak różnica pomiędzy apostołstwem - posłaniem Syna Bożego a apostołstwem liturgicznym ludzi. Otóż relacje posyłania są widoczne w Trójcy Świętej : Ojciec posyła Syna (np. J 5,36; 20,21), Ojciec

i Syn posyłają Ducha Świętego (J 14,16 - 17a. 26). Natomiast cała Trójca, jako doskonała jedność, posyła człowieka. Należy jednak zauważyć, że odniesienie człowieka do całej Trójcy Świętej mogłoby stanowić pewnego rodzaju „abstrakcję”. W takim razie realność życia i posłannictwo Syna Bożego, jako Boga - Człowieka, jest dla chrześcijanina wzorem ujmowanym nawet w kategoriach egzystencjalnych. Relacje zachodzące pomiędzy Synem a Ojcem, w ziemskim apostołstwie Jezusa, gdzie Syn wszystko ma od Ojca i Jemu się poddaje (por. J 5,19; 10,30), stają się motywacją dla apostołskiego rozumienia liturgii przez człowieka. Najdoskonalszy wzór i źródło, z którego chrześcijanin czerpie motywację do traktowania liturgii w sposób apostołski, jawi się w relacjach i posłannictwie, zachodzących w samej Trójcy Świętej. Skoro, jak już wyżej było wspomniane, Osoby Boskie są każda dla drugiej, to w takim razie człowiek wchodzący w relacje osobowe z Trójcą Świętą winien uświadamiać sobie również swoje odniesienie do innych osób ludzkich. Wychodząc z katechizmowego stwierdzenia, że sama już liturgia jest uczestnictwem w dziele Boga (KKK 1069), a to dzieło zawiera w sobie relacje osobowe posłannictwa - apostołstwa, wynika fakt, iż celebrowanie liturgiczne w swej istocie jest apostołstwem Chrystusa i człowieka. Ta rzeczywistość staje się jeszcze bardziej zrozumiała, jeżeli weźmie się pod uwagę kolejne orzeczenie owego dokumentu Kościoła, a mianowicie, że każdy chrześcijanin jest celebrazem - liturgiem (por. KKK 1144). Takie rozumienie liturgii pozwala jasno stwierdzić, iż każdy chrześcijanin celebrujący liturgię jest jej podmiotem. Ten podmiotowy charakter stanowi logiczną konsekwencję relacji osobowych wynikających najpierw z faktu stworzenia (Rdz 1,26), a następnie z tajemnicy sakramentu chrztu (por. KL 6).

W. Hryniewicz mówi wprost, że człowiek jest istotą liturgiczną, ponieważ jądrem autentycznej liturgii jest służba najwyższym wartościom, takim jak : prawda, dobro, i piękno. Stanowią one przecież podstawę misterium paschalnego, a ono z kolei jest centralnym momentem liturgii. Stąd wspomniany teolog stwierdza, że człowiek służący podanym wartościom staje się współrealizatorem zbawienia i w takim sensie każda liturgia jest ze swej natury postacią „Boskiej” liturgii<sup>16</sup>. O. Casel nazywa Chrystusa

<sup>16</sup> Tamże, s. 123.

„osobowym Misterium”, ponieważ Syn Boży objawił w ciele niewidzialne Bóstwo<sup>17</sup>. Ono bowiem objawia się dzisiaj w liturgii, która zawiera w sobie elementy : boski i ludzki, widzialny i niewidzialny, apostołski i kontemplacyjny (por. KL 2). Stąd wszystkie zewnętrzne przejawy liturgii są podporządkowane tym, które nie są uchwytnie w sposób materialny. Konstytucja o liturgii wyjaśnia to mówiąc, „że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne - do miasta przyszłego, którego szukamy” (KL 2).

Można zatem powiedzieć, że celebrowanie liturgii jest wejściem w życie samego Boga. Celebracja liturgiczna zawiera przecież moment śmierci Chrystusa na krzyżu, kiedy to On zwraca się do Ojca wypowiadając słowa : „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23,46). Oddawanie przez człowieka obecnie w liturgii razem z Chrystusem swojego ducha stanowi najgłębszy wyraz połączenia osoby ludzkiej z Osobą Boską. Ta relacja ukazuje także nurt anabatyczny liturgii. B. Häring nazywa liturgię najlepszym podręcznikiem życia chrześcijańskiego, który nie ma na celu intelektualnego pouczenia, lecz kształtowanie charakteru człowieka poprzez chwałę i oddawanie czci Bogu<sup>18</sup>.

Scholastyczne rozróżnienie na bycie (esse) i działanie (agere), w aspekcie relacji osobowych pomiędzy Bogiem a człowiekiem zawierających się w liturgii, wskazuje, że działanie wypływa z bycia (agere sequitur esse)<sup>19</sup>. Należy jednak zauważyć, że działanie stanowi istotę bycia. Można by wyjaśnić to obrazowo : apostołem nie można tylko być. Apostołem człowiek staje się w momencie działania. W tym tkwi podmiotowość ontyczna osoby - apostoła. Ona bowiem wskazuje na pełne zaangażowanie osoby w liturgię (por. KL 10; 33). W niej człowiek nawiązuje dialog z Bogiem na zasadzie katabasis - anabasis. Nurt katabatyczny zawiera w sobie element posyłający. Bóg posyłając człowieka wyposaża go w możliwości wykonywania tego, do czego go wzywa. Możliwość człowieka, jak zauważa R. Forycki, w jego działaniu apostołskim jawi się jako otrzymana od Boga, ale jednocześnie nie przestaje być możliwością również w znaczeniu osobistym

<sup>17</sup> O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, s. 32.

<sup>18</sup> B. Häring, *Esistenza cristiana e liturgia*; w : NDL, s. 479.

<sup>19</sup> Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1990, s. 54.

i własnym. Zakładając organiczną jedność tego, co własne, i tego, co otrzymane, można wnioskować, że efekty apostołstwa są jednocześnie dziełem Posyłającego i posłanego. Jednak przy założeniu, że posyłany akcentowałby tylko własne działanie, doszłoby do sytuacji, iż przestałby pełnić funkcję apostoła<sup>20</sup>.

Dzieło Posyłającego przejawia się w człowieku poprzez znak pieczęci (znamienia sakramentalnego). Św. Paweł stwierdza : „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1,21 - 22)<sup>21</sup>. Ten znak pieczęci staje się dziełem Trzech Osób Boskich, dzięki któremu człowiek zostaje obdarowany przez Boga; wchodzi z Nim w relacje. Ta rzeczywistość ukazuje równocześnie moment posłania. Dlatego Posyłający naznacza posłanego swoim znamieniem. Św. Tomasz cytując Dionizego wyjaśnia tę prawdę : „Bóg wyciskając jakiś znak, daje udział w sobie samemu temu, kto Doń przychodzi; czyni go Bożym i przekazicielem Bożych darów”<sup>22</sup>. Nic dziwnego, że Doktor Anielski sam stwierdza, że „znamię jest jakąś pieczęcią, którą ktoś jest naznaczony jako skierowany do jakiegoś celu”, i dalej wyjaśnia ten cel : „każdy wierny jest powołany do przyjmowania lub podawania innym tego, co dotyczy czci Boga”<sup>23</sup>. Istota znamienia kryje w sobie „przyporządkowanie temu, co należy do czci Boga”<sup>24</sup>. W takim razie owo przyporządkowanie dotyczy w szczególności sposób trzech sakramentów : chrztu, bierzmowania i sakramentu święceń (w trzech stopniach). W tych sakramentach jest przecież wyciskane znamię Boże w człowieku<sup>25</sup>. Dzięki niemu człowiek zostaje wyposażony w możliwość celebracji liturgii. Występuje tutaj nurt katabatyczny, ponieważ działa Bóg. Mówiąc językiem sakramentologii, jest to działanie „ex opere operato”. Jednak, aby mogło nastąpić

<sup>20</sup> R. Forycki, *Fenomenologia apostołstwa*; w : *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 378-379.

<sup>21</sup> Niektórzy komentatorzy w tym tekście upatrują działalność apostołską św. Pawła, którą Bóg potwierdził pieczęcią : BP, t. 3, s. 422.

<sup>22</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 63, a. 2.

<sup>23</sup> Tamże, q. 63, a. 3.

<sup>24</sup> Tamże, q. 63, a. 4.

<sup>25</sup> Por. tamże, q. 63, a. 6; Denz. 1609.

apostolstwo, czyli wypełnienie posłannictwa, potrzeba autentycznego zaangażowania posłanego, a więc „opus operantis”. Na gruncie liturgii można to określić jako anabasis. Połączenie tych dwu nurtów katabatycznego z anabatycznym ukazuje, że liturgia dokonująca się, albo lepiej: stająca się wydarzeniem w strukturze podmiotowo - ontycznej osoby ludzkiej, wskazuje także na apostolski charakter tego misterium. Moment przyjęcia znamienia sakramentalnego stanowi dla chrześcijanina wejście w relacje osobowe z Bogiem i pociąga równocześnie za sobą przyjęcie przez człowieka bycie dla drugich - na wzór Osób Boskich. Mówiąc inaczej: znamię sakramentalne wprowadza człowieka w apostolstwo w pierwszym rzędzie na gruncie liturgicznym, które później prowadzi do apostolstwa na płaszczyźnie egzystencjalnej (por. KL 10). W tym kontekście można by rozumieć prawdziwość liturgii, która ma być wydarzeniem „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Przypomnienie tej podstawowej zasady pozwala na lepsze wniknięcie w rzeczywistość wspólnego działania Posyłającego i posłanego.

Celebracja liturgiczna ukazująca relacje osobowe Bosko - ludzkie pozwala także na właściwe spojrzenie na apostolstwo. Nie udziela ono człowiekowi - apostołowi władzy nad wiarą innych ludzi, ale jest wspólnym tworzeniem z drugą osobą i umacnianiem z nią jednej wiary (por. 2 Kor 1,24).

Aczkolwiek w liturgii występuje podmiotowość ontyczna osoby, to jednak trzeba dostrzec, że znamię sakramentalne, wyciskane w człowieku, może następować trzy razy w czasie jego ziemskiego życia. Stąd powstaje problem: czym charakteryzują się owe znamiona w kontekście liturgii, w której osoba wchodzi w tajemnicę apostolstwa?

## **2. Pneumatohagijno - foryczny charakter niepowtarzalnych sakramentów**

Stwierdzenie św. Pawła: „...zostaliście opatrzeni pieczęcią - obiecany Duchem Świętym, który jest zadatkiem naszego dziedzictwa na odkupienie” (Ef 1,13b - 14a) wskazuje wyraźnie, iż pieczęć - znamię jest dziełem działania Ducha Świętego. Znak wyciśnięty w człowieku zapewnia nie-naruszalność (niezniszczalność), autentyczność i wyróżnienie (wyodrębnienie).

nienie)<sup>26</sup>. Te trzy cechy charakteryzują cel tego opieczętowania, ponieważ dalej wyjaśnia św. Paweł : „to jest nabycie wyłącznej własności przez Boga, ku chwale Jego majestatu” (Ef 1,14b). Przedstawiona tajemnica planu zbawczego Boga zawiera w sobie, dzięki pieczęci Ducha Świętego, wymiar katabatyczny - anabatyczny. Działanie Boga zakłada dialog z człowiekiem ku chwale majestatu Boga (por. Ef 1,13 - 14). Nic więc dziwnego, że św. Tomasz stwierdza, że „znamieniu należy przypisać podmiot raczej ze względu na czynności dotyczące czci Boga niż ze względu na łaskę”<sup>27</sup>. Wyjaśnia on także : „cześć Boga polega albo na otrzymywaniu czegoś Bożego, albo na przekazywaniu tego innym”<sup>28</sup>. Doktor Anielski ukazując różnice między znamieniem sakramentu chrztu a święceń, przedstawia ją jako zdolność do przyjmowania innych sakramentów (w pierwszym przypadku) i udzielania innym sakramentów (w drugim przypadku)<sup>29</sup>. Wydaje się jednak, że skoro liturgia trzech sakramentów (chrztu, bierzmowania i święceń) buduje mieszkanie Boże w Duchu to, jak zauważa Sobór Watykański II, zyskuje ono swoją celowość w umacnianiu człowieka do głoszenia Chrystusa (por. KL 2). W takim razie, wracając do myśli Akwinaty, jego wyjaśnienie kultu Boga, mówiące o przekazywaniu innym czegoś Bożego<sup>30</sup>, można rozumieć szerzej, nie zawężając tylko do szafarstwa sakramentalnego, wynikającego z kapłaństwa ministerialnego, lecz również i przede wszystkim (tak trzeba by chyba rozumieć) do pełnego celebrowania dzieł Bożych w liturgii (por. KKK 1069), które kryją już w sobie charakter apostołski.

Prawda o znamieniu sakramentalnym, podawana przez Kościół, może być rozumiana jako zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku. Idąc za sugestią Congara, który twierdzi, że jedną z funkcji przejawów działania Ducha Świętego jest „zamieszkanie”<sup>31</sup>, dochodzi się do wniosku, iż dzięki mieszkaniu Boga w człowieku chrześcijanin wchodzi w ścisłe relacje

<sup>26</sup> Por. A. Jankowski, *List do Efezjan*; w : *Listy Więzienne świętego Pawła. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1962, s. 376-377.

<sup>27</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 63, a. 4.

<sup>28</sup> Tamże, q. 63, a. 2.

<sup>29</sup> Tamże, q. 63, a. 6.

<sup>30</sup> Por. tamże, q. 63, a. 2.

<sup>31</sup> Y. Congar, *Je crois en l' Esprit Saint. L' Esprit Saint dans l' Economie, revelation et experience de l' Esprit*, t. 1, Paris 1981, s. 96-105.



osobowe z Trójcą Świętą, o których była już mowa w poprzednim paragrafie. Dzięki tym relacjom chrześcijanie mogą celebrować misterium paschalne „przez moc Ducha Świętego” (KL 6), który w nich mieszka. Wszystkie sakramenty, ale w szczególności te trzy, które wyciskają niezatarte znamię w człowieku, są przejawem mocy Ducha Świętego. To On sprawia, mieszkając w człowieku, że chrześcijanin wydaje na zewnątrz świadectwo swej wierze. Przejaw tego świadectwa najpełniej uwidacznia się w celebracji liturgicznej, ponieważ ona jest „autentyczną interpretatorką Objawienia”<sup>32</sup>.

Znamię, które wyróżnia chrześcijanina od innych ludzi, jest znakiem działającego Ducha Świętego. Można by pokusić się na przyrównanie momentu wyciskania znamienia do momentu Zwiastowania. Duch Święty zstępujący i zamieszkujący na stałe w człowieku jest przeciw tą samą Osobą Boską, dzięki której zostaje zainicjowana tajemnica wcielenia, a tym samym i w konsekwencji misterium paschalne Chrystusa. To ten sam Duch sprawia poprzez wyciśnięcie znamienia w człowieku, iż chrześcijanin zostaje wszczepiony w Kościół - Ciało Mistyczne Chrystusa, a tym samym w misterium paschalne Syna Bożego. Tak jak Chrystus w momencie wcielenia zostaje przez Ducha Świętego namaszczonego na kapłana (por. KL 5), tak i chrześcijanin uzyskując sakramentalny charakter zostaje wszczepiony w jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa (por. KK 10). Trzeba jeszcze odwołać się do prawdy wynikającej ze stworzenia, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26). Zatem znamię wyciśnięte w sakramencie czyni z chrześcijanina obraz Chrystusa - Apostoła Ojca. W takim ujęciu wierzący, jako wszczępieni w Chrystusa, a równocześnie będący obrazem Apostoła Ojca, dzięki znamieniu, a więc w mocy Ducha Świętego, mogą wołać : „Abba, Ojcze” (Rz 8,15) i dzięki temu stają się „współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,17). W takim ujęciu uwidacznia się fakt jedności pomiędzy Chrystusem a Jego wyznawcą i tę rzeczywistość (znamienia) można przedstawić za pomocą słów św. Pawła : „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20a).

<sup>32</sup> *Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym : Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, Cassino delle Murge (Bari), 16 czerwca 1987, pkt. 14; por. 16 - 17 : *Communio* 2/1988, s. 95-96.

W liturgii jednak spotykają się chrześcijanie, którzy są tylko ochrzczeni, inni także bierzmowani, a jeszcze inni ordynowani na mocy sakramentu. Wszyscy oni występują w jednym kapłaństwie Jezusa Chrystusa i stanowią obraz Apostoła Ojca; wypełniają w celebracji liturgii funkcję kapłańską Chrystusa (KL 7) oraz pragną w tej celebracji i poprzez nią apostołować. W takim razie : czy znamię Ducha Świętego jest równe i wspólne dla tych trzech sakramentów ?, a może Duch Święty nie udziela się w pełni przy poszczególnych sakramentach ? Na czym polega znaczenie znamienia w liturgicznym apostołstwie, wynikające z przystępowania do chrztu, czy bierzmowania, a wreszcie do sakramentu święceń ?

### a) chrzest a bierzmowanie

Soborowa konstytucja „Lumen gentium” wskazuje na zadania wynikające z natury dwu pierwszych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej : „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej” (KK 11). Z tego tekstu wynika, iż chrzest jest tylko pogłębiany w bierzmowaniu. Można by nawet zasugerować wniosek, że Duch Święty w pierwszym sakramencie nie jest dany w pełni, lecz udziela człowiekowi zaledwie swoich pierwocin.

Tertulian podaje nawet dalej idącą naukę, a mianowicie, że „w wodzie nie otrzymujemy Ducha Świętego, lecz (...) przygotowujemy się dla Ducha Świętego”<sup>33</sup>. Jednak dalej zauważa, że woda chrztu jest oznaczona „pieczęcią Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>34</sup>. Skoro cała Trójca Święta występuje w znaku wody chrzcielnej, to tym samym również Trzecia Osoba Boska. To Ona już przecież przenikała wodę w dziele stworzenia (por. Rdz 1,2). Nie można by zatem zgodzić się z Tertulianem, iż woda sakramentu obmy-

<sup>33</sup> Tertulian, *De baptismo*, 6; PL 1,1206.

<sup>34</sup> Tamże.

wając człowieka oczyszcza go tylko z grzechu i tym samym przygotowuje neofitę dla Ducha Świętego. Trzeba wziąć pod uwagę również, że to Duch Święty oczyszcza z grzechu. Stąd Paraklet występuje w chrzcie i to On wyciska pieczęć w człowieku<sup>35</sup>.

Stanowisko Tertuliana staje się jednak do przyjęcia, jeśli weźmie się pod uwagę integralne połączenie chrztu z bierzmowaniem, w jednym obrzędzie liturgicznym : „Następnie po wyjściu z kąpieli chrzcielnej zostajemy namaszczeni olejem świętym. Czyni się to zgodnie z dawnym zwyczajem, według którego namaszczano kapłanów olejem (Wj 30,30; Kpł 8,1). W ten sposób Mojżesz namaścił Aarona, stąd też nazwano go pomażącym od krzyżma, które tłumaczy się namaszczeniem. To właśnie namaszczenie nadało imię Panu. Otrzymał On namaszczenie w sposób duchowy, gdyż namaścił Go Bóg Ojciec Duchem Świętym (Dz 4,27). Spływa więc na nas olej w sposób cielesny, lecz przynoszący duchowy owoc. W ten sposób sam zewnętrzny obrzęd chrztu staje się duchowym, ponieważ w wodzie jesteśmy zanurzeni, a duchowy skutek otrzymujemy, to znaczy oczyszczeni z grzechów. Potem następuje wkładanie rąk, by przez błogosławieństwo wezwać i zaprosić Ducha Świętego”<sup>36</sup>.

Inicjacja chrześcijańska w Afryce (Kartaginie) przedstawiona przez Tertuliana (150 - 220 r.) w dziele „De baptismo” (ok. 205 - 206 r.) różni się od opisu Hipolita Rzymskiego (+ 235 r.) w „Tradycji Apostolskiej (ok. 220 r.). Hipolit ukazuje aż trzy namaszczenia. Pierwsze było dokonywane przed wejściem do wody. Po wyrzeczeniu się szatana prezbiter namaszczał katechumena olejem egzorcyzmu wypowiadając słowa : „Niech odejdzie od ciebie wszelki zły duch”<sup>37</sup>. Drugie namaszczenie występuje po wyjściu neofity z wody; prezbiter namaszczał ochrzczonego olejem dziękczy-

---

<sup>35</sup> Hermas w *Pasterzu* aczkolwiek nie wprost mówi o chrzcie, to jednak w wodzie dostrzega również pieczęć (podobieństwo VIII, 2; PG 2,973 - 974). Ponadto w wodzie widzi zbawienie (wizja III,3; PG 2,901 - 902), a także dostrzega w niej znak budującego się Kościoła (przyrównanego do wieży) : „Kamienie wydobyte z wody kładli wszystkie bez wyjątku w budowlę, były bowiem dokładnie obciosane i w spojeniach przystawały do drugich tak dalece, że spojeń nawet znać nie było, lecz cała wieża sprawiała wrażenie, jakby została wzniesiona z jednego bloku kamiennego” (wizja III, 2; PG 2, 899 - 902).

<sup>36</sup> Tertulian, *De baptismo*, 7 - 8; PL 1, 1206 - 1208.

<sup>37</sup> Hipolit, *Tradycja apostołska*, II.5; w : *Antologia literatury patrystycznej* (opr. M. Michalski), t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 93-94.

nienia mówił : „Ja cię namaszczam świętym olejem w imię Jezusa Chrystusa”<sup>38</sup>. Wraz z gestem nałożenia rąk na neofitów przez biskupa była wypowiedziana formuła : „Panie i Boże, który tych oto uczyniłeś godnymi, aby dostąpili odpuszczenia grzechów przez obmycie odrodzenia Duchem Świętym, udziel im swojej łaski, aby Ci służyli zgodnie z Twoją wolą, ponieważ chwała Tobie, Ojcu i Synowi wraz z Duchem Świętym, w świętym Kościele, teraz i na wieki wieków. Amen.”<sup>39</sup>.

W tej modlitwie, w przeciwieństwie do Tertuliana, dostrzega się już wątek pneumatohagijny w odniesieniu do chrzcielnej kąpieli. Trzeba jednak zauważyć, iż tekst ten poprzedzający bezpośrednio trzecie namaszczenie ujmuje je w kontekście trynitarnym, co również znajduje swoje odbicie w formule związanej z tym namaszczeniem. Biskup mając na ręce olej dziękczynienia kładł ją na głowie nowo ochrzczonego i mówił : „Ja cię namaszczam świętym olejem w Bogu Ojcu wszechmogącym, Chrystusie Jezusie i w Duchu Świętym”, a następnie czynił znak krzyża na jego czole<sup>40</sup>. Można by mówić w tym kontekście o analogii trynitarniej pomiędzy wodą a namaszczeniem; co więcej : o obrazie misterium paschalnego ukazującym włączenie człowieka w misterium soteriologiczne i pneumatohagijne. Jednak u Hipolita jest niezrozumiałe potrójne namaszczenie. Można by wyjaśnić i obronić pierwsze i trzecie znaczenie oleju, jako namaszczenie Duchem w celu przyjęcia wiary (ze słuchania - otwarcie się na Ducha, a tym samym walkę ze złem)<sup>41</sup> oraz włączenia w misterium pneumatohagijne. W tym drugim mieści się przecież także, czy może przede wszystkim, funkcja kapłaństwa Chrystusa. Drugie namaszczenie (u Hipolita), wydaje się, mogłoby być połączone z trzecim, ponieważ zawiera się w jednej ciągłej akcji liturgicznej<sup>42</sup>.

To historyczne spojrzenie na obrzędy inicjacji chrześcijańskiej akcentuje przede wszystkim chrzest, z którym łączy się integralnie bierzmowanie,

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże. Analogiczny obrzęd pojawia się w GeV 421; 449 - 452.

<sup>41</sup> Namaszczenie przed chrztem w wielu opisach historycznych nawiązuje do namaszczenia atlety, jako do walki z szatanem : por. J.P. Revel, *Uwieńczenie chrztu* : Communio 2/1992, s. 32-33.

<sup>42</sup> Wyjaśnienie namaszczenia w różnych tradycjach podaje Y. de Andia, *Namaszczenie*, w : *Duch Odnowiciel* (Kolekcja Communio, t. 12), Poznań 1998, s. 265-280.

a które w III w. nie znane było jeszcze jako osobny sakrament, a określane mianem namaszczenia, dzięki któremu w człowieku było wyciskane znamię - pieczęć<sup>43</sup>.

Przedstawione wyżej dwie różne tradycje patrystyczno - liturgiczne różnią się od siebie. Aczkolwiek Kościół rzymskokatolicki kontynuuje (łączyć i dzielić) obrzęd opisany przez Hipolita, to wydaje się, że tradycja Tertuliana, od strony treściowej, lepiej i przejrzyściej ukazuje włączenie człowieka w misterium Chrystusa i Ducha Świętego, jako w jedną całość.

W znaku wody działa cała Trójca Święta (formuła trynitarna), natomiast namaszczenie wyraża i pogłębia już to, co dokonało się przez zanurzenie w wodzie (dzisiaj przez polanie). Takie ujęcie obrzędu Tertuliana objawia w pełni połączenie w jedno misterium soteriologiczno - pneumatohagijne.

Moc Ducha Świętego wydaje się być w obu sakramentach ta sama. Trudno jest zatem pogodzić się z twierdzeniem E.Schillebeeckxa, że osoba ochrzczona zostaje włączona w misję Kościoła, ale dopiero po bierzmowaniu staje się „ustanowioną w mocy”<sup>44</sup>. Takie potraktowanie tych dwu sakramentów stwarzałoby trudności w pełnym uczestnictwie w Eucharystii. Rozdzielanie zresztą dwu sakramentów inicjacji rodzi poważne problemy w celebracji liturgii w ogóle. Chcąc celebrować liturgię należy wziąć pod uwagę dwie wypowiedzi św. Leona Wielkiego : „to co było widzialne u Zbawiciela, przeszło do misterium”<sup>45</sup> oraz „Duch jeszcze nie był dany, bo Jezus jeszcze nie był uwielbiony (J 7,39), to znaczy, że wniebowstąpienie

---

<sup>43</sup> Termin bierzmowanie (confirmatio) pojawia się po raz pierwszy na Synodzie I w Orange w 441 r. Kanon 2 tego Synodu podaje : „Nullum ministrorum, qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptisate, quacumque necessitate faciente, nos chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est, non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio” („Każdy szafarz, który otrzymał urząd udzielania chrztu, winien także namaszczać; u nas przyjęliśmy namaszczenie jednorazowe. Jeżeli ktoś z racji jakiejś konieczności nie był namaszczony, to w czasie bierzmowania kapłan o tym powinien wiedzieć, bo jedno jest tylko błogosławieństwo krzyżmem; nie potępiamy innego zwyczaju, lecz nie uważamy namaszczenia powtórnego za konieczne”) : C. Munier (wyd.), *Concilia Galliae*, t. 1, Brepols, Turnhout 1963 (CCL 148), s.78.

<sup>44</sup> E. Schillebeeckx, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 198-200.

<sup>45</sup> Leon Wielki, *Sermo 74,2*; PL 54, 398.

Pana spowodowało zesłanie Ducha Świętego<sup>46</sup>. Z tych dwu wypowiedzi wynika jasno, iż misterium Chrystusa może być celebrowane tylko i wyłącznie w Duchu Świętym. Nie można zatem oddzielać misterium paschalnego od Pięćdziesiątnicy. Syn Boży i Duch Święty są nieoddzielni w życiu Boga, jak również w swoim działaniu w świecie i Kościele, a tym samym w liturgii. Aczkolwiek można mówić o ekonomii Syna i o ekonomii Ducha Świętego, to jednak dzięki relacjom jakie występują między Osobami Boskimi, a które wynikają z bycia jednej Osoby dla Drugiej, wynika fakt, iż tworzą jedną ekonomię zbawienia<sup>47</sup>. A. Skowronek zauważa również, że nie można wiązać chrztu z tajemnicą zmartwychwstania, a bierzmowania z Zesłaniem Ducha Świętego, ponieważ te sakramenty (jak zresztą wszystkie) kryją w sobie oba te misteria<sup>48</sup>. Zwraca też na to uwagę Cyryl Jerozolimski, gdy mówi : „Staliście się własnością Chrystusa, ponieważ przyjęliście znamię Ducha Świętego (...) gdyście wyszli ze źródła wód świętych, naznaczono was krzyżmem, będącym znakiem tego, którym został namaszczony Chrystus, to jest Duchem Świętym<sup>49</sup>”.

Konstytucja Apostolska Pawła VI o sakramencie bierzmowania w swoim twierdzeniu o rozdzieleniu chrztu i bierzmowania nasuwa pewne pytania, jak się wydaje trudne do podania jednoznacznego wyjaśnienia. Otóż papież opierając się o KK 11 mówi : „Na chrzcie neofici otrzymują odpuszczenie grzechów, przybranie za dzieci Boże oraz znamię Chrystusa, przez którego zostają włączeni do Kościoła i stają się uczestnikami kapłaństwa swojego Zbawiciela (por. 1 P 2,5. 9). Przez sakrament bierzmowania odrodzeni na chrzcie otrzymują niewysłowny Dar samego Ducha Świętego, który ich umacnia w szczególny sposób, a naznaczeni znamieniem tego sakramentu w sposób doskonalszy wiążą się z Kościołem i w ten sposób jeszcze ściślej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chry-

<sup>46</sup> Tenże, *Sermo* 76,8; PL 54, 411.

<sup>47</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 372-373.

<sup>48</sup> A. Skowronek, *Z teologii chrztu*; w: *Sakrament chrztu. Liturgia, teologia, Pismo św.* (pr. zbiorowa), Katowice 1973, s. 46; por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 310n.

<sup>49</sup> Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* XXI, 1 - 2; PG 33, 1087 - 1090.

tusa, do szerzenia i bronięcia wiary słowem i uczynkami<sup>50</sup>. Papieskie twierdzenie nie wyjaśnia, ani żaden inny dokument Kościoła, jaka jest zasadnicza i istotna różnica pomiędzy tymi dwoma sakramentami inicjacji. Niezrozumiałe jest wyrażenie, że poprzez bierzmowanie chrześcijanie „w sposób doskonalszy wiążą się z Kościołem” oraz, że „jeszcze ściślej są zobowiązani” do dawania świadectwa wierze. Wątpliwość dotyczy szczególnie chrztu w kontekście powyższej wypowiedzi. Ze słów Pawła VI wynika, jakoby neofita nie był w pełni włączony w Kościół, a przecież człowiek po chrzcie stanowi integralną część Mistycznego Ciała Chrystusa. Zatem przystępując do bierzmowania, nie staje się przez ten sakrament jakimś „superchrześcijaninem”. Natomiast zobowiązania wynikające ze chrztu są równoznaczne z tymi, które wiążą się z bierzmowaniem. Nie da się przecież w Kościele oddzielić Chrystusa od Ducha Świętego, misterium salutis od misterium pneumatohagijnego, tak jak nie rozdziela się Ducha Świętego od misterium paschalnego Chrystusa. Tajemnica paschalna Chrystusa, jeśli została by zakończona wraz z wniebowstąpieniem, to trudno byłoby wtedy człowiekowi włączyć się w misterium Zbawiciela bez pomocy Ducha Świętego. Nawet celebrowanie liturgii, składanie kultu bez udziału Ducha byłoby niemożliwe, gdyż to Duch pozwala człowiekowi wołać „Abba - Ojczy” (por. Rz 8,14 - 16), a ponadto udziela z tego, co jest Chrystusa (por. J 16,14 - 15).

Wątpliwość tę poniekąd pogłębia Tertulian wyjaśniając poszczególne etapy sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Trzeba jednak pamiętać, iż opisuje on integralność obrzędu chrztu łącznie z bierzmowaniem oraz eucharystią : „Obmywa się ciało, aby duszę oczyścić ze zmyzy, ciało namaszcza się, aby uświęcić duszę, ciało znaczy się krzyżem, aby umocnić duszę, włożenie rąk ocienia ciało, aby dusza otrzymała duchowe oświecenie, ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, aby dusza nasyciła się Bogiem<sup>51</sup>. Wypowiedź Tertuliana jest bardzo konkretna w swym stop-

<sup>50</sup> Paweł VI, Konstytucja Apostolska *Divine consortium naturae* : OB, s. 11 - 12. Trzeba zauważyć, że ani OICA ani OB nie zostały wyposażone w analogiczne dokumenty, a szczególnie byłby on potrzebny w OICA, chociaż ten ostatni obrzęd powstał w 1972 r., czyli w rok po OC.

<sup>51</sup> Tertulian, *De resurrectione carnis*, 8; PL 2, 806. Paweł VI również cytuje ten tekst w swej Konstytucji Apostolskiej (OB, s. 9), jednak szkoda, że nie komentuje go, ani też nie odnosi się do niego wprost.

niowaniu : oczyszczenie duszy - uświęcenie duszy - umocnienie duszy - oświecenie duszy - nasycenie duszy. Proces ten zmierza do eucharystii, która jest szczytem inicjacji. Stąd rodziłby się postulat, aby mimo wszystko podjąć próbę w obrządku rzymskokatolickim do powrotu pierwotnej tradycji Kościoła celebrującej łącznie sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego<sup>52</sup>.

Zintegrowanie chrztu i bierzmowania ukazałoby jedność tkwiącą w chrześcijaństwie, który w pełni włączony jest w kult i apostołstwo. *Lex credendi* i *lex vivendi* są teoretycznie dwoma rzeczywistościami, jednak w konkretnym życiu chrześcijańskim stanowią jedną wzajemnie przenikającą się rzeczywistość (por. KL 10), która to zaczyna się od momentu chrztu<sup>53</sup>.

Dekret o Ekumenizmie Soboru Watykańskiego II stwierdza wyraźnie, że „chrzest ma prowadzić do pełnego wyznania wiary” (DE 22). Stąd do tego sakramentu jest już przypisane pełne apostołstwo, co inne dokumenty tegoż Soboru łączą z chrztem umocnienie wyznawania wiary dopiero po bierzmowaniu (por. KK 11; 33; DA 3).

Pojmowanie w ten sposób zadań wynikających z chrztu i bierzmowania może doprowadzić do pewnego rodzaju dualizmu w pojmowaniu konsekwencji wynikających z tych dwu sakramentów inicjacji.

Na gruncie liturgii, która kryje w sobie aspekt apostołski, trudno jest rozłączyć chrzest od bierzmowania. Samo znamię sakramentalne wyciskane w tych dwu przypadkach wskazuje na integralną jedność. Chrzest czyni z człowieka nowe stworzenie, który rodzi się dla Królestwa Bożego, dzięki narodzinom z wody i Ducha (J 3,5). W konsekwencji odłączenie chrztu od bierzmowania prowadziłoby do pytania, czy w chrzcie człowiek nie jest w pełni nowym stworzeniem, a może poprzez bierzmowanie staje się jeszcze nowszym stworzeniem ?

---

<sup>52</sup> Na teologiczne ustawienie kolejności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest - bierzmowanie - eucharystia) zwracają uwagę także inni teologowie, m. in. : P. McPartlan, *Duch Święty i bierzmowanie. Właściwy punkt widzenia*; w: *Duch Odnowiciel* (Kolekcja Communio, t. 12), Poznań 1998, s. 412-413; J.O. Bragança, *Bierzmowanie sakramentem Ducha*; w : *Duch Odnowiciel* (Kolekcja Communio, t. 12), Poznań 1998, s. 428-429.

<sup>53</sup> W tym miejscu nie traktuje się rozwoju człowieka od strony psychiczno-biologicznej, a jedynie rozpatrywany jest człowiek jako taki wprowadzany w życie sakramentalne Kościoła.



Pierwotna tradycja Kościoła o wiele lepiej niż czasy od średniowiecza do współczesności rozumiała rzeczywistość chrztu i bierzmowania. Nowe rodzenie człowieka łączy się z Duchem. Św. Leon Wielki mówi w ten sposób : „dla każdego człowieka woda chrztu jest jakby łonem dziewiczym, ten sam bowiem Duch Święty napęlnia źródło chrzcielne”<sup>54</sup>. Skoro moment Zwiastowania, jako inicjacja tajemnicy Wcielenia, jest dziełem Ducha Świętego, to rodzenie się człowieka dla Boga dokonuje się również tą samą mocą. Przekładając tę myśl na język liturgiczny, uwidaczniałaby się ona w jednym i ciągłym oraz integralnie złączonym obrzędzie wody z jednym tylko namaszczeniem. Występujące obecnie dwa namaszczenia krzyżmem (przy chrzcie i bierzmowaniu) zacierają obraz narodzin z wody i Ducha (por. J 3,5). Skoro człowiek wchodzi w Kościół, a więc staje się członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa, to zostaje namaszczony przez Ducha Świętego. Można by tu także dokonać pewnej analogii do liturgii Mszy św., gdzie nie sposób odłączyć konsekracji jednej postaci od drugiej i umieścić je podczas dwu różnych celebracji. Tak samo należałoby uczynić z sakramentami inicjacji. Rozdzielenie ich staje się niezrozumiałe przede wszystkim na gruncie liturgicznym, a przecież Eucharystia stanowi centrum życia chrześcijańskiego (KL 10). Wypełnianie funkcji kapłańskiej Chrystusa przez lud Boży w czasie liturgii jest taki sam przed, jak i po bierzmowaniu (w obecnej sytuacji). Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, wyliczając pewne przykłady z życia człowieka, które winny być łączone z ofiarą Chrystusa, nie przydziela ich poszczególnym sakramentom inicjacji (por. KK 34). Konstytucja, ta mówiąc wcześniej na temat apostołstwa, podaje łącznie : chrzest i bierzmowanie (por. KK 33)<sup>55</sup>. Również obecnie tworzone przez wiernych zgromadzenie liturgiczne nie dzieli chrześcijan na ochrzczonych i na tych, którzy już przystąpili do bierzmowania. Wszyscy oni stanowią jedną wspólnotę, w której objawia się Chrystus (por. Mt 18,20; KL 7), a która jest tworzona mocą Ducha Świętego (por. KL 6).

