

# LITURGIA

## SACRA

### *Liturgia - Musica - Ars*

---

ROK 25/2019

NR 2 (54)

PÓŁROCZNIK  
INSTYTUTU LITURGII, MUZYKI I SZTUKI SAKRALNEJ

---

WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIWERSYTETU OPOLSKIEGO

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa.

Czasopismo jest dostępne w wersji elektronicznej – <http://www.liturgiasacra.uni.opole.pl/>

Czasopismo jest też dostępne w międzynarodowych bazach danych:

The Central and Eastern European Online Library – <http://www.ceeol.org/>;

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities – <http://cejsh.icm.edu.pl/>;

Index Copernicus – <http://indexcopernicus.com/>

BazHum Muzeum Historii Polski – <http://bazhum.muzhp.pl/>

ERIH PLUS – <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/index>

POL-index – <https://pbn.nauka.gov.pl/polindex-webapp/>;

Na liście czasopism punktowanych MNiSW półrocznikowi przyznano 20 punktów.

Informacja o procedurze recenzowania znajduje się na stronie internetowej czasopisma.

Cena prenumeraty wynosi 40 zł. Zamówione egzemplarze wysyłamy pocztą. W cenę wliczony jest koszt przesyłki. Zamówienia z podaniem liczby egzemplarzy prosimy kierować na adres:

Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

lub pocztą elektroniczną: [rwwt@uni.opole.pl](mailto:rwwt@uni.opole.pl)

lub telefonicznie: 77-44-11-502

Należność prosimy wpłacać przelewem na konto:

Diecezjalny Ośrodek Formacyjny

ul. kard. B. Kominka 1a

PL 45-032 Opole

nr konta: **67 8898 0003 2001 0000 1094 0001**

(Bank Spółdzielczy w Opolu, ul. Książąt Opolskich 36a, Opole)

z adnotacją: prenumerata „Liturgia sacra” na rok 2018.

lub przekazem pocztowym na adres Diecezjalnego Ośrodka Formacyjnego.

## Od Redakcji

Bieżący numer naszego półrocznika zamyka ważną rocznicę jego istnienia. Kończy się bowiem ćwierćwiecze obecności czasopisma „*Liturgia Sacra*” na polskim rynku czasopism naukowych. Srebrny jubileusz jest nie tylko okazją do podsumowań, ale również motywem skłaniającym do jeszcze bardziej wyężonej pracy nad udoskonalaniem misji, jaka stoi zarówno przed redakcją, jak i wszystkimi z nią współpracującymi, tj. pogłębianiem studiów nad liturgią, muzyką i sztuką sakralną.

Prezentowany numer czasopisma otwiera studium autorstwa ks. Bogusława Miguta (KUL) poświęcone problematyce inicjacji chrześcijańskiej, w którym autor proponuje m.in. rewizję obecnej praktyki duszpasterskiej, w której bierzmowanie jest ostatnim sakramentem wtajemniczenia. Dwa kolejne artykuły odnoszą się do pneumatologicznego wymiaru sakramentów Kościoła. Najpierw ks. Waldemar Bartocha (UKSW) ukazuje rolę Ducha Świętego w liturgii sakramentu święceń na podstawie pontyfikatu rzymskiego. Z kolei ks. Karol Litawa (UPJPII) pochyla się nad pneumatologią sakramentu bierzmowania.

W dalszej kolejności zamieszczono dwa teksty stanowiące wzajemnie uzupełniające się studium dotyczące reformy liturgii i kwestii jej nieodwracalności. Autorka pierwszego z nich, Viktoriya Semenova (UPJPII), zabiera głos w sprawie tendencji powrotu do tzw. liturgii przedsoborowej, natomiast ks. Przemysław Nowakowski (UPJPII) podejmuje się obrony soborowej reformy liturgii. W dalszej kolejności ks. Sławomir Jeziorski (WSD Rzeszów) przedstawia istotne zagadnienia dotyczące znaczenia liturgii we współczesnym świecie, które uwzględniałoby zarówno aktualną kulturę i właściwą współczesnemu człowiekowi mentalność, nie pomijając zarazem tego, co istotne dla celebrowanego misterium. Następnie czytelnik znajdzie studium biblijno-liturgiczne autorstwa o. Andrzeja S. Jasińskiego OFM (UO), w którym autor analizuje znaczenie świętowania Paschy oraz święta

Namiotów w odnowionym środowisku świątynnym na podstawie przekazu z Księgi Ezechiela.

Na łamach naszego czasopisma nie mogło również zabraknąć tematyki poświęconej liturgii chrześcijańskiego Wschodu. Pierwszym tekstem jest artykuł Macieja H. Dąbrowskiego (PWT), w którym autor przedstawia użycie elementów bizantyjskich w liturgiach papieskich Benedykta XVI. Z kolei ks. Ioniță Apostolache (UCr) podejmuje refleksję na temat prawosławnego ujęcia przygotowania do przyjęcia Komunii św. Liturgiczną część bieżącego zeszytu zamyka studium z zakresu homiletyki, w którym ks. Hubert Łysy (UO) wskazuje „miejsca ewangelizacyjne” w roku liturgicznym, będące – zdaniem autora – oczywistymi szansami do wykorzystania przez duszpasterzy i ich współpracowników.

Dział muzyczny rozpoczynają rozważania s. Susi Ferfoglii (UPJPII) z zakresu semiologii gregoriańskiej, dotyczące istotnego znaczenia słowa, które stanowi punkt wyjścia dla wszelkich melodii monodii liturgicznej, a zarazem podstawowe narzędzie ich tworzenia. Autorka stara się wyjaśnić, w jaki sposób kompozytor gregoriański rozumiał słowo i jak było ono interpretowane muzycznie. Kolejne artykuły dotyczą szeroko rozumianej kultury muzycznej ubiegłego stulecia. Najpierw Andrzej Prasał (UO) w tekście o charakterze źródłowym prezentuje przedwojenny repertuar liturgiczny wykonywany w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie (Kotlina Kłodzka) – w świetle zachowanego inwentarza muzykaliów z 1939 r. Następnie Ewa Fabiańska-Jelińska (AMuz Poznań) i Weronika Nowak (UAM) analizują rolę inspiracji kultem maryjnym w twórczości Andrzeja Panufnika (1914–1991), jednego z najwybitniejszych kompozytorów polskich XX w. Z kolei Maria Szymanowicz (KUL) przedstawia sylwetkę naukową zmarłego w ubiegłym roku ks. prof. Jana Chwałka (1930–2018) – wychowanka i długoletniego wykładowcy Instytutu Muzykologii KUL, organmistrza oraz twórcę lubelskiej, a w znacznej mierze także polskiej organologii.

W dziale poświęconym sztuce sakralnej zamieszczono artykuł autorstwa Magdaleny Białonowskiej (UKSW), w którym autorka podejmuje problematykę funkcjonowania obiektów sztuki sakralnej w kolekcjach powstających we Francji w I połowie XIX w.

W ostatniej części niniejszego numeru „Liturgia Sacra” zamieszczono tradycyjnie sprawozdania z konferencji i sympozjów naukowych.

Liturgia



BOGUSŁAW MIGUT

KUL

ORCID: 0000-0002-8832-5429

## **Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej inicjacji** **Aspekt teologiczno-liturgiczny**

Fundamentalną prawdę na temat inicjacji chrześcijańskiej wyraził Tertulian słowami: *funt non nascuntur Christiani* (stają się, nie rodzą chrześcijanie)<sup>1</sup>. Skoro chrześcijanami się stajemy, a nie jesteśmy nimi z urodzenia, nawet w rodzinie najbardziej chrześcijańskiej, to zakłada to pewien proces, który ma się dokonać na jakimś etapie życia człowieka, a może nawet obejmować całe jego życie. Uwidocznia się już nawet w pobieżnej analizie historycznej i przedstawieniu obecnego kształtu inicjacji oraz miejsca, jakie zajmuje w niej Eucharystia. Salvatore Marsili mówi o szczególnie ważnych dwóch okresach w rozwoju inicjacji chrześcijańskiej, które wyznacza przełom XII i XIII w., odpowiadających dwom podejściom teologicznym i dwom praktykom liturgicznym, które mają konsekwencje w obecnej teologii i praktyce Kościoła<sup>2</sup>. Ponadto warto przyjrzeć się tendencji do rozdzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, co również łączy się z dwoma modelami inicjacji w Kościele, a nawet ze zmianą kolejności udzielania sakramentów. Co doprowadziło do sytuacji duszpasterskiej, w której oddzielono, przynajmniej w celebracji liturgicznej, chrzest od bierzmowania, ale też zmieniono kolejność sakramentów, gdy po chrzcie, ale przed bierzmowaniem, zaczęto udzielać pierwszej Komunii?

---

<sup>1</sup> TERTULIAN, *Apologeticus pro Christianis*, XVIII, w: Ph. SCHAFF, A. MANZIES (wyd.), *Ante-Nicene Fathers*, t. III: *Latin Christianity. Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI 1885, s. 55 (wyd. pol.: QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULIAN, *Apologetyk XVIII*, tłum. J. Sejdak, Poznań 1947, s. 81).

<sup>2</sup> Por. S. MARSILI, *I due modelli rituali dell'iniziazione cristiana. Analisi e rapporto*, w: *Iniziazione cristiana, problema della Chiesa di oggi. Atti della IV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia: Paestum 1–5 settembre 1975* (Studi di Liturgia 4), Bologna 1976, s. 144–160.

Problemem badawczym jest pytanie, w jaki sposób Eucharystia uczestniczy w procesie inicjacji chrześcijańskiej i dlaczego jest jej szczytem. Odpowiedź na nie została już częściowo udzielona w opracowaniu: *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej inicjacji. Aspekt historyczno-liturgiczny*<sup>3</sup>. Zakres ten zostanie tutaj poszerzony o aspekt teologiczny i częściowo duchowościowy. Ukaze się inicjację chrześcijańską, a w niej głównie Eucharystię, jako zjednoczenie z Chrystusem i wejście w misterium Chrystusa aż po udział w jego eschatologicznym spełnieniu. Dlatego w kolejnych punktach Eucharystia zostanie ujęta jako inicjacja w komunie z Chrystusem, a przez to w proces przemiany człowieka na wzór Chrystusa. Do tego celu posłuży prezentacja misterium życia Jezusa w relacji do misterium paschalnego oraz uwielbienia natury ludzkiej Jezusa Chrystusa po prawicy Ojca jako spełnienia osobowego Jezusa w Jego człowieczeństwie. Kolejny krok stanowić będzie ukazanie Eucharystii jako pełnej inicjacji w Kościół i jego misję konsekracji świata. Ostatnim elementem odpowiedzi na postawione pytanie o inicjacyjny charakter Eucharystii będzie próba odkrycia jej wymiaru eschatologicznego i jego związku z inicjacją.

## 1. Eucharystyczny fundament życia chrześcijańskiego

Ważnym głosem na temat kolejności i znaczenia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, ale też miejsca Eucharystii w nich, stanowiło nauczanie Benedykta XVI, który w adhortacji *Sacramentum Caritatis* dostrzega różne tradycje w odniesieniu do porządku wtajemniczenia chrześcijańskiego. Różnorodność ta zachodzi pomiędzy Wschodem i Zachodem, ale też pomiędzy inicjacją dzieci i dorosłych. Papież jednak wyraźnie podkreśla, że różnice te nie są natury dogmatycznej, ale mają charakter duszpasterski. To ostatnie stwierdzenie jest szczególnie ważne, dlatego że Kościół nie ustawia porządku sakramentów jako swojego nauczania, lecz chce wyjść naprzeciw faktycznym potrzebom tych, którzy będą otrzymywać sakramenty inicjacji. Na tej podstawie papież zachęca Kościoły lokalne do zweryfikowania dotychczasowej praktyki udzielania sakramentów inicjacji. Za cel tej weryfikacji Benedykt XVI

---

<sup>3</sup> Artykuł ten ukaze się w bieżącym roku w z. 8 „Roczników Teologicznych”. Zagadnieniem Eucharystii jako sakramentu inicjacji zajmowali się ostatnio: A. MEGGER, *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 21–41; H.J. SOBECZKO, *Eucharystia sakramentem permanentnej inicjacji chrześcijańskiej*, w: W. NOWAK (red.), *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, Olsztyn 2004, s. 52–70; F.M. AROCENA SOLANO, *Eucharystia – pełnia inicjacji chrześcijańskiej*, w: K. POROSŁO (red.), *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Tyniec 2014, s. 153–168.



przyjmuje taką kolejność sakramentów, aby „w rzeczywistości lepiej dopomóc wier-  
nym postawić sakrament Eucharystii w centrum jako rzeczywistość, do której cała  
inicjacja chrześcijańska zmierza” (SC 18). W następnym zdaniu papież doprecyzo-  
wuje, na czym ma polegać centralne miejsce Eucharystii w inicjacji. Chodzi w niej  
o to, by ochrzczony mógł dojść „do przyjęcia w swoim życiu autentycznie euchar-  
ystycznego fundamentu” (SC 18). Nie ulega wątpliwości, że niezależnie od kształtu  
inicjacji chrześcijańskiej i miejsca Eucharystii w niej, to właśnie Eucharystia jest jej  
ukoronowaniem, a także – w pewnym sensie – jej celem<sup>4</sup>. Zagadnienie to zostanie  
podjęte w dalszej części opracowania, choć wyraźnie nadaje kierunek kolejnym eta-  
pom refleksji, gdyż klarownie wskazuje na Eucharystię jako istotny element procesu  
inicjacji. Eucharystia sprawia bowiem, że inicjacja jest postrzegana jako proces wy-  
rastający z chrztu i bierzmowania; właśnie dzięki niej postępuje on dalej, przynosząc  
coraz obfitsze owoce w całym życiu doczesnym, sięgając aż wieczności.

Kolej teraz na lekturę i analizę nauczania Kościoła na temat miejsca i roli Eu-  
charystii w inicjacji chrześcijańskiej, zawartego w *Katechizmie Kościoła Katolic-  
kiego* i w odnośnych księgach liturgicznych. Sakramenty chrześcijańskiego wtajem-  
niczenia czy inicjacji tworzą: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia – jako szczyt  
całego procesu inicjacyjnego. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w takich słowach  
wprowadza do rozdziału poświęconego tym trzem sakramentom: „Sakramenty  
wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są funda-  
mentami całego życia chrześcijańskiego. «Uczestnictwo w Boskiej naturze, które  
ludzie otrzymują w darze przez łaskę Chrystusa, objawia pewną analogię do po-  
wstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego. Wierni odrodzeni przez chrzest, zo-  
stają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm  
życia wiecznego. W ten sposób przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskie-  
go w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i postępują w kierunku  
doskonałej miłości»” (KKK 1212). Warto zwrócić uwagę, że według *Katechizmu*  
największą rolą Eucharystii jest udzielanie „pokarmu życia wiecznego”. Już to  
stwierdzenie pokazuje, że dynamika Eucharystii nie jest wpisana w jednorazowe  
wydarzenie, lecz jako pokarm będzie ona dawać umocnienie przez całe życie aż po  
wieczność. Na podobny proces, a nie jednorazowość, wskazuje zdanie, że wierni  
przez sakramenty inicjacji „w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bo-  
żego i postępują w kierunku doskonałej miłości”. Osiąganie skarbów życia Bożego  
i postęp w miłości nie mogą być zamknięte w chrzcie i bierzmowaniu, które wierni  
otrzymali jednorazowo, lecz najbardziej wpisane są w Eucharystię<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. A. MEGGER, *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, s. 21–28.

<sup>5</sup> Por. H.J. SOBECZKO, *Eucharystia sakramentem permanentnej inicjacji chrześcijańskiej*, s. 53–59.

*Katechizm* (KKK 1212) cytuje sam początek konstytucji apostołskiej Pawła VI *Divinae consortium naturae* (15.08.1971)<sup>6</sup>, ale też powołuje się na *Wtajemniczenie chrześcijańskie. Wprowadzenie ogólne* zawarte w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*<sup>7</sup> oraz *Obrzędy chrztu dzieci*<sup>8</sup> (nr. 1–2). Szczególnie doniosłe jest tu stwierdzenie: „Uczestnicząc następnie w zgromadzeniu eucharystycznym, przyjmują Ciało Syna Człowieczego i piją Jego Krew, aby otrzymać życie wieczne i wyrażać jedność ludu Bożego; ofiarując zaś siebie razem z Chrystusem, mają udział w powszechnej Ofierze, którą jest cała społeczność odkupionych, składana Bogu przez Najwyższego Kapłana. Modlą się także, aby przez pełniejsze działanie Ducha Świętego cały rodzaj ludzki stał się jedną Rodziną Bożą” (nr 2). Słowa te o wiele wyraźniej aniżeli powyższe z KKK 1212 wskazują na Eucharystię jako sakrament inicjacji permanentnej w trzech aspektach: Eucharystia jako pokarm życia doczesnego i wiecznego; miejsce zjednoczenia z Chrystusem i źródło życia na wzór Chrystusa aż po życie w Chrystusie; zczyn jedności całej społeczności ludzkiej aż po eschatologiczne zjednoczenie w Bogu.

Jak należy jednak rozumieć stwierdzenie zawarte we *Wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym* (nr 36) do *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, mówiące o sprawowaniu Eucharystii podczas połączonej liturgii trzech sakramentów inicjacji? Brzmiały one: „Następnie sprawuje się Eucharystię. W tym dniu neofici uczestniczą w niej po raz pierwszy w sposób sakramentalny, dopełniając swoje wtajemniczenie”. Z całą pewnością pierwszy sakramentalny udział w Eucharystii podczas łącznego sprawowania sakramentów wtajemniczenia, podobnie jak udział w Eucharystii podczas I Komunii w przypadku rozłącznej inicjacji, ma szczególne znaczenie we wtajemniczeniu chrześcijańskim, gdyż po raz pierwszy dzieci Boże (chrzest) napelnione Duchem Świętym (bierzmowanie) składają w zjednoczeniu z Chrystusem, mocą Ducha Świętego należny kult Ojcu Niebieskiemu. Kapłaństwo, które stało się ich udziałem w chrzcie i bierzmowaniu, po raz pierwszy zostaje spełnione dla uwielbienia Boga i budowania Kościoła. Również po raz pierwszy jednoczą się one nie tylko realnie, ale też substancjalnie (Ciało i Krew Chrystusa) z Tym, z którym zjednoczyli się w sakramencie chrztu i do którego mają się coraz bardziej upodabniać. Ponadto Duch Święty, który już stał się dla nich darem w bierzmowaniu, uświęca ich swą mocą i jednoczy z całym Kościołem. Można też podkreślić inną dynamikę, odnoszącą się do odnawiania i pogłębiania więzi z Synem Bożym i Duchem Świętym przez Eucharystię, co zawsze prowadzi do

<sup>6</sup> *Obrzędy bierzmowania według pontyfikatu rzymskiego*, Katowice 1975, s. 9.

<sup>7</sup> *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988.

<sup>8</sup> *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 1987.

pogłębionego kultu Ojca i więzi z Nim w „Duchu i w Prawdzie”, czyli w Duchu Świętym i w Jezusie Chrystusie. Eucharystia, w której uczestniczą nowo ochrzczeni i bierzmowani, podobnie jak Eucharystia powiązana z I Komunią św., zakładają kontynuację, czyli permanentny proces inicjacji. Prowadzi on drogą każdej następnej Eucharystii, w której uczestniczyć będą ochrzczeni i bierzmowani.

Pozostając jeszcze przez chwilę przy *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, warto zwrócić uwagę na okres mistagogii, będący przedłużeniem inicjacji chrześcijańskiej w czasie (OChWD 37–40)<sup>9</sup>. Okres ten można zawrzeć w trzech pojęciach: 1) słowo Boże (katecheza); 2) Eucharystia; 3) wspólnota, co koresponduje z duchowością liturgiczną, w tym przypadku eucharystyczną, polegającą na życiu Eucharystią w odniesieniu do zbawczego misterium (Pismo Święte/katecheza) i życia (wspólnota).

Dopiero teraz możemy w sposób właściwy zmierzyć się z zagadnieniem zawartym w temacie tego opracowania. Co więc ostatecznie oznacza, że „Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie” (KKK 1322)? Stwierdzenie to jest utrzymane w tym samym tonie, co wyżej omówiony pkt 36 *Wprowadzenia teologiczno-pastoralnego do Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. To dobry moment, by ponownie przywołać słowa Benedykta XVI, „że jesteśmy ochrzczeni i bierzmowani jako przyporządkowani do Eucharystii” (SC 17). Pokazują one spełnienie inicjacji w Eucharystii, ale właśnie dlatego, że nosi ona w sobie powtarzalność, tworząc proces przemiany człowieka na wzór Chrystusa, budowania Kościoła i drogi ku Uczcie Niebieskiej. Papież uzasadnia dalej: „Poprzez chrzest jesteśmy włączeni w jedno Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12,13), w lud kapłański. Jednak to udział w Ofierze eucharystycznej udoskonala w nas to, co zostało nam dane w chrzcie. Także i dary Ducha Świętego są dane dla budowania Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12) oraz dla dawania większego, ewangelicznego świadectwa w świecie. Dlatego najświętsza Eucharystia prowadzi do pełni chrześcijańskiego wtajemniczenia i stanowi ośrodek i cel całego życia sakramentalnego” (SC 17).

Do tej pory cały czas mówiliśmy o osobach ochrzczonych i bierzmowanych, których udział w Eucharystii jako sakramencie inicjacji dopełnia wtajemniczenia chrześcijańskiego, ale też zapoczątkowuje inicjację permanentną. W praktyce jednak – także w naszym lokalnym Kościele w Polsce – do pierwszego pełnego udziału w Eucharystii dopuszczane są dzieci przed bierzmowaniem. Czy brak bierzmowania jest przeszkodą w pełnym udziale we Mszy św.? Oczywiście pierwszym istotnym

<sup>9</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 409–417.

elementem odpowiedzi na nie jest wskazanie, że sam chrzest włącza w Kościół, ale jeszcze niecałkowicie; tak jak Kościół, chociaż zrodził się ze śmierci Chrystusa, z Jego Ciała wydanego za życie świata, z przebitego boku, z Serca Boga-Człowieka, to jednak życie Kościoła rozpoczyna się w chwili, gdy Duch Święty staje się darem w dniu Pięćdziesiątnicy. Istnieje głęboka analogia pomiędzy egzystencją Kościoła i pojedynczego chrześcijanina. Papież Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* stwierdza, że dopiero od „dnia Zesłania Ducha Świętego, w którym Kościół, Lud Nowego Przymierza, rozpoczął swoje pielgrzymowanie ku ojczyźnie niebieskiej, Najświętszy Sakrament niejako wyznacza rytm jego dni, wypełniając je ufną nadzieją” (EdE 1). Ostatnia Wieczerza była ustanowieniem Eucharystii, wpisaniem jej w Misterium Paschalne, ale nie pierwszą Eucharystią. Tak więc poza teologiczną kolejnością sakramentów inicjacji, o czym mówiliśmy powyżej, mamy jeszcze jeden ważny argument przemawiający za tym, że pełne, sakramentalne uczestnictwo w Eucharystii jest możliwe, jeśli osoba jest ochrzczona i bierzmowana.

Pomniejszenie roli bierzmowania jako sakramentu inicjacji w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (1983) w przypadku dopuszczania do zawarcia sakramentu małżeństwa zostało bardzo ograniczone do sytuacji „poważnej niedogodności” (KPK, kan. 1065, § 1). Okoliczności przyjmowania Eucharystii przed bierzmowaniem w Kościele łacińskim porusza kan. 891 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, który zezwala, by Konferencja Episkopatu mogła wyznaczyć na przyjęcie sakramentu inny moment życia, niż ten, który powszechnie nazywany jest „wiekiem rozeznawania”. Punkt ten – jak zaznacza Felix Arocena – jest przyczyną pewnych problemów na płaszczyźnie dialogu ekumenicznego, ale też niejasności teologicznych w odniesieniu do Eucharystii jako sakramentu inicjacji chrześcijańskiej<sup>10</sup>. Warto w tym miejscu jeszcze dodać, że bierzmowanie pełniej uzdalnia wiernych do sprawowania – wynikającej z chrztu – funkcji kapłańskiej (kapłaństwo wspólne) przede wszystkim wtedy, gdy ci uczestniczą we Mszy św., gdyż – jak podkreśla ks. F. Solano – ochrzczeni muszą być dokładnie tymi, którzy już wcześniej zostali w sposób pełny włączeni w „Ciało namaszczone” Pana i są dzięki temu bardziej przysposobieni do uczestnictwa w Eucharystii<sup>11</sup>. Wydaje się jasne, że racje teologiczne ukazujące Eucharystię jako ukoronowanie i dopełnienie chrześcijańskiej inicjacji każą zrewidować obecną praktykę duszpasterską.

Powyższe prawdy o miejscu Eucharystii we wtajemniczeniu chrześcijańskim i jej funkcji dopełniającej inicjację zbiera Czesław Krakowiak, gdy stwierdza, że najdoskonalsze zjednoczenie z Chrystusem osiąga chrześcijanin w Eucharystii.

<sup>10</sup> Por. F.M. AROCENA SOLANO, *Eucharystia – pełnia inicjacji chrześcijańskiej*, s. 158.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, s. 160.

Dwa pierwsze sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – chrzest i bierzmowanie – uprawniają i zobowiązują do uczestnictwa w Eucharystii. Wtajemniczenie chrześcijańskie rozpoczyna się w chrzcie, prowadzi przez bierzmowanie, a osiąga swój szczyt w Eucharystii, dlatego chrzest i bierzmowanie ściśle związane są z sakramentalnym udziałem we Mszy św. Udział w Eucharystii jako sakramencie powtarzalnym jest ciągłym wzywaniem do wierności Chrystusowi, ale także daje duchową siłę do wypełniania zobowiązań wynikających z chrztu i bierzmowania. W Eucharystii realizuje się też główny cel inicjacji, którym jest trwałe przymierze z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym. Razem te trzy sakramenty stanowią fundament i stałe źródło życia chrześcijańskiego<sup>12</sup>.

Na zakończenie tej części artykułu należy podkreślić raz jeszcze, że chrzest i bierzmowanie udzielane są jednorazowo, czyniąc człowieka dzieckiem Bożym i udzielając mu daru Ducha Świętego, zaś w Eucharystii ochrzczony i bierzmowany uczestniczy przez całe życie. Tak więc nie tylko pierwsze pełne uczestnictwo w Eucharystii, choć bez wątplenia ma ono szczególną właściwość wprowadzania człowieka w pełni misterium Chrystusa i posiada wymiar inicjacyjny, ale też każda Eucharystia zawiera w sobie wymiar inicjacji i dlatego jest inicjacją permanentną.

## **2. Eucharystia nieustanną inicjacją w misterium Chrystusa i przemianą na wzór Chrystusa**

Jak już zostało stwierdzone powyżej, Eucharystia jest dopełnieniem inicjacji i ciągłą inicjacją. Z taką opinią zgadza się też w pełni Peter E. Fink, który – podobnie jak S. Marsili – uważa, że dla rozumienia tej prawdy konieczne jest przyjrzenie się inicjacji samego Jezusa, czyli kształtowaniu Jego ludzkiego życia w posłuszeństwie Ojcu Niebieskiemu. Ta inicjacja Jezusa jest sercem Jego własnej ofiary, a co za tym idzie – sercem Ofiary eucharystycznej, która wprowadza wszystkich ochrzczonych w Jego ofiarniczą wędrówkę aż po ofiarę krzyża<sup>13</sup>. Eucharystia sama w sobie jest sakramentem ciągłej inicjacji chrześcijańskiej, buduje proces, który rozpoczyna się obudzeniem wiary w ludzkim sercu, a w przypadku niemowląt – przedstawianiem dziecka Kościołowi przez jego rodziców, i wiedzie przez zajmowanie miejsca przy stole eucharystycznym przez całe życie aż do uczyty w niebie<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Z teologii wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 45 (1992), s. 70.

<sup>13</sup> Por. P.E. FINK, *Living the Sacrifice of Christ*, „Worship” 59 (1985), nr 2, s. 134.

<sup>14</sup> Por. *tamże*.

W tym kontekście warto jeszcze raz odnieść się do zagadnienia jedności i kolejności sakramentów. Benedykt XVI w *Sacramentum Caritatis* (nr. 17–18) zwraca uwagę, że oprócz zróżnicowania, sakramenty inicjacji są powiązane ze sobą również poprzez pewien porządek następstwa. Taką właśnie kolejność określa Marsili mianem „sakramentalnej” lub „teologicznej”, odwołując się przy tym do podstawowej zasady misteryjnej koncepcji sakramentów, jaką jest związek każdego z sakramentów z misterium Chrystusa. Będąc zwolennikiem tej koncepcji, Marsili odwołuje się też do poszczególnych misterii życia Jezusa oraz do Misterium Paschalnego, które jest zwieńczeniem wszystkich misterii<sup>15</sup>. Chrzest i bierzmowanie odzwierciedlają w człowieku to, co wydarzyło się z Jezusem, a dokładniej: z Jego człowieczeństwem podczas chrztu w Jordanie. Pozostając w swej boskiej naturze nieprzerwanie zjednoczony z pozostałymi Osobami Bożymi, w swym człowieczeństwie zostaje objawiony światu jako Syn Boży, namaszczoney Duchem Świętym. To właśnie te dary, czyli dzieciństwo (chrzest) i namaszczenie Duchem Świętym (bierzmowanie), otrzymuje człowiek w dwóch pierwszych sakramentach inicjacji. Eucharystia jako sakrament pełni misterium Chrystusa odwołuje się do całości życia Jezusa, do wszystkich Jego misterii, przez które wypełnił On doskonale wolę Ojca, ale szczególnie odwołuje się do Misterium Paschalnego, którego częścią jest Ostatnia Wieczerza, będąc zarazem obrzędowym przedstawieniem tegoż Misterium.

Życie Jezusa kładzie kres ofiarom zastępczym. Według Ewangelii św. Jana Jezus rozpoczyna swą publiczną działalność od pierwszego cudu w Kanie Galilejskiej, ale zaraz potem udaje się do Jerozolimy, aby oczyścić kult (J 2,13-21). Odnowienie kultu stoi w centrum Jego nauczania i działalności. W rozmowie z Samarytanką Jezus objawia prawdę o prawdziwym kulcie: „Nadchodzi jednak godzina, nawet już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli szuka Ojciec” (J 4,23). Kult, jaki składają „prawdziwi czciciele”, jest więc duchowy, ale też dokonywany „w Prawdzie”, czyli w Nim, oraz „w Duchu”, czyli w Duchu Świętym. Dalsze doprecyzowanie znajduje się kilka wersetów dalej, kiedy Jezus mówi: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34). Szukanie i wypełnianie woli Ojca jest główną treścią życia Jezusa (por. Hbr 10,8-10). Przez to staje się On ofiarą żywą, świętą, Bogu przyjemną (por. Rz 12,1), Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata (por. J 1,29). Wszystko to jako ofiara duchowa znajduje swe spełnienie najpierw w „sercu Boga–Człowieka” w Ogrójcu, a potem na krzyżu. Cały

<sup>15</sup> S. MARSILI, M. ALBERTA (red.), *I segni dei misteri di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987, s. 139; P. MURONI, *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: K. POROSŁO (red.), *Życie w Chrystusie według Ducha*, s. 325.



ten kult, miłość Jezusa do Ojca i braci zawiera w sobie Eucharystia. Uczestniczyć w Eucharystii, oznacza składać ofiarę duchową w zjednoczeniu z Chrystusem i na wzór Chrystusa (Logikēlatreia – λογικὴ λατρεία). Uczestniczyć w niej oznacza tyle, co być przemienianym w to, co ona oznacza. W tej samej mierze życie, które ma źródło w Eucharystii, jest życiem naznaczonym kultem tego samego rodzaju, co życie Chrystusa. Eucharystia jest sposobem istnienia, które przechodzi z osoby Jezusa na osobę chrześcijanina. Ten sposób istnienia, stając się rzeczywistością w życiu człowieka, przekształca życie według sposobu istnienia Chrystusa w relacji do świata i ma charakter strukturalnie liturgiczny. Człowiek staje się w zjednoczeniu z Chrystusem, mocą Ducha Świętego, ciągle „nowym stworzeniem” aż po pełnię przeobstwienia w chwale niebieskiej.

Ponieważ każdy z sakramentów ma dopomagać w uzyskaniu doskonałego obrazu Chrystusa w człowieku, dlatego pojedyncze sakramenty inicjacji muszą zachowywać ten porządek, które miały ich wydarzenia „założycielskie” w życiu Jezusa. Sakramenty muszą więc odzwierciedlać przejście – od stania się dzieckiem Bożym przez napełnienie Duchem aż po wzrastanie obrazu Chrystusa w człowieku, które dokonuje się na podstawie chrztu i bierzmowania, ale jego miejscem jest Eucharystia. Ona jest sakramentem przemiany człowieka, wprowadza go w nowe etapy życia. Komplementarność sakramentów inicjacji należy też łączyć z ich zapoczątkowaniem w Paschalnym Misterium Chrystusa, które spełniło wszystkie wydarzenia zbawcze. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej aktualizują misterium Chrystusa w perspektywie paschalnej dla życia człowieka i dlatego żaden z nich nie może zastąpić drugiego. Stanowią one układ trzech elementów jednego jedynego Misterium Paschalnego<sup>16</sup>. Chrzest jest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, aby człowiek zaistniał jako dziecko Boże, obraz Boga (nowe stworzenie). Bierzmowanie jest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu dla otrzymania Ducha Świętego, który ożywia. Eucharystia jest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa – złożeniem Bogu „doskonałego uwielbienia”, dokonanego w chwalebnej śmierci Chrystusa mocą Ducha Świętego<sup>17</sup>.

Dynamikę Eucharystii jako sakramentu permanentnej i przemieniającej życie człowieka inicjacji chrześcijańskiej ukazuje główna struktura roku liturgicznego. Jeżeli zauważymy, że podstawową treścią roku liturgicznego jest Pascha Chrystusa, uobecniana dla życia ludzi, to również dostrzeżemy, że jest ona obchodzona w porządku rocznym, ale też tygodniowym, jako niedziela – pierwszy dzień tygo-

<sup>16</sup> Por. *I segni del mistero di Cristo*, s. 165–167.

<sup>17</sup> Por. S. MARSILI, *Il battesimo nel processo della iniziazione cristiana*, „Rivista Diocesana di Roma” 13 (1972), nr 1–2, s. 220.

dnia. Eucharystia jest centrum świętowania niedzieli, lecz również swoistą inicjacją w każdy nowy tydzień, aby był on czasem życia z Bogiem i dla Boga<sup>18</sup>. Zasadę tę można zauważyć także w Eucharystii codziennej, która jest centrum dnia. Fink dostrzega inicjacyjną dynamikę Eucharystii w samej jej strukturze. Według niego istnieje wyraźna zbieżność pomiędzy zadaniem katechumenatu a liturgią słowa. Obrzędy przyjęcia do katechumenatu zawierają zachętę, jaką celebrans kieruje do kandydatów przy pierwszym wyrażeniu gotowości. „Wy poszliście za Jego światłem i dlatego obecnie otwiera się przed wami droga Ewangelii, abyście zakładając fundamenty nowego życia, uznali żywego Boga, który rzeczywiście przemawia do ludzi. Postępując w światłości Chrystusa, zaufajcie Jego mądrości, a oddając Mu codziennie swoje życie, całym sercem w Niego wiercie. Taka jest droga wiary, którą Chrystus prowadzi was w miłości, abyście osiągnęli życie wieczne” (OChWD 76). Chodzić światłem Chrystusa, zaufać drogom objawionym przez Chrystusa i podążać za nimi – taki jest cel katechumenatu, który jest też celem liturgii słowa<sup>19</sup>. Wiąże się to ze złożeniem ofiary duchowej, którą w liturgii Eucharystii Chrystus sakramentalnie włącza w swoją ofiarę, stając się w Komunii sakramentalnej źródłem przemiany życia dla przyjmujących.

### 3. Eucharystia pełną i permanentną inicjacją w Kościół i konsekrację świata

Bożym zamysłem jest, by uczestnik Eucharystii przechodził od konsekracji eucharystycznej do konsekracji świata. Zanim to jednak nastąpi, musi on odkryć, że w chrzcie i bierzmowaniu stał się kapłanem swojego życia, ale też kapłanem stworzenia, podobnie jak miało to miejsce w historii człowieka bezpośrednio po stworzeniu. Szczególnym miejscem realizacji tego kapłaństwa jest Eucharystia. W każdej Eucharystii człowiek musi przejść podwójną drogę: najpierw od życia codziennego do ołtarza serca, a następnie od ołtarza serca do ołtarza sanktuarium, aby tam zjednoczyć swą ofiarę z Ofiarą Chrystusa. Romano Guardini, opisując ołtarz, podkreślał, że „widowym znakiem zewnętrznym tego, co w człowieku najgłębsze, najcichsze i najsilniejsze, jest ołtarz. (...) Stoi zbudowany mocno na masywnym cokole, jak ta niekłamliwa wola w człowieku, wiedząca o Bogu i zdecydowana stanąć w Jego sprawie. A na cokole spoczywa płyta, mensa, miejsce przystosowane wybornie do składania ofiary: swobodna, równa płaszczyzna, bez żadnych zakamarków i załomów. Nie masz tu żadnych praktyk niejasnych, scho-

<sup>18</sup> Por. H.J. SOBECZKO, *Eucharystia sakramentem permanentnej inicjacji chrześcijańskiej*, s. 64–69.

<sup>19</sup> P.E. FINK, *Living the Sacrifice of Christ*, s. 135.



wanych w półcieniu – wszystko tu jasne, dostępne spojrzeniom każdego. Tak samo powinna się odbywać ofiara w sercu: powinna być jasna wobec Bożego spojrzenia, wolna od wszelkich zastrzeżeń i podstępów. Ale oba ołtarze należą do siebie wzajemnie: ów ołtarz zewnętrzny, stojący na powszechnym widoku, i ten drugi, wewnętrzny. Pierwszy z nich jest sercem kościoła; drugi – najgłębszym przybytkiem żywej piersi ludzkiej, tej duchowej świątyni, której wyrazem i podobieństwem jest owa świątynia widoma, zewnętrzna, ze swymi ścianami i sklepieniem<sup>20</sup>. Przez to zjednoczenie ołtarzy dokonuje się prawdziwy kult „w Duchu i w prawdzie” oraz chciana przez Boga przemiana świata.

Tu również warto zauważyć teologiczną łączność i kolejność poszczególnych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Ważnym wyznacznikiem paschalnego charakteru sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego jest ich odniesienie do Kościoła narodzonego z Paschalnego Misterium Chrystusa. Przez chrzest wszyscy stają się dziećmi Bożymi i rodzą się jako dzieci Kościoła. Przez bierzmowanie nowa rzeczywistość, czyli Kościół, staje się duchową wspólnotą budowaną działaniem Ducha Świętego, który go urzeczywistnia i nim kieruje. Przez Eucharystię Kościół staje się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem żyjącym w ludziach, którzy przez Chrystusa i w Chrystusie, mocą Ducha Świętego sprawują kult „w Duchu i w prawdzie”, spełniając wolę Ojca<sup>21</sup>.

Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* pokazuje Eucharystię jako uniżenie się Boga i jako źródło zjednoczenia wszystkich wierzących w Bogu. Stwierdza on, że „mistyka” Eucharystii, „której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka. (...) «Mistyka» tego sakramentu ma charakter społeczny, albowiem w komunii sakramentalnej ja zostaję zjednoczony z Panem tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunie” (DC 13–14)<sup>22</sup>.

Jan Paweł II wskazuje natomiast na eschatologiczny wymiar Eucharystii, który jednak nie jest wolny od ukierunkowania uczestników na odpowiedzialność za siebie i otaczający świat we współczesności. W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* wzywa do odpowiedzialności za tę „doczesną ziemię”, którą Eucharystia rozbudza. Następnie przechodzi do stwierdzenia, że wobec wyzwań stojących na początku nowego tysiąclecia chrześcijanie mają „przyczyniać się, kierując się światłem Ewangelii, do budowania świata na miarę człowieka i odpowiadającego we wszystkim

<sup>20</sup> R. GUARDINI, *Znaki święte*, Wrocław 1994, s. 66–67.

<sup>21</sup> S. MARSILI, *Il battesimo nel processo della iniziazione cristiana*, s. 220.

<sup>22</sup> O społecznym wymiarze Eucharystii: Z. KIERNIKOWSKI, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 189–262.

zamysłowi Boga”. Na zakończenie podkreśla z mocą: „Głoszenie śmierci Pana «aż nadejdzie» (1 Kor 11,26) zakłada, iż wszyscy uczestniczący w Eucharystii podejmą zadanie przemiany życia, aby w pewnym sensie stało się ono całe «eucharystyczne». Właśnie ten owoc polepszania egzystencji i zaangażowanie na rzecz przemiany świata zgodnie z Ewangelią, wyrażają aspekt eschatologiczny Ofiary eucharystycznej i całego życia chrześcijańskiego: «Przyjdź, Panie Jezu!» (Ap 22,20)” (EdE 20). Eucharystia nie tylko buduje Kościół i przemienia świat, ale też wprowadza w świat w pełni przemieniony, w eschatologię<sup>23</sup>.

#### 4. Eucharystia inicjacją eschatologiczną

Punktem wyjścia tego zagadnienia jest odkrycie przedstawionej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* podwójnej triady inicjacyjnej wśród siedmiu sakramentów. Pierwsza triada to inicjacja w życie Boże w życiu doczesnym (chrzest – bierzmowanie – Eucharystia), a druga to inicjacja w życie wieczne, czyli inicjacja eschatologiczna (pokuta – namaszczenie chorych – Eucharystia jako wiatyk)<sup>24</sup>. „Podobnie jak sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii tworzą jedność nazywaną «sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego», tak można powiedzieć, że pokuta, namaszczenie chorych i Eucharystia jako wiatyk, gdy życie chrześcijańskie osiąga swój kres, są «sakramentami, które przygotowują do Ojczyzny», lub sakramentami, które stanowią zakończenie ziemskiej pielgrzymki” (KKK 1525).