<sup>54</sup> Leon Wielki, *Sermo* 24, 3; PL 54, 206.

<sup>55</sup> Konieczności bierzmowania domaga się prawo Kościoła przed przystąpieniem do sakramentu święceń i małżeństwa (KPK 1033 i 1065 §1). Bierzmowanie jednak nie należy do ważności przyjęcia tych dwu sakramentów, lecz do godziwości (por. KPK 1024 i 1055 § 2). Wydaje się, iż ta konieczność bierzmowania wynika ze społecznego charakteru święceń i małżeństwa, ale brak w wyżej ukazany prawodawstwie odniesienia do liturgii.

Wracając jednak do analogii dotyczącej Eucharystii, można by mówić, iż integralność konsekracji dwu postaci podczas jednej celebracji mszalnej wskazuje na integralność celebracji chrztu z bierzmowaniem. W tym ujęciu można by mówić, że znamię sakramentalne chrztu i znamię sakramentalne bierzmowania, mimo iż są różne (tak jak chleb - Ciało Pańskie i wino - Krew Pańska), to zostają wyciśnięte w człowieku równocześnie w celu pełnego włączenia w kult chrześcijański, który jest kultem apostołskim. Takie rozumienie chrztu i bierzmowania, które objawiałyby się również w jednym wspólnym obrzędzie liturgicznym, ukazałyby pneumatohagijny i pneumatoforyczny charakter niepowtarzalności tych dwu sakramentów, jak również wskazywałyby wprost i w sposób przejrzysty na przenikanie katabasis i anabasis w człowieku.

Stąd rodzi się konkretny postulat, aby połączyć sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w jeden ciągły obrzęd. Biorąc pod uwagę opis przedstawiony przez Tertuliana w dziele „De baptismo”<sup>56</sup> oraz KL 34, gdzie jest mowa, aby w liturgii nie dokonywać niepotrzebnych powtórzeń, można by połączyć w jedno namaszczenie tym samym olejem krzyżma, namaszczenie które jest obrzędem objaśniającym przy chrzcie (OICA 224 = OB 62) oraz namaszczenie z bierzmowania, które stanowi istotę sakramentu (OICA 231 = OC 27). Należałoby zmodyfikować i ujednoczyć formułę, która wyrażałaby, że Duch Święty namaszczając człowieka udziela mu darów wprowadzając tym samym w królewskie kapłaństwo Jezusa Chrystusa, skoro tenże Duch namaścił Syna Bożego na Kapłana. To jedyne namaszczenie mogłoby być poprzedzone modlitwą epikletyczną (OICA 230 = OC 25), którą również należałoby zmodyfikować, aby w swej treści wyrażała następujące po niej namaszczenie krzyżmem<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Tertulian, *De baptismo*, 6; PL 1, 1206.

<sup>57</sup> Praktyka celebrowania wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nie stanowi obecnie żadnego novum. Na uwagę i na godne naśladowanie jednak wskazują obrzędy celebrowane przez papieża Jana Pawła II w bazylice św. Piotra w Watykanie, podczas Wigilii Paschalnej. Otóż papież w obrzędach wyjaśniających chrzest nie stosuje namaszczenia; w całym obrzędzie inicjacji występuje jedno jedyne namaszczenie krzyżmem, a mianowicie jest to namaszczenie związane tylko z udzielaniem sakramentu bierzmowania. Taka praktyka nawiązuje do myśli Tertuliana, która została w tekście wyżej przedstawiona : por. *Veglia Pasquale nella Notte Sancta*, Vaticano 1985, s. 63-71; 1998, s. 53-58. (Lata zostały tu przedstawione tylko przykładowo, gdyż w opisany wyżej sposób papież celebrował sakramenty inicjacji każdego roku).

Rozdzielenie obrzędów chrztu i bierzmowania, według sugestii przedstawionej wyżej, byłoby możliwe tylko w wyjątkowych okolicznościach, a wtedy podczas liturgii „Przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego” (OB 165-185 = OCD 186-206) dokonywany byłby sakrament bierzmowania. Taką sytuację można by dopiero przyrównać do biblijnych opisów rozdzielania chrztu od bierzmowania (por. Dz 8,14 - 17; 19,1 - 6).

Ta dość śmiała, czy też ryzykowna koncepcja (w kontekście obecnej praktyki Kościoła rzymskokatolickiego), wydaje się, lepiej i pełniej, a równocześnie jednoznacznie ukazałaby włączenie chrześcijanina w kult, który jest przecież składany Ojcu Niebieskiemu przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym (por. KL 6). Liturgia ma być „na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej, (ponieważ) równocześnie w przedziwny sposób umacnia ich (chrześcijan) siły do głoszenia Chrystusa” (KL 2). Trudno jest zrozumieć rozdzielenie chrztu od bierzmowania, w które to wchodzi Eucharystia, ponieważ to „ona (jest) *par excellence* proklamacją wiary, z której pochodzi wszelkie wyznanie i do której jest ono skierowane. Tylko ona sama bowiem ogłasza w całej pełni, w obecności Pana dokonanej mocą Ducha, przedziwne sprawy Bożego dzieła”<sup>58</sup>. To stanowisko zawarte w Dokumentencie Komisji Mieszanej „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła” zdaje się wychodzić na przeciw prawdzie zawartej w KL 2, gdzie liturgia jest ukazana w aspekcie ewangelizującym, który prowadzi do tego, „aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz” (KL 2). Ponadto cytowany wyżej Dokument Komisji Mieszanej wyraźnie stwierdza, że Eucharystia jest „*par excellence* proklamacją wiary (...). Tylko ona ogłasza w całej pełni (...) sprawy Bożego dzieła”.

W takim razie celebrowanie Eucharystii po chrzcie, a przed bierzmowaniem, jak mogłaby w pełni być proklamacją wiary, skoro w drugi sakrament inicjacji człowiek ma być wprowadzony później i stając się dojrzałym chrześcijaninem. Z tych refleksji wypływałby wniosek, że w takim ujęciu Eucharystia nie byłaby w pełni proklamacją wiary, czyli apostołstwo dokonujące się poprzez Eucharystię byłoby okaleczone.

Reasumując wszystko to, co zostało przedstawione, widać jasno, iż pomiędzy chrztem a bierzmowaniem istnieje naturalnie różnica, jednak są

---

<sup>58</sup> *Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej...*, nr 17, dz. cyt., s. 96.

one tak integralnie ze sobą związane, że rozdzielenie tych dwu sakramentów prowadzi do trudnej, bardzo skomplikowanej i niejasnej sytuacji na polu teologii liturgii, a zwłaszcza jeśli ujmuje się ją w aspekcie apostołskim.

*b) kapłaństwo wynikające z inicjacji chrześcijańskiej a sakramentu święceń*

Każda celebracja liturgiczna jest „wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa”, tzn. jest dziełem „Chrystusa - Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła” (KL 7; por. KL 83). To jedno z pierwszych ujęć Soboru Watykańskiego II wskazuje wprost na kapłański charakter całego ludu Bożego, o którym mówi wyraźnie św. Piotr : „Wy jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczeni, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2,9). Św. Piotr wyjaśnia już wcześniej, na czym polega owo kapłaństwo; rozumie je na sposób duchowy : „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,5). Ukazana jest również celowość uczestniczenia w kapłaństwie, gdy św. Piotr mówi : „abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał” (w. 9). W tym tekście zauważa się dwa istotne elementy : „wezwanie” i „zadanie”. Wezwanie uwidacznia się w tworzeniu Kościoła. To Bóg czyni z ludu Mistyczne Ciało Swojego Syna. A skoro własnego Syna posłał, to i posyła teraz Kościół, w którym tenże Syn jest obecny. To Ciało jest organiczną jednością, która jest równocześnie „jednością posłannictwa”<sup>99</sup>. Organiczna jedność nie oznacza jednak równości pomiędzy poszczególnymi jej częściami. KK 32 wyjaśnia różnicę w całym ludzie Bożym dzieląc go na szafarzy świętych tajemnic i na ludzi świeckich. Jednak jedni i drudzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa (por. Ap 1,6; 5,9-10). „Kapłaństwo powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządko-

<sup>99</sup> Jan Paweł II, *Ku wspólnemu budowaniu Kościoła* : OR (wyd. polskie), 8/1994, s. 21n; por. także : Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 20; 55.

wane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (KK 10). Powstaje zatem pytanie, na czym polega różnica w istocie właściwego sobie uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa ?

Św. Tomasz wyraźnie stwierdza, że znamię sakramentalne jest dziełem Ducha Świętego<sup>60</sup>. W takim razie Trzecia Osoba Boska w swym działaniu dokonuje tej istotnej różnicy pomiędzy kapłaństwem powszechnym a urzędowym. Św. Paweł mówi : „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało (...). Wszyscy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,13); „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi „ (Rz 8,14). Jest to ten sam Duch, „który Jezusa wskrzesił z martwych” (Rz 8,11). Synostwo Boże sprawia, że człowiek może wołać już do Boga : „Abba, Ojcze !” (Rz 8,15; por. Mt 6,9). Na podstawie tych tekstów można rozumieć wszczęcie w Syna Bożego, a tym samym w Jego apostołskości. Dzieło Chrystusa dokonywane w Kościele nie jest sprawą indywidualną, ale jedną - wspólną dla całego Kościoła. Usynowienie człowieka przez Boga sprawia, iż wszyscy ochrzczeni stanowią „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12,27).

Skoro Duch Święty dokonał zmartwychwstania Chrystusa, to On też ontologicznie wszczepia człowieka w Chrystusa (można by powiedzieć „uchrystusawia” człowieka)<sup>61</sup>. Należy jednak wspomnieć fakt, iż Duch Święty namaścił Syna Bożego na kapłana<sup>62</sup>. Stąd chrześcijanie, skoro tworzą Mistyczne Ciało Chrystusa, są również namaszczeni na kapłanów, czy to w wymiarze kapłaństwa powszechnego czy też w wymiarze kapłaństwa urzędowego. W ten sposób kapłaństwo kryje w sobie charakter pneumatoforyczny. Charakter ten jest jednak różny w stosunku do dwóch wymiarów kapłaństwa.

Chrzest należy rozumieć jako odbudowę tego, co człowiek utracił poprzez grzech pierworodny, a co św. Paweł określa mianem „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17; Ga 6,15). W tym znaczeniu pneumatoforyczność

<sup>60</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 63, a.3.

<sup>61</sup> Por. J. Dąbrowski, *Nowość życia w liturgii chrztu świętego*; w: *Chrzest - nowość życia* (pr. zbiorowa), Lublin 1992, s. 58; J. Misiurek, *Chrzest - nowe stworzenie w Chrystusie*; w: *Chrzest - nowość życia* (pr. zbiorowa), Lublin 1992, s. 83.

<sup>62</sup> S. Schudy, *Teologia kapłaństwa w świetle Soboru Watykańskiego II* : RTK 6/1972, s. 34-35.

chrztu sprawia, iż człowiek zostaje wprowadzony do liturgii, którą może celebrować „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Natomiast kapłaństwo urzędowe (ministerialne) jest ontycznym włączeniem w posłannictwo Jezusa Chrystusa. Syn Boży przyszedł na ziemię, aby odnowić przymierze między Bogiem a człowiekiem, które zostało zerwane poprzez grzech pierworodny. Wtedy to „Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (Hbr 9,28), jednak ustanawiając obrzęd celebracji misterium paschalnego powiedział : „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; por. 1 Kor 11,24.25). Tym samym wskazał na celowość kapłaństwa ministerialnego, w którym to, poprzez swoich wysłanników, będzie prowadził swoje dzieło w świecie. Oni to mają być widzialnym znakiem Chrystusowej działalności (por. KL 2;6). W ten sposób wprowadzają człowieka w przymierze z Bogiem poprzez sakrament chrztu lub też odnawiając to przymierze, jeśli chrześcijanin zrywa je poprzez grzech, w sakramencie pokuty.

Ontyczne włączenie człowieka w kapłaństwo ministerialne nabiera również charakteru pneumatoforyczności. Chrystus zostaje namaszczonej na kapłana Duchem Świętym w tajemnicy Wcielenia (por. Łk 1,35). W takim razie pneumatoforyczność sakramentu święceń przejawia się w nałożeniu rąk (Dz 6,6; 1 Tym 4,14; por. Dz 20,28)<sup>63</sup>. Namaszczenie Duchem Świętym sprawia, że ordynowani zostają w specjalny sposób „wyniesieni do służenia Chrystusowi (...), uczestnicząc w Jego posłudze, dzięki której Kościół, tutaj na ziemi, nieustannie rośnie jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego” (DK 1). Kapłani ministerialni są po to, „aby mogli kontynuować przez wieki Jego (Chrystusa) przedziwne dzieło (i służyć) całemu Ludowi Bożemu” (DK 12), a wszystko to „dla ludzkiego zbawienia” (DB 35). Tak więc kapłan ministerialny na mocy sakramentu święceń działa „in persona Christi” (KL 33; por. KK 10;28; DK 2)<sup>64</sup>.

Takie rozróżnienie kapłaństwa ukazuje integralną jedność Chrystusa i Kościoła, Oblubieńca i Oblubienicy. Liturgia Kościoła, kryjąca w sobie tajemnicę zbawienia (por. KL 6), zakłada dwoistość : tego, który zbawia

<sup>63</sup> Por. J. Nowak, *Trójstopniowość sakramentu święceń*; w: *Kapłaństwo* (Kolekcja Communio, t. 3), Poznań - Warszawa 1988, s. 105-108.

<sup>64</sup> Przykładem tego mogą być słowa konsekracji eucharystycznej : „To jest bowiem Ciało moje”, „To jest bowiem kielich Krwi mojej”; czy też słowa formuły rozgrzeszenia : „I ja odpuszczam Tobie grzechy”.

i tego, który zostaje zbawiony<sup>65</sup>. Kapłan ministerialny nie występuje w liturgii jako zastępca Chrystusa, czy też nie działa zamiast Chrystusa. Mówiąc krótko : kapłan nie zastępuje nieobecnego. Chrystus jest obecny w liturgii w znaku kapłana i sam działa jako prawdziwy Liturg<sup>66</sup>.

Posłanie Syna Bożego charakteryzuje namaszczenie Duchem Świętym (por. Łk 4,18 - 19). Mesjasz staje się przez to posiadającym pełnię Ducha Bożego; jest zarazem posłanym z Duchem Pańskim w celu udzielania tegoż Ducha całemu ludowi<sup>67</sup>. W takim razie kapłan celebrujący liturgię „in persona Christi” urzeczywistnia w działaniu ową pełnię Ducha Bożego, czyli tę, w którą był wyposażony Mesjasz, a którą obiecywał również przy swoim wniebowstąpieniu. Ta pierwsza epikleza, wypowiedziana przez Chrystusa, objawia się teraz w Kościele, a w szczególny sposób w posłudze ordynowanego. To dzięki Duchowi Świętemu, który bierze i objawia tajemnicę Chrystusa (por. J 16,14), kapłan ordynowany może urzeczywistniać na sposób misteryjny dzieło zbawcze samego Syna Bożego, ponieważ sam Chrystus w znaku kapłana dokonuje swego dzieła. W związku z tym można zauważyć, że znamię charakteryzujące sakrament święceń kryje w sobie namaszczenie Duchem Świętym w celu urzeczywistniania i uobecniania zbawczego dzieła Chrystusa, które to integralnie wiąże się także z udzielaniem Ducha Świętego ludowi Bożemu. W tej perspektywie kapłaństwo ministerialne w szczególny sposób objawia w liturgii swój rys pneumatohagijny. Takie rozumienie kapłaństwa w celebracji liturgii ukazuje jednocześnie widzialny znak nurtu katabatycznego. Kapłan zatem nie działa swoją mocą, czy też na podstawie jurysdykcji hierarchii, lecz dokonuje dzieła samego Boga. Tak jak Syn został posłany przez Ojca dla zbawienia ludzi, tak i kapłan wszczepiony w Syna zostaje postawiony wśród ludzi dla ich zbawienia i uświęcenia. Stąd można śmiało stwierdzić, że apostołska posługa kapłana w liturgii wynika z uczestnictwa w apostołstwie Jezusa Chrystusa, jako skutecznego urzeczywistniania tegoż apostołstwa.

<sup>65</sup> Por. J. Pinsk, *Świat i sakramenty*, Kraków 1997, s. 232.

<sup>66</sup> Por. J. Duchesne, *Dwa kapłaństwa*; w: *Kapłaństwo* (Kolekcja Communio, t. 3), Poznań - Warszawa 1988, s. 317; M. Kunzler, dz. cyt., s. 106-107; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Bologna 1985, s. 444-448.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, nr 16.

Chrystus rozsyłając apostołów mówi do nich wyraźnie : „oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Obecność Chrystusa w posłannictwie apostołów św. Jan Ewangelista wyprowadza z posłania Syna Bożego : „mówię wam, abyście (...) uwierzyli, że JA JESTEM. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: kto przyjmuje Tego, którego Ja pošę, Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie pošł” (J 13,19-20). Wcześniej jednak zwraca uwagę na słowa Mistrza : „sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go pošł” (J 13,16). Wynika stąd jasno, że godność człowieka wszczepionego poprzez święcenia w kapłaństwo Chrystusa nie jest wyższa od samego Syna Bożego. Uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa godność pošlanego jest co najwyżej równa godności Posyłającego<sup>68</sup>. Takie stwierdzenie jest możliwe, ponieważ św. Jan przytaczając „Modlitwę Arcykapłańską Chrystusa” dostrzega w niej nadprzyrodzony charakter posłannictwa uczniów : „Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. Uświęć ich w prawdzie (...). Jak Ty Mnie pošłałeś na świat, tak i Ja ich na świat pošłem” (J 17,16-18). Uświęcenie uczniów oznacza wyjęcie ich spod wpływu świata. Mają oni być uświęceni przez Ojca do działania w świecie w taki sposób, jak Jezus, który otrzymał konsekrację i został wysłany na świat. Zadaniem ich jest przekazywanie i napęlnianie innych życiem Bożym, a więc poprzez ich posługę ma dokonywać się w świecie proces uświęcania<sup>69</sup>. Nic więc dziwnego, że świadomość ta towarzyszy św. Pawłowi, który przekazuje ją także Kościołowi : „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych” (1 Kor 4,1). Ta pawłowa świadomość trwa po dziś dzień w Kościele, a wyraził ją także kard. J. Ratzinger podczas VIII Zwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów w 1990 r. : „Nic z tego co stanowi działanie apostołów nie dokonuje się ich własną mocą. Ale na tym wyzuciu z własnej mocy polega ich komunია z Jezusem, który cały jest z Ojca, w Nim jest wszystkim, a niczym bez Niego. Ich własne nihil posse, ich niezdolność uczynienia czegokolwiek, wprowadza ich we wspólnotę misji z Jezusem. Taką posługę, w której człowiek z nadania Bożego czyni i daje to, czego sam własnymi siłami nigdy

<sup>68</sup> Por. CBL, s. 1388.

<sup>69</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1975, s. 345-346.



nie mógłby czynić ani dawać, tradycja Kościoła nazywa sakramentem. (...) Kapłaństwo można przyjąć tylko od posyłającego - od Chrystusa w Jego sakramencie, mocą którego człowiek staje się dla świata głosem Chrystusa i Jego dłońmi. (...) Sakramentalna posługa Kościoła jest wyrazem nowości Jezusa Chrystusa i Jego obecności w historii wszystkich czasów<sup>70</sup>.

Z tego wszystkiego co powiedziano wyżej, można by wnioskować, iż kapłaństwo w Kościele zarezerwowane jest tylko dla osób, które przyjmują sakrament święceń, a przecież wszyscy ochrzczeni stanowią „święte kapłaństwo (i uczestniczą) w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (KK 10). K. Koch wychodząc ze słów św. Piotra, iż wszyscy ochrzczeni są żywymi kamieniami w celu budowania duchowej świątyni (1 P 2,5) stanowią „królewskie kapłaństwo” (1 P 2,9), zauważa, że są oni „osobami duchowymi”, ponieważ na nich został wylany Duch Święty<sup>71</sup>. To namaszczenie ma również charakter pneumatohagijny, lecz w innym znaczeniu aniżeli w ordynowanych. Dla świeckiego chrześcijanina ów charakter nabiera jednak wymiaru egzystencjalnego, jak stwierdza L. Balter<sup>72</sup>. Oznacza to, że chrześcijanin zostaje namaszczony Duchem Świętym w celu konsekracji świata poprzez łączenie swej codziennej egzystencji z ofiarą Chrystusa. Dlatego Sobór Watykański II mówi : „Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa; ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają” (KK 34). „Kościół zatem bardzo troszczy się o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary (eucharystii) nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby (...) ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym

---

<sup>70</sup> J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa* : OR (wyd. polskie) 9/1990, s. 4.

<sup>71</sup> Por. K. Koch, *Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien der Kirche*, Freiburg - Konstanz 1991, s. 21, 37.

<sup>72</sup> L. Balter, *Duch, który woła*; w : *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 35-47; tenże, *Kapłaństwo ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 176.

dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (KL 48).

Z tych soborowych wypowiedzi można wyprowadzić konkretne wnioski do celebracji liturgii i z nią połączyć. Otóż „obrzęd przygotowania darów” we Mszy św. zawiera słowa odnoszące się do chleba, który jest „owocem ziemi i pracy rąk ludzkich”. Symbol chleba streszcza utrzymanie, życie i pracę człowieka, czyli z nim zostaje złączona ofiara, o której jest mowa w KK 34 i KL 48. Tak rozumiany chleb w momencie przeistoczenia staje się Ciałem Chrystusa. W takim razie człowiek łączy swoją ofiarę życia z ofiarą Chrystusa, tzn. Chrystus przenika życie chrześcijanina, które po konsekracji powraca do człowieka w postaci komunii św. Takie rozumienie współofiarowania nasuwa dość śmiały wniosek, a mianowicie, iż Chrystus potrzebuje niejako ludzkiej pracy, a tym samym ludzkiej ofiary, by móc urzeczywistnić się w Eucharystii i wraz ze swoim Kościołem ofiarować się Ojcu. Stwierdzenie to, wydaje się, można również rozpatrywać w kontekście eklezjologicznym, gdzie Kościół - Mistyczne Ciało Chrystusa - łączy się integralnie z eucharystycznym Ciałem Syna Bożego tworząc jedno<sup>73</sup>. Co więcej : w momencie epiklezy konsekracyjnej ofiara człowieka nabywa równocześnie rys pneumatoforyczny. W ten sposób namaszczone ciało Mesjasza i namaszczone ciało ludu Bożego w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej spotykają się w kulminacyjnym punkcie realizacji kapłańskiej. Z tego co zostało tutaj powiedziane o kapłaństwie powszechnym, dochodzi się do stwierdzenia, iż w kapłaństwie wiernych kryje się nurt anabatyczny liturgii (w składaniu ofiary), ale równocześnie nurt katabatyczny ujawniający się w komunii św. W takim ujęciu kapłaństwo wiernych kryje w sobie perichoresis (wzajemne przenikanie się) katabatycznie - anabatyczne i stanowi konkretną odpowiedź chrześcijanina, dla którego liturgia jest szczytem i źródłem jego apostołskiego życia i oddziaływania (por. KL 10).

Wyżej zostało powiedziane, iż w realizacji kapłaństwa urzędowego ujawnia się nurt katabatyczny, ale i poprzez kapłaństwo powszechne również. Trzeba jednak zauważyć, że katabasis i anabasis w kapłaństwie powszechnym są możliwe tylko dzięki posłudze kapłaństwa urzędowego, ponieważ ordynowany, występując „in persona Christi”, jest wyposażony

<sup>73</sup> Por. J. Nowak, *Kultyczny wymiar pracy* : AK 3/1991, s. 435-441.

w „świętą władzę”, dzięki której może dokonywać się realizacja kapłaństwa powszechnego w liturgii. Prawda ta objawia się m. in. w mszalnym wezwaniu : „Módlcie się, aby moją i waszą Ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący”<sup>74</sup>, mimo iż kapłan wypowiadając słowa „in persona Christi” - „moją” występuje podczas liturgii w podwójnej roli : jako kapłan urzędowy, ale również jako członek ludu Bożego. Stąd składa ofiarę w imieniu Chrystusa (jako kapłan), ale też i własnym - ludzkim, jako chrześcijanin.

Z powyższych refleksji wynika fakt, że kapłaństwo urzędowe jest ontycznym włączeniem w Osobę - Kapłana Syna Bożego, zaś kapłaństwo wiernych wynika z ontycznego włączenia w Mistyczne Ciało Chrystusa, co sprawia realizację kapłaństwa Chrystusa na sposób duchowy (1P 2,5.9). Św. Tomasz stwierdza wprost : „znamię sakramentu kapłaństwa daje władzę administrowania sakramentami, a znamię chrztu ich przyjmowania”<sup>75</sup>.

Kolejnym ważnym stwierdzeniem jest, że „kapłaństwo urzędowe jest absolutnie niezastąpione”<sup>76</sup>, jednak pozostaje ono zawsze na usługach kapłaństwa powszechnego, ponieważ lud Boży nie może być pozbawiony wykonywania sakramentalnej funkcji Chrystusa. Krótko mówiąc : kapłaństwo urzędowe posiada zawsze charakter służebny w stosunku do kapłaństwa wiernych<sup>77</sup>.

Biorąc pod uwagę to, co zostało wyżej powiedziane, trzeba stwierdzić, że wypełnianie funkcji kapłańskiej w liturgii nabiera wymiaru apostołskiego. Jednak należy spojrzeć na niego w dwojaki sposób. Otóż kapłaństwo urzędowe zyskuje wymiar apostołski poprzez sakramentalne uświęcanie ludu Bożego. Natomiast kapłaństwo powszechne również kryje w sobie wymiar apostołski na gruncie liturgii zawsze wtedy, kiedy chrześcijanin

---

<sup>74</sup> Formuła przekazywania neoprezbiterom, w czasie obrzędu sakramentu święceń, naczyń liturgicznych z chlebem i winem wyraża, do czego jest przeznaczony kapłan : „Accipe oblationem plebis sanctae Deo offerendam...” (DO 135) - „Weźmij dary ludu świętego, które masz ofiarować Bogu...”. Trzeba zauważyć, iż nowy obrzęd wprowadza rubrykę o głębokiej treści teologicznej, w której jest mowa, że te dary są przynoszone przez wiernych (DO 135). W ten sposób zostaje ukazana prawda, że kapłan przyjmuje święcenia do składania Ojcu Niebieskiemu ofiary Chrystusa, z którą łączy się ofiara człowieka.

<sup>75</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Supplementum*, q. 35, a. 3.

<sup>76</sup> *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti*, cz. I, p. 3 : OR (Supplemento - documenti), 262/14.11.1997, s. III.

<sup>77</sup> Por. tamże, cz. I, p. 1-3; Jan Paweł II, *Ku wspólnemu budowaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 21-23; tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1996* : OR (wyd. polskie) 4/1996, s. 53n.

łączy doczesność z misteryjnością przejawiającą się w posłudze kapłaństwa urzędowego. Tak rozumiany wymiar apostołski w odniesieniu do uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa staje się pełnym i urzeczywistniającym się we współczesnym świecie dziełem Syna Bożego w Jego Mistycznym Ciele.

### **3. Ministeria w liturgii**

Łączenie egzystencji ludzkiej z transcendencją wyrażającą się w liturgii, co zostało zarysowane w poprzednim paragrafie, pozwala na zastanowienie się nad sposobami i przejawami korelacji Bosko - ludzkiej w liturgii. Czynności liturgiczne są kultem Kościoła jako ludu świętego i zorganizowanego oraz należą one do całego Ciała Kościoła (KL 26). W celebracji liturgicznej każda osoba tworząca zgromadzenie liturgiczne spełnia sobie właściwą funkcję; tak więc „duchowny czy świecki powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KL 28).

Skoro liturgia jest dziełem Boga, w którym uczestniczy lud Boży (KKK 1069), to dopuszczenie człowieka do niej stanowi łaskę udzieloną stworzeniu przez Stwórcę. Św. Paweł określa ją mianem „charis”<sup>78</sup>. Termin ten dla Apostoła oznacza dary nadprzyrodzone, które otrzymuje człowiek dla dobra Kościoła (por. Rz 12,5nn). Dary wyszczególnione w Rz 12,6-8 i 1 Kor 12,4-10 są wymienione tylko w sposób przykładowy, lecz ukazują, iż charyzmat udzielony przez Boga człowiekowi jest w tym celu, aby w pełni z niego skorzystać, ale równocześnie tylko w ramach jego granic<sup>79</sup>. Tak pojęty charyzmat odwołuje się też do stwierdzenia samego Chrystusa, który mówi o sobie, że „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć” (Mt 20,28). W takim razie celebrowanie liturgii, podczas której wypełnia się różnorakie funkcje (indywidualne czy wspólnotowe), jest zawsze dla dobra Kościoła i świata, czyli wykorzystywanie ich jest służbą spełnianą na rzecz ludu Bożego. W Liście do Efezjan Paweł wyliczając rozmaite posługi

<sup>78</sup> Por. J. Stepien, *Teologia świętego Pawła*, Warszawa 1979, s. 496n.

<sup>79</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1978, s. 242.

wskazuje na ich twórcę - Chrystusa (Ef 4,11), ale równocześnie podaje ich celowość, która wyraża się w budowaniu Ciała Chrystusowego (Ef 4,12). Zatem każdy wierny włączony w liturgię Kościoła i celebrujący ją zostaje przeznaczony przez samego Chrystusa do apostołstwa (por. DA 3). Różnorodność zadań w liturgii jest jednak włączeniem się w wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa (KL 7). Wszyscy wierni (duchowni i świeccy) uczestniczący w kapłaństwie Chrystusa są wszczepieni równocześnie w Jego apostołstwo. Stąd Sobór Watykański II stwierdza : „Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa. Apostołom i ich następcom powierzył Chrystus urząd nauczania, uświęcania i rządzenia w Jego imieniu i jego mocą. Jednak i ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie” (DA 2).

Mając jednak na uwadze wykonywanie urzędu kapłańskiego Chrystusa w liturgii (KL 7) oraz to, że „całe zgromadzenie jest liturgiem” (KKK 1144) nie można zacieśniać apostołskiego wymiaru liturgii li tylko do duchownych, ale należy dostrzec także rolę świeckich, bo przecież w liturgii „każdy spełnia swoją funkcję” (KL 28). Apostołstwo to zależy naturalnie od stopnia święceń, posług czy funkcji, ale trzeba mieć zawsze w świadomości, że pochodzi ono z tego samego Źródła (Chrystusa) i jest realizowane w duchu służby Chrystusowi i wspólnocie eklezjalnej, a tym samym w stosunku do świata. Takie stanowisko podbudowuje również św. Paweł mówiąc : „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność - podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,4-5). Celebrując zatem wspólnie liturgię, każdy z członków danego zgromadzenia liturgicznego staje się apostołem względem drugiej osoby. Wynika to dość jasno z przytoczonej wyżej wypowiedzi św. Pawła. R. Forycki stwierdza, że „człowiek przeżywa siebie jako istotę posłaną przez kogoś i do kogoś”<sup>80</sup>. W kontekście liturgii, która jest uczestnictwem w dziele Boga (KKK 1069), dostrzega się wprost posyłającego, a więc Boga, a ludzie, którzy są „nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,5) Ciała Chrystusa, stanowią w relacjach między sobą adre-

---

<sup>80</sup> R. Forycki, dz. cyt., s. 372.

satów swojego posłannictwa wynikającego z apostołskiej roli Syna Bożego, w którym tkwią wszyscy chrześcijanie, a objawiającym się i realizującym się najpełniej właśnie w akcji liturgicznej. W niej przecież ujawnia się misterium Chrystusa i rzeczywista natura prawdziwego Kościoła (KL 2; por. KL 10), mimo, iż „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (KL 9).

Liturgia, która objawia Boga w Trzech Osobach (por. KL 6), wskazuje równocześnie na relacje zachodzące pomiędzy Tymi Osobami, a więc staje się wzorem najdoskonalszej społeczności Osób, z której zgromadzenie liturgiczne upatruje swoje apostołskie posłannictwo we wzajemnych relacjach tworzących się w momencie celebracji pomiędzy wszystkimi i poszczególnymi członkami tegoż zgromadzenia. Tak rozumiana celebrowanie liturgii pozwala na ukazanie w zewnętrznej formie dzieła Trójjedynego Boga posługującego się ludźmi dla ludzi w celu ich własnego uświęcania. W takim razie w zgromadzeniu liturgicznym ujawnia się nurt katabatyczny, natomiast relacje tworzące się pomiędzy członkami tegoż zgromadzenia, przy założeniu, że osoby wypełniają swoje funkcje w liturgii na zasadzie apostołskiego posłannictwa, pozwala dostrzec w ich działaniu wspólny aspekt anabatyczny. Trzeba tutaj równocześnie z całą mocą podkreślić, że anabasis kryje się w działaniu jednostkowym poszczególnych członków zgromadzenia liturgicznego, którzy rozumieją swoje apostołstwo jako posłanie do kogoś, w znaczeniu drugiego człowieka i razem z nim celebrują liturgię na chwałę Boga. Krótko mówiąc, wymiar katabatyczno - anabatyczny pozwala rozumieć człowiekowi, że poprzez swoje działanie w liturgii umożliwia drugiemu uczestniczyć w „dziele Boga”.

#### *a) Posługa - urząd - funkcja*

Dla wykazania właściwego miejsca człowieka w liturgii trzeba zastanowić się, jakie podstawy teologiczne kryją się za poszczególnymi działaniami konkretnych osób. Stąd też wynika potrzeba rozróżnienia na posługę (*servitium*), urząd (*officium*) i funkcję (*munus*). Tego jasnego podziału na trzy rodzaje działań dokonuje Instrukcja Stolicy Apostolskiej z dnia 15 sierpnia 1977 r.<sup>81</sup>. Dokument ten wyjaśnia owe trzy pojęcia.

<sup>81</sup> *Istruzione su alcune...*, dz. cyt., cz. II, art. 1, s. IV.

Posługa (servitium) wyraża dzieło, przez które członkowie Kościoła przedłużają dla świata posłannictwo i tajemnicę Chrystusa. Termin ten odnosi się tylko i wyłącznie do zadań wynikających z sakramentu święceń. Urząd (officium) jest czasowy i stanowi wyłącznie owoc posłannictwa Kościoła. Mówiąc o urzędzie należy zawsze odnosić się do jednego i pierwotnego posłannictwa Chrystusa. Funkcja (munus) natomiast przypisana jest jedynie osobie świeckiej z faktu uczestnictwa w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Urząd lub funkcja mogą wiązać się z posługą, w odniesieniu do osób świeckich, lecz oznacza to wtedy, że nie jest zacieraną istotną różnicą wynikającą z posługi sakramentalnej. W tym ujęciu, taka osoba zostaje dopuszczona przez Kościół (kompetentną władzę kościelną) do tzw. „posługi nadzwyczajnej”<sup>82</sup>.

Posługa tkwiąca w posłudze samego Chrystusa zastrzeżona jest dla osób przyjmujących kapłaństwo sakramentalne, albowiem tylko dzięki sakramentowi święceń posługa wynika z tajemnicy Chrystusa oraz dzięki jej wykonywaniu „in persona Christi” liturgia staje się kultem składanym Ojcu przez Syna. Bez wykonywania posługi liturgia byłaby tylko i wyłącznie działaniem ludzkim, a przecież jest ona uczestnictwem w „dziele Boga” (KKK 1069). Zatem wprowadzenie w posługę może dokonać się tylko i wyłącznie poprzez sakrament święceń, który w swej mocy dokonuje zmiany ontycznej w człowieku. Tylko i wyłącznie owa zmiana pozwala wypełniać w pełni zadania wynikające z posługi. Dochodzi się tu do utożsamienia posługi z kapłaństwem ministerialnym, czyli mówiąc innymi słowami można by pokusić się na określenie : Posługa jest to występowanie „in persona Christi” oraz wypełnianie zadań z tego wynikających. Takie zdefiniowanie posługi prowadzi do wniosku, iż posługi nie może wypełniać osoba nie mająca święceń, a jedynie może dokonywać pewnych zadań, które są związane z posługą, ale ontycznie z niej nie wynikających. Posługa inaczej określana jest też jako „władza święta” (sacra potestas), która pochodzi jedynie od samego Chrystusa (por. KKK 1538). Posługa święta przynależy zatem do elementu konstytuującego Kościół, jak stwierdził Jan Paweł II : „Kapłan uczestniczy bowiem w sposób specyficzny i wiarygodny w konsekracji - namaszczeniu oraz misji Chrystusa (...) Posługa związana ze święczeniami istnieje w Kościele od początku i znajduje

<sup>82</sup> Por. tamże; a także : Jan Paweł II, *Ku wspólnemu...*, dz. cyt., s. 22 - 23.

w biskupach, a poprzez nich i w jedności z nimi w prezbiterach, szczególny związek z pierwotną posługą Apostołów (...) Związek kapłana z Jezusem Chrystusem, a w Nim z Jego Kościołem, jest osadzony w samym fakcie bycia kapłanem na mocy konsekracji - namaszczenia sakramentalnego, i w kapłańskim działaniu, czyli w misji i posłudze. (...) Jest więc sługą Kościoła - tajemnicy, ponieważ dokonuje kościelnych i sakramentalnych znaków obecności Chrystusa zmartwychwstałego<sup>83</sup>. Tak więc posługa jest związana z wykonywaniem świętych czynności. Ponadto wypełnianie zadań wynikających z posługi wskazuje najpełniej na wymiar katabatyczny w liturgii. W tym ujęciu, owa katabasis objawiające się w posłudze staje się z jednej strony - dla osoby wypełniającej posługę - momentem uczestnictwa apostołskiego „in persona Christi”, z drugiej strony - dla osób czerpiących owoce posługi (czyli dla świeckich) - momentem wzywającym do apostołstwa na różnych płaszczyznach codziennego życia z równoczesnym łąčeniem ich z liturgią (por. KK 34). To z kolei sprawia, iż liturgia zaczyna w sobie kryć wymiar anabatyczny. Z tego, co zostało powiedziane dotychczas wynika, że posługa jest integralnie związana z kapłaństwem ministerialnym.

Instrukcja Stolicy Apostolskiej mówi ciągle o ordynowanych, lecz nie precyzuje swych określeń do odpowiednich stopni święceń. Wiadomą jest jednak rzeczą, że do sakramentu święceń należy również diakonat. Z tego, co było już przedmiotem refleksji w poprzednim paragrafie, można w tym miejscu stwierdzić, że skoro diakon przyjmuje święcenia „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi (ministerium)” (KK 29), to jego uczestnictwo w posłudze (servitium) stanowi ontyczne przeznaczenie przez Ducha Świętego do wypełniania zadań wynikających z posługi, lecz nie tkwiących w posłudze „in persona Christi”. Ten problem zostanie szerzej potraktowany w końcowej części niniejszego paragrafu.

Urząd (officium), jak określa wyżej wspomniana Instrukcja, jest udzielany wyłącznie mocą Kościoła. To Kościół wybiera osobę do wykonywania czynności w liturgii poprzez ustanawianie tejże osoby w urzędzie: czy to lektora czy akolity<sup>84</sup>. Te dwa urzędy, według Instrukcji, są czasowe, cho-

<sup>83</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 16.

<sup>84</sup> Por. Paweł VI, Motu proprio *Ministeria quaedam*; w : *De institutione lectorum et acolythorum de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum de sacro caelibatu amplectendo*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, s. 9.



ciaż jest mowa w „*Ministeria quaedam*” o ustanawianiu. Przy zestawieniu tych dwu dokumentów należy domniemywać, iż skoro Kościół ustanawia kogoś w urzędzie, to również Kościół ma prawo pozbawić daną osobę tegoż urzędu. Ustanowienie to należy, jak się wydaje, rozumieć bezterminowo w przeciwieństwie do pozwoleń wydawanych przez władzę kościelną na określony czas do wykonywania urzędu. W takim sensie staje się zrozumiałe stanowisko Stolicy Apostolskiej zawarte w Instrukcji, że urzędy są czasowe. Podejmowanie zadań wynikających z urzędu wiąże się z wypełnianiem pewnych czynności związanych również z posługami, lecz tylko na zasadzie „posługi nadzwyczajnej” (np. szafarza nadzwyczajnego eucharystii - akolity), ale nie wynikającej ze struktury ontycznej, jak w przypadku ordynowanych. P. Erdö stwierdza wprost, że choć od strony materialnej działalność osób nie mających święceń będzie niemalże identyczna lub podobna do czynności posług świętych, to jednak pozostanie istotna różnica, która nie pozwoli na określenie tych czynności mianem „świętej posługi”<sup>85</sup>.

Urząd (*officium*) ukazuje w liturgii wykonywanie przez osoby świeckie urzędu Chrystusa Proroka, Kapłana i Pasterza, w który to wierni są włączeni poprzez inicjację chrześcijańską, a do wykonywania go w Kościele i w imieniu Kościoła są ustanawiani lub powoływani przez Kościół.

Funkcja (*munus*) natomiast, dokonując rozgraniczenia między tymi trzema rzeczywistościami, oznaczałaby w liturgii czynności, które wynikają ze sposobu samej celebracji i jej charakteru. Różnica pomiędzy urzędem a funkcją, wydaje się, wynika ze sposobu powoływania. W pierwszym wypadku podmiotem powołującym jest Kościół (poprzez swą władzę), w drugim zaś wspólnota - zgromadzenie liturgiczne, która dokonuje tego ze względu na charakter celebrowanej liturgii<sup>86</sup>. Funkcja wskazuje na miejsce w zgromadzeniu liturgicznym i jest tylko w czasie trwania samej celebracji. Nie oznacza to, że funkcje są czymś gorszym w zgromadzeniu liturgicznym, ponieważ zgromadzenie celebrując liturgię (KKK 1140) równocześnie całe jest liturgiem (KKK 1144).

<sup>85</sup> P. Erdö, „*Sacra ministeria*” a publiczne funkcje w Kościele : *Communio* 3/1997, s. 57-58.

<sup>86</sup> Por. OWMR 63 - 64, 68 - 69.

Reasumując refleksje dotyczące wyjaśnienia terminów (posługa, urząd, funkcja) dochodzi się do wniosku, iż poprawne rozumienie tych określeń pozwala na podjęcie czynności liturgicznych, które wynikają ze „stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (KL 26)<sup>87</sup>.

b) zadania ordynowanych

Mówiąc o zadaniach ordynowanych w liturgii trzeba mieć na uwadze sakrament święceń, który jest trójstopniowy (diakonat, prezbiterat i biskupstwo). Drugim istotnym założeniem jest fakt, iż biskup jest bezpośrednio odpowiedzialny za liturgię i od niego zależy całe życie duchowe wiernych w diecezji (por. KL 26; 41)<sup>88</sup>. Naturalnie jego najbliższym współpracownikami są prezbiterzy (por. KL 42)<sup>89</sup>. O tych dwóch stopniach można mówić równocześnie, ponieważ zarówno prezbiterzy, jak i biskup otrzymują świętą władzę kapłańską, dzięki której występują w liturgii „in persona Christi”. Natomiast diakoni przyjmują święcenia sakramentalne, ale „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29). Jednak wszyscy ordynowani przyjmują sakrament święceń w celu służenia Kościołowi, o czym była już mowa w poprzednim paragrafie, ale jednocześnie, by dzięki ich postudze dokonywał się wzrost Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>90</sup>.

Epifania Kościoła, jako Ciała Chrystusa, dokonuje się w zgromadzeniu liturgicznym w swej strukturze hierarchicznej i uporządkowanej (por. KL 26). Zgromadzenie to zatem domaga się ukazania siebie samego jako Ciała ukonstytuowanego z członków i Głowy. Otóż kapłan występujący w liturgii „in persona Christi” unaocznia sobą Chrystusa Głowę (por. KL 7; 33). Dzięki sakramentowi święceń staje się kapłan przewodniczącym zgromadzenia liturgicznego. Należy jednak zawsze mieć na uwadze fakt, że jeśli w zgromadzeniu jest obecny biskup, to on przewodniczy liturgii. Zatem typową formą celebrowania liturgii jest ta, której przewodniczy biskup otoczony swym prezbiterium i ludem swojej diecezji (por. KL 41).

<sup>87</sup> Na kanwie powyższej refleksji rodzi się postulat, aby w dokumentach Kościoła została ujednoczona terminologia. Pozwoliłoby to na proste i jasne rozumienie wielu kwestii teologicznych, liturgicznych czy prawnych.

<sup>88</sup> Por. C. Vagaggini, *Biskup i liturgia*, Concilium 1-10/1965/6, s. 97-102.

<sup>89</sup> Por. J. Pascher, *Biskup i prezbiterium*, Concilium 1-10/1965/6, s. 107-110.

<sup>90</sup> Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijananie w świecie*, Warszawa 1993, s. 141nn.

Liturgii jednak może przewodniczyć także diakon. Wynika to z istoty święceń pierwszego stopnia, dzięki czemu diakon uczestniczy w posłudze biskupa i ukazuje jednocześnie, że biskup, jako prawdziwy pasterz, jest przewodnikiem i sługą swego ludu (por. KK 29)<sup>91</sup>. S. Marsili uważa, że bycie „głową”, czyli przewodniczącym w zgromadzeniu liturgicznym, wynika ze służby względem wspólnoty. Istotę tego faktu rozumie trójwymiarowo: biskup, prezbiter, diakon. Według tego teologa liturgii każdy z nich jest „auctor salutis”, tzn. „przyczyną” i „źródłem” zbawienia, poprzez rządzenie, proklamację Słowa Bożego i celebrację sakramentów. Tę trójstopniowość posług dostrzega Marsili w celu budowania Mistycznego Ciała Chrystusa i wprowadzania ludzi w historię zbawienia<sup>92</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że mówiąc o rządzeniu na gruncie liturgicznym należy wziąć pod uwagę KL 22, w którym to artykule Sobór Watykański II wyraźnie ustala zasady dotyczące regulowania i kierowania sprawami liturgii. Nie dziwi fakt, że mocno została tam podkreślona rola Stolicy Apostolskiej i biskupów. Skoro biskupi są kontynuatorami Apostołów w tajemnicy otrzymanej od Chrystusa, to i oni są zobowiązani do właściwego zachowania i celebrowania misterium paschalnego Chrystusa (por. KL 6). Ta odpowiedzialność biskupów za sprawy liturgii wiąże się także z prawdą, że i oni poprzez formy liturgiczne „są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary” (KK 25). Wynika stąd jasny wniosek, że formy liturgiczne, jak i głoszone słowo, muszą współbrzmieć ze sobą. Ta integralność tych dwu aspektów zakłada również, że przekazywanie wiary chrześcijańskiej musi być zrozumiałe dla człowieka konkretnej epoki przy fundamentalnej niezmienności i tożsamości (por. DB 12; 13). Biorąc pod uwagę tę supozycję dochodzi się do dwu bardzo konkretnych postulatów, którymi winna cechować się proklamacja Słowa Bożego, a mianowicie: formułowaniem w zrozumiałym języku objawionej prawdy oraz troską o zachowanie jej od błędu<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> J. Nowak, *Trójstopniowość...*, dz.cyt., s. 108.

<sup>92</sup> B. Migut, *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996, s. 273-278.

<sup>93</sup> Por. S. Nagy, *Apostolat hierarchiczny*; w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 239nn.

Skoro prezbiterzy są integralnie złączeni z biskupem, stąd ich posługa nauczania winna zawierać w sobie te same cechy (por. DB 2). To samo odnosi się do diakonów (por. KK 29).

Nie ulega wątpliwości, że posługa słowa nie stanowi celu samego w sobie, lecz prowadzi do sakramentów (por. KL 6). Nie wystarczy, żeby człowiek został pouczony, ale musi mieć jeszcze kontakt z uświęcającym życiem łaski, tzn. z życiem sakramentalnym. Dlatego szczytem całej posługi kapłańskiej jest ofiara Eucharystyczna. „Poprzez posługę prezbiterów dokonuje się ofiara wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa. (...)Do tego zmierza i w tym znajduje swą pełnię posługa prezbiterów” (DK 2). W tym miejscu trzeba jasno stwierdzić, że ta soborowa wypowiedź dotyczy jednocześnie biskupa, który, jak już była kilkakrotnie mowa, jest kapłanem. Ponadto właśnie biskup kieruje sprawami Eucharystii (KK 26).

Przy założeniu, że ordynowany na mocy sakramentu występuje w liturgii „in persona Christi”, to tym samym w szczególny sposób uczestniczy w posłannictwie Chrystusa (por. KL 6). Kapłaństwo służebne będąc równocześnie kontynuatorem apostołowskiego urzędu w Kościele, spełnia te same zadania, jakie Chrystus zlecił Apostołom. Posługa ordynowanych tym samym kryje w sobie wymiar katabatyczny, dzięki któremu równocześnie zostaje realizowany cel apostołstwa, który polega na głoszeniu słowa i uświęcaniu (DA 6; por. KL 59). Zatem krótko mówiąc, liturgiczna posługa ordynowanych zawiera w swej istocie wymiar apostołowskiego posłannictwa (por. KL 6).

### *c) zadania osób świeckich*

Człowiek przyjmujący sakramenty inicjacji chrześcijańskiej otrzymuje moc Ducha Świętego „dla wspólnego dobra” (1 Kor 12,7), ale „ten sam Duch udziela każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,11). Stąd powstają różne rodzaje posługiwania wewnątrz samego zgromadzenia liturgicznego, które mogą posłużyć chrześcijaninowi jako sposób jego oddziaływania w liturgii i poprzez nią. Jan Paweł II stwierdza, że „odnowa liturgii wprowadzona przez Sobór przyczyniła się do ożywienia funkcji liturgicznych i sprawiła, że podjęli oni z ochotą spełnianie związanych z tą rolą powinności. Liturgia bowiem jest świętym obrzędem sprawowanym nie przez samego kapłana, ale przez całe zgromadzenie wiernych. Jest więc rzeczą naturalną, że

świeccy mogą wykonywać czynności nie będące prerogatywą posługi urzędowej<sup>94</sup>. Wykonując swoje posługi, nie zastępują oni w ten sposób posługiwania wynikającego ze święceń, ponieważ „w odprawianiu liturgii każdy spełnia swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KL 28). „Czynności liturgiczne (...) poszczególnych (...) członków (Kościoła) dosięgają w różny sposób zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (KL 26). To zróżnicowanie funkcji nie jest zjawiskiem czysto naturalnym, lecz wyrazem woli Chrystusa oraz wynika z natury Kościoła. Św. Paweł wyjaśnia, że „każdemu z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego (...). I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,7.11-12).

Za to budowanie Kościoła odpowiedzialni są wszyscy chrześcijanie, zakładając, że są nimi ludzie dojrzały w wierze. Wszyscy wykonujący konkretne zadania podczas celebracji liturgicznej pozostają zawsze w ścisłym odniesieniu do zebranego ludu. Podejmujący funkcje winni wypełniać je z konkretną motywacją, którą dobrze oddaje modlitwa starego zakrystianina: „dla chwały Boga, dla radości parafii, dla mojego zbawienia”<sup>95</sup>. Te trzy elementy intencji zawierają treść i samą istotę podjęcia zadań w liturgii. Wypełnianie funkcji nie można sprowadzić li tylko do samej czynności. Posiada ona bowiem głębszą treść eklezjalną. A. Kuhne zauważa, że świeccy podejmujący różne funkcje w liturgii są koadiutorami celebracji. Na mocy udzielonej im delegacji ze strony Kościoła oddają się w czynnościach liturgicznych do dyspozycji ludziom wierzącym, aby w ten sposób skuteczniej współpracować w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>96</sup>.

Aktywność apostolska świeckich stała się też przedmiotem zainteresowania Piusa Parscha. Zwrócił na nią uwagę w swej pracy doktorskiej B. Krawczyk. Stwierdza w niej m. in., że nowy typ świeckiego chrześcijanina domaga się świadomości, któraby umiejętnie wiązała zaangażowanie

<sup>94</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 23.

<sup>95</sup> A. Kuhne, *I ministeri liturgici nella Chiesa*, Milano 1988, s. 170.

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 140.

w czynności liturgiczne z apostołstwem. Wynika ono z uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym<sup>97</sup>.

W czasie prac przygotowawczych do Soboru Watykańskiego II już Neumann stwierdził, że Sobór musi podać teologiczną doktrynę dotyczącą świeckich w Kościele, ponieważ dotychczas byli oni statyczni<sup>98</sup>. Z podobną myślą wystąpił Amerykański Uniwersytet Katolicki w Waszyngtonie, który w swych propozycjach napisał, że konieczne jest, aby świeccy jak najszybciej włączyli się aktywnie i efektywnie w apostołstwo. Należy zreformować ich godny status, ponieważ są do tego powołani<sup>99</sup>.

Nie dziwi zatem fakt, że Sobór Watykański II już w pierwszym dokumencie zauważa i domaga się, aby w liturgii „rubryki przewidywały także rolę wiernych” (KL 31). Zapis ten jest też konsekwentnym wynikiem wcześniejszego artykułu, który stwierdza, że „w odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KL 28) oraz dalej : „ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą funkcję liturgiczną” (KL 29). W takim razie skoro wszyscy wierni celebrujący stają się liturgiem (por. KKK 1144), to rzeczywiście i słusznie KL domaga się, aby w obrzędach nie pojawiały się powtórzenia (KL 34). Każda funkcja wypełniana przez osobę świecką nie odnosi się tylko i wyłącznie do niej, ale wykonywana w zgromadzeniu liturgicznym objawia cały Kościół. On bowiem jest ze swej natury apostołski, a więc każdy jego członek również podczas liturgii, ukazuje sobą, że jest posłany. Przez podejmowanie różnych zadań chrześcijanin odpowiada potrzebom w stosunku do drugich. W ten sposób objawia się względem zgromadzenia liturgicznego jako jednostka, ale we wspólnocie, realizująca apostołskie posłannictwo Kościoła<sup>100</sup>.

Biorąc pod uwagę uczestnictwo chrześcijanina w kapłaństwie powszechnym, może on być dopuszczany nawet do liturgicznych urzędów

<sup>97</sup> Por. B. Krawczyk, *Liturgia e laici nell' attività e negli scritti di Pius Parsch*, Roma 1990, s. 36n. 52.

<sup>98</sup> ADCOVA, ser. I, vol. IV, pars II, s. 439.

<sup>99</sup> Tamże, s. 627.

<sup>100</sup> Por. E. Petrolino, *In una Chiesa ministeriale : ministri e servizi laicali*; w : *I laici nella liturgia* (red. R. Falsini), Milano 1987, s. 114-117.

(officia), jak była o tym mowa w pierwszym punkcie tego paragrafu. Stąd może być lektorem, akolitą (szafarzem nadzwyczajnym Eucharystii), asystować przy związkach małżeńskich, przewodniczyć liturgii sakramentaliów, pogrzebom<sup>101</sup>. Aczkolwiek do tych urzędów może uzyskać osoba świecka odpowiednie pozwolenie od kompetentnych władz kościelnych, to jednak Instrukcja Stolicy Apostolskiej z dnia 15 sierpnia 1997 r. przestrzega i tłumaczy, że wypełnianie tych zadań przez wiernych winno być podejmowane z dużą roztropnością<sup>102</sup>. Ze szczególnym apelem zwraca się Instrukcja do hierarchii, ponieważ „hierarchia porucza świeckim pewne zadania, (...) funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych, (...). Z tytułu tej misji świeccy w wykonywaniu zadania podlegają całkowicie kierownictwu władzy kościelnej” (DA 24). Wypada w tym miejscu przytoczyć słowa Jana Pawła II, „że te uściślenia i rozróżnienia nie mają służyć odnowie klerykalnych przywilejów, ale są koniecznym przejawem posłuszeństwa wobec woli Chrystusa i poszanowania dla konstytutywnej formy, jaką On sam nadał na zawsze Kościołowi”<sup>103</sup>.

Aktywność apostolska w liturgii nie przejawia się przecież li tylko w wykonywaniu poszczególnych funkcji, ale przede wszystkim na duchowym zaangażowaniu człowieka w celebrację. Wtedy dopiero liturgia będzie celebrowana przez konkretnego chrześcijanina „w Duchu i prawdzie” (J 4,22). W tym oto kontekście należy dostrzec znaczenie zgromadzenia liturgicznego jako zbioru poszczególnych osób występujących indywidualnie, lecz we wspólnocie. Każda z tych osób winna wystrzegać się wszelkiego indywidualizmu i wyróżniania się, ponieważ wszyscy zebrani są w imię Jezusa Chrystusa (por. Mt 18,20). W ten sposób zgromadzenie ukazuje się jako jedność, mimo że tylko niektóre osoby wypełniają konkretne funkcje wynikające z charakteru liturgii. Wspólnota składająca się z osób, które nie spełniają funkcji indywidualnych, pełni również swoją istotną funkcję, ukazując jednocześnie sobą wspólnotę eklezjalną, jako jedno Ciało.

Reasumując należy przytoczyć stwierdzenie Soboru Watykańskiego II : „Niech wszyscy pamiętają, że przez kult publiczny (...), mogą dotrzeć do wszystkich ludzi i przyczynić się do zbawienia całego świata” (DA 16).

<sup>101</sup> Por. KPK 230; 910 § 2; 1112 § 1; 1168.

<sup>102</sup> Por. *Istruzione su alcune...*, cz. II, dz. cyt., s. IV-VI.

<sup>103</sup> Jan Paweł II, *Ku wspólnemu...*, dz. cyt., s. 23.

d) wokół problematyki diakona

W kontekście powyższych refleksji dotyczących ministeriów w liturgii wydaje się rzeczą słuszną zajęcie się osobno problematyką diakona. Punktem wyjścia jest soborowe stwierdzenie, że na diakona „nakłada się ręce nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29). Źródłem dla tej wypowiedzi Kościoła są „Constitutiones Ecclesiae Aegypticae” (ok. 500 r.), a one z kolei czerpią swe korzenie w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego (początek III w.). W tym pierwotnym tekście czytelnik napotyka na pełne wyjaśnienie KK 29. Otóż : „Wyświęcając diakona biskup włoży nań ręce podobnie jak przy innych święceniach, ale tylko sam. Dlatego zaś powiadam : <sam>, ponieważ diakona wyświęca się nie do kapłaństwa, lecz do posługiwania biskupowi, by wykonywał jedynie jego polecenia. Nie bierze on udziału w radzie kleru, tylko pełni funkcje administracyjne. Nie otrzymuje też Ducha, w którym uczestniczą wszyscy członkowie kolegium prezbiterów, lecz tylko czyni to, co mu mocą swej władzy powierzył biskup”<sup>104</sup>. Na pierwszy rzut oka można by wysnuć wniosek, że diakon jest funkcją związaną z administracją, a nie z liturgią. Należy jednak wziąć pod uwagę, że w służbie diakona zawarta jest misja głoszenia Ewangelii na sposób werbalny, ale także przełożona na praktyczny język w życiu w celu egzystencjalnego posługiwania ludziom, w duchu charytatywnym.

Wątpliwość wynikająca z tekstów patrystycznych należy jednak rozpatrywać w kontekście tekstów nowotestamentalnych. Sam moment ustana-

---

<sup>104</sup> Hipolit, *Tradycja apostołska* I,3; dz. cyt., s. 88. W ówczesnym Kościele diakoni wysuwali się zdecydowanie przed prezbiterów, tak w znaczeniu teoretycznym, jak i praktycznym. *Didascalia* podają : „Diakon zajmuje miejsce Chrystusa (...) Prezbiterów trzeba traktować na równi z Apostołami (...) Zgodnie ze zwyczajem należy ze składek wydzielić część należną każdemu duszpasterzowi i przekazać mu ją (...) Diakon na cześć Chrystusa ma otrzymać dwa razy tyle co wdowa (kanoniczna), a jego przełożony (biskup) cztery razy tyle, na cześć Boga Wszchemogącego. O ile ktoś zechce uhonorować także prezbiterów, niech da im jak diakonom - podwójnie ponieważ zasługują oni na szacunek równy apostołom, jako doradcy biskupa i korona Kościoła, w którym stanowią niby senat czy kurię” : *Didascalia* IX; w : *Antologia literatury patrystycznej* (opr. M. Michalski), t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 110.



wiania diakonów, o których wspominają Dz 6,1-7 sugeruje, iż pierwszych Siedmiu miało zajmować się tylko i wyłącznie sprawami charytatywnymi. Samo określenie „diakonos” nie występuje w Dziejach Apostolskich. Pojawia się natomiast często czasownik „diakonēō” (posługuję) i rzeczownik „diakonia” (posługa)<sup>105</sup>. Zauważa to W. Rakoczy, który również podkreśla doniosłą rolę niektórych z owych Siedmiu w dziele ewangelizacji, co wskazuje na spełnianie funkcji Apostołów (np. mowa Szczepana przed Sanhedrynem : Dz 7,2-53; przepowiadanie Ewangelii przez Filipa : Dz 8,4-8.12-13)<sup>106</sup>. R. Pesch rozważa fakt ustanowienia Siedmiu w kontekście zachowań pierwszych chrześcijan, którzy trwali w nauce Apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie (Dz 2,42). Z jego refleksji wynika, iż owi pierwsi diakoni nie ograniczali się tylko do posług charytatywnych, ale stali na czele wspólnoty helleńskiej w Jerozolimie. To z kolei prowadzi do sugestii, jakoby diakoni przewodniczyli w łamaniu chleba<sup>107</sup>. Wydaje się, że takie stanowisko jest możliwe do przyjęcia, skoro weźmie się pod uwagę, że liczba uczniów wzrastała (Dz 6,1), a również fakt, iż łamanie chleba kończyło posiłek, w myśl tradycji („skończywszy wieczerzę” oraz „czyńcie to na moją pamiątkę” : 1 Kor 11,25; por. Łk 22, 19.20)<sup>108</sup>.

Z przytoczonych tu chociażby kilku tekstów można by też domniemywać, że owych Siedmiu uczestniczyło w funkcjach Apostołów, a więc weszli tym samym w urząd Apostołów, a co za tym idzie - w urząd biskupa lub prezbitera. Takie jednak wnioskowanie prowadziłoby do utożsamienia charyzmatu z funkcją. Takich uproszczeń nie można robić, gdyż jak zauważa G. Rafiński, ministeria przypisane są Bogu, a charyzmaty Duchowi; św. Paweł, mimo iż w 1 Kor 12,28 wylicza ministeria, to jednak w innym

<sup>105</sup> Terminy te zawierają znaczenie służby, troszczenia się o kogoś lub o coś, ale odnoszą się także, można by rzec, do posług profetyczno - kultycznych : por. *Wielki słownik grecko - polski Nowego Testamentu*, (red. R. Popowski), Warszawa, 1995, 128.

<sup>106</sup> W. Rakoczy, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8); w : *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 59-60.

<sup>107</sup> R. Pesch, *Atti degli apostoli*, Assisi 1992, s. 160-162; 298-302.

<sup>108</sup> Por. W. Hill, *Eucharystia jako obecność eschatologiczna*; w : *Eucharystia* (Kolekcja Communio, t. 1), Poznań - Warszawa 1986, s. 327-328; A.J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. 1, Płock 1993, s. 61n; J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*; w : *Eucharystia* (Kolekcja Communio, t. 1), Poznań - Warszawa 1986, s. 168-170.

miejscu mówi o charyzmatkach (1 Kor 12,8-10)<sup>109</sup>. Z tej racji wiele opracowań ukazuje diakonów w wypowiedziach Ojców Kościoła jako najniższy stopień hierarchii<sup>110</sup>. Nie dziwi zatem opis Eucharystii, przedstawiony przez św. Justyna, w którym wyraźnie jest mowa o zadaniach diakonów : „Gdy zaś już przełożony odprawił dziękczynienie i cały lud odpowiedział, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają między obecnych częśćkę chleba i wino oraz wodę, nad którymi dokonano dziękczynienia, a nieobecny zanoszą je do domów”<sup>111</sup>.

Biorąc pod uwagę to wszystko, co było powiedziane wyżej, można przejść teraz do liturgicznych zadań diakona w obecnej dobie Kościoła. KK 29 wylicza zadania diakona : „uroczyste udzielanie chrztu, przechowywanie i rozdzielanie Eucharystii, asystowanie i błogosławienie w imieniu Kościoła związkom małżeńskim, udzielanie wiatyku umierającym, czytanie wiernym Pisma świętego, nauczanie i napominanie ludu, przewodniczenie nabożeństwom i modlitwie wiernych, sprawowanie sakramentaliów, przewodniczenie obrzędowi żałobnemu i pogrzebowemu”. Wszystkie te czynności, w wyjątkowych sytuacjach, mogą również wykonywać osoby świeckie<sup>112</sup>. W takim razie rodzi się wątpliwość, czy posługa diakona jest potrzebna, skoro wszystko to co on wykonuje, może podjąć także osoba świecka, zakładając naturalnie, że otrzyma odpowiednie pozwolenie i misję od kompetentnej władzy kościelnej ?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż taka wątpliwość jest uzasadniona. Aczkolwiek jest faktem, że wierny świecki może wypełniać zadania diakona, wynika to także z jego uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym, to jednak trzeba w tym miejscu odwołać się do różnicy zachodzącej pomiędzy kapłaństwem powszechnym a ministerialnym, o którym była już mowa w poprzednim paragrafie. Różnica ta tkwiąca w strukturze ontycznej jest dokonana na mocy sakramentalnego wyciśnięcia znamienia przez Ducha

---

<sup>109</sup> G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy”*; w : *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 211, przyp. 125.

<sup>110</sup> Por. F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck - Wien - München 1962, s. 325-327.

<sup>111</sup> Justyn, *Apologia I*, 65,5 ; w : PE, s. 71.

<sup>112</sup> Por. KL 68;79; DA 24; KPK 230 § 3; 861 § 2; 910 § 2; 1112 § 1; 1168. Refleksje teologiczne prowadzi również na ten temat M. Marczewski, *Teologiczna refleksja nad urzędem i posługą diakona stałego* : AK 2/1998, s. 169-171.

Świętego. Dzięki temu diakon wspólnie z prezbiterem i biskupem uczestniczy w jednym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, na sposób „in persona Christi”, które zawiera w sobie troistość funkcji. Diakon staje się uczestnikiem Chrystusa Kapłana - Sługi, który powiedział sam o sobie, że „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć” (Mt 20,28). Moc Ducha Świętego, którą otrzymuje diakon przez włożenie rąk, sprawia, iż tenże ordynowany zostaje przez Boga, za pośrednictwem Ducha Świętego, namaszczonej i posłany do wypełniania zadań wynikających z pierwszego stopnia święceń<sup>113</sup>.

Z punktu widzenia ontologicznego, powyższa refleksja prowadzi do wniosku, iż różnica pomiędzy diakonem a osobą świecką, mimo że wierni mogą wykonywać te same zadania, tkwi w posyłającym. Diakon zostaje posłany przez samego Boga na sposób permanentny, poprzez znamie sakramentalne. Natomiast osoba świecka jest posłana, w przypadku braku tego pierwszego, tylko przez władzę kościelną w określonym czasie. Należy zatem stwierdzić, iż diakon staje się pneumatoforyczną ikoną Chrystusa - Sługi. W ten sposób wątpliwość wyżej przedstawiona zyskuje swoje rozwiązanie również w potraktowaniu diakona, jako tego, w którym, na mocy sakramentu święceń, dokonuje się wymiana wymiaru katabatycznego i anabatycznego dla dobra ludu Bożego. To właśnie zstępująca łaska Boża tkwiąca w sprawczej mocy sakramentalnej i wyrażająca się poprzez liturgiczną posługę ordynowanego, umożliwia wzniesienie się wiernych do Boga. W ten oto sposób posługa diakona staje się *par excellence* realizacją celu apostolskiego, który polega na szerzeniu Ewangelii (również na polu charytatywnym; por. Dz 6,1-2) i uświęcaniu (DA 6; por. KL 59; DM 16).

## Podsumowanie

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26) staje się osobą i na tej podstawie wchodzi w relacje ze Stwórcą, ale także ma możliwość nawiązywania kontaktów interpersonalnych z innymi ludźmi.

---

<sup>113</sup> Por. G. Ferraro. *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Napoli 1977, s. 61-65; J. Nowak, *Trójstopniowość...*, dz. cyt., s. 102-108.

Wejście człowieka w ścisły związek z Trójcą Świętą dokonuje się dzięki inicjacji chrześcijańskiej, w której Duch Święty wyciska w osobie ludzkiej znamię Boże. Ono sprawia, że chrześcijanin może w pełni brać udział w celebracji liturgii, która jest uczestnictwem w dziele Boga (KKK 1069). Uczestnictwo to dzięki różnorodnemu namaszczeniu Duchem Świętym sprawia, iż człowiek zostaje wprowadzony w kapłaństwo Chrystusa, które przejawia się na sposób duchowy (w kapłaństwie powszechnym) lub „in persona Christi” (w kapłaństwie ministerialnym). Dzięki temu rozróżnieniu dostrzega się charakter służebny tego drugiego względem i w celu realizowania kapłaństwa wiemych. Dochodzi w tym przypadku przenikanie się wymiaru katabatycznego i anabatycznego w celebrowanej liturgii.

To rozróżnienie na kapłaństwo powszechne i służebne uwidacznia się także w ministeriach podejmowanych w liturgii. Z przedstawionych wyżej refleksji wynika, że osoba podejmująca różnorakie zadania wynikające z posługi, urzędu bądź funkcji, jest nastawiona na drugą osobę. To staje się dlatego, iż właśnie człowiek jako osoba, stworzona na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej, jest nastawiona, tak jak Osoby Boskie, na bycie dla drugiej osoby. Takie rozumienie celebrowania liturgii sprawia, że osoba ludzka staje się katalizatorem katabatyczno - anabatycznym, nie tylko dla siebie samej, ale także dla drugiej osoby, bądź osób (np. dla zgromadzenia liturgicznego). W ten oto sposób można dostrzec i rozumieć apostołskie zaangażowanie się człowieka w liturgię.

## ROZDZIAŁ TRZECI

### EWOKACYJNOŚĆ APOSTOLSKA JĘZYKA LITURGICZNEGO

Na samym początku trzeba przyjąć założenie, że język liturgiczny nie dotyczy tylko wyrażeń werbalnych, lecz kryje w sobie również inne formy wyrazu pozawerbalnego. Język polski nie posiada odpowiedniego terminu na określenie tych środków wyrazu, jak tylko „język”. Dla przykładu język włoski ma w swym słowniku termin „linguaggio”, który jest szerszym znaczeniem aniżeli „lingua” (język) i w ten sposób pod pojęciem „linguaggio” zawarte są równocześnie wyrażenia werbalne jak i pozawerbalne. A skoro liturgia kryje w sobie elementy boskie i ludzkie, niewidzialne i widzialne (KL 2), musi zatem posługiwać się językiem werbalnym, jak i niewerbalnym. Każda celebrowana liturgia ujawnia się jako czynność złożona, w której występuje słowo, dialog, śpiew, wykonywane są pewne gesty, postawy, posługuje się znakami, symbolami, przestrzenią i czasem. To wszystko sprawia, że liturgia przybiera formę komunikacji, która jest właściwa danemu obrzędowi. Należy również mieć na uwadze fakt, że w liturgii i poprzez liturgię działa i mówi Bóg, a więc liturgia jest dziełem Boga, w którym uczestniczą ludzie (por. KKK 1069), ale jednocześnie chrześcijanie wchodzą w to dzieło poprzez osobiste zaangażowanie<sup>1</sup>. W tym kontekście nie dziwi soborowe sformułowanie, że liturgia jest dzie-

---

<sup>1</sup> Por. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Bologna 1985, s. 65-66; D. Vigano, *Introduzione alla comunicazione liturgica*; w: *La liturgia arte della comunicazione*, Milano 1996, s. 14-15.

łem odkupienia (KL 5), a ludzie wszczępieni poprzez chrzest w misterium paschalne Chrystusa ciągle je aktualizują w celebracji (KL 6). Ponadto już w samej naturze liturgii tkwi zamysł komunikacji, ponieważ „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła” (KL 26).

Czym zatem jest sama komunikacja? Jest ona nawiązywaniem kontaktów interpersonalnych, w których jedna strona (nadawca) stara się przekazać drugiej (odbiorcy) pewne treści poznawcze<sup>2</sup>. Przyjęcie tej definicji winno być też rozpatrywane w kontekście liturgii, która jest kultem publicznym, a więc dziełem wspólnym całego Kościoła (KL 26). W takim razie napotyka się na pewne relacje, sposoby i środki oddziaływania. W tym przypadku można by posłużyć się określeniem dotyczącym stosunków społecznych, ale jak się wydaje, dobrze oddającym rzeczywistość na gruncie liturgicznym; a zatem: jest to zespół celowo zorganizowanych działań zapewniających komunikowanie się z otoczeniem, mający wywołać pożądane postawy i działania<sup>3</sup>. Skuteczna komunikacja staje się zasadniczym warunkiem efektywnego przekazu informacji<sup>4</sup>.