W ujęciu Josepha Ratzingera Eucharystia, sprawowana na ołtarzu, z całym jego teologicznym znaczeniem, „zapewnia nam współczesność z ofiarą Logosu. W ten sposób wprowadza niebo do zgromadzonej społeczności, albo raczej wyprowadza ją ponad nią samą, włączając we wspólnotę świętych wszystkich miejsc i czasów”<sup>25</sup>. Tak jak w Eucharystii włączamy się w liturgię niebiańską, tak Chrystus przez nas adorowany, przyjmujący wymiar czasowy tego świata, nieustannie wyrwa nas poza ziemski obszar tego świata i włącza we wspólnotę wiecznej miłości<sup>26</sup>. Takie też jest eschatologiczne nachylenie i spełnienie Eucharystii. Każdy udział w Eucharystii jest wejściem w eschatologię. Same postacie eucharystyczne – Ciało i Krew Chrystusa – są obecnością eschatologii w wymiarze czasu i przestrzeni. To

<sup>23</sup> Por. A. SCHMEMANN, *Eucharystia misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 24–25.

<sup>24</sup> Por. K. POROSŁO, *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, w: R. WOŹNIAK, K. POROSŁO (red.), *Znaki tajemnicy Chrystusa*, Kraków 2018, s. 223.

<sup>25</sup> J. RATZINGER, *Duch liturgii*, w: J. RATZINGER; K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA (red.), *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012, s. 68.

<sup>26</sup> Por. *tamże*.

one ostatecznie staną się dla chrześcijanina na końcu ziemskiej pielgrzymki pokarmem na drogę do wieczności.

Spośród pism Nowego Testamentu eschatologiczny charakter posiada Apokalipsa św. Jana. Pokazuje ona eschatologicznie spełniony kult świątyni jerozolimskiej. Ciekawe jednak, że również Ewangelia św. Łukasza zawiera liczne wątki eschatologiczne. Roch A. Kereszty widzi je m.in. w słowach Jezusa o potrzebie gotowości na Jego przyjście: „Niech będą przepasane biodra wasze i zapalone pochodnie. A wy [bądźcie] podobni do ludzi oczekujących swego pana, kiedy z uczty weselnej powróci, aby mu zaraz otworzyć, gdy nadejdzie i zakołacze. Szczęśliwi owi słudzy, których pan zastanie czuwających, gdy nadejdzie. Zaprawdę, powiadam wam: Przepasze się i każe im zasiąść do stołu, a obchodząc, będzie im służywał” (Łk 12,35-37). Eschatologiczny Jezus jest przedstawiony w tej przypowieści nie jako Baranek, któremu wraz z Bogiem Ojcem oddawana jest cześć (Ap 5,8-13; 6,16), ani też majestatyczny i chwalebny Sędzia (Mt 25,3-46), który oddziela owce od kozłów, ale jako Pan usługujący swoim uczniom zasiadającym przy stole podczas niebiańskiej uczty. Z opisu Ostatniej Wieczery, a zwłaszcza z pouczenia Jezusa udzielonego Apostołom spierającym się o to, który z nich jest największy, można się dowiedzieć, że On jest pośród nich „jako ten, kto służy” (Łk 22,27). Wypowiedzenie tych słów w tym kontekście oznacza, że służbą Chrystusa wobec uczniów jest oddanie Ciała i przelanie Krwi, ale też wskazuje na Eucharystię jako miejsce, gdzie On nadal służy. Po Jego zmartwychwstaniu każda Eucharystia jest zasiadaniem za stołem eschatologicznej uczty, przy którym służy Pan Nieba i Ziemi, karmiąc biesiadników samym sobą. Ziemską Eucharystia daje nam już udział w „Eucharystii wiecznej”. Sama wieczność jawi się w tym świetle jako spełniona Eucharystia<sup>27</sup>.

## 5. Wniosek końcowy

Odpowiadając na pytanie, w jaki sposób Eucharystia uczestniczy w procesie inicjacji chrześcijańskiej i dlaczego jest jej szczytem, należy odwołać się do skutków poszczególnych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Chrzest daje łaskę dziecięctwa Bożego, która w bierzmowaniu zostaje umocniona łaską Ducha Świętego, darem Jego osoby. W wyniku tych niepowtarzalnych sakramentów człowiek staje się dzieckiem Bożym, napełnionym Duchem Świętym, a tym

<sup>27</sup> R.A. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical, and Systematic Perspective*, Chicago, Il., 2004, s. 48; por. B. MIGUT, *Eucharystia między historią a eschatologią*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 54.

samym kapłanem (kapłaństwo wspólne), który uczestnicząc w Eucharystii wraz z Chrystusem, jedynym i najwyższym Kapłanem, wielbi Ojca, ale też przyczynia się do budowania Kościoła i konsekracji świata. W tym sensie Eucharystia nie jest sakramentem wyłącznie jednorazowej inicjacji, ale jest inicjacją permanentną. Tak więc nie tylko pierwsze pełne uczestnictwo w Eucharystii, choć bez wątplenia ma ono szczególną właściwość wprowadzania człowieka w pełnię misterium Chrystusa i posiada wymiar inicjacyjny, ale też każda Eucharystia zawiera w sobie wymiar inicjacji i dlatego jest permanentnym wtajemniczeniem chrześcijańskim.

The Eucharist as a sacrament of Christian initiation. Its theological and liturgical aspect

#### Abstract

The author of the article aims to present the position of the Eucharist in Christian initiation. He postulates the revision of the present pastoral practice where Confirmation is the last sacrament of initiation. He also presents theological justification of the order of the sacraments of initiation along with the Eucharist being the complement of Baptism and Confirmation and the crowning of the whole process which, thanks to the Eucharist, becomes a continuous initiation. The author puts forward the ecclesiological argument – the establishment of the Church is completed on the day of Pentecost and only this makes the Eucharist possible; the argument of the initiation of Jesus, who is revealed to the world as the Son of God and anointed with the Holy Spirit, while the entirety of Christ's mystery, especially the Paschal Mystery, is sacramentally present in the Eucharist; the ecclesiological argument – through Baptism and Confirmation man enters the reality of the Church, becomes a priest and the common priesthood is particularly realized in the Eucharist thus contributing to the building of the Church and the consecration of the world. The author also emphasizes the eschatological dimension of the Eucharist and its bidirectional character. The Eucharist is the gateway into eschatology, the participation in the heavenly liturgy – 'the eternal Eucharist', but also it is the presence of eschatology in the dimension of time and space.

Keywords: Eucharist, Baptism, Confirmation, Christian Initiation, Jesus Christ, Church, Eschatology.

#### Abstrakt

Autor artykułu ma na celu ukazanie miejsca Eucharystii w inicjacji chrześcijańskiej. Postuluje rewizję obecnej praktyki duszpasterskiej, w której bierzmowanie jest ostatnim sakramentem wtajemniczenia. Przedstawia teologiczne uzasadnienie kolejności sakramentów inicjacji z Eucharystią

jako dopełnieniem chrztu i bierzmowania, i ukoronowaniem całego procesu, który dzięki Eucharystii staje się permanentną inicjacją. Autor podaje argument eklezjogenetyczny – ustanowienie Kościoła jest dopełnione w dniu Pięćdziesiątnicy i dopiero umożliwia Eucharystię; argument z inicjacji Jezusa, który objawia się światu jako Syn Boży i namaszczone Duchem Świętym, zaś pełnia misterium Chrystusa, zwłaszcza Misterium Paschalne, jest sakramentalnie obecna w Eucharystii; argument eklezjologiczny – przez chrzest i bierzmowanie człowiek wchodzi w rzeczywistość Kościoła, staje się kapłanem, a kapłaństwo wspólne w sposób szczególny realizuje w Eucharystii, przyczyniając się do budowania Kościoła i konsekracji świata. Autor podkreśla także eschatologiczny wymiar Eucharystii i jego dwukierunkowość. Eucharystia jest wejściem w eschatologię, udziałem w liturgii niebiańskiej – „Eucharystii wiecznej”, ale też obecnością eschatologii w wymiarze czasu i przestrzeni.

Słowa kluczowe: Eucharystia, chrzest, bierzmowanie, inicjacja chrześcijańska, Jezus Chrystus, Kościół, eschatologia.

## **Bibliografia:**

- AROCENA SOLANO F.M., *Eucharystia – pełnia inicjacji chrześcijańskiej*, w: K. POROSŁO (red.), *Żyć w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Tyniec 2014, s. 153–168.
- FINK P.E., *Living the Sacrifice of Christ*, „Worship” 59 (1985), nr 2, s. 133–148.
- GUARDINI R., *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, Wrocław 1994.
- KERESZTY R.A., *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical, and Systematic Perspective*, Chicago, Il., 2004.
- KIERNIKOWSKI Z., *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000.
- KRAKOWIAK C., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
- KRAKOWIAK C., *Z teologii wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 45 (1992), s. 65–74.
- MARSILI S., *Il battesimo nel processo della iniziazione cristiana*, „Rivista Diocesana di Roma” 13 (1972), nr 1–2, s. 211–225.
- MARSILI S., *I due modelli rituali dell’iniziazione cristiana. Analisi e rapporto*, w: *Iniziazione cristiana, problema della Chiesa di oggi. Atti della IV Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia: Paestum 1–5 settembre 1975* (Studi di Liturgia 4), Bologna 1976, s. 143–166.

- MARSILI S., ALBERTA M. (red.), *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987.
- MEGGER A., *Eucharystia w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 21–41.
- MIGUT B., *Eucharystia między historią a eschatologią*, „Roczniki Teologiczne” 63 (2016), z. 8, s. 43–56.
- MURONI P., *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: K. POROSŁO (red.), *Życie w Chrystusie według Ducha. Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Tyniec 2014, s. 287–364.
- Obrzędy bierzmowania według pontyfikatu rzymskiego*, Katowice 1975.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988.
- Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 1987.
- POROSŁO K., *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, w: R. WOŹNIAK, K. POROSŁO (red.), *Znaki tajemnicy Chrystusa*, Kraków 2018, s. 205–244.
- RATZINGER J., *Duch liturgii*, w: J. RATZINGER; K. GÓZDŹ, M. GÓRECKA (red.), *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. tłum. W. Szymona, Lublin 2012, s. 23–181.
- SCHMEMANN A., *Eucharystia misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997.
- SOBECZKO H.J., *Eucharystia sakramentem permanentnej inicjacji chrześcijańskiej*, w: W. NOWAK (red.), *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, Olsztyn 2004, s. 52–70.
- TERTULIAN, *Apologeticus pro Christianis*, XVIII w: Ph. SCHAFF, A. MANZIES (wyd.), *Ante-Nicene Fathers*, t. III: *Latin Christianity. Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI, 1885 (wyd. pol.: QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULIAN, *Apologetyk XVIII*, tłum. J. Sejdak, Poznań 1947).

BOGUSŁAW MIGUT, prezbiter, dr. hab., prof. KUL, kierownik Katedry Teologii Liturgii i dyrektor Instytutu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologii KUL w Lublinie; [bmigut@kul.pl](mailto:bmigut@kul.pl)

WALDEMAR BARTOCHA

Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa

ORCID: 000-0001-5896-1400

## **Pneumatohagijny wymiar sakramentu święceń w świetle pontyfikatu rzymskiego**

Celem niniejszego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: W jakim sensie sakrament święceń jest dziełem Ducha Świętego? Na czym polega działanie Trzeciej Osoby Boskiej w tym sakramencie? Jaka jest specyfika mocy Ducha Świętego przekazywanej w poszczególnych stopniach tego sakramentu? Według opinii Tullio Citriniego temat daru Ducha Świętego, obok kwestii budowania Kościoła, wydaje się należeć do najoryginalniejszych i najbardziej stymulujących dyskusję tematów teologicznych, jakie wyłaniają się z analizy hermeneutycznej tekstów odnowionej po Soborze Watykańskim II liturgii święceń. W fundamentalnej strukturze liturgicznej święceń uwypukla się przede wszystkim formę epikletyczną, czyli kładzie się nacisk na relację pomiędzy ciągłością historyczną i instytucjonalną posługi a wieczną nowością Ducha Świętego, który jest jej przyczyną sprawczą i wzbudza posługę ministerialną wszędzie tam, gdzie powinna być ciągle na nowo wypraszana<sup>1</sup>. Pneumatohagijny wymiar sakramentu święceń objawia się zarówno w gestach, jak i słowach. Ze względu na rozległość tematu ograniczymy się do przedstawienia działania Parakleta zwłaszcza w tych gestach i słowach, które należą do istoty sakramentu święceń, ze szczególną uwagą koncentrując się na tytułach, jakie mu są przypisywane w *Obrzędach święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (drugie wydanie wzorcowe z 1990 r.), czyli w tej księdze liturgicznej, którą się obecnie posługujemy przy udzielaniu święceń trzech stopni.

---

<sup>1</sup> Por. T. CITRINI, *L'apporto del Rituale alla teologia del ministero ordinato*, RiL 78 (1991), s. 372–373.



## 1. Nałożenie rąk jako pneumatologiczny rdzeń w istocie sakramentu święceń

We wprowadzeniu ogólnym do drugiego wydania wzorcowego *Obrzędów święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* następująco definiuje się istotę sakramentu święceń: „Święceń udziela się przez nałożenie rąk biskupa i modlitwę, w której biskup błogosławi Boga oraz błaga o dar Ducha Świętego do pełnienia posługi”<sup>2</sup>. Obydwie czynności liturgiczne – obrzęd nałożenia rąk i modlitwa święceń, które stanowią swoiste „serce” celebracji święceń wszystkich trzech stopni – wyraźnie wskazują, że wewnętrznej przemiany ordynowanego dokonuje sam Duch Święty. W geście nałożenia rąk manifestuje się pneumatoforyczność sakramentu święceń, gdyż namaszczenie Duchem Świętym sprawia, że wyświęceni zostają w sposób specjalny przeznaczeni do służenia Chrystusowi<sup>3</sup>. W tej optyce nałożenie rąk oznacza transmisję daru pentekostalnego, niezbędnego w procesie osobistego uświęcenia wybranych, jak również w celu wyciśnięcia charakteru sakramentalnego i uzdolnienia ich do wypełniania zadań właściwych dla poszczególnych stopni sakramentu święceń<sup>4</sup>. Poprzez „święte znamię” zostają oni ontycznie włączeni w kapłaństwo ministerialne, upodabniając się do Chrystusa – Jedynego Kapłana Nowego Testamentu. Znamię sakramentalne, będące znakiem działającego Ducha Świętego, sprawia, iż Bóg niejako „bierze w posiadanie” osobę ordynowanego, „wypisuje Siebie na jego jestestwie”, aby mógł on na sposób misteryjny urzeczywistniać i uobecniać zbawcze dzieło Syna Bożego i dzielić się z innymi tym, co sam otrzymał<sup>5</sup>. Przekazanie nowo wyświęconemu w sakramentalnym geście nałożenia rąk mocy Ducha Bożego staje się zatem źródłem łaski oraz zasadą głębokiej przemiany ontycznej, która dokonuje się w ordynowanym. Nie chodzi tutaj o to – jak słusznie zauważa Ignacio Oñatibia – że Bóg chciałby posługiwać się swoim szafarzem jak zwykłym narzędziem, w sposób prawie mechaniczny<sup>6</sup>, ale ma się

<sup>2</sup> Por. PONTYFIKAŁ RZYMSKI, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999, nr 6, s. 13 (dalej: OSBPD). Pontyfikał rzymski, określając istotę sakramentu święceń, odwołuje się do tekstu Konstytucji apostołskiej Piusa XII *Sacramentum Ordinis*, w której sprecyzowano, że materią święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu jest nałożenie rąk, zaś formą są słowa określające zastosowanie teje materii, czyli wyrażające skutki sakramentalne, a mianowicie przekazanie władzy kapłańskiej i łaski Ducha Świętego – por. PIUS XII, *Constitutio Apostolica „Sacramentum Ordinis”*, AAS 40 (1948), s. 6.

<sup>3</sup> Por. J. NOWAK, *Kapłaństwo ministerialne w służbie kapłaństwa wspólnego*, w: S. ROPIAK, M. TUNKIEWICZ (red.), *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 210.

<sup>4</sup> Por. G. FERRARO, *La liturgia dei sacramenti*, Roma 2008, s. 276.

<sup>5</sup> Por. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 317.

<sup>6</sup> Por. I. OÑATIBIA, *Ministerios eclesiales: orden*, w: *La celebración en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos* (Lux Mundi 58), Salamanca 2008 (wyd. 5), s. 635.



tu raczej do czynienia z nowym sposobem bytowania w relacji do chrztu, z nową konsekracją bytu umieszczającą ordynowanego w dynamice posłannictwa zbawczego zmartwychwstałego Pana<sup>7</sup>. Opisując, na czym polega ta głęboka transformacja, jaka dokonuje się mocą Ducha Świętego w osobie wyświęcanej, Ignacio Oñatibia odwołuje się do Grzegorza z Nyssy, który porównuje ją ze zmianą, jaka zachodzi w chlebie i w winie podczas konsekracji eucharystycznej oraz podczas poświęcenia oleju. W tym kontekście wspomniany autor odnosi się również do myśli Cyryla Aleksandryjskiego, określonego przez grecki Wschód mianem „strażnika dokładności”, czyli strażnika prawdziwej wiary – a nawet wręcz mianem „pieczęci Ojców”. Biskup Aleksandrii w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Jana wysuwa stwierdzenie, iż ordynowani zostają przekształceni w kogoś innego niż byli dotychczas. Chrystus, przekazując im Ducha Świętego, umacnia w pewien sposób ich ludzką naturę.

Pontyfikał rzymski przewiduje w *Praenotanda*, aby gest nałożenia rąk, będący znakiem daru Ducha Bożego oraz znakiem ustanowienia danego urzędu, był wykonywany w ciszy: „W czasie nakładania rąk wierni modlą się w milczeniu, w modlitwie zaś uczestniczą przez słuchanie jej i potwierdzenie końcową akklamacją”<sup>8</sup>. W ten sposób – zdaniem Giampaolo Cavalliego – uwypukla się centralne miejsce Ducha Świętego w celebracji święceń oraz czynne uczestnictwo całej wspólnoty w błaganiu o Jego dar<sup>9</sup>. Nałożenie rąk w zależności od stopnia sakramentu święceń angażuje różne kręgi osób współdziałających w centralnym i szczytowym momencie celebracji<sup>10</sup>. W święceniach biskupich wszyscy obecni biskupi kładą ręce na elekta, a potem wypowiadają ustaloną część modlitwy święceń<sup>11</sup>. Natomiast w święceniach prezbiteratu w nałożeniu rąk biorą udział prezbiterzy, którzy czynią ten gest „ze względu na wspólnotę tego samego ducha”<sup>12</sup> oraz aby w ten sposób wyrazić przyjęcie kandydatów do prezbiterium<sup>13</sup>. Pomiędzy jednym a drugim nałożeniem rąk istnieje zasadnicza różnica. Jeśli chodzi o święcenia biskupie, to nałożenie rąk przez członków *ordo episcoporum* można uznać za prawdziwą kon-

<sup>7</sup> Por. W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, Poznań 2016, s. 48.

<sup>8</sup> OŚBPD, nr 7.

<sup>9</sup> Por. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Roma 1999, s. 182–183.

<sup>10</sup> Por. K. KONECKI, *Nałożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, w: S. KOPEREK, R. TYRAŁA (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 297.

<sup>11</sup> OŚBPD, nr 16, 45, 47.

<sup>12</sup> OŚBPD, nr 105; HIPOLIT, *Tradycja Apostolska*, 8.

<sup>13</sup> OŚBPD, nr 112.

celebrację sakramentalną, porównywalną do koncelebracji eucharystycznej wielu prezbiterów czy biskupów. Z kolei w przypadku święceń prezbiteratu nałożenie rąk przez członków *ordo presbyterorum* nie jest tożsame z tym, jakiego dokonuje biskup jako szafarz święceń, gdyż tylko on może przekazać kandydatowi sakrament, czyli udzielić mu daru Ducha Świętego do pełnienia urzędu posługiwania prezbiterów. Nałożenie rąk dokonywane przez prezbiterów ma zatem wymiar jedynie horyzontalny. Wyraża ono więzi komunii, konstytuujące się pomiędzy różnymi członkami prezbiterium, a jednocześnie jest wołaniem o Ducha Świętego dla kandydatów do wspólnej posługi w stanie prezbiteratu<sup>14</sup>.

## 2. Pneumatologiczny wymiar gestu nałożenia ewangeliarza w święceniach biskupich

Wymiaru pneumatologicznego można dopatrywać się także w geście nałożenia ewangeliarza na głowę ordynowanego, który jest gestem towarzyszącym nałożeniu rąk i modlitwie święceń. „Główny szafarz święceń bierze od diakona księgę Ewangelii, otwiera ją i kładzie na głowę elekta. Dwaj diakoni stojąc, po obu stronach elekta, trzymają nad jego głową księgę Ewangelii aż do końca modlitwy święceń”<sup>15</sup>. We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do obrzędów święceń biskupa znajduje się teologiczne uzasadnienie tego gestu: „Położenie księgi Ewangelii na głowę święconego podczas modlitwy święceń, a potem jej wręczenie wyświęconemu oznacza, że wierne głoszenie słowa Bożego stanowi jedno z głównych zadań biskupa”<sup>16</sup>. Chociaż pontyfikał rzymski nic nie wspomina o ładunku pneumatologicznym gestu nałożenia ewangeliarza, dostrzegając w nim raczej symbol jarzma Ewangelii i wiążąc go ściśle z misją nauczania, to nie oznacza jednak, iż nie ma on w sobie żadnej wartości pneumatologicznej.

Na wymiar pneumatologiczny gestu nałożenia ewangeliarza na głowę ordynowanego wskazuje wyraźnie kontekst, w jakim ono występuje w strukturze celebracji święceń biskupich. Podczas gdy dwaj diakoni trzymają księgę Ewangelii nad głową elekta, główny szafarz święceń wypowiada modlitwę ordynacyjną<sup>17</sup>. Moc Ducha Świętego, będąca warunkiem wykonywania zadań związanych

<sup>14</sup> Por. G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Assisi 2017, s. 174.

<sup>15</sup> OŚBPD, nr 46.

<sup>16</sup> OŚBPD, nr 26.

<sup>17</sup> OŚBPD, nr 46.

z urzędem biskupa, zostaje udzielona elektowi już w samym nałożeniu rąk. Natomiast w epiklezie modlitwy święceń dokonuje się konkretyzacja możliwości działania tegoż Ducha w osobie elekta<sup>18</sup>. Zdaniem M. Kunzlera, już samo wyrażne nałożenie księgi Ewangelii na głowę wybranego wskazuje na epikletyczny charakter tej czynności<sup>19</sup>. Ewangeliarz symbolizuje tutaj zstąpienie Ducha Świętego i posiadania Go przez biskupa<sup>20</sup>. Dzięki asystencji i pomocy Ducha Świętego wyświęcony na biskupa zostaje uzdolniony do dźwigania na swoich barkach jarzma Dobrej Nowiny<sup>21</sup>.

W podobnym tonie wypowiada się A. Santantoni. Wychodzi on również z założenia, że aby zrozumieć teologiczne znaczenie tego gestu liturgicznego o charakterze objaśniającym, potrzeba sięgnąć do interpretacji istotnego elementu święceń biskupich, w którego funkcji on istnieje, stanowiąc jego integralną część. Skoro przez nałożenie rąk i modlitwę święceń dokonuje się udzielanie elektowi daru Ducha Świętego do pełnienia urzędu biskupiego posługiwania, to zatem w Ewangelii otwartej nad jego głową należy widzieć symbol zstępowania i spoczywania Ducha<sup>22</sup>. W celu źródłowego potwierdzenia swojej tezy wspomniany badacz odwołuje się do wschodniej tradycji liturgicznej, gdzie interpretacja pneumatologiczna gestu nałożenia ewangeliarza na głowę kandydata do episkopatu była bardzo żywa. Wystarczy, chociażby przywołać w tym miejscu ryt syro-jakobicki, w którym ewangeliarz nakładany na głowę biskupa otwiera się w punkcie, gdzie jest mowa o tym, jak Chrystus odnosi do samego siebie słowa proroka Izajasza: „Ducha Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi” (Łk 4,18; Iz 61,1)<sup>23</sup>.

Ścisły związek pomiędzy misją nauczania przekazaną członkom kolegium biskupów za pośrednictwem sakramentu święceń a tajemnicą zesłania Ducha

<sup>18</sup> Por. J. NOWAK, *Święcenia biskupa*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 8, s. 103.

<sup>19</sup> Por. M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 478. Tego samego zdania jest B. NADOLSKI – por. *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 176.

<sup>20</sup> Por. J. NOWAK, *Święcenia biskupa*, s. 104.

<sup>21</sup> Por. W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji*, s. 137. Poniższe fragmenty rozważań na temat znaczenia gestu nałożenia ewangeliarza podczas święceń biskupich zostały zaczerpnięte z mojej książki i w nieco zmodyfikowanej formie wykorzystane w poniższym artykule – por. *Biskup jako liturg diecezji*, s. 129–137.

<sup>22</sup> Por. A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976, s. 143–144; A. LAMERI, *La „Traditio Instrumentorum” e delle insegne nei riti di ordinazione. Studio storico-liturgico*, Roma 1998, s. 147; por. W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji*, s. 130.

<sup>23</sup> H. DENZINGER, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis*, t. II, Würzburg 1863, s. 97.

Świętego opisuje Sewerian z Gabala<sup>24</sup>. Gest nałożenia Ewangelii na głowę elekta interpretuje on w następujący sposób: „Ponieważ zesłanie Ducha Świętego jest niewidoczne, nakładamy na głowę tego, który ma być wyświęcony na najwyższego kapłana, księgę Ewangelii i w tej księdze, w ten sposób nałożonej, nie należy widzieć niczego innego aniżeli języka ognia: język z powodu głoszenia (Ewangelii) i język ognia z powodu słów Chrystusa: przyszedłem rzucić ogień na ziemię”<sup>25</sup>. Grzegorz Palamas pisze, iż dzięki sakramentowi sukcesji apostołskiej łaska Ducha Świętego, która stała się udziałem apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, w sposób permanentny pozostaje we wszystkich pokoleniach. Oświeca ona tych, którzy są słuchaczami swoich pasterzy – „doktorów Ewangelii łaski”<sup>26</sup>.

Za pneumatologiczną interpretacją omawianego elementu „pomocniczego” liturgii święceń biskupich opowiada się również niemiecki liturgista B. Kleinheyder, wskazując na związek pomiędzy tajemnicą zesłania Ducha Świętego a święczeniami biskupimi. W analogiczny sposób, jak podczas Pięćdziesiątnicy Duch Święty zstąpił na apostołów w postaci języków ognia, tenże sam Duch zstępuje w liturgii święceń na biskupa jako dar Chrystusa obecnego w znaku ewangeliarza<sup>27</sup>. Przyjęcie takiej optyki przez B. Kleinheydera w refleksji teologicznej nad badanym gestem liturgicznym wynika z tych samych przesłanek metodologicznych, na jakich opierał swoje rozważania A. Santantoni. Położenie księgi Ewangelii na głowę święconego ma zatem na celu potwierdzenie epiklezy konsekracyjnej. B. Kleinheyder idzie jednak nieco dalej i stawia pytanie: Dlaczego w święceniach biskupich i tylko tam występuje nałożenie rąk, przedłużone czy też zintensyfikowane przez nałożenie Ewangeliarza? Próbując odpowiedzieć na to trudne pytanie, autor wysuwa hipotezę, iż najprawdopodobniej chodziło o to, iż samo nałożenie rąk nie wydawało się być wystarczająco skuteczne, aby w sposób pełny potwierdzić to wszystko, co kryło się pod pojęciem święceń biskupich. Po prostu zabrakło materialnego znaku, który przypominałby wyświęconemu na biskupa moment jego włączenia do kolegium biskupów. W przypadku prezbiterów i diakonów sprawa wydawała się prosta:

<sup>24</sup> Por. J. LÉCUYER, *La triple charge de l'évêque*, w: G. BARAÚNA, Y. M.-J. CONGAR (red.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, t. III, Paris 1966, s. 894.

<sup>25</sup> THEOPHYLACTI BULGARIAE ARCHIEPISCOPO, *Expositio in Acta Apostolorum*, PG 125, 533 AB. Tekst ten szeroko omawia J. LÉCUYER – por. *Note sur la Liturgie du Sacre des Évêques*, EL 66 (1952), s. 369–372.

<sup>26</sup> Por. GREGORIUS PALAMAS THESSALONICENSIS METROPOLITA, *Homilia XXIV. In manifestationem et dispensationem divini Spiritus in Pentecoste peractum; agitur etiam de paenitentia*, PG 151, 316 ABC.

<sup>27</sup> Por. B. KLEINHEYER, *Ordinazioni e ministeri*, w: B. KLEINHEYER, E. VON SERVUS, R. KACZYNSKI (red.), *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, t. IX: *Celebrazioni sacramentali – III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo*, Torino 1994, s. 52.

znakiem trwałym ich wprowadzenia na urząd była osoba biskupa nakładającego na nich swoje dłonie. Jeżeli chodzi natomiast o biskupa, sytuacja się komplikowała, ponieważ zarówno główny szafarz święceń, jak i pozostali członkowie *ordo episcoporum* uczestniczący w święceniach powracali do swoich diecezji. Dlatego też – według opinii wspomnianego liturgisty – sam ewangeliarz w tym przypadku pełni funkcję znaku przypominającego o obecności Ducha Świętego, otrzymanego podczas święceń<sup>28</sup>.

W tym kontekście słuszną wydaje się teza postawiona przez S. Czerwika, który w interpretacji badanego gestu liturgicznego o charakterze objaśniającym potrafi dostrzec istnienie ścisłej relacji pomiędzy pneumatohagijnym rysem święceń biskupich a misją nauczania. Zdaniem tego liturgisty, obrzęd nałożenia, a potem wręczenia księgi Ewangelii oznacza partycypację biskupa w prorockim namaszczeniu Chrystusa i realizację nakazu przepowiadania Ewangelii mocą Ducha Świętego<sup>29</sup>. W analogiczny sposób wypowiada się również M. Pastuszko, który w relacji podporządkowania biskupa mocy Bożego słowa i mocy działającego w słowie Ducha Świętego dopatruje się warunku skuteczności biskupiego *munus docendi*<sup>30</sup>.

### 3. Specyfika mocy Ducha Bożego w poszczególnych stopniach sakramentu święceń wyrażająca się w triadzie pneumatologicznej: *Spiritus principalis* – *Spiritus sanctitatis* – *Spiritus Sancus*

O ile gest nałożenia rąk w obrzędzie święceń staje się swoistym pasem transmisyjnym dla daru Ducha Świętego, w jaki zostają wyposażeniu święci szafarze, aby karmić Kościół słowem i łaską Bożą, o tyle modlitwa błogosławieństwa i prośby nierozdzielnie związane z tymże gestem określają jego znaczenie i objawiają specyfikę każdego ze święceń<sup>31</sup>. Rodzaj mocy Ducha Bożego wyrażony w sposób opisowy w określonych tytułach o rodowodzie biblijnym, przypisywanych Duchowi Świętemu w poszczególnych stopniach sakramentu święceń, związany z zadaniami, jakie powierza się nowo wyświęconemu we wspólnotie eklezjalnej, konkretyzuje to, co dokonało się poprzez nałożenie rąk. W celu ukazania specyfiki działania Ducha Świętego w każdym z trzech stopni święceń należy zatem dokonać analizy

<sup>28</sup> Por. *tamże*, s. 53; W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji*, s. 131.

<sup>29</sup> Por. S. CZERWIK, *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misterii*, Kielce 2004, s. 80.

<sup>30</sup> Por. M. PASTUSZKO, *Sakrament święceń (kanony 1008–1054)*, Kielce 2008, s. 50.

<sup>31</sup> Por. OŚBPD, nr 7.

hermeneutycznej słów modlitw święceń zawartych w pontyfikale rzymskim, sięgając w sposób szczególny do epiklez, będących ich rdzeniem.

### 3.1. Moc Ducha Bożego w święceniach biskupich – *Spiritus principalis*

W epiklezie modlitwy święceń episkopatu prosi się Boga o wylanie na elekta mocy „Ducha Świętego, który włada i kieruje”<sup>32</sup>. W *editio typica* występuje w tym miejscu wyrażenie: *virtútem (...) Spiritum principálem*<sup>33</sup>. Ta prośba została zaczerpnięta z Ps 51, 14: „Przywróć mi radość z Twojego zbawienia i wzmocnij mnie duchem ochoczym!” Biblia Tysiąclecia posługuje się zatem określeniem „duch ochoczy”. W tekście oryginalnym, hebrajskim, pojawia się termin *rúah ńedībāh*, który stanowi ostatnią prośbę trylogii na temat Ducha w Ps 51, 12-14 i oznacza – zdaniem G. Ferraro – ducha szczodrobliwości, ducha posłuszeństwa, który uzdalnia człowieka do wypełniania woli Bożej<sup>34</sup>. W przekładzie interlinearnym hebrajsko-polskim Starego Testamentu *rúah ńedībāh* został przetłumaczony jako „duch szlachetny”<sup>35</sup>. W celu wyjaśnienia rzeczywistości, jaka kryje się pod pojęciem *rúah ńedībāh*, trzeba wziąć pod uwagę egzegezę wersetów od 12 do 14 z Ps 51, gdyż – jak słusznie zauważa Bruno Marin – stanowią one integralną całość i nie mogą być rozpatrywane oddzielnie<sup>36</sup>, gdyż wymienione w tych wersetach tytuły ducha: duch ugruntowany (niezwyciężony), duch świętości, duch szlachetny (ochoczy), występują w korelacji między sobą. Zdaniem biblisty Stanisława Łacha sam termin *rúah* oznacza siłę działania, przenikającą uczucia, myśli i wolę człowieka, której źródłem jest sam Bóg. Natomiast w powiązaniu z *qôd<sup>e</sup> ńkā* zawęźa swoje znaczenie. W tej optyce utożsamia się on z mocą Bożą oczyszczającą człowieka i usposabiającą go wewnątrznie do posłuszeństwa woli Jahwe (Ez 34, 26nn). Posiadanie *rúah qôd<sup>e</sup> ńkā* stanowi warunek przynależności do wspólnoty Jahwe. W tej perspektywie prośba o *rúah ńedībāh*, czyli ducha ochoczego i skorego do posłuszeństwa, będącego objawem *rúah ńākôn* (ducha ugruntowanego, niezwyciężonego),

<sup>32</sup> Tamże, nr 47.

<sup>33</sup> PONTIFICALE ROMANUM, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis MCMXC, nr 47: *Et nunc effunde super hunc electum eam virtútem, quae a te est, Spiritum principálem (...)*.

<sup>34</sup> Por. G. FERRARO, *Dottrina sullo Spirito Santo nelle epiclesis delle preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, DTh 78 (1975), s. 442.

<sup>35</sup> Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interlinearny z kodem gramatycznym, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, A. KUŚMIREK (oprac.), Warszawa 2009, s. 84.

<sup>36</sup> Por. B. MARIN, *Lo Spirito Creatore nel salmo „Miserere” (Sal 51)*, „Parola Spirito e Vita” 4 (1982), s. 15.



nabiera szczególnego znaczenia, gdyż wołanie psalmisty do Boga o pomoc w tej materii wybiega w kierunku przyszłości. Można zatem dostrzec w Ps 51,14 aluzję do proroczych obietnic Jeremiasza i Ezechiela, którzy zapowiadają, że „Jahwe sam wlewa (...) swoje prawo w serca ludzi, aby przez swego ducha spowodować radosne i ochotne posłuszeństwo”<sup>37</sup>. W tym kontekście za trafną należy uznać konstatację Bruna Marina, iż w Ps 51,12-14 mamy do czynienia z permanentną prośbą o Ducha świętości i Ducha ochoczego samego Boga, który czyni czystym serce człowieka oraz uzdalnia go do życia w posłuszeństwie i wierności Jahwe<sup>38</sup>.

W Septuagincie hebrajski tekst z Ps 51,14: *tism<sup>e</sup> kēni rūah nedībāh* przetłumaczono w Ps 50,14 jako *πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξόν με*, co dosłownie oznacza: „wzmocnij mnie duchem, by mną kierował”<sup>39</sup>. W ten sposób dokonano zmiany pierwotnego sensu tego wyrażenia. W tej optyce jak najbardziej słuszne wydaje się postawienie dwóch pytań: pierwszego – o przyczynę zastąpienia słowa *nedībāh* słowem *ἡγεμονικός* oraz drugiego – o wyjaśnienie znaczenia określenia *πνεῦμα ἡγεμονικόν*<sup>40</sup>. O ile w tekście oryginalnym chodzi o ducha posłuszeństwa, o tyle po translacji na język grecki z interpretacji tekstu wynika, iż psalmista prosi Boga o Ducha, który byłby właściwy dla tego, kto jest przywódcą, czyli Ducha władzy, kierowania. W Wulgacie utrzymano to znaczenie, jakie nadano temu tekstowi w Septuagincie: *Spiritu principali confirma me*. Nowe wydanie Wulgaty ponownie zbliżyło się do tego znaczenia, jakie występuje w tekście oryginalnym: *Spiritu promptissimo confirma me*<sup>41</sup>. Tym, co łączy tekst hebrajski z tekstem greckim, jest położenie nacisku na spontaniczność w działaniu, niezdeterminowaną zewnętrznym przymusem.

Ostatecznie na transformację pierwotnego sensu wpłynęło znaczenie, jakie słowo *ἡγεμονικόν* posiadało w świecie greckim, a w szczególności w kosmologii i w psychologii stoickiej. Posługiwano się nim jako terminem technicznym na oznaczenie rozumu boskiego, ożywiającego i przenikającego świat. Widziano w nim również zasadę wprowadzającą harmonię we wszechświecie. W doktrynie stoickiej na temat duszy pojęciem *ἡγεμονικόν* określa się część kierowniczą, „władczą” duszy, czyli rozum

<sup>37</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 276–277.

<sup>38</sup> Por. B. MARIN, *Lo Spirito Creatore nel salmo „Miserere”*, s. 16.

<sup>39</sup> *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013, s. 880.

<sup>40</sup> Por. J. SCHNEIDER, *Πνεῦμα ἡγεμονικόν. Ein Beitrag zum Pneuma-Lehre der LXX*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 34 (1935), s. 62–63.

<sup>41</sup> Por. PONTIFICIA COMMISSIO PRO NOVA VULGATA BIBLIORUM EDITIONE, *Liber Psalmorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 56.

mający władzę nad wszystkimi jej działaniami i impulsami<sup>42</sup>. Dzięki rozumnej części duszy, funkcjonującej jakby w dwóch aspektach: jako Logos wewnętrzny, dający władzę poznawczą i możliwość myślenia, oraz jako Logos ujawniający się w słowie, człowiek dostępuje możliwości poznania Logosu świata w jego aspekcie rozumnego prawa rządzącego naturą i dzięki temu może wypełnić swój naturalny obowiązek podporządkowania się prawu natury – Logosowi, jak i zrealizować nakaz instynktu samozachowawczego w postaci życia zgodnego z naturą kosmosu – Logosem<sup>43</sup>. Według Chryzypa τὸ ἡγεμονικόν, czyli panująca część duszy, ma swoją siedzibę w sercu człowieka, gdyż stamtąd pochodzi głos będący wyrażeniem myśli<sup>44</sup>.

J. Schneider zauważa, iż w podobnym znaczeniu, jak u stoików, termin τὸ ἡγεμονικόν występuje u Filona oraz w starożytnej literaturze chrześcijańskiej, np. w dziełach Euzebiusza<sup>45</sup> i Klemensa Aleksandryjskiego<sup>46</sup>. Według Klemensa Aleksandryjskiego τὸ ἡγεμονικόν, czyli wyższa część duszy człowieka, odgrywa fundamentalną rolę w procesie ontogenezy człowieka<sup>47</sup>. Pochodzi ona od Boga poprzez każdorazowy akt stwórczy i pełni funkcje czysto intelektualne. Przejawiają się one w zdolności myślenia i dokonywania wolnego wyboru, z którą w korelacji pozostają: szukanie, uczenie się i poznanie<sup>48</sup>. W kontekście gnostycznego wyjaśnienia Dekalogu Klemens Aleksandryjski, rozróżniając wyraźnie w duszy człowieka jej wyższą część (τὸ ἡγεμονικόν) od niższej części określanej m.in. mianem duszy cielesnej (σωματική ψυχή) bądź duchem cielesnym (πνεῦμα σαρκικόν), duchem nierozumnym (ἄλογον πνεῦμα) lub też duchem podległym (τὸ ὑποκειμένον), dochodzi do stwierdzenia, że jeśli człowiek zapanuje nad swoimi namiętnościami, króluje w nim wtedy rządząca część duszy, czyli τὸ ἡγεμονικόν<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III: Systemy epoki hellenistycznej, Lublin 1999, s. 391.

<sup>43</sup> Por. J. GAJDA-KRYNICKA, *Stoicyzm*, w: A. MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2008, s. 210.

<sup>44</sup> Inni stoicy umieszczali τὸ ἡγεμονικόν w głowie. Na ten temat por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. I: *Grecja i Rzym*, Warszawa 2004, s. 356.

<sup>45</sup> K. MRAS (red.), *Eusebius Werke*, t. VIII/2: *Die Praeparatio Evangelica*, Berlin 1983, XV 20, 5, s. 385.

<sup>46</sup> Por. J. SCHNEIDER, *Πνεῦμα ἡγεμονικόν. Ein Beitrag zum Pneuma-Lehre der LXX*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft” 34 (1935), s. 62–69.

<sup>47</sup> Por. S. ŁUCARZ, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 91–95.

<sup>48</sup> Por. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch I–VI*, t. II, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL (red.), Berlin 1985, VI, 135, 1–4, s. 500; por. także tekst polski: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, t. II, Warszawa 1994, s. 194.

<sup>49</sup> Por. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VI, 136, 1–2, s. 500; por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, s. 194.