Powyższe określenia komunikacji zaczerpnięte z nauk empirycznych należy dostrzec w kontekście teologii liturgii. Skoro powyżej była mowa o kontaktach interpersonalnych i o celowych działaniach, to biorąc pod uwagę, że liturgia celebrowana jest we wspólnocie i w obecności Boga, wynika fakt, iż komunikacja w liturgii stanowi relacje interpersonalne pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Bogiem a zgromadzeniem liturgicznym, a także między członkami tegoż zgromadzenia. Celowość tejże komunikacji będzie wykorzystywała język werbalny (mówiąc inaczej język foniczny), jak i pozawerbalny (ikoniczny). Przyjmując, że liturgia jest wydarzeniem zbawczym i ciągle będącym istotnym momentem historii zbawienia dla konkretnego człowieka, to takie rozumienie tej Bosko - ludzkiej rzeczywistości prowadzi do stwierdzenia, iż komunikacja wskazuje na samo wydarzenie, jak i na skutek. Staje się ona procesem ujawniającym się także jako totalna metodologia egzystencji o głębokiej treści apostołskiej,

<sup>2</sup> M. Mrozowski, *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*, Warszawa 1991, s. 10-11.

<sup>3</sup> L. Garbarski, J. Rutkowski, W. Wrzosek, *Marketing*, Warszawa 1992, s. 329.

<sup>4</sup> Por. Ł. Piasta, *Public relations*, Warszawa 1996, s. 9n.

która służy ukazywaniu prawdy wiary<sup>5</sup>. A. Lewek zauważa, że samo Objawienie Boże kryje w sobie charakter personalistyczny i strukturę dialogową, czyli Bóg mówi, a człowiek odpowiada<sup>6</sup>. Wynika stąd wniosek, że język, którym posługuje się liturgia, musi być komunikatywny, by mógł być na usługach Bożego objawienia prawdy. Mówiąc inaczej : język liturgiczny, jeśli spełnia ten wymóg, staje się językiem Bożego posłania, czyli językiem apostolskim.

W tym miejscu należy też przyjąć istotne założenie, że skoro Jezus Chrystus był posłany przez Ojca na świat, a obecnie w liturgii aktualizowane jest na zasadzie celebracji misterium Chrystusa, w którym On sam się urzeczywistnia (por. KL 7), to w takim razie język liturgiczny winien spełniać także funkcję apostolską. Przecież tajemnica osobowej tożsamości Słowa Wcielonego (J 1,1.14; 1 J 1,1; Ap 19,13) odsłania obraz Boga niewidzialnego (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Stąd przed słowem i obrazem czy symbolem staje postulat prawdziwości funkcjonowania jako środka na usługach apostolskich, aby poprzez te środki docierała odwieczna prawda, w której człowiek będzie mógł uczestniczyć w liturgii, a następnie w życiu codziennym. Język liturgiczny musi być zatem posłuszny objawieniu, by przez swoją ewokacyjność apostolską prowadził do rozwoju życia Bożego w człowieku<sup>7</sup>. M. Kunzler słusznie zauważa, że w liturgii musi korespondować ze sobą „język” wewnętrzny” i „język zewnętrzny”<sup>8</sup>. Dzięki tej integracji będzie możliwa właściwa komunikacja w celebracji liturgicznej.

Powyższe refleksje prowadzą do postawienia pytania : na ile język liturgiczny spełnia potrójną normę liturgiczną ? W jaki sposób przedstawia się *lex credendi* w *lex orandi*, aby dzięki swoim środkom przekazu oddziaływać na *lex vivendi* ? Wydaje się również, że odpowiednie oddziaływanie

<sup>5</sup> Por. A. Joos, *Alle sorgenti della comunicazione per una pastorale liturgica oggi*; w : *Comunicazione e ritualità* ( red. L. Sartori), Padova 1988, s. 27-30.

<sup>6</sup> A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 40.

<sup>7</sup> Por. K. Klauza, *Etyczne aspekty słowa i obrazu w komunikacji międzyludzkiej. Rys historyczny*; w : *Dziennikarski etos* (red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski), Olsztyn 1996, s. 81-88; B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji* : RBL 3/1989, s. 163-164; E. Ruffini, *Liturgia : comunicazione del mistero*; w : *Comunicazione e ritualità* (red. L. Sartori), Padova 1988, s. 120-122.

<sup>8</sup> M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, Milano 1996, s. 173-174.

tych norm na siebie w takiej kolejności może, a nawet powinno, sprzyjać relacjom odwrotnym (por. KL 10). Wtedy dopiero język liturgiczny nabiera charakteru apostolskiego.

## **1. Język foniczny**

Język werbalny występujący w liturgii przyjmuje zawsze formę słowa. Stosowany, jako środek komunikacji w zgromadzeniu liturgicznym, przyjmuje zawsze formę foniczną; dotyczy to zarówno tekstów biblijnych, eucharystycznych czy też śpiewów. Za pomocą tego języka możliwe jest komunikowanie treści o znaczeniu subtelnym, jak też i bardziej złożonym. Język werbalny stanowi najbardziej rozwiniętą i elastyczną odmianę języka, którą należy uznać za główny środek komunikacji interpersonalnej<sup>9</sup>.

Przyjmując powyższe założenia dostrzega się, iż język werbalny występuje w komunikacji Boga względem człowieka i odwrotnie. Język ten umożliwia przekazywanie treści objawionej chrześcijaninowi, a równocześnie pozwala wiernym wspólnie zwracać się do Boga za pomocą modlitw lub śpiewu. Na tej podstawie liturgia staje się dialogiem Bosko-ludzkim. Nic zatem dziwnego, że w czasie przygotowania Soboru Watykańskiego II postulowano dokonania zmiany języka. Sugestia ta odnosiła się zarówno do tłumaczenia tekstów na języki ojczyste, ale również do zmodyfikowania tekstów, co miało przyczynić się do lepszego rozumienia, a przez to samo do aktywniejszego uczestnictwa wiernych w liturgii<sup>10</sup>. Ojcowie Soborowi odpowiedzieli pozytywnie na te propozycje, co znalazło swoje miejsce w KL 36 § 2 i 54. Dzięki tym soborowym postanowieniom język werbalny, wydaje się, zyskał większy nośnik apostolskości w liturgii.

### *a) Słowo Boże*

Doświadczeniem ludzi wierzących jest zawsze Bóg, który przemawiając dokonuje dzieła. Uwidacznia się to już od samego początku stworzenia

---

<sup>9</sup> Por. M. Mrozowski, dz. cyt., s. 19-22.

<sup>10</sup> Por. ADCOVA, ser. I, vol. IV, pars II, s. 490. 729.



(Rdz 1,3nn). Słowo dla ludu wybranego staje się miejscem i sposobem obcowania z Bogiem (por. Pwt 7,6 - 11), a znamienity dowód na obecność Boga w słowie pośród Izraela dostrzega się w tekście : „Słuchaj, Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem - Jahwe jedyny. Będziesz miłował twojego Boga, Jahwe, z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja dziś nakazuję. Wpisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6,4 - 9)<sup>11</sup>.

J. Warzecha zajmując się tematem „posłać słowo” wskazuje na różne treści posłannictwa słowa. Ze studium tego współczesnego polskiego biblisty wynika, że w Starym Testamencie „dābār” w swoich różnych konstelacjach językowych oznacza : wyjaśnienie, upomnienie, przekazanie wiadomości, ale też ma moc zbawczą, pełni rolę posłańca, który przenika życie jednostki i społeczności, czyli krótko mówiąc jest uniwersalnym sposobem działania Boga. Warzecha wskazuje także na fakt, że „dābār” wymaga usłyszenia i posłuszeństwa<sup>12</sup>. Jednak wspomniany biblista zauważa, że w Nowym Testamencie „Logos” oznacza orędzie zbawienia, tak w dziele Syna Bożego, jak i Apostołów<sup>13</sup>.

Na ciągłość przemawiania Boga do człowieka w szczególny sposób zwraca uwagę Autor Listu do Hebrajczyków, gdy pisze : „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1 - 2a). G. Rafiński komentując ten tekst podkreśla, że Bóg w Synu i poprzez Syna dokonał szczytu ostatecznego swego dzieła. Czas Starego Testamentu (w. 1) jest czynnością podporządkowaną i wyjaśniającą sens czynności głów-

<sup>11</sup> Do dnia dzisiejszego przy wejściu do domu żydowskiego spotyka się zawsze mezuzę, która wskazuje na świadomość obecności Boga w słowie pośród żydów.

<sup>12</sup> J. Warzecha, *Znaczenie i pochodzenie biblijnej formuły „posłać słowo”*, Warszawa 1990, s. 9-56.

<sup>13</sup> Tamże, s. 158-172.

nej. Biblista ten stwierdza, że Hbr 1,2a ukazuje słowo ciągle „brzące” i aktualnie wzywające człowieka do decyzji<sup>14</sup>.

W tym kontekście, wydaje się, że można mówić, iż działanie Boga, Jego przemawianie, należy zawsze odnosić do całej Trójcy Świętej. Aczkolwiek Konstytucja o liturgii stwierdza, że w liturgii jest obecny Chrystus poprzez słowo (KL 7) i On sam głosi Ewangelię (KL 33), to jednak wierzący przez Chrystusa „mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (KO 2). To soborowe stwierdzenie naprowadza na pneumatyczny charakter myślenia. Otóż skoro Duch Święty jest sprawcą tajemnicy Słowa Wcielonego (Łk 1,35) i On spoczął na Chrystusie oraz posłał Go (Łk 4,18), to w takim razie przepowiadanie Słowa Bożego jest aktualizowane w liturgii dzisiaj również mocą Ducha Świętego. Pismo św. nie jest w liturgii czytaniem minionej historii, ale stanowi, jak wynika z powyższych wywodów, permanentną aktualizacją proklamacji dzieła zbawienia. Wynika to również z faktu, że „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Takie rozumienie roli Słowa Bożego w liturgii pozwala za stwierdzenie, że nie jest ono odczytywane, ale celebrowane, ponieważ całe misterium Chrystusa jest celebrowane w liturgii<sup>15</sup>.

Zastanawiające może być przyznanie Słowu Bożemu tak wielkiego znaczenia, bo wydawać by się mogło, że ważniejsze są znaki sakramentalne. Jedna czy druga rzeczywistość nie mogą się przewyższać (por. KL 56). Obie są tak samo ważne. Jeśli liturgia ma być połączona z życiem (por. KL 10) i ma oddziaływać apostołsko, to musi zostać zachowana kolejność potrójnej normy liturgicznej : *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*<sup>16</sup>.

Wychodząc z założenia, że „wiarą rodzi się z tego co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17), wynika prosty wniosek, że celebrowanie Słowa jest pierwszą i podstawową czynnością Kościoła, który urzeczywistnia się w liturgii. Skoro Chrystus nie mówił od siebie, lecz

---

<sup>14</sup> G. Rafiński, *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*; w : *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 543; por. KL 7; KO 14-16. W liturgii Wigilii Paschalnej, w symbolu płonącego paschału przy ambonie, na której następuje proklamacja Starego Testamentu, zostaje zobrazowana prawda, że Stary Testament jest zrozumiały dopiero poprzez światło Chrystusa Zmartwychwstałego.

<sup>15</sup> Por. O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, s. 82-83; P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 54-56; A. M. Triacca, *Bibbia e liturgia*; w : NDL, s. 175.

<sup>16</sup> Por. A. Nocent, *Liturgia semper reformanda*, Magnano 1993, s. 17n.

przekazywał to co usłyszał od Ojca (J 8,26), a następnie wysyłając Apostołów nakazał im to samo głosić (Mt 28,19; Mk 16,15; por. KL 6) wynika fakt, że w naturze przekazu słowa tkwi już jego wymiar apostołski. Ono stwarza Boże życie w człowieku<sup>17</sup>.

Wiara rodząca się ze słyszenia<sup>18</sup> prowadzi do sakramentów. Można się tego dopatrywać już w ostatnim nakazie Chrystusa : „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu...” (Mt 28.19). Wyraźnie jest tu podkreślone przepowiadanie, a następnie udzielanie sakramentu. Stąd Sobór Watykański II wprowadził liturgię słowa do każdej celebracji liturgicznej (por. KL 31.1). Słowo Boże przy celebracji sakramentów czy sakramentaliów ukazuje naturę świętego znaku, przedstawia skutki i owoce płynące z przyjęcia sakramentu, jak również wskazuje na zadania wynikające z otrzymanego sakramentu. Z jednej strony można by powiedzieć, iż słowo ma charakter informacyjny, jednak patrząc na zadania łatwo dostrzega się znaczenie apostołskie tegoż słowa. Mówiąc krótko : poucza jak żyć w świecie, czyli tym samym wskazuje drogę apostołskiego dawania świadectwa w bardzo szerokim znaczeniu. Jednak przy tego typu stwierdzeniu trzeba założyć otwarcie się człowieka na Ducha Świętego i chęć przyjęcia tych treści do własnego życia. Chociaż znak sakramentalny działa „ex opere operato”, to można śmiało twierdzić, że słowo Boże celebrowane w liturgii pozwala na homologiczne rozumienie głoszenia i działania<sup>19</sup>. Dotyczy to na pierwszym miejscu samej liturgii, ale także człowieka, który poprzez celebrację uczestniczy w dziele Boga (KKK 1069). To homologiczne porozumienie celebracji sakramentu prowadzi do wniosku, iż owocność łaski sakramentalnej i wypełnianie zadań wyni-

<sup>17</sup> Por. P. Ferreira, *Celebracja słowa*; w : *Communio* 3/1994, s. 108; R. Forycki, *Z prakseologii apostołstwa*; w : *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 401-406; J. Pinsk, *Świat i sakramenty*, Kraków 1997, s. 258n.

<sup>18</sup> Interesujące dane podaje P. Kulbacki w : *Eucharystia i Ewangelizacja młodzieży*, Łódź 1998. Z ankiety przeprowadzonej wśród młodzieży licealnej (klasa III) wynika wniosek, że nieduża część ankietowanych zdaje sobie sprawę z roli słowa Bożego we Mszy św. (umacnia wiarę, zbliża do Boga, do Chrystusa - 24 %; pogłębia wiedzę religijną - 11%; kształtuje postępowanie chrześcijanina - 11,4%). Pozostałe odpowiedzi wskazują na całkiem inne znaczenie Pisma św. we Mszy św. : s. 237.

<sup>19</sup> Por. C. Chernis, *Il linguaggio della nuova evangelizzazione. Considerazioni filosofiche* ; w : *Laici per nuova evangelizzazione* (red. M. Toso), Torino 1990, s. 223-224.

kających z przyjętego sakramentu wynika z liturgii słowa. W takim razie można by zaryzykować stwierdzeniem, że dzięki słowu sakrament funkcjonuje w człowieku „ex opere operantis”. Takie potraktowanie tego problemu wskazuje wyraźnie na apostolskie posłannictwo celebracji słowa, ukazujące równocześnie realizację potrójnej normy liturgicznej : *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*.

Należy też zwrócić uwagę, że celebracja słowa występuje jako samodzielny akt liturgiczny. Odnosi się to do Liturgii Godzin. „Zbawcze słowo Boże zajmuje ważne miejsce w Liturgii Godzin i może ono przynieść jej uczestnikom obfite owoce uświęcenia. Z Pisma świętego bowiem wzięte są czytania; słowo Boże zawarte w psalmach śpiewa się przed Jego obliczem, a prośby, modlitwy i śpiewy przenika duch i natchnienie Pisma” (OWLG 14). Liturgia Godzin jest „zawsze w swej istocie dialogiem między Bogiem a człowiekiem” (OWLG 33). Szczególne miejsce zajmują wigilie, które są przygotowaniem do celebracji różnych uroczystości (por. OWLG 71; 72). W tym przypadku celebracja słowa nie tylko poprzedza znaki sakramentalne, ale wprowadza w charakter danej uroczystości. Tym bardziej ukazuje obecność misterium Chrystusa aktualizujące się w celebracji czasu. Dialog między Bogiem a człowiekiem, który dokonuje się w Liturgii Godzin, winien przenikać codzienną rzeczywistość ludzką. Wtedy to celebracja słowa „stanie się źródłem pobożności i wielorakiej łaski Bożej i żywiec będzie modlitwą prywatną przez działalność apostolską” (OWLG 19). W ten sposób zostaje uświęcony dzień i ludzka działalność (por. OWLG 11).

Reasumując trzeba stwierdzić, że celebrując słowo Boże w liturgii, staje się ono dla człowieka Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). W obrazowy sposób przedstawia prorok Izajasz znaczenie słowa Bożego dla człowieka, gdy mówi : „podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich : nie wraca do Mnie bezowocnie, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10 - 11). Można by powiedzieć, iż słowo Boże przybiera wymiar katabatyczny w liturgii w celu uzyskania wymiaru anabatycznego i w ten sposób staje się ono formą dialogu w liturgii. A w takim razie objawia się ono jako pierwsza i podstawowa zasada oddziaływania apostolskiego w liturgii.

b) *euchologia*

Teksty euchologiczne<sup>20</sup> stanowią formę języka liturgicznego, dzięki któremu człowiek kontaktuje się z Bogiem. Trzeba jednak zauważyć, że te teksty modlitewne nie są tylko elementem dialogu pomiędzy jednostką (kapłanem) a Bogiem, ale całej wspólnoty wierzących z Bogiem. Wyraża to chociażby forma 1 osoby liczby mnogiej. To tylko kapłan, jako przewodniczący, wypowiada modlitwę w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego<sup>21</sup>. Stąd teksty euchologiczne stanowią modlitwę Kościoła (por. KL 26; 42; KK 23). W nich rodzi się świadomość misterium kultu chrześcijańskiego, który ukazuje dialog pomiędzy osobami tworzącymi zgromadzenie, obecnymi w konkretnej wspólnocie, jak również pomiędzy nieobecnymi na sposób fizyczny, a którzy stają się obecni dzięki modlitwie obecnych<sup>22</sup>. Teksty euchologiczne sprawiają, że wierni wypełniają swoje uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, polegające na pośrednictwie. Należy zatem stwierdzić, że w modlitwie wierni przejawiają swoją aktywność eklezjalną, w której wyrażają równocześnie swoją odpowiedzialność za Kościół i świat.

<sup>20</sup> Termin nowy wywodzi się z dwu greckich słów : *euché* - modlitwa i *logos* - mowa, słowo, wypowiedź. Krótko mówiąc teksty euchologiczne oznaczają modlitwę wyrażoną słowem, modlitwę wypowiedzianą. Jednak na przełomie IV/V wieku kończy się improwizacja i zaczynają powstawać kontrolowane teksty liturgiczne. Św. Augustyn narzeka na niepoprawność teologiczną modlitw i mówi wprost : „Należy, według mnie, bez wahania i jak najprędzej usunąć to wszystko, co nie jest albo dozwolone przez Pismo św., albo ustanowione przez synod biskupów, albo oparte na zwyczaju Kościoła powszechnego” (*De baptismo contra donatistas*, VI, PL 43, 213-214). Szerzej na temat historii tekstów euchologicznych : B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 506; A. J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. 1, s. 296-298; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 1, Milano 1964, s. 272. Poza tym *euchologia* dzieli się na mniejszą i większą. Do tej pierwszej należą : kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po komunii, modlitwa nad ludem. Natomiast do *euchologii* większej zalicza się : prefacje, Modlitwy Eucharystyczne, uroczyste błogosławieństwa : M. Augé, *Eucologia*; w : NDL, s. 509.

<sup>21</sup> Por. P. De Clerck, dz. cyt., s. 85-88. Trzeba w tym miejscu podkreślić duże znaczenie milczenia, szczególnie po wezwaniach „Módlmy się”, ponieważ jest to moment na indywidualne przedstawienie Bogu swojej intencji.

<sup>22</sup> Por. M. Teheux, *Rola słowa w modlitwie wspólnoty*; w : *Communio* 3/1994, s. 68.

Warto też wniknąć w źródło wzoru tekstów eucharystycznych. Opiera się ono na Modlitwie Arcykapłańskiej wypowiedzianej przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 17). Napotyka się w niej fundamentalne elementy modlitwy : wspomnienie cudownego działania Boga, uświęcenie darów i prośbę<sup>23</sup>.

Wydaje się, że w szczególny sposób należy zająć się pierwszym elementem, ponieważ dwa pozostałe są w miarę zrozumiałe dla każdego chrześcijanina. Wnikając w niektóre teksty eucharystii mniejszej odnosi się wrażenie, jakoby one pouczyły Boga lub przypominały Jemu o celebracji poszczególnych dni liturgicznych<sup>24</sup>. Pierwszy element Modlitwy Arcykapłańskiej stanowi objawienie Ojca przez Syna. Jezus wyraża pragnienie pełnego ukazania chwały Bożej w sobie, stwierdza L. Stachowiak<sup>25</sup>. Natomiast S. Mędała podkreśla, że „jest to uroczysta proklamacja dotycząca dzieła dokonanego przez Jezusa na ziemi”<sup>26</sup>. Chociażby z tych dwu wypowiedzi polskich biblistów wynika, że słowa modlitwy Jezusa są formą objawienia i przypominania uczniom, kim jest Bóg, jaka jest Jego natura i jakie jest Jego działanie. Skoro Kościół, można by powiedzieć, z jednej strony wzoruje się na Chrystusie, a z drugiej prowadzi razem z Nim Jego dzieło na świecie, to w takim razie ten element modlitwy, zawarty w obec-

---

<sup>23</sup> Por. M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*; w : *Anàmnesis*, t. 1 : *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Casel Monferrato 1983, s. 171n.

<sup>24</sup> Kilka przykładów z MR : „Boże, Ty w dniu dzisiejszym przez Twojego Syna pokonałeś śmierć i otworzyłeś nam bramy życia wiecznego...” (Niedziela Zmartwychwstania, kolekta); „Boże, z Twojej woli w łonie Maryi Dziewicy Odwieczne Słowo przyjęło ludzkie ciało...” (Zwiastowanie Pańskie, kolekta); „Wszchemogący, wieczny Boże, Ty postanowiłeś wszystko poddać umiłowanemu Synowi Twojemu, Królowi wszechświata...” (Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata, kolekta); „Wszchemogący, wieczny Boże, dzięki Twojej łasce święty Jacek przez wytrwałe głoszenie Ewangelii odnowił i umocnił w wierze wiele narodów...” (17 sierpnia, św. Jacka, kolekta).

<sup>25</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1975, s. 341. Można to dostrzec szczególnie w wierszach : 1b. 4. 6 - 8. 10. 11a. 11d. 14. 16. 25 - 26.

<sup>26</sup> S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*; w : *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa* (pr. zb.), Warszawa 1992, s. 48.

nych tekstach eucharystycznych, stanowi wyraz wiary objawianej ludziom<sup>27</sup>. Ta forma oznajmiająca nie wyraża pouczenia Boga, ale ludzi<sup>28</sup>. Właśnie w tych sformułowaniach, bez wątplenia trzeba stwierdzić, kryje się m. in. wyraz apostołski tekstów eucharystycznych. One pogłębiają świadomość celebrowanego misterium Chrystusa w Kościele i w człowieku. Ukazują cudowne dzieła Boga (por. KL 102; 103; 104).

Należy też wziąć pod uwagę, że „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii (...) Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy...” (KL 24). Teksty eucharystyczne są inspirowane tekstami biblijnymi, a słowo Boże, jak była mowa wyżej, prowadzi do otwarcia się na Ducha Świętego. Właśnie Trzecia Osoba Boska pozwala, że „apostolstwo sprawuje się w wierze, nadziei i miłości” (DA 3). Treści zawarte w modlitwach pozwalają zatem na wyznanie wiary, na spodziewanie się posiadania Boga dla siebie i dla innych, dając motywację pomagającą w realizacji przykazania miłości Boga i człowieka<sup>29</sup>. W ten oto sposób teksty eucharystyczne odpowiadają na wezwanie zawarte w potrójnej normie liturgicznej: *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*.

Obok przedstawionego źródła tekstów eucharystycznych, jakim jest Pismo św., modlitwy te powstają w konkretnym kontekście historii Kościoła. W ten sposób stają się świadectwem wiary Kościoła i tego co on celebruje<sup>30</sup>. Nie dziwi zatem fakt, iż teksty te z biegiem lat ulegają zmianie. Wyrażają wciąż pogłębianą wiarę i rozwijającą się teologię<sup>31</sup>. Poprzez

<sup>27</sup> Por. A. Donghi, *Nella lode la Chiesa celebra la propria fede*; w: *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*, Torino 1981, s. 167-171. Tak ułożoną modlitwę spotyka się już w pierwszych wiekach. Przykładem może być chociażby anafora zawarta w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita: PE, s. 80-81. Wiadomą jest rzeczą, że ten tekst, po niewielu poprawkach, stał się II Modlitwą Eucharystyczną w MR. Por. Także teksty Ve.

<sup>28</sup> W tym miejscu warto przytoczyć słowa 4 prefacji zwykłej z MR: „...Nasze hymny pochwalne niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia...”.

<sup>29</sup> Por. E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 110.

<sup>30</sup> Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, s. 22.

<sup>31</sup> Przykład modlitwy po komunii w 2 Niedzielę Adwentu: „Posileni pokarmem duchowym, pokornie błagamy Cię, Panie, abyś przez uczestnictwo w tej tajemnicy nauczył nas gardzić sprawami ziemskimi, a miłować wieczne” (MRP); „Posileni Pokarmem duchowym, pokornie błagamy Cię, Boże, spraw, abyśmy przez udział w Eucharystii nauczyli się mądrze oceniać dobra doczesne i miłować wieczne” (MR). Zmiana ta podyktowana została stanowiskiem Soboru Watykańskiego II (por. ,np. : KK 36; KDK 15; 17; 69; 71).

zmieniającą się treść i język próbują także przemawiać do ludzi danej epoki i prowadzić ich do coraz to głębszego rozumienia misterium Chrystusa i zbawienia. Równocześnie Kościół uczy, jak należy celebrować to misterium w liturgii. Jest to znów przestrzeganie zasady : *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*<sup>32</sup>.

Element prośby, zawarty w tekstach, rzec by można, jest osadzony w życiu. Stanowi on wyraz braterstwa między ludźmi. W tym miejscu warto odwołać się do Dz 1,14; 2,42.46, ponieważ obraz pierwotnego Kościoła oddaje istotę odpowiedzialności osoby za osobę, wyrażającej się w modlitwie wstawienniczej. Ta myśl kryje się również w tekstach eucharystycznych, gdzie zebrana wspólnota modli się za tych, którzy są nawet daleko, o czym było już wspomniane wyżej. W ten sposób zostaje też odkryty sens apostołski tychże tekstów. Proszący pragną tego, o co proszą. W momencie otrzymania od Boga mocy, mogą wyjść, by realizować swoje posłannictwo. Ich modlitwy są wyrazem wiary człowieka żyjącego w konkretnej sytuacji, przeżywanego jako udział w tajemnicy zbawienia. Można by zatem powiedzieć, iż modlitwa ukazuje realizującą się historię zbawienia, która jest wciąż żywa<sup>33</sup>.

W tym kontekście dostrzega się wprost nie tylko aktualność wzorowania się na Modlitwie Arcykapłańskiej, co raczej jej aktualizowanie i realizowanie się. Prośby Chrystusa, zawarte w Jego Modlitwie przełożone na odpowiednie sytuacje współczesnego świata są inaczej artykułowane, ale w swej istotnej treści, można by zaryzykować stwierdzeniem, pokrywają się. Chrystus mówi : „Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie, (...). Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich ustrzegł od złego. (...) Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem (...), aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie. (...), aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś” (J 17,11.15.18.21d - 23a.23c).

<sup>32</sup> Por. J. Miazek, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej*, Warszawa 1997, s. 33.

<sup>33</sup> Por. tamże ; a także : M. Augé, *Principi...*, dz. cyt., s. 161; A. Caprioli, *Preghiera cristiana e liturgia*; w : *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*, Torino 1981, s. 460-461; A. Durak, dz. cyt., s. 22; M. Teheux, dz. cyt., s. 75-80.



Wydaje się, że przeprowadzona tutaj refleksja odnajduje swoje potwierdzenie w przewodniej myśli KL 2 i 6. Poza tym należy spojrzeć na modlitwę Kościoła jako na modlitwę Chrystusa z Kościołem, ponieważ jest ona zawsze zanoszona do Ojca przez Syna. Nie można zapomnieć, że dokonuje się ona zawsze mocą Ducha Świętego. Skoro Chrystus powiedział, że Duch „z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,14), to Kościół bez obaw może twierdzić, że teksty eucharystyczne tkwią mocno swymi korzeniami w Modlitwie Arcykapłańskiej, która dzisiaj jest anamnezą aktualizującą się w liturgii.

Patrząc zatem całościowo na znaczenie tekstów eucharystycznych, dochodzi się do wniosku, że stanowią one wyraz wiary i apostołskiego zaangażowania. Ponadto wzywają do posłannictwa w świecie, ale równocześnie, skoro tkwią mocno w rzeczywistości ludzkich problemów, pozwalają owoce apostołskiego oddziaływania włączyć do liturgii (por. KL 10). Takie rozumienie umożliwia wzajemne przenikanie się *lex orandi* z *lex credendi* i na odwrót.

### c) muzyka i śpiew

Muzyka i śpiew są elementami komunikacji wiernych między sobą, ale przede wszystkim formą dialogu z Bogiem. Dlatego śpiew w połączeniu z muzyką jest integralną częścią liturgii (KL 112). Na płaszczyźnie celebratywnej śpiew jawi się jako fenomen teologiczno - antropologiczny w aspekcie dialogu zbawczego. Dzięki śpiewom zostaje utrzymana dynamika liturgii szczególnie w jej wewnętrznym wymiarze, co umożliwia tym samym rozwój wiary<sup>34</sup>. Nie dziwi zatem stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, że celem muzyki i śpiewu w liturgii jest chwała Boża i uświęcenie wiernych (KL 112). Dostrzega się w tym momencie spójność z DA 6, gdzie Sobór wypowiada się na temat celu apostołstwa, którym jest również uświęcenie. Płyne stąd prosty wniosek, że w takim razie muzyka i śpiew w liturgii przybierają charakter apostołski. A zatem dlaczego tak jest i jak ten charakter się wyraża ?

<sup>34</sup> Por. F. Rainoldi, E. Costa, *Canto e musica*; w : NDL, s. 199; G. Zotto, *Il primato dell' ascolto nella celebrazione del rito liturgico*; w : *Amen vestrum*, Padova 1994, s. 459.

Punktem wyjścia jest Pismo św., które stanowi źródło wszystkich tekstów liturgicznych, a tym samym i śpiewu. „Pismo św. ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. (...) Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha (...) pieśni liturgiczne” (KL 24). Niemalże identyczne sformułowanie znajduje się w KL 21. Skoro śpiewy liturgiczne posiadają głębokie zakorzenienie biblijne, stają się w ten sposób integralną częścią liturgii (KL 112). Śpiew nadaje lepsze zrozumienie słowa Bożego, przez to, że wydobywa wartości tam ukryte. Muzyka natomiast uwalnia przesłanie z tekstu biblijnego; objawia je w sposób bardziej trafiający do wnętrza człowieka. Dzięki temu melodia przybiera znaczenie znaku widzialnego rzeczywistości niewidzialnej (por. KL 2). Następuje „wcielenie” słowa. Przemawiający Chrystus w liturgii (KL 7; 33) przy pomocy muzyki przenika do człowieka jako Emmanuel, czyli jako Bóg zamieszkujący w człowieku (por. Mt 1,23)<sup>35</sup>. Zatem nie będzie chyba szokujące stwierdzenie, jeśli się powie, że muzyka jest elementem na usługach dialogu zbawczego.

W pierwszej części tego paragrafu była mowa o roli słowa Bożego w liturgii. Natomiast teraz wiedząc, że muzyka wzmacnia to słowo, należy zastanowić się, gdzie tkwi podstawa do takiego rozumienia. Motywację trzeba upatrywać w listach św. Pawła, szczególnie w dwu tekstach : „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem (...), pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3,16); „... napełniajcie się Duchem, przemawiając do siebie wzajemnie w psalmach i hymnach, i pieśniach pełnych ducha, śpiewając i wystawiając Pana w waszych sercach” (Ef 5,18 - 19). Z tych tekstów Apostoła wynika, że śpiew należy do istotnych czynników budowania wiary. Słowo Chrystusa i Duch Boży przenikają wzajemnie do wnętrza człowieka i w ten sposób budują Kościół. Trzeba też wziąć pod uwagę, że wierzący nie śpiewa dla siebie samego, lecz dla drugich i razem z nimi. Słusznie zatem zauważa W. Kurzschenkel, że „kiedy chrześcijanie chcą śpiewać Panu, czują się zmuszeni do tego, żeby śpiewać sobie nawzajem i w ten sposób skutecz-

---

<sup>35</sup> Por. B. G. Baroffio, *Musica e liturgia*; w : *Communio* (wyd. włoskie) 140 - 141/1995, s. 33-34; F. Rainoldi, E. Costa, dz. cyt., s. 211; J. Pawlak, *Gra na instrumentach - muzyką liturgiczną ?* : LS 3 - 4/ 1995, s. 189; J. Waloszek, *Dlaczego muzyka w sprawowaniu Eucharystii*; w : *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii* (red. R. Pierskała , R. Pośpiech), Opole 1997, s. 112-113.

niać jedność w jednym Duchu”<sup>36</sup>. Tak oto wierni zjednoczeni w jednym Duchu objawiają sobą, iż tworzą Mistyczne Ciało zakorzenione głęboko w ich wnętrzu.

Wynika stąd wniosek, że dzięki śpiewom mocno zaznacza się ich charakter pneumatohagijny. Otóż sama inspiracja muzyczna odnajduje się w rzeczywistości Ducha Bożego. Natomiast w samym wykonywaniu śpiewu w zgromadzeniu liturgicznym następuje wzajemne przekazywanie Ducha pomiędzy członkami wspólnoty i dzięki temu każdy wierny może być napełniony Duchem<sup>37</sup>.

Muzyka i śpiew przybiera w tym kontekście również znaczenie pneumatoforyczne, ponieważ „Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26). Stąd znowu dostrzega się w śpiewie wyraz niewidzialnego objawiania się i działania Ducha Świętego (por. KL 2).

Muzyka i śpiew kryjąc w sobie wymiar pneumatohagijno - foryczny stanowią zatem o naturze wydarzenia celebracji liturgicznej. Mając na uwadze, że liturgia posiada charakter wspólnotowy oba te wymiary Ducha Świętego dotyczą, a poniekąd wynikają już z ontycznej struktury członków ludu Bożego. W takim razie człowiek, wiedząc już z pierwszego paragrafu drugiego rozdziału, że jako osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boga, w Którym Trzy Osoby są jedna dla drugiej, potrafi zrozumieć, iż wykonując muzykę czy śpiew służy drugiemu człowiekowi w pogłębianiu wiary. Stąd można śmiało stwierdzić, że muzyka i śpiew liturgiczny, skoro prowadzą do uświęcenia ludzi (por. KL 112; DA 6), nabierają wymiaru apostołskiego.

Aczkolwiek powyższe refleksje są zrozumiałe w sensie teologicznym, to wydaje się, że nie zawsze, a może w zdecydowanej większości celebracji liturgicznych są one nie respektowane, czy wręcz pomijane. Skoro liturgia poprzez śpiew winna podnosić umysły wiernych do Boga i spraw niebieskich (KL 120), musi mieć też integralny charakter nie tylko w swej obrzędowości, lecz także i w swej treści zawartej w tekstach. Odnosi się to w tym przypadku do pieśni. Stanowisko ostatniego Soboru jest bardzo jasne,

<sup>36</sup> Cytat za : J. Walder, *Biblijne podstawy muzyki sakralnej* (cz. 2) : LS 3 - 4/1995, s. 155n.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 156.

a mianowicie, że teksty pieśni powinny być zaczerpnięte z Pisma św. i źródeł liturgicznych. Oznacza to, że teksty biblijne i eucharystyczne wyznaczają temat przewodni dla śpiewów<sup>38</sup>. Wtedy wszystkie wyżej przedstawione argumenty teologiczne zostaną spełnione. W przeciwnym razie śpiew w liturgii nie tyle że nie będzie stanowił o swoim charakterze apostołskim, lecz wręcz będzie przyczyniał się do destabilizacji „narzędzi” apostołskich w liturgii. Dlatego, jak słusznie zauważa Z. Bernat, jest niewłaściwe określenie : „śpiewać podczas mszy świętej”; powinno mówić się : „śpiewana msza święta”, „celebrować śpiewaną mszę świętą”<sup>39</sup>. Wtedy to stanie się zrozumiałe, dlaczego jest mowa o „wcieleniu” słowa w celebracji liturgii, co było przedmiotem refleksji wyżej.

Ujednoczenie tematyczne wszystkich tekstów w liturgii czy to czytań, czy odmawianych modlitw, czy wreszcie śpiewów stanowi istotny element dla werbalnego języka liturgii, który w swej naturze kryje wymiar apostołski.

## 2. Język ikoniczny

Liturgia, która jest celebrowana „w Duchu i prawdzie” (J 4,24) domaga się swego wyrazu na zewnątrz. W przeciwnym razie byłaby szczelnie zamknięta tylko i wyłącznie w samej duchowości człowieka, a przecież osoba przeżywająca swoje stany wewnętrzne zwykle je uzewnętrznia. Ponadto zdając sobie sprawę, że liturgia jest kultem publicznym (KL 26) winna ona , a nawet jest zobligowana do wyrażania się na zewnątrz, przyjmując różne formy. One to z kolei wymagają wspólnej kodyfikacji, która będzie obiektywna dla wszystkich. W przeciwnym razie indywidualne przedstawianie swej duchowości prowadziłoby do subiektywizmu i nie

---

<sup>38</sup> A. Waloszek podaje punkty potrzebne przy ocenie doboru tekstów pieśni : 1. Myśl skierowana na dzieło zbawienia; 2. Nasze włączenie się w to dzieło; 3. Występujemy publicznie jako Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, czyli jako Kościół; 4. Główne zainteresowanie przechodzi z nas na Boga, do którego zwracamy się w modlitwie : *Muzyka liturgiczna w grupach młodzieżowych. Propozycje - ocena*; w : *Lądskie sympozja liturgiczne* (red. A. Durak), Kraków 1997, s. 159.

<sup>39</sup> Por. Z. Bernat, *Śpiew i muzyka kościelna w odnowionej liturgii*; w : *Wprowadzenie do liturgii* (pr. zb.), Poznań - Warszawa - Lublin 1967, s. 489.

ukazywałyoby liturgii jako znaku całego Kościoła<sup>40</sup>. Dzięki obiektywnym formom wierni celebrujący mogą się nawzajem komunikować, a nawet ukazywać wspólnie swoje odniesienie do Boga. Dlatego Sobór Watykański II stwierdza, że liturgia w swych obrzędach kryje znaki i symbole (KL 7; 21; 122).

Aczkolwiek w sferze znaku znajduje się też i słowo, jednak zostało ono wcześniej przedstawione (w poprzednim paragrafie) jako język foniczny. Biorąc pod uwagę, że słowo prowadzi do wiary, można wnioskować, że jest istotnym elementem, ale poprzedzającym, czy nawet wręcz prowadzącym do znaku i symbolu, dzięki któremu stają się one zrozumiałe i możliwe do przyjęcia lub wykonywania. Stąd słowo w połączeniu ze znakiem i symbolem wyjaśnia je. Z tej racji w niniejszym opracowaniu następuje rozgraniczenie podyktowane bardziej podziałem na różne formy języka.

Na wstępie trzeba też zauważyć, że znak i symbol w liturgii mają swoje odniesienia biblijne. W samym Piśmie św. również występuje już symbolika. W Starym Testamencie jawi się ona jako objawienie się Jahwe, co, jak wiadomo, oznaczało przygotowanie do pełnego objawienia się Boga w swym Synu - jako znaku par excellence w całej historii zbawienia. W takim razie symbolika biblijna daje pewnego rodzaju koncepcję religijną. Wszystkie wydarzenia stają się znakiem Bożej interwencji, Jego obecności i działania. Język Nowego Testamentu natomiast koncentruje się już na Jezusie Chrystusie. Pojawia się zatem nowe rozumienie symboliki, które zależy od znaczenia i funkcji w stosunku do misterium Chrystusa<sup>41</sup>.

W tym bardzo syntetycznie zarysowanym kontekście biblijnym jest zrozumiałe, że w naturę liturgii chrześcijańskiej została wpisana symbolika. Dzięki niej (poprzez gesty, postawy...) człowiek wchodzi w relacje z Chrystusem zmartwychwstałym<sup>42</sup>. Symbolika liturgii staje się w ten sposób podstawą do pogłębienia i wyrażenia wiary człowieka. Duchowe wnikanie w obrzęd liturgii pozwala łączyć chrześcijaninowi swoją egzystencję z misterium Chrystusa<sup>43</sup>. W symbolice, która jest zakorzeniona w antro-

---

<sup>40</sup> Por. R. Guardini, *O Duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 91-95.

<sup>41</sup> Por. D. Sartore, *Segno/Simbolo*; w : NDL, s. 1372-1373.

<sup>42</sup> Por. A. Donghi, dz. cyt., s. 178.

<sup>43</sup> Por. D. Sartore, dz. cyt., s. 1379.

pologii i kulturze człowieka, Kościół odczytuje swoją misję do ukazania więzi z Bogiem i przekazywania jej światu. W związku z tym symbol i znak stają się służebne w apostołskim posługiwaniu Kościoła w świecie, ponieważ te dwie rzeczywistości w obrzędzie są nośnikiem posłannictwa soteriologicznego Mistycznego Ciała Chrystusa (por. KL 6; 7). Wiedząc, że liturgia zawiera wymiar katabatycznie - anabatyczny, to zarówno Bóg, jak i człowiek są nadawcą i odbiorcą znaków, w zależności od aspektu rozważania samej liturgii : czy w ujęciu zstępującym czy wstępującym<sup>44</sup>.

Śledząc literaturę w różnych dyscyplinach naukowych dotyczącą symboliki zauważa się często, że znak i symbol stają się terminami stosowanymi zamiennie. Wydaje się jednak, że na płaszczyźnie liturgii winno zarysować się w miarę jasne rozróżnienie, ponieważ nie wszystkie elementy liturgii są jednakowo ważne<sup>45</sup>. Symbol i znak zależą do języka ikonicznego, który skoro stanowi integralną część liturgii, winien kryć w sobie wymiar apostołski.

#### a) znak

Termin „znak” trudno jest jednoznacznie zdefiniować, dlatego na przestrzeni historii próbowano podać jego jak najbardziej adekwatne określenie. Już św. Augustyn podjął trud zdefiniowania znaku mówiąc : „Znak jest to słowo lub rzecz, co poza widokiem, jaki zmysłom przedstawia, prowadzi do poznania czegoś innego i ukrytego”<sup>46</sup>. Stanowisko Augustyna było pod wpływem Orygenesusa, który twierdził : „Znak jest określany przez to co widzimy, a jest coś innego oznajmione”<sup>47</sup>. Św. Tomasz z Akwinu snując refleksje nad definicją augustiańską, podaje swoje określenie : „przez znak rozumiemy to, co nas prowadzi do poznania czegoś innego”<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Por. J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 43.

<sup>45</sup> A. Kuhne w swej książce *Zeichen und Symbole im Gottesdienst und Leben*, Paderborn 1982, omawiając poszczególne elementy symboliki liturgicznej, tylko jeden z nich (światło) określa wprost mianem symbolu. Pozostałe występują jako znaki. Takie potraktowanie, wydaje się, zbyt mało przejrzyste i jasne. Została więc zatarta granica pomiędzy znakiem a symbolem.

<sup>46</sup> Augustyn, *De doctrina christiana*, II, 1-2, PL 34, 35-37.

<sup>47</sup> Orygenes, *Commentariorum in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, III, PG 14, 948.

<sup>48</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 60, a. 4.

Z tych chociażby trzech definicji można wyciągnąć wniosek, że znak, który podpada pod zmysły człowieka, zawsze w swym zewnętrznym wymiarze wskazuje i prowadzi do rzeczywistości niewidzialnej. Słusznie zatem zauważa H. Sobeczko, że znak coś ukrywa, a właściwie odsłania i objawia<sup>49</sup>. Znak jawi się w formie przedmiotu, ale kryje on w sobie także wymiar podmiotowy. W takim razie znak występuje zawsze jako rzeczywistość podmiotowo - przedmiotowa<sup>50</sup>. W tym kontekście staje się zrozumiałe stwierdzenie J. Grzeškowiaka, że „zdolność tworzenia znaku jest cechą właściwą tylko człowiekowi”<sup>51</sup>. Dzięki znakom może zatem następować komunikacja interpersonalna i wtedy dopiero znak uzyskuje swój najpełniejszy wyraz i znaczenie.

Wychodząc z powyższego założenia, że znak służy komunikacji międzyosobowej, i wiedząc, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej, zaczyna się rozumieć działanie Boga względem ludzi. Najpełniejszym i najdoskonalszym znakiem w komunikacji Bosko - ludzkiej był Jezus Chrystus. On poprzez słowa i czyny objawiał ludziom rzeczy niewidoczne, czyli rzeczywistość boską. Stąd życie i działalność Syna Bożego na ziemi, które były wydarzeniem, a które przeszły, na zasadzie misterium, do liturgii, pozwalają na stwierdzenie, że znak w liturgii jest także wydarzeniem. Dzięki znakom chrześcijanin wchodzi w zbawcze wydarzenia i ma razem z Chrystusem to wydarzenie prowadzić w świecie. Właśnie poprzez znak liturgiczny zostaje wprowadzony i permanentnie umacniany do wypełniania swej misji apostołskiej w świecie (por. KL 6). W takim ujęciu, znak jawi się jako katabasis, a więc to Bóg poprzez znaki komunikuje się z człowiekiem. Znak staje się środkiem przekazu pomiędzy Nadawcą (Bogiem) a odbiorcą (człowiekiem).

Z powyższych refleksji dochodzi się do wniosku, że znaki przynależą li tylko do istoty sakramentów. Aczkolwiek to wszystko co powiedziano wyżej może skłonić do takich wniosków, to jednak trzeba na znak w liturgii spojrzeć szerzej, aniżeli tylko poprzez pryzmat sakramentów. Skoro było

---

<sup>49</sup> H. Sobeczko, *Teologiczna odnowa znaku liturgicznego*; w : *Lądzkie sympozja liturgiczne* (red. A. Durak), Kraków 1997, s.85.

<sup>50</sup> Por. A. N. Terrin, *Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia 1988, s. 50.

<sup>51</sup> J. Grzeškowiak, dz. cyt., s. 31.

powiedziane wyżej, że Jezus Chrystus jest najpełniejszym i najdoskonalszym znakiem komunikacji międzyosobowej : Bosko - ludzkiej, to obecnie przejawy Jego obecności w liturgii są bez wątpienia także znakami (por. KL 7). Stąd obok znaków sakramentalnych występują inne takie jak : zgromadzenie liturgiczne, kapłan, słowo<sup>52</sup>. W ten oto sposób w czynnościach liturgicznych poszczególnych osób wypełniających konkretne posługi czy funkcje, tak indywidualnie jak i wspólnotowo, przejawia się obecność Chrystusa (por. KL 7; 33). A przecież celebrowanie liturgiczne jest wydarzeniem zbawczym, w którym uczestniczy Kościół. W taki razie zgromadzenie staje się znakiem komunikacji człowieka z Bogiem. Takie rozumienie ukazuje odpowiedź ludzką na działanie Boże. Znak zgromadzenia liturgicznego jest wyrazem wymiaru anabatycznego. Oczywiście jest to tylko teoretyczna próba przedstawienia nadawcy i odbiorcy. Wiadomą sprawą jest jednak, że w zgromadzeniu liturgicznym jako znaku następuje wzajemne przenikanie się nadawcy i odbiorcy, gdzie Bóg i ludzie wymieniają się we wspólnej komunikacji. Wtedy znak staje się rzeczywiście wydarzeniem spotkania interpersonalnego. W tym kontekście, wydają się lepiej zrozumiałe aspekty znaku liturgicznego, że jest on : *signum rememorative*, *representativum*, *demonstrativum*, *obligativum* i *prognosticum*. Te określenia aspektów znaku wskazują na Bożą ekonomię zbawienia, która kryje się w liturgii. Ta ekonomia objawiająca się w całej historii zbawienia zawiera w sobie wymiar apostolski. Jeśli Chrystus był znakiem Boga na ziemi, to był to Znak posłany, który wraz z Kościołem to samo zadanie wykonuje i dzisiaj. Właśnie znaki liturgiczne pouczają wiernych (por. KKK 1123), czyli służą także celowi apostołstwa, którym jest zbawienie ludzi (por. DA 5; 6). Jeśli weźmie się pod uwagę ostatni aspekt znaku („*prognosticum*”), to łatwo dostrzec, że znak liturgiczny eschatologicznie ukierunkowuje człowieka (por. KL 8).

Tak zatem o znaku liturgicznym można mówić tylko i wyłącznie w kontekście obecności i działania Boga w liturgii. Takie rozumienie pozwala na wniknięcie w Znak Boży, którym był i jest Chrystus, a który to został posłany przez Ojca. A skoro znaki w liturgii wyrażają święte tajemnice

---

<sup>52</sup> Nie można zaliczyć do znaków liturgicznych nawet tych czynności, które w swym określeniu używają termin „znak”, jak np. : znak krzyża, znak pokoju, ponieważ należą one do symboli.



(KL 21), wskazują jednocześnie na swój wymiar apostołski. One rzeczywiście uświęcają i pouczają człowieka o swym znaczeniu.

*b) symbol*

Konstytucja o liturgii tylko w jednym miejscu wspomina o symbolu i tylko w kontekście sztuki kościelnej (KL 122). Mimo wszystko wydaje się, że należy się odrębna refleksja na temat symbolu, ponieważ występuje w zdecydowanej większości obrzędów liturgicznych i ukazuje się w różnych formach. Symbol zajmuje więcej miejsca w celebracji aniżeli sam znak. Mając już w świadomości znaczenie znaku w liturgii, prostszą sprawą będzie zastanawianie się nad rolą symbolu.

Tak samo jak znak, tak i symbol trudny jest do jednoznacznego zdefiniowania. Należy zatem wyjść od etymologii samego terminu. Pochodzi on od greckiego wyrazu „synballesthai”, co tłumaczy się : zebrać w całość, złączyć, jednoczyć<sup>53</sup>. To etymologiczne wyjaśnienie pozwala zrozumieć fakt, że symbol odnosi się do emocjonalnej sfery człowieka, w przeciwieństwie do znaku, który występuje w porządku intelektualnym czy logicznym, jak zauważa J. Grzeškowiak<sup>54</sup>. W takim razie można krótko powiedzieć, że symbol stanowi pomost w międzyludzkiej komunikacji. Symbolem zajmuje się wiele dyscyplin naukowych, takich chociażby jak : filozofia, matematyka, biologia, fizyka, psychologia, teologia, a również i sztuka. Nie dziwi zatem fakt, iż symbol jest wyrazem pewnych koncepcji przyjętych przez daną grupę społeczną, która, można by stwierdzić, umawia się i decyduje, jaka rzecz jest symbolem i jakie przyjmuje znaczenie. W tym kontekście można by podjąć próbę podania krótkiej i zwięzłej definicji : symbol jest to umowa społeczna odnosząca się do środków wy-

---

<sup>53</sup> D. Forster podaje, że pierwotnie symbolem nazywano odłamany kawałek kości do gry lub jakiegoś innego przedmiotu, którego brzeg pasował do brzegu pozostałej części w taki sposób, że można je było ze sobą złożyć : *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>54</sup> J. Grzeškowiak, dz. cyt., s. 38.

razu i ich znaczenia<sup>55</sup>. Na gruncie liturgii symbol będzie dotyczył gestów, postaw, sztuki (szeroko pojętej), paramentów, elementów naturalnych, przestrzeni i czasu. Skoro kult chrześcijański odbywa się „w Duchu i prawdzie” (J 4,24), ale zarazem jest kultem publicznym (por. KL 26), to w takim razie domaga się swojego wyrazu na zewnątrz. Trzeba wziąć także pod uwagę, że człowiek jest istotą duchowo - cielesną. Stąd potrzebuje symboli, aby móc przybliżyć sobie to, co duchowe, a z drugiej strony uzewnętrznić sferę swego ducha. Symbol zatem dostarcza człowiekowi informacji o cechach przedmiotu oznaczonego. Trzeba jednak stanowczo stwierdzić, że informacji tych nie można rozumieć na zasadach systematycznego wykładu intelektualnego, lecz jako sposób tworzenia jedności wśród wiernych, wewnętrznej przemiany oraz wzajemnego komunikowania się<sup>56</sup>. Jednak, jak słusznie zauważa G. Sovernigo, symbol winien być adekwatny do tego, co wyraża. W przeciwnym razie nie spełnia swojej roli<sup>57</sup>. Dlatego też przy interpretacji symbolu winno się wniknąć w jego charakter hermeneutyczny, który musi być zawsze podporządkowany i wyjaśniany w kontekście nauk humanistycznych, które będą odzwierciedlały mentalność i kulturę człowieka<sup>58</sup>. W takim razie symbol w swej naturze musi być zakorzeniony w środowisku człowieka. Wtedy dopiero można domniemywać, że spełnia on swoje zadanie w liturgii, kiedy wychodząc od natury człowieka zaczyna prowadzić chrześcijanina do życia wiarą w czasie celebracji i poza nią.

Z tego, co zostało już powiedziane, można dojść do wniosku, że tak jak znak jest objawieniem działającego Boga, tak symbol staje się w liturgii objawieniem człowieka przyjmującego i uczestniczącego w znakach. Symbol wyjaśnia tajemnice wnętrza człowieka, chociażby patrząc w kontekście

---

<sup>55</sup> Przykładem może być zmieniający się symbol chrześcijaństwa. W pierwszych wiekach była ryba (ihthios), która została utworzona z inicjałów greckiego wyrażenia : Jesu Christu Theos Hios Sofer (Jezus Chrystus, Boży Syn, Zbawiciel), a dopiero od IV wieku zostaje wprowadzony krzyż. Pierwszy symbol występuje w okresie prześladowań chrześcijan, a drugi już po Edykcie Mediolańskim (313 r.).

<sup>56</sup> Por. J. Aldazabal, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Torino 1987, s. 17-18; R. Guardini, dz. cyt., s. 95-99; J. Pinski, dz. cyt., s. 271nn.

<sup>57</sup> Por. G. Sovernigo, *La capacità simbolica del fedele celebrante e la celebrazione liturgica*, w : *Amen vestrum*, Padova 1994, s. 191.

<sup>58</sup> Por. D. Sartore, dz. cyt., s. 1377; A. N. Terrin, dz. cyt., s. 78.

ontycznych zmian dokonujących się w osobie, która przyjmuje znaki sakramentalne. Widać to w sposób bardzo obrazowy przynajmniej w tzw. obrzędach objaśniających. A zatem symbol przyjmuje na siebie rolę pełnego wyjaśnienia, czy może nawet pełnego objawienia znaku. Mówiąc inaczej : symbol pomaga dostrzec i zrozumieć istotę znaku. W tym znaczeniu symbol pełni w stosunku do znaku rolę służebną. Tak jest w czasie celebracji sakramentów, w przypadku zgromadzenia liturgicznego (gesty i postawy pomagają całej wspólnotie do wyrażenia swojego stosunku względem Boga). W tak rozumianym symbolu dostrzega się więc wymiar anabatyczny.

Warto też zauważyć, że skoro symbol wyrasta ze środowiska człowieka i niesie on ze sobą codzienne doświadczenia osoby, to sprawia, iż liturgia może być postrzegana poprzez jego pryzmat jako szczyt życia chrześcijańskiego (por. KL 10). W ten sposób symbol pomaga człowiekowi w konsekracji świata. Wierny występujący we wspólnocie celebrującej może dostrzec także wzajemne zwracanie się do Boga razem z innymi ludźmi. Tak pojmowany symbol staje się rzeczywiście istotnym elementem komunikacji międzyludzkiej i ludzko - Boskiej. Wtedy to symbol nie będzie miał za zadanie mówienia o Bogu, lecz z Bogiem<sup>59</sup>.

Wszystko to, co zostało powiedziane, skłania do wniosku, że właśnie symbol jest wyrazem człowieka, który prowadzi świat w kierunku uświęcania, choć sam nie uświęca. Chrześcijanin wnosząc w liturgię swoje bycie w środowisku może realizować cel apostołski, który polega na uświęcaniu świata (por. DA 6; KL 10). Symbol zatem przybiera swoiste znaczenie i staje się pewnego rodzaju przejawem tzw. apostołstwa modlitwy, z tą tylko różnicą, że nie zostaje wyrażony w sposób werbalny, lecz pozawerbalny.

Należałoby jeszcze zwrócić uwagę na symbolikę paramentów liturgicznych, elementów naturalnych, przedmiotów kultu czy przestrzeni; mówiąc krótko : symbolikę rzeczy materialnych. Stanowi ona formę przekazu informacji o cechach przedmiotu oznaczonego, lecz nie stanowi podobieństwa do rzeczy oznaczonej. Łączy tylko to, co materialne z tym, co duchowe<sup>60</sup>. Dzięki tym przedmiotom człowiek przybliża sobie i w pe-

---

<sup>59</sup> Por. B. Nadolski, *W drodze do liturgii*, Poznań 1998, s. 44-45.

<sup>60</sup> Por. A. J. Nowak, *Symbol - Znak - Sygnał*, Lublin 1994, s. 23-25.

wien sposób poznaje rzeczywistość transcendentną. W tym przypadku symbol staje się ważnym środkiem poznawania tajemnicy. Aczkolwiek pojęciowe poznanie wprowadza człowieka w metafizyczne poznanie istoty Boga, to jednak język abstrakcji nie potrafi dokonać w człowieku konkretnego przeżycia misterium. Stąd potrzeba symbolu, który dopełni intelektualne poznanie i pozwoli na przeżycie tajemnicy<sup>61</sup>. Symbol wprowadza zatem do liturgii ważny element, jakim jest emocjonalność, co było wspomniane wyżej. Ona to sprawia, że celebracja liturgiczna angażuje w pełni całego człowieka.

Reasumując trzeba stwierdzić, że symbol wpływa na rozwój człowieka, ponieważ obok intelektu angażuje emocje wiernego, a te dwie sfery osoby oddziałują na trzecią - wolitywną. Ta ostatnia pobudzana przez dwie pierwsze sprawia, że chrześcijanin odnawia w sobie życie religijne, ponieważ symbole materialne dają wzrost, umacniają i wyrażają wiarę (por. KL 59). Wiedząc, że wiara człowieka nie jest jego sprawą tylko i wyłącznie prywatną, domaga się więc dawania o niej świadectwa dalej. Wiara wymaga zbawienia człowieka, choć nie tylko jego samego, ale zakłada również pomoc w zbawianiu innych ludzi. Dlatego symbolika rzeczy materialnych uzupełnia i pogłębia duchowe przeżywanie liturgii, a więc wpływa na to, że celebracja misterium paschalnego jest źródłem życia chrześcijańskiego w pełnym tego słowa znaczeniu, wraz z jego apostolskim oddziaływaniem.

W takim razie patrząc całościowo należy stwierdzić, iż symbolika wykonywana przez człowieka (postawy, gesty) ułatwia rozumienie, że liturgia staje się szczytem życia chrześcijańskiego, natomiast symbolika rzeczy materialnych dopełnia fakt, że liturgia jest źródłem życia chrześcijańskiego (por. KL 10) w swym pełnym rozumieniu apostolskim.

---

<sup>61</sup> Por. J. Grześkowiak, dz. cyt., s. 127.

### 3. Mistagogia przestrzeni liturgicznej

Pośród bogatej symboliki liturgicznej pojawia się przestrzeń liturgiczna, która ze względu na swój charakter wymaga odrębnego opracowania. Wynika to między innymi z prostej przyczyny, że wyżej omówiony znak i symbol zjawia się i nabywa swego istotnego znaczenia w momencie trwania obrzędów liturgicznych, natomiast przestrzeń, aczkolwiek jest przeznaczona do celebracji misterii, to jednak jej trwałe i stałe charakter w postaci budowli przekracza normy czasowe sprawowanych tajemnic<sup>62</sup>. Stąd przestrzeń nabiera większego znaczenia w całej symbolice liturgicznej.

Czym zatem jest sama przestrzeń? Różnorodność definicji wskazuje, iż przestrzeń jako taka nie jest do końca zrozumiała i trudna do określenia; można by powiedzieć, że stanowi swoistą tajemnicę. Cz. Bartnik podaje wielorakie rozumienie przestrzeni w historii, w różnych koncepcjach filozoficznych<sup>63</sup>. Wydaje się jednak, że najbliższą i najbardziej adekwatną chrześcijaństwu staje się definicja wyrażona przez realizm personalistyczny. Stoi on na stanowisku, że przestrzeń jest materialna, jakkolwiek nie utożsamia się z ciałem ani z rozciągłością ciała, ani z jego kształtem, ani z jego wewnętrznymi wymiarami. Nie ogranicza się także tylko do trzech wymiarów, ale posiada jeszcze czwarty wymiar w postaci „głębokości bytowej”, a nawet i piąty wymiar polegający na „gęstości stopniowanej”. Stąd przestrzeń przenika ciała i ma z nimi ścisły związek bytowy<sup>64</sup>.

Tak rozumiana przestrzeń wskazuje, że jest ona powiązana z osobą ludzką, z którą tworzy szczególną wyrazistość oraz językowość. W aspekcie religijnym jest to język między człowiekiem a Bogiem, Stwórcą i Zbawcą, a wtórnie człowieka z człowiekiem. Od strony Boga przestrzeń jest nieodzowną konstrukcją „mowy do człowieka”, a od strony człowieka

---

<sup>62</sup> Można by dokonać pewnej analogii do Eucharystii. Tak jak obecność Chrystusa jest w każdym sakramencie, ale tylko w momencie samego obrzędu, tak w Eucharystii ta obecność występuje również poza ramy celebracji. Stąd m.in. nazywa się ją Najświętszym Sakramentem (por. BF VII/291 i 301; Denz. 1639 i 1654).

<sup>63</sup> Cz. Bartnik, *Zarys teologii przestrzeni* : CT 4/1984, s. 20-36.

<sup>64</sup> Tamże, s. 31-32.

staje się tworzywem, dzięki któremu osoba konstryuuje swój świat wewnętrzny wyrażony na zewnątrz i w ten sposób komunikuje się poprzez rzeczy z innymi ludźmi, a nawet z samym Bogiem. W takim razie przestrzeń jest budulcem komunikacji<sup>65</sup>. C. Ghisu zauważa, że „nic, w żadnym przypadku nie powstaje z niczego”<sup>66</sup>. Dlatego przestrzeń liturgiczna odwoływała się zawsze do tajemnicy Wcielenia. Chrystus, będąc najdoskonalszym znakiem Boga na ziemi, tłumaczy, czym jest świątynia. Syn Boży zamieszkał pośród ludzi, jako Emmanuel - Bóg z nami (por. J 1,14; Mt 1,23). W tym kontekście można też rozpatrywać Jego wypowiedź, w której wskazuje na ciało ludzkie jako na świątynię : „zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo. On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2,19.21). W takim ujęciu staje się zrozumiałe, że Bóg nie mieszka w budynku, ale we wnętrzu człowieka. Nie dziwi zatem inne stwierdzenie Chrystusa, w którym domaga się od wierzących, aby kult Bogu był oddawany „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Dlatego starotestamentalne i pogańskie pojęcie świątyni nie może być już brane pod uwagę w czasach Nowego Testamentu. To sam człowiek jest świątynią, o czym także poucza św. Piotr : „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar” (1 P 2,5). Zewnętrznym obrazem czystości świątyni, aby dokonywał się rzeczywisty kult w Duchu i prawdzie, staje się wyrzucenie przez Chrystusa przekupniów za świątyni jerozolimskiej (J 2,14 - 16). Skoro ciało Syna Bożego poprzez zmartwychwstanie staje się chwalebne, zostaje już ukazana wprost tajemnica świątyni chrześcijańskiej.

Należy wziąć jeszcze pod uwagę fakt tworzenia Mistycznego Ciała Chrystusa przez ludzi wierzących i ochrzczonych (1Kor 12,27). Stąd budowla sakralna nie jest świątynią, ale znakiem gromadzenia się chrześcijan na celebrację liturgii. Samo określenie miejsca tychże celebracji wywodzi się od ludzi. Otóż zgromadzenie w języku greckim jest określane jako „ekklesia”, co oznacza w języku polskim - Kościół. Ten termin zatem

---

<sup>65</sup> Por. J. Nowak, *Przestrzeń liturgiczna w celebracji Wigilii Paschalnej* : CT 1/1993, s. 116.

<sup>66</sup> C. Ghisu, *Projektowanie a typologie przestrzeni sakralnej w czasach nowożytnych* : Communio 6/1996, s. 111.

zastosowany do budowli<sup>67</sup> sam sobą wskazuje, że przestrzeń liturgiczna ograniczona murami stanowi znak (a nie symbol). Mówiąc krótko, trzeba stwierdzić, iż kościół jest znakiem Kościoła - ludu Bożego, ponieważ pozwala on odkryć w danym środowisku życie chrześcijan. Kościół jako budowla wyraża wezwanie ludzi wierzących do ciągłego umierania dla grzechu i zmartwychwstawania do życia w Chrystusie (por. Kol 2,9 - 12). Zatem ten widzialny znak kryje w sobie permanentne budzenie w człowieku rzeczywistości niewidzialnej (por. KL 2). W takim kontekście przestrzeń liturgiczna zostaje wzniesiona nie tyle dla Boga, ile raczej dla człowieka. W niej i poprzez nią zostaje ukazana więź między sferą ludzką a Boską. Dzięki tej przestrzeni człowiek objawia się jako żywe Mistyczne Ciało Chrystusa<sup>68</sup>. Św. Paweł w kilku miejscach zwraca na to uwagę : „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was ? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16 - 17). „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie ?” (1 Kor 6,19). W końcu Apostoł stwierdza : „my jesteśmy świątynią Boga żywego” (2 Kor 6,16).

W tak rozumianej przestrzeni miejsce celebracji liturgicznej zaczyna przybierać styl odpowiadający wnętrzu człowieka i wyrażający jego duchowość. Nie dziwi zatem fakt wbudowania kościoła w cały krajobraz życia ludzkiego, w jego styl społeczny czy nawet ekonomiczny. Styl budownictwa objawia człowieka danej epoki. Z tej racji styl kościoła ukazuje też potrzebę wyrażenia się człowieka na zewnątrz. W takim razie bryła budynku może czerpać motywację z Pisma św., objawiając pewną symbolikę religijną lub też może ukazać sobą dom - miejsce, w którym człowiek najlepiej czuje się w czasie spotkania interpersonalnego. W drugim przypadku dostrzega się pewne powiązania z własnym środowiskiem, które

<sup>67</sup> W starożytności, w IV wieku budowle przeznaczone do kultu określano mianem bazyliki (greckie : *basileia* - królestwo), aby w ten sposób ukazać odbicie Królestwa Niebieskiego na ziemi. Jednak należy tutaj także dostrzec wewnętrzne rozumienie Królestwa w ludziach. Zwraca na to uwagę sam Chrystus mówiąc : „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17,21). Kierowano się już wtedy chęcią zerwania z określeniem „świątynia”, które to kojarzyło się z czasami Starego Testamentu lub z religiami pogańskimi.

<sup>68</sup> Por. C. Ghisu, dz. cyt., s. 112; S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych* : RBL 3/1989, s. 190-191.

poprzez budowlę kościelne próbuje usakralizować świat i ukierunkować go w stronę nieba. Wtedy człowiek odczuwa także swoiste powiązanie domu mieszkalnego z domem liturgicznym i dzięki tej łączności może lepiej i pełniej celebrować kult „w Duchu i prawdzie”<sup>69</sup>.

Niezależnie od inspiracji w tworzeniu formy bryły kościoła, staje się ona jednak miejscem spotkania człowieka z Bogiem. W sposób oczywisty wypowiada się również Sobór Watykański II, który stwierdza, że „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz stosownie do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki” (KL 123). Jednak zauważa tenże Sobór: „przy wznoszeniu zaś świątyń należy troskliwie dbać o to, aby ułatwiała wykonywanie czynności liturgicznych oraz osiągnięcie czynnego uczestnictwa wiernych” (KL 124). Przestrzeń liturgiczna jest przecież miejscem celebracji misterii, dzięki którym człowiek „uczestniczy w dziele Boga” (KKK 1069). Miejsce to, które zostaje przeznaczone do liturgii, swoim wyglądem ma przyczyniać się do wzrostu pobożności i pouczać wiernych (KL 127). W tej przestrzeni człowiek swoją immanentną cielesność przenosi w sferę transcendentną. Św. Tomasz mówiąc o sakramentach wyjaśnia tę rzeczywistość w kategoriach samej natury człowieka. Podaje trzy zasadnicze argumenty: „1. człowiek bywa wychowywany za pomocą rzeczy postrzegalnych; 2. doznaje upokorzenia, stwierdzając, że jest poddany rzeczom cielesnym, jako że poprzez te właśnie rzeczy otrzymuje pomoc; 3. bywa chroniony od szkód ze strony rzeczy cielesnych za pomocą zbawionych obrzędów”<sup>70</sup>. W stwierdzeniu Akwinaty dostrzega się pewną aplikację analogiczną do kościoła jako budowli, gdzie człowiek dzięki przestrzeni potrafi odczytać jej głębsze, może nawet, zbawcze znaczenie<sup>71</sup>. Dlatego

---

<sup>69</sup> Por. S. Benedetti, *L'Architettura sacra: oltre il funzionalismo*: Communio (wyd. włoskie 140 - 141/1995, s. 190-201; J. Bogdanowski, *Kościół w krajobrazie*; w: *Sztuka w liturgii* (red. W. Świerżawski), Kraków 1996, s. 165-169; G. Grasso, *Tra teologia e architettura*, Roma 1988, s. 63-70; 109-112.

<sup>70</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 61, a. 1.

<sup>71</sup> W średniowieczu interpretowano nawet pewne części kościoła: dach - ewokował rzeczy niebieskie; kopuła, sklepienie, baldachim - symbolizował niebo; ściany - to społeczność wierzących, którzy tworzą Kościół; brama - przedstawiała Chrystusa według Jego słów: „Ja jestem bramą” (J 10,9): S. Kobielus, *Podstawy biblijne i symboliczne budowli sakralnej*: AK 1/1989, s. 12.



w pierwszym rzędzie trzeba wziąć pod uwagę to, że przestrzeń staje się miejscem akcji liturgicznej, w czasie której przejawia się obecność Chrystusa i widzialnego Kościoła.

W takim rozumieniu sama przestrzeń domaga się swojego charakterystycznego układu kompozycyjnego. Istnieją zatem trzy rodzaje modelu : 1. kierunkowy (lub długi); 2. centralny (albo ośrodkowy) oraz 3. dwu i trzystronny (inaczej nazywany szerokim)<sup>72</sup>. W. Wawrzyniak te trzy określenia oddaje językiem teologicznym : 1. człowieczeństwo Chrystusa; 2. Kościół ; 3. dusza każdego wiernego<sup>73</sup>. M. Bogdan wyjaśnia te trzy modele w sposób następujący : ad 1. Podkreśla jeden dla wszystkich kierunek przychodzenia Chrystusa. Przebiega on przez główną oś przestrzeni czyniąc z niej uporządkowany układ; ad 2. Integruje wiernych wokół ołtarza, gdzie wspólnota jest postrzegana wizualnie. Natomiast sam ołtarz jest umiejscowiony w punkcie krzyżowania się głównych osi (dwóch lub promieniście rozchodzących się); ad 3. W przypadku dwu i trzystronnej osie również krzyżują się na ołtarzu. Trzeba jednak wyjaśnić, że układ wiernych względem ołtarza, według koncepcji M. Bogdana, jest z trzech stron lub z dwu będących na przeciw siebie, albo ustawionych prostopadle do siebie<sup>74</sup>. Ta symbolika odgrywa istotne znaczenie w życiu chrześcijańskim, ponieważ przybiera swoisty wymiar formacji wpływający na wewnętrzny rozwój człowieka, jak również na zrozumienie bycia i tworzenia Kościoła. Odpowiednia forma bryły budowli poszerzona jeszcze o symbolikę jej wnętrza pozwala na ukierunkowanie ludzkiej świadomości w stronę spraw nadprzyrodzonych<sup>75</sup>.

W tym kontekście pojawia się pewien postulat dotyczący istotnych elementów występujących we wnętrzu kościoła. Przyjmując założenie, że Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa i urzeczywistnia się on w najwyższym stopniu w liturgii, a w sakramentach przejawia się realna obecność Chrystusa (KL 7), to w takim razie ta prawda wiary winna znaleźć

<sup>72</sup> M. Bogdan, *Ołtarz - centrum przestrzeni sakralnej według Prawa Liturgii Posoborowej* (praca doktorska na Wydziale Architektury Politechniki Śląskiej w Gliwicach, wydana drukiem bez podania miejsca i roku edycji), s. 109; J. Bogdanowski, dz., cyt., s. 185.

<sup>73</sup> W. Wawrzyniak, *Sacrum w architekturze*, Wrocław 1996, s. 41.

<sup>74</sup> M. Bogdan, dz. cyt., s. 109-119. Bardzo cenne są podane przez autora schematyczne rysunki.

<sup>75</sup> Por. C. Ghisu, dz. cyt., s. 116-117; W. Wawrzyniak, dz. cyt., s. 34-35.

swoje odzwierciedlenie w przestrzeni. Często zwraca się uwagę na ołtarz i ambonę, które dominują w kościele. Natomiast dwa miejsca istotne dla wejścia w przymierze z Bogiem i odnawiania go (tzn. chrzcielnica i konfesjonał) są zazwyczaj traktowane dość marginesowo. Warto by w tym momencie wrócić jeszcze do myśli Doktora Anielskiego, który jasno stwierdza, że „człowiek bywa wychowywany za pomocą rzeczy postrzegalnych”<sup>76</sup>. Biorąc pod uwagę tę wypowiedź św. Tomasza należy zauważyć, że brak chrzcielnicy lub tworzenie odrębnych kaplic dla sakramentu pokuty poza wizualnym postrzeganiem w całości wnętrza kościoła zubaża liturgiczną przestrzeń, powodując tym samym zaciemnienie obrazu Kościoła, w którym Chrystus objawia się w sakramentach, a które to stanowią o pełnej żywotności ludu Bożego<sup>77</sup>. Dzięki tym dwu miejscom chrześcijanie są formowani, ponieważ postrzegając je wzrokiem, mogą łatwo przypominać sobie o chrzcie i konsekwencjach płynących z niego, a natomiast miejsce sakramentu pokuty (w formie konfesjonału czy rozmównicy) uświadamia o odnawianiu przymierza z Bogiem. Zatem te dwa istotne miejsca swym obrazem oddziałują apostołsko na wchodzących do kościoła i przebywających w nim.