W świetle tekstu greckiego w Ps 51,14 chodziłoby więc o ducha, który posiada władzę nad sferą psychologiczną życia człowieka, czyli potrafi wskazać mu właściwą drogę postępowania, tak aby mógł on jak najlepiej wypełnić swoje obowiązki i zadania. Od znaczenia wewnętrznego panowania nad samym sobą *pneuma hege-monikon* przechodzi następnie do kierowania wspólnotą i w takim znaczeniu występuje w modlitwie ordynacyjnej święceń biskupich<sup>50</sup>. Ten ostatni etap ewolucji zmiany znaczenia tego greckiego terminu można prześledzić, dokonując analizy literatury patrystycznej<sup>51</sup>.

Słowo *hegemonikón* w święceniach biskupich wskazuje na władzę rządzenia i kierowania wspólnotą. Już w anamnezie modlitwy święceń jest mowa o instytucji *principes*, czyli tych, którzy stali na czele narodu wybranego. Dostrzega się w nich zapowiedź biskupów Kościoła. Natomiast w części wstawienniczej prosi się, aby wybrany na biskupa był pasterzem, i opisuje jego działalność za pośrednictwem tych aktów charakterystycznych dla posługi pasterskiej biskupa: rozdzielanie obowiązków, rozwiązywanie wszelkich więzów na mocy władzy udzielonej przez Chrystusa apostołom<sup>52</sup>. W tym kontekście nabiera jasnego znaczenia prośba o *Spiritus principalem* – *pneuma hege-monikon*, czyli o Ducha autorytetu (władzy) potrzebnego temu, który ma kierować wspólnotą eklezjalną. Nie chodzi tutaj jednak o władzę w znaczeniu politycznym czy świeckim, ale o biblijną wizję posługi pasterza Kościoła. Pan w obrzędzie święceń powierza biskupowi troskę o swoje owce<sup>53</sup>. Nad wybranymi zostaje zatem wezwany i wylany Duch Święty jako dar, który, poza uświęceniem osoby nowego biskupa, uzdalnia i umacnia go do mądrego i roztropnego kierowania ludem Bożym. Biskup otrzymuje w darze tego samego Ducha, którym po Zmartwychwstaniu Jezus obdarzył apostołów (por. J 20,22; Dz 2,1-11). Mocą tego Ducha posiada „płynącą z najwyższego kapłaństwa władzę odpuszczania grzechów” (por. J 20,23). Ma czuwać nad całą owczarnią, „nad którą Duch Święty ustanowił [go] biskupem, [aby] kierował Kościołem Bożym”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Por. G. CAVALI, *Il sacramento dell'ordine*, w: C. ROCCHETTA (red.), *Sacramentaria speciale*, t. II: *Penitenza unzione degli infermi, ordine, matrimonio* (Corso di teologia sistematica 8b), Bologna 2003, s. 244.

<sup>51</sup> Por. J. LÉCUYER, *La grâce de la consécration épiscopale*, RSPT 36 (1952), s. 411–415.

<sup>52</sup> W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji*, s. 55–56.

<sup>53</sup> Por. G. FERRARO, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato*, Napoli 1977, s. 204–205; TENZE, *Ministri di salvezza. Per una teologia del ministero ordinato a partire dall'esegesi delle preghiere d'ordinazione*, San Cataldo – Caltanissetta 2003, s. 63; G. CAVALI, *Il sacramento dell'ordine*, s. 244.

<sup>54</sup> W tym kontekście wydaje się być zrozumiała prośba wyrażona przez nowego wyświęconego biskupa w uroczystym błogosławieństwie pod koniec liturgii: „Boże, który otaczasz troską swój lud i kierujesz nim z miłością, udziel Ducha mądrości tym, których powołałeś do rządzenia, aby duchowy postępek wiernych napełnił pasterzy wieczną radością”. Ta prośba o Ducha mądrości, jak zauważa

Poza epiklezą modlitwy święceń Duch Święty jest wspominany jeszcze dwa razy w trzeciej części modlitwy: „Niech mocą Ducha posiadają płynącą z najwyższego kapłaństwa władzę odpuszczania grzechów zgodnie z Twoim poleceniem. Niech rozdzielają obowiązki według Twojej woli i niech rozwiązują wszelkie więzy” oraz w doksologii końcowej: „przez Twojego Syna Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwała i potęga, i cześć, z Duchem Świętym, w świętym Kościele, teraz i na wieki wieków”<sup>55</sup>.

Wyrażenie *Spiritus summi sacerdotii* z *Pontificale Romanum* w tekście greckim brzmi następująco: τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ. Jego odpowiednikiem jest starożytnie tłumaczenie łacińskie: *Spiritus primatus sacerdotii*. Należy zauważyć, że tytuł *archieratikon* nadany Duchowi Świętemu ma szczególne znaczenie ze względu na swoją oryginalność w literaturze chrześcijańskiej. Rozpatruje się go w paralelizmie z *pneuma hegemonikon*, który jest Duchem autorytetu, władzy. Analogicznie do Ducha, który włada i kieruje, Duch arcykapłański oznacza dar Boży jako że działa w tym, który go otrzymuje, oraz związany jest z godnością i funkcją właściwą najwyższemu kapłaństwu. Z tego nie wynika absolutnie, iż Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest kapłanem, podobnie jak *Spiritus principalis* nie można byłoby utożsamiać z Głową Kościoła. Takie cechy kapłana i głowy są właściwe Synowi Bożemu – Jezusowi Chrystusowi, a Duch Święty jest z Nim związany jako ten, który staje się przyczyną sprawczą istnienia takich przymiotów w samym Jezusie, a potem w apostołach i w biskupach<sup>56</sup>.

Dwa tytuły: *hegemonikon* i *archieratikon* przypisywane Duchowi Świętemu są zachowane nadal w modlitwie święceń biskupich i wskazują na relację genetyczną współczesnych obrzędów święceń ze starożytnym dokumentem opisującym święcenia, jakim jest *Tradycja Apostolska*<sup>57</sup>. Przyjęcie także przez ryt łaciński tej starożytnej formuły w reformie liturgicznej przeprowadzonej przez papieża Pawła VI podtrzymuje aktualność doktryny wyrażonej przez te dwa określenia Ducha Świętego, wskazujące na charakter Jego działania w posłudze biskupiej<sup>58</sup>. Zdaniem

S. Czerwik, „przypomina modlitwę młodego króla Salomona (por. 1 Krl 3,5-12) oraz zapowiedź proroka Izajasza o zesłaniu darów Bożego Ducha na przyszłego Mesjasza z dynastii Dawida (por. Iz 11,1-3)” – por. S. CZERWIK, *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002), z. 8, s. 25.

<sup>55</sup> OŚBPD, nr 83, por. tekst łaciński: *Da ut virtuti Spiritus summi sacerdotii habeant potentatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum, ut distribuunt munera secundum praeceptum tuum et solvant omne vinculum.*

<sup>56</sup> Por. G. FERRARO, „Principale”, „Arcisacerdotale”. *Due titoli dello Spirito Santo poco conosciuti*, „Teologica Historica” 9 (2000), s. 157–172.

<sup>57</sup> Por. W. BARTOCHA, *Biskup jako liturg diecezji*, s. 57.

<sup>58</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 80.

G. Ramis, *Spiritus principalis* pozostaje w korelacji z *Spiritus summi sacerdotis* tej samej modlitwy święceń, ponieważ gdy prosi się Boga, aby wylał na elekta Ducha, który włada i kieruje, prosi się Go także o to, aby dzięki *Spiritus summi sacerdotis* biskup mógł wykonywać swoją misję i sprawować władzę, którą Chrystus Pan przekazał apostołom. Biskup posiada zatem Ducha władzy (autorytetu) i jednocześnie jest tym, który posiada pełnię sakramentu święceń. Z drugiej strony jako posiadający pełnię władzy kapłańskiej pozostaje tym, który rządzi i kieruje danym Kościołem<sup>59</sup>.

### 3.2. Moc Ducha Bożego w święceniach prezbiteratu – *Spiritus sanctitatis*

W epiklezie modlitwy święceń prezbiterów zostaje natomiast skierowana prośba do Boga Ojca o Ducha świętości dla wybranych: „Prosimy Cię, Ojcze wszechmogący, daj tym swoim sługom godność prezbiteratu; odnow w ich sercach Ducha Świętości; niech wiernie pełnią przyjęty od Ciebie, Boże, urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia i przykładem swojego życia pociągają innych do poprawy obyczajów”<sup>60</sup>. W *editio typica altera* występuje łacińskie określenie *Spiritus sanctitatis*<sup>61</sup>, zaczerpnięte ze wspomnianego już przy omawianiu epiklezy święceń episkopatu Ps 51,12b.13b, gdzie psalmista prosi Boga o odnowienie w nim „ducha niezwykłego” oraz aby nie odbierał mu „świętego ducha swego”, który pozwala mu wytrwać w dobrym (Iz 63,8-14). Bruno Marin, dokonując egzegezy tego fragmentu, pisze, iż poprzez świętego Ducha Boga (Ducha świętości) należy rozumieć dynamiczną i żywą obecność Boga transcendentnego i ożywiającego, która wzbudza bojaźń w człowieku i jest nośnikiem zbawienia<sup>62</sup>. Obecność ta przenika serce człowieka, jego sferę intelektualną, emocjonalną i wolitywną, wyklucza wszelką chwiejność w życiu religijnym i moralnym oraz daje mu moc wytrwania w wierności Bożym przykazaniom. W ten sposób człowiek dostępuje udziału w świętości samego Boga. Dar Ducha Świętości, jaki zostaje wylany na kandydatów w święceniach prezbiteratu, powoduje w nich wzrost świętości i ła-

<sup>59</sup> G. RAMIS, *Spiritus principalis, Spiritus sanctitatis, Spiritus sanctus. El triple grado del sacramento del Orden*, w: V. ESET (red.), *Mysterium et Ministerium. Miscelánea en honor del profesor Ignacio Oñatibia Audela*, Vitoria 1993, s. 454–455. Czytamy tutaj: *El spiritus principalis se tiene que contemplar también en relación con el spiritus summi sacerdotii de la misma plegaria de ordenación, después que se ha pedido a Dios que derrame sobre el elegido el spiritus principalis, se pide también a Dios que por la fuerza del spiritus summi sacerdotii tenga la potestad de ejercer su tarea, potestad que es la misma que el Señor dió a sus Apóstoles.*

<sup>60</sup> OŚBPD, nr 131.

<sup>61</sup> Por. PONTIFCALE ROMANUM, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, nr 131.

<sup>62</sup> Por. B MARIN, *Lo Spirito Creatore nel salmo „Miserere”*, s. 24–25.

ski sakramentalnej oraz wyciska na ich duszy szczególne znamię, czyli charakter sakramentalny, właściwy dla święceń prezbiteratu, uzdalniając ich w ten sposób do wykonywania władzy i spełniania funkcji związanych z „urzędem posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia”<sup>63</sup>. Dzięki namaszczeniu Duchem Świętym ordynowani zostają upodobnieni do Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana (Hbr 5,1-10; 7,24; 9,11-28) i zgodnie ze swoim stopniem posługi uczestniczą w Jego posłannictwie. Powierzony im urząd posługiwania wypełniają głosząc słowo Boże, udzielając sakramentów oraz spełniając pasterską pieczę nad powierzoną im owczarnią, gdy „w bratniej miłości gromadzą Bożą rodzinę i przez Chrystusa, w Duchu Świętym, prowadzą ją do Ojca”<sup>64</sup>.

W słowach modlitwy święceń prezbiteratu występuje dość istotny szczegół. Szafarz święceń prosi Ojca wszechmogącego, aby obdarzył wybranych „godnością prezbiteratu” (*presbytéri dignitátem*) i odnawiając w ich sercach Ducha Świętości, pomógł im wiernie wypełniać „urząd posługiwania drugiego stopnia” (*secúndi mériti munus*). Z zestawienia ze sobą obydwóch wyrażen: *presbytéri dignitátem* z *secúndi mériti munus* wynika zatem, iż prezbiterat jest urzędem podporządkowanym urzędowi biskupa. W części wstawienniczej modlitwy święceń prezbiterzy są określani mianem „pomocników” członków *ordo episcoporum* w wypełnianiu kapłańskiej posługi, przekazanej przez apostołów<sup>65</sup>. We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do *Obrzędów święceń*, w którym naturę relacji istniejących pomiędzy episkopatem a prezbiteratem opisuje się w oparciu o soborową doktrynę zawartą w KK 28, wyjaśnia się, iż „prezbiterzy uczestniczą w kapłaństwie i posłannictwie biskupa” i „jako nieodzowni współpracownicy stanu biskupiego są powołani do posługiwania ludowi Bożemu”<sup>66</sup>. W tym kontekście słuszną wydaje się być konkluzja, do jakiej dochodzi J. Nowak, iż moc Ducha Bożego udzielana w diakonacie i prezbiteracie ogranicza w jakiejś mierze działalność wyświęconych, czyniąc ją „podporządkowaną”<sup>67</sup>.

Specyficzna dla członków *ordo presbyterorum* moc Ducha wyrażona tytułem *Spiritus sanctitatis*, jaka zostaje im przekazana na drodze sakramentalnej, ma – jak trafnie zauważa G. Ferraro – charakter permanentny, ponieważ obietnica Boga w tej materii jest definitywna, nieodwołalna i nieodwracalna. Znajduje ona swo-

<sup>63</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 182–183.

<sup>64</sup> OŚBPD, nr 102.

<sup>65</sup> Por. *tamże*, nr 131.

<sup>66</sup> *Tamże*, nr 101.

<sup>67</sup> Por. J. NOWAK, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, w: *Kapłaństwo* (Kolekcja „Communio”, t. III), Poznań 1988, s. 104.

je korzenie w starotestamentalnej zapowiedzi wiecznej godności arcykapłańskiej Chrystusa, o której mowa w Ps 110,4: „Pan przysiągł i nie pożałuje: «Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka»”. Wypowiedź Jahwe ma tutaj rangę przysięgi. Mesjasz z woli Jahwe będzie kapłanem na wieki, czyli obok godności i władzy rządzenia otrzyma również władzę królewską, analogiczną do tej, jaką posiadał król i kapłan Melchizedek (Rdz 14,18). W ten sposób godność kapłańska zostaje w sposób trwały przypisana do godności Mesjasza, na co wskazuje wyraz hebrajski *ôlām*, wyrażający trwałość i niezmienność<sup>68</sup>. Ta Boska przysięga, którą Ps 110,4 odnosi do Mesjasza, rozciąga się również na kapłaństwo ministerialne.

Namaszczenie Duchem Świętym w święceniach prezbiteratu – według opinii G. Ferraro – można porównać także z biblijną metaforą wiecznego ognia, który nigdy nie gaśnie. Nawet jeśli zostanie on zredukowany do minimum i ukryty pod popiołem, w każdej chwili może przerodzić się z żaru w wielki płomień<sup>69</sup>. W tym kontekście wspomniany autor odwołuje się do przestrogi, jaką św. Paweł kieruje do Tymoteusza: „(...) przypominam ci, abyś rozpalił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie od nałożenia moich rąk. Albowiem nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy i miłości oraz trzeźwego myślenia” (2 Tm 1,6-7). W tekście biblijnym charyzmat utożsamia się z darem Ducha, przekazanym Tymoteuszowi w geście nałożenia rąk, dokonany przez św. Pawła, prawdopodobnie razem z kolegium starszych (*presbiteroi*). Nie chodzi tu o jakiś dar przemijający czy przejściowy, ale permanentny, ponieważ Apostoł Narodów zachęca swojego ucznia do rozpalania na nowo charyzmatu, który jest w nim<sup>70</sup>. Występujące w 2 Tm 1,6 wyrażenie „na nowo rozpalic” stanowi metaforę i zawiera podwójną myśl. Z jednej strony uwypukla się w ten sposób „moc i energię charyzmatu, która powinna być podobna do energii ognia”. Z drugiej strony akcentuje się potrzebę czuwania nad otrzymanym charyzmatem i ciągłego „pobudzania go do aktywności, aby nie zgasł, jak dopalający się płomień”. Skuteczność charyzmatu święceń tkwi w mocy, miłości i trzeźwym myśleniu. Ta triada cnót, charakteryzująca specyfikę mocy Ducha Świętego przekazanej w liturgicznym akcie nałożenia rąk, powinna być widoczna u każdego, kto stał się dyspozytariuszem takiego charyzmatu<sup>71</sup>. Ten charyzmat – jak słusznie zauważa G. Ferraro – jest jak ognisko o zmiennym natężeniu ognia, które Bóg złożył w swoim wyświęconym szafarzu za pośrednic-

<sup>68</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów*, s. 471.

<sup>69</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 183–184.

<sup>70</sup> Por. A. MIRALLES, „*Pascete il gregge di Dio*”. *Studi sul ministero ordinato*, Roma 2002, s. 45–46.

<sup>71</sup> Por. J.J. KOBYLKA, *Drugi List do Tymoteusza. Komentarz*, w: J.J. KOBYLKA, H.H. LANGKAMMER, M.M. MIKOŁAJCZAK, *Komentarz do 1–2 Listu do Tymoteusza, Listu do Tytusa, Listu do Filemona i Listu do Hebrajczyków*, Poznań 2015, s. 9–93.

twem zewnętrznego znaku nałożenia rąk i słów modlitwy święceń<sup>72</sup>. W święceniach drugiego stopnia przybiera on formę Ducha świętości i staje się źródłem osobistego uświęcenia prezbitera, tak aby „przykładem swojego życia pociągał innych do poprawy obyczajów”<sup>73</sup>. Duch świętości uzdalnia zatem wybranych do wykonywania dobrych i świętych czynów oraz uwalnia ich od niestałości i zmienności uczuć, stając się w ten sposób cenną pomocą w przestrzeganiu Bożych przykazań i nakazów oraz w poświęceniu się na służbę Synowi Bożemu i braciom<sup>74</sup>. Ten sam Duch Święty, upodabniając prezbiterów do Chrystusa Kapłana, przyczynia się do zacieśnienia więzi komunii hierarchicznej pomiędzy *ordo presbyterorum* a *ordo episcoporum*, co znajduje swój wyraz w harmonijnej współpracy dla dobra wiernych powierzonych ich pasterskiej pieczy. W kontekście powyższych rozważań warto postawić sobie pytanie: Jak można zobaczyć „Ducha świętości” (oczywiście w człowieku przenikniętym nim do głębi)?<sup>75</sup>

### 3.3. Moc Ducha Bożego w święceniach diakonatu – *Spiritus Sanctus*

W epiklezie święceń diakonatu zawarta jest prośba: „Prosimy Cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi”<sup>76</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje w tym tekście słowo „ześlij”. W epiklezie święceń prezbiteratu rdzenny czasownik brzmiał „odnów”. Obydwa czasowniki mają za przedmiot tego samego Ducha Świętego. Zestawienie słów: „ześlij” i „odnów” ze sobą w kontekście transmisji daru pentekostalnego na płaszczyźnie sakramentu święceń wskazuje na wyższość prezbiteratu nad diakonatem. Faktycznie nie można byłoby mówić o odnowie Ducha świętości w wyświęconych na prezbiterów, jeśli nie otrzymaliby wcześniej mocy Ducha w święceniach diakonatu. To użycie dwóch różnych czasowników samo przez się oznacza relację podporządkowania diakonów prezbiterom<sup>77</sup>.

Skutkiem działania Ducha Świętego w diakonach jest siedmioraki dar łaski. W użytym tu wyrażeniu odnaleźć można aluzję do proroctwa mesjańskiego Izaja-

<sup>72</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 184.

<sup>73</sup> OŚBPD, nr 131.

<sup>74</sup> Por. K. KONECKI, *Struktura i teologia modlitwy konsekracyjnej odnowionych obrzędów święceń kapłańskich*, w: A. DURAK (red.), *Liturgia Domus Carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 206–218.

<sup>75</sup> Por. J. NOWAK, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, s. 103.

<sup>76</sup> OŚBPD, nr 187, 207, por. tekst łaciński: *Emitte in eos, Dómine, quaesumus, Spíritum Sanctum, quo in opus ministéri i fidéliter exequéndi múnere septifórmis tuae grátiae roboréntur.*

<sup>77</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 230.



sza: „I wyrosnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Ducha Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodobał sobie w bojaźni Pańskiej” (Iz 11,1-3). Dary te zakładają konkretne zachowania, postawy i cnoty. Król z rodu Dawidowego, wyposażony w całą gamę wymienionych darów o charakterze zarówno intelektualnym, jak i praktycznym, będzie posiadał je na sposób stały, a nie przejściowy. Izajasz, kreśląc portret króla mesjańskiego, wskazuje na Ducha JHWH jako źródło sześciu darów<sup>78</sup>. Ten sam Duch JHWH, który spoczął na Dawidzie w momencie królewskiego namaszczenia (1 Sm 16,13), uczyni Mesjasza idealnym królem przyszłości i pokieruje całą Jego działalnością. Autor natchniony, uwypuklając specyfikę działania Ducha Bożego w osobie zapowiadanego Mesjasza, które konkretyzuje się w palcie sześciu darów, uwypukla w ten sposób całe bogactwo charyzmatu królewskiego<sup>79</sup>. Dzięki niezwykłemu i obfitemu wylaniu Ducha potomek Dawida zostanie obdarzony najwspanialszymi przymiotami rządzenia.

Izajaszowe proroctwo o nowym królu ze starożytnej dynastii Dawida spełniło się w osobie i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, na którego osobie spoczął Duch Boży, napełniając Go pełnią swoich darów (Mt 3,13-17) i pozostając z Nim „na znak inauguracji nowego stworzenia, którego Mesjasz, napełniony Duchem Świętym jest fundamentem i twórcą”<sup>80</sup>. Ten sam Duch Święty, analogicznie jak w przypadku Mesjasza, w sposób permanentny jest obecny w wszystkich ogniwach triady hierarchicznej, czyli w osobach biskupów, prezbiterów i diakonów, czyniąc w ten sposób sakrament święceń rzeczywistością trwałą i nieodwołalną, gdyż obietnica Boga w udzielaniu łaski tego sakramentu ma charakter definitywny i nieodwracalny (Ps 110,4; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6-7)<sup>81</sup>.

W hebrajskim Piśmie Świętym darów Ducha jest sześć. W tłumaczeniu Septuaginty i Wulgaty występuje siedem darów, gdyż tłumacze oddali to samo wyrażenie hebrajskie bojaźni JHWH (*jir'at JHWH*) dwoma różnymi terminami: bojaźń i pobożność. Dopiero razem wzięte stanowią one prawdziwy dar Boży i wyjaśniają dyspozycję człowieka do pełnienia z czcią woli Bożej. Liczba siedmiu darów szybko zakorzeniła się w tradycji Kościoła. Już św. Ireneusz z Lyonu podkreśla uczestnictwo wiernych w pełni siedmiu darów Ducha: „Duch zstąpił na Pana; duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch umiejętności i pobożności, duch bo-

<sup>78</sup> Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza (rozdziały 1–12)*, w: A. PACIOREK, R. BARTNICKI, T. BRZEGOWY, A. TRONINA, J. WARZECHA (red.), *Nowy komentarz biblijny*, cz. I, Częstochowa 2010, s. 613.

<sup>79</sup> Por. *tamże*, s. 626.

<sup>80</sup> J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 165.

<sup>81</sup> Por. G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, s. 248.

jaźni Pańskiej. Tego Ducha w swoim czasie Pan dał Kościołowi, posyłając z niebios Parakleta na całą ziemię”<sup>82</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu określił korelację darów Ducha Świętego właśnie w liczbie siedmiu z siedmioma psychofizycznymi uzdolnieniami człowieka. Od niego Kościół przejął tę interpretację w swoim nauczaniu. Udzielenie siedmiorakiego daru łaski, czyli wyposażenie diakona w siedem darów Ducha Świętego, które już wcześniej otrzymał w sakramencie bierzmowania, w kontekście święceń nabiera rysu służebnego, gdyż diakon, na wzór Chrystusa Sługi, ma być sługą swych braci. Pocałunek biskupa stanowi jakby pieczęć potwierdzającą przyjęcie przezeń diakonów do służby<sup>83</sup>. Więż konstytuująca się na linii diakon – osoba Ducha Świętego jest jedyna w swoim rodzaju, niedająca się wymazać czy wykorzystać. Łaska siedmioraka uzdalnia diakona do realizacji zadań związanych z powierzonym mu urzędem. Pierwszą konsekwencją namaszczenia Duchem Świętym w sakramencie święceń diakonatu jest posłuszeństwo Trzeciej Osobie Boskiej, otwarcie się na Jej działanie, tak że ten, który został włączony do *ordo diaconorum*, staje się narzędziem dającym się formować duchowo i wiernie odpowiada na impulsy Ducha Świętego pojawiające się we wnętrzu jego serca i umysłu, a także w konkretnie codziennej egzystencji<sup>84</sup>.

Ostatnim skutkiem obdarzenia diakonów mocą Ducha Świętego w sakramencie święceń diakonatu jest wyciśnięcie niezatartego charakteru sakramentalnego, który upodabnia ich do Chrystusa, który stał się „diakonem”, tzn. „sługą wszystkich” (KKK 1570), i daje im udział w Jego prorockiej funkcji. Diakoni „zostają wyświęceni do posługiwania biskupowi”, stąd też pozostają z nim w ścisłej komunii i w wyjątkowej relacji, stając się jakby ramieniem jego „diakonii”, wspomagając zarówno biskupów, jak i ich najbliższych współpracowników, prezbiterów, przy sprawowaniu liturgii, w głoszeniu słowa Bożego i w różnych dziełach charytatywnych.

## Podsumowanie

Reasumując powyższe rozważania, można wysunąć konkluzję, iż namaszczenia Duchem Świętym, wyciskające w poszczególnych stopniach na duszy ordynowa-

<sup>82</sup> IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Contra haereses*, III, 17, 3, PG 7, 930.

<sup>83</sup> OŚBPD, nr 188.

<sup>84</sup> POF. M. PAVONE, *La preghiera di ordinazione del diacono nel rito romano e nel rito bizantionogreco*, Città del Vaticano 2006, s. 181–182.



nego pieczęcie, których nikt nie może usunąć, są jakby rysami zwiększającego się stopniowo podobieństwa do wcielonego Syna Bożego. Ontyczne włączanie wybranych na biskupów, prezbiterów i diakonów w zbawcze funkcje Chrystusa, dokonujące się poprzez gest nałożenia rąk i słowa modlitwy święceń, objawia zatem stopniowe przenikanie człowieka Duchem Bożym. Wszczepiani kolejno w poszczególne funkcje chrystyczne nie tracą ani darów Ducha, ani funkcji wcześniej nabytych. W poszczególnych stopniach sakramentu święceń kandydaci otrzymują tego samego Ducha Świętego, z tym, że Jego moc jest konkretyzowana w zależności o specyficznych zadań, związanych z powierzonym im urzędem. Stąd też biskup otrzymuje Ducha, który włada i kieruje, gdyż ma być pasterzem Kościoła. Prezbiter, któremu powierza się urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia, zostaje obdarzony Duchem Świętości, aby działając w ścisłej komunii ze swoim biskupem, przykładem swojego życia pociągał innych do wejścia na drogę prowadzącą ku świętości. Z kolei diakon, obdarzony siedmiorakim darem łaski, staje się ikoną Chrystusa Sługi we wspólnocie eklezjalnej oraz wspomaga biskupa i prezbiterów w wypełnianiu potrójnej misji: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, w szczególności sposób angażując się w dzieła miłosierdzia.

Pneumatohagijski Dimension of the Sacrament of Holy Orders  
in the Light of the "Roman Pontifical"

Abstract

The article presents the role of the Holy Spirit in the liturgy of the sacrament of holy orders on the basis of the "Roman Pontifical." The presence and specificity of the Third Divine Person's action is particularly manifested in the gestures and words belonging to the essence of the sacrament of holy orders, that is, in the laying on of hands and in the prayer of ordination. In the hieratic and solemn gesture of laying on of hands before the prayer of ordination, the pneumatophoricity of the sacrament of Holy Orders is manifested, because the candidates for episcopate, presbyterate and diaconate anointed with the Holy Spirit are destined to serve Christ. The hermeneutical analysis of ordination prayers for bishops, priests and deacons makes it possible to distinguish the titles attributed to the Holy Spirit in the various degrees of the sacrament of holy orders and to describe the results expected from his coming. These titles show the specificity of the power of the Holy Spirit given to bishops, priests and deacons during ordination. Epicleses clearly indicate that the Holy Spirit is the dispenser of the grace of the priesthood. In episcopal ordinations, candidates receive the Spirit of being a shepherd, necessary for the wise and prudent guidance of the People of God. Bishops are also endowed with the High Priestly Spirit as they have the fullness of the sacrament

of Holy Orders. Both attributes of the Holy Spirit present in the liturgy of bishops' ordination are in close correlation with each other, because the bishop, having full priestly power, is at the same time the one who, as a pastor, governs and directs the given Church. In the presbyter's ordination, there is a request for the Spirit of holiness to be renewed in the hearts of the candidates so that they may carry out faithfully the office of second-degree priestly ministry. Thanks to the anointing of the Holy Spirit, the presbyters are imprinted with a special mark and as a result they become like Christ the Priest. In the ordination of the diaconate God is asked to send the Holy Spirit over the candidates to strengthen them with the sevenfold gift of his grace to carry out faithfully the work of ministry to the People of God, which develops in three characteristic strands: in liturgy, in the ministry of word and love, always in communion with the bishop and his presbyters.

Keywords: the Holy Spirit, the sacrament of holy orders, bishop, presbyter, deacon, the prayer of ordination

#### Abstrakt

W artykule ukazano rolę Ducha Świętego w liturgii sakramentu święceń na podstawie pontyfikału rzymskiego. Obecność i specyfika działania Trzeciej Osoby Boskiej szczególnie objawia się w gestach i słowach należących do istoty sakramentu święceń, czyli w nałożeniu rąk i w modlitwie święceń. W geście hieratycznym i uroczystym, jakim jest nałożenie rąk poprzedzające modlitwę święceń, manifestuje się pneumatoforyczność sakramentu święceń, gdyż namaszczeni Duchem Świętym kandydaci do episkopatu, prezbiteratu i diakonatu zostają przeznaczeni do służenia Chrystusowi. Analiza hermeneutyczna modlitw święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu pozwala natomiast wyodrębnić tytuły, jakie są przypisywane Duchowi Świętemu w poszczególnych stopniach sakramentu święceń i opisać skutki, których oczekuje się od Jego przyścia. Tytuły te ukazują specyfikę mocy Ducha Świętego udzielanego biskupom, prezbiterom i diakonom podczas święceń. Epiklezy wyraźnie wskazują, iż szafarzem łaski kapłaństwa jest Duch Święty. W święceniach biskupich kandydaci otrzymują Ducha bycia pasterzem, potrzebnego do mądrego i roztropnego kierowania ludem Bożym. Biskupi zostają również obdarzeni Duchem arcykapłańskim, ponieważ posiadają pełnię sakramentu święceń. Obydwa określenia Ducha Świętego obecne w liturgii święceń biskupich pozostają w ścisłej korelacji ze sobą, gdyż biskup, posiadając pełnię władzy kapłańskiej, jest równocześnie tym, który jako pasterz rządzi i kieruje danym Kościołem. W święceniach prezbiteratu prosi się o odnowienie w sercu kandydatów Ducha świętości w celu wiernego wypełniania urzędu posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia. Dzięki namaszczeniu Duchem Świętym prezbiterzy zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i wskutek tego upodabniają się do Chrystusa Kapłana. Natomiast w święceniach diakonatu prosi się Boga o zesłanie na kandydatów Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem swojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi ludowi Bożemu, które rozwija

się w trzech charakterystycznych pasmach: w liturgii, posłudze słowa i miłości, realizowanych zawsze w łączności z biskupem i jego prezbiterami.

Słowa kluczowe: Duch Święty, sakrament święceń, biskup, prezbiter, diakon, modlitwa święceń, pontyfikat

## Bibliografia

- BARTOCHA W., *Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, Poznań 2016.
- BRZEGOWY T., *Księga Izajasza (rozdziały 1–12)*, cz. I, w: A. PACIOREK I IN. (red.), *Nowy Komentarz Biblijny*, Częstochowa 2010.
- CAVALLI G., *Il sacramento dell'ordine*, w: C. ROCCHETTA (red.), *Sacramentaria speciale*, t. II: *Penitenza unzione degli infermi, ordine, matrimonio* (Corso di teologia sistematica 8b), Bologna 2003, s. 203–258.
- CAVALLI G., *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina. Un rito che qualifica il Sacramento*, Roma 1999.
- CITRINI T., *L'apporto del Rituale alla teologia del ministero ordinato*, „Rivista liturgica” 78 (1991), s. 368–390.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *II Band: Stromata Buch I–VI*, O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL (red.), Berlin 1985.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. I: *Grecja i Rzym*, przeł. H. BEDNAREK, Warszawa 2004.
- CZERWIK S., *Śludzy Chrystusa – szafarze Bożych misteriów*, Kielce 2004.
- CZERWIK S., *Tożsamość i posługiwanie kapłana według „lex orandi” typicznego wydania Obrzędów święceń z roku 1990 oraz jego polskiej edycji z roku 1999*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 8, s. 17–43.
- DENZINGER H., *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis Sacramentis*, t. II, Würzburg 1863.
- EUSEBIUS WERKE, t. VIII/2: *Die Praeparatio Evangelica*, red: K. MRAS, Berlin 1983.
- FERRARO G., *Dottrina sullo Spirito Santo nelle epiclesis delle preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, „Divus Thomas” 78 (1975), s. 431–448.
- FERRARO G., *La liturgia dei sacramenti*, Roma 2008.
- FERRARO G., *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato*, Napoli 1977.

- FERRARO G., *Ministri di salvezza. Per una teologia del ministero ordinato a partire dall'esegesi delle preghiere d'ordinazione*, San Cataldo-Caltanissetta 2003.
- FERRARO G., „Principale”, „Arcisacerdotale”. *Due titoli dello Spirito Santo poco conosciuti*, „Teologica Historica” 9 (2000), s. 157–172.
- FRAUSINI G., *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Assisi 2017.
- GAJDA-KRYNICKA J., *Stoicyzm*, w: A. MARYNIARCZYK (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008.
- GREGORIUS PALAMAS, *Homilia XXIV, In manifestationem et dispensationem divini Spiritus in Pentecoste peractum; agitur etiam de paenitentia*, PG 151, 307–319.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Contra haereses*, III, PG 7, 843–972.
- KLEINHEYER B., *Ordinazioni e ministeri*, w: B. KLEINHEYER, E. VON SERVUS, R. KACZYŃSKI (red.), *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, t. IX: *Celebrazioni sacramentali – III: Ordine, Matrimonio, Vita religiosa, Esequie, Benedizioni, Esorcismo*, Torino 1994, s. 25–102.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, t. II, tłum. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, Warszawa 1994.
- KOBYŁKA J.J., *Drugi List do Tymoteusza. Komentarz*, w: J.J. KOBYŁKA, H.H. LANGKAMMER, M.M. MIKOŁAJCZAK, *Komentarz do 1–2 Listu do Tymoteusza, Listu do Tytusa, Listu do Filemona i Listu do Hebrajczyków*, Poznań 2015, s. 81–131.
- KONECKI K., *Nalożenie rąk w odnowionych obrzędach święceń*, w: S. KOPEREK, R. TYRAŁA (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 293–300.
- KONECKI K., *Struktura i teologia modlitwy konsekracyjnej odnowionych obrzędów święceń kapłańskich*, w: *Liturgia Domus Carissima*, Warszawa 1998, s. 206–218.
- KUDASIEWICZ J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
- KUŚMIREK A. (oprac.), *Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład intelinearny z kodem gramatycznym, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2009.
- KUNZLER M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- LAMERI A., *La „Traditio Instrumentorum” e delle insegne nei riti di ordinazione. Studio storico-liturgico*, Roma 1998.
- LÉCUYER J., *La grâce de la consécration épiscopale*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 36 (1952), s. 389–417.

- LÉCUYER J., *La triple charge de l'évêque*, w: G. BARUNA, Y.M.-J. CONGAR (red.), *L'Église de Vatican II. Études autor de la Constitution conciliaire sur l'Église*, t. III, Paris 1966, s. 891–914.
- LÉCUYER J., *Note sur la Liturgie du Sacre des Évêques*, „Ephemerides Liturgicae” 66 (1952), s. 369–372.
- ŁACH S., *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990.
- ŁUCARZ S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.
- MARIN B., *Lo Spirito Creatore nel salmo „Miserere” (Sal 51)*, „Parola Spirito e Vita” 4 (1982), s. 6–26.
- MIRALLES A., *„Pascete il gregge di Dio”*. *Studi sul ministero ordinato*, Roma 2002.
- NADOLSKI B., *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- NOWAK J., *Kapłaństwo ministerialne w służbie kapłaństwa wspólnego*, w: S. Ropiak, M. Tunkiewicz (red.), *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 209–214.
- NOWAK J., *Święcenia biskupa*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 8, s. 97–110.
- NOWAK J., *Trójstopniowość sakramentu święceń*, w: *Kapłaństwo*, Kolekcja „Communio”, t. 3, Poznań – Warszawa 1988, s. 94–112.
- OÑATIBIA I., *Ministerios ecclesiales: orden*, w: D. BOROBIO (red.), *La celebración en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos, quinta edición* (Lux mundi 58), Salamanca 2008, s. 591–652.
- PASTUSZKO M., *Sakrament święceń (kanony 1008–1054)*, Kielce 2008.
- PAVONE M., *La preghiera di ordinazione del diacono nel rito romano e nel rito bizantino-greco* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 42), Città del Vaticano 2006.
- PIUS XII, *Constitutio Apostolica „Sacramentum Ordinis”*, AAS 40 (1948), s. 5–7.
- PONTIFCALE ROMANUM, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Typis Poulglottis Vaticanis MCMXC.
- PONTIFICIA COMMISSIO PRO NOVA VULGATA BIBLIORUM EDITIONE, *Liber Psalmorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.
- PONTYFIKAŁ RZYMSKI, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999.
- RAMIS G., *Spiritus principalis, Spiritus sanctitatis, Spiritus sanctus. El triple grado del sacramento del Orden*, w: *Mysterium et Ministerium. Miscelánea en*

- honor del profesor Ignacio Oñatibia Audela*, Ed. Eset, Vitoria 1993, s. 449–458.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum: E.I. ZIELIŃSKI, Lublin 1999.
- SANTANTONI A., *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976.
- SCHNEIDER J., *Πνεῦμα ἡγεμονικόν. Ein Beitrag zum Pneuma-Lehre der LXX*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 34 (1935), s. 62–69.
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum: R. Popowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2013.
- THEOPHYLACTI BULGARIAE ARCHIEPISCOPO, *Expositio in Acta Apostolorum*, PG 125, 495–848.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
- Tradycja Apostolska*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, opr. M. MICHALSKI, t. I, z. 2, Warszawa 1969, s. 85–101.

WALDEMAR BARTOCHA, prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgiki, adiunkt w Katedrze Teologii Liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, notariusz Kurii Metropolitalnej Łódzkiej, sekretarz IV Synodu Archidiecezji Łódzkiej, wizytator katechetyczny, członek Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, laureat Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka (edycja 2010), e-mail: bartocha.w@archidiecezja.lodz.pl.

KAROL LITAWA

UPJP II w Krakowie, WSD Łódź, IT Łódź

ORCID: 0000-0002-6365-8972

## **Pneumatologiczny charakter sakramentu bierzmowania**

Teologia sakramentu bierzmowania, a w sposób szczególny jego pneumatologiczny charakter, wynika z liturgii drugiego po chrzcie świętym, w umownym porządku, sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. W niniejszym artykule zostanie podkreślony aspekt uprzywilejowanej obecności Ducha Świętego w celebracji bierzmowania oraz Jego działania w życiu chrześcijanina, obdarzonego szczególnymi darami tego sakramentu. Liturgia bierzmowania, zakorzeniona w źródłach biblijnych, posiada bogatą tradycję obrzędową, zmieniającą się w poszczególnych epokach kulturowych historii Kościoła, niemniej jej teologia, a zwłaszcza pneumatologiczny charakter, pozostaje niezmienna ze względu na czynne działanie Ducha Świętego, który w liturgii czyni nieustanne *hodie* – dziś.

### **1. Pneumatologiczny charakter bierzmowania – tradycja i obrzęd**

Bierzmowanie to sakrament, który chyba najbardziej ze wszystkich podkreśla obecność i działanie trzeciej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego. Jest to ten sam Duch, który w dniu Pięćdziesiątnicy został zesłany jako oczekiwana obietnica Ojca (Dz 1,4). Motyw Ojca posyłającego Ducha jest wyjątkowo podkreślany w tekstach *Obrzędów*<sup>1</sup> liturgii sakramentu bierzmowania. I tak przed modlitwą związaną z włożeniem rąk na bierzmowanych biskup zwraca się do wiernych:

Najmilsi, prosimy Boga, Ojca wszechmogącego, aby łaskawie zesłał Ducha Świętego na te przybrane dzieci swoje, odrodzone już w chrzcie do życia wiecznego. Niech

---

<sup>1</sup> *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004 (dalej: OB).



Duch Święty umocni je swoimi obfitymi darami i przez swoje namaszczenie upodobni do Chrystusa, Syna Bożego (OB, nr 24).

Do Ojca skierowana jest również modlitwa błagalna o dar Ducha Świętego:

Boże wszechmogący, Ojcie naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który odrodziłeś te sługi swoje przez wodę i Ducha Świętego i uwolniłeś ich od grzechu, ześlij na nich Ducha Świętego Pocieszyciela... (OB, nr 25).

Zesłanie Ducha Świętego w bierzmowaniu jest przedłużeniem daru Ducha, którego udziela Ojciec podczas sakramentu chrztu świętego. Wydarzenie to może być uznane za swojego rodzaju odwzorowanie podwójnego wylania Ducha przez Ojca na Jezusa Chrystusa: we wcieleniu i podczas chrztu w Jordanie<sup>2</sup>.