Należy zwrócić uwagę także na artystyczny wygląd budowli. Dzięki swej wewnętrznej dekoracji może rzeczywiście przybierać charakter dawania świadectwa i prowadzić do głębokiej refleksji. Stąd wymagany jest odpowiedni dobór barw, zastosowanie właściwego oświetlenia. Wszystko to w tym celu, aby zachować porządek rytmiczny we wszelkich układach

---

<sup>76</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 61, a. 1.

<sup>77</sup> Por. S. Lech, *Budownictwo sakralne a duszpasterstwo przyszłości* : AK 1/1989, s. 45; J. Nowak, *Uczestnictwo w sakramencie pokuty* : *Communio* 3/1994, s. 114n; Z. Wit, *Przestrzeń sakralna dla sprawowania Eucharystii. Założenia teologiczne i liturgiczno - prawne*; w : *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii* (red. R. Pierskała, R. Pośpiech), Opole 1997, s. 51n.

kompozycyjnych<sup>78</sup>. Wtedy to dopiero pełna estetyka przestrzeni stanie się prawdziwym środkiem ekspresji myśli teologiczno - liturgicznej, w której człowiek będzie mógł się odnaleźć.

Wniknięcie w pisma patrystyczne pozwala już w pierwszych wiekach odczytać właściwy sens estetyki chrześcijańskiej, która w całości ukierunkowana jest na Boga. Rzeczywistość niewidzialna przedstawiona w formie materialnego obrazu pomaga dokonać refleksji duchowej. Pseudo - Dionizy w obrazie dostrzega pomoc w kontemplacji rzeczywistości nadprzyrodzonej : „Nie jest rzeczą dla naszego umysłu możliwą niematerialnie odtwarzać i kontemplować hierarchie niebieskie inaczej niż posługując się sposobami materialnym”<sup>79</sup>. Natomiast św. Jan Damasceński utożsamiał słowo z obrazem. Stąd mówił : „Oddajemy hołd Bogu, gdy czcimy księgi, dzięki którym słyszymy Jego słowa. Podobnie dzięki malowanym podobiznom oglądamy odbicie Jego kształtu cielesnego, Jego cudów i ludzkich działań (...). Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej”<sup>80</sup>. Na właściwy kult obrazów wskazał też św. Bazyli, który mówi wprost : „Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru”<sup>81</sup>.

Nie dziwi zatem średniowieczne określenie obrazu jako „biblia pauperum”. Wydaje się, że i obecnie obraz może, a nawet powinien przyjmować takie znaczenie. Jest on przecież pośrednim elementem komunikacji. Dzięki swej treści przekazuje posłannictwo zbawcze, jak zauważa G. Saldarini<sup>82</sup>, a G. Ravasi stwierdza, że Pismo św. wpływa na sztukę, a ona staje się

---

<sup>78</sup> Por. M. Bogdan, dz. cyt., s. 82-83; G. Saldarini, *Arte e pastorale nella Chiesa : Communio* (wyd. włoskie) 140-141/1995, s. 125-127. Ciekawą refleksję Pasierba podaje M. E. Rosier - Siedlecka : „Ledwie skończy pracę plastik, wkracza życie : pstre dywaniki, wazoniki, serwetki, figurki, reprodukcje, fotografie nawet, cała ta tematyka, która nas demaskuje” : *Estetyka dekoracji wnętrza kościoła*; w : *Sztuka w liturgii* (red. W. Świerzawski), Kraków 1996, s. 135. Natomiast kard. J. Ratzinger przytacza wypowiedź uczonego myśli posoborowej : „teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głupotą na piękno nie jest sprawą drugorzędą, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii” : *Raport o stanie wiary*, Kraków - Warszawa 1986, s. 111-112.

<sup>79</sup> Pseudo - Dionizy, *De coelesti hierarchia*, 3, PG 3, 121.

<sup>80</sup> Jan Damasceński, *De imaginibus oratio*, III, PG 94, 1336.

<sup>81</sup> Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 18, PG 32, 149C.

<sup>82</sup> G. Saldarini, dz. cyt., s. 128.

interpretatorką tekstów biblijnych<sup>83</sup>. Można by zatem wnioskować, iż od tego, jak wygląda świat obrazów religijnych, będzie zależał w dużej mierze świat poglądów chrześcijanina. Właściwe wykorzystanie sztuki (obrazu, rzeźby) może przybierać funkcję formacyjną w stosunku do człowieka<sup>84</sup>. W tym kontekście staje się też zrozumiałe stanowisko Soboru Watykańskiego II, że „należy stanowczo zachować zwyczaj umieszczania w kościołach wizerunków świętych dla oddawania im czci” (KL 125), ale także w celu „pouczania wiernych” (KL 127). To stanowisko Kościoła dopełnia jeszcze nowy Katechizm, który mówi, iż „ikonografia chrześcijańska za pośrednictwem obrazu wyraża orędzie ewangeliczne, (...). Obraz i słowo wyjaśniają się wzajemnie” (KKK 1160).

Cała bogata kwestia estetyki i sztuki jest wspólną sprawą dla wierzących i niewierzących. Oddziaływanie poprzez całą przestrzeń liturgiczną na osobowość człowieka może przyczynić się do pogłębionej refleksji, a niekiedy nawet do nawrócenia. Milczący budynek stanowi wymowne wyznanie wiary ludu Bożego, które zostało wyrażone w trwałym znaku kościoła, a który poprzez swoją formę architektoniczną naucza<sup>85</sup>. Można by zatem powiedzieć, że przestrzeń liturgiczna ukazując prawdę o Bogu i Kościele zawiera wymiar mistagogiczny. Sam termin „mistagogia” jest rozumiany jako wprowadzenie w misteria, lecz można rozumieć go w odniesieniu do przestrzeni liturgicznej jako służbę w charakterze przewodnika. Właśnie dzięki poszczególnym, miejscom i wystrojowi wierni postępują w głębszym poznawaniu tajemnicy Boga oraz mogą lepiej odnajdywać się w rzeczywistości eklezjalnej. Nie będzie przesadą, jeśli uzna się przestrzeń liturgiczną na linii przekazu posłannictwa w historii zbawienia. To właśnie w kościele dokonuje się aktualizacja misterium zbawienia, które Chrystus pozostawił Apostołom z poleceniem przekazania go następnym pokoleniom (por. KL 6). Można zatem wyciągnąć także

---

<sup>83</sup> G. Ravasi, *La bibbia „grande codice” dell’arte* : Communio (wyd. włoskie) 140-141/1995, s. 11-15.

<sup>84</sup> Por. E. Petrolino, *Impegno da proseguire : spazi liturgici per i laici*; w : *I laici nella liturgia* (red. R. Falsini), Milano 1987, s. 161.

<sup>85</sup> Por. M. Chappin, *Wartości kościelnych dóbr kultury* : Communio 6/1996, s. 14-15; H. Nadrowski, *Funkcje budowli kościelnych*; w : *Sztuka w liturgii* (red. W. Świerzawski), Kraków 1996, s. 262-265.

wniosek, że przestrzeń liturgiczna jest szczególnym miejscem pomiędzy niebem a ziemią, gdzie przestrzeń może sama sobą dokonywać ewangelizacji (por. DA 6).

#### 4. Czas jako oddziaływanie sacrum na profanum

Pierwszym aktem stwórczym Boga na ziemi dzięki rozdzieleniu dnia od nocy jest ustanowienie czasu (Rdz 1,3 - 5). Ten biblijny obraz nasuwa myśl, że Stwórca, którego istotą jest wieczne istnienie (por. Wj 3,14), stwarza w Starym Testamencie figurę zbawczą dla „Pełni czasu” (Ga 4,4), a tym samym czas; można by powiedzieć, że czas staje się pewnego rodzaju odbiciem Boskiej wieczności. Aczkolwiek cały kosmos został stworzony i żyje w czasie, to jednak szczyt stworzenia, jakim jest człowiek, rozpoznaje czas, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26), który jest Wieczny (por. Wj 3,14). Dzięki temu dziełu tylko człowiek rozpoznając życie w czasie, przechodzi w wieczność nigdy się nie kończąc. Stworzenie czasu, które jest integralnie związane ze światłością, staje się synonimem Boga (por. Ps 4,7; 36,10; Mdr 7,26; 1 J 1,5,7), a która to w sposób najbardziej komplementarny zostaje objawiona człowiekowi w momencie pełni czasów (Ga 4,4) poprzez Syna Bożego, który sam siebie nazywa światłością (J 8,12). Tę prawdę zapowiadał już prorok Izajasz w słowach : „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką” (Iz 9,1). W takim rozumieniu można mówić o czasie - historii zbawienia, ponieważ tenże czas stanowi integralną część wieczności dla konkretnego człowieka, a tym bardziej przykładając do czasu całe misterium zbawcze Chrystusa (por. KL 5; 6). Nie dziwi zatem fakt, że cała liturgia jest ponadczasowa. Należy jednak zauważyć, że wymiar eschatologiczny liturgii dokonuje się w konkretnym doświadczaniu czasu dla człowieka.

Czas liturgiczny jest natomiast czasem Boga w Jezusie Chrystusie, dlatego rok liturgiczny stanowi celebrację misterium paschalnego (por. KL 102). Bóg w czasie pragnie zbawienia człowieka. Czas, który przebiega w sensie liniowym, staje się równocześnie bodźcem do działania człowieka<sup>86</sup>. Wynika to z faktu, iż Chrystus objawia się wierzącemu w roku

<sup>86</sup> Por. M. Kunzler, dz. cyt., s.112-113; G. Ravasi, *Księga Rodzaju (1 - 11)*, Kraków 1997, s. 32.

liturgicznym jako Chrystus historii i jako Chrystus wiary. Jednak w celebracji czasu nie można tych postaci rozdzielać, lecz trzeba traktować jako Jedną<sup>87</sup>. Stąd Sobór Watykański II wypowiada się w tym duchu : „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana” (KL 102). Rok liturgiczny jawi się zatem jako przejście od przeszłości ku przyszłości, a więc rzeczywiście ukazuje się tu Chrystus historii i Chrystus wiary, jako Jeden, ponieważ jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Poprzez poszczególne cykle okresów liturgicznych sam Chrystus prowadzi człowieka i w ten sposób objawia się i urzeczywistnia jako żywa Droga (por. J 14,6). Chrystus historii i Chrystus wiary został na świat posłany przez Ojca. Będąc teraz Drogą życia dla człowieka sprawia, że czas liturgiczny jest czasem apostolskim w samej swej istocie. Mówiąc inaczej : skoro liturgia jest udziałem ludu Bożego w dziele Boga (KKK 1069), to czas liturgiczny jest również czasem działania Apostoła Ojca. Na temat znaczenia roku liturgicznego i działania w nim Chrystusa wypowiedział się Pius XII w „*Mediator Dei*” : „...rok liturgiczny, karmiąc się ustawiczną pobożnością Kościoła, nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem spraw dotyczących się minionych czasów ani też prostym i czczym przypomnieniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele i kroczy drogą ogromnego miłosierdzia, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc w tym najlitościwszym zamiarze, aby dusze ludzi zbliżyły się do Jego tajemnic i nimi niejako żyły. Te zaś tajemnice bez przerwy żyją teraz i działają”<sup>88</sup>.

B. Nadolski rozważając święto chrześcijańskie zastanawia się nad terminem, który w sposób adekwatny oddałby miejsce i moment święta w życiu człowieka oraz stosunek człowieka do święta. W podjętych próbach tego współczesnego polskiego teologa liturgii przewijają się określenia takie jak : święcić, obchodzić, uczestniczyć w święcie<sup>89</sup>. Wydaje się jednak, że skoro czas liturgiczny jest czasem apostolskiego działania

<sup>87</sup> O. Casel, dz. cyt., s. 112.

<sup>88</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, AAS 39/1947, s. 580.

<sup>89</sup> B. Nadolski, *Pochwała święta*, Poznań 1997, s. 31-34.

zbawczego Chrystusa, w którym uczestniczy człowiek poprzez swoją reakcję intencjonalną wobec Boga<sup>90</sup>, to należy w takim razie mówić o celebracji czasu liturgicznego (czy konkretnie święta). Równocześnie przyjmując termin „celebracja czasu” w jego kategoriach Bosko - ludzkich dostrzega się wymiar katabatyczno - anabatyczny. Zwrócił już na to uwagę St. Koperek analizując teologię roku liturgicznego w ujęciu P. Guérangera. Opat z Solesmes ukazał boski plan zbawienia, który przenika w ziemski czas i stanowi wezwanie dla chrześcijanina. Natomiast człowiek żyjący czasem liturgicznym udziela Bogu odpowiedzi w swojej codzienności. Następuje w ten sposób dialog Boga z człowiekiem<sup>91</sup>. Dzięki temu czas staje się rzeczywistością zbawczą, czyli mówiąc inaczej czas zawiera w sobie możliwość, w której człowiek dostępuje uświęcenia. W ten sposób celebracja czasu liturgicznego jawi się jako sposób realizacji celu apostołstwa, którym jest uświęcenie człowieka (por. DA 6). Trzeba mieć jednak zawsze na uwadze, jak zauważa A.M. Triacca, że czas należy do Chrystusa<sup>92</sup>. Jednak uświęcenie człowieka będzie pełne wtedy, kiedy on sam włączy się całym swoim życiem w celebrację czasu. W dobitny sposób podkreśla tę prawdę Sobór Watykański II : „...obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102).

W tym miejscu dostrzega się też najpełniej przenikającą się wzajemnie w dwu kierunkach potrójną normę liturgiczną : *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*. Należy to rozumieć, że apostołstwo czasu, w którym działa Chrystus, przemienia się w apostołstwo w czasie konkretnego człowieka, czyli chrześcijanin przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie prowadzi apostołstwo w czasie. Taka teza jest możliwa wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, iż rok liturgiczny celebrowany w sposób systematyczny, lecz organiczny i skoncentrowany wokół Chrystusa. Cykle liturgiczne aczkolwiek nie są rozłożone w ścisłej chronologii i kalendarz liturgiczny opiera się w rachubie czasu na roku księżycowym (okres paschalny) oraz na roku słonecznym (okres tajemnicy wcielenia), to jednak w ca-

<sup>90</sup> Por. D. Zadra, *Il tempo simbolico : la liturgia della vita*, Brescia 1985, s. 89.

<sup>91</sup> S. Koperek, *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984, s. 94-95.

<sup>92</sup> A. M. Triacca, *Tempo e liturgia*; w : NDL, s. 1497.

łości ukazują i urzeczywistniają jedną prawdę misterium zbawczego Chrystusa<sup>93</sup>. Ponadto celebracja ta nie dokonuje się na zasadzie podawania argumentów racjonalnych, ale osadzenia jej w realizacji codziennego życia (por. KL 105). Mówiąc krótko, chodzi o celebrację prawdy, która będzie wcielana w czyn<sup>94</sup>.

Rok liturgiczny wymaga od człowieka świadomego celebrowania czasu, ponieważ wtedy dopiero można mówić o prawdziwym apostołstwie w czasie. Następnym rozumienia czasu liturgicznego będzie możliwość właściwego oddziaływania jednostki na innych ludzi lub podejmowania nawet grupowych zadań (por. KL 110). W ten sposób stanie się głoszenie orędzia zbawienia nawet ludziom niewierzącym (por. KL 9; DA 6)<sup>95</sup>. Dlatego, jak słusznie zauważa Triacca, czas liturgiczny stanie się interioryzacją eklezjalną misterium współprzeżywaną z Chrystusem<sup>96</sup>.

Teza tego współczesnego włoskiego teologa liturgii może posłużyć również do ukazania integralnego związku pomiędzy celebracją obrzędów liturgicznych z celebracją czasu. Otóż treści poszczególnych okresów liturgicznych wyrażone w tekstach biblijnych i eucharystycznych nie tylko przedstawiają prawdy wiary, ale niosą w sobie zachętę do konkretnych postaw moralnych. Odpowiedzią człowieka na usłyszane słowa jest realizacja tych treści w codziennym życiu. Właśnie sposób i styl życia chrześcijanina wskazuje na jego celebrację czasu. Z kolei postawa chrześcijanina w codzienności, która związana jest z wszystkimi problemami, troskami i radościami życia (por. KK 34), stanowi wkład człowieka w celebrację liturgii w obrzędach. Stąd na tej podstawie dostrzega się wymiar katabatyczno-anabatyczny celebracji czasu. Nie będzie też dziwne stwierdzenie, że właśnie takie rozumienie celebracji czasu liturgicznego sprawia, iż liturgia jest dla chrześcijanina źródłem i szczytem życia (por. KL 10). Właśnie czas

---

<sup>93</sup> Przyjęło się często mówić, iż Zesłanie Ducha Świętego jest dniem narodzenia Kościoła. Jednak wychodząc ze stwierdzenia św. Leona Wielkiego można by przesunąć ten umowny dzień na Uroczystość Narodzenia Pańskiego. Otóż ten Ojciec Kościoła mówi: „Z narodzenia bowiem Chrystusa powstaje ród chrześcijan; urodziny „głowy” są też urodzinami „ciała”: *Sermo* 26,2, PL 54, 213.

<sup>94</sup> Por. W. Schenk, *Rok liturgiczny*; w: *Wprowadzenie do liturgii* (pr. zb.), Poznań - Warszawa - Lublin 1967, s. 434-435.

<sup>95</sup> Por. J. C. Cervera, *L'anno liturgico*, Roma 1987, s. 10-11.

<sup>96</sup> A. M. Triacca, *Tempo...*, dz. cyt., s. 1504.



liturgiczny stanowi tu zwornik tych dwóch istotnych biegunów życia liturgicznego chrześcijanina. Dzięki temu czas jawi się jako język komunikacji Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Tym samym czas liturgiczny jest na usługach konsekracji świata. W takim rozumieniu czas liturgiczny, wydaje się, stanowi najpełniejszą realizację apostołstwa liturgicznego. Bowiem treść misterium zbawienia zostaje przełożona na ludzkie życie i w ten sposób rzeczywiście czas liturgiczny staje się historią zbawienia dokonującą się w życiu konkretnego człowieka na „tu i teraz”. Cel apostołstwa (ewangelizacja i uświęcenie) zostaje realizowany w zmieniających się cyklach liturgicznych. Zatem czas liturgiczny należy zaliczyć do znaku, a nie do symbolu, ponieważ każdy okres liturgiczny kryje w sobie konkretną rzeczywistość zbawczą. Rzecz by można, iż czas liturgiczny jest znakiem bosko - ludzkiej wymiany oddawania się. Skoro cały rok liturgiczny jest misterium paschalnym Chrystusa, poprzez które Bóg oddaje się człowiekowi, to celebrowanie tego misterium w czasie będzie oddawaniem się człowieka Bogu<sup>97</sup>.

Treści zawarte w tekstach liturgicznych są wzmacniane przez odpowiedni układ poszczególnych świąt (por. KL 107; 108; 111), chodzi przede wszystkim o święta Pańskie (KL 108). W ten sposób rok liturgiczny nabiera jeszcze większego i głębszego wymiaru apostołskiego, ponieważ dobitniej zostaje wyakcentowane misterium zbawienia. Chrystus jako Apostoł Ojca wyraźniej objawia się człowiekowi. Szczególnie w okresach, które są oparte o misterium inkarnacji i paschalne.

Nie można jednak zapomnieć o kulcie Maryi i świętych. Ich kult w poszczególnych dniach roku, chociaż głosi misterium paschalne (por. KL 103; 104), to staje się jednocześnie obrazem ukazującym konkretne przykłady, jak należy odczytywać i wcielać w codzienne życie misterium zbawienia (por. KL 111). Te dni uzyskują zatem również wymiar apostołski czasu, ponieważ poszczególne cechy charakterystyczne dla Maryi i świętych uzyskują swoistą adaptację w życiu chrześcijanina, przez co ukazują oni współczesnemu światu prawdę o budowaniu Królestwa Bożego już tu na ziemi.

---

<sup>97</sup> Por. J. Decyk, *Misterium paschalne w obchodach roku liturgicznego*; w: *Rytuał religijny w rodzinie* (red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz), Warszawa - Poznań 1988, s. 33.

Niewątpliwie duże znaczenie w celebracji czasu odgrywa Liturgia Godzin. Sam termin określający ten sposób modlitwy wskazuje na celebrację czasu, uwielbienie Boga w poszczególnych porach dnia. Ludzka działalność połączona z modlitwą staje się pełnym wyrazem wniknięcia w apostołstwo czasu przemienione w apostołstwo w czasie. Trafne wydaje się w tym miejscu stwierdzenie Tomasza z Celano : „Nie tyle masz się modlić, ile stawać się modlitwą”<sup>98</sup>. Wynika stąd wniosek, że Liturgia Godzin pozwala wniknąć człowiekowi w tajemnicę zbawczą Apostoła Ojca i stawać się razem z Chrystusem podmiotem apostołstwa.

Reasumując należy stwierdzić, że czas liturgiczny, który jest odpowiedzią na słowa Chrystusa : „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,24.25), jest interpretowany przez paradygmat osadzony w porządku anamnetycznym i zostaje aktualizowany w intencjonalności czasu liturgicznego<sup>99</sup>. W ten sposób można mówić, iż sam czas jest apostołski, ale także pozwala, czy wręcz domaga się również od człowieka apostołstwa w czasie. Takie ujęcie tego zagadnienia prowadzi do stwierdzenia, że celebacja czasu liturgicznego kryje w swej najgłębszej istocie apostołstwo. Można by zatem postawić znak równości pomiędzy celebacją czasu liturgicznego a apostołstwem, które jest zawsze wspólnym dziełem Chrystusa i człowieka (por. KL 6).

## **Podsumowanie**

Analiza poszczególnych form języka liturgicznego ukazała, że zarówno język werbalny, jak i pozawerbalny kryje w sobie wymiar apostołski. Jest rzeczą wiadomą, iż język werbalny i pozawerbalny w celebracji liturgii występują zazwyczaj razem : słowo tłumaczy znak, symbol. Jednak omówienie każdej z tych form pozwala na szersze rozumienie całości. Celowość odrębnego potraktowania przestrzeni i czasu, aczkolwiek należą te dwie rzeczywistości do języka pozawerbalnego, to jednak po ich opracowaniu, wydaje się, że zawierają one szerszą treść i nie można ich było

---

<sup>98</sup> B. Nadolski, *Pochwała święta*, dz. cyt., s. 34.

<sup>99</sup> Por. D. Zadra, dz. cyt., s. 95-96.

potraktować łącznie w całym języku pozawerbalnym. Z tej racji znak i symbol został określony jako język ikoniczny.

Język liturgiczny, w każdej swej odmianie, jak można to zauważyć na podstawie powyższego opracowania, stanowi formę komunikacji, która wyraża i realizuje cel apostołstwa, czyli ewangelizację i uświęcenie. Język ten kryje w sobie pewnego rodzaju mistagogię, czy też wprost ukazuje działanie Boga. Ponadto nie jest apostołski dla samego siebie, lecz stanowi wezwanie do włączenia się człowieka w realizację apostołstwa w życiu. Dzięki temu potrójna norma liturgiczna : *lex credendi* - *lex orandi* - *lex vivendi* zostaje zawarta i wyrażona w języku liturgicznym. Stąd bez wątplenia można mówić, że język liturgiczny jest ewokacją apostołską. W nim objawia się i urzeczywistnia misterium zbawienia we współczesnym świecie.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

### CZYNNIKI MAJĄCE WPŁYW NA APOSTOLSKI RYS LITURGII

Na polu lingwistyki liturgicznej można spotkać dwa zasadnicze stanowiska. Pierwsze skłania się do „języka uporządkowanego”, twierdząc, że jest tylko jeden język liturgiczny (np. C. Mohrmann, H. Moser, Toporowski). Natomiast druga opcja, aczkolwiek przyjmuje język liturgiczny za święty, to jednak dostrzega potrzebę pewnej specyfikacji tegoż języka w zależności np. od kultury (np. H. Schmidt, W. Gössmann, A. Kassing)<sup>1</sup>. Wydaje się, iż druga grupa właściwie rozumie i postrzega liturgię w życiu Kościoła. Wskazuje poniekąd na to stwierdzenie Jana Pawła II, że „Kościół nie może odstąpić człowieka, (...) jest (on) pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”<sup>2</sup>.

Liturgia, skoro jest rzeczywistością apostołskiego oddziaływania prowadzącą do zbawienia, kryje w sobie poniekąd imperatyw nieustannego dostosowywania swoich zewnętrznych form do zmieniających się warunków miejsca i czasu. Tradycyjny styl nie jest korzystny dla dobrego i efektywnego celebrowania liturgii, ponieważ może doprowadzić do rozbież-

---

<sup>1</sup> Por. A. N. Terrin, *Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia 1988, s. 166-167.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

ności pomiędzy rzeczywistością misterium a potrzebami człowieka. Należy zatem zauważyć, że nie warunki winny przystosowywać się do celebracji, lecz odwrotnie - to sposób celebracji musi brać pod uwagę warunki. Trwanie przy jednej formie liturgicznej może doprowadzić do rutyny lub całkowitego niezrozumienia liturgii, a to z kolei może zachwiać relacje z samym Posyłającym, a więc z Bogiem<sup>3</sup>. W tym kontekście nasuwa się stwierdzenie, iż dobór form liturgicznych winien być stymulowany samą rzeczywistością misterium, przy równoczesnym uwzględnieniu warunków przekazu czy rodzajem adresata<sup>4</sup>. Liturgia dobrze przeżyta umacnia człowieka w relacjach z Bogiem. Stąd potrzeba odpowiedniego dostosowania liturgii do aktywności wiernych, by ją ukierunkować na pełne uczestnictwo w dziele Boga (por. KKK 1069), tak w samej celebracji liturgicznej, jak i w codziennym życiu. Dzięki czemu liturgia będzie spełniała swoje zadanie apostolskie. Zatem zewnętrzne formy liturgiczne winny być dostosowywane do różnych potrzeb, ale też same sobą muszą ukazywać rzeczywistość transcendentną oraz prowadzić człowieka do pełnego, świadomego i czynnego zaangażowania się w misterium Chrystusa celebrowane w liturgii (por. KL 14). Wydaje się też konieczne w tym aspekcie dostrzec znaczenie formacji chrześcijan, która pozwoli na właściwe odczytanie zewnętrznych przejawów liturgii i dróg do niej prowadzących. Słusznie więc De Clerck zauważa, że liturgia kształtuje człowieka w misterium wiary<sup>5</sup>. Ono natomiast nie jest doktryną, lecz wydarzeniem, które potrzebuje odpowiednich i zrozumiałych środków wyrazu.

---

<sup>3</sup> Por. R. Forycki, *Femomenologia apostołstwa*; w : *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 388.

<sup>4</sup> Por. Ł. Piasta, *Public relations*, Warszawa 1996, s. 10.

<sup>5</sup> P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 127-129; por. także J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Roma 1983, s. 219-220.

## 1. Inkulturracja liturgii

Określenie „inkulturracja” występuje w terminologii Kościoła stosunkowo niedawno<sup>6</sup>. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów łącząc dwie wypowiedzi Jana Pawła II podaje wyjaśnienie, czym jest inkulturracja. Oznacza ona „wcielenie Ewangelii w kultury miejscowe, a jednocześnie wprowadzenie tychże kultur do życia Kościoła. Inkulturracja oznacza wewnętrzną transformację autentycznych wartości kulturowych poprzez ich integrację z chrześcijaństwem i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych ludzkich kulturach”<sup>7</sup>. Na wstępie należy zauważyć, że inkulturracja jest procesem, który funkcjonuje w dwu aspektach : „ad extra” i „ad intra”. Pierwszy oznacza oddziaływanie ewangelizacji na kulturę ludzi, którzy przyjmują Ewangelię. Drugi aspekt odnosi się do wpływu ewangelizacji na życie ludu Bożego i jest wynikiem obecności Kościoła w obrębie danej kultury<sup>8</sup>.

Teologiczną podstawą inkulturracji jest Tajemnica Wcielenia. Słowo Boże przyjęło naturę człowieka pojawiając się w konkretnym momencie historii, kultury, tradycji i religii swojego narodu. Słowo Wcielone stało się

---

<sup>6</sup> Termin „inkulturracja” użył po raz pierwszy D. Seguna w 1959 r. Jednak w Kościele przyjęł się dopiero od 1975 r. Stosowanie terminu „adaptacja” odnosiło się do zewnętrznych przejawów relacji pomiędzy życiem chrześcijańskim a Dobrą Nowiną i kulturą. Por. A. A. R. Corollius, *Inkulturracja*; w : *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii* (red. S. Karotempler), Warszawa 1997, s. 125-126; A. J. Chupungo, *Liturgia e inculturazione*; w : *Scientia liturgica*, t. 2 : *Liturgia fondamentale* (red. A. J. Chupungo), Casale Monferrato 1998, s. 345-347; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 90. W sprawach odnoszących się do liturgii były używane dwa terminy : „aptatio” (por. KL 38; 40) - oznaczało prawo dostosowania wprowadzane przez Stolicę Apostolską lub Konferencję Biskupów (por. KL 22 § 1.2) oraz „accomodatio” - dotyczyło możliwości przystosowania leżących w gestii kapłana : por. A. Chupungo, *L'Adattamento della liturgia tra culture e teologia*, Casale Monferrato 1985, s. 66; A. Nocent, *Liturgia semper reformanda*, Magnano 1993, s. 144; J. Stefański, *Adaptacje liturgiczne przyszłością odnowy liturgicznej* : RBL 1 - 2 / 1990, s. 33.

<sup>7</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgia Rzymska i inkulturracja. IV Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia Soborowej Konstytucji o Liturgii* (art. 37 - 40), nr 4, Rzym 1994, s. 4. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Salvorum Apostoli*, nr 21; Tenże, Encyklika *Redemptionis Missio*, nr 52.

<sup>8</sup> A. A. R. Crollius, dz. cyt., s. 125-129.

Żydem, członkiem narodu wybranego. W tym środowisku Chrystus dokonuje całe misterium paschalne i przekazuje je Kościołowi. W ten sposób Bóg objawia człowiekowi, iż może wejść On w każdą rasę i kulturę ludzką. Jego transcendencja przenika bariery wszelkich podziałów i różnic. Ten fakt i ta prawda stają się kluczem do zrozumienia zadania Kościoła w dziele zbawienia. Aczkolwiek Wcielenie i z nim związane wydarzenie zbawcze jest faktem historycznym, jednorazowym, to jednak nie można zapominać, że misterium Chrystusa żyje w Kościele, który również przyjmuje i akceptuje różne warunki kulturowe, społeczne ludu, wśród którego istnieje<sup>9</sup>. Takie ujęcie pozwala dostrzec, że przyjście Chrystusa przynosi życie (por. J 10,10). Ponadto wejście Chrystusa wśród ludzi jest wyrazem katabasis, która wymaga od Kościoła przełożenia jej na właściwy i odpowiedni język, również na polu liturgicznym. Zwraca na to uwagę Sobór Watykański II, który stwierdza : „Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. Podobnie i Kościół (...) posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów (...) oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii” (KDK 58). Ten ostatni dokument Soboru koresponduje z pierwszym dokumentem, gdzie jest mowa, że „w sprawach, które nie dotyczą wiary lub dobra powszechnego, Kościół nie chce narzucić sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii” (KL 37). Wynika to też z faktu, iż Kościół prowadzony jest przez Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska stanowi o jedności całego Kościoła, mimo iż ludzie żyją w różnych zakątkach świata. Należy mieć na uwadze i to, że Królestwo Boże nie jest z tego świata (por. J 18,36) i z tej racji Kościół wchodząc w jakąkolwiek społeczność ludzką nie ujmuje jej nic z jej dóbr doczesnych (por. KK 13). Nie ulega wątpliwości, że tak jak za sprawą Ducha Świętego dokonała się Tajemnica Wcielenia (Łk 1,35), tak obecnie ten sam Duch przenika Kościół i go prowadzi. Duch Święty „bierze” z tego co Chrystusowe i udziela Kościołowi (por. J 16,15; KK 13). Ta prawda objawia się już w dniu Pięćdziesiątnicy, na co wskazał Autor Dziejów Apostolskich : „Czyż ci wszyscy, którzy przemawiają, nie są Galilejczy-

---

<sup>9</sup> Por. A. Chupungo, *L'Adattamento ...*, dz. cyt., s 79-81; M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, Milano 1996, s. 142.

kami ?» - mówili pełni zdumienia i podziwu. «Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty ? - Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńcy i Arabowie - słyszymy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże.» (Dz 2,7 - 11).

W taki razie o inkulturracji można mówić, że jest na usługach komunikacji w celu przekazywania i kształtowania wiary. Stąd powstaje potrzeba nowego i bardziej odpowiedniego języka liturgicznego, który staje się wyrazicielem historii zbawienia zawierającej swoje posłannictwo<sup>10</sup>.

Z teologicznych refleksji J. J. De Fariasa na temat dogmatu dotyczącego unii hipostatycznej można by podać również motywację dla inkulturracji. Otóż zjednoczenie natury boskiej z naturą ludzką w osobie Jezusa Chrystusa, jak stwierdza wspomniany autor, bez pomieszania tychże natur, pozwala myśleć o jedności i różnorodności. Jest tu odniesienie do absolu-tu i do świata stworzonego<sup>11</sup>. Połączenie tego, co Boskie, z tym, co stworzone, widać też już wyraźnie w samym dziele stwórczym Boga. Stwórca przekazuje swoje dzieło człowiekowi, aby czynił je sobie poddanym (Rdz 1,28). Człowiek uzyskuje przez to zachętę m. in. do rozwoju kultury. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga dostąpił z jednej strony posiadania świadomości obecności i czynności Boga, z drugiej zaś stał się „współ - twórcą” wprowadzania porządku w świecie, zawsze jednak w odniesieniu do Boga. Ten fakt zyskuje już znamiona soteriologiczne<sup>12</sup>. Skoro już od momentu stworzenia człowiek uczestniczy w dziele Boga, a również poprzez liturgię uczestniczy w dziele zbawczym Boga (por. KKK 1069), to czy zatem na polecenie otrzymane przy stworzeniu (Rdz 1,28), człowiek nie powinien odpowiadać w celebracji liturgicznej ? Odpowiedź wydaje się oczywista. Będąc „współ - twórcą” dzieła Boga, człowiek jest zobowiązany podporządkować wszelkie elementy naturalne w celu odpowiedniego wykorzystania i zastosowania ich w celebracji liturgicznej. Dodatkowym motywem jest udzielanie pozytywnej odpowiedzi na ostatnie polecenie

<sup>10</sup> Por. M. Fini, *Evangelizzazione e inculturazione*; w : *Teologia ed evangelizzazione* (red. E. Manicardi), Bologna 1993, s. 182-184.

<sup>11</sup> J. J. De Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*; w : *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja Communio, t. 8), Poznań 1993, s. 139.

<sup>12</sup> Por. CBL, s. 76-77; A. A. R. Crollius, dz. cyt., s. 131-132.



Chrystusa dane Apostołom, aby nauczali i uświęcali (por. Mt 28,19 - 20). Następne pokolenia przyjmują od Apostołów to polecenie i w ten sposób dzieło Boga, za przyczyną ludzi, dociera wciąż do coraz nowych odbiorców (por. KL 6; DA 6).

Nie ulega wątpliwości, że język liturgii, jaki tworzy człowiek, sprawia, iż jest on elementem komunikacji, ale nie jakiegokolwiek, lecz komunikacji *par excellence*<sup>13</sup>. Wynika to z faktu, że wspólnota eklezjalna, a tym bardziej zebrana na liturgii, odzwierciedla Ciało Mistyczne, którego Głową jest Chrystus. Ta prawda, na którą wskazuje Neunheuser, sprawia, że pojedynczy człowiek występuje zawsze jako „*homo ecclesiasticus*”, a więc będący w zgromadzeniu. Te jednostki ludzkie tworzą grupę partykularną, parafię, diecezję<sup>14</sup>. Takie rozumienie problemu pozwala spojrzeć na inkulturację nie tylko w krajach pozaeuropejskich, czy w obrębie poszczególnych regionów Konferencji Biskupów, lecz także wskazuje na wprowadzenie jej w małych grupach żyjących w Kościele lokalnym. Każda z tych grup charakteryzuje się lekko odmienną mentalnością, przejawami swojego apostolskiego oddziaływania, co sprawia, iż te osoby tworzą swoistą kulturę. Zwraca też na to uwagę Jan Paweł II : „sposób, w jaki chrześcijanie przeżywają swoją wiarę, jest przeniknięty przez kulturę otaczającego ich środowiska”<sup>15</sup>.

Stąd wydaje się, iż w tym przypadku można mówić o pewnego rodzaju inkulturacji liturgicznej, która w swym dziele będzie mogła apostolsko oddziaływać na poszczególne osoby i na całą wspólnotę. Każdy znak czy symbol winien być tak dobrany i przedstawiony, by mógł wskazywać na Boga. Charakterystycznym wzorem jest zachowanie się Chrystusa zmartwychwstałego zdążającego ze swymi uczniami do Emaus. Gest z Wieczernika (błogosławienie i łamanie chleba) wskazał im na osobę Mistrza (por. Łk 24,25 - 35). Można by tutaj zaryzykować stwierdzeniem, że sam Chrystus dał przykład posługiwania się znanymi znakami (gestami) w celu wskazania na siebie samego, a więc mówiąc krótko : był to poniekąd pierwszy przejaw inkulturacji po zmartwychwstaniu.

<sup>13</sup> Por. A. Nocent, dz. cyt., s. 143.

<sup>14</sup> B. Neunheuser, *La liturgia della Chiesa come culto del Corpo di Cristo*; w : *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa*, Torino 1981, s. 44.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio*, nr 71.

Wynika stąd wnioski, że w całym procesie apostołstwa inkulturracja winna brać pod uwagę elementy stanowiące o kulturze danej grupy, pewne walory symboliki, które charakteryzowałyby daną społeczność. One mogą mieć wpływ na model liturgiczny, a co za tym idzie na efektywność posłannictwa samej liturgii. Celem tak rozumianej liturgii będzie ciągle jej kreowanie w formę odpowiadającą danej grupie wiernych. A. Chupungo stwierdza, że historia pokazuje, iż inkulturracja jest skutecznym środkiem ewangelizacji<sup>16</sup>.

Skoro została już wspomniana specyfika kultury grupy, warto zauważyć, iż samą kulturę winno rozpatrywać się od strony podmiotowej i przedmiotowej. Podmiotem kultury jest człowiek, który tworzy kulturę poprzez właściwy dla siebie (lub społeczeństwa) sposób życia oraz mentalność danej grupy. Kultura rozumiana przedmiotowo jest wynikiem działania człowieka, tak na polu umysłowym, jak również w dziedzinie wytworu pracy rąk. W takim razie każdą kulturę cechuje swoista duchowość, sposób myślenia i reagowania. Te cechy wyrażają się z kolei w postawach życiowych, obyczajach, ale także, czy nawet wręcz powinny, w obrzędach religijnych. W takim razie przejawem kultury danej grupy będą różnego rodzaju symbole wchodzące w skład języka liturgii. Dzięki tym symbolom owa wspólnota będzie mogła na zewnątrz wyrazić to czym charakteryzuje się jej duchowość<sup>17</sup>. Takie rozumienie wyrazu własnej kultury, wszystko jedno jak dużej grupy (kontynentalnej, narodowej, etnicznej lub tylko kilkunastoosobowego zespołu działającego w parafii) stanowi również odpowiedź udzielaną Bogu na Jego polecenie skierowane do człowieka, aby czynił sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28), „albowiem członkowie Ludu Bożego powołani są do wzajemnego udzielania sobie dóbr” (KK 13). Przekładając te treści na język teologii liturgii, trzeba stwierdzić, iż przejawy inkulturracji nawet w małych grupach mogą mieć pozytywny wpływ na wymiar anabatyczny celebracji liturgicznej. Dzięki temu inkulturracja będzie wyrazem pełniejszej realizacji celów apostołstwa (por. DA 6), wyrażających się w liturgii.

Należy jednak zauważyć, że tak samo jak kultura nie jest zjawiskiem statycznym i podlega ciągle modyfikacjom, tak też inkulturracja w liturgii

<sup>16</sup> Por. A. J. Chupungo, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 347-349.

<sup>17</sup> Por. J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 129-133.

stanowi proces permanentnego rozwoju<sup>18</sup>. Jeśli stwierdzenie to zostaje odczytane w kontekście liturgii, która jest celebracją misterium paschalnego, to nie wydaje się ono zaskakujące. Przecież Pascha, w której człowiek partycypuje już od momentu chrztu, zakłada ustawiczny rozwój człowieka. Dostrzega się to przede wszystkim w celebracji czasu liturgicznego. Stąd liturgia musi w swoim języku jasno wyrażać relacje człowieka do Boga. Naturalnie relacje te ujęte w symbolikę muszą odpowiadać „zasadom prawdziwego i autentycznego ducha liturgii” (KL 37), a także należy wziąć pod uwagę zastrzeżenie, aby „formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących” (KL 23)<sup>19</sup>. Wiąże się to również ze sposobem celebrowania, o czym będzie mowa w następnym paragrafie.

Jan Paweł II wypowiadając się na temat dostosowania liturgii do różnych kultur jasno stwierdza : „różnorodność liturgiczna może być źródłem ubogacenia, w innym zaś przypadkach przyczyną napięć, nieporozumień, a nawet schizm. Na tym polu zasada, że różnorodność nie powinna szkodzić jedności, jest oczywista. Jedność nie może się wyrażać inaczej, aniżeli w wierności wspólnej wierze, sakramentalnym znakom, (...) oraz hierarchicznej wspólnocie”<sup>20</sup>. Z tej papieskiej wypowiedzi wynika jasno, że w inkulturacji liturgii nie może być liberalizmu, ulegania duchowi czasu i pragnieniom ludzkim, które byłyby niezgodne z istotą liturgii. Zbyt nowatorskość i ciągłe modyfikacje mogą stanowić zagrożenie prowadzące nawet do sekularyzacji<sup>21</sup>. Nie może być mowy o tworzeniu nowej liturgii, albo poszukiwaniu nowości dla nowości, lecz wypracowanie

<sup>18</sup> Por. A. Chupungo, *L'Adattamento...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>19</sup> W całej tej refleksji należy wziąć pod uwagę „Wprowadzenie” (Praenotanda) do ksiąg liturgicznych oraz rubryki, które przewidują zmiany i możliwości pozostawione ocenie duszpasterskiej temu, kto przewodniczy liturgii. Przy wykorzystywaniu i stosowaniu możliwości konieczna jest zawsze roztropność.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *List Apostolski w dwudziątą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej „Sacrosanctum Concilium” o Świętej Liturgii*, nr 16, Libreria Editrice Vaticana 1988, s. 26-27.

<sup>21</sup> Por. A. Lewek, dz. cyt., s. 70-71; A. Nocent, dz. cyt., s. 145-146. Wiele przykładów niewłaściwego celebrowania liturgii podaje i odnosi się do nich krytycznie, stosując równocześnie wyjaśnienia A. Dyr, *Postmodernizm w liturgii*; w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa* (red. Z. Sareło), Poznań 1995, s. 90-96. Por. także : H. J. Sobeczko, *Inkultuacja liturgiczna w Polsce. Na marginesie rzymskiej Instrukcji o inkulturacji liturgii* : LS 1 - 2/1996, s. 33-40.

warunków w liturgii do jak najbardziej jasnego wyrażenia w języku liturgicznym mentalności i życia poszczególnych Kościołów lokalnych (a nawet grup w nim istniejących). Należy jednak zawsze respektować jedność wiary<sup>22</sup>. W tym kontekście zasługuje na uwagę też wymiar antropologiczny liturgii. Chodzi w nim przede wszystkim o zrozumienie modelu operatywnego celebracji, który będzie skuteczny i posiadał znaczenie kulturowe. Wynika to z faktu, że liturgia jest także akcją pastoralną<sup>23</sup>.

W tym ujęciu można mówić o języku otwartym, ponieważ on wyraża wiarę, a ona jest celebrowana w liturgii. Wynika to z zasady podanej już przez Piusa XII : „lex credendi legem statuat supplicandi”<sup>24</sup>. Duch Święty, który ożywia Kościół, sprawia, że liturgia staje się miejscem spotkania Osób boskich z osobą ludzką, gdzie każda ze stron wyraża się na swój sposób. Dzięki inkulturracji Apostoł Ojca dotyka człowieka ciągle w nowy sposób, a człowiek swoimi środkami wyrazu może Bogu odpowiadać.

Tajemnica zbawienia, która jest głęboko osadzona w Tajemnicy Wcielenia, nie może być rozumiana tylko i wyłącznie w jednym sensie, jako dawanie czy otrzymywanie. Trzeba widzieć ją zawsze jako cudowną wymianę<sup>25</sup>. W tym kontekście należy rozumieć też inkulturrację w jej dwu aspektach : „ad intra” i „ad extra”. Dzięki takiemu podejściu do inkulturracji dostrzega się w człowieku celebrującym liturgię wzajemne przenikanie się katabatycznie - anabatycznie. To jest wzajemna wymiana.

Reasumując należy stwierdzić, że liturgia w swoim apostołskim wymiarze wykorzystuje inkulturrację w celu, aby każdy chrześcijanin mógł w sobie i przez siebie wnosić nową formę w celebrację misterium zbawienia. Ułatwia ona głoszenie i przekazywanie wiary innym<sup>26</sup>. W takim razie inkulturracja liturgii „nie jest nigdy burzeniem. Ale nawiązywanie i nowym budowaniem”<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Por. P. Gigliani, *Salvezza liturgia inculturazione*; w : *La salvezza oggi* (Studia Urbaniana, t. 34), Roma 1989, s. 394.

<sup>23</sup> Por. D. Sartore, *Liturgia e pastorale : Scientia liturgica, 2 : Liturgia fondamentale* (red. A. J. Chupungo), Casale Monferrato 1998, s. 87-88.

<sup>24</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, AAS 39/1947, s. 541.

<sup>25</sup> Por. S. Marsili, *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 126-132.

<sup>26</sup> Por. J. López - Gay, *Missioni e liturgia* : NDL, s. 856.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 12.

## 2. Ars celebrandi

Zagadnienie ars celebrandi kryje w sobie tajemnicę, w której spotyka się Bóg z człowiekiem. Należy zastanowić się najpierw nad samym terminem „celebrare” (celebrować). Stanowi on zawsze działalność wspólnotową, publiczną. W pismach patrystycznych „celebrare” wskazuje na zachowanie, które może być widziane w przejawach kultycznych. Św. Augustyn mówi o dialogu Boga z człowiekiem i umieszcza go w akcji, która zawiera w sobie przeszłość i przyszłość. Leon Wielki natomiast dostrzega Słowo w ciągle nowej obecności, która wskazuje na obraz; zauważa także obecność w czynności<sup>28</sup>. Chociażby już z przytoczonych tutaj stanowisk dwóch Ojców można rozumieć termin „celebrare” jako uobecniające się działanie Boga w stosunku do człowieka, w którym człowiek przez swoje aktywne zaangażowanie czyni to Boże działanie aktywnym. Sposób zaangażowania człowieka w tę Bożą aktywność sprawia, że celebrowanie staje się swoistą sztuką. Stąd można mówić o ars celebrandi.

W celu właściwego zrozumienia tego określenia należy zgłębić pojęcie sztuki i to co się z nią wiąże. W języku greckim sztukę określano jako „techne”, natomiast język łaciński wyraża ją przez „ars”. Choć u początków terminy te nie znaczyły zupełnie to samo, to jednak z biegiem lat treść ich zmieniała się, tak iż np. Już w średniowieczu odnosiły się do umiejętności zrobienia jakiegoś przedmiotu. Owa umiejętność polegała na znajomości reguł. Tak więc nie można było mówić o sztuce bez reguł. Zaczęto je nawet dzielić na sposób ich uprawiania i zaangażowania człowieka, a mianowicie na wolne (liberales) i na pospolite (vulgares). Te pierwsze wiązały się z wytworem umysłu człowieka (np. muzyka), drugie zaś z trudem fizycznym (np. rzeźba, malarstwo). Takie pojmowanie sztuki było jednak kwestionowane i poprzez wieki myśliciele próbowali podać właściwe znaczenie samej sztuki. Obecnie pojęcie sztuki pojawia się w 1750 r. jako wytwarzanie piękna. Jednak już około 1900 r. zaczęto kwestionować to określenie snując refleksje, iż sztukę nie zawsze można łączyć

---

<sup>28</sup> Por. B. Dröste, „*Celebrare*” in der römischen Liturgiesprache. Eine Liturgie - theologische Untersuchung, München 1963, s. 12-73.

z wytwarzaniem piękna. Wł. Tatarkiewicz podając dyskusję dotyczącą terminu sztuki, wnioskuje, że sztuka musi uwzględniać intencję i działanie<sup>29</sup>. Ten polski filozof XX wieku podaje cechy sztuki, które, jak się wydaje, są bardzo istotne we właściwym zrozumieniu ars celebrandi. Otóż sztuka odznacza się następującymi cechami : 1. wytwarza piękno; 2. odtwarza rzeczywistość; 3. nadaje rzeczom kształt; 4. jest ekspresyjna; 5. wywołuje przeżycia estetyczne; 6. oddziałuje na odbiorców<sup>30</sup>.

Wnikając w przedstawione cechy sztuki dostrzega się, że tworzenie form liturgicznych, czy mówiąc inaczej - posługiwanie się językiem liturgicznym, winno zawierać owe sześć cech sztuki, które kryją w sobie intencję i działanie. Przyjmując jednak, iż sztuka zawiera w sobie piękno, które poniekąd oddziałuje, a właściwie integralnie łączy się z innymi cechami sztuki, wynika konieczność wyjaśnienia, czym jest i na czym polega piękno ? Grecki termin „to kalón” (piękno) jest pochodny od „kaléo”, który oznacza : wołać, powoływać; również w odniesieniu powołania przez Boga do czynności apostoelskich (por. Rz 8,30; 9,12.24; 1 Kor 7,17; 1 Tes 2,12; 4,7; 2 Tes 2,14; 2 Tm 1,9; 1 P 1,15; 2,9; 2 P 1,3)<sup>31</sup>. W tym kontekście, zarówno lingwistycznym jak i teologicznym, można spojrzeć na piękno również w rozumieniu go przez starożytnych Greków, którzy rozróżniali w nim symetrię (czyli proporcję intelektualną, a nie zmysłową) od eurytmii (piękno zmysłowe, a więc dla oczu i uszu). Tak więc dla starożytności piękno polegało już na proporcji części lub mówiąc inaczej na właściwym układzie<sup>32</sup>.

Łącząc to wszystko co zostało powiedziane na temat piękna, trzeba dostrzec w nim powołanie do odpowiedzialności za celebrowanie liturgii.

<sup>29</sup> Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 21-52.

<sup>30</sup> Tamże, s. 40-45.

<sup>31</sup> Por. *Wielki słownik grecko - polski Nowego Testamentu* (red. R. Popowski), Warszawa 1995, hasło 2553.

<sup>32</sup> Por. Wł. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 103-105; 140-178. W swym dziele autor podaje także zestaw odmian piękna przytaczany przez Goethego : „głębia, pomysłowość, plastyczność, wzniosłość, indywidualność, uduchowienie, szlachetność, wrażliwość, smak, trafność, stosowność, siła działania, wytworność, dworność, pełnia, bogactwo, ciepło, czar, wdzięk, urok, zręczność, lekkość, żywotność, delikatność, świetność, wymyślność, stylowość, rytmiczność, harmonia, czystość, poprawność, elegancja, doskonałość” (s. 180). Wydaje się, iż niektóre z tych odmian, w szczególności trzy ostatnie, można by przyjąć do rozumienia ars celebrandi.

Piękno zatem zostaje zadane całemu zgromadzeniu liturgicznemu w celu autentycznej aktualizacji Bożej tajemnicy. Ps 45 opiewając piękno Króla (w znaczeniu mesjańskim) odnosi się w swej teologii do powiązania Chrystusa z Kościołem<sup>33</sup>. Zwracając uwagę na aspekt duchowy pozwala człowiekowi odnieść dzisiaj ten tekst do celebrowania liturgii. Skoro opis piękna Króla wskazuje na Chrystusa, to przy założeniu, że liturgia jest celebracją dokonywaną przez Mistyczne Ciało Chrystusa, pozwala na posłużeniu się Ps 45 w celu uzyskiwania motywacji do wyrażania piękna i w pięknie celebrowanego misterium. W pięknie jest ukryta możliwość refleksji, przeżycia wartości i co najważniejsze - działania samego Boga. J. Navone opierając się o św. Tomasza z Akwinu stwierdza, że w Synu jest odbicie doskonałego obrazu Boga. Jest to obraz wyraźny i olśniewający. Piękność Boża ukazuje harmonię i porządek, dając dzięki temu jedność pomiędzy Osobami Trójcy Świętej i jedności pomiędzy stworzeniami racjonalnymi<sup>34</sup>. W takim razie skoro liturgia jest uczestnictwem w dziele Bożym (KKK 1069), winna odznaczać się harmonią i porządkiem przejawiającym się w pięknie. Ową harmonię i porządek należałoby określić mianem „ładu”, który jest wartością pozytywną. Stąd podmioty działające uważają ład za dobry ze względu na to, że sam przez się jest dobrem, bądź pomaga osiągnąć jakiś cel<sup>35</sup>. Należy tutaj także dostrzec chrześcijanina, który w zgromadzeniu liturgicznym wykonuje konkretną funkcję lub posługę. W swym działaniu na rzecz innych spodziewa się wpłynąć na zachowanie współuczestnika liturgii. Czynności zaś wspólne dla całego zgromadzenia, wykonywane zbiorowo, zakładają indywidualne zaangażowanie, ale także muszą być odczytywane jako doświadczenie wartości tak dla dobra wspólnego, jak i indywidualnego (por. KL 7)<sup>36</sup>. Takie pojmowanie ars celebrandi pozwala na uzyskanie pozytywnego charakteru estetycznego<sup>37</sup>. Dzięki pięknu celebracji sama liturgia pozwala odkryć naturę

<sup>33</sup> Por. Wł. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno - ascetyczny*, Kraków 1983, s. 176-178; St. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz - ekskursy*, Poznań 1990, s. 249-253.

<sup>34</sup> Por. J. Navone, *Verso una teologia della bellezza*, Torino 1998, s. 39-41.

<sup>35</sup> Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1992, s. 14.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 190-191.

<sup>37</sup> Por. J. Kurowicki, *Kultura jako źródło piękna*, Warszawa 1997, s. 62.

swojego przesłania i w ten sposób objawiać się jako apostołstwo indywidualne wierzącego w stosunku do zgromadzenia lub całego zgromadzenia względem siebie samego. Dzięki temu apostołstwo to będzie polegało na pogłębianiu wiary członków zgromadzenia.

Powracając jednak do znaczenia samego terminu „piękna”, widać go już w samej naturze liturgii. Skoro Syn jest odbiciem piękna Ojca, a liturgia celebracją misterium Syna, to sama natura liturgii domaga się piękna. Ponadto piękno w swym aspekcie teologicznym kryje w sobie wezwanie do czynności apostołskich. Takie ujęcie niemalże stawia imperatyw pięknego, estetycznego celebrowania liturgii, ponieważ piękno będąc na usługach apostołskich, pozwala jak najpełniej i w najwyższym stopniu przeżyć misterium zbawienia i uświęcenia człowieka (por. KL 7; DA 6). Zatem ars celebrandi kryje w sobie bez wątpienia wymiar apostołski.

W naturze liturgii zawierają się elementy niewidzialne i widzialne, Boskie i ludzkie (KL 2), stąd celebracja tych tajemnic domaga się należytego ich ukazania. Można by w tym miejscu porównać niejako celebrację liturgii do spektaklu teatralnego. Sztuka sceniczna wystawiana wielokrotnie może być różnie odgrywana, chociaż scenografia i scenariusz zawsze pozostają niezmiennie. Aktor swą rolę może różnie odegrać. Jeśli „włoży całego siebie” w kreowaną postać, to widownia właściwie odbierze problematykę danej sztuki. W przeciwnym razie publiczność może wyjść z teatru zdegustowana. Wszystko zatem zależy od gestów, mimiki, czy też od sposobu modulacji głosu aktora. Porównanie to, aczkolwiek nie jest w pełni adekwatne do tajemnicy liturgii, jednakże przybliży znaczenie kultury celebracji liturgicznej, jej charakteru i przesłania. Emocje, miłość, radość, ból, itd. są rzeczywistościami kultury. Elementy te zawarte są również w symbolice obrzędów, tekstach liturgicznych, muzyce (śpiewie), itd. Kultura zatem jest objawieniem człowieka. I na tej płaszczyźnie człowiek staje się partnerem Boga w dialogu, który wzywa wierzącego do bycia i działania na swój „obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26). Dzięki różnorodności obrzędów jest możliwość przekazywania tajemnicy Boga i umiejscowienia w niej człowieka z całym jego bogatym doświadczeniem życiowym ukazującym w wierze miłość, radość czy ból. W ars celebrandi zostaje ukazana relacja pomiędzy Bogiem, który oddaje się człowiekowi, a człowiekiem, który staje w pełnej dyspozycyjności wobec Boga. Stąd liturgia jest momentem epifanijnym, dzięki któremu Bóg objawia się jako



Ten, który jest dla człowieka, a człowiek wyraża się jako ten, który jest wezwany do bycia dla Boga<sup>38</sup>. W tym miejscu wydaje się słuszne powtórzyć stwierdzenie, iż Syn będąc odbiciem Ojca objawia w liturgii Jego piękno na sposób misteryjny, a człowiek tę duchową tajemnicę wyraża w zewnętrznych formach (ars celebrandi), które winny w sposób jak najdoskonalszy to Piękno oddać. Boskie Piękno wzywa człowieka do estetycznego oddawania czci Jemu, aby w ten sposób mogło Ono objawiać i swoją Doskonałość i Dobroć. Można by zaryzykować stwierdzeniem, iż estetyka ars celebrandi wskazuje na zaangażowanie się człowieka w liturgiczny przejaw misterium zbawienia. Nie dziwi zatem stwierdzenie P. De Clerka, że „piękno liturgii odbija się na twarzach jej uczestników”<sup>39</sup>.

W tym kontekście wypowiedź św. Pawła pozwala zrozumieć, iż w ars celebrandi nie chodzi o pusty rytualizm wyrażający się w czczej poprawności, lecz nadaje estetyce liturgii konkretnego ducha : „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża : co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,1 - 2). Aczkolwiek Apostoł zwraca uwagę na duchową ofiarę w nowym kulcie, to jednak nie neguje ciała ludzkiego. Chrystus poprzez tajemnicę Wcielenia i Odkupienia wskazał na docelowość ciała ludzkiego. Człowiek w swym ciele jest własnością Boga i w ciele ma ukazywać chwałę Bogu<sup>40</sup>. W takim razie ciało człowieka ze swej natury jest wezwane, aby odzwierciedlać złożoność psycho - somatyczną człowieka w kulcie oddawanym „w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Słusznie zatem zauważa Cz. Bartnik, że w kulturze są zintegrowane dwa oblicza : wewnętrzne i zewnętrzne. Nie są one dwoma rzeczywistościami odrębnymi, lecz stanowią nierozzerwalną całość „jak sam żywy człowiek”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Por. C. Di Sante, *Cultura e liturgia* : NDL, s. 341-348; M. Fini, dz. cyt., s. 176nn.

<sup>39</sup> P. De Clerck, dz. cyt., s. 129.

<sup>40</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1978, s. 238n; R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*; w : *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii* (red. R. Pierskała, R. Pośpiech), Opole 1997, s. 98-99.

<sup>41</sup> Cz. Bartnik, *Z teologii kultury* : AK 3/1989, s. 355.

Nie dziwi zatem stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, że „dla osiągnięcia pełnej skuteczności wierni mają przystępować do liturgii z należyтым usposobieniem duszy, myśli swoje uzgadniać ze słowami (...). Dlatego duszpasterze powinni czuwać, aby czynności liturgiczne odprawiano nie tylko ważnie i godziwie, lecz także aby wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie” (KL 11). Umiejętność celebrowania w zgromadzeniu i ze zgromadzeniem zakłada swego rodzaju wytwory człowieka. Jeśli nie pogłębiają one jego wiary, a więc związku z Bogiem, to nie wypełniają swojej misji. Estetyka ars celebrandi wtedy będzie w pełni na usługach apostołskich, jeśli będzie miała za cel rozwój i doskonalenie człowieka<sup>42</sup>. Wówczas estetyczne wyrażenie się liturgii będzie stanowiło odpowiedź anabatyczną człowieka skierowaną w apelu katabatycznym Boga. Dopiero wtedy ars celebrandi objawi samo wyrażenie się człowieka, jego wewnętrzne usposobienie poprzez estetyczne środki zewnętrzne<sup>43</sup>. W takim rozumieniu ars celebrandi stanie się także prawdziwym kultem składanym Ojcu przez Syna w Duchu Świętym z i w Mistycznym Ciele.

W poprzednim już rozdziale była mowa na temat języka liturgicznego i jego znaczenia w komunikacji. Warto w tym miejscu przypomnieć, że ważne są trzy elementy w komunikacji : nadawca, przesłanie i odbiorca. Przy założeniu, że symbol składa się z dwóch części (synballesthai - zebrać w całość, złączyć, jednoczyć), ars celebrandi nadaje symbolowi jego najważniejsze rozumienie. Dopiero wtedy łączy on w sobie treści swojego znaczenia (gesty, postawy) ze sposobem ich wykonania. Dzięki temu w ars celebrandi symbol uzyskuje swój doskonały wyraz i pełne znaczenie. Symbol zatem objawia człowiekowi dzieło Boże i prowadzi go do pełnego uczestnictwa w tym dziele (w liturgii)<sup>44</sup>. Wykonanie symbolu w pełnym jego rozumieniu z jednej strony ukazuje wiarę człowieka, z drugiej zaś pozwala na dzielenie się tą wiarą z innymi (por. Łk 8,16; J 2,23; 1 P 1,8). Wszelki znak lub symbol nabiera swojego znaczenia apostołskiego tylko

---

<sup>42</sup> Por. J. Majka, *Kościół - kultura - kultury* : AK 3/1989, s. 342-349.

<sup>43</sup> Por. M. Kunzler, dz. cyt., s. 140.

<sup>44</sup> Por. C. Capomaccio, *Arte liturgica. L'arte che celebra il Mistero*, Ferrara 1998, s. 23-39; D. Vigarìo, *Introduzione alla comunicazione liturgica*; w : *La liturgia, arte della comunicazione*, Milano 1996, s. 15-17.

wówczas, gdy osoba chce i przekazuje go drugiej osobie. W takim razie człowiek w wykonywaniu znaku lub symbolu staje się interpretatorem i przekazicielem wiary<sup>45</sup>. Stąd można śmiało stwierdzić, że ars celebrandi w odniesieniu do znaku i symbolu nabiera znaczenia apostolskiego.

Znaczenie niejako „par excellence” nabiera w ars celebrandi słowo Boże. Skoro czytając Pismo św. w liturgii przemawia sam Zbawiciel (KL 7; 33), to można by stwierdzić, że czytający występuje „w osobie” Nadawcy. Wtedy to buduje wiarę wśród zgromadzonych, ponieważ „jest Nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie” (J 9,37). Tak więc sposób zaangażowania wewnętrznego, rozumienie tekstu i styl wykonania liturgii słowa świadczy o partycypowaniu człowieka w posłannictwie Apostoła Ojca. Można by tu także śledzić tok rozumowania Ł. Pisty, który twierdzi, że rolą nadawcy jest wywołanie akceptacji u odbiorcy, np. za pomocą sprawnej retoryki<sup>46</sup>.

Biorąc pod uwagę język ikoniczny i foniczny w liturgii, widać wyraźnie, iż przemawia on przez serce do oczu człowieka czyniąc tym samym obraz Boga i podobieństwo do Słowa, które jest równocześnie odbiciem Ojca i staje się podobny do człowieka cielesnego. Dzięki tej tajemnicy język liturgiczny wyrażany w ars celebrandi nabywa znaczenia bosko - ludzkiego<sup>47</sup>. Od ars celebrandi wymaga się jak największej poprawności i piękna, gdyż, jak było to już wcześniej pokazane, piękno kryje w sobie wezwanie do pokazania sobą obecności Chrystusa (KL 7) i aktualizacji dzisiaj historii zbawienia (KL 6). Sacrum, jak stwierdza Ries, nie jest momentem historii człowieka, lecz jest związane ze świadomością religijną człowieka. Doświadczenie sacrum pozwala człowiekowi na ukierunkowanie swojego spotkania z Transcendencją, z Bogiem<sup>48</sup>. Chcąc, aby rzeczywiście ars celebrandi kryło w sobie wymiar apostolski, trzeba mieć zawsze na uwadze, że znaki i symbole wyrażają rzeczywistość nadziemską (KL 122; por. KL 2).

<sup>45</sup> Por. A. Rojewski, *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym* : RBL 3/1989, s. 199-203; tenże, *Postawy i gesty celebransa we Mszy świętej*: CT 3/1988, s. 79-83.

<sup>46</sup> Ł. Piasta, dz. cyt., s. 15.

<sup>47</sup> Por. C. Valenziano. *Paschatis Verbi Forma Pulchritudinis. Evangelionario delle Chiese d'Italia. Le icone*, Palermo 1989, s. 148-153.

<sup>48</sup> J. Ries, *I riti di iniziazione*, Milano 1989, s. 9.

To wszystko, co zostało powiedziane dotychczas, nie odnosi się li tylko do kapłana celebrującego liturgię, czy też ewentualnie do wypełniających poszczególne funkcje lub posługi, lecz do całego zgromadzenia liturgicznego<sup>49</sup>. Przecież „całe zgromadzenie liturgiczne jest liturgiem” (KKK 1144). Każdy z członków tegoż zgromadzenia, jak i ono samo w swej całości, jest podmiotem liturgii<sup>50</sup>. Stąd ars celebrandi zawiera w sobie dwójakie rozumienie swego wymiaru apostołskiego. Pierwsze zawiera się już w omówionym języku liturgicznym (trzeci rozdział), natomiast drugie kryje w sobie styl wykonywania tego pierwszego. Oba te aspekty są ze sobą integralnie związane, by móc mówić o apostołskim wymiarze ars celebrandi.

Zajmując się tą problematyką nie można ograniczyć się tylko i wyłącznie do obrzędów, lecz należy wziąć pod uwagę także celebrację czasu liturgicznego. Aczkolwiek wiąże się ona z poszczególnymi obrzędami liturgicznymi lub nabożeństwami ludu Bożego, to jednak duży akcent jest położony na celebrację czasu poza liturgią sensu stricte. Ten aspekt ars celebrandi w szczególny sposób jest połączony z codziennym życiem chrześcijańskim. Pozwala on na przenikanie ponadczasowej historii zbawienia objawiającej się w liturgii do życia człowieka. Powtarzanie poszczególnych okresów liturgicznych nie jest powracaniem do czasów minionych, lecz jest celebrowaniem tej samej rzeczywistości zbawczej w poszczególnych czasowych cyklach liturgicznych z uwzględnieniem konkretnych zjawisk w życiu człowieka (por. KL 107; 108; 111). Takie rozumienie ars celebrandi w procesie uświęcania czasu prowadzi do bardzo już szeroko pojętego apostołstwa. Treści wynikające z języka poszczególnych okresów liturgicznych, celebrowanych w obrzędzie stanowią pomoc dla wierzących w celu dotarcia „do wszystkich ludzi i przyczynia się do zbawienia całego świata” (DA 16). Dzięki właściwemu celebrowaniu czasu liturgicznego można mówić o pełnej realizacji celów apostołstwa, do jakich należy

---

<sup>49</sup> Słusznie R. Pierskała zauważa, iż należy usunąć z języka polskiego wyrażenia, które świadczą o braku świadomości teologii liturgii; należą do nich m. in. takie określenia, jak : „wysłuchać Mszy św., odprawić Mszę św., odmówić Breviarz, spowiadać, chrzcić, bierzmować, poświęcać, grzebać zmarłych” (dz. cyt., s. 109).

<sup>50</sup> Chodzi tu o różne ministeria w zgromadzeniu; dla przykładu można podać : przewodniczącego, diakona, akolitę, lektora, kantora, organistę, chór (scholę) i innych usługujących przy liturgii (ministrant posługujący przy kadzidle).

szerzenie Ewangelii i uświęcanie (DA 6), ponieważ będzie ono brało swój początek z liturgii obrzędowej i po przejściu poprzez codzienne życie, będzie powracało do swego źródła, zyskując w nim równocześnie swój szczyt (por. KL 10; KK 34; 35; 36). Nie dziwi w tym kontekście wypowiedź Guardiniego, że „istota bytu pojedynczego zawiera w sobie podwójny sens : jest ona szczególna i niepowtarzalna, ale jest ona również ogólna, pozostaje w jakimś stosunku do pozostałych jednostek swego typu, objawia w swoim jestestwie cechy, które muszą mieć również i inne jednostki”<sup>51</sup>. „W liturgii nabywa dusza wielkiego stylu życia duchowego”<sup>52</sup>. Myśl tego pioniera teologii liturgii można by odnieść chociażby do KL 110, gdzie Sobór zaleca nie tylko pokutę wewnętrzną, ale i zewnętrzną, tak w odniesieniu do osób indywidualnych, jak i do praktyk wspólnych. Tak więc ars celebrandi w czasie liturgicznym bazuje w dużej mierze na kulturze człowieka, na jego wewnętrznych przeżyciach uzewnętrznianych w relacjach z innymi ludźmi. Kultura danej osoby będzie ruchem, jak zauważa Bartnik, od stanu zastanego do zadanego<sup>53</sup>.

Z tego wszystkiego, co zostało powiedziane wyżej, dochodzi się do wniosku, iż ars celebrandi pomaga wierzącym przejść od rzeczywistości widzialnej do niewidzialnej (por. KL 2). W liturgii nic nie jest neutralne. Wszystko musi ze sobą korespondować, a więc słowa, gesty, symbole, itp.<sup>54</sup>, aby ukazać jak najpiękniej celebrowane misterium. Ta zewnętrzna piękność stanowi cześć, uwielbienie składane Źródłu Piękna i Doskonałości<sup>55</sup>. Dlatego ars celebrandi winna w swym zadaniu apostołskim wykorzystywać kierunek „ad intra” oraz „ad extra”, aby w ten sposób budzić wrażliwość na sprawy transcendentne<sup>56</sup>. Ponadto trafnie stwierdza G. Broc-

<sup>51</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 79.

<sup>52</sup> Tamże, s. 89.

<sup>53</sup> Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 357.

<sup>54</sup> Przykładem tego mogą być badania opublikowane przez Ł. Piastę, dz. cyt., s. 17 : „ludzie zapamiętują 20% tego, co usłyszeli, 30% tego, co zobaczyli, 50% tego, co jednocześnie widzieli i słyszeli, 70% tego, co sami mówią i aż 90% tego, co sami robią”.

<sup>55</sup> Por. J. Gelineau, *La pastorale liturgica*; w : *Nelle vostre assemblee*, t. 1, Brescia 1986, s. 35; C. Duchesneau, *Piccolo trattato di animazione liturgica*, Milano 1998, s. 81-83; J. A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, Kraków 1992, s. 96-102.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Sztuka i kultura w służbie ewangelizacji*; w : OR (wyd. polskie) 12/1997, s. 5.

colo, że sposób celebracji ma wpływ nie tylko na wspólne obrzędy liturgiczne, ale oddziałuje na całość codziennego życia ludzi<sup>57</sup>.

### **3. Nabożeństwa ludu chrześcijańskiego**

Konstytucja o liturgii zauważa, że „życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii” (KL 12). Konsekwencją takiego stanowiska jest zaraz kolejny artykuł tegoż dokumentu odnoszący się do znaczenia nabożeństw ludu chrześcijańskiego (KL 13). Sobór jednak całą swą powagą poucza, że aczkolwiek nabożeństwa nie należą wprost do liturgii, to jednak w swej treści powinny się z nią zgadzać w taki sposób, aby z niej wypływały lub do niej prowadziły (KL 13).

Nabożeństwa ludu chrześcijańskiego są wyrazem postawy może mniej sformalizowanej samych wiernych. Niemniej jednak uwidacznia się przez te nabożeństwa głęboka wiara ludzi. Mają oni prawo, a rzecz by można, nawet obowiązek wyrażania swojej wiary według swoich odczuć w przeżywaniu i rozumieniu misterium Chrystusa w konkretnej rzeczywistości historycznej<sup>58</sup>. Podstaw takiego ustosunkowania się do nabożeństw należy upatrywać już w posłannictwie samego Chrystusa i misji powierzonej Kościołowi. Syn Boży poprzez swoją obecność wśród ludzi przybliżył Królestwo Boże (por. Mk 1,15) głosząc dobrą nowinę w słowach i czynach (por. KK 5). Kościół natomiast „otrzymuje (od swego Założyciela) posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów i stanowi załóżek oraz początek tego Królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęskni do Królestwa w pełni dokonanego” (KK 5). Te stwierdzenia Soboru Watykańskiego II pozwalają patrzeć na nabożeństwa jako na fakt ewangelizacyjny, który w sposób niesformalizowany apostołuje w celu szerzenia Królestwa Bożego na ziemi prowadząc tym samym ludzi do tegoż Królestwa w Niebie.

---

<sup>57</sup> G. Broccolo, *Modlitwa kapłańska w „rodzinie człowieczej”*; w : Concilium 1-5/1970, s. 125.

<sup>58</sup> Por. A. N. Terrin, *Religiosità popolare e liturgia*; w : NDL, s. 1175-1176.