We wcieleniu Jezusa wypełnia się Boży plan (Por. Łk 1,35). Duch Święty dokonuje bowiem w nim nie tylko cudu dziewiczego poczęcia, ale uświęca owoc łona Dziewicy Maryi zasadniczym namaszczeniem, czyniąc Go Synem Bożym i Głową ludzkości<sup>3</sup>. Tajemnica namaszczenia Jezusa nad rzeką Jordan znajduje się od samego początku w centrum kerygmatu apostołskiego, który włącza je w to, „co działo się w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan. Znacnie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10,37-38)<sup>4</sup>.

Modlitwa towarzysząca wkładaniu rąk przypomina o tym, że kandydaci otrzymali już chrzest, przez który zostali odrodzeni do nowego życia<sup>5</sup>. Za chwilę w sakramencie bierzmowania otrzymają dar Ducha Świętego (Zob. OB, nr 25). Sakrament ten nie jest zatem jedynie „umocnieniem czy dopełnieniem chrztu”, co w teologii liturgii przed *Vaticanum II* podkreślano szczególnie, ale umocnieniem ochrzczonych Duchem Świętym<sup>6</sup>. Modlitwa odmawiana przez szafarza bierzmowania, która ma charakter typowy dla epiklezy, nawiązuje do Iz 11,1-3<sup>7</sup> i wskazuje,

<sup>2</sup> Por. M. PYC, *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, PzST 16 (2004), s. 172.

<sup>3</sup> Por. Ph. GOYRET, *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. J. Kaczmarek, Warszawa 2006, s. 138.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 139.

<sup>5</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005, s. 97.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej. Nie będzie sądził z pozorów ni wyrokował według pogłosek”.

że bierzmowani po otrzymaniu Ducha Świętego upodabniają się do zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa Chrystusa.

Tekst soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* zaznacza: „Wierni, przez chrzest wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej, i odrodzeni jako dzieci Boże są zobowiązani do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła” (Por. 1 P 2,5.9)<sup>8</sup>. Przez sakrament bierzmowania odrodzeni na chrzcie otrzymują jako niewysłowiony Dar samego Ducha Świętego, który ich umacnia w szczególny sposób<sup>9</sup>, a naznaczeni znamieniem tego sakramentu „jeszcze bardziej wiążą się z Kościołem i w ten sposób jeszcze ściślej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia i bronięcia wiary słowem i uczynkiem”<sup>10</sup>.

Modlitwa skierowana jest do Boga Ojca, który odrodził swoje dzieci z wody i z Ducha Świętego oraz uwolnił je od grzechu, aby przez Syna zesłał na nie Ducha Świętego z siedmiorakimi darami<sup>11</sup>. Duch Święty dokonuje doskonałej i całkowitej konsekracji osoby ludzkiej, tak jak dokonuje poświęcenia wody chrzcielnej, konsekracji kapłańskiej i konsekracji Eucharystii; doskonale upodabnia do Jezusa. Pierwsze wszczęcie w Chrystusa i upodobnienie się do Niego dokonało się już w chrzcie świętym, odradzającym do nowego życia z wody i Ducha Świętego. W sakramencie bierzmowania uwidacznia się druga misja tegoż samego Ducha Świętego, który udoskonala dzieło uświęcenia rozpoczęte w chrzcie, a ściślej – jednoczy z Chrystusem i Jego Kościołem oraz czyni zdolnym do wypełniania potrójnej misji Chrystusa Mesjasza: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej<sup>12</sup>. Sakrament ten, dzięki któremu wierny otrzymuje Ducha Świętego, w którym i przez którego Chrystus spełnia swą misję na świecie, tym samym daje możliwość uczestniczenia w tejże misji Chrystusa. Aktualizowanie tej możliwości, czyli coraz pełniejsze faktyczne uczestnictwo w dziele zbawczym Chrystusa, jest miarą chrześcijańskiego wzrostu duchowego. Tym doskonałej bowiem chrześcijanin będzie tożsamy ze sobą, tj. uczniem Chrystusa, im pełniej będzie uczestniczył w Jego posłannictwie mocą Ducha otrzymanego w bierzmowaniu.

Sakrament bierzmowania udzielany jest przez namaszczenie krzyżem na czoło, którego szafarz dokonuje wraz z włożeniem ręki i przez wypowiedziane słowa:

<sup>8</sup> KK 11.

<sup>9</sup> Por. *tamże*.

<sup>10</sup> OB, s. 12.

<sup>11</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 97–98.

<sup>12</sup> Por. *tamże*, s. 98.

„Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”<sup>13</sup> (*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*). Wkładanie rąk na kandydatów wraz z modlitwą jest najstarszą formą udzielania sakramentu bierzmowania w liturgii Kościoła zachodniego. Chociaż włożenie rąk na wybranych, którego dokonuje się z przepisaną modlitwą przed namaszczeniem krzyżem, nie należy do istoty obrzędu sakramentalnego, trzeba je wysoko cenić – podkreśla Paweł VI w Konstytucji apostoelskiej o sakramencie bierzmowania *Divinae consortium naturae* – ponieważ należy do całości tego obrzędu i przyczynia się do jego pełniejszego zrozumienia<sup>14</sup>. Oczywistym jest fakt, że to poprzedzające włożenie rąk różni się od włożenia ręki, które łączy się z namaszczeniem krzyżem na czole.

Odnosnie do kwestii słów obrzędu, według którego udzielano Ducha Świętego, należy zauważyć, że już w powstającym pierwotnym Kościele Piotr i Jan, aby dopełnić inicjacji ochrzczonych w Samarii, modlili się za nich, aby otrzymali Ducha Świętego, i dopiero wtedy wkładali na nich ręce (Por. Dz 8,15-17). O takim sposobie bierzmowania przez gest włożenia rąk i modlitwę biskupów po chrzcie zaświadcza w czasach poapostolskich m.in. Tertulian († 225), który ów gest łączy z przekazywaniem daru Ducha Świętego<sup>15</sup>. Św. Cyprian († 258) natomiast wspomina, że ten sam gest włożenia ręki zaczął być w III w. łączony dodatkowo ze znakiem krzyża (tzw. *signatio*) na czole bierzmowanego<sup>16</sup>, którego po chrzcielnym obmyciu i namaszczeniu ciała olejem (*unctio*)<sup>17</sup> przedstawiano biskupowi, aby modląc się, przekazał mu w darze Ducha Świętego<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Np. OB, nr 27.

<sup>14</sup> OB, s. 15.

<sup>15</sup> Zob. TERTULIAN, *De baptism* 8: *Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum* (CChL I, s. 283). Następuje więc wkładanie ręki, by przez błogosławieństwo wezwać i zaprosić Ducha Świętego. Zob. *De resurrectione carnis* 8: [...] *caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur* (PL 2,806).

<sup>16</sup> Zob. Św. CYPRIAN, *Epistula* 69,11: [...] *manus imponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum* (CChL III C, s. 486). *Epistula* 70,2: *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate id est unctione, esse unctus Dei et habere in se gratia Christi possit* (CChL III C, s. 507).

<sup>17</sup> Należy w tym miejscu zauważyć, że wzmiankowane namaszczenie ciała olejem, choć zaliczane przez św. Cypriana (podobnie zresztą jak przez wspomnianego wyżej Tertuliana) do tzw. rytów pochrzcielnych, rozumiane było przez niego i następnie interpretowane jako „dopełnienie chrztu” (a tym samym związane bezpośrednio z chrztem). Taki jest powód, dla którego namaszczenie to objaśnia przez odwoływanie się do etymologii słów *unctio*, *chrisma* i *chrismate* i interpretuje je – za Tertulianem – jako synonimy wskazujące na to, co dokonano się w czasie chrztu, a mianowicie, że katechumen został namaszczony i stał się *unctus* – jak Chrystus namaszczony przez Ojca; Por. TERTULIAN, *De baptism* 7: [...] *Christi dicti a chrismate quod est unctio* (CChL I, s. 282); TENZE, *Apologeticum* 3: *Christianus vero, quantum interpretatio est, de unctione deducitur* (CChL I, s. 92); Zob. A. ŻADŁO, *O bierzmowaniu z inspiracji „Programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na rok 2017/2018”*, LitS 24 (2018), nr 1, s. 151–152.

<sup>18</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. III: *Sakramenty i sakramentalia*, Poznań 1992, s. 60.

Na Wschodzie w IV i V w. w obrzędzie bierzmowania ukazują się pewne ślady słów „znamię daru Ducha Świętego”<sup>19</sup>. Słowa te wkrótce zostały przyjęte przez Kościół konstantynopolitański i również obecnie używane są przez Kościoły obrządku bizantyńskiego<sup>20</sup>. Na Zachodzie słowa obrzędu dopełniającego chrzest nie były dokładnie określone aż do XII i XIII w. Natomiast w pontyfikale rzymskim (XII w.) pierwszy raz występuje formuła, która później stała się powszechna: „Znaczą cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżem zbawienia. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>21</sup>.

Dekret dla Ormian, wydany przez Sobór Florencki (1439 r.), stwierdza, że materię sakramentu bierzmowania stanowi „krzyżmo sporządzone z oliwy i balsamu”, i po przywołaniu słów z Dziejów Apostolskich o Piotrze i Janie, którzy przez włożenie rąk udzielali Ducha Świętego (Por. Dz 8,17), dodaje: „Zamiast tego włożenia rąk w Kościele udziela się bierzmowania”<sup>22</sup>. Sobór Trydencki (1545–1563), chociaż nie zamierzał określić istotnego obrzędu bierzmowania, oznacza go jednak wyłącznie nazwą „świętego bierzmowania krzyżem”. Benedykt XIV (1740–1758) stwierdził: „Należy powiedzieć to, co jest bezsporne; mianowicie w Kościele łacińskim sakramentu bierzmowania udziela się, używając świętego krzyżma, czyli oleju z oliwek zmieszanego z balsamem i poświęconego przez biskupa, którym szafarz sakramentu robi krzyż na czole przyjmującego, wypowiadając słowa formy”<sup>23</sup>.

Według dzisiejszego pontyfikału (*Obrzędy bierzmowania*, 1971) namaszczenia czoła dokonuje szafarz kciukiem prawej ręki, bez wkładania dłoni na głowę bierzmowanego. Czyniąc na czole znak krzyża, wypowiada formułę: „N. przyjmij znamię daru Ducha Świętego” (OB, nr 27). Bierzmowany odpowiada: „Amen” (OB, nr 27). Następnie udzielający bierzmowania przekazuje mu znak pokoju, mówiąc: „Pokój z tobą” (OB, nr 27); bierzmowany odpowiada: „I z duchem twoim” (OB, nr 27). Aklamacja „Amen” po namaszczeniu bierzmowanego jest jego wy-

<sup>19</sup> Por. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catech. XVIII*, 33. PG 33, 1056; ASTERIUS EPISCOPUS AMASENUS, *In Parabolam de filio prodigo*, w: „Photii Bibliotheca”, Cod. 217. PG 104, 213. Por. także *Epistola cuiusdam Patriarchae Constantinopolitani ad Martyrium Episcopum Antiochenum*, PG 119, 900; M.R. POTOCZNY, *Misterium chrzcielne w asyryjskim Kościele Wschodu. Historia, liturgia i teologia obrzędów w świetle pism ojców syro-orientalnych i komentatorów liturgii*, Opole 2019, s. 197–205.

<sup>20</sup> Por. OB, s. 14.

<sup>21</sup> M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, t. I: *Le Pontifical Romain du XII siècle* (Studi e Testi 86), Città dei Vaticano 1938, s. 247; *Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania* (OB, s. 15).

<sup>22</sup> *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, G. HOFMANN (wyd.), *Concilium Florentinum*, t. I, ser. A, pars 2, Roma 1944, s. 128; OB, s. 13.

<sup>23</sup> Por. OB, s. 13–14.

znaniem wiary i podziękowaniem za dar Ducha Świętego<sup>24</sup>. Pontyfikał wskazuje, aby obrzęd miał charakter uroczysty, proponując również śpiew hymnu: *O Stworzycielu Duchu przyjdź* lub sekwencję *Przybądź Duchu Święty*<sup>25</sup>. Właściwym szafarzem bierzmowania jest biskup<sup>26</sup>. Gest włożenia przez niego rąk na bierzmowanych ma na celu ubogacenie życia chrześcijańskiego i, jak już zostało wcześniej wspomniane, praktykowany był już w czasach apostoelskich<sup>27</sup>. Stał się on sposobem (niejako środkiem) na udzielanie ochrzczonym Ducha Świętego w darze, a przez to na umocnienie więzi neofitów z Kościołem<sup>28</sup>.

W obecnie używanym w Kościele rzymskokatolickim pontyfikałe została zmieniona formuła sakramentalna, której używano w Kościele łacińskim od czasów centralnego średniowiecza. Kościół wschodni posługuje się formułą o wiele starszą, pochodzącą z przełomu IV i V w. Tę właśnie formułę papież Paweł VI na mocy konstytucji *Divinae consortium naturae* ogłosił jako obowiązującą w liturgii Kościoła łacińskiego: „(...) naszą powagą apostoelską postanawiamy, by w przyszłości w Kościele łacińskim zachowano następującą zasadę: Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżem na czole (...) i przez słowa: «Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego»»<sup>29</sup>. W uzasadnieniu już na samym początku konstytucji papież podkreśla, że przez obrzęd bierzmowania wierni otrzymują Ducha Świętego jako dar<sup>30</sup>. Wyrażenie to powtarza się jeszcze wiele razy, wreszcie stwierdza, że przejęta ze Wschodu formuła jest właściwsza od łacińskiej, dotychczas używanej, gdyż mówi wprost o darze, którym jest sam Duch Święty, oraz wspomina Jego zstąpienie na Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 100.

<sup>25</sup> Zob. OB, s. 106–107.

<sup>26</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że konstytucja *Lumen gentium* (nr 26), *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1312) i *Wstęp do OB* (nr 7) nazywają biskupa *minister originarius*, Kodeks Prawa Kanonicznego natomiast określa go jako *minister ordinarius* (Zob. kan. 882); Por. A. ŻADŁO, *O bierzmowaniu*, s. 151.

<sup>27</sup> Por. A. ŻADŁO, *O bierzmowaniu*, s. 151.

<sup>28</sup> Zob. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 152–153.

<sup>29</sup> OB, s. 15.

<sup>30</sup> Por. OB, s. 11.

<sup>31</sup> *Tamże*; Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 100.

## 2. Pneumatologiczny charakter – zakorzeniony w dziele Chrystusa, w dziele Trójcy Świętej

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, powołując się na Sobór Trydencki, przypomina o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa<sup>32</sup>. Jednak nie podaje konkretnych słów ustanowienia poszczególnych sakramentów. W nauczaniu o ustanowieniu sakramentów odchodzi od wskazywania faktu łączonego z danym sakramentem, z wyjątkiem Eucharystii, na rzecz odwołania się do działalności ziemskiej Chrystusa. Całe Jego życie i wszystkie Jego czyny miały zbawczy charakter, przygotowywały i uprzedzały misterium paschalne. Podobnie jak w czasie Jego życia na ziemi, gdy pomagał ludziom w różnych, zwłaszcza trudnych, sytuacjach życiowych, tak obecnie czyni to nadal przez sakramenty święte<sup>33</sup>. Misterium życia Chrystusa jest podstawą nauczania i udzielania sakramentów w Kościele. Związek ten podkreślał już św. Leon Wielki: „To, co było widzialne w naszym Zbawicielu, przeszło do Jego sakramentów”<sup>34</sup>. Sakramenty są „mocami, które wychodzą z Ciała Chrystusa”, dziełem Ducha Świętego ożywiającego Kościół, „arcydzielami Boga” w nowym przymierzu. *Katechizm* naucza: „Dzieło Chrystusa w liturgii ma charakter sakramentalny, ponieważ Jego misterium zbawienia uobecnia się w niej mocą Ducha Świętego; Jego Ciało, którym jest Kościół, jest jakby sakramentem (znakiem i narzędziem), w którym Duch Święty rozdziela misterium zbawienia. Przez swoje czynności liturgiczne Kościół pielgrzymujący uczestniczy już w liturgii niebieskiej, otrzymując jej przedsmak”<sup>35</sup>.

Rozważając pneumatologiczny charakter bierzmowania, należy podkreślić, że „Tym, który działa w bierzmowaniu, jest nade wszystko Bóg, umacniający łaską chrześcijanina i potwierdzający poprzez wylanie Ducha chrzcielny dar łaski”<sup>36</sup>. Według M. Pyca, w tym zbawczym dziele dokonywanym w sakramencie bierzmowania zaangażowana jest cała Trójca Święta: Ojciec, Syn i Duch Święty, zatem bierzmowanie zawiera w sobie pełne odniesienie trynitarnie<sup>37</sup>. Zgodnie z tym zamysłem przyjmujący sakrament bierzmowania upodabnia się do Chrystusa – Bożego Syna, dostępuje łaski Bożego synostwa, które urzeczywistnia się i dopełnia mocą

<sup>32</sup> Zob. BF VII 2018–209.

<sup>33</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 100.

<sup>34</sup> ŚW. LEON WIELKI, *Sermo 74, 2: Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit in sacramenta transivit*, (PL 54, 398A).

<sup>35</sup> KKK 1111.

<sup>36</sup> M. PYC, *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania*, s. 171.

<sup>37</sup> Por. *tamże*.

zamieszkującego w nim Ducha; każda z trzech Osób Boskich działa zatem na sposób sobie właściwy, odpowiednio do swej osobowej specyfiki oraz roli spełnianej w historii zbawienia<sup>38</sup>.

### 3. Duch Święty a znak sakramentalny bierzmowania

Znak sakramentalny tworzą forma i materia sakramentu. Najstarsze świadectwa biblijne (Por. Dz 8,15.17; 19,3-6) wiążą przekazywanie ochrzczonego daru Ducha Świętego z modlitwą i włożeniem rąk (*manusi mpositio*)<sup>39</sup>. Jednak w starożytności chrześcijańskiej nie jest znana ustalona praktyka związana ze sposobem wykonywania tego gestu, ani też modlitwa mu towarzysząca. Jedne źródła mówią bardzo ogólnie o wkładaniu rąk, inne natomiast o tym, że szafarz wkładał ręce na każdego z bierzmowanych. Potwierdza to praktyka liturgiczna Kościoła. 22 listopada 1439 r., podczas obrad Soboru florenckiego, promulgowana została bulla papieża Eugeniusza IV o unii z Ormianami *Exsultate Deo*. Bulla potwierdzała, że materia jest krzyżmo sporządzone „z oliwy oznaczającej czystość sumienia” i „z balsamu oznaczającego woń dobrej reputacji”, pobłogosławione przez biskupa. Dokument precyzował słowa formuły wypowiedzianej przy udzielaniu sakramentu: „Znacę cię znakiem krzyża i utwierdzam cię krzyżem zbawienia, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>40</sup>.

Aktualna liturgia bierzmowania jest jasna i przejrzysta oraz wyraźnie wskazuje na dwa tradycyjne elementy związane z przekazywaniem daru Ducha Świętego: modlitwę z włożeniem rąk, oraz namaszczenie świętym krzyżem z formułą sakramentalną. Namaszczenie krzyżem i słowa, jakie mu towarzyszą, wyrażają skutki daru Ducha Świętego. Przez namaszczenie wonnym olejem ręką szafarza (zwyczajny szafarz to biskup) ochrzczone otrzymuje niezniszczalny charakter, zamię Pańskie (gr. *sphragis*), razem z darem Ducha Świętego, który doskonalej upodabnia go do Chrystusa<sup>41</sup>.

Namaszczenie krzyżem w liturgii rzymskiej dokonuje się w formie krzyża (*consignatio*). Z jednej strony zatem oznacza zaciągnięcie się do służby Chrystusa, z drugiej zaś gwarantuje Jego trwałą opiekę nad tym, kto posiada Jego znak. Ten

<sup>38</sup> Por. *tamże*.

<sup>39</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 100; K. ROMANIUK, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 27–32.

<sup>40</sup> BF VII 264.

<sup>41</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 133.



znak to „pieczęć” Ducha Świętego, którą Bóg wyciska w bierzmowanych jako zadatek Ducha (Por. 2 Kor 1,21-22). Pieczęć ta jest symbolem Ducha Świętego (Por. KKK 698). Sam Chrystus mówi o sobie, że pieczęcią swą nazaczył Go Bóg Ojciec (J 6,27). Namaszczenie pełni ważną rolę przez to, że należy ono do głównych symboli Ducha Świętego (KKK 695). Namaszczony Duchem Świętym Jezus jest nazywany Chrystusem, czyli Namaszczonym, tzn. Mesjaszem. Każdy neofita namaszczony świętym krzyżem staje się chrześcijaninem, czyli „namaszczonym” Duchem Świętym, wszczepionym w Chrystusa, uczestniczy w Jego namaszczeniu jako Kapłana, Proroka i Króla<sup>42</sup>.

#### 4. Formuła sakramentalna (forma sakramentu) i jej pneumatologiczny charakter

Formuła bierzmowania używana w Kościele łacińskim do wydania *Ordo Confirmationis* w 1971 r. pochodziła z Pontyfikału Rzymskiego z XII w.: *N. Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*<sup>43</sup>. Jak już zostało wcześniej zaznaczone, Kościół Wschodni posługuje się do dziś formułą sięgającą przełomu IV i V w.: *Signaculum Domini Spiritus Sancti* i tę właśnie formułę Paweł VI w Konstytucji apostolskiej *Divinae consortium naturae* ogłosił jako odtąd obowiązującą w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. W uzasadnieniu dokonanej zmiany papież stwierdza, że w obrzędzie bierzmowania wierni otrzymują Ducha Świętego jako Dar<sup>44</sup>. Pneumatologiczny charakter i jego teologiczne rozumienie formuły bierzmowania zostało trafnie uzasadnione w numerze 9 *Wstępu do Obrzędów bierzmowania*: „Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżem na czole, którego dokonuje się, wkładając rękę na głowę i przez słowa: «Przyjmij znamię daru Ducha Świętego». (...) Cały obrzęd ma podwójne znaczenie. Włożenie rąk na przystępujących do bierzmowania, wykonane przez biskupa i kapłanów koncelebujących [bierzmowanie], wyraża biblijny gest, przez który wzywa się daru Ducha Świętego, w sposób doskonale dostosowany do zrozumienia ludu chrześcijańskiego. Namaszczenie krzyżem i słowa, jakie mu towarzyszą, wyrażają skutki daru Ducha Świętego. Przez namaszczenie wonnym olejem ręką biskupa ochrzczony otrzymuje niezniszczalny charakter, znamię Pańskie, razem z darem

<sup>42</sup> Por. *tamże*.

<sup>43</sup> M. ANDRIEU, *Le Pontificale Romain au moyen-âge*, t. I, Roma 1938, nr 247.

<sup>44</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 139.

Ducha Świętego, który doskonalej upodabnia go do Chrystusa i udziela mu łaski rozszerzania wśród ludzi «dobrej woni»” (Por. 2 Kor 2,14)<sup>45</sup>.

Należy ponadto podkreślić, że jednym z podstawowych nurtów teologii sakramentu bierzmowania, potwierdzanych jednomyślnie przez tradycję i znajdujących jednocześnie swoje odzwierciedlenie w liturgii, jest personalistyczne rozumienie udzielanej w tym sakramencie łaski jako daru samego Ducha Świętego<sup>46</sup>. Bierzmowanie jest zatem widzialnym znakiem niewidzialnego daru Ducha Świętego. Jak czytamy w *Divinae consortium naturae*: „przez sakrament bierzmowania odrodzeni na chrzcie otrzymują jako niewysłowiony Dar samego Ducha Świętego, który ich umacnia w szczególny sposób”<sup>47</sup>. Sakramentalne namaszczenie jest symbolem unaoczniającym dar Ducha Świętego, co oznacza, że sakrament ten uwypukla w szczególności prawdę o chrześcijańskim zbawieniu jako darze Ducha, który zostaje nam udzielony dla urzeczywistnienia zbawczego dzieła<sup>48</sup>. Jest to jedna z racji, dla której bierzmowanie w sensie szczególnym określane jest mianem sakramentu daru Ducha Świętego. Co więcej, mamy tu do czynienia ze swoistą pneumatologiczną koncentracją wyrażoną w formule sakramentalnej towarzyszącej namaszczeniu krzyżmem: *Accipe signaculum Domini Spiritus Sancti* (OB, nr 27)<sup>49</sup>.

W sakramencie bierzmowania ochrzczeni otrzymują od Chrystusa Ducha Świętego. Jest to Jego Duch, który czyni ich świątynią Boga (Por. 1 Kor 3,16) i powinien być zasadą nowego życia<sup>50</sup>. Duch Święty zostaje dany na zawsze i dlatego sakrament bierzmowania jest niepowtarzalny<sup>51</sup>. Trzecia Osoba Trójcy Świętej udziela bogactwa charyzmatycznych darów każdemu, zgodnie z właściwym mu, jedynym i niepowtarzalnym miejscem w Kościele, pogłębiając w ten sposób i doskonaląc jedność całego ciała Chrystusa<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> OB, nr 9.

<sup>46</sup> Por. M. PYC, *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, s. 183.

<sup>47</sup> OB, s. 11–12.

<sup>48</sup> Por. S. REGLI, *Firmsakrament und christliche Entfaltung*, w: J. FEINER, M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, t. V: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, s. 327–328; M. PYC, *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, s. 183.

<sup>49</sup> Por. M. PYC, *Teologalny wymiar sakramentu bierzmowania*, s. 183.

<sup>50</sup> Zob. J. NAGÓRNY, *Duch Święty zasadą nowego życia. Nauka encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” w świetle idei Nowego Przymierza*, RTK 34 (1987), z. 3, s. 35–51.

<sup>51</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Bierzmowanie*, s. 143.

<sup>52</sup> Por. TENŻE, *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, RTK 21, 6 (1974), s. 46–47.

## 5. Źródło pneumatologicznego charakteru bierzmowania: sakramentalne wszczępienie w życie Chrystusa – misja

Aktualne *Obrzędy bierzmowania* podkreślają, że biskup prosi Boga, aby zesłał na kandydatów „Ducha Świętego Pocieszyciela”, obdarzył ich „duchem mądrości i rozumu, duchem rady i męstwa, duchem umiejętności i pobożności i napełnił ich duchem Jego bojaźni” (OB, nr 25). Z punktu widzenia antropologii dogmatycznej nadprzyrodzone cnoty udoskonalają naturalne możliwości człowieka w zakresie działania nadprzyrodzonego<sup>53</sup>. Dzięki darom Ducha Świętego dusza wzmacnia się do osiągnięcia wyższych celów związanych z trudniejszymi wyzwaniami „dojrzałego” życia chrześcijańskiego<sup>54</sup>. Rodzi się jednak pytanie: Czy otrzymany dar Ducha Świętego czyni z przyjmującego sakrament człowiekiem dojrzałym w wierze? Trzeba podkreślić, że bierzmowanie samo z siebie nie jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, niemniej, stanowi ważny etap na drodze prowadzącej wierzących ku tajemnicy Chrystusa żyjącego w Kościele<sup>55</sup>. Umocnieni sakramentem (*sacramentum confirmationis*) na mocy sakramentu chrztu świętego zostają wszczępieni w Chrystusa. Sobór Watykański II naucza: „Przez sakrament bierzmowania [wierni] jeszcze doskonalej wiążą się z Kościołem i obdarzani są szczególną mocą Ducha Świętego, i w ten sposób jeszcze bardziej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do jej obrony”<sup>56</sup>. Ten sam dokument soborowy kilka zdań wcześniej wymienia jako owoc chrztu obowiązek publicznego wyznawania wiary otrzymanej od Boga za pośrednictwem Kościoła; w istocie, decydującym elementem jest ściślejsza jedność z Chrystusem-Głową – w Nim i z Nim chrześcijanin zwraca się ze swą misyjną działalnością ku innym członkom tego samego Ciała i do tych, którzy są jeszcze daleko<sup>57</sup>.

Pneumatologiczny charakter sakramentu bierzmowania kojarzony jest w sposób szczególny z Pięćdziesiątnicą, która jako wydarzenie eklezjologiczne staje u źródeł bierzmowania. Według Ph. Goyreta: „Kościół, na który w dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił Duch, jest «typem» pojedynczego ochrzczonego, który poprzez bierzmowanie otrzymuje tego samego Ducha. Jednak, jak każde wydarzenie eklezjologiczne, również to odsyła do stojącego u jego podstaw wydarzenia chrystologicznego”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> Por. PH. GOYRET, *Namaszczenie Duchem*, s. 166.

<sup>54</sup> Por. *tamże*.

<sup>55</sup> Por. A. ŻADŁO, *O bierzmowaniu*, s. 161.

<sup>56</sup> KK 11.

<sup>57</sup> Por. P. GOYRET, *Namaszczenie Duchem*, s. 155.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 156.

Inicjacja chrześcijańska dokonuje się niejako w dwóch momentach ludzkiego życia, podkreśla wybitny XX-wieczny teolog Y. Congar – podobnie jak to miało miejsce w przypadku Jezusa<sup>59</sup>. Dwa momenty, wyrażone przez dwie odrębne czynności, odpowiadają rodzeniu i wzrastaniu. W tym sensie można rozumieć bierzmowanie jako „umocnienie” czy „dopełnienie” chrztu, i dzięki temu przyczynia się do wzrostu duchowego, prowadzącego człowieka do doskonałego wieku ducha i włącza go w życie Chrystusa walczącego publicznie z siłami zła<sup>60</sup>.

Chrystus, wypełniając mesjańskie proroctwo Izajasza (Iz 61,1-2), od samego początku swej publicznej działalności staje przed ludźmi jako Ten, który niesie w sobie Ducha, zaświadczać w ten sposób o swym autorytecie do wypełnienia misji, którą rozpoczyna<sup>61</sup>. Zadanie misyjne, poprzedzone wcześniejszym namaszczeniem, określa zatem wcielenie bierzmowanych w tajemnicę życia Jezusa, który stawia publicznie czoła mocom zła<sup>62</sup>. Świadczenie wiary wymagane od bierzmowanego czerpie zatem swoje źródło w nadprzyrodzonym dziedzictwie wewnętrznym, które przez sakrament bierzmowania zostaje wypełnione Duchem Świętym. Misyjność ewangelizacyjna chrześcijanina rodzi się teologicznie z „zstąpienia” Ducha Świętego na Chrystusa i na Kościół, i chociaż wszystkie sakramenty są uczestnictwem w misterium paschalnym, to życie chrześcijańskie, które z nich wypływa, staje się w tej perspektywie wszczępieniem w życie Chrystusa, by dzielić się nim z ludźmi<sup>63</sup>. Mówiąc za Orygenesem: „Jego narodzenie, Jego dorastanie, Jego męka i Jego zmartwychwstanie nie zdarzyły się tylko w tamtym czasie, ale dzieją się również dzisiaj w nas”<sup>64</sup>. W tej perspektywie należy widzieć wyciśnięty sakramentalny charakter bierzmowania, duchowa pieczęć (gr. *sphragis*), która jest jednocześnie namaszczeniem – wszczępieniem w tajemnicę Chrystusa, które zawierają szczególne namaszczenie Duchem<sup>65</sup>.

## 6. Pneumatologiczny charakter bierzmowania i jego wymiar eklezjologiczny

Wtajemniczenie chrześcijańskie, a szczególnie moc sakramentu bierzmowania, czyni chrześcijanina szczególnie związanym z Kościołem i jego misją. Dzieje się to

<sup>59</sup> Por. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, s. 487.

<sup>60</sup> Por. P. GOYRET, *Namaszczenie Duchem*, s. 158.

<sup>61</sup> Por. *tamże*, s. 159.

<sup>62</sup> Por. *tamże*.

<sup>63</sup> Por. *tamże*, s. 153.

<sup>64</sup> ORYGENES, *Hom. XIII in Lucam*, SCh 87, n. 7, 7.

<sup>65</sup> Por. P. GOYRET, *Namaszczenie Duchem*, s. 154.

na mocy ścisłego zjednoczenia – wcielenia w Chrystusa, Głowę Kościoła. Sakrament bierzmowania nie jest zatem prywatnym obrzędem, ograniczonym do wewnętrznego wymiaru sumienia osoby bierzmowanej, lecz jest zewnętrznym i publicznym potwierdzeniem komunii doktrynalnej i hierarchicznej z Kościołem<sup>66</sup>.

Umocnienie Duchem Świętym w bierzmowaniu prowadzi do świadectwa żywej wiary w Jezusa Chrystusa, zaś Jego moc jest siłą ożywiającą i odmładzającą wiarę Kościoła<sup>67</sup>. Eklezjalny charakter bierzmowania widoczny jest szczególnie w ścisłym powiązaniu tego sakramentu z pozostałymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej: chrztem i Eucharystią<sup>68</sup>. Chrzest i bierzmowanie konstytuują jednocześnie kapłański lud Boży i przez to uzdalniają do udziału w Eucharystii oraz do przyjmowania i udzielania innych sakramentów<sup>69</sup>. Aspekt tego kapłaństwa związany z bierzmowaniem ma potrójny wymiar w Kościele: prorocki, kulturalny i królewski. Osobiste uświęcenie człowieka w tym sakramencie zawiera jednocześnie zaangażowanie w uświęcenie innych członków ludu Bożego przez osobistą ewangelizację, jak również tę we wspólnocie, zwłaszcza wobec tych, którzy są jeszcze daleko od Chrystusa<sup>70</sup>. Bierzmowany mocą Ducha Świętego staje się „dla innych”, dla braci w wierze i jednocześnie świadkiem Ewangelii Chrystusa dla niewierzących.

## Zakończenie

Bierzmowanie wyciska w duszy przyjmującego sakrament niezniszczalny znak, „znamię”, pieczęć Ducha Świętego, która jest symbolem całkowitej przynależności do Chrystusa i trwałego oddania się na Jego służbę (Por. KKK 1304). Duch Święty uzdalnia bierzmowanych do kontemplowania chwały Boga w codziennym życiu i pracy. Przynagla ich, by przeżywali tajemnicę Chrystusa w liturgii i głosili słowo Boże całym swoim życiem, pracując niestrudzenie na rzecz odnowy Kościoła. Prefacja o Duchu Świętym bezpośrednio ten aspekt teologiczny potwierdza: „Boże, Ty w każdym czasie udzielasz swojemu Kościołowi odpowiednich darów i nim kierujesz, a mocą Ducha Świętego tak podtrzymujesz swój Kościół w wierności,

<sup>66</sup> Por. *tamże*, s. 168.

<sup>67</sup> Por. D. SKROK, *Tendencje współczesnej teologii sakramentu bierzmowania*, STV 42/2 (2004), s. 61.

<sup>68</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Wokół eklezjalnego aspektu chrztu i bierzmowania*, AK 69 (1966), s. 6.

<sup>69</sup> Por. C. KRAKOWIAK, *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, s. 46.

<sup>70</sup> Por. P. GOYRET, *Namaszczenie Duchem*, s. 168.

że w doświadczeniach nie przestaje Cię wzywać, a wśród radości składać dziękczynienie”<sup>71</sup>. Sakrament bierzmowania niesie ze sobą znamię sakramentalne, które jednoczy wiernych i udoskonala więzi jako wspólnoty Kościoła. Dokonując mocą Ducha Świętego ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem, wciela głębiej we wspólnotę Jego mistycznego Ciała (Por. KKK 1303) – Kościół, który ze swej natury jest misyjny i przygotowuje wiernych na pełne zjednoczenie z Bogiem.

#### Pneumatological Character of the Sacrament of Confirmation

##### Abstract

The pneumatology of the Sacrament of Confirmation is the basis of the theological understanding of this sacrament. By the anointing of the chrism on the forehead made by the minister with the proper formula: „Be sealed with the gift of the Holy Spirit”, the person is able to bear witness to the Good News of Jesus Christ. The Holy Spirit makes the faithful not only mature but rather gifted and strengthened to the missionary work of the Church in the local dimension as well as the whole community of the Mystical Body of Christ.

Keywords: confirmation, pneumatology, birthmark, confirmation formula.

##### Abstrakt

Pneumatologia bierzmowania jest podstawą teologicznego rozumienia tego sakramentu. Po przez namaszczenie olejem krzyżma na czole, którego dokonuje szafarz, używając formuły: „Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”, bierzmowany zostaje uzdolniony do dawania świadectwa Ewangelii Chrystusa. Duch Święty sprawia, że wierny staje się nie tyle dojrzały, co raczej uzdolniony, umocniony do misyjnego dzieła Kościoła zarówno w wymiarze lokalnym, jak i całej wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa.

Słowa kluczowe: bierzmowanie, pneumatologia, znamię, formuła bierzmowania.

---

<sup>71</sup> Por. MR, *Prefacja o Duchu Świętym*, nr 54, s. 214\*–215\*.

## Bibliografia

- ANDRIEU M., *Le Pontifical Romain au Moyen- Age*, t. I: *Le Pontifical Romain du XII siècle* (Studi e Testi, 86), Citta dei Vaticano 1938.
- GOYRET P., *Namaszczenie Duchem. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. J. Kaczmarek, Warszawa 2006.
- KRAKOWIAK C., *Bierzmowanie. Sakrament inicjacji chrześcijańskiej*, Lublin 2005.
- KRAKOWIAK C., *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, RTK 21, 6 (1974), s. 37–58.
- NAGÓRNY J., *Duch Święty zasadą nowego życia. Nauka encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem” w świetle idei Nowego Przymierza*, RTK 34 (1987), z. 3, s. 35–51.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2004.
- POTOCZNY M.R., *Misterium chrzcielne w asyryjskim Kościele Wschodu. Historia, liturgia i teologia obrzędów w świetle pism ojców syro-orientalnych i komentatorów liturgii*, Opole 2019.
- PYC M., *Teologiczny wymiar sakramentu bierzmowania*, PzST 16 (2004), s. 171–190.
- SKOWRONEK A., *Wokół eklezjalnego aspektu chrztu i bierzmowania*, AK 69 (1966), s. 1–9.
- SKROK D., *Tendencje współczesnej teologii sakramentu bierzmowania*, STV 42/2 (2004), s. 43–70.
- TESTA B., *Sakramenty Kościoła* (Podręcznik Teologii Katolickiej 9), tłum. L. Balter, Poznań 1998.
- ŻADŁO A., *O bierzmowaniu z inspiracji „Programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na rok 2017/2018”*, LitS 24 (2018), nr 1, s. 151–152.

KAROL LITAWA, doktor liturgii (PIL, Rzym), prezbiter archidiecezji łódzkiej, wykładowca liturgiki na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym, Instytucie Teologicznym w Łodzi oraz przewodniczący Komisji ds. Liturgii w Archidiecezji Łódzkiej. E-mail: karol.litawa@upjp2.edu.pl





VIKTORIYA SEMENOVA

Kraków (UPJP II) – Kijów

ORCID: 0000-0002-2568-5232

## **Reforma liturgiczna jest nieodwracalna Głos w sprawie tendencji powrotu do liturgii przedsoborowej („trydenckiej”)**

### **1. Wstęp (problematyka i jej aktualność)**

Kościół katolicki oraz wszystko, co jest z nim związane, stanowi przedmiot badań naukowych zarówno członków wspólnoty Kościoła, którzy znajdują się wewnątrz – *intra Ecclesiae*, jak i tych, którzy są poza wspólnotą Kościoła, czyli na zewnątrz – *extra Ecclesiae*. W tych badaniach zarówno pierwsi, jak i drudzy dopuszczają się błędów metodologicznych, szczególnie w tym, co dotyczy tendencji w zakresie pewnych zjawisk. We współczesnych badaniach przyczyn, działalności oraz skutków Soboru Watykańskiego II przeważa podejście, które wprowadza badaczy (szczególnie tych *extra Ecclesiae*) w następujące błędy metodologiczne:

- 1) Sobór Watykański II jest odbierany albo jako panaceum na pewne problemy *intra Ecclesiae* o charakterze liturgicznym, albo jako źródło niemal wszystkich współczesnych problemów w sferze liturgii posoborowej;
- 2) dostrzegalną jest tendencja do precyzyjnego podziału wspólnoty Kościoła oraz jego szkół teologicznych na osobne grupy, takie jak „konserwatyści” i „liberałowie”, „tradycjonałiści” i „nowoobrzędowcy”.

Dlatego rodzi się potrzeba, by uchronić badaczy od tych błędów przez dostarczenie im pewnych wskazówek metodologicznych i zaproponowanie metodologii, która pomoże rozwiązać problemy zaistniałe w sferze liturgicznej działalności Kościoła rzymskokatolickiego.

W artykule zostaną omówione tendencje do przywrócenia liturgii Kościoła rzymskokatolickiego sprzed Soboru Watykańskiego II oraz przyczyny nieadekwatnego odbioru i oceny zarówno tych tendencji, jak i tego, o czym one świadczą.

## 2. Pytanie o terminologię

Pod pojęciem „liturgia” w niniejszym artykule rozumie się całość obrzędów i ceremonii kościelnych, chociaż głównie będzie omawiany ryt rzymski Mszy św.

Słowo „reforma” pochodzi z łac. *reformatio* i oznacza „przeobrażenie, przekształcenie, przywrócenie, odnowienie, odrodzenie”<sup>1</sup>. Nie chodzi więc o zniszczenie czegoś jednego i wprowadzenie w zamian czegoś zupełnie nowego. Słowo „reforma”, przynajmniej w kontekście liturgicznym, należy rozumieć raczej w sensie „udoskonalenia” poprzedniej wersji, koncepcji, modelu.

Słowo „tendencja” to późnołacińskie *tendentia* – „kierunek”; oznacza ukierunkowanie rozwoju jakiegoś zjawiska lub procesu. Słowo *tendentia* pochodzi od łacińskiego czasownika *tendo*, oznaczającego „ciągnąć, zmierzać się, kierować się, dążyć do czego, zdążać”<sup>2</sup>.

W tekście artykułu pod pojęciem „nieodwracalny(na)” rozumiemy niemożność powrotu do poprzedniego stanu rzeczy.

Pod pojęciem „liturgia przedsoborowa” (potocznie zwana „trydenką”) rozumieć należy formę obrzędową Mszy św. sprzed Soboru Watykańskiego II według Mszału z 1962 r. oraz obrzędy innych sakramentów Kościoła i liturgię godzin.

## 3. Dwie formy jednego rytu. Tendencje do praktyki tylko jednej z form

Kult publiczny realizuje się w ramach pewnego rytu. Ryt rozumiemy tutaj jako reguły, według których ma przebiegać nabożeństwo albo jakaś czynność liturgiczna (np. chrzest). Kościół nadaje swym celebracjom stałą formę na podstawie przepisane go rytu (inaczej: obrzęd rozumiany *in sensu stricto*). Właśnie w tym wąskim (czysto liturgicznym) rozumieniu obrządek, ryt i liturgia są określeniami, którymi opisuje się ustalony i powszechnie przyjęty sposób sprawowania obrzędów religijnych, ujednoczony i zebrany, najczęściej również spisany. Stanowi on odzwierciedlenie duchowości – nauki, tradycji – danego Kościoła, ich zewnętrzną formę<sup>3</sup>. Konstytutywnymi elementami zewnętrznej formy liturgii są znaki: gesty i słowa. Te znaki będą na tyle adekwatne, o ile dobrze będą oznaczać rzeczywistość. Adekwatność znaków Mszy św. w obrządku Kościoła rzymskiego – gesty, słowa, ko-

<sup>1</sup> A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958, s. 576.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 677.

<sup>3</sup> A. RAKOCZY, *Obrządek, ryt, liturgia*, „Wieczernik. Pismo formacyjne Ruchu Światło-Życie” 146 (2006), [[http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/obrzadek-ryt-liturgia\\_id335](http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/obrzadek-ryt-liturgia_id335)] (21.02.2019).

lejność oraz sposób ich ukazania – potwierdza się autorytetem papieża i fiksuje się w tzw. *editio typica* (*Missale Romanum editio typica*), zawierającym teksty po łacinie.

Dzisiaj w Kościele katolickim istnieją dwie formy obrządku rzymskiego:

- 1) pierwsza, zwana *Novus Ordo*, jest formą zwyczajną (*forma ordinaria*) liturgii eucharystycznej i odprawia się zgodnie z Mszą opublikowaną przez Pawła VI, którego wydanie było później wznawiane przez Jana Pawła II;
- 2) druga to ekstraordynaryjna forma obrządku rzymskiego (*forma extraordinaria*), w stosunku do której potocznie używa się często nazwy „Msza trydencka”. Stanowi ona nadzwyczajną formę liturgii Mszy św. odprawianej według Mszału rzymskiego promulgowanego autorytetem Jana XXIII w 1962 r., który stanowi przeredagowaną wersję Mszału z 1570 r. wydane go po Soborze Trydenckim (1545–1563).

Wspomniane formy są dwiema wersjami jednego i tego samego obrządku (rytu) Kościoła rzymskokatolickiego, dlatego nie należy używać wobec nich zwrotu „dwa obrządki”. Określeniem poprawnym w tym przypadku będzie: „dwie formy jednego obrządku”.

Możemy wyodrębnić następujące tendencje istniejące obecnie w rozszerzającej się praktyce stosowania formy ekstraordynaryjnej:

- 1) tendencja do wzmożenia krytyki *Novus Ordo*, wskutek czego zwiększają się przypadki odprawiania Mszy św. w formie nadzwyczajnej;
- 2) tendencja do spadku gorliwości kapłanów w należyтым wykonaniu znaków liturgicznych zawartych w rubrykach mszalnych według *Novus Ordo*. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI w liście do biskupów z okazji wydania *Motu proprio „Summorum Pontificum”*<sup>4</sup>, w którym określa tę tendencję jako niestosowanie przepisów nowego Mszału (z 1970 r.), „które rozumiano wyłącznie jako przyzwolenie na kreatywność liturgiczną – a nawet jako wymaganie takowej”<sup>5</sup>, co często prowadziło i niekiedy nadal prowadzi do deformacji znaków liturgicznych;
- 3) tendencja do zwiększenia się występowania przypadków niedojrzałości emocjonalnej i braku należytej oceny intelektualnej nowej formy Mszy św. W przypadku oceny tej tendencji papież Benedykt XVI wskazał na możliwe jej przyczyny: przywiązanie starszego pokolenia do formy liturgii

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera ai vescovi in occasione della pubblicazione della Lettera Apostolica (“Motu Proprio data”) Summorum Pontificum sull’uso della liturgia romana* (07.07.2007), AAS 99 (2007), s. 798–799.

<sup>5</sup> P. WULGARIS (red.), *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015, s. 226.

sprzed Soboru Watykańskiego II, które w tej formie wyrosło i ukształtowało się, oraz odkrycie przez młode pokolenie atrakcyjności i estetycznego piękna formy nadzwyczajnej<sup>6</sup>.

Wyliczone tendencje mogą stworzyć u badaczy liturgii rzymskiej Kościoła katolickiego mylne wrażenie, jakoby istniały w nim dwie grupy, z której każda dowodzi pierwszeństwa i jedyności tylko jednej z dwóch form obrządku rzymskiego. Może się wydać, że jedna z grup, której przedstawiciele zwani są potocznie „tradycjonalistami”, odrzuca reformy Soboru Watykańskiego II; uważa język łaciński za jedyny język odpowiedni dla liturgii Bożej; jest przekonana o istnieniu w Kościele dwóch obrządków (a nie dwóch form jednego obrządku) oraz o tym, że forma nadzwyczajna jest piękniejsza i lepsza od „niepięknej i gorszej” zwyczajnej. Druga zaś grupa – określana jako „liberalna” lub grupa „nowoobrzędowców” – może sprawiać wrażenie kręgu osób przekonanych, że reformy Soboru Watykańskiego II radykalnie zmieniły liturgię na lepszą w porównaniu do obrzędów po Soborze Trydenckim, a nawet zaproponowały „nowy obrządek”; że język łaciński w liturgii jest niepotrzebny; że nowa forma liturgii rzymskiej jest łatwiejsza do zrozumienia; że forma nadzwyczajna jest niepotrzebna i całkiem naturalnie powinna była zaniknąć po wydaniu nowego Mszału w 1970 r.

#### 4. Hermeneutyka romanistyczna

W rzeczywistości wyżej opisany podział jest bardziej niż umowny. Co więcej – on nie istnieje. Celem każdej metody badawczej jest dostrzeżenie rzeczywistości taką, jaką ona jest. W badaniu tak złożonego przedmiotu, jakim jest liturgia, jej obrzędy i formy, nie wolno wykorzystywać tylko jednej metody badawczej, pozostawiając inne poza wagą.

Złożoność przedmiotu niniejszego artykułu – tendencji powrotu do liturgii przedsoborowej Kościoła łacińskiego – polega na harmonijnie połączonych elementach: filozoficznym, teologicznym i jurydycznym. Ostatni element (jurydyczny) jest niesłusznie zapomniany przez przeważającą większość badaczy, którzy przez to pozbawiają siebie cennego instrumentu dla poprawnej percepcji i ukazania złożonej rzeczywistości przedmiotu swoich badań.

Należy więc wysunąć propozycję wykorzystania hermeneutyki romanistycznej jako podstawy metodologii jurydycznej w badaniu liturgii. Zostanie ona zastoso-

---

<sup>6</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera ai vescovi in occasione della pubblicazione della Lettera Apostolica*, s. 798–799.

wana do oceny obydwu form obrządku rzymskiego, analizy tendencji związanych z powrotem do liturgii przedsoborowej oraz kontekstu tych tendencji.

Hermeneutyka romanistyczna jest metodologią bazującą na instytucjach prawa rzymskiego jako jednego z filarów europejskiego światopoglądu i kultury (w sensie cywilizacyjnym). Zastosowanie podejścia romanistycznego w badaniach problemów liturgicznych uwarunkowane jest kontekstem historycznym, kulturowym oraz cywilizacyjnym, w którym odbywało się powstanie chrześcijaństwa jako doktryny.

Po pierwsze, należy wziąć pod uwagę znaczenie filozofii greckiej i jej związku z prawem rzymskim dla cywilizacji zachodniej, środowiska, w którym formowała się i krzepła doktryna chrześcijańska i liturgia. Jak zauważa Siergiej Awierincew, w trakcie rozwoju historycznego myśl Arystotelesa zaczęła współdziałać z prawem rzymskim: „człowiek współczesny dobrze uczyni, jeśli częściej będzie myślał o arystotelizmie jako o formie wewnętrznej dla cywilizacji zachodniej”<sup>7</sup>.

Po drugie, należy uświadomić znaczenie fenomenu „rzymskości”, na kształtowanie którego znaczący wpływ wywarło prawo rzymskie. W książce *Europa – droga rzymska* Rémi Brague pokazuje wzajemne przenikanie się kultury Imperium Rzymskiego, prawa rzymskiego oraz chrześcijaństwa, ukazując „rzymskość” jako cechę kontekstu kulturowego powstania Kościoła rzymskiego. Brague podkreśla główną rolę Rzymian w wynalezieniu i przekazaniu takiej sfery kulturowej, jak prawo<sup>8</sup>, co niewątpliwie miało ogromny wpływ zarówno na słowa (formuły) i gesty wykorzystywane w liturgii, jak i na sposób rozumienia oraz odzwierciedlania rzeczywistości przez znaki liturgiczne.

Po trzecie, papież Benedykt XVI wymienia elementy jednoczące wschodnią i zachodnią część Imperium Rzymskiego: wspólne dziedzictwo Pisma Świętego i pierwotnego Kościoła, wspólna idea Imperium, wspólne głębokie rozumienie Kościoła i jak wynik – wspólna wizja podstaw prawa oraz wspólne definicje jurystyczne<sup>9</sup>.

Wreszcie znany badacz prawa rzymskiego Leonid Kofanow zwraca uwagę na istniejącą w świadomości Rzymian spójną więź sakralnego i jurystycznego aspektu codziennego życia<sup>10</sup>. Innymi słowy, typowo rzymskie postrzeganie rzeczywistości,

---

<sup>7</sup> С.С. АВЕРИНЦЕВ, *Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России*, w: *Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее*, часть 1, Москва 1992, s. 16–25.

<sup>8</sup> Р. БРАГ, *Европа – римский путь*, Париж 1993, s. 26

<sup>9</sup> Й. РАЦИНГЕР – ПАПА БЕНЕДИКТ XVI, *Europa patria spirituale – Европа – духовная родина*, Рим – Москва, 2009, s. 90–92.

<sup>10</sup> Л.Л. КОФАНОВ, *Lex et Ius: возникновение и развитие римского права в VIII–III вв. до н.э.*, Москва 2006, s. 8, 11–12.

łączące aspekt sakralny i jurydyczny, pozwala dostrzec w liturgii realnie istniejący (sakralny i niewidzialny) porządek prawny, a więc *ordo universalis*. Oczywiście, że dla zrozumienia rzymskiego postrzegania rzeczywistości należy przede wszystkim studiować prawo rzymskie oraz kulturę i historię zarówno epoki Imperium Rzymskiego, jak i cały ciąg dalszy rozwoju jego dziedzictwa.

Bazując na twierdzeniach wspomnianych badaczy, można wnioskować, że istnieją trzy podstawowe dziedziny i odpowiadające im metody badawcze, poprzez które postrzegamy liturgię: teologia, filozofia i prawo. Błędem metodologicznym będzie więc badanie liturgii od strony tylko jednej z nich, zupełnie nie licząc się z innymi. Rozdzielające podejście w wykorzystaniu tych dziedzin oraz ich metod będzie sprzeczne z podejściem uniwersalnym, bazującym na arystotelizmie i łączącym wszystkie metodologie tych trzech dziedzin, co daje możliwość bardziej pełnego i głębokiego, właściwie uniwersalnego rozumienia liturgii. Niestety, współcześni badacze liturgii koncentrują się głównie na metodologii pierwszych dwóch dziedzin – teologii i filozofii liturgii, omijając podejście prawne. W celu zrozumienia istoty jurydycznego podejścia w badaniu liturgii oraz wykorzystania go w badaniach nad liturgią Kościoła rzymskokatolickiego, oraz nad tendencjami z nią związanymi, podamy definicję prawa.

Prawem jest pewny system znakowy słów (formuł) oraz gestów, który przeważnie w formie skodyfikowanej fiksuje rzeczywistość. Ponieważ formę liturgii też stanowią słowa i gesty, możemy stwierdzić, że jest ona pod tym względem systemem prawnym i w znakach liturgicznych fiksuje rzeczywistość. Pojęciem kluczowym będzie tu „znak”, jako to, co kieruje do rozumienia czegoś innego, prowadzi ku poznaniu rzeczywistości. Pojęcie „znaku” różni się od pojęcia „symbolu” (inaczej: „nie-znaku”, „znaku tylko po części”), który wskazuje na umowność w ograniczonym kontekście i od niego zależy, opisuje to, czym nie jest lub stanowi znak znaku, część jakiejś rzeczywistości. Taka „część rzeczywistości” nie prowadzi do dalszego jej poznania, a zadowala się tym, co może zaproponować symbol, zamyka poznanie na akcydencji jakiejś substancji, a nie prowadzi do poznania jej samej. Inaczej jest ze znakiem, który wskazuje na samą substancję. Inaczej mówiąc, jest on „bardziej przejrzysty”, „bardziej wymowny”, bardziej stymuluje do lepszego odbioru rzeczywistości.

Symbol jest podstawową częścią składową rytuału magicznego, natomiast znak – najważniejszą częścią języka i bardzo ważne jest jego rozumienie. Symboliczne spojrzenie na liturgię prowadzi ku myśleniu magicznemu, natomiast spojrzenie pozwalające odczytywać znaki jest wynikiem myślenia bazującego na arystotelizmie, który operuje kategorią ontologii (bytu) rzeczy i rzeczywistości. W taki sposób każdy akt liturgiczny w formie pisemnej lub ustnej, w gestach (rytuałach), stanowi właśnie system



znakowy, a nie symboliczny. Np. kapłan w liturgii jest znakiem obecności Chrystusa, a nie Jego symbolem; ołtarz nie symbolizuje Golgoty, a ukazuje, gdzie teraz znajduje się Ciało Chrystusa; muzyka nie symbolizuje chórów anielskich, lecz je oznacza; ikona również nie jest symbolem, ale znakiem itd.

Człowiek może odbierać np. muzykę liturgiczną, kolor szat liturgicznych, same rytuały albo jak symbol, albo jak znak. Ten, kto widzi w liturgii rytuał w postaci zestawu symboli, odbiera znaki jak symbole i skłonny jest do myślenia magicznego. Brytyjski antropolog Victor Turner opisuje istotne niuanse w postrzeganiu rytuału przez pewne plemię afrykańskie. W szczególny sposób akcentuje uwagę na jednym z nich – na „wierze w skuteczność ziół” przygotowanych z pewnych roślinnych lub zwierzęcych substancji i przeznaczonych dla wyrządzenia szkody albo dobra pod warunkiem, że te zioła są przygotowywane albo wykorzystywane podczas rytuału przez wykwalifikowanego specjalistę. Ostatni warunek jest bardzo ważny, ponieważ siła zawarta w ziołach jest ukryta i potrzebuje, żeby ją wyzwolił ten, kto sam posiada „rytualną siłę”<sup>11</sup>. Uzdrowienie osoby następuje nie dlatego, że zdrowie jest rzeczywistością, która się substancjonowała, czyli wypełniła brak zdrowia (zwany chorobą) i zioła były tylko znakiem wskazującym na realną obecność zdrowia, a dlatego, że ktoś (wykwalifikowany specjalista) dokonał pewnego rytuału, wymówił potrzebne słowa i uczynił konkretne gesty.

W Europie Zachodniej rzymskokatolicka metodyka postrzegania świata rozwinęła się na bazie rzymskiego światopoglądu jurydycznego, który mieści w sobie: odczytanie w sposób znakowy otaczającej rzeczywistości, arystotelizm oraz tendencję do uniwersalnego rozumienia rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej. Np. dla Europejczyka piękna estetycznie ręka jest jednocześnie częścią całej natury i godności ludzkiej, przedmiotem sakralnym, a jej gest (np. nałożenie ręki, podanie ręki) wywołuje skutki prawne.

Jeśli badacze liturgii rzymskiej i tendencji powrotu do liturgii przedsoborowej popatrzą na obie formy liturgii Kościoła rzymskokatolickiego, korzystając z hermeneutyki romanistycznej, to wkrótce zauważą, że znaki konstytutywne ukazujące niezmienną realność – gesty i najważniejsze formuły (np. słowa ustanowienia, które wymawia kapłan podczas konsekracji) – w *Novus Ordo* się nie zmieniły. Owszem teksty Mszy św. były przetłumaczone z języka łacińskiego na języki narodowe w celu ulepszenia postrzegania przez wiernych jedynej rzeczywistości w tym systemie znakowym, w którym oni egzystują. Tu jednak trzeba wziąć pod uwagę fakt, że podstawowym – oficjalnym i obowiązującym – językiem tekstów liturgicznych Kościoła rzymskokatolickiego (przynajmniej w przypadku części stałych Mszy św.) pozostaje

<sup>11</sup> В. ТЭРНЕР, *Символ и ритуал*, Москва 1983, s. 19.

łacina, gdyż języki narodowe przez zależność od zmian w kontekście kulturowym konkretnego narodu mogą istotnie zniekształcić pierwotne znaczenie słowa-znaku i gestu-znaku, które wskazują na rzeczywistość.

## 5. Wnioski

Wspomniane na początku niniejszego artykułu tendencje ukazują zaniedbanie przez badaczy liturgii jej aspektów prawnych, co zniekształca adekwatność w postrzeganiu uniwersum. Ten wniosek odnosi się zarówno do badaczy *inter Ecclesiae*, jak i tych *extra Ecclesiae*.

Zaniedbanie metodologii jurydycznej doprowadziło do tego, że zwolennicy tendencji powrotu do praktyki nadzwyczajnej formy liturgii Kościoła rzymskokatolickiego nie są w stanie dostrzec, że znaki zarówno jednej, jak i drugiej wersji liturgii obrządku łacińskiego ukazują jedną i tę samą rzeczywistość. Posoborowa reforma liturgiczna nie dotknęła znaków istotnych, ale niektórych, nieczytelnych dla współczesnego człowieka symboli, oraz zmniejszyła ilość powtarzających się znaków.

Całkiem inna kwestia dotyczy jakości wykonania znaków przez celebransów, którzy czasami deformują je w stopniu uniemożliwiającym ich prawidłowe odczytanie. Dodatkowo brak odpowiedniej formacji pozbawia ich możliwości prawidłowego odbioru znaków i dostrzeżenia oznaczonej przez nie rzeczywistości. Dla sprawiedliwości należy nadmienić, że dotyczy to celebransów obydwóch form liturgii rzymskiej.

W celu uniknięcia błędów metodologicznych w badaniach liturgii Kościoła rzymskokatolickiego, występującej dziś w dwóch formach obrzędowych, jak również w celu skierowania dyskusji zwolenników jednej i drugiej formy liturgii na właściwe tory, proponujemy na koniec kilka spostrzeżeń i rekomendacji.

Po pierwsze: Co Sobór Watykański II zrobił z liturgią? Jak podpowiada znaczenie słowa *reformatio*, Sobór jedynie skorygował, polepszył i w tym sensie odnowił formę liturgii. Sobór kardynalnie niczego nie zmieniał, zwłaszcza w kwestii znaków istotnych.

Po drugie, sens reformy polegał na oczyszczeniu formy obrzędowej od nieczytelnych już symboli i przejście do znaków oraz na zastąpieniu symbolicznego odczytywania znaków liturgii uniwersalnym sposobem jej postrzegania.

Po trzecie, w procesie realizacji reformy liturgicznej ujawniło się przeakcentowanie w spojrzeniu na znaki liturgiczne w kierunku fragmentarycznego ich odczytania (w miejsce uniwersalnego postrzegania). Zostało zaniedbane znaczenie prawa i metodologii jurydycznej w analizie znaków liturgicznych.

Po czwarte: Dlaczego hermeneutyka romanistyczna? Hermeneutyka romanistyczna poszukuje prawnych sensów i związków między znakami, ponieważ opisuje *ordo* – realny porządek rzeczy.

Po piąte, oryginalne teksty mszalne występują w języku łacińskim, który jednocześnie jest językiem prawa rzymskiego. Dlatego badając liturgię obrządku łacińskiego, stosując hermeneutykę romanistyczną, warto opierać się na łacińskich tekstach mszałów w *editio typica*.

Liturgical Reform is Irreversible.  
A Vote on a Tendency of Return to the Preconciliar Liturgy (“tridental”)

Abstract

As to the growing popularity of the extraordinary form of the Roman rite and contradicting the new form, the author decided to share several reflections from the position of the researcher of liturgy and law. The article refers to some tendencies within the area of examining liturgy of the Roman-catholic Church, particularly to the lack of interest in the legal aspect of the analysis, which generates certain methodological problems. The author specially considers the issue of two forms of the Mass existing within one rite of the Roman-catholic Church. In order to examine it I suggest romanistic hermeneutics, that in - harmonious cooperation with theology and philosophy – it would allow to avoid methodological errors committed in decoding liturgical signs, which often becomes the reason of an artificial conflict between the followers of the new and the old rites.

Keywords: Roman rite, Roman-Catholic Church, tendency, forms of rites, ordinary form, extraordinary form, liturgy, Holy Mass, sign, symbol, Roman law, jurisprudence, Latin language, romanistic hermeneutics.

Abstrakt

Wobec rosnącej popularności ekstraordynarnej formy obrządku rzymskiego i przeciwstawiania jej nowej formie, autor postanowił podzielić się kilkoma refleksjami z pozycji badacza liturgii i prawa. Artykuł dotyczy niektórych tendencji w obszarze badania liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego, zwłaszcza braku zainteresowania aspektem prawnym w jej analizie, co powoduje pewne problemy metodologiczne. Autor uwzględni szczególnie problem istnienia dwóch form Mszy św. w ramach jednego rytu (obrzędka) Kościoła Rzymskokatolickiego. W celu jego zbadania proponuje hermeneutykę romanistyczną, pozwalającą w harmonijnej współpracy z teologią i filozofią, uniknąć błędów metodologicznych popełnianych w odczyta-

niu znaków liturgicznych, co jest często przyczyną sztucznego konfliktu między zwolennikami nowego i starego *ordo*.

Słowa kluczowe: obrządek rzymski, Kościół Rzymskokatolicki, tendencja, formy rytu (obrzędu), forma zwyczajna, forma nadzwyczajna, liturgia, Msza św., znak, symbol, prawo rzymskie, jurisprudencja, język łaciński, hermeneutyka romanistyczna.

## Bibliografia

- BENEDETTO XVI, *Lettera di Sua Santità ai vescovi in occasione della pubblicazione della Lettera Apostolica ("Motu Proprio") Summorum Pontificum sull'uso della liturgia romana* (07.07.2007), AAS 99 (2007) s. 777-781.
- RAKOCZY A., *Obrządek, ryt, liturgia*, „Wieczernik. Pismo formacyjne Ruchu Światło-Życie” 146 (2006) [[http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/obrzadek-ryt-liturgia\\_id335](http://www.wieczernik.oaza.pl/artukul/obrzadek-ryt-liturgia_id335)] (21.02.2019).
- A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958.
- P. WULGARIS (red.), *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015.
- АВЕРИНЦЕВ С.С., *Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России*, w: *Христианство и культура в Европе. Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее*, часть 1, Москва 1992.
- БРАГ Р., *Европа – римский путь*, Париж 1993.
- КОФАНОВ Л.Л., *Lex et Ius: возникновение развитие римского права в VIII–III вв. до н.э.*, Москва 2006.
- РАТЦИНГЕР Й. – ПАПА БЕНЕДИКТ XVI, *Europa patria spirituale – Европа – духовная родина*, Рим – Москва 2009.
- ТЭРНЕР В., *Символ и ритуал*, Москва 1983.

VIKTORIYA SEMENOWA, mgr lic., doktorantka na Wydziale Teologicznym UPJP II w Krakowie. Wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza w Kijowie (Ukraina) oraz języka polskiego na Narodowym Uniwersytecie im. M.P. Dragomanova w Kijowie. E-mail: wiktoriajaseменова@gmail.com

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

UPJP II w Krakowie

ORCID:

## **Reforma liturgiczna jest nieodwracalna Głos w obronie soborowej reformy liturgii**

### **1. Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II**

#### **1.1. Przygotowanie reformy**

Pod koniec XIX w. w Kościele katolickim na zachodzie Europy powstał tzw. ruch liturgiczny, który oznaczał ponowne odkrycie liturgii jako najważniejszego źródła życia duchowego chrześcijan. Ruch ten rozpoczął się w klasztorach benedyktynów we Francji i Belgii, a potem rozszerzył się także na inne kraje, obejmując także parafie diecezjalne. Działacze (przedstawiciele) ruchu liturgicznego proponowali także pewne zmiany w obrzędach, mające na celu lepsze, głębsze i bardziej aktywne przeżywanie liturgii przez wiernych. Ruch uformował twórców przyszłej reformy liturgicznej i w pierwszej połowie XX w. był swego rodzaju dalszym przygotowaniem samej reformy soborowej. Odnowa liturgii podjęta została na długo przed soborem. Już za św. papieża Piusa X, który oficjalnymi wypowiedziami i działaniami (troska o częstszą Komunię św. wiernych) popierał ruch liturgiczny, powstała pierwsza watykańska komisja do spraw ogólnej reformy liturgii. Papież Pius X pisał:

reforma będzie wymagała wielkiej i zarazem długotrwałej pracy, a zatem będzie musiało upłynąć wiele lat, zanim ta „budowla liturgiczna” na nowo ukaże się w swojej godności i harmonii, jakby oczyszczona z zapuszczenia spowodowanego starością<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> PIUS X, *Motu proprio „Abhinc duos annos”* (23.10.1913), AAS 5 (1913), s. 449–450.

Pozytywne stanowisko wobec ruchu liturgicznego zajął też papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (1947). Za jego pontyfikatu powstawał projekt całościowej odnowy liturgii Kościoła i zrealizowane zostały pewne konkretne reformy, jak reforma psalterza i liturgii godzin (1951) oraz reforma Triduum Paschalnego (1955).

## 1.2. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* i nowa teologia liturgii

Soborową odnowę całego Kościoła (w tym liturgii) charakteryzują następujące pojęcia: *aggiornamento*, *ressourcement* i *rapprochement*. Wł. *aggiornamento* oznacza „uwspółcześnienie”, co w wypadku liturgii oznaczało dostosowanie jej do współczesnych uwarunkowań świata i człowieka. Franc. *ressourcement* to „powrót do źródeł”, który był metodą przyjętą w pracy nad odnowieniem liturgii, polegającą na sięganiu do kształtu liturgii chrześcijańskiej w starożytności. Franc. *rapprochement* (zbliżenie) mówi o celu reformy, jakim było przybliżenie liturgii do wiernych, mające poprawić ich czynny i świadomy udział w obrzędach.

Sobór Watykański II był pierwszym soborem w historii, który wydał doktrynalny dokument o liturgii. Soborowa Konstytucja o liturgii świętej zawiera w pierwszym rozdziale pogłębioną i odnowioną teologię liturgii (zob. zwłaszcza KL 5–12). Papież Franciszek stwierdza:

Sobór Watykański II wypracował niby dobry owoc z drzewa Kościoła, Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, której wytyczne reformy ogólnej odpowiadały rzeczywistym potrzebom i konkretnej nadziei na odnowę, oczekiwano żywej liturgii dla Kościoła, który byłby w całości ożywiany przez sprawowane tajemnice<sup>2</sup>.

Podstawą reformy i odnowy liturgicznej była więc dobra teologia liturgii (w liturgii na pierwszym miejscu należy dostrzec działanie Boga, a nie człowieka – liturgia to najpierw uświęcenie człowieka, a potem kult sprawowany przez Kościół; liturgia jest kontynuacją dzieła zbawczego Chrystusa poprzez jego aktualizację; dowartościowano zgromadzenie liturgiczne jako podmiot liturgii, co miało prowadzić do deklerykalizacji liturgii). Głównym celem reformy był czynny udział wiernych w liturgii (*participatio actuosa*):

Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natu-

<sup>2</sup> FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna. Przemówienie do uczestników włoskiego 68. Krajowego Tygodnia Liturgicznego* (24.08.2017), OsRomPol 9 (2017), s. 9.

ra liturgii. (...) Liturgia jest bowiem pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha (KL 14).

Kościół (...) bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie (KL 48).

Środkiem i sposobem na osiągnięcie takiego uczestnictwa wiernych w liturgii miała być należycie przeprowadzona reforma i odnowa liturgii<sup>3</sup>. Sobór postanowił przeprowadzić pewne zmiany w elementach zewnętrznych liturgii, które nie pochodziły z ustanowienia Bożego. Kościół może, a nawet powinien je zmieniać, jeśli pojawiły się elementy mniej odpowiednie albo niezgodne z naturą samej liturgii (por. KL 21). Przykładami takich zmian jest np. wprowadzenie języków narodowych do liturgii obrządku łacińskiego, Komunia pod dwiema postaciami, możliwość Mszy św. koncelebrowanej.

## 2. Realizacja reformy

Dziś coraz częściej stawia się pytanie: Czy założony przez sobór cel reformy liturgicznej – *participatio actuosa* wiernych – został osiągnięty? Odpowiedzi na nie są różne, czasem skrajnie sprzeczne. Sytuacja jest zróżnicowana w poszczególnych krajach i zależna przede wszystkim od sposobu wprowadzenia reformy i odnowy liturgii<sup>4</sup>.

Jan Paweł II w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus* z 1988 r. (na 25-lecie Konstytucji o liturgii świętej) wspomina o trudnościach w realizacji reformy (nr 11) oraz o błędnym zastosowaniu jej ducha i litery (nr 13). Papież wskazuje na prywatyzację spraw religijnych, negatywne nastawienia współczesnych ludzi do instytucji, sekularyzację i zakwestionowanie osobistej wiary (o. Bocheński OP miał powiedzieć: „Nie chodzą do kościoła, bo nie wierzą w Boga”). Doprowadziło to do:

1. indywidualizmu we wprowadzaniu reformy poprzez negowanie wskazań Kościoła,
2. odrzucenia reformy przez środowiska tradycjonalistyczne<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> H.J. SOBECZKO, *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej*, „*Sacrosanctum Concilium*”, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie reformy liturgicznej*, Wrocław 2014, s. 40–41.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 44.

<sup>5</sup> B. MIGUT, *Czy potrzebna jest „reforma reformy” liturgicznej*, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie*, s. 125.



W drugim przypadku za niedorzeczne należy uznać utożsamianie nadużyć liturgicznych z samą reformą liturgii (!). Uproszczenia, opuszczenia, dodatki w celebracji, spontaniczność wynikają z fałszywej interpretacji reformy, w wyniku czego zmniejsza się i ztraca czytelność znaków, czasami nawet zmienia się ich pierwotne znaczenie<sup>6</sup>.

Tymczasem według Jana Pawła II jest możliwa wierność zasadom liturgii (tożsamość i piękno) z pozostawieniem przestrzeni otwartej na twórczość i przystosowanie, uwzględniające wrażliwość ludzi różnych regionów świata, różne sytuacje i kultury (Jan Paweł II, *Spiritus et Sponsa*, list na 40-lecie reformy liturgicznej)<sup>7</sup>.

### 3. Ocena reformy

Wszyscy papieże po Soborze Watykańskim II pozytywnie oceniają reformę liturgiczną. Oto kilka wybranych wypowiedzi:

Jan Paweł II: Tak pasterze, jak i lud chrześcijański, w swojej ogromnej większości, przyjęli reformę liturgiczną w duchu posłuszeństwa i z radosnym zapałem. Dlatego musimy dziękować Bogu za przejście Jego Ducha w Kościele, którym było odnowienie liturgii. Odnowa liturgiczna jest najbardziej widzialnym owocem całego soborowego dzieła. Orędzie soborowe zostało zrozumiane przez wielu ludzi przede wszystkim za pośrednictwem reformy liturgicznej<sup>8</sup>.

Benedykt XVI: Stwierdzono, że trudności, jak również niektóre zauważone nadużycia, nie mogą przesłonić dobrodziejstwa oraz ważności liturgicznej reformy, która zawiera bogactwa nie w pełni jeszcze wykorzystane<sup>9</sup>.

Franciszek: Praca reformy liturgicznej była służbą dla ludzi jako nowe odczytanie Ewangelii w konkretnej sytuacji historycznej<sup>10</sup>.

Nowe księgi liturgiczne zostały dobrze przyjęte przez biskupów obecnych na soborze, a już od 50 lat są powszechnie używane w liturgii obrządku rzymskiego. Reforma soborowa idzie jednak znacznie dalej niż techniczna rewizja ksiąg litur-

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 128.

<sup>7</sup> S. CICHY, *Nadużycia w celebracji liturgii*, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie*, s. 108.

<sup>8</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, nr 12.

<sup>9</sup> BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 3.

<sup>10</sup> *A Big Hart Open to God: A Conversation with Pope Francis* [rozmowę przeprowadził A. Sparado], New York 2013, s. 43.

gicznych i obrzędów (!). Dopiero w ostatnich latach odkrywana jest kluczowa rola Konstytucji o liturgii świętej w historii i teologii całego Soboru. 50 lat po Soborze odkrywamy teologiczne znaczenie reformy i jej potencjału dla przyszłości Kościoła katolickiego<sup>11</sup>.

#### 4. „Reforma reformy”?

##### 4.1. Nieodwracalność reformy liturgicznej

Wyrażenie „reforma reformy” pojawiło się za pontyfikatu Benedykta XVI. Chodziło o korektę niektórych rozwiązań przyjętych w liturgii w okresie realizacji jej reformy zainaugurowanej na soborze. Praktycznie polegać ona miałaby na powrocie do wybranych zwyczajów liturgicznych sprzed soboru (np. odwrócenie się celebransa plecami do wiernych, modlitwa wiernych i kapłana w jednym kierunku).

Pojawiają się pytania: Czy dzisiaj taki powrót jest potrzebny i możliwy? Czy uzasadniona i możliwa jest „reforma reformy”?

Papież Jan Paweł II wyraźnie zachęca, aby „trwać wiernie przy nauczaniu konstytucji SC i przy reformie, którą ona pozwoliła zrealizować” (1988)<sup>12</sup>. W liście apostolskim *Spiritus et Sponsa* (2003) papież koncentruje się wprawdzie na wyzwaniach wynikających z realizacji reformy w konkretnych wspólnotach chrześcijan, ale w dokumencie dominuje jednoznaczna akceptacja, a nawet pochwała dokonanej reformy<sup>13</sup>.

Papież Franciszek jednoznacznie wypowiada się przeciwko idei „reformy reformy”, stwierdzając, że dziś nie może być odwrotu od reformy liturgicznej, stopniowo realizowanej w całym Kościele katolickim od czasów Soboru Watykańskiego II:

Dziś trzeba odkrywać na nowo motywy decyzji wypracowanych w ramach reformy liturgicznej, przewyżczać nieuzasadnione i powierzchowne interpretacje, recepcje niepełne i praktyki, które ją zniekształcają. Nie chodzi o rewizję reformy i korygowanie jej postanowień, lecz o to, by lepiej poznać pobudki leżące u jej podłoża. (...) Po

<sup>11</sup> M. FAGGIOLI, *The Liturgical Reform and the „Political” Message of Vatican II in the Age of Privatized and Libertarian Culture*, „Worship” 90 (2016), s. 11.

<sup>12</sup> JAN PAWEŁ II, *Vicesimus quintus annus*, nr 12.

<sup>13</sup> B. MIGUT, *Czy potrzebna jest „reforma reformy” liturgicznej*, s. 126.

tym magisterium, po tej długiej drodze możemy stwierdzić z pewnością i z nauczycielskim autorytetem, że reforma liturgiczna jest nieodwracalna<sup>14</sup>.

#### 4.2. Możliwość poprawy realizacji reformy

Achille Triacca (z tzw. teologicznej szkoły rzymskiej) w miejsce pojęcia „reforma liturgii” proponuje wyrażenie „odnowa liturgii”<sup>15</sup>. Sama konstytucja liturgiczna nie mówi o reformie, ale o odnowie liturgii. Nie może być więc przereformowania zreformowanej liturgii, ale ciągła odnowa liturgii w następujących kierunkach:

- odnowione rozumienie liturgii,
- pogłębienie *participatio actiosa* (zasady KL są dalej aktualne),
- także dalsze uproszczenie obrzędów (KL 34),
- organiczny rozwój liturgii (konstytucja stwierdza, że „nowości należy wprowadzać tylko wtedy, gdy tego wymaga prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła” – KL 23)<sup>16</sup>.

Papież Franciszek stwierdza:

Praktyczne wprowadzanie (reformy) w życie (...) nadal trwa, bowiem nie wystarczy zreformować księgi liturgiczne, aby odnowić mentalność. Księgi zreformowane zgodnie z dekretami *Vaticanum II* zapoczątkowały proces, który wymaga czasu<sup>17</sup>.

Nie można więc mówić o skorygowaniu samej reformy liturgii („reforma reformy”). Możliwa jest natomiast – i nawet wskazana – poprawa sposobu jej realizacji albo, używając słów papieża, dalsze praktyczne wprowadzanie reformy w życie.

#### 4.3. Formacja duchowieństwa i wiernych do liturgii

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* mówi o niej wyraźnie w kilku numerach, wzywając do pogłębionej formacji liturgicznej duchowieństwa i prowadzenia tzw. duszpasterstwa liturgicznego (zob. KL 14–19). Aktualność takich działań potwierdza dziś papież Franciszek:

<sup>14</sup> FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna*, s. 10.

<sup>15</sup> B. MIGUT, *Czy potrzebna jest „reforma reformy” liturgicznej*, s. 134.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 136–137.

<sup>17</sup> FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna*, s. 10.

Wiemy o tym, że liturgiczna edukacja duszpasterzy i wiernych jest zadaniem, które trzeba podejmować wciąż na nowo<sup>18</sup>.

Najlepszą formacją liturgiczną, stosowaną często przez Ojców Kościoła, była *mystagogia*, czyli wprowadzenie w misterium jego uczestników. W naszych czasach mamy do czynienia w Kościele z ponownym odkryciem tego starożytnego sposobu formacji. Papież Franciszek zauważa:

Liturgia jest życiem, a nie ideą, którą trzeba zrozumieć. Kult liturgiczny nie jest głównie doktryną, którą należy zrozumieć, czy obrzędem do spełnienia (...), zasadniczo jest czymś innym: jest źródłem życia i światła dla naszej drogi wiary. Rozważania duchowe są czymś różnym od liturgii, która jest właśnie wejściem w misterium Boga, pozwoleniem, by nas wprowadzono w misterium i byciem w misterium<sup>19</sup>.

#### 4. Odnowiona teologia liturgii określa nowy sposób jej sprawowania

W zależności od odpowiedzi danej na pytanie: „Dla kogo jest liturgia?” pozostaje sposób jej sprawowania i odbioru przez wiernych. Kościół przed i po soborze różnie udzielał tej odpowiedzi:

- liturgia jest dla Boga, czyli wystarczy, że On ją „rozumie”, odbiera należną Mu chwałę, a ludzie pozostają na drugim planie i mało się liczą. Tak rozumowano przed soborem. Do ważności trydenckiej Mszy lud był niepotrzebny, zbędny, a nawet niekiedy „przeszkadzał” celebransowi.
- liturgia jest dla ludzi, ponieważ objawia, przybliża Boga, umożliwia spotkanie z Nim, uświęca; dlatego ma być zrozumiała, zapewniać ludziom pełny i świadomy udział w misterium. Takie właśnie jest podejście Soboru Watykańskiego II, wyrażone w odnowionej liturgii. Papież Franciszek tak ją charakteryzuje:

Liturgia jest życiem dla całego ludu Kościoła (KL 26). Ze swej natury jest bowiem „ludowa”, nie klerykalna, jako że jest – jak wskazuje etymologia – czynnością dla ludu, ale także ludu. Jak przypominają liczne modlitwy eucharystyczne, jest czynnością, którą Bóg spełnia dla dobra swojego ludu, ale także czynnością ludu, który słucha mówiącego Boga i reaguje, sławiąc Go, błagając Go, przyjmując niewyczerpane źródło życia i miłosierdzia, które płynie od świętych znaków<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Tamże*.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 11.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 10–11.

Soborowa teologia liturgii nie jest jednak antropocentryczna, ale teocentryczna. To Bóg ostatecznie jest na pierwszym miejscu, On jest pierwszym Autorem działającym w liturgii (por. KL 7). Bóg działa dla dobra ludzi, których umiłował, i to On chce im służyć darem zbawienia. Ludzie na tę miłość odpowiadają z wdzięcznością, służąc Bogu podczas liturgii.

## 5. Społeczno-polityczny wymiar liturgii

W kontekście dyskusji wokół soborowej reformy liturgii warto jeszcze zwrócić uwagę na jej wymiar społeczno-polityczny, co czyni w swoim artykule Massimo Faggioli na łamach „Worship” (nr 90 z 2016 r.). Warto zapoznać się z głównymi тезami jego wypowiedzi.

Akceptacja reformy liturgicznej oznacza przyjęcie eklezjologii Soboru Watykańskiego II i jej konsekwencji. Przykład lefebrystów (Bractwo św. Piusa X), którzy razem z nową liturgią odrzucają całą posoborową wizję Kościoła (m.in. decentralizacja Kościoła, rola świeckich, ekumenizm, dialog międzyreligijny, dialog z Żydami), potwierdza to od strony negatywnej<sup>21</sup>.

Sobór nie sformułował jakiegoś konkretnego (wyzolowanego) przesłania politycznego. Byłoby to niemożliwe przy obecności ponad 2500 biskupów z całego świata, reprezentujących różne kraje ze skrajnie różnymi systemami politycznymi. Sobór Watykański II jednakże sytuuje Kościół we współczesnym świecie jako wspólnotę rozpoznawalną także jako twór polityczno-kulturowy. Jasno określa stosunek Kościoła do świata: Kościół nie chce odtąd dominować nad światem, ale służyć mu<sup>22</sup>. Kościół dostrzega elementy prawdy i wartości chrześcijańskie w różnych współczesnych ruchach społecznych i politycznych<sup>23</sup>.

Sama konstytucja *Sacrosanctum Concilium* milczy o polityce sprawiedliwości społecznej. To milczenie wynika z faktu, że była pierwszym dokumentem, najwcześniej opracowanym przez sobór (1962–1963). Nie ma dlatego bezpośredniego związku między nią a takimi ważnymi dla kwestii politycznych dokumentami jak konstytucja *Gaudium et spes* czy deklaracja *Dignitatis humanae*. Sobór rozwija swoje nauczanie i Sobór Watykański II z 1963 r. znacznie różni się od Soboru z 1965 r.<sup>24</sup> Dlatego konstytucja liturgiczna powinna być, według Faggiolo-

<sup>21</sup> M. FAGGIOLI, *The Liturgical Reform*, s. 12.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 14.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 16.

li, odczytywana w kontekście pozostałych dokumentów Soboru i tego, czym był sam sobór<sup>25</sup>.

Zreformowana liturgia jasno wyraża odnowioną wizję Kościoła i jego światopogląd. Reforma liturgii została zrealizowana w świetle najważniejszych założeń i teologicznych idei soboru<sup>26</sup>:

Sobór święty postawił sobie za cel przyczynić się do rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich na łono Kościoła (KL 1).

Z odnowionej liturgii można łatwo odczytać liturgiczną eklezjologię, zgodną z nauczaniem całego soboru. Eklezjologia Soboru Watykańskiego II nie jest antypolityczna, ale ukazuje polityczną naturę katolicyzmu, związaną z wartością wspólnoty, rozdziałem Kościoła od państwa. Współczesny katolicyzm ma głęboko uniwersalny i antynacjonalistyczny charakter<sup>27</sup>. Wyraża to posoborowa liturgia, podkreślająca wspólnotowość, udział wiernych świeckich i otwartość na innych (gościnność). Tak jest ona charakteryzowana przez papieża Franciszka:

Kościół na modlitwie gromadzi wszystkich (...), nikogo nie odrzucając: wezwani są mali i wielcy, bogaci i ubodzy, dzieci i starcy, zdrowi i chorzy, sprawiedliwi i grzesznicy. Na podobieństwo „wielkiego tłumu”, który celebruje liturgię w świątyni nieba (Ap 7,9), zgromadzenie liturgiczne przewycięża w Chrystusie wszelkie granice wieku, rasy, języka i narodu. „Ludowy” aspekt liturgii przypomina nam, że jest ona integrująca, a nie wyłączająca, sprzyjająca jedności ze wszystkimi, jednakże bez ujednolicania, wzywa bowiem każdego, z jego powołaniem i wyjątkowością, do tego, by przyczyniał się do budowania ciała Chrystusa<sup>28</sup>.

Kultura polityczna (*political culture*) Soboru Watykańskiego II wyraża się więc także przez konstytucję liturgiczną, przede wszystkim przez jej eklezjologię. Stosunek do soborowej reformy liturgicznej (jej akceptacja lub odrzucenie) ma swoje konsekwencje w polityce – w politycznych poglądach katolików<sup>29</sup>. Te podziały oparte są na przyjęciu odmiennych modeli eklezjologii:

- katolicy konserwatyści są zazwyczaj przeciw reformie liturgicznej i liberalizmowi politycznemu;

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 26.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 21–22.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>28</sup> FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna*, s. 11.

<sup>29</sup> M. FAGGIOLI, *The liturgical reform*, s. 12.

- katolicy liberalni (progresiści) w reformie liturgicznej znajdują wyraz swoich poglądów teologicznych i politycznych.

Faggioli zwraca uwagę, że taki podział polityczny katolików może być jednak pewnym uproszczeniem, gdyż nie zawsze przekłada się na stosunek do reformy – przyjęcie starego lub nowego *ordo* liturgii rzymskiej (podaje przykład historyczny przedwojennego ruchu liturgicznego, którego przedstawiciele w niektórych krajach Europy popierali ideologie nacjonalistyczne)<sup>30</sup>.

Autor stwierdza, że istnieje dziś pilna potrzeba odnowienia związku między reformą liturgii i sprawiedliwością społeczną w świetle całościowej teologii (eklezjologii) soboru. Należy także odczytać reformę liturgii i jej przesłanie socjalne w kontekście „katolicyzmu społecznego”<sup>31</sup>.

## 7. Dwie formy *ordo* w jednym Kościele (zasada wzajemnego uznania i poszanowania)

Wobec oficjalnego „przyznania praw” starymu *ordo* przez papieża Benedykta XVI (*Summorum pontificum*, 2007), katolicy winni przyjąć zasadę wzajemnej tolerancji i zrozumienia poglądów innego w określonych nauką Kościoła granicach:

1. zwolennicy nowego *ordo* (przeważająca większość katolików) uznają stare *ordo* i z szacunkiem odnoszą się do uczestników liturgii sprawowanej według trydenckiej formy obrządku łacińskiego;
2. zwolennicy starego *ordo* uznają nowe *ordo* jako zwyczajną formę sprawowania liturgii w Kościele rzymskokatolickim.

Niestety bardzo często zdarza się, że tradycjoniści nie ustają w krytyce nowego *ordo*, wytykając jego „błędy”, i nie uznają prawomocności odnowionej liturgii Kościoła. Taka postawa jest bardzo niebezpieczna i może prowadzić do podziałów w Kościele (takim przykładem są lefebryści).

Poza tym tradycjoniści są zobowiązani do przyjęcia całości nauczania Soboru Watykańskiego II, w tym wskazań Konstytucji o liturgii świętej, które odnoszą się do obrzędów Eucharystii, a także wymagania *participatio actuosa* wiernych. Zachowując stare obrzędy Mszy, mają jednakże „obficie zastawić wiernym stół słowa Bożego” (KL 51), traktować homilię jako część samej liturgii (KL 52), „po Ewangelii i homilii (...) należy przywrócić «modlitwę powszechną», czyli «modlitwę wiernych» (KL 53). Powinni zrealizować wszystkie te wymagania i starać

<sup>30</sup> Tamże, s. 17–18.

<sup>31</sup> Tamże, s. 26–27.



się doprowadzić wiernych do postawy czynnego i świadomego udziału w liturgii w ramach starej formy obrządku.

Na koniec można wyrazić nadzieję, że współistnienie dwóch form obrządku w jednym Kościele nie naruszy jego jedności. Kościół katolicki (powszechny) ma długowieczne doświadczenie obrządków wschodnich, które dziś współtworzą jego bogactwo i świadczą o możliwości zachowania jedności wiary z wielością liturgii (*una fide, diverso ritu* – maksyma z XII w.). W tym duchu wypowiada się papież Franciszek, gdy stwierdza:

Nie możemy zapominać, że bogactwo Kościoła modlącego się, jako „powszechnego”, wykracza poza Rytuał rzymski, który, choć jest najbardziej rozległy, nie jest jedyny. Harmonia tradycji rytualnych Wschodu i Zachodu za sprawą tchnienia tego samego Ducha jest wyrazem jedynego Kościoła, modlącego się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, na chwałę Ojca i dla zbawienia świata<sup>32</sup>.

Liturgical Reform is irreversible. A vote on Defense of the Conciliar Reform of Liturgy

#### Abstract

The article is a vote in discussion about the conciliar reform of liturgy, that is today not seldom criticized, or even questioned by the followers of the former Roman rite. For that reason the conciliar theology of liturgy is briefly recalled. Proper understanding and exploring of this theology may, according to the author, contribute to a better realization of the liturgical renewal, that in practice confronts various obstacles and difficulties. Yet these do not cross out the right of the reform itself which is invariably positively evaluated by the recent popes. Utter rejection of the liturgical reform would mean the lack of acceptance of the conciliar ecclesiology. The existence of two forms of the Roman rite within one Church is possible only under condition of mutual respect and appreciation as well as on the ground of positive reception of the entire teaching of the Vatican II (including liturgy), which is a duty of all catholics.

Keywords: liturgy, rite, form, *ordo*, liturgical reform, renewal, theology, Vatican Council II, Church, Constitution on liturgy, pope Francis.

---

<sup>32</sup> FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna*, s. 11.

## Abstrakt

Artykuł jest głosem w dyskusji wokół soborowej reformy liturgii, która jest dziś nierzadko krytykowana, a nawet kontestowana, przez zwolenników starej formy obrządku rzymskiego. Przypomniana została pokrótce teologia liturgii wypracowana przez Sobór Watykański II. Jej właściwe zrozumienie i pogłębienie może, według autora, zapewnić coraz lepszą realizację odnowy liturgii, która w praktyce natrafia na różne przeszkody i trudności. Nie przekreślają one jednak słuszności samej reformy, która niezmiennie pozytywnie oceniana jest przez ostatnich papieży. Całkowite odrzucenie reformy liturgicznej oznaczałoby brak akceptacji soborowej eklezjologii. Istnienie dwóch form obrządku rzymskiego w jednym Kościele możliwe jest tylko pod warunkiem wzajemnego poszanowania i uznania oraz przyjęcia całości nauczania Soboru Watykańskiego II (także w odniesieniu do liturgii), co obowiązuje wszystkich katolików.

Słowa kluczowe: liturgia, obrządek, forma, ordo, reforma liturgiczna, odnowa, teologia, Sobór Watykański II, Kościół, Konstytucja o liturgii świętej, papież Franciszek.

**Bibliografia**

- BENEDYKT XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 2007.
- CICHY S., *Nadużycia w celebracji liturgii*, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie reformy liturgicznej*, Wrocław 2014, s. 103–117.
- FAGGIOLI M., *The Liturgical Reform and the „Political” Message of Vatican II in the Age of a Privatized and Libertarian Culture*, „Worship” 90 (2016), s. 10–27.
- FRANCISZEK, *Reforma liturgiczna jest nieodwracalna. Przemówienie do uczestników włoskiego 68. Krajowego Tygodnia Liturgicznego* (24.08.2017), OsRomPol 9 (2017), s. 9–11.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, 1988.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- MIGUT B., *Czy potrzebna jest „reforma reformy” liturgicznej*, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie reformy liturgicznej*, Wrocław 2014, s. 119–141.
- PIUS X, *Motu proprio „Abhinc duos annos”*, 1913.
- SOBECZKO H.J., *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: S. ARASZCZUK (red.), *Blaski i cienie reformy liturgicznej*, Wrocław 2014, s. 31–46.

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM, dr hab., prof. UPJP II w Krakowie, prezbiter ze Zgromadzenia Misji Świętego Wincentego a Paulo, kierownik Katedry Historii Liturgii Wydziału Teologicznego UPJP II w Krakowie. Wykładowca Instytutu Liturgicznego UPJPII w Krakowie, Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy w Krakowie, Wyższego Instytutu Nauk Religijnych w Kijowie (Ukraina). e-mail: pn@misjonarze.pl



SŁAWOMIR JEZIORSKI  
Diocesan Seminary, Rzeszów  
Pontifical University of John Paul II, Cracow  
ORCID: 0000-0001-8710-5259

## **The Church and the Liturgy in the Contemporary World**

In the contemporary world, when we talk about liturgy and people, we are faced with a potentially complex issue. Both the people and the liturgy, two essential subjects of this work, present a whole wealth of meanings that cannot be exhausted in a simple way. When we talk about liturgy, we should put questions about its theological content or about the various forms by which it is celebrated. Similarly, when we try to look at its participants, i.e. the people, we should scrutinize the diversity of their age, their mentality and their maturity of faith of faith (or lack thereof). This paper is an attempt to indicate certain intuitions that will allow us to look at more specific points of contact between contemporary culture and the liturgy.

For this reason, this study will outline the cultural context in which modern people live. Following this line, we will also try to look at the inadequacy of certain pastoral forms that we can observe in regular pastoral activities. Such a perspective will allow us to highlight important features that belong to the nature of the liturgical celebration. Among them, we will list those points that correspond to the content, form and participants of the liturgy.

### **1. The liturgical question's cultural background**

In order to understand and accurately portray the contemporary man, we need to look at some of his characteristics: we focus on autonomy and individuality<sup>1</sup>. Man's freedom and dignity, as well as his rights and privileges, seem to be the main deter-

---

<sup>1</sup> Cf. Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm w późnej nowoczesności*, "Civitas Hominibus" 3 (2008), p. 53.

minants in the discussion about man in the era of postmodernism. The background of such attitudes is a “distrust of ideology and the vision of collective salvation<sup>2</sup>, inherited from the totalitarianisms of the previous century. Of course, it is impossible to deny the good that brought out the subjectivity of the person. Nevertheless, it is necessary to complete this image with a claim accurately described by A. Renaut who states that in our culture the concept of the individual increasingly prevails over the concept of subject, dominating it more and more<sup>3</sup>. This shift of focus is expressed in the disappearance and disintegration of relationships that are appropriate for the subject, and more specifically for the person. It brought about a kind of atomization of society, in which increasingly there is no mention of “individualism” but of “individualisms”<sup>4</sup>.

On the canvas of such outlined transformations, the alienated “I” with its rights, guarantees, plans and ambitions is at the Centre of the mentality of modern man. Going further on this analysis, we can state that the main criterion by which life is ordered is self-realization<sup>5</sup>. It becomes a kind of secular equivalent of what theology calls “salvation”.

In such a constructed narrative in which the individual and his self-realization is the primary, if not the only, point of reference, a lifestyle is created in which man is subjected to the constant necessity of confirming himself by realizing his own goals and satisfying his own needs<sup>6</sup>. As a consequence, the dynamics of life are reduced to the logic of usability and profitability. At this stage, the individual’s life begins to be guided by the logic of the free market, which creates the attitude of consumerism<sup>7</sup>.

In such a culture, the aim of market activity and advertising is “to stimulate desire rather than to propose the means for satisfying needs”<sup>8</sup>. As one of the American researchers, J. Clammer, points out in this context, shopping may be considered as an “adventure, safari, carnival, and contains unexpected ‘risk’ in what you may

---

<sup>2</sup> D. MOTAK, *Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism*, “Scripta Instituti Donneriani Aboensis” 21 (2009), p. 130.

<sup>3</sup> Cf. A. RENAUT, *The Era of Individual. A Contribution to a History of Subjectivity*, New Jersey 2014, p. 29–58.

<sup>4</sup> Cf. Z. BOKSZAŃSKI, *Indywidualizm w późnej nowoczesności*, p. 57.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63–67.

<sup>6</sup> Cf. A. GIDDENS, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, p. 17.

<sup>7</sup> Cf. C. LASCH, *Bunt elit*, Kraków 1997, p. 104.

<sup>8</sup> B.D. SPIKNS, *The Worship Mall. Contemporary responses to contemporary culture*, London 2010, p. XVI.

find and who you may meet. It's a kind of self-discovery"<sup>9</sup>. The author adds that shopping: "by its very nature it [shopping] possesses theatricality: one dresses up to go out and one shops to acquire the new persona, to modify the old one or to perfect the setting in which he is seen and known"<sup>10</sup>. To summarize this idea, we may say that shopping today is not so much about acquiring things, but rather more like buying a new identity<sup>11</sup>.

Since consumption nowadays is becoming one of the basic dimensions of human life, it is not surprising that human relations are also being introduced and executed in such a logic. They are often sustained as long as they are profitable, as long as they provide gratification and fulfil the needs of their own "I". We can even talk about the de-personalizing of a human being who finds a place in the life of another person as long as the former is useful and allows himself or herself to be consumed. It also seems necessary to add that the logic of utility, which permeates the mentality and shapes the identity, works not only in potential "clients" who are looking for the right people to achieve their own goals. The influence of such mentality also affects people who, at the threshold of adult life, try to "enter the market" advertise, sell successfully not only their talents but also their own dreams and, what is more dramatic, often themselves. It is natural that this attitude penetrates human relationships with the spirit of competition and, sometimes, of hostility. In a world where the other person is more a competitor than a companion on life's path, a high price is to be paid. This is how we can see the increasingly frequent experience of alienation, which in the wake of this fearful loneliness, becomes one of the most important problems of the modern world.

The way out of the tension created by the lifestyle lived according to the free market's mentality seems to be a leisure time dedicated to fun. Nevertheless, as Ryszard Kantor notes: the time of play, by its nature a disinterested moment, in the area of consumerism is commercialized and introduced into the mentality described. He presented this phenomenon as follows:

the consumption nature of spending free time causes that the place of celebrating appears in the phenomenon of overload, and the community bonds are perpetuated thanks to consumption. In consumer societies, it comes down to playing at almost

---

<sup>9</sup> J. CLAMMER, *Aesthetics of the Self: Shopping and social being in contemporary urban Japan*, in: R. SHIELDS (ed.), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London 1992, p. 204.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 195.



every step. Institutions are created with the aim of providing (selling) pleasure - hedonism of a consumer society, set for fun, appears<sup>12</sup>.

Such pleasure and fun allow a person to distance oneself from professional activity, but it is not able to answer the question about the meaning of human existence.

In the context of contemporary culture described above, the diagnosis of the Italian researcher Borghi seems to be accurate and dramatic: he claims that “in a society whose structure is based on market mechanisms to satisfy human needs (...), God ceases to be needed. Today, human needs are quickly and more effectively satisfied by the world rather than by God. Consequently, he fell out of the market because he is no longer competitive”<sup>13</sup>. These words seem to indicate one of the important factors in the search for an answer to the question about the relationship of man to faith and, inevitably, his relationship to the liturgy in which and through which faith is celebrated.

## 2. What kind of liturgy do the people not need?

The mentality described above is not foreign to the pastoral activity of the Church. Describing the style that Church relations have adapted, the American scholar John Drane refers to the trend in sociological diagnoses, popular in the second half of the previous century, that spoke about the “Macdonaldisation” of American society<sup>14</sup>. The main features of this process, which can be found also in the life of the Church and in her pastoral practice, are efficiency, calculability, predictability and control<sup>15</sup>. In a similar way, pastoral activity often takes on a commercial style, using the above criteria. Through this action which often is full of zeal, there are created strategies that would allow the Church not only to enter the market of human needs, but also to achieve success measured by the number of people in pastoral groups or, simply, by those who participate in the liturgy. Following this logic, people responsible for pastoral work build marketing strategies, devise advertising slogans and create various new initiatives and religious happenings that

---

<sup>12</sup> R. KANTOR, *Spoleczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski*, in: R. KANTOR, T. PAŁECCZY, M. BANASZKIEWICZ (ed.), *Waż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Kraków 2011, p. 36.

<sup>13</sup> G. BORGI, *Wiara w czasach Facebooka*, Częstochowa 2017, p. 99.

<sup>14</sup> Cf. G. RITZER, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 2009.

<sup>15</sup> Cf. J. DRANE, *The McDonaldization of the Church. Spirituality, creativity and the future of the Church*, London 2000, p. 28–33.

should attract the attention of potential customers. All these activities are carried out with the sole purpose of entering the market of human needs and, consequently, selling their own goods: the Gospel of Jesus Christ.

In this context, however, a provocative question arises: “Who would stay in the church to which he or she came encouraged by the happening on the street, if something equally controversial was not happening in it? Would the liturgy, performed in the same way as in most churches, be attractive to a participant deceived by marketing tricks?”<sup>16</sup> Following this train of thought, one can go even further and ask if the truth about God’s love has not been reduced to a commodity, the recipient of the Gospel to a potential client, and the so-called evangelizer to a salesman, whose measure of success and self-realization will be the number of people whom he has managed to convince to accept the ideas he presented.

Perhaps it is in this framework that there is a hint of the answer to the question about the decreasing number of people nowadays in the Church. Since the logic of a free market, its profitability and usefulness, is not able to lead a man to a fullness of life, and its fruits are disappointment and a constant search for new, stronger impressions, pastoral work following such principles must take into account the departure of religious “clients”. This does not mean, of course, that spirituality in man ceases to matter. As noted by Borghi, “the spiritual dimension is now accepted as possible and interesting”<sup>17</sup> but this happens rather “out of the traditional paths that have shaped the search so far”<sup>18</sup>. Indeed, since the traditional path does not meet the expectations of the consumer, he has the right to seek them from alternative suppliers.

### 3. What kind of liturgy should the Church celebrate?

After saying the above, the question about what kind of liturgy the modern man needs is deliberately omitted. The point is to intentionally go beyond the logic of the need and its satisfaction, which this question would have supposed. On that basis, we can leave the logic of free market, commercialism and satisfying needs and enter into an alternative “space” of life. Indeed, in a world focused on profit and needs’ fulfilment, there exists an area associated with defeat,

---

<sup>16</sup> M. DOBRZYŃIAK, P. RADZYŃSKI, *Sacrum profokowane – Mysterion vs. Happening. Koegzystencja religii i kultury masowej*, “Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), p. 200.

<sup>17</sup> G. BORGHI, *Wiara w czasach Facebooka*, p. 17. Cf. D. MOTAK, *Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism*, p. 129–130.

<sup>18</sup> G. BORGHI, *Wiara w czasach Facebooka*, p. 17.

with falling out of the mainstream, with bankruptcy. However, paradoxically, this space of loss is a place in which the free and unselfish presence of God can shine again, because he gives himself today beyond the “ordinary” world, outside the “market”. It is in this context that we will try to look first at the content of the celebration and then at its form.

### **3.1. The mystery of selflessness as the main content of a liturgical act**

The Second Vatican Council’s teaching in the Constitution on the Liturgy recalls that Christ is always present in His Church, especially in liturgical celebrations (cf. SC 7). Therefore, the liturgy is not just “anything” nor is it just an object, because the liturgy itself is actually the presence of Someone. It is the presence of God, revealed in Jesus Christ and given to the Church in the mystery. Therefore, it seems necessary to discuss the content of the mystery which is realized through the rites and words in the liturgy (cf. SC 48).

In reference to the economic concepts mentioned above, we might say that in Jesus Christ God Himself appeared as uneconomic and unprofitable. The true mystery of Incarnation turned out to be a despoilment, a disgrace and a defeat (cf. Phil 2:5-11). During the temptation in the desert, Jesus did not allow the logic of success to seduce him (cf. Mt 4:1-11), and when the people wanted to proclaim him their king, He himself fell into a shadow (cf. John 6:15). Jesus did not heal in order to gain followers; indeed, many of them felt free to leave him. The author of the Letter to the Hebrews eventually says that “He, instead of the joy he was promised, suffered the cross, regardless of his shame” (Heb 12:2). God in Jesus Christ revealed His free, unselfish love for all people. He revealed the love that is ready to forgive and to lose in order to give; he manifested a love that is ready to be rejected, a love that does not impose itself on those to whom it is addressed. Throughout His life Jesus communicated to the world and revealed that God is the Father who takes care of all his children (cf. 5<sup>th</sup> Eucharistic Prayer).

God-revealed-in-Jesus-Christ is, therefore, the God who not only fell out of the competition, but also by His own nature, out of the market and this same God did something which was most unprofitable: He gave His life to the people out of selfless love for them. In this selfless and unprofitable gift of himself, He met the love of the Father who gave him new life (cf. Acts 2:24-28, Ps 16: 10-10). This victory of selfless love, this ultimate “Yes” for life is the content of the paschal mystery<sup>19</sup>, which is the content and heart of the whole liturgical act.

<sup>19</sup> Cf. J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, Lublin 2012, p. 226.

Paradoxically, it is in this being “outside the system” that the whole provocative power of the Gospel lies. Accurately, Borghi notes that the post-modern man knows and intuitively senses that the logic of the market will never be able to offer free and limitless love in the way that God gives it. Market logic will not be able to do it, precisely because selflessness is excluded from economic rules; it is a strange concept in the world’s market. Love, however, is still the great absentee; it is a sought-after quality that still fascinates man and which man deeply desires in his heart<sup>20</sup>.

At this point in time, the horizon for the first provocation is open: its content is faith in Jesus Christ, which is not understood as another item or commodity on the goods market, even if it were understood as a sublime and valuable product. Christian faith is a provocation that calls man to go beyond the market, to “entrust” his own life to Christ’s love, and according to Borghi, entrust “not to ‘save’ it at any price, even for the sake of eternal life”<sup>21</sup>. It means to entrust one’s own life in the selfless act of love. It is a defiance that puts man in the area between freedom and enslavement, between love and egocentrism, between the ability to be unselfish and the dictatorship of profits.

At this point, however, the question arises about the ability of man to receive and respond to the message of salvation. In this context, it seems important to claim that “the changed anthropological balance obliges us to recognize that the tangential point in which God can still ‘catch’ the modern man is not the head (intellect) but the body and heart”<sup>22</sup>. That is where a holistic experience and not only intellectual discourse can occur<sup>23</sup>. It is at that point where it is possible to find the inner unity of the person. Thus, at the interface of the content of faith, which is considered as a challenge, and the form of its communication, which must engage the body and the heart, the horizon of a specific liturgical experience opens up. We will limit ourselves here to a few important features of the celebration, which will allow the Church to properly communicate with, arouse and invite modern society to go beyond the marketplace, to receive God’s love which is free and unchanging.

---

<sup>20</sup> Cf. G. BORGHI, *Wiara w czasach Facebooka*, p. 100.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>23</sup> Cf. D. MOTAK, *Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism*, p. 129.

### 3.2. Liturgical celebration as a way of expressing the mystery

The mystery of unselfish love which, by its intrinsic nature, is outside the logic of the marketplace, must be expressed in such a way that the form corresponds to the content. Thus, in the entire ritual act, we will try to highlight the characteristic features of the liturgy that can properly reflect what is actually celebrated.

One of the features of the rite which, in this context, takes on a big significance is its feature of uselessness<sup>24</sup>. Indeed, the rite is an end in itself; it does not serve any particular need; it does not produce measurable effects. It may be that this characteristic of uselessness, more than the lack of attractiveness, is what seems to make the liturgy discredited by modern society. Ultimately, in a life in which sense is determined by profitability and usability, there is still space for unattractive activities such as work or a visit to a doctor. What distinguishes such acts from ritual activity is the fact that the aforementioned ones bring specific tangible results, whereas liturgical activity does not. Thus, we are faced with an activity that can, first and foremost, invite and dare a human being to enter into the space of uselessness (in the world's opinion), just like the act of faith itself. Participation in the liturgy raises the question of ability and readiness to escape from the dictatorship of success. It is a question about readiness to open up to the deeper meaning of human life which, in the Christian liturgy, is identified with the experience of the eternal love of God revealed in Christ.

Uselessness of rite, then, gives birth to the attitude of gratuitousness and unselfishness which are not some kind of abstract or theoretical elements. These virtues manifest themselves in a friendly and amiable desire of the community members to stay together, united and joyful in sharing their time and material goods with one another, such as a particular rite requires. In such an experience, sharing, therefore, has the supremacy over conquering, selflessness over usability and personal relationships over individual profit. A ritual event is not just a different form of expressing ordinary, consumer and profit-oriented human activity. On the contrary, celebration is a different kind of activity which cannot be reduced to the mentioned economical one.

The second feature that in a certain way results from the feature of uselessness is the feature of freedom. The only power of the liturgy's influence is its ability to trigger in people the questions about the deeper meaning of life, making sense of selflessness. It is not the task of the community celebrating the liturgy to declare,

---

<sup>24</sup> Cf. S. MAGGIANI, *Rito/Riti*, in: D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN, *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, p. 1667.

argue or propose profitability or benefits. It is not the task of the community to persuade or even to force anyone to participate in a selfless act of worship. Hence, to allow a man the space of freedom in the hope that he himself dares to go beyond competitive consumerism is a feature of a celebration that corresponds to the nature of God's love. He, being the Creator of man, has given man the freedom to meet Him in a climate of love, not determined coercion. Such an internal agreement to participate in the rite in a free and selfless way is a necessary condition for the full experience of and participation in the liturgical event.

The third feature of the liturgical celebration which reveals its content is beauty and aesthetics. Beauty is understood here in a theological way. Christian rites are supposed to be those that "re-create, in a creative, active and poetic manner, embedded in history, telling the madness and beauty of love that God has loved for us by giving us his Son"<sup>25</sup>. In this context, we may again return to the characteristics of unselfishness and uselessness which, in the context of beauty, are expressed in a readiness of wastefulness. The beauty of the liturgical celebration requires the courage to lose time for preparation and to waste money for liturgical vessels, garments, flowers and the decor of the temple. The beauty of the celebration also involves wasting time through the lack of rush in reciting prayers, making bodily gestures, and taking up time for singing the hymns.

The final characteristic of liturgical celebration, completing our discourse, is vitality. It is considered a fruit that is born when the liturgy is celebrated according to the manner mentioned in the paragraphs above. With the rite, in its quality of disinterestedness, freedom and beauty together becomes "a certain form that gives rise to feelings of agitation, spontaneity of the bodies, fantasy of the imagination, intuition of the mind, passion of feelings"<sup>26</sup>. The vitality discussed here is hard to grasp intellectually, for it overtakes rational cognition and makes itself known in a particular liturgical experience. Human sensitivity is able to capture and accept it as a gift of life that takes place during the celebration. It is within this experience that the perspective of a new meaning opens up to man, which is not a narrative of success built by man, but a narrative about God's love for him.

---

<sup>25</sup> M. AROCENA, *Liturgia i postmodernizm w obliczu 50. rocznicy soboru watykańskiego II*, "Teologia i Człowiek" 18 (2011), p. 45.

<sup>26</sup> M. BALDACCI, *Il „rito” di Betania. Fenomenologia di un gesto (Gv 12,1-9)*, "Credere Oggi" 35 (2015) 4, p. 62.

#### 4. Is this a liturgy for everyone?

In this context, the question arises as to whether such a celebration is for everyone. The answer goes beyond the logic of economics: such a liturgy will not attract everyone, but it is in this readiness to be rejected and ignored that it will be able to preserve its true identity: an identity that is able to express the mystery of a disinterested God who lives outside the market and who is not familiar with the logic of economics. This approach to the liturgy supposes the belief that God himself is Saviour, and He saves people; it supposes that the Church is His work and that the history of the world is His story of salvation. Only those who believe in love and who are ready to surrender to its beauty through their unselfish participation in the celebration will take part in such a liturgy. Perhaps, in this context, we can refer to the Constitution on the Liturgy *Sacrosanctum Concilium* in which the Council Fathers wrote: “before people can approach the liturgy, they must be called to faith and conversion” (SC 9). Indeed, a true liturgical experience can be given to those to whom faith is preached, who answer the message of God’s love and who are ready to turn away from the logic of economics to celebrate the free nature of God’s love.

In this framework, another issue opens up: testimony. In a world that is more open to experience than to intellectual discourse, it is the testimony that is the first factor that draws man, that raises questions within him and calls man to faith. It also gets its power from liturgy, which is the source that gives life (SC 10).

Liturgy, as space and time filled with the presence of God, has the ability to penetrate those who participate in it. By participating in the celebration, believers become genuine witnesses of God who, through their daily style of life, can provoke the question about the meaning of life for the world. Indeed, “in a world in which everyone lives in fear of falling out of the market, someone who remains outside the system is able to revive the question of meaning, dormant in contemporary culture”<sup>27</sup>. Furthermore, since participation in the liturgy transforms man and makes him similar to a loving God, we reach the essential category of the testimony: love. Hence, the Christian testimony should be considered not so much as a particular activity but rather as a style of life in which Christians express their true identity. It consists in sharing and receiving love. This is how the mission of witnesses is born, which is only possible for those who have tasted the free love of God that has empowered them to get away from the market. Only a witness who joyfully experiences the selfless love of God “may question the fundamental dogma of the most

---

<sup>27</sup> G. BORGHI, *Wiara w czasach Facebooka*, p. 93.



damaging dimension of postmodernity: the assumption that it is impossible to live outside the market. In this way, the witness becomes someone who “awakens” the thirst for the fullness and meaning that the postmodern man also has in himself, but which almost never has the space to grow and develop freely”<sup>28</sup>.

## Conclusion

The thoughts presented in this paper do not provide a practical answer to the question of which form of liturgy is suitable for modern man. They are, instead, a provocation that addresses some of the determinants of contemporary culture and mentality and, at the same time, they attempt to portray some of the features that are characteristic of Christian revelation and, consequently, the liturgical celebration.

The free nature of God’s love is what can give respite to a man exhausted by the pursuit of success. And if there are those in the world who still have the strength to run, surrendering to the false promise of happiness from the consumption of goods, then the Church is not promoting the profitability of faith. Contrarily, the mission of the Church consists in revealing a disinterested love that would be able to provoke questions about the meaning of self-realization and success, as presented by postmodernist dogmas.

The entire liturgical celebration is part of the mission of the Church as it is a gathering of those who “know and believe in the love that God has for us” (1 John 4:16). Hence, I maintain that uselessness, freedom, beauty and vitality are those four dimensions of the liturgy that can provoke and awaken the human heart. The liturgical celebration, performed by the Christian communities, can lead contemporary people beyond the logic of economics, to a point where human beings will be able to discover with astonishment that in this dimension of life, it is not so much about losing than it is about receiving and gaining a new, deeper and fuller meaning of life.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 93.

## Kościół i liturgia we współczesnym świecie

## Abstrakt

Pytanie o kształt celebracji liturgicznej często powraca w dyskusji pastoralnej. Odpowiedzi jednak, które prowokuje, nie zawsze wynikają z refleksji, która uwzględniałaby zarówno kontekst kulturowy, jak i wymiar teologiczny liturgii.

Niniejszy artykuł jest próbą takiego poszukiwania odpowiedzi na pytanie o liturgię we współczesnym świecie, które uwzględniałoby zarówno aktualną kulturę i właściwą mu mentalność, nie pomijając zarazem tego, co istotne dla celebrowanego misterium.

Wobec tego, w artykule zostaje zarysowana charakterystyka współczesnej epoki i jej wpływ na myślenie kościelne. Dopiero na tak zarysowanym tle przedstawione jest to, co wydaje się dzisiaj nieodzowne dla celebracji, a co wynika z samej jej treści teologicznej: bezinteresowność, wolność, piękno i witalność.

Słowa kluczowe: indywidualizm, konsumpcjonizm, liturgia, misterium paschalne, bezinteresowność, wolność, piękno, witalność.

## Abstract

The question about the ideal shape of liturgical celebration often arises in pastoral discussions. However, the answers resulting from these discussions have been born, not always from reflections which considered both the cultural context and the theological dimension of liturgy.

This paper is an attempt to research possible answers to the question about what form of liturgy the Church should celebrate in the contemporary world, a form which would consider our present culture and its modern mentalities without omitting the crucial elements of the mystery being celebrated.

The discussions in this paper will describe the characteristics of recent times and their influence on ecclesial thought. Only on that landscape will be presented what factors seem to be necessary for today's liturgical celebrations and what characteristics are inherent in theological content: selflessness, freedom, beauty and vitality.

Keywords: individualism, consumerism, liturgy, paschal mystery, selflessness, freedom, beauty and vitality.

## Bibliografia

- GIDDENS A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010.
- RENAUT A., *The Era of Individual. A Contribution to a History of Subjectivity*, New Jersey 2014.
- SPIKINS B.D., *The Worship Mall. Contemporary responses to contemporary culture*, London 2010.
- LASCH C., *Bunt elit*, Kraków 1997.
- MOTAK D., *Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism*, "Scripta Instituti Donneriani Aboensis" 21 (2009), p. 129–141 (DOI: <https://doi.org/10.30674/scripta.67348>).
- BORCHI G., *Wiara w czasach Facebooka*, Częstochowa 2017.
- RITZER G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 2009.
- CLAMMER J., *Aesthetics of the Self: Shopping and social being in contemporary urban Japan*, in: R. SHIELDS (ed.), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London 1992, p. 195–215.
- DRANE J., *The McDonaldization of the Church. Spirituality, creativity and the future of the Church*, London 2000.
- RATZINGER J., *Teologia liturgii*, Lublin 2012.
- AROCENA M., *Liturgia i postmodernizm w obliczu 50. rocznicy Soboru Watykańskiego II*, "Teologia i Człowiek" 18 (2011), p. 43–63 (DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2011.021>).
- BALDACCI M., *Il „rito” di Betania. Fenomenologia di un gesto (Gv 12,1-9)*, "Credere Oggi" 35 (2015) 4, p. 55–65.
- DOBRYŃIAK M., RADZYŃSKI P., *Sacrum profokowane – Mysterion vs. Happening. Koegzystencja religii i kultury masowej*, "Colloquia Theologica Ottoniana" 1 (2012), p. 189–206.
- KANTOR R., *Spoleczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski*, in: R. KANTOR, T. PAŁECZNY, M. BANASZKIEWICZ (ed.), *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Kraków 2011, p. 31–55.
- MAGGIANI S., *Rito/Riti*, in: D. SARTORE, A.M. TRIACCA, C. CIBIEN (ed.), *Liturgia*, Cinisello Balsamo 2001, p. 1666–1675.
- BOKSZAŃSKI Z., *Indywidualizm w późnej nowoczesności*, "Civitas Hominibus" 3 (2008), p. 53–68.

SŁAWOMIR JEZIORSKI, dr, prezbiter diecezji rzeszowskiej, absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego przy Ateneum Świętego Anzelma w Rzymie (doktorat w 2017), prefekt oraz wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. E-mail: [sjeziorski@gmail.com](mailto:sjeziorski@gmail.com)

ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM  
Instytut Nauk Teologicznych UO  
ORCID: 0000-0003-1950-6346

## **Ryt oczyszczenia, celebrowanie Paschy i święta Namiotów w ujęciu proroka Ezechiela (Ez 45,18-25)**

Ezechiel był prorokiem pochodzącym z rodu kapłańskiego (Ez 1,3). Jego pierwszą misją było głoszenie nadchodzącego sądu Bożego nad Izraelem/Jerozolimą (Ez 3–24) oraz nad obcymi narodami (Ez 25–32). Nie był jednak prorokiem zagłady, lecz odnowy narodu, która nadchodziła po tragicznych wydarzeniach (karania). Dzieło to nie miało się dokonać w oparciu o wewnętrzną samoprzemianną Izraela, lecz w wyniku interwencji Jahwe, która domagała się pełnego posłuszeństwa ze strony ocalałych z katastrofy. Sam Ezechiel stał się uosobieniem tej przemiany, był bowiem całkowicie poddany duchowi Jahwe, na nim też spoczywała ręka Pana (por. Ez 1,3).

Odnowione relacje Jahwe z narodem ukazuje Ezechielowa wizja świątyni oraz nowej ziemi (Ez 40–48). Jerozolimską świątynią, zburzoną przez Nabuchodonozora (587/586 r. przed Chr.), miała stać się nową budowlą, będącą darem Jahwe dla ludu, a zarazem zamieszkaniem Jego chwały (por. Ez 43,1-12). Do wnętrza sanktuarium będą mieli przystęp jedynie kapłani (Sadoka), a ich pomocnikami będą lewici. Wszyscy będą musieli przejść ryt oczyszczenia. Ezechiel, prezentując nowe przepisy kultyczne (ryt oczyszczenia), akcentuje znaczenie świętowania Paschy oraz święta Namiotów w odnowionym środowisku świątynnym. W niniejszym opracowaniu odniesiemy się do tekstu Ez 46,18-25<sup>1</sup>, który bezpośrednio dotyczy powyższej tematyki.

---

<sup>1</sup> B. Tidiman proponuje chiastyczny schemat tekstu:

A (ww. 18-20) Oczyszczenie świątyni oraz grzechy błędzącego (siedem dni)

B (ww. 21-24) Pascha i święta niekwaszonych chlebów (siedem dni)

A' (w. 25) Święto szałasów (siedem dni).

Por. B. TIDIMAN, *Le Livre D'Ézéchiel*, t. II, Vaux-sur-Seine 2007, s. 248.

## 1. Ryt oczyszczenia (Ez 45,18-20)

Pascha w kalendarzu Izraela była celebracją dzieła wyzwolenia z niewoli egipskiej, a jej coroczne świętowanie oznaczało odnowienie tego wydarzenia, przeżywanego w radości. Również w kalendarzu odnowionej świątyni to święto miało posiadać istotne znaczenie. Konieczna jednak była uprzedzająca praktyka rytu oczyszczenia, przysposabiającego do uczestnictwa we wzniosłych celebracjach.

Tekst Ez 45,18-20 można podzielić na następujące części:<sup>2</sup>

- w. 18a    Formuła posłania (*Tak mówi Pan, Jahwe*)
- w. 18b    Informacja chronologiczna I (*W pierwszym [miesiącu]*)
- w. 18c    Informacja chronologiczna II (*w pierwszym [dniu] miesiąca*)
- w. 18d    Polecenie Jahwe I (*weźmiesz młodego cielca*)
- w. 18e    Bliższe określenie żertwy ofiarnej – cielca (*potomka stada bez skazy*)
- w. 18f    Polecenie Jahwe II (*oczyścisz miejsce święte*)
- w. 19a    Polecenie Jahwe III (*I weźmie kapłan*)
- w. 19b    Materia ofiarnicza (*z krwi ofiary za grzechy*)
- w. 19c    Polecenia Jahwe IV (*da [jq] na odrzwia świątyni*)
- w. 19d    Miejsce wykonywanych czynności I (*cztery narożniki obramowania dla ołtarza*)
- w. 19e    Miejsce wykonywanych czynności II (*odrzwia bramy*)
- w. 19f    Miejsce wykonywanych czynności III (*dziedzic wewnętrzny*)
- w. 20a    Polecenie Jahwe V (*I tak uczynisz*)
- w. 20b    Informacja chronologiczna III (*w siódmym dniu w miesiącu*)
- w. 20c    Beneficjent czynności ofiarniczej I (*za męża błędzącego*)
- w. 20d    Beneficjent czynności ofiarniczej II (*i za [męża] naiwnego*)
- w. 20e    Skutek wykonanych czynności (*i przebłagacie świątynię*)

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty biblijne w niniejszym opracowaniu zapisane zostaną kursywą.

### 1.1. Analiza egzegetyczna (Ez 45,18-20)<sup>3</sup>

Rytm życia religijnego Izraela wyznaczały uroczyscie obchodzone święta<sup>4</sup>. Prawodawstwo w tym zakresie zostało sformułowane już w Prawie Mojżeszowym (Wj – Pwt), a także w późniejszych ustawach (okres monarchiczny). Do tej wielkiej tradycji nawiązuje Ezechiel. Wszystkie święta i uroczystości wynikają z postanowienia Jahwe: Tak mówi Pan, Jahwe<sup>5</sup>. Ta formuła rozpoczynająca w. 18, zostanie następnie powtórzona w tekście 46,1 (cały blok Ez 45,18–46,15 poświęcony jest uroczystościom oraz roli księcia)<sup>6</sup>.

Prorok sięga do początku kalendarza i stwierdza: *Tak mówi Pan, Jahwe: W pierwszym (miesiącu), w pierwszym (dniu) miesiąca weźmiesz młodego cielca, potomka stada bez skazy, i oczyścisz miejsce święte* (w. 18). Kalendarz Izraela był kształtowany na podstawie wielkich świąt religijnych, które są wspomniane we wszystkich źródłach Pięcioksięgu: J, E, P, D (por. Wj 23,14-17; 34,18-23; Kpł 23,1-44; Pwt 16,1-17). Ezechiel wskazując na pierwszy dzień pierwszego miesiąca (Nisan = marzec/kwiecień), wyznacza termin przeprowadzenia rytu oczyszczenia *הַיְקִיָּה* (miejsca świętego)<sup>7</sup>. W prawodawstwie Mojżeszowym znane były przypisy dotyczące pierwszego dnia każdego miesiąca: *Każdego pierwszego dnia waszego miesiąca macie złożyć Jahwe na całopalenie: dwa młode cielce, barana i siedem jednorocznych jagniąt bez skazy* (Lb 28,11). Kalendarz księżycowy, jaki był w użyciu, zwracał baczną uwagę na fazy księżyca, a nów (*שְׁחֵרָה*) był uważany za początek miesiąca. Prorok korzystając z tej tradycji, odwołuje się (jako jedyny z proroków) do szczególnego znaczenia pierwszego miesiąca (Nisan)<sup>8</sup>, który niejako inauguruje czas odnowionej świątyni. Ezechiel nie precyzuje, czy chodzi tu o doroczną uroczystość obchodzoną pierwszego dnia, pierwszego miesiąca, czy też o jednorazowe wydarzenie, jakim miało być oczyszczenie miejsca świętego. Czynność oczyszczenia wyrażona jest rdzeniem *נָטַח* (grzeszyć, krzywdzić), który

<sup>3</sup> Wszystkie partie egzegetyczne opierają się na moim opracowaniu: A.S. JASIŃSKI, *Komentarz do Księgi proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48*, Opole 2015, s. 187–194.

<sup>4</sup> Prorok nie posługuje się kalendarzem babilońskim, który musiał być już w tym czasie znany zesłańcom, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, Saint Louis 2007, s. 1307.

<sup>5</sup> Zastosowane formuły przypominają odbiorcom, że prorok przemawia w imieniu Jahwe, por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, Poznań 2013, s. 298.

<sup>6</sup> Prorok nawiązuje do kalendarza kultycznego i przewidzianych w nim świąt, z których niektóre prezentuje, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, Grand Rapids 1997, s. 660.

<sup>7</sup> Nie są znane żadne przepisy w prawie Mojżeszowym regulujące kwestie świętowania Nowego Roku na wiosnę (por. jednak Wj 40,2), por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 662.

<sup>8</sup> Miesiąc ten zwany też był Abib = marzec/kwiecień), por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 298.



w osnowie piel znaczy: wymazać, oczyszczać z grzechu<sup>9</sup>, zatem pierwsza ofiara miała za zadanie oczyścić z grzechu całe miejsce święte. Tworzyła się tym samym sfera oddzielona, sfera świętości (שְׁדֵי קֹדֶשׁ). Takie miejsce miało być czymś trwałym. Mury i strzeżone bramy oddzielały sacrum od profanum; nic, co nieczyste, nie miało już dostępu do הַמִּקְדָּשׁ (miejsca świętego). To, co święte, nie domagało się już cyklicznego oczyszczania, wydaje się zatem, że Ezechiel w w. 18 pisze o rycie jednorazowym, którego skutki będą trwałe<sup>10</sup>.

Na żertwę rytu oczyszczenia miał być wybrany młody cielec, potomek stada (פֶּרֶר-בֶּן־בֶּקֶר)<sup>11</sup> bez skazy (תַּמִּים)<sup>13</sup>. Podobne wymaganie dotyczyło przepisów oczyszczenia ołtarza (Ez 43,23.25; por. Kpł 4,3; 16,3)<sup>14</sup>. Opis żertwy ofiarnej wskazuje na doniosłość rytu oczyszczenia i jego istotne znaczenie dla utworzenia strefy świętości, niezbędnej do sprawowania legalnego i błogosławionego kultu Jahwe<sup>15</sup>.

Ezechiel z kolei podkreśla rolę kapłana w dziele oczyszczenia: *I weźmie kapłan z krwi ofiary za grzechy, i da (ją) na odrzwia świątyni, i na cztery narożniki obramowania dla ołtarza, i na odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego* (w. 19). Kapłan (por. Ez 45,4), który bezpośrednio wykonywał czynności ofiarnicze, stanowił najważniejsze ogniwo w społecznym łańcuchu służby świątynnej. Prorok opisuje w w. 19 jego funkcję, która będzie rozszerzeniem rytu ofiarniczego: weźmie kapłan z krwi ofiary za grzechy. Motyw krwi pojawił się już w opisie poświęcenia ołtarza całopaleń (Ez 43,18.20) oraz dawnych i przyszłych ofiar składanych przez kapłanów (Ez 44,7.15)<sup>16</sup>. Ezechiel w kontekście rytu pierwszego dnia (w. 18) ponownie używa rdzenia חַטָּאת, tym razem na określenie ofiary za grzechy (הַחַטָּאת), która należała do jednej z sześciu innych ofiar (por. w. 17). Kapłan weźmie krew jedynie z ofiary za grzechy w celu umieszczenia jej (dosłownie: da) na różnych miejscach

<sup>9</sup> Por. L. KOHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I–II, tłum. J. Kręciđło, Warszawa 2008, s. 290.

<sup>10</sup> Ezechiel daje do zrozumienia, że ryt ofiarniczy w nowej świątyni dadzą początek nowej relacji ludu z Jahwe, a nie odnowienie dawnych tradycji, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1308.

<sup>11</sup> בֶּקֶר: stado, trzoda, por. WSHP I, s. 143.

<sup>12</sup> פֶּרֶר: byk, wół, por. WSHP II, s. 47.

<sup>13</sup> תַּמִּים: cały, nietknięty, bez winy, bez skazy, nieskazitelny, por. WSHP II, s. 674.

<sup>14</sup> Żertwa ofiarna składana z cielca wymagana była w rytach oczyszczenia z grzechów kapłanów oraz całego zgromadzenia, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1307.

<sup>15</sup> J. HOMERSKI sądzi, że chodzi tu o coroczny ryt sprawowany na początku wiosennej pory roku, por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 298.

<sup>16</sup> Ryt „krwi” opisany w w. 19 nie był stosowany podczas obchodów Dnia Prześlągania (por. Kpł 16,1-34), por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1308.

świętynnych<sup>17</sup>. Czynność ta przypominała ryt opisany w tekście Ez 43,20: *I weźmiesz z krwi jego, i dasz na czerech rogach i w czterech narożnikach obramowania, i w obszarze dookoła, i oczyścisz go, i dokonasz pojednania jego*. Motyw czterech narożników obramowania powtarza się również w w. 19, a do tego dochodzą formuły: odrzwia świątyni oraz odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego<sup>18</sup>. Chodzi zatem o przejścia, które znajdowały się po jednej i drugiej stronie ołtarza, na linii wschód – zachód. Naznaczona krwią przestrzeń będzie w ten sposób oczyszczona (חטאת), a więc pozbawiona wszelkiej grzeszności. Koncentracja na motywie חטאת dowodzi, iż lud pozostający poza Jahwe będzie zawsze obciążony grzechem. Strefa świętości ma stać się dla niego miejscem zbawienia i bezpieczeństwa, którego nigdy Izrael nie posiadał poza świątynią.

Z kolei Ezechiel podaje bardziej szczegółowe polecenia: *I tak uczynisz w siódmym dniu w miesiącu, za męża błędzącego, i za naiwnego, i prześlągacie świątynię* (w. 20). Pierwszy miesiąc (w. 18) będzie miał niezwykle znaczenie w pierwszych siedmiu dniach miesiąca (בחדש). Ten tygodniowy cykl wypełniony będzie czynnościami prowadzącymi do oczyszczenia miejsca świętego (חטאת את המקדש) oraz prześlągania świątyni (כפרתם את הבית). Ezechiel wymienia tylko ramowe dni owego tygodnia (pierwszy i siódmy)<sup>19</sup> i nie informuje na temat czynności wykonywanych w innych dniach tego okresu. Nie oznacza to jednak, że był to czas pozbawiony jakiegokolwiek aktywności. W analogii do opisu poświęcenia ołtarza: Siedem dni będziesz sporządzał kozła na ofiarę za grzech na dzień; i (również) młodego cielca, potomka jałówki, i barana z trzody bez skazy, sporządzą (Ez 43,25) można zakładać, że przez wszystkie dni były wykonywane stosowne czynności. Liczba siedem symbolizuje pełnię, zatem zastosowany ryt w doskonały sposób skutkował oczyszczeniem i pojednaniem przebywających w strefie sacrum<sup>20</sup>.

W. 20 kontynuując wcześniejszą myśl (ofiara z jałówki oraz umieszczenie krwi; ww. 18-19), zawiera polecenie odnoszące się do czynności wykonywanych w dniu siódmym<sup>21</sup>. Będą one uczynione (תעשה) ze względu na dwie grupy

<sup>17</sup> Krew jest tu traktowana jako szczególna moc usuwająca grzech, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, Philadelphia 1983, s. 327–329. Por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 271.

<sup>18</sup> Dziedziniec wewnętrzny miał trzy bramy (wschodnią, północną i południową); prorok nie precyzuje, o którą z nich chodzi (a może „pokropienie” dotyczyło wszystkich tych bram?), por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 298.

<sup>19</sup> Por. Kpł 23,8; Lb 28,25.

<sup>20</sup> Wskazówki zawarte w ww. 18-20 mają wiele wspólnych motywów umieszczonych w opisie konsekracji ołtarza (Ez 43,18-27), na co wskazuje D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 663.

<sup>21</sup> W w. 20 pojawia się relacja w 2. os. l. poj., w w. 19 była użyta 3. os. l. mn.; świadczy to o kompilacji tekstów użytych w redakcji wersetów, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, s. 482.

mężów<sup>22</sup>: שָׁגָה (błądzący) oraz פְּתִי (naiwny)<sup>23</sup>. Rdzenia שָׁגָה (błądzić, źle postępować)<sup>24</sup> używa Ezechiel zaledwie dwa razy (por. Ez 34,6). Pierwotnie termin ten oznaczał czynność błądzenia w drodze (ludzi i zwierząt), natomiast w prawodawstwie stał się technicznym określeniem odstępstwa od przykazań: Jeżeli zaś cała społeczność Izraela pobłądzi (יִשְׁגוּ) przez nieuwagę i sprawa ta będzie ukryta przed oczami zgromadzenia, mianowicie to, że uczynili coś sprzecznego z przykazaniami Pana, i w ten sposób zawinili (Kpł 4,13). Owo błądzenie mogło być postępowaniem nieumyślnym (Kpł 4,13), względnie celowym: *Zgromieś pyszałków; przekleńci błądzący od Twych przykazań!* (Ps 119,21). W tym drugim przypadku błądzenie stało się odstępstwem. Odstępstwo od prawa Jahwe wykluczało jednostkę ze społeczności Izraela zgromadzonego w świątyni. Drugie określenie, czyli פְּתִי, występuje jeden raz w Księdze Ezechiela i należy do słownictwa mądrościowego. Rdzeń פְּתִי wskazuje na osobę młodą, niedoświadczoną, potrzebującą pouczenia<sup>25</sup>. Takimi byli uczniowie, młode pokolenie, których wykształceniem zajmowali się starsi, np. psalmista zapewnia: *Przystępność Twoich słów oświeca i naiwnych (פְּתִיִּים) naucza* (Ps 119,130). Jedynie Prawo Jahwe mogło pouczyć, czyli ukształtować naiwnego, względnie prostaczka (por. Ps 19,8; 116,6). W niektórych sytuacjach osoba nazwana פְּתִי była traktowana jako przeciwieństwo człowieka rozumnego (por. Prz 9,6; 14,15.18). Naiwny, gdy nie pozwala się pouczać, obiera drogę zguby (Prz 22,3; 27,12).

O jakiej grupie osób wspomina prorok, używając tej pary określeń? Biorąc pod uwagę obręb ściśle sakralny, czyli dziedziniec wewnętrzny (w. 19), przystęp do niego mieli wyłącznie kapłani i lewici. Trudno ich jednak było nazwać naiwnymi, młodymi i niedoświadczonymi, mogli natomiast być błądzącymi. Prorok nie daje wprost odpowiedzi na tę kwestię. Wydaje się jednak, że ryt przeznaczony na siódmy dzień odnosił się do wszystkich członków społeczności Izraela, do wkraczających na teren święty, a więc na dziedziniec zewnętrzny<sup>26</sup>.

Na skutek podjętych przez kapłanów czynności dokona się przebłaganie (כַּפַּרְתֶּם) świątyni (הַבַּיִת). Rdzeń כַּפַּר (por. Ez 43,20.26; 45,15.17) został użyty przez Ezechiela ostatni raz właśnie w tym wersecie. Jest to termin techniczny

<sup>22</sup> Wzmianka o owych mężach może być dodatkiem pochodzącym z innego źródła, z którego skorzystał redaktor, por. L.C. ALLEN, *Ezekiel 12–48*, Nashville 1990, s. 266.

<sup>23</sup> Chodzi o grzechy popełnione bez pełnej świadomości, przeciwne do tych opisanych w Lb 15,20, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1309.

<sup>24</sup> Por. WSHP II, s. 419.

<sup>25</sup> Por. WSHP II, s. 70.

<sup>26</sup> W pierwszym rzędzie dotyczyło to jednak kapłanów, odpowiedzialnych za kult, por. J. HOMER-SKI, *Księga Ezechiela*, s. 298.

i występuje w opisie rytu Dnia Przebłagania (Kpł 16,23-28). Idea przebłagania jest niemal tożsamą z myślą o pojednaniu. Świątynia stanie się miejscem i znakiem pojednania całego Izraela z Jahwe.

## 1.2. Implikacje teologiczne

Wszystkie dary Jahwe są święte – dotyczy to zarówno sfery zewnętrznej (kompleks świątynny), jak i wewnętrznej (serce i duch człowieka). Prorok jednak nieustannie podkreśla grzeszność człowieka i potrzebę jego oczyszczenia – ofiary za grzechy (חַטָּאת). Ezechiel nie wypracował jeszcze koncepcji ludu doskonałego, bez grzechu i wiernie służącego Jahwe, i to pomimo zapowiedzi udzielenia przez Jahwe Izraelowi nowego serca i nowego ducha (Ez 37,26). W ten sposób prorok podkreśla ogromny dystans dzielący Boga od stworzenia. To, co święte (קֹדֶשׁ), przynależy do Jahwe, a to, co grzeszne (אָמָר) – do człowieka. Tego napięcia egzystencjalnego Ezechiel nie usuwa ze swego orędzia. Z tego też powodu dużo uwagi poświęca kwestii ofiar za grzechy, które skutkowały koniecznością oczyszczenia człowieka i środowiska jego przebywania.

W instrukcjach ofiarniczych prorok posługuje się kalendarzem kultycznym (Izraela), a nie babilońskim, aby nie rodzić skojarzenia o nowych możliwościach zbawczych narodu, płynących ze strony obcego ludu (nawet tak potężnego jak Babilonia). Ezechiel sięga zatem do „początku” i przywołuje „pierwszy dzień miesiąca” w ciągu roku (w. 18bc), a więc nawiązuje do czasu rozpoczynającej się wiosny (Abib). Będzie to sposobny czas do ofiarowania młodego cielca bez skazy (תִּמְיִם) (w. 18d), którym miały być pokropione odrzwia świątyni, ołtarz i odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego (ww. 18.19). Wszystko skutkowało oczyszczeniem miejsca świętego (w. 18f). Była to niejako konsekracja tej przestrzeni, podobna do rytu konsekracji ołtarza (por. Ez 34,18-27). (Jahwe zaprasza Izrael [kapłanów] do współpracy w dziele stwarzania środowiska świętości)

Izrael nie może zachowywać się biernie w obliczu nadchodzących zmian. Dzięki Ezechielowi otrzymuje pouczenie, do jakich czynności lud musi się przygotowywać. Nie będzie już powrotu do dawnych zwyczajów i praktyk, lecz wszystkie rytury będą nowe, chociaż mogą przypominać niektóre przepisy znane z prawa Mojżeszowego. Warto pamiętać, że jego ostateczny zapis (Pięcioksiąg) powstał po czasach Ezechiela. Prorok miał świadomość nowego etapu dziejów, w jakie wkroczył Izrael, dlatego jego wskazówki mają charakter oryginalny, a on sam stał się nowym prawodawcą. Ryt oczyszczenia z grzechów miał szczególne znaczenie w dziele stworzenia nowego środowiska relacji Jahwe z Izraelem, stąd prorok wielokrotnie posługuje się w tekście rdzeniem אָמָר. W całej Księdze ma on duże zastosowanie

zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej, na co wskazuje poniższy wykaz:

<p style="text-align: center;">חָטָא (grzeszyć, oczyszczać z grzechu)</p>	<p style="text-align: center;">חַטָּאת (grzech)</p>
<p><i>A (jednak) ty, jeśli ostrzeżesz go, sprawiedliwego, aby nie grzeszył (חָטָא) sprawiedliwy, a on nie zgrzeszy (לֹא-חָטָא), będzie żył, ponieważ został ostrzeżony, a ty duszę swoją uratujesz (Ez 3,21).</i></p>	<p><i>I gdy odwróci się sprawiedliwy od swej sprawiedliwości, i popelni przewrotność, i dam przeszkodę przed jego oblicze, on umrze, ponieważ nie ostrzegłeś go, w grzechu swoim (בְּחַטָּאתוֹ) umrze i nie będą pamiętali sprawiedliwości jego, którą czynił, a krew jego w twojej ręce znajdzie (Ez 3,20).</i></p>
<p><i>Synu człowieczy, gdy ziemia zgrzeszy przeciw Mnie (חַטָּאתֵי לִי) dopuszczając się niewierności, wówczas Ja wyciągnę rękę Moją przeciwko niej i złamię jej laskę chleba, i ześlę na nią głód, i zgładzę z niej człowieka, i zwierzę (Ez 14,13).</i></p>	
<p><i>A Samaria w połowie twoimi grzechami (חַטָּאתֶיךָ) nie zgrzeszyła (לֹא חָטָאה). A ty pomnożyłaś obrzydliwości twe bardziej niż one i usprawiedliwiałaś siostry twe we wszystkich obrzydliwościach twych, które uczyniłaś (Ez 16,51).</i></p>	
	<p><i>Także ty noś wstyd swój, która interweniowałaś na rzecz siostry swej przez grzechy twe (בְּחַטָּאתֶיךָ), które popełniałaś bardziej wstrętne od nich; sprawiedliwsze są od ciebie, a także ty zawstydz się i noś wstyd swój, gdy usprawiedliwiałaś siostry swe (Ez 16,52).</i></p>
<p><i>Oto wszystkie dusze są Moje, tak dusza ojca, jak i dusza syna, Moje są (one); dusza grzesząca (הַחַטָּאת), ona umrze (Ez 18,4).</i></p>	<p><i>I oto zrodził syna, i zobaczył wszystkie grzechy (אֶת-כָּל-חַטָּאת) ojca swego, które uczynił, i zobaczył, ale nie czynił w ten sposób (Ez 18,14).</i></p>

חטא (grzeszyć, oczyszczać z grzechu)	חַטָּאת (grzech)
Osoba (dusza) grzesząca (חַטָּאתָה), ona umrze, syn nie poniesie winy ojca, a ojciec nie poniesie winy syna. Sprawiedliwy: sprawiedliwość nad nim będzie, a zły: zło nad nim będzie (Ez 18,20).	A złoczyńca, jeśli odwróci się od wszelkiego grzechu swego (כָּל-חַטָּאתוֹ), który popełniał, i będzie strzegł wszystkich przepisów Moich, i będzie czynił prawo i sprawiedliwość, na pewno będzie żył, nie umrze (Ez 18,21).
A gdyby odwrócił się sprawiedliwy od swej sprawiedliwości i uczynił nieprawość, jak wszystkie obrzydliwości, które czyni złoczyńca, czy będzie żył? Cała sprawiedliwość jego, którą czynił, nie będzie pamiętana; w niewierności swej, którą popełniał, i w grzechu swym (בְּחַטָּאתוֹ), którym zgrzeszył (אֲשֶׁר-חָטָא), w nich umrze (Ez 18,24).	
	Dlatego tak mówi Pan, Jahwe: Ponieważ przypomnieliście sobie winę swoją, aby ujawnić występki wasze, aby zobaczyć grzechy wasze (חַטֹּאתֵיכֶם) we wszystkich czynach waszych; ponieważ przypomnieliście sobie, w dłoni będziecie pojmani (Ez 21,29).
	I spadną niegodziwości wasze na was; grzechy (רַחֲטָאִים) bożków waszych poniesiecie i poznacie, że Ja jestem Pan, Jahwe (Ez 23,49).
Z powodu licznego handlu twego napelniły się wnętrza twoje przemocą i zgrzeszyłeś (חָטָאתָ), i strąciłem ciebie z góry Boga, i zniszczyłem ciebie, cherubie, osłoniętego, spośród kamieni ognia (Ez 28,16).	A ty, synu człowieczy, mów do domu Izraela: Tak mówicie, mówiąc: Oto występki nasze i grzechy nasze (חַטֹּאתֵינוּ) przeciwko nam (są), i w nich my gnijemy, a jak będziemy (dalej) żyli? (Ez 33,10).
A ty, synu człowieczy, mów do synów ludu twego: Sprawiedliwość sprawiedliwego nie ocali go w dniu występku jego, a bezbożność bezbożnego nie zachwieje się z powodu niej w dniu, gdy odwróci się on od bezbożności swojej; a sprawiedliwy nie może żyć w niej (sprawiedliwości) w dniu grzeszenia (חַטָּאתוֹ) swego (Ez 33,12).	A gdy powiem do bezbożnego: Na pewno umrzesz i odwróci się od grzechu swego (מִחַטָּאתוֹ) i będzie czynił prawo i sprawiedliwość (Ez 33,14).
Wszystkie grzechy jego (כָּל-חַטָּאתָה), którymi grzeszył (חָטָאתָ), nie będą pamiętane mu; prawo i sprawiedliwość czynił, na pewno będzie żył (Ez 33,16).	



<p style="text-align: center;">נָטָה (grzeszyć, oczyszczać z grzechu)</p>	<p style="text-align: center;">חַטָּאת (grzech)</p>
<p><i>I nie będą się plamić już z powodu swych bożków i z powodu obrzydliwości swoich, i z powodu wszystkich odstępstw swoich; i wybawię ich z wszystkich miejsc przebywania ich, gdzie grzeszyli (נָטָה) w nich; i oczyszczę ich, i będą dla Mnie ludem, a Ja będę dla nich Bogiem (Ez 37,23).</i></p>	<p><i>A w przedsionku bramy (były) dwa stoły z tej (strony) i dwa stoły z tamtej (strony), żeby zabijać na nich całopalenie i (składać) ofiarę za grzech (חַטָּאת) i winę (Ez 40,39).</i></p>
	<p><i>I powiedział do mnie: Sale północne, sale południowe, które (były) przed obliczem oddzielonej strony, one (to są) salami świętymi, gdzie spożywają tam kapłani – którzy (są) bliscy dla Jahwe – święte nad świętymi; tam położą święte nad świętymi, a (więc) ofiarę pokarmów i ofiarę za grzech (חַטָּאת), i ofiarę za winę, bo (to jest) miejsce święte (Ez 42,13).</i></p>
	<p><i>I dasz dla kapłanów Lewiego – którzy są z pokolenia Sadoka, zbliżających się do Mnie, wyrocznia Pana, Jahwe, aby służyć Mi – cielca, potomka stada, na ofiarę za grzech (חַטָּאת) (Ez 43,19).</i></p>
<p><i>I weźmiesz z krwi jego, i dasz na czterech rogach i w czterech narożnikach obramowania, i w obszarze dookoła, i oczyścisz go (חַטָּאת), i dokonasz prześlągania jego (Ez 43,20).</i></p>	<p><i>I weźmiesz cielca, ofiarę za grzech (חַטָּאת), i spali się go w wyznaczonym miejscu świątyni, poza miejscem świętym (Ez 43,21).</i></p>
<p><i>I w dniu drugim złożysz kozła bez skazy na ofiarę za grzech (חַטָּאת) i oczyszczą (חַטָּאת) ołtarz, tak jak oczyścili (חַטָּאת) ofiarą cielca (Ez 43,22).</i></p>	
<p><i>Gdy dokończysz oczyszczenia (חַטָּאת), złożysz młodego cielca, potomka stada bez skazy, i barana z trzody bez skazy (Ez 43,23).</i></p>	<p><i>Siedem dni będziesz sporządzał kozła na ofiarę za grzech (חַטָּאת) na dzień; i (również) młodego cielca, potomka stada, i barana z trzody bez skazy, sporządzą (Ez 43,25).</i></p>



<p style="text-align: center;">זָבַח (grzeszyć, oczyszczać z grzechu)</p>	<p style="text-align: center;">חַטָּאת (grzech)</p>
	<p><i>I w dniu wejścia jego do miejsca świętego, do dziedzińca wewnętrznego, żeby pełnić służbę w miejscu świętym, złoży ofiarę za grzech swój (חַטָּאתוֹ), wyročnia Pana, Jahwe (Ez 44,27).</i></p>
	<p><i>Ofiarę pokarmów i ofiarę za grzech (חַטָּאתוֹ), i ofiarę za winę, oni będą spożywać je, i każda ofiara cherem w Izraelu dla nich będzie (Ez 44,29).</i></p>
	<p><i>A na księciu będzie (spoczywać powinno) ofiar całopalnych i ofiary pokarmowej, i ofiary płynnej w święta, i w nów księżycy, i w szabaty, we wielkim czasie wyznaczonym (dla) domu Izraela; on uczyni ofiary za grzech (חַטָּאתוֹ) i ofiary pokarmowe, i ofiary całopalne, i ofiary wspólnotowe, dla przebłagania za dom Izraela (Ez 45,17).</i></p>
<p><i>Tak mówi Pan, Jahwe: W pierwszym (miesiącu), w pierwszym (dniu) miesiąca weźmiesz młodego cielca, potomka stada bez skazy, i oczyścisz (חַטָּאתוֹ) miejsce święte (Ez 45,18).</i></p>	<p><i>I weźmie kapłan z krwi ofiary za grzechy (חַטָּאתוֹ), i da (ją) na odrzwia świątyni, i na cztery narożniki obramowania dla ołtarza, i na odrzwia bramy dziedzińca wewnętrznego (Ez 45,19).</i></p>
	<p><i>I uczyni książe w dniu tym, za siebie, i za cały lud ziemi, cielca na ofiarę za grzech (חַטָּאתוֹ) (Ez 45,22).</i></p>
	<p><i>I siedem dni (będzie) święto (pielgrzymie); uczyni ofiarę całopalną dla Jahwe: siedem cielców i siedem baranów bez skaz codziennie (przez) siedem dni, a ofiarę za grzech (חַטָּאתוֹ), owłosione kozły codziennie (Ez 45,23).</i></p>
	<p><i>W siódmym (miesiącu), w piętnastym dniu miesiąca, w święto uczyni to samo przez siedem dni, tak ofiarę za grzech (חַטָּאתוֹ), jak ofiarę całopalną, i tak ofiarę pokarmową, i jak oliwę (Ez 45,25).</i></p>

<p style="text-align: center;">נָטָה (grzeszyć, oczyszczać z grzechu)</p>	<p style="text-align: center;">חַטָּאת (grzech)</p>
	<p><i>I powiedział do mnie: To (jest) miejsce, gdzie będą gotować tam kapłani (mięso) ofiarę za winę i ofiarę za grzech (חַטָּאתֵי הַחַטָּאת), gdzie będą piec ofiarę pokarmów, żeby nie wyprowadzać na dziedziniec zewnętrzny, aby (nie) uświęcić lud (Ez 46,20).</i></p>

Grzechy Izraela (mieszkańców Jerozolimy) doprowadziły do największego kryzysu, w jakim znalazł się naród. Proces ostatecznego upadku trwał ok. 10 lat – pomiędzy pierwszym a drugim zdobyciem Jerozolimy przez Nabuchodonozora (597–587/586 r. przed Chr.). Był to czas decydujący również o życiu Ezechiela oraz tych wszystkich, do których został on posłany. Jahwe wybrał tego syna kapłana Buziego na swego proroka i posłał do ludu buntowników (Ez 2,3). Jego zadaniem nie było zatem pouczenie o sytuacji społeczno-politycznej ówczesnego świata, opanowanego w większości przez Babilończyków. Prorok niewątpliwie nie odpowiadał na wiele pytań nurtujących gęła (zesłańców), pomimo zgłaszanych oczekiwań (Ez 8,1). Pierwsze zadanie, jakie zostało przez Jahwe postawione Ezechielowi, doskonale wyraża polecenie zapisane w Ez 22,2d: Spraw, by poznało ono [miasto] wszystkie obrzydliwości swe. W centrum uwagi znalazła się Jerozolima, ona w tym okresie reprezentowała bowiem cały Izrael. To ona sprawiała, że „ziemia zgrzeszyła przeciw Jahwe”, sprowadzając głód na wszystkich mieszkańców (Ez 14,13).

Jerozolima została uznana za gniazdo grzechów (בְּחַטָּאתֵיהֶם), które opanowało serce mieszkańców, nawet w pogardzanej Samarii nie popełniano w połowie tylu grzechów (Ez 16,51-52). To właśnie z powodu tych grzechów mieszkańcy będą pojmani przez Nabuchodonozora (Ez 21,29). Zwłaszcza grzechy bałwochwalstwa sprowadzały klęskę na miasto, które będzie nosiło swą winę. Karanie ostatecznie jednak doprowadzi do zwycięstwa Jahwe, który zostanie na nowo poznany (Ez 23,49).

Na skutek interwencji Jahwe naród rozpoznał tragizm swojego stanu, dlatego pojawiała się kwestia, czy na skutek popełnionych grzechów czeka ich wyłącznie śmierć (por. Ez 33,10). Odpowiedź Pana jest jednoznaczna: *Czy znajduję upodobanie w śmierci bezbożnika, czy raczej w tym, że odwróci się bezbożny z drogi swojej i będzie żył; Odwróćcie się, odwróćcie się od dróg waszych złych, a dlaczego umieracie, domu Izraela?* (Ez 33,11). Jahwe jest Bogiem życia i żywych, tymcza-

sem Izrael uczynił bardzo wiele, by nie skorzystać z tego największego daru Pana. Wybrał drogę grzechu (חַטָּאָה), która była wbrew jego powołaniu, a zatem wbrew zamysłowi Jahwe. Ten zbawczy zamysł przekazuje zesłańcom właśnie Ezechiel, który jako stróż dołożył wiele starań, by pouczyć o drodze sprawiedliwości i odstąpieniu od grzechu (Ez 3,16-21; 18,1-32; 33,1-20). Jego wysiłki miały przygotować ostateczną interwencję Jahwe, na skutek której odnowiony naród nie pograży się ponownie w grzechach, lecz będzie oczyszczony, żyjąc w przyjaźni z Jahwe (Ez 37,23).

Zapowiedź bezgrzesznego Izraela to wizja na czasy eschatologiczne, które w orędziu Ezechiela nie otrzymują jeszcze pełnego wyrazu. Prorok jest otwarty na wszelkie działanie Jahwe (także w odległej przyszłości), nie dane mu było bowiem (na tym etapie dziejów zbawienia) ujawniać ostatecznego zamysłu Pana względem Izraela (i całej ludzkości). Świadectwem specyficznym Ezechielowego ujęcia przyszłości nowego Izraela jest przypisanie mu w dalszym ciągu skłonności do grzechu. Temat ten przewija się w wielu miejscach opisu wizji (Ez 40–48). Na terenie świątyni były dwa stoły przeznaczone na przygotowywanie zwierząt do złożenia ich w ofierze za grzech i winę (Ez 40,39). Funkcję tę będą spełniali kapłani Sadoka (Ez 43,19-25), zgodnie z wymaganiami prawa Jahwe (Ez 44,15–45,25; 46,20), szczególny udział w tym dziele będzie miał książę (Ez 45,17.22). Ezechiel niewątpliwie przywołuje na myśl praktyki ofiarnicze (za grzechy) znane mu z Jerozolimy i aplikuje je do nowej sytuacji. Chociaż lud (kapłani i książę) będzie postępował zgodnie z możliwościami, jakie otrzyma na skutek daru nowego serca i nowego ducha, tym niemniej grzech pozostanie dla niego ciężarem powodującym zmazę, która musiała być każdorazowo oczyszczona, gdy Izrael przystępował do miejsca świętego (sacrum). Świętość nie jest domeną człowieka. Ten fakt przywołuje prorok, dlatego tak konsekwentnie przypomina o grzeszności ludu, nawet w perspektywie wielkiej odnowy. Prawdziwa przemiana miała dokonać się dopiero w przyszłości, wówczas gdy nastąpi pełnia czasu (Ga 4,4), lecz do tego zwrotnego momentu dziejów miał doprowadzić Izrael (ludzkość) już inny prorok – św. Jan Chrzciciel.

Chrzciciel skierował orędzie do całego Izraela i nawoływał do prostowania dróg Panu (Mt 3,3), a zarazem do nawracania się błądzących, którzy trwali w grzechach. Błądzący, o których wspomina również Ezechiel (w. 20c), to ci wszyscy, którzy nie uznali prawa Pana za właściwe drogowskazy prowadzące do życia pełnego i bezpiecznego. Błądzącym jest każdy, kto nie postępuje według zamysłu Bożego, nawet wówczas, gdy mu się zdaje, że wypełnia Jego wolę. Przyznał to św. Paweł: *Niegdyś bowiem i my byliśmy nierozumni, oporni, błądzący (πλανώμενοι), służyliśmy różnym żądzom i rozkoszom, żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni*

*nienawiści jedni ku drugim* (Tt 3,3). Apostoł opisuje stan każdego człowieka (Żyda i Greka) pozostającego poza Duchem Świętym, który odradza go w chrzcie św. To właśnie ten moment dziejowy sprawia, że wierzący, który w świecie jest osobą grzeszącą, otrzymuje nową perspektywę życia doskonałego, w świętości, a przede wszystkim w bliskości Boga. W tym ostatecznym „miejscu” nie będą potrzebne już ofiary za grzech, lecz będzie uczestnictwo w życiu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (por. Ap 21–22).

## 2. Celebrowanie Paschy i święta Namiotów (Ez 45,21-25)

Celebracja świąt wyznaczała rytm życia Izraela zarówno w wymiarze religijnym, jak i społecznym. Szczególnie ważnymi były święta pątnicze, do których należała Pascha i święto Namiotów. Pobożni Izraelici udawali się wówczas do Jerozolimy. Ich celem była świątynia – miejsce zamieszkiwania chwały Jahwe. Temat ten podejmuje prorok w tekście Ez 45,21-25, który można podzielić na następujące części:

- w. 21a      Informacja chronologiczna I (*W pierwszym [miesiącu]*)
- w. 21b      Informacja chronologiczna II (*w czternastym dniu miesiąca*)
- w. 21c      Święto (*będzie dla was Pascha*)
- w. 21d      Czas trwania świętowania (*święto siedmiu dni*)
- w. 21e      Forma świętowania (*[kiedy to] chleby niekwaszone będą spożywane*)
- w. 22a      Polecenie Jahwe I (*I uczyni księżę*)
- w. 22b      Informacja chronologiczna III (*w dniu tym*)
- w. 22c      Beneficjent czynności ofiarniczej I (*za siebie*)
- w. 22d      Beneficjent czynności ofiarniczej II (*i za cały lud ziemi*)
- w. 22e      Żertwa ofiarna I (*cielec*)
- w. 22f      Rodzaj ofiary I (*na ofiarę za grzech*)
- w. 23a      Czas trwania uroczystości (*I siedem dni [będzie]*)
- w. 23b      Typ uroczystości (*święto [pielgrzymie]*)
- w. 23c      Polecenie Jahwe II (*uczyni ofiarę*)

- w. 23d Rodzaj ofiary II (*całopalna dla Jahwe*)
- w. 23e Żertwa ofiarna II (*siedem cielców*)
- w. 23f Żertwa ofiarna III (*i siedem baranów*)
- w. 23g Blizsze określenie żertwy ofiarnej – cielców i baranów (*bez skaz codziennie*)
- w. 23h Czas trwania czynności (*[przez] siedem dni*)
- w. 23i Rodzaj ofiary III (*a ofiarę za grzech*)
- w. 23j Blizsze określenie żertwy ofiarnej (*owłosione kozły*)
- w. 23k Okres wykonywanych czynności (*codziennie*)
- w. 24a Rodzaj ofiary IV (*A ofiara pokarmowa*)
- w. 24b Miara ofiarnicza I (*efa dla cielca*)
- w. 24c Miara ofiarnicza II (*i efa dla barana*)
- w. 24d Polecenie Jahwe III (*uczyniona będzie [przez niego]*)
- w. 24e Miara ofiarnicza III (*a [także] oliwy hin dla efy*)
- w. 25a Informacja chronologiczna IV (*W siódmym [miesiącu]*)
- w. 25b Informacja chronologiczna VI (*w piętnastym dniu miesiąca*)
- w. 25c Typ uroczystości (*w święto*)
- w. 25d Polecenie Jahwe IV (*uczyni to samo*)
- w. 25e Czas trwania czynności (*przez siedem dni*)
- w. 25f Rodzaj ofiary V (*tak ofiarę za grzech*)
- w. 25g Rodzaj ofiary VI (*jak ofiarę całopalną*)
- w. 25h Rodzaj ofiary VII (*i tak ofiarę pokarmową*)
- w. 25i Rodzaj ofiary VIII (*i jak oliwę*).

## 2.1. Analiza egzegetyczna

Ezechiel nawiązuje do tradycji okresu monarchicznego i podaje wskazówki dotyczące celebrowania wielkich świąt Izraela, począwszy od Paschy: *W pierwszym (miesiącu), w czternastym dniu miesiąca, będzie dla was Pascha, święto siedmiu dni, (kiedy to) chleby niekwaszone będą spożywane* (w. 21). Pierwszy miesiąc

(por. w. 18), czyli *Nisan* (por. Wj 34,18), był dla Izraela miesiącem wyjątkowym ze względu na świętowanie Paschy: *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie* (Wj 12,14). Ofiara paschalna składana była o zmierzchu czternastego dnia miesiąca *Nisan* (por. Wj 12,6)<sup>27</sup>. Uroczystości trwały siedem dni, w których czasie spożywano wyłącznie praśne chleby (Wj 12,15). Święto Paschy było pamiątką i urzeczywistnieniem cudownego ocalenia narodu z niewoli egipskiej. Po spożyciu baranka w piętnastym dniu *Nisan* rozpoczynało się święto Praśników. Obie uroczystości stały się wielkim świętowaniem paschalnym. Ezechiel podkreśla znaczenie tej uroczystości również dla rytu odnowionej świątyni. Będzie to *święto* (אָה) *siedmiu dni*. Termin אָה (procesja, taniec, uroczystość, pielgrzymka)<sup>28</sup> pojawia się u Ezechiela kilkakrotnie (Ez 45,17.21.23.25; 46,11) i nawiązuje do tradycji świąt pielgrzymkowych<sup>29</sup>. W Izraelu znane były trzy takie święta: Tygodni (Pwt 16,9,12), Namiotów (Pwt 16,13-15) oraz Paschy/Praśników<sup>30</sup> (por. Wj 34,25; Pwt 16,1-8.16)<sup>31</sup>. Ezechiel utożsamia święto Paschy ze świętem Praśników<sup>32</sup>. Miało ono wielkie znaczenie dla Izraela i jego relacji z Jahwe. Wówczas to władca otrzymywał szczególne polecenie: *I uczyni książę w dniu tym, za siebie, i za cały lud ziemi, cielca na ofiarę za grzech* (w. 22). Słowa te podają szczegół związany ze świętowaniem Paschy. Uwaga Ezechiela spoczywa na księciu, którego zadania były już wielokrotnie wcześniej wspomniane (por. ww. 7.8.9.16.17)<sup>33</sup>, lecz pierwszy raz w kontekście tego centralnego *święta* (אָה) w Izraelu. Tradycyjnie była to uroczystość celebrowana przez wszystkich mieszkańców (Wj 34,25). O zmierzchu zabijano baranka (Wj 12,6). W okresie świątecznym wykonywano tę czynność na dziedzińcu kapłanów (czyli to właściciel, a nie kapłan), następnie baranek był przynoszony do domu. Uczta paschalna miała charakter rodzinny, której przewodniczył patriarcha rodu (Wj 12,3-4). Ezechiel, szanując znaczenie tego święta, ujmuje jego celebrację w perspektywie Izraela, jako jednej

<sup>27</sup> Tekst Wj 12 wskazuje, że święto Paschy miało swe egipskie pochodzenie.

<sup>28</sup> Por. WSHP I, s. 275.

<sup>29</sup> Termin אָה to motyw przewodni ww. 21-25, anonsowany już w w. 17, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 664.

<sup>30</sup> Święta te były ze sobą bardzo zintegrowane, czasami mogły być określone jednym terminem אָה, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21-48*, s. 1310.

<sup>31</sup> Święto Praśników miało charakter pątniczy, natomiast taki charakter święta Paschy (אָה) przypisuje jedynie tekst Wj 34,25.

<sup>32</sup> Por. Wj 12,1-20; 23,15; Lb 28,16-25; Pwt 16,1-8.

<sup>33</sup> Książę ponosił szczególną odpowiedzialność na organizację kultu i bezpieczeństwo ludu, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 667.

wielkiej rodziny. Funkcję patriarchy rodu spełnia sam książę. Izrael jest ponownie zjednoczony, a więzy łączące wszystkich członków ludu miały opierać się na relacji ojciec – syn, co w ówczesnej kulturze było traktowane jako wzorzec. Izrael odbudowywał w ten sposób swój pierwotny charakter, a więc taki, jaki konstytuował go w okresie patriarchalnym. Pierwowzorem odnowy Izraela była natomiast reforma króla Ezechiasza, który dołożył wiele starań, by święto Paschy jednoczyło cały lud (2 Krn 30,1-14); król czuł się odpowiedzialny za swój naród i zanosił modły do Pana: *Jahwe, w dobroci swej racz przebaczyć tym wszystkim, którzy szczerym sercem szukali Jahwe, Boga swych ojców, choć nie odznaczyli się czystością wymaganą do spożywania rzeczy świętych* (2 Krn 30,18b-19). Ezechiel nie podaje szczegółowych informacji na temat roli księcia, poza kwestią przygotowania przez niego ofiary z cielca (פֶּרַח) za grzech (חַטָּאת)<sup>34</sup>. Święta paschalne w pierwszym rzędzie upamiętniały Wyjście, a więc wybawienie, jakie naród otrzymał od Jahwe. Prorok tymczasem koncentruje się na kwestii oczyszczenia, pojednania, usunięcia wszelkiego grzechu<sup>35</sup>. Było to zgodne z ogólną tendencją teologiczną Ezechiela, który prezentuje temat oczyszczenia i pojednania, poczynawszy od wzmianki o powrocie chwały Jahwe do świątyni (Ez 43,1-12). Prorok wykazuje, iż najważniejszą kwestią, przed jaką stał lud<sup>36</sup>, było oczyszczenie się z wszelkiego grzechu i owocne uczestnictwo w kulcie świątynnym<sup>37</sup>. Ezechiel nie wspomina o ofierze z baranka, lecz o ofierze z cielca (פֶּרַח), który z Prawie Mojżeszowym wraz z barankiem i siedmioma jagniętami miał być ofiarowany dnia piętnastego miesiąca *Nisan*, w święto siedmiu dni (Lb 28,16-19)<sup>38</sup>.

Motywy siódemki pojawiają się w kolejnym wersecie: *I siedem dni (będzie) święto (pielgrzymie); uczyni ofiarę całopalną dla Jahwe: siedem cielców i siedem baranów bez skaz codziennie (przez) siedem dni, a ofiarę za grzech, owłosione kozły codzien-*

<sup>34</sup> W przeszłości świętowanie Paschy w Izraelu bywało zaniedbywane; ten stan rzeczy uzdrawiały reformy władców, którzy czuli się odpowiedzialni za kult (Ezechiasz i Jozjasz), por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1310.

<sup>35</sup> Prorok wprowadza tu motyw, który jest bardziej podkreślany w czasie świętowania Dnia Prześlągania (Kpł 16,6), por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 299.

<sup>36</sup> W w. 22 prorok używa określenia *lud ziemi*, tymczasem w w. 17 była mowa o *domu Izraela* (aspekt arystokratyczny), por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, s. 484.

<sup>37</sup> W społeczności Izraela książę będzie posiadał pozycję uprzywilejowaną, por. L.C. ALLEN, *Ezekiel 12–48*, s. 266.

<sup>38</sup> D.I. Block prezentuje rozwój przepisów dotyczących świętowania Paschy (składanych ofiar) i wskazuje na cztery teksty starotestamentalne:

וְהָפֵסֵחַ = ofiara z baranka (Wj 12,1-28).

וְהָפֵסֵחַ = ofiara z baranka wspomagana ofiarami z cielców i kozłów (Lb 28,16-25; 2 Krn 30,15-17).

וְהָפֵסֵחַ = ofiara z baranka, cielców i kozłów (2 Krn 35,7-9).

וְהָפֵסֵחַ = ofiara z cielców i kozłów, nie jest wspomniany baranek (Ez 45,21-24).

Por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 666.



nie (w. 23). Pascha i Święto Tygodni, stopione w jeden okres świąteczny, będą wypełnione czynnościami ofiarniczymi, których poprawność nadzorować będzie książę. Ezechiel nie powtarza nazwy **הַפֶּסַח** (*Pascha*)<sup>39</sup>, lecz używa terminu **הַג** (*święto*), podkreślając tym samym jego charakter pątniczny. W. 23 strukturowany jest rdzeniem **יוֹם** (*dzień*) oraz liczbą *siedem* (**שֶׁבַע**); oba rdzenie użyte są w wypowiedzi cztery razy. Chodzi o pełny okres święty, obchodzony w świętym miejscu. Pielgrzymkowy charakter tej uroczystości sprawia, że w czasie obchodu siedmiu dni *święta* (**הַג**) obecny będzie cały Izrael. Codziennie przez siedem dni będą składane ofiary całopalne dla Jahwe. Ofiarowanych będzie: *Siedem cielców i siedem baranów bez skaz*. Wprawdzie pierwotne prawo nic nie mówiło na temat tych ofiar (Wj 12–13), zostało ono jednak uzupełnione w prawodawstwie kapłańskim, które wspomina o ofierze z cielców, baranów i jednorocznych jagniąt (Lb 28,16-25).

Z kolei Ezechiel ponownie wspomina ofiarę *za grzech* (**חַטָּאת**) składaną z kózłów. W ten sposób motyw oczyszczenia i pojednania doznaje swej kontynuacji (por. ww. 17-22). Uzupełnieniem krwawych ofiar miały być ofiary *pokarmowe* (**מִנְחָה**): *A ofiara pokarmowa: efa dla cielca i efa dla barana, uczyniona będzie (przez niego); a (także) oliwy hin dla efy* (w. 24). Zarówno dla cielca, jak i dla barana była przewidziana miara jednej *efy*, prawdopodobnie czystej mąki, a do tego *hin* (ok. cztery litry) oliwy. To rozszerzenie rytuału ofiarniczego (podanie miar ofiar pokarmowych) sprawowanego podczas Paschy wskazuje na specyficznie Ezechielowe ujęcie tego istotnego doświadczenia religijnego Izraela (prorok być może znał tradycję zawartą w Lb 28,20-21)<sup>40</sup>.

Cały fragment Ez 45,18-25 zawiera dwa ramowe określenia chronologiczne. W w. 18 jest mowa o miesiącu pierwszym, natomiast w w. 25 – o siódmym (*Tiszri*): *W siódmym (miesiącu), w piętnastym dniu miesiąca, w święto uczyni to samo przez siedem dni, tak ofiarę za grzech, jak ofiarę całopalną, i tak ofiarę pokarmową, i jak oliwę*. Ezechiel zatem dzieli rok na dwie części (wiossenno-letnią i jesienno-zimową). Tej pierwszej części poświęca prorok gros swej wypowiedzi, natomiast do okresu jesienno-zimowego nawiązuje jedynie w w. 25. Mowa jest tu o obchodach kolejnego święta pątniczego (**הַג**), które nie zostało jednak nazwane<sup>41</sup>. W kalendarzu

<sup>39</sup> **הַפֶּסַח**: święto pierwotnie związane z rytuałem apotropaicznym nomadów witających wiosnę, w Izraelu ściśle związane z wydarzeniem Wyjścia, por. WSHP II, s. 36.

<sup>40</sup> W perspektywie Ezechiela rola świętowania Paschy w Izraelu uległa zmianie i nie posiadała już centralnego znaczenia, jak było to w okresie pierwszej świątyni, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 666.

<sup>41</sup> W w. 25 aż 5 razy pojawia się cząsteczka **כַּ** (tak, tak wiele, jak), która podkreśla związek prezentowanych przepisów z prawami dotyczącymi świętowania Paschy, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1311.

Izraela obchodzono na jesień *Święto Szalasów/Namiotów* (חג השבועות)<sup>42</sup>. Podstawą jego obchodów było radosne dziękczynienie za zbiory (Wj 16,13)<sup>43</sup>. Było to święto, w którym należało pielgrzymować do Jerozolimy, a jego obchody trwały siedem dni<sup>44</sup>. Wspominano wówczas także poświęcenie świątyni Salomona. Według Kpł 23,33-34 święto obchodzono przez osiem dni: *Piętnastego dnia tego siódmego miesiąca jest Święto Namiotów* (w. 34), w ósmym dniu składano specjalne ofiary. Izraelici mieli przez siedem dni mieszkać w szałasach na pamiątkę pobytu na pustyni po wyjściu z Egiptu (Kpł 23,42-43). Ezechiel nie posługuje się określeniem חג השבועות, lecz używa prostego terminu חג, który oznacza święto pątnicze, a taką uroczystością obchodzoną na jesień było wyłącznie święto Namiotów, bardzo licznie i uroczyście celebrowane, zwłaszcza po reformie Ezdrasza (Ne 8,17). Prorok nie odnosi się do szczegółów barwnego sposobu obchodzenia tego święta. Jego uwaga ponownie koncentruje się na temacie ofiar i oczyszczenia. Rodzaj ofiar wymienionych w w. 25 nawiązuje do zertw wspomnianych już wcześniej (ww. 23-24). Tym razem *ofiara za grzech* (זאת) została umieszczona na pierwszym miejscu<sup>45</sup>. Prorok mocno akcentuje podstawowy motyw całego fragmentu (ww. 13-25)<sup>46</sup>, w którym dominuje kwestia oczyszczenia, czyli usunięcia wszelkiej przeszkody w uczestnictwie Izraela w kulcie sprawowanym w odnowionej świątyni<sup>47</sup>.

## 2.2. Implikacje teologiczne

Pascha (חג הפסח) była centralnym wydarzeniem w całym kultycznym kalendarzu Izraela, integralnie złączonym ze świętem Przaśników (niekwaszonego chleba). Termin חג הפסח pochodzi od czasownika פסח, który wyraża ideę stania nad kimś, pilnowania, czyli ochraniania<sup>48</sup>. Takim (chroniącym) jest Jahwe względem Izraela. Już w Egipcie ochraniał lud przed plagą śmierci pierworodnych. Ezechiel jako je-

<sup>42</sup> חג השבועות: *gęstwina, szalas*, por. WSHP I, s. 706.

<sup>43</sup> Chodzi głównie o zbiór fig, oliwek i winogron, por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 299.

<sup>44</sup> Tyle samo dni, co wyżej wspomniane święta Paschy i Przaśników (ww. 21-24).

<sup>45</sup> Prorok nadaje wszystkim świętom (wspominanym w ww. 21-25) charakter prześlągalny, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, s. 486.

<sup>46</sup> Święta i składane w czasie ich trwania ofiary są znakiem transformacji, jaka dokonała się w Izraelu, który stał się ludem Bożym, służącym Jahwe, por. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 667.

<sup>47</sup> Wskazania dotyczące świętowania przekazane przez Ezechiela (ww. 21-25) odbiegają znacznie od prawodawstwa Mojżeszowego; może to sugerować wyidealizowany ich charakter, włączony w bogatą symbolikę teologii Ezechiela, por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, s. 299.

<sup>48</sup> Por. B.A. LEVINE, *Święta i uroczystości*, w: B.M. METZGER, M.D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. P. PACHCIAREK, Warszawa 1997, s. 750..

dyny spośród wszystkich proroków przywołuje wprost temat Paschy (חַדְשׁוֹ), nie nawiązuje jednak bezpośrednio do wydarzeń egipskich (Wyjścia), lecz wpisuje to święto w kalendarz wydarzeń dokonujących się w nowej świątyni. Jak wiadomo, prorok przywołuje temat nowego Wyjścia (por. Ez 20,34-44), lecz Pascha z w. 21 nie nawiązuje do tego wydarzenia. Prorok koncentruje się na temacie oczyszczenia z grzechów (ww. 22f.23i.25f) na skutek ofiar składanych przy okazji różnych świąt, w tym Paschy. Jak się wydaje, Ezechiel w obchodzie tego święta akcentuje ścisły związek Izraela z Jahwe, który ochrania lud i czyni go bezpiecznym. Już prorok Izajasz używa czasownika פָּסַח w wyroczni przeciw Asyrii, zapewniając, że Jahwe ochroni Izrael przed wrogiem: *Jak ptaki latające, tak Pan Zastępów osłoni Jeruzalem, osłoni i uwolni, ocali (פָּסַח) i wyzwoli* (Iz 31,5). Jahwe jest Bogiem, który osłania, uwalnia, ocala i wyzwala. Takim jest Bóg w przesłaniu Ezechiela, w kontekście motywu świętowania Paschy. Izrael ma wyjątkowy przystęp do świątyni, gdzie może uczcić Pana i doświadczać pełnego bezpieczeństwa, pomimo swojej grzeszności. Liczne ofiary za grzechy (חַטָּאת) dokonują oczyszczenia, które sprawiają, że naród może autentycznie przebywać w bliskości Jahwe. Ezechiel nie zna jednorazowej ofiary ekspiacyjnej, dlatego ofiary typu חַטָּאת musiały być powtarzane. Naród będzie bezpieczny wyłącznie dzięki Jahwe, który okazując troskę o lud, uzdalnia go do nieustannego oczyszczania się.

Ezechiel dzieli kalendarz kultyczny na dwie części. Pierwsza jego część jest inaugurowana wiosennym świętem Paschy/Przaśników (w pierwszym miesiącu = *Abib/Nisan*), natomiast drugą część (jesienną) rozpoczyna święto Namiotów (w siódmym miesiącu = *Tiszri*). Święta te mają swoją genezę ściśle powiązaną ze zmianami pór roku, a tym samym odnoszą się do dojrzewania roślin uprawnych (na wiosnę oraz w jesieni). Ten aspekt nie jest jednak obecny w przesłaniu Ezechiela, który koncentruje uwagę na relacji Izraela z Jahwe, która w szczególny sposób była manifestowana podczas świąt oraz składanych ofiar nie tylko za grzech, lecz również ofiar całopalnych, pokarmowych i z oliwy (ww. 23d.24ae.25ghi). Święta będą obchodzone przez siedem dni (ww. 23a.25e), co wskazuje na pełny okres, w którym zostaną ofiarowane żertwy z cielców, baranów, kozłów oraz roślin. Wszystko musi być bez skazy (תְּמִימִים), zwłaszcza dotyczy to zwierząt. Wprawdzie czynności ofiarnicze wykonywane były przede wszystkim przez kapłanów, niemniej jednak prorok ponownie wskazuje na rolę księcia, który złoży cielca na ofiarę za grzech, zarówno za siebie, jak i za lud ziemi (w. 22). Na księciu ciążyła wielka odpowiedzialność za cały Izrael, stąd jego uprzywilejowana pozycja, również w kwestiach kultycznych.

Prorok nazywa święta terminem חַג, który (jak wiadomo) podkreśla pielgrzymkowy charakter tej uroczystości. Termin ten występuje w Pięcioksięgu,

księgach historycznych i prorockich Starego Testamentu, co wykazuje poniższe zestawienie:

Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p><i>Mojżesz odpowiedział: „Pójdziemy z naszymi dziećmi i starcami, z synami i córkami, z owcami i bydłem; pójdziemy, bo mamy obchodzić święto Jahwe (חַג־יְהוָה)” (Wj 10,9).</i></p>	<p><i>Rzekli: „Oto co roku jest święto Jahwe (הַיְהוָה חַג־יְהוָה) w Szilo. Leży ono na północ od Betel, na wschód od drogi wiodącej z Betel do Sychem, a na południe od Lebony” (Sdz 21,19).</i></p>	<p><i>Ach, Arielu, Arielu, miasto, gdzie obozował Dawid! Dodajcie rok do roku, święta (חַגִּים) niech biegną swym cyklem! (Iz 29,1).</i></p>
<p><i>Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe (חַג לַיהוָה). Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie (Wj 12,14).</i></p>	<p><i>Zebrał się więc u króla Salomona wszyscy Izraelici w miesiącu Etanim, na święto (בַּחֵג) (Namiotów) przypadające w siódmym miesiącu (1 Krl 8,2).</i></p>	<p><i>Pieśni mieć będziecie, jak przy nocnym obchodzie święta (בְּלֵילֵהַתְּקֵדָשׁ-חֵג), i radość serca jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Jahwe, ku Skale Izraela (Iz 30,29).</i></p>
<p><i>Przez siedem dni będziesz jadł chleb niekwaszony, a w dniu siódmym będzie dla ciebie święto ku czci Jahwe (חַג לַיהוָה) (Wj 13,6).</i></p>	<p><i>Wtedy Salomon, a z nim wielkie zgromadzenie całego Izraela od Wejścia do Chamat aż do Potoku Egipskiego, obchodził uroczyste święto (אֶת־הַחֵג) przed Jahwe, Bogiem naszym, przez siedem i siedem dni, to jest czternaście dni (1 Krl 8,65).</i></p>	<p><i>A na księżcu będzie (spoczywać powinien) ofiar całopalnych i ofiary pokarmowej, i ofiary płynnej w święta (בַּחַגִּים), i w now księżycu, i w szabat, we wielkim czasie wyznaczonym (dla) domu Izraela; on uczyni ofiary za grzech i ofiary pokarmowe, i ofiary całopalne, i ofiary wspólnotowe, dla prześlągnięcia za dom Izraela (Ez 45,17).</i></p>

Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p>Obchodząc święto Przasników (אֶת־הַגַּג הַמִּצּוֹת), będziesz jadł, jak ci to nakazałem, przez siedem dni chleb z niekwaszonej mąki, w oznaczonym dniu miesiąca Abib, gdyż w tym miesiącu wyszedłeś z Egiptu. I nie powinniście pokazywać się przede Mną z próżnymi rękami (Wj 23,15).</p>	<p>Następnie Jeroboam ustanowił święto (הַגַּג) w ósmym miesiącu, piętnastego dnia tego miesiąca, naśladowując święto (בְּהַגַּג) obchodzone w Judzie, oraz sam przystąpił do ołtarza. Tak uczynił w Betel, składając krwawą ofiarę cielcom, które sporządził, i ustanowił w Betel kapłanów wyżyn, które urządził (Krl 12,32).</p>	<p>W pierwszym (miesiącu), w czternastym dniu miesiąca, będzie dla was Pascha, święto (הַפֶּסַח הַגַּג) siedmiu dni, (kiedy to) chleby niekwaszone będą spożywane (Ez 45,21).</p>
<p>Święto Żniw (וְהַגַּג הַקִּצִיר) pierwszych twoich zbiorów z tego, co posiałeś na roli, oraz święto Zbiorów (וְהַגַּג הָאֶסֶף) na końcu roku, gdy zbierzesz z pola twój plon (Wj 23,16).</p>	<p>Przystąpił do ołtarza, który sporządził w Betel w piętnastym dniu ósmego miesiąca, który sobie wymyślił, aby ustanowić święto (הַגַּג) dla Izraelitów. Przystąpił więc do ołtarza, by złożyć ofiarę kadzielną (1 Krl 12,33).</p>	<p>I siedem dni (będzie) święto (pielgrzymie) (וַיִּמְיֶה־הַגַּג); uczyni ofiarę całopalną dla Jahwe: siedem cielców i siedem baranów bez skaz codziennie (przez) siedem dni, a ofiarę za grzech, owłosione kozły codziennie (Ez 45,23).</p>
<p>Nie będziesz składał krwi mojej ofiary z chlebem kwaszonym i nie będziesz przechowywał do rana tłuszczu mojej świątecznej ofiary (חֶלֶב־הַגַּג) (Wj 23,18).</p>	<p>Zebrawali się więc u króla wszyscy Izraelici na święto (בְּהַגַּג), siódmego miesiąca (2 Krn 5,3).</p>	<p>W siódmym (miesiącu), w piętnastym dniu miesiąca, w święto (בְּהַגַּג) uczyni to samo przez siedem dni, tak ofiarę za grzech, jak ofiarę całopalną, i tak ofiarę pokarmową, i jak oliwę (Ez 45,25).</p>
<p>A widząc to, Aaron kazał postawić ołtarz przed nim i powiedział: „Jutro będzie uroczystość ku czci Jahwe (הַגַּג לַיהוָה)” (Wj 32,5).</p>	<p>Wtedy Salomon, a z nim wielkie zgromadzenie całego Izraela, od Wejścia do Chatat aż do Potoku Egipskiego, obchodzili uroczyste święto (אֶת־הַהַגַּג) przez siedem dni (2 Krn 7,8).</p>	<p>A w święta (וַיִּבְחַגְּוּ) i w czasie wyznaczonym będzie ofiara pokarmowa: efa dla cielca i efa dla barana, i dla baranków, dar ręki jego, i oliwy hin dla efy (Ez 46,11).</p>

Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p>Zachowaj święto Przaśników (אֶת־חַג הַמִּצּוֹת); przez siedem dni będziesz jadł chleby przaśne, jak to ci poleciłem. A uczynisz to w czasie oznaczonym, czyli w miesiącu Abib, gdyż wtedy wyszedłeś z Egiptu (Wj 34,18).</p>	<p>W ósmym dniu odbyło się uroczyste zebranie, bo siedem dni trwało poświęcenie ołtarza i siedem dni święto (וַיִּהְיֶה) (2 Krn 7,9).</p>	<p>I usunę jej radość całą, jej święto (חַגָּהּ), jej nów, jej szabat i każde jej zebranie (Oz 2,13).</p>
<p>Będziesz obchodził święto Tygodni (וַחַג שִׁבְעַת), pierwocin, żniwa pszenicy i święto Zbiorów przy końcu roku (Wj 34,22).</p>	<p>aby zgodnie z porządkiem każdego dnia według nakazu Mojżesza składać ofiary w szabaty, dni nowiu księżyca i w trzy uroczystości roku: w święto (בַּחַג הַמִּצּוֹת) Przaśników, w święto Tygodni (וּבַחַג הַשִּׁבְעוֹת) i w święto Namiotów (וּבַחַג הַסֻּכּוֹת) (2 Krn 8,13).</p>	<p>Cóż uczynicie na dzień spotkania, na dzień święta Jahwe? (חַג־יְהוָה) (Oz 9,5).</p>
<p>Krwi moich ofiar nie powinieneś składać razem z kwaszonym chlebem, i nic z ofiary paschalnej (חַג־הַפֶּסַח) nie powinno pozostać na drugi dzień (Wj 34,25).</p>	<p>I tak zebrał się w Jerozolimie wielki tłum ludu, aby obchodzić w drugim miesiącu święto Przaśników (אֶת־חַג הַמִּצּוֹת). Zgromadzenie to było bardzo liczne (2 Krn 30,13).</p>	<p>Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami (חַגֵיכֶם). Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach (Am 5,21).</p>
<p>A piętnastego dnia tego miesiąca jest święto Przaśników dla Jahwe (חַג הַמִּצּוֹת לַיהוָה) – przez siedem dni będziecie jedli tylko przaśne chleby (Kpł 23,6).</p>	<p>Izraelici, którzy znaleźli się w Jerozolimie, obchodzili Święto Przaśników (אֶת־חַג הַמִּצּוֹת) przez siedem dni, wśród wielkiej radości, a kapłani i lewici codziennie wysławiali Pana pieniemi ze wszystkich swych sił (2 Krn 30,21).</p>	<p>Zamienię święta wasze (חַגֵיכֶם) w żalobę, a wszystkie wasze pieśni w lamentację; nałożę na wszystkie biodra wory, a na wszystkie głowy sprowadzę łysinę i uczynię żalobę jak po jedynaku, a dni ostatnie jakby dniem gorzycy (Am 8,10).</p>



Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p><i>Powiedz Izraelitom: Piętnastego dnia tego siódmego miesiąca jest Święto Namiotów (חג הסוכות) przez siedem dni dla Jahwe (Kpł 23,34).</i></p>	<p><i>Izraelici obecni tam w tym czasie obchodzili Paschę, to jest uroczystość Przaśników (חג המצות), przez siedem dni (2 Krn 35,17).</i></p>	<p><i>Oto na górach stopy zwiastuna ogłaszającego pokój. Święc, Judo, święta swoje (חגי), wypełniaj twe śluby, bo nie przejdzie już więcej po tobie nikczemnik, całkowicie został zgładzony (Na 2,1).</i></p>
<p><i>Tak więc piętnastego dnia siódmego miesiąca, kiedy zbieriecie plony ziemi, będziecie obchodzić święto Jahwe (חג יהוה) przez siedem dni. Pierwszego dnia jest uroczysty szabat. Osmego dnia także uroczysty szabat (Kpł 23,39).</i></p>	<p><i>Potem obchodzili święto Namiotów (חג הסוכות) według przepisu i złożyli ofiary codzienne w liczbie wyznaczonej, zgodnie z wymaganą należnością codzienną (Ezd 3,4).</i></p>	<p><i>Wszyscy ci, którzy ocaleją spośród wszystkich ludów biorących udział w wyprawie na Jerozolimę, rokrocznie pielgrzymować będą, by oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów – i obchodzić Święto Namiotów (חג הסוכות) (Za 14,16).</i></p>
<p><i>Będziecie obchodzić to święto dla Jahwe (חג ליהוה) co roku przez siedem dni. To jest ustawa wieczysta dla waszych pokoleń. W siódmym miesiącu będziecie je obchodzić (Kpł 23,41).</i></p>	<p><i>I przez siedem dni radośnie obchodzili święto Przaśników (חג המצות), gdyż Jahwe rozradował ich, zwracając serce króla Aszszuru ku nim, by ich wspierał przy pracy około domu Boga, Boga izraelskiego (Ezd 6,22).</i></p>	<p><i>A jeśli lud Egiptu tam się nie wybierze i tam się nie pokaże, spadną na niego nieszczęścia, jakimi Pan doświadczy narody, które nie przyjdą na obchód święta Namiotów (חג הסוכות) (Za 14,18).</i></p>
<p><i>Piętnastego zaś dnia tegoż miesiąca jest święto (חג) i odtąd przez siedem dni można jeść tylko przaśny chleb (Lb 28,17).</i></p>	<p><i>I w Prawie, które Jahwe nadał przez Mojżesza, znaleźli przepis, by Izraelici podczas święta (חג) w siódmym miesiącu mieszkali w szałasach (Ne 8,14).</i></p>	<p><i>Taka więc kara spotka Egipt i wszystkie narody, które nie pójdą na obchód święta Namiotów (חג הסוכות) (Za 14,19).</i></p>



Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p><i>Piętnastego dnia siódmego miesiąca będziecie mieli zwołanie święte; nie wolno wtedy wykonywać żadnej pracy, lecz przez siedem dni macie obchodzić święto Jahwe (חג ליהוה) (Lb 29,12).</i></p>	<p><i>I czytano z księgi Prawa Bożego dzień w dzień, od dnia pierwszego aż do dnia ostatniego. Przez siedem dni obchodzono święto (ויַעֲשׂוּ-חג), a dnia ósmego zgodnie z przepisem odbyło się zgromadzenie uroczyste (Ne 8,18).</i></p>	<p><i>Oto Ja odetnę wam ramię i rzucę wam mierzwę w twarz, mierzwę waszych ofiar świątecznych (חגי יכם) – i położę was na niej (Ml 2,3).</i></p>
<p><i>I będziesz obchodził święto Tygodni ku czci Jahwe, Boga twego (חג שבועות ליהוה אלהי), z ofiarą według wspaniałomyślności twej ręki, złożoną stosownie do tego, jak ci pobłogosławi Jahwe, Bóg twój (Pwt 16,10).</i></p>		
<p><i>Będziesz obchodził święto Namiotów (חג הסוכה) przez siedem dni po zebraniu plonów z twego klepiska i tłoczni (Pwt 16,13).</i></p>		
<p><i>W to święto swoje (בחגך אתה) będziesz się radował ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, obcy, sierota i wdowa, którzy żyją w twoich murach (Pwt 16,14).</i></p>		

Pięcioksiąg	Księgi historyczne	Księgi prorockie
<p><i>Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Jahwe, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na święto Przaśników (בַּחַג הַמִּצֻוֹת), na święto Tygodni (וּבַחַג הַשַּׁבְעוֹת) i na Święto Namiotów (וּבַחַג הַסֻּכּוֹת). Nie ukaże się przed obliczem Jahwe z próżnymi rękami (Pwt 16,16).</i></p>		
<p><i>I rozkazał im Mojżesz: „Po upływie siedmiu lat w roku darowania długów, w czasie Święta Namiotów (בַּחַג הַסֻּכּוֹת), gdy cały Izrael się zgromadzi, by oglądać oblicze Jahwe, Boga twego, na miejscu, które On sobie obierze, będziesz czytał to Prawo do uszu całego Izraela” (Pwt 31,10-11).</i></p>		

W Izraelu znane były trzy takie święta: Tygodni (Pwt 16,9,12), Namiotów (Pwt 16,13-15) oraz Paschy/Przaśników<sup>49</sup>, lecz pierwszy raz w kontekście tego centralnego święta (חג) w Izraelu. Tradycyjnie była to uroczystość celebrowana przez wszystkich mieszkańców (Wj 34,25). O zmierzchu zabijano baranka (Wj 12,6). W okresie świątecznym wykonywano tę czynność na dziedzińcu kapłanów (czynił to właściciel, a nie kapłan), następnie baranek był przynoszony do domu. Uczta paschalna miała charakter rodzinny, której przewodniczył patriarcha rodu (Wj 12,3-4). Ezechiel, szanując znaczenie tego święta, ujmuje jego celebrację w perspektywie Izraela, jako jednej wielkiej rodziny. Funkcję patriarchy rodu spełnia sam książę. Izrael jest ponownie zjednoczony, a więzy łączące wszystkich członków ludu miały opierać się na relacji ojciec – syn, co w ówczesnej kulturze

<sup>49</sup> Książę ponosił szczególną odpowiedzialność na organizację kultu i bezpieczeństwo ludu, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel*, t. II, s. 667.

było traktowane jako wzorzec. Izrael odbudowywał w ten sposób swój pierwotny charakter, a więc taki, jaki konstytuował go w okresie patriarchalnym. Pierwowzorem odnowy Izraela była natomiast reforma króla Ezechiasza, który dołożył wiele starań, by święto Paschy jednoczyło cały lud (2 Krn 30,1-14); król czuł się odpowiedzialny za swój naród i zanosił modły do Pana: Jahwe, w dobroci swej racz przebaczyć tym wszystkim, którzy szczerym sercem szukali Jahwe, Boga swych ojców, choć nie odznaczeni czystością wymaganą do spożywania rzeczy świętych (2 Krn 30,18b-19). Ezechiel nie podaje szczegółowych informacji na temat roli księcia, poza kwestią przygotowania przez niego ofiary z cielca (פֶּרֶךְ) za grzech (חַטָּאת)<sup>50</sup>. Ezechiel nie wspomina o ofierze z baranka, lecz o ofierze z cielca (פֶּרֶךְ), który z Prawie Mojżeszowym wraz z barankiem i siedmioma jagniętami miał być ofiarowany dnia piętnastego miesiąca Nisan, w święto siedmiu dni (Lb 28,16-19)<sup>51</sup>. W kalendarzu Izraela obchodzono na jesień Święto Szałasów/Namiotów (חַג הַסֻּכּוֹת)<sup>52</sup>. Prorok mocno akcentuje podstawowy motyw całego fragmentu (ww. 13-25)<sup>53</sup> występuje w: Wj 5,1; 12,14; Kpł 23,42; Lb 29,12; Pwt 16,15; 1 Sm 30,16; Ps 42,5; 107,27; Na 2,1; Za 14,16.18.19.

W podstawowym znaczeniu חַג oznacza święto pielgrzymkowe, czy wprost udanie się na pielgrzymkę. W Pięcioksięgu w tym znaczeniu pojawia się już w opisie plag egipskich. Faraon usiłujący zatrzymać lud Izraela (Hebrajczyków) w końcu ustępuje i godzi się, by Mojżesz z ludem wyruszył na pielgrzymkę, aby obchodzić święto Jahwe (Wj 10,9). W ten sposób miała być zrealizowana prośba skierowana do władcy Egiptu podczas pierwszej wizyty Mojżesza (por. Wj 5,1). W noc paschalną Jahwe nakazał ludowi, aby obchodził święto pielgrzymkowe (Przaśników) na wspomnienie wielkich wydarzeń zbawczych (Wj 12,14; 13,6; 23,15; 34,18; Kpł 23,6). Obok tego święta pielgrzymkowego, nakazane zostały również dwa inne: święto Żniw oraz święto Zbiorów (Wj 23,16; 34,22), które związane były z rytmem prac polowych, lecz nie zostały podane dokładne daty ich obchodzenia. Do święta Paschy nawiązują polecenia dane w Wj 23,18; 34,25, które pierwotnie nie musiały odnosić się do tego święta. Nie jest natomiast określony rodzaj święta wspomnianego w Wj 32,5; kontekst dotyczy kultu złotego

<sup>50</sup> W społeczności Izraela książę będzie posiadał pozycję uprzywilejowaną, por. L.C. ALLEN, *Ezekiel 12–48*, s. 266.

<sup>51</sup> W w. 25 aż 5 razy pojawia się cząsteczka כֵּן (*tak, tak wiele, jak*), która podkreśla związek prezentowanych przepisów, z prawami dotyczącymi świętowania Paschy, por. H.D. HUMMEL, *Ezekiel 21–48*, s. 1311.

<sup>52</sup> Prorok nadaje wszystkim świętom (wspominanym w ww. 21-25) charakter przeblagalny, por. W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, s. 486.

<sup>53</sup> Por. WSHP I, s. 276.

cielca i może nawiązywać do późniejszej praktyki, znanej z czasów króla Jero-boama (1 Krl 12,25-33).

Święto Namiotów obchodzone było piętnastego dnia siódmego miesiąca; uroczystości te przejął Izrael od Kananejczyków, dziękując Jahwe za zbiory (Kpł 23,34.39.41; por. Wj 23,16; 34,22; Lb 29,12; Pwt 16,10.13.14; 31,10-11). W tekście Pwt 16,16 wymienione są wszystkie trzy święta pątnicze: Przaśników, Tygodni i Namiotów.

W pismach historycznych mowa jest o święcie na cześć Jahwe, które odprawiane było w Szilo, prawdopodobnie w związku z winobraniami. Połączone było ono z świętem Namiotów (Sdz 21,19), które było obchodzone również w czasach królewskich, a także w kontekście poświęcenia świątyni za Salomona (1 Krl 8,65; 2 Krn 5,3; 7,8.9). Miało ono wielkie znaczenie w czasach reformy Ezdrasza i Nehemiasza (Ezd 3,4; Ne 8,14.18), podobnie jak święto Przaśników (Ezd 6,22). Termin obchodzenia święta Namiotów zmienił Jeroboam w Królestwie Północnym i ustalił na piętnasty dzień ósmego miesiąca, być może jednak była to pierwotna data obchodzenia tego święta (1 Krl 12,32-33). Na nim wzorowo obchodzenie święta Przaśników, na co zwraca uwagę kronikarz w kontekście reform religijnych Ezechiasza (2 Krn 30,21) oraz Jozjasza (2 Krn 35,17). W tekście 2 Krn 8,13 wymienione są wszystkie trzy święta pątnicze: Przaśników, Tygodni i Namiotów (por. Pwt 16,16).

Wśród proroków pierwszy o świętach pielgrzymkowych wspomina Amos w kontekście krytyki formalizmu religijnego (Am 5,21) oraz zapowiedzi dnia sądu (Am 8,10). W podobnym tonie wypowiada się Ozeasz, występujący w imieniu Jahwe przeciwko niewiernemu ludowi i jego świętowaniu (Oz 2,13); na nic zdają się obchodzone święta (Namiotów?), Izrael zmierza do wygnania (Oz 9,5). Izajasz wspomina o świętach obchodzonych w niegodny sposób w Jerozolimie (Iz 29,1). Szczególnie uroczysty charakter będzie miało celebrowanie święta (Namiotów?) na skutek interwencji Jahwe i ukarania Asyrii (Iz 30,29; por. Za 14,16.19). Prorok Nahum zapowiada upadek Niniwy oraz swobodne celebrowanie przez Judę świąt na cześć Jahwe (Na 2,1). O ofiarach świątecznych pisze natomiast prorok Małachiasz w kontekście niegodnej posługi kapłanów w świątyni (Ml 2,3).

Prorok Ezechiel znał tradycję obchodzenia świąt (חגים) i wspomina o nich wyłącznie w kontekście zapowiedzi nowego prawa świątynnego (Ez 45,17.21.23.25; 46,11). Będą to święta pielgrzymkowe, wyznaczające rytm życia całego Izraela, skupionego wokół świątyni i przebywającej w niej chwale Jahwe.

Ryt oczyszczenia i świętowanie najważniejszych świąt w odnowionym Izraelu miały w prawodawstwie Ezechiela stanowić najważniejsze przejawy życia religijnego ludu, który będzie zamieszkiwał nową ziemię i służył Panu w nowej świątyni.

The rite of purification, celebration of the Passover and the Feast of Booths in  
the view of the prophet Ezekiel (Ezek 45:18-25)

Abstract

Ezekiel was the prophet who proclaimed the judgment of God over Israel and over the nations (Ezek 1–32), he also announced the renewal of the people of Yahweh and his land (Ezek 33–44). In the new environment of Israel there will be celebrated: the rite of purification (Ezek 45:18-20), the Passover and the Feast of Booths (Ezek 45:21-25), so Ezekiel refers to the tradition of the First Temple period. His account of these events was fully adapted to the new conditions, to the period of renewal of the nation and the land after the return of the people to the land of their ancestors.

Prophet Ezekiel knows the traditions of celebrating the Feasts (חגים), he mentions them only in the context of the announcement of the New Temple law (Ezek 45:17.21.23.25; 46:11). They will be Feasts, marking the rhythm of the life of all Israel, centred around the temple and the glory of Yahweh (remaining in the temple).

Keywords: prophet Ezekiel, the rite of purification, priest, prince, Passover, Feast of Booths.

Abstrakt

Ezechiel był prorokiem głoszącym sąd Boży nad Izraelem oraz nad narodami (Ez 1–32); zapowiadał również odnowę ludu Jahwe i jego ziemi (Ez 33–48). W nowym środowisku Izraela będzie odprawiony ryt oczyszczenia (Ez 45,18-20). Celebrowane będą także święta pielgrzymkowe: Pascha oraz Namiotów (Ez 45,21-25). Ezechiel nawiązuje więc do tradycji z okresu pierwszej świątyni, lecz jego ujęcie tych wydarzeń zostało w pełni dostosowane do nowych warunków – do okresu odnowy narodu i ziemi po powrocie ludu do ziemi przodków.

Prorok Ezechiel znając tradycję obchodzenia świąt (חגים), wspomina o nich wyłącznie w kontekście zapowiedzi nowego prawa świątynnego (Ez 45,17.21.23.25; 46,11). Będą to święta wyznaczające rytm życia całego Izraela, skupionego wokół świątyni i przebywającej w niej chwale Jahwe.

Słowa kluczowe: prorok Ezechiel, ryt oczyszczenia, kapłan, książę, Pascha, święto Namiotów.

## Bibliografia

ALLEN L.C., *Ezekiel 12–48*, Nashville 1990.

- BLOCK D.I., *The Book of Ezekiel*, t. II (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1997.
- HOMERSKI J., *Księga Ezechiela* (PSST XI, 1), Poznań 2013.
- HUMMEL H.D., *Ezekiel 21–48*, Saint Louis 2007.
- JASIŃSKI A.S., *Komentarz do Księgi proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48* (Opolska Biblioteka Teologiczna 149), Opole 2015.
- KOHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, tłum. J. Kręcidło, Warszawa 2008, s. 290.
- LEVINE B.A., *Święta i uroczystości*, w: B.M. METZGER, M.D. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 750.
- TIDIMAN B., *Le Livre D'Ézéchiel*, t. II, Vaux-sur-Seine 2007.
- ZIMMERLI W., *Ezekiel 2*, Philadelphia 1983.

ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM (1953), prof. dr hab., prezbiter, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym OO Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach, a w latach 1985–1994 w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Opolu, Filii KUL. Od 1993 r. wykładowca w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, a od 1994 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, autor licznych publikacji naukowych.

MACIEJ H. DĄBROWSKI

PWT we Wrocławiu

ORCID: 0000-0002-7037-6068

## **Benedykt XVI a liturgia bizantyjska – praktyka celebracji papieskich**

Papież, jako biskup Rzymu, jest z definicji zwierzchnikiem Kościoła łacińskiego. W wyniku reformy trydenckiej nastąpiło rozciągnięcie na niemal cały ten Kościół ksiąg liturgicznych używanych w Rzymie. W praktyce jednak liturgia papieska nie jest po prostu liturgią rzymską. Ceremoniał papieski zawiera liczne, właściwe sobie elementy i modyfikacje. Nie są też obce papieżowi inne rytury liturgiczne. W obrębie Kościoła katolickiego istnieją Katolickie Kościoły Wschodnie, pozostające w jedności z biskupem Rzymu. Duża ich liczba należy do greckiej tradycji liturgicznej. W celebracjach papieskich zauważyć można nie tylko udział (w tym koncelebry) duchownych tych Kościołów, lecz także wykorzystanie w liturgii (zasadniczo łacińskiej) elementów rytu bizantyjskiego.

Celem niniejszego studium jest próba scharakteryzowania wykorzystania w celebracjach Benedykta XVI elementów liturgii bizantyjskiej, takich jak grecki sposób wykonywania czytań Apostoła i Ewangelii czy użycie typowych dla tego rytu modlitw i hymnów. Poniższa analiza poświęcona jest wyłącznie praktyce liturgii papieskich i nie bierze pod uwagę przedmiotowej refleksji teologicznej Josepha Ratzingera / Benedykta XVI, która w zamyśle autora stanie się w przyszłości tematem osobnego opracowania.

### **1. Rys historyczny**

Prawdopodobnie najbardziej charakterystycznym bizantyjskim elementem liturgii papieskich jest proklamacja Ewangelii po grecku, a więc w oryginalnym języku jej spisania. Na oficjalnej stronie internetowej Stolicy Apostolskiej, w dziale



poświęconym Urzędowi Papieskich Celebracji Liturgicznych, można znaleźć informacje dotyczące tej kwestii<sup>1</sup>. Wspomniano tam fakt, iż do IV w. liturgia w rycie rzymskim odprawiana była po grecku, natomiast zdarzało się tłumaczenie czytań na łacinę po ich uprzednim odczytaniu po grecku.

Przewodnia rola biskupa rzymskiego w Kościele powszechnym wpływała na utrwalanie pewnych greckich elementów w liturgii rzymskiej jako wyraz troski papieża o cały Kościół. Jako jeden z przykładów podano hymn *Trisagion* śpiewany w rycie rzymskim w Wielki Piątek. Edycja typiczna