Skoro te nabożeństwa mają być środkiem apostolskim w rękach ludu Bożego i korespondować z liturgią (por. KL 13), to przy tym założeniu w swej treści i formie muszą zgadzać się z powszechnym nauczaniem Kościoła<sup>59</sup>. Swoboda zatem w wyrażaniu wiary w nabożeństwach nie oznacza samowoli, lecz wsłuchiwanie się w głos Kościoła, który buduje Królestwo Boże na ziemi (por. KK 5). Biorąc pod uwagę, iż nabożeństwa mają być zgodne z liturgią, nie mogą być więc zaprzeczeniem lub zniekształceniem misterium paschalnego Chrystusa celebrowanego w liturgii. Zgodność nabożeństw z liturgią jest realizacją normy : *lex credendi - lex orandi*.

Przyjęcie tej zasady nie oznacza rezygnacji z permanentnych poszukiwań i prób podejmowanych w celu posługiwania się właściwymi i odpowiadającymi mentalności konkretnej wspólnoty ludzi form, które zbliżałyby człowieka do Boga i zaangażowania się w kult. Zwraca też na to uwagę Paweł VI : „... pewne sposoby okazywania czci, które do niedawna wydawały się odpowiednie do wyrażania uczuć religijnych poszczególnych jednostek i społeczności chrześcijańskiej, dziś uważane są za niewystarczające lub mniej przydatne, jako należące do dawnych warunków życia społecznego i kultury ludzkiej. Wielu też szuka nowych sposobów dawania wyrazu tej niezmiennej zależności, jaka istnieje pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, pomiędzy dziećmi i ich Ojcem. (...) wiele dążeń widocznych w pobożności dzisiejszej (...) przyczynia się do wzrostu ogólnej pobożności chrześcijańskiej”<sup>60</sup>. Niewątpliwie, dużą rolę odegrała reforma liturgii Soboru Watykańskiego II, a w szczególności wykorzystanie w liturgii języka ojczystego (por. KL 32 § 2). Potrzebę tę dostrzegał już Jungmann w odniesieniu do liturgii jako takiej, bądź też w zastosowaniu do nabożeństw ludowych<sup>61</sup>.

Wydaje się, że najprostszym elementem, w którym zostaje zastosowany język ojczysty i kryjący w sobie emocjonalność ludu oraz sposób rozumienia treści wiary, jest śpiew ludowy. Stąd Sobór Watykański II z całą mocą podkreśla jego znaczenie, a wręcz nakazuje, aby „troskliwie pielęg-

<sup>59</sup> Por. L. Balter, *Wspólnototwórcza rola liturgii*; w : *Człowiek we wspólnocie Kościoła* (red. L. Balter), Warszawa 1979, s. 257n.

<sup>60</sup> Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Marialis cultus*, Wprowadzenie.

<sup>61</sup> J. A. Jungmann, dz. cyt., s. 105-107.

nować religijny śpiew ludowy” (KL 118). Jednakże już w tym samym artykule zaznacza, iż śpiew ten winien zgadzać się z liturgią. Ponadto chcąc właściwie rozumieć KL 118, należy odczytywać jego treść w kontekście KL 121, gdzie Sobór stwierdza : „Przeznaczone do śpiewów kościelnych teksty powinny zgadzać się z nauką katolicką. Należy je czerpać z Pisma świętego i źródeł liturgicznych” (KL 121). Z kolei ten ostatni artykuł posiada głębokie powiązanie treściowe z KL 24, gdzie jest mowa o znaczeniu Pisma świętego w liturgii, z którego „czerpią swe natchnienie i swego ducha (...) pieśni liturgiczne” (KL 24). Zatem język zrozumiały dla wszystkich uczestników nabożeństwa odgrywa dużą rolę w pogłębianiu wiary. Należy jednak mieć zawsze na uwadze, iż śpiew bądź modlitwa ma wywołać we wspólnocie świadomość obecności i działania Ducha Świętego, jak słusznie stwierdza G. Broccolo. Mówi także, że sprawą drugorzędną jest forma czy budowa modlitwy, ale najistotniejszą swą funkcję spełnia wtedy, gdy słowo pisane zostanie zmienione w słowo życia. Wtedy to „głos Ducha Świętego nie wypływa ze słów drukowanych, ale z serc Bożego ludu”<sup>62</sup>. Takie rozumienie słowa w nabożeństwie wyzwala otwarcie się na autentyczny głos Boga i pozwala człowiekowi dać prawdziwą odpowiedź „w Duchu i prawdzie” (J 4,24), a tym samym być prowadzonym przez Ducha Świętego w pełnym oddaniu i zaufaniu w myśl słów Chrystusa: „nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” (J 3,8). W tym kontekście można by też odczytywać wydarzenie pentakostalne dokonujące się dzisiaj (por. Dz 2,6-8). W takim razie słowo wykorzystywane w nabożeństwach zyskuje swój walor apostołski dzięki swojemu pneumatoforyczno - hagijnemu wymiarowi.

Dzięki takiemu pojmowaniu znaczenia słowa uwidacznia się także głębokie powiązanie nabożeństw z liturgią. S. Koperek przedstawiając ciągle aktualne znaczenie encykliki „Mediator Dei” i przytaczając odpowiednie jej fragmenty stwierdza, że nabożeństwa są ważnym elementem we wzroście pobożności oraz wiary wiernych<sup>63</sup>. Ugruntowywana wiara w nabożeństwach pozwala w konsekwencji na właściwe cele-

<sup>62</sup> G. Broccolo, dz. cyt., s. 124.

<sup>63</sup> S. Koperek, *Aktualne postulaty encykliki Mediator Dei*; w : *Liturgia Domus Carissima* (red. A. Durak), Warszawa 1998, s. 370-371.



browanie samej liturgii<sup>64</sup>. Takie stwierdzenie nie jest zaskakujące, skoro KL 13 zaleca, aby nabożeństwa zgadzały się z liturgią, z niej wypływały i do niej prowadziły. W tym kontekście można też odczytywać KL 105, gdzie jest mowa o tym, że w różnych okresach roku poszczególne pobożne ćwiczenia pogłębiają duchowo wiernych (por. także KL 107, 108). Biorąc pod uwagę to życzenie Kościoła, aby móc mówić o większym oddziaływaniu apostolskim nabożeństw, to pobożne praktyki zyskują to znaczenie wtedy, kiedy są wykonywane wspólnotowo. Aczkolwiek nie można zaniegować czy też pomniejszyć znaczenia praktyk indywidualnych, ponieważ i one mają wpływ na wiarę i duchową postawę poszczególnego człowieka. Podejmowane natomiast z intencją skierowaną w celu uproszenia konkretnych łask, posiadają swoją wartość w formie tzw. apostołstwa modlitwy. Możliwość bezpośredniego oddziaływania apostolskiego zyskują praktyki sprawowane we wspólnocie. Wtedy to bowiem następuje, rzecz by można, dzielenie się przeżywaną wiarą jednego człowieka z drugim. Ponadto nabożeństwa te zyskują walor ewangelizacyjny, jak słusznie podkreśla G. Agostino, dzięki temu, że różne dewiacje poszczególnych osób podczas wspólnych praktyk mogą zostać wyeliminowane<sup>65</sup>, a osoby te w sposób właściwy zaczną przeżywać swoją wiarę i wyrażać ją na zewnątrz.

Biorąc pod uwagę fakt, że liturgia jest anamnezą wciąż uaktualniającą się, warto w kontekście KL 13 i 105 (aczkolwiek artykuły te nie mówią wprost na owy temat) zasugerować celebrowanie różnych rocznic bądź innych okoliczności w życiu człowieka<sup>66</sup>. Jednak takie ich pojmowanie wynika poniekąd z potrójnej normy liturgicznej wzajemnie się przenikającej w obu kierunkach : *lex credendi - lex orandi - lex vivendi*. Poprzez

---

<sup>64</sup> Dla przykładu można tu chociażby zacytować wytyczne podane przez „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci” : „Różnego rodzaju nabożeństwa mogą także spełniać doniosłą rolę w liturgicznej formacji dzieci oraz w ich przygotowaniu do liturgicznego życia Kościoła. Przez sam sposób ich odprawiania dzieci łatwiej przyswajają sobie pewne elementy Liturgii, takie jak : pozdrowienie, milczenie, wspólne uwielbienie (...). Należy się jednak wystrzegać, żeby tego rodzaju nabożeństwa nie przybierały zbyt dydaktycznego charakteru” (nr 13) : RBL 2 - 3/1977, s. 75.

<sup>65</sup> G. Agostino, *Le forme di pietà nella vita della Chiesa*; w : *Liturgia e forme di pietà* (red. R. Falsini), Milano 1979, s. 23.

<sup>66</sup> Niewątpliwie dużą pomoc może stanowić księga *Obrzędy błogosławieństw*, t. 1 - 2, Katowice 1994.

dobór odpowiednich form liturgiczno - modlitewnych w zastosowaniu do konkretnych osób pogłębia się świadomość powiązania życia stworzenia ze Stwórcą. Ponadto człowiek może coraz bardziej odczuwać swoje osobiste włączenie i przeżywanie misterium paschalnego we własnym codziennym życiu. Takie podejście do pozaliturgicznych form celebracji poszczególnych etapów życia, pozwala chrześcijaninowi odczuć obecność Chrystusa i odczytywać wydarzenia swojego życia jako momentu osobistego zaangażowania się w historię zbawienia<sup>67</sup>. W takim razie pobożność ludowa, jak stwierdza J. Castellano, wykorzystując różne miejsca lub okazje do celebrowania nabożeństw powiązanych w swej treści z liturgią rozbudza w człowieku poczucie religijności w codziennym życiu wiarą<sup>68</sup>. Stąd nasuwa się stwierdzenie, że nabożeństwa ludu chrześcijańskiego realizują cel apostołstwa, jakim jest dzięki ich sprawowaniu szerzenie ewangelii i prowadzą ludzi do uświęcenia w życiu świeckim (por. DA 6). W tym duchu wypowiada się też Jungmann. W religijnych zwyczajach ludowych dostrzega kontynuację liturgii w życiu ludzi. Określa ją jako zewnętrzną sferę, która tworzy się wokół liturgii, dzięki spontanicznemu wzrostowi duchowości człowieka<sup>69</sup>. Wszystkie te teologiczne refleksje znajdują swój konkretny język w wypowiedzi Pawła VI dotyczącej ewangelizacyjnego aspektu pobożności ludowej : „jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie proszą i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga : ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w wewnętrznym człowieku takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać : cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek”<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Por. C. Braga, *La liturgia fonte e modello delle forme di pietà*; w : *Liturgia e forme di pietà* (red. R. Falsini), Milano 1979, s. 47.

<sup>68</sup> J. Castellano, *Religiosità popolare e liturgia*; w : NDL, s. 1182.

<sup>69</sup> J. A. Jungmann, dz. cyt., s. 102.

<sup>70</sup> Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 48.

Nie dziwi zatem fakt, iż nabożeństwa nie tylko kryją same w sobie wymiar apostołski, ale przyczyniają się do apostołowania chrześcijan w świecie, chociażby przez dawanie świadectwa w środowisku, w którym żyją na codzień (por. np. KK 34; DA 2). W ten oto sposób „mogą dotrzeć do wszystkich ludzi i przyczynić się do zbawienia całego świata” (DA 16), ponieważ, jak zauważa Jan Paweł II, aczkolwiek pobożność ludowa wymaga permanentnej ewangelizacji, to niemniej jednak sama w sobie wyraża zwrot ku Bogu<sup>71</sup>.

#### **4. Formacja liturgiczno - apostołska**

W celu właściwego zrozumienia czym jest formacja, należy dostrzec różnice pomiędzy wychowaniem a formacją. Pierwsze określenie (j. niem.: Erziehung) utożsamiane z pedagogią odnosi się do zewnętrznego oddziaływania na psychikę człowieka. Formacja (j. niem. : Bildung) natomiast jako sam termin mający swój źródłosłów w łacińskim słowie „forma” (greckie : morphé), wskazuje na dawanie formy istnieniu. Krótko mówiąc, ma pomóc człowiekowi w odczytaniu siebie samego, kim on jest<sup>72</sup>.

Na początku drugiego rozdziału prowadząc refleksję dotyczącą ontycznej struktury człowieka, został dostrzeżony fakt, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest w stanie nawiązać relacje osobowe ze Stwórcą. Jednakże formowanie osobowości lub mówiąc inaczej - swojej podmiotowości pozostawione jest człowiekowi do jego własnej odpowiedzialności. To właśnie zależy już od samego człowieka, na ile otworzy się i wejdzie w celebrację liturgiczną, która jest wydarzeniem zbawczym (por. KL 6; 7), ponieważ jak stwierdza Sobór Watykański II : „Liturgia bowiem jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (KL 14). Przez sam fakt stworzenia człowiek jest obrazem Boga, jednakże ten obraz zostaje spotęgowany jeszcze przez sakramenty inicjacji, dzięki którym Bóg umieszcza w osobie ludzkiej

---

<sup>71</sup> Jan Paweł II, *List Apostołski w dwudziestą piątą rocznicę...*, dz. cyt., nr 18.

<sup>72</sup> Por. G. Catti, *Pedagogia nel Concilio Vaticano II*; w : *Amen vestrum.* , Padova 1994, s. 137-145; B. Nadolski, *W drodze do liturgii*, Poznań 1998, s. 17n.

coś z Siebie. W wydarzeniu liturgicznym dochodzi do ścisłego związku pomiędzy obrazem i dialogiem z Bogiem. W ten sposób człowiek zostaje powołany, aby swoją podmiotowość formował na wzór Dawcy obrazu<sup>73</sup>. W liturgii Bóg zstępując (katabasis) powołuje człowieka do dania odpowiedzi, a więc do dialogu urzeczywistniającego i realizującego obraz (anabasis). Stąd formacja człowieka w samej liturgii kryje w sobie przenikanie katabatycznie - anabatycznie oraz uwydatnia „misterium Chrystusa i dzieje zbawienia” (KL 16). Takie ujęcie pozwala zauważyć, iż człowiek jest otwarty na Stwórcę i w liturgii zostaje formowany przez samego Boga. Zatem formacja dokonująca się poprzez misterium liturgii sprawia rozwój osobowości człowieka, iż staje się on coraz pełniejszym obrazem Boga w świecie. Dialog międzypersonalny prowadzony w wymiarze katabatycznie - anabatycznym uzyskuje swoje odbicie w *lex vivendi*. Trzeba stwierdzić, że sama liturgia jest miejscem formacji człowieka. Nie sposób wyobrazić sobie autentycznych relacji osobowych pomiędzy Stwórcą a stworzeniem, mających miejsce w liturgii, by one nie przenikały w konsekwencji do apostolskiego oddziaływania w świecie.

Należy też zauważyć, że istotną pomocą w tym dialogu jest ciało ludzkie. Zwraca już na to uwagę Sobór w Wiedniu (1311 - 1312 r.), który twierdzi, iż dusza jest formą ciała ludzkiego<sup>74</sup>. Ona, jak poucza tenże Sobór, ożywia i prowadzi do świadomego działania. R. Guardini nazywa natomiast duszę „modelem ciała”<sup>75</sup>. W takim razie można twierdzić, że duch ludzki rozwijający się dzięki dialogowi osobowemu w liturgii umożliwia powiększanie się zewnętrznego obrazu Boga poprzez ciało. Stąd zmienia się zachowanie człowieka, który całym sobą zaczyna ukazywać Boga. Oddziaływanie chrześcijanina staje się odzwierciedleniem w świecie jego autentycznego spotkania katabatycznie - anabatycznego w liturgii. Nie dziwi zatem stwierdzenie Guardiniego, że człowiek nie modli się poza ciałem, ponieważ ono jest tylko wyrazem zewnętrznym jego wewnętrznego nastawienia, czyli inaczej mówiąc, ciało stanowi żywy symbol człowieka<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Por. J. van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii* : *Communio* 3/1992, s. 4; C. Nanni, *La formazione dei fedeli laici*; w : *Laici per una nuova evangelizzazione* (red. M. Toso), Torino 1990, s. 296.

<sup>74</sup> BF V/34; Denz. 902.

<sup>75</sup> R. Guardini, *Formazione liturgica*, Milano 1988, s. 23.

<sup>76</sup> Tamże, s. 28-29.

W takim razie osoba ludzka dzięki swej cielesności objawia światu obraz Boga. Tak rozumiana formacja chrześcijanina dokonująca się w samej liturgii pozwala wnioskować, iż człowiek celebrując misterium Chrystusa zostaje w konsekwencji formowany do oddziaływania na innych ludzi. Tego stwierdzenia nie można odnosić li tylko do kategorii aktywności (człowiek = aktywista), lecz przede wszystkim rozumieć jako dostosowanie swojego życia do Chrystusa i przetransformowanie misterium celebracji w życie<sup>77</sup>, ponieważ nauka Soboru Watykańskiego II podkreśla, aby formacja liturgiczna była zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna (KL 19).

To antropologiczno - teologiczne ujęcie na gruncie liturgii pozwala zrozumieć także zachowanie się chrześcijanina w zgromadzeniu liturgicznym, w którym on sam także dzięki swej formacji indywidualnej zaczyna oddziaływać na sposób apostołski na innych, tworzących razem z nim wspólnotę celebrującą misterium paschalne Chrystusa. Owa wspólnota jest w samej liturgii momentem i miejscem realizacji posłannictwa dawania obrazu Boga. B. Nadolski powołując się na E. Levinasa stwierdza, że „drugi człowiek staje się dla podmiotu źródłem sensowności”<sup>78</sup>. Poczucie i rozumienie bycia we wspólnocie, czyli bycia jednym ludem Bożym, kryje już w sobie imperatyw apostołski, nakaz posłannictwa<sup>79</sup>. Wyjście człowieka z własnego indywidualizmu jest warunkiem sine qua non do apostołstwa. Należy wziąć tutaj pod uwagę, że misterium celebrowane w liturgii jest konsekwencją apostołskiego posłuszeństwa Syna Bożego względem Ojca, który podjął i wypełnił swoją misję dla dobra człowieka. Kościół natomiast, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, prowadząc dalej wraz ze swym Założycielem to dzieło w swej naturze zakłada wzajemne oddziaływanie człowieka na człowieka w duchu, posłuszeństwie i posłannictwie Syna Bożego. Zatem obraz Boga w Synu, jako Słowie, które stało się ciałem (J 1,14)<sup>80</sup>, objawia się we wspólnym celebrowaniu

<sup>77</sup> Por. A. Meneghetti, *I laici fanno Liturgia ?*, Milano 1989, s. 81n.

<sup>78</sup> B. Nadolski, dz. cyt., s. 21.

<sup>79</sup> Por. J. I. Arrieta, *Formacja i duchowość świeckich*; w : *Laikat w Kościele katolickim* (red. P. Taras, E. Weron), Warszawa 1992, s. 120.

<sup>80</sup> Por. J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię* : LS 3 - 4/1996, s. 27; tenże, *Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej* : LS 1 - 2/ 1995, s. 21; J. van der Vloet, dz. cyt., s. 8.

liturgii, przy równoczesnym założeniu, że ludzie tworzący owo zgromadzenie w pełni podejmują swe posłannictwo względem siebie. Dzięki takiemu rozumieniu apostołstwo jednego człowieka wpływa na właściwe oddawanie czci Bogu i własne uświęcanie przez drugiego człowieka. W ten sposób pogłębia się równocześnie wewnętrzna formacja każdego z członków zgromadzenia. Można by zatem stwierdzić, że już podczas samej celebracji misterium dokonuje się przedziwna wymiana, którą warto określić mianem „potrójnej formacji liturgiczno - apostołskiej”. Pierwszy jej etap polega na formowaniu człowieka przez samego Boga, drugi na formowaniu się samego człowieka w sobie przy udziale Boga, natomiast trzecia faza to oddziaływanie człowieka na człowieka w celu wspólnego bycia formowanym przez Boga<sup>81</sup>. Takie przenikanie się formacji prowadzi do stwierdzenia, że jest to zamknięte koło, w którym zostaje realizowany cel apostołstwa (por. DA 6) w pełni ukazujący istotę formacji liturgiczno - apostołskiej na gruncie samej liturgii. Przejawem natomiast tak rozumianej formacji jest pełny, świadomy i czynny udział chrześcijanina w liturgii (KL 14). Jednakże podstawą poddania się takiej formacji jest całkowite otwarcie się na życie nadprzyrodzone, którego źródło tkwi w liturgii<sup>82</sup>. Otóż wyznanie wiary oraz jej celebrowanie, które zawiera się w potrójnej normie liturgicznej, należy rozpatrywać zawsze jako zintegrowaną całość<sup>83</sup>. Wtedy to obraz Boga ukazujący się przez człowieka będzie objawieniem w osobie ludzkiej Drogi, Prawdy i Życia (por. J 14,6).

Chrześcijanin, który pragnie formować swoje życie na wzór Chrystusa, aby ukazywać światu Drogę, Prawdę i Życie, winien oprzeć się na potrójnej zasadzie. Podaje ją E. Weron omawiając formację w ruchach kościelnych. Polega ona na : 1. wniknięciu i poznaniu treści Ewangelii; 2. celebracji liturgii; 3. współpracy z Duchem Świętym<sup>84</sup>. Mimo wszystko, aby człowiek został prawidłowo ukształtowany, wymaga kogoś, kto wskaże mu właściwy kierunek formacji. W przygotowaniu do apostołstwa liturgicz-

---

<sup>81</sup> Zagadnienie dotyczące istoty zaangażowania człowieka w liturgię oraz sam język liturgii stanowiły przedmiot refleksji drugiego i trzeciego rozdziału niniejszego opracowania.

<sup>82</sup> Por. Paweł VI, Adhortacja Apostołska *Evangelii nuntiandi*, nr 47.

<sup>83</sup> Por. A. Meneghetti, dz. cyt., s. 87.

<sup>84</sup> E. Weron, *Budzenie olbrzyma*, Poznań 1995, s. 101-104.

nego Sobór Watykański II stawia konkretne wymagania tym, którzy doprowadzą nawet na sposób teoretyczny pod formację dokonującą się w liturgii i poprzez nią. Stąd poucza Sobór, że wykłady dotyczące liturgiki winny zawierać aspekt teologiczny, historyczny, duchowy, pastoralny i prawny (KL 16). Wydaje się to także konieczne, aby celebrowanie liturgii było wspólne dla Kościoła, skoro ludzie mają w liturgii na siebie wzajemnie oddziaływać. Należy w tym miejscu podkreślić z całą mocą, że wzajemne relacje są możliwe tylko wtedy, kiedy rzeczywiście liturgia jest przyjmowana przez każdego chrześcijanina (duchownego i świeckiego) jako kult publiczny całego Mistycznego Ciała Chrystusa (por. KL 26). W przeciwnym razie nie można mówić o wspólnym oddziaływaniu na siebie, jeśli nie uwzględni się jednego języka liturgicznego. Sfera komunikacji międzyludzkiej, a także i z Bogiem, nie będzie zrozumiała jednoznacznie dla całego zgromadzenia. Poczucie wspólnotowości jest istotnym elementem w zbiorowym celebrowaniu liturgii (por. KL 42). Osoba kształtująca winna sama oprzeć się na wzorze Jezusa Chrystusa, który prawdziwy kult upatruje w „w Duchu i prawdzie” (J 4,22). Słusznie zauważa R. Forycki, że „lekcją pogładową apostołstwa udzielaną przez Chrystusa Jego uczniom jest całe życie Jezusa, a w szczególności Jego zbawcze czyny, które wchodziły w codzienność Jego apostołskiego życia i wychowania”<sup>85</sup>. Tak więc od osoby wskazującej innym właściwy kierunek formacji liturgicznej - apostołskiej wymagana jest autentyczna osobowość, przez którą będzie można łatwo dostrzec wzór samego Chrystusa.

Tę myśl odnosi Konstytucja o liturgii przede wszystkim do formacji kleryków i zakonników, ponieważ to oni mają być w pierwszym rzędzie tymi, którzy będą pomagali innym wiernym w formacji liturgicznej. Stąd dokument ten podkreśla bardzo wyraźnie liturgiczną formację życia duchowego (KL 17), aby duszpasterze byli przeniknięci duchem i mocą liturgii (KL 14).

W tym kontekście B. Margański dostrzega konieczność częstego i systematycznego korzystania z sakramentu pokuty, a także udziału w Eucharystii na sposób celebrowania Mszy św. i adoracji Najświętszego

---

<sup>85</sup> R. Forycki, *Przygotowanie do apostołstwa*; w: *Powołanie do apostołstwa*, Poznań - Warszawa 1975, s. 430.

Sakramentu<sup>86</sup>. W takim razie skuteczność i autentyczność apostołstwa liturgicznego w procesie formowania wiernych jest uwarunkowana i w dużej mierze uzależniona od osobistych doświadczeń duszpasterza. Mówiąc inaczej, proces permanentnej formacji liturgiczno - apostołskiej duchownego w znacznym stopniu oddziałuje na tę samą formację wiernych (por. KL 18). Przykład duchownego - duszpasterza, który świadomie i z pełnym zaangażowaniem celebrowane liturgie, jest najlepszym sposobem apostołowania liturgicznego wpływającego na formowanie wiernych w celu ich czynnego udziału tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego w liturgie (KL 19). Należy podkreślić, że formacja liturgiczno - apostołska będzie wymagała od każdego człowieka całkowitego zaangażowania się w celebrowane misterium Chrystusa. Wtedy to dopiero liturgia nie będzie samą dla siebie, lecz będzie także uzyskiwała swoje odzwierciedlenie w apostołowaniu, w codziennym życiu. To z kolei stanowi o skuteczności liturgii jako o źródle i szczycie życia chrześcijańskiego (KL 10). Tak więc należy stwierdzić, że formacja liturgiczno - apostołska ma na celu uświęcenie człowieka (DA 6), a zatem jest ukierunkowana na cel ostateczny, przy równoczesnym odniesieniu się do dobra społeczności (por. DWCH 1). Tak rozumiana i prowadzona formacja stanowi odpowiedź na wolę Boga, o której poucza Sobór Watykański II, iż „spodobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (KK 9).

Z tego wszystkiego, co zostało wyżej powiedziane, wynika wniosek, że formacja liturgiczno - apostołska osadzona na dialogu międzyosobowym w liturgii jest mową Boga do człowieka, natomiast odpowiedzią człowieka jest jego oddziaływanie na zgromadzenie liturgiczne, a także poza samą celebrowaniem w codziennym życiu. Dostrzega się zatem wprost, że nie sposób oddzielić apostołstwa od liturgii. Te dwie rzeczywistości są ze sobą integralnie związane.

---

<sup>86</sup> B. Margański, *Formacja eucharystyczna w seminariach duchownych*; w: *Eucharystia. Misterium - Ofiara - Kult* (red. J. Kopeć), Lublin 1997, s. 187-189.



## **Podsumowanie**

Czynniki nadające liturgii rys apostołski są, jak widać, różnorakie. Trzeba jednak zauważyć, że biorą one pod uwagę konkretny styl życia człowieka i sposób jego wyrażania się. Można by nawet pokusić się na połączenie inkulturacji z ars celebrandi. Aczkolwiek obie te rzeczywistości dotyczą kultury człowieka, to jednak pierwsza odnosi się do sposobu wyrażania się liturgii w języku zrozumiałym dla danej społeczności, natomiast druga, niezależnie od kultury danego regionu świata, winna odzwierciedlać piękno i majestat Bożego misterium celebrowanego w liturgii. Te dwie zewnętrzne formy liturgiczne, chociaż odzwierciedlają ducha celebracji, to jednak odnoszą się do obrzędów postrzeganych zmysłami. Można by powiedzieć, że te dwie rzeczywistości uzyskują swoją podbudowę duchową w nabożeństwach ludu chrześcijańskiego, które to z kolei wiążą się ściśle z formacją. Ostatni paragraf stanowi praktycznie o pełnym odczytaniu liturgii i jej właściwym celebrowaniu. Formacja człowieka jest podstawą do jego skutecznego oddziaływania liturgiczno - apostołskiego. Tak więc biorąc te cztery przedstawione wyżej czynniki należałoby stwierdzić, że występują one integralnie w procesie apostołstwa liturgicznego, ponieważ wymiar zewnętrzny bez wewnętrznego niewiele znaczy, natomiast wewnątrz musi wyrazić się na zewnątrz, by móc oddziaływać na otoczenie.

## ZAKOŃCZENIE

Stanowisko Kościoła, zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwróciło uwagę ludzi wierzących na misterium Chrystusa dokonujące się wciąż w świecie, przy równoczesnym włączeniu człowieka w realizację tej rzeczywistości. W samej liturgii zostaje ukazana ścisła więź pomiędzy wiarą a sakramentami i konsekwencjami wypływającymi z ich celebracji.

Biorąc pod uwagę w szczególności sposób treści konstytucji „Sacrosanctum Concilium”, w niniejszym opracowaniu została podjęta próba ukazania właśnie takiego rozumienia liturgii we współczesnym Kościele. Cel apostołstwa polegający na „szerzeniu Ewangelii i uświęcaniu” (DA 6) zawarty jest w istocie historii zbawienia (por. KL 5; 6). Soborowe stwierdzenie, że „Bóg, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (KL 5), wskazuje na czasy Starego Testamentu. W nich bowiem następowało przygotowanie do „pełni czasów (Ga 4,4). Ten okres nie był pozbawiony form przekazu Bożej tajemnicy i włączenia w nią Izraela. Stąd w niniejszej pracy zostały przedstawione sposoby „swoistego apostołstwa” w dobie Starego Przymierza. Bóg powołuje i posyła Abrahama, Mojżesza, Jozuego czy Gedeona, aby oni prowadzili Jego lud przybliżając narodowi wybranemu tajemnicę Stwórcy, a równocześnie przygotowywali tychże ludzi na spełnienie zamiaru Odkupienia. Przejawami uświęcenia ówczesnego Izraela były m. in. błogosławieństwa, dni święte, czy w najwyższym już stopniu, przymierze dokonujące się w składaniu ofiary. Tak zatem kult w czasach Starego Testamentu śmiało można nazwać okresem protoapostolskim. Kiedy natomiast nadeszła „pełnia czasów” (Ga 4,4) Bóg posyła jedyne swojego Syna, który równocześnie jest Apostołem Ojca. To Chrystus wypełniając przedwieczny zamiar Boży, poprzez

najpełniejsze wyjaśnienie tajemnicy od wieków ukrytej w Bogu (por. Kol 1,26) oraz przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a także poprzez udzielenie Ducha Świętego, dokonał najistotniejszego zadania, które stanowi jądro całego posłannictwa w całej historii zbawienia. Skoro jednak Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, to dzieło Apostoła Ojca nie jest obecnie kontynuowane przez lud Boży (bo wskazywałoby to na sukcesję), lecz jest nadal prowadzone przez Chrystusa w ludziach wierzących i w celebracji Jego misterium dokonującym się w liturgii (por. KL 6).

Takie wnioski wynikające z pierwszego rozdziału musiały zatem zostać pogłębione poprzez ukazanie włączenia człowieka w tajemnicę apostołstwa Apostoła z Nieba. Podstawą do tego rozważania stał się fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26), dzięki czemu człowiek jest osobą. Ta prawda pozwala osobie ludzkiej nawiązywać relacje interpersonalne z Trójjedynym Bogiem Osobowym, a także z innymi ludźmi. Natomiast dzięki sakramentom inicjacji chrześcijańskiej, podczas których (w chrzcie i bierzmowaniu) zostaje wyciśnięte niezatarte znamię w człowieku, dzieło Posyłającego (Boga) sprawia, iż osoba ludzka zostaje posłana. Ten moment stanowi wszczepienie człowieka w tajemnicę apostołstwa samego Jezusa Chrystusa. Na tej kanwie zrodziła się w pracy (drugi rozdział) wątpliwość dotycząca oddzielenia sakramentu chrztu od bierzmowania lub też udzielania tego drugiego po wcześniejszej już pełnej celebracji Eucharystii. Wniosek wynikający z przedstawionej tam refleksji wskazuje, że pełne uczestnictwo w Eucharystii, i łączenie z nią codziennego życia (por. KK 34), jest możliwe tylko dzięki wcześniejszemu przyjęciu sakramentu chrztu i bierzmowania. W przeciwnym wypadku (a taka jest obecna praktyka Kościoła) Eucharystia nie byłaby w pełni proklamacją wiary, a tym samym apostołstwo byłoby w pewnym stopniu okaleczone.

Przedstawiona kwestia dotycząca uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa pokazuje, że wierni mogą w pełni realizować swoją przynależność do kapłaństwa powszechnego tylko dzięki kapłaństwu ministerialnemu, które występuje zawsze w liturgii „in persona Christi”. Stąd forma ontycznego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa staje się kapłaństwem służebnym w stosunku do kapłaństwa powszechnego. Patrząc jednak na istotę kapłaństwa ministerialnego wynika z niej fakt, iż w przejawach tegoż kapłaństwa dostrzega się wprost ontyczne złączenie z Apostołem Ojca, a także aktualizację Jego posłannictwa.

Wyjaśnienie różnic wynikających z uczestnictwa w jednym kapłaństwie Chrystusa pozwoliło na dostrzeżenie podziału zadań ludu Bożego, aczkolwiek tkwiących w jednym i tym samym apostołstwie, to jednak realizacja ich wskazuje na istotę ontyczną, która tenże podział wprowadza. Niemniej jednak ludzie tworzący zgromadzenie liturgiczne nastawieni są na wzajemne oddziaływanie na siebie, aby w ten sposób mogli, jako jedna wspólnota, ukazywać, że każda osoba jest katalizatorem katabatycznie - anabatycznym nie tylko dla samej siebie, ale także dla drugiego człowieka.

Wzajemne nastawienie osób na siebie potrzebuje zewnętrznych sposobów wyrazu. Stąd w liturgii zjawia się język. W opracowaniu został on podzielony na foniczny i ikoniczny. W pierwszym dostrzega się formę werbalnego przekazu prawdy Bożej, natomiast druga wzmacnia pierwszą i stanowi jej wizualne przedstawienie. Trzeba jednak zauważyć, iż te formy wzajemnie się uzupełniają i razem wprzęgnięte są w apostołstwo liturgii. Osobno potraktowana refleksja dotycząca przestrzeni i czasu ukazała, że te dwie rzeczywistości wykraczają poza ramy obrzędów liturgicznych. Dzięki nim łatwo można zrozumieć, że apostołstwo dokonuje się poprzez liturgię, ale wymaga także wyjścia poza nią. Przestrzeń i czas są zatem elementami liturgii przemawiającymi do ludzi językiem liturgii, lecz w ich codziennym życiu. W ten sposób apostołstwo liturgii jest ukierunkowane także na najbardziej nawet prozaiczne momenty życia człowieka.

Trudno jednak byłoby mówić o apostołstwie liturgii, gdyby nie zostały wykorzystane czynniki, które decydują o efektywności przekazu Bożej tajemnicy. Stąd styl życia człowieka i sposób jego wyrażania wpływają na skuteczność oddziaływania liturgii. Język liturgii winien być zrozumiały dla odbiorcy, z tej racji pojawia się wykorzystanie inkulturacji. Natomiast ars celebrandi staje się swego rodzaju wezwaniem do właściwego wyrażenia misterium Chrystusa. Te dwie rzeczywistości uzyskują swoją podbudowę duchową w nabożeństwach ludu chrześcijańskiego, które to wypływają z liturgii i do niej prowadzą (por. KL 13). Można by powiedzieć, iż stanowią pomost łączący liturgię z codziennym życiem. W celu jednak właściwego zrozumienia liturgii, jej apostołskiego wymiaru, potrzebna jest formacja. Człowiek w niej ma stawać się odbiciem Apostoła Ojca.

W istocie liturgii tkwi zatem przekazanie ponadczasowej prawdy Boga i celebrowanie misterium zbawienia. Liturgia wyraża wiarę Kościoła i równocześnie stanowi miejsce najdoskonalszego sposobu uświęcenia czło-

wieka. Można by zatem postawić znak równości pomiędzy KL 7 a DA 6. Celem liturgii i apostołstwa jest przecież uświęcenie człowieka. Ponadto posłannictwo Syna Bożego, aby pouczył i zbawił ludzkość (por. KL 5), zostaje przekazana Kościołowi w celu dalszego głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów (KL 6). Tak zatem liturgia w swej istocie zawiera już wymiar apostołski. Co więcej, można by nawet utożsamiać liturgię z apostołstwem. Wydawać by się też mogło, że liturgia stanowi tylko jeden z przejawów apostołstwa. Jednak biorąc pod uwagę posłannictwo Chrystusa wypełnione, ale i wciąż uaktualniające się, trzeba stwierdzić, że liturgia jest punktem kulminacyjnym całego apostołstwa. Liturgia w całym swym bogactwie niewidzialno - widzialnym, Bosko - ludzkim (por. KL 2) pragnie przekształcić wszystkie płaszczyzny życia człowieka i przeobrazić je we wspólnotę z Trójjedynym Bogiem. Tak oto kult chrześcijański „w Duchu i prawdzie” (J 4,24) domaga się ze swej natury apostołstwa, ponieważ sam w swej istocie jest apostołski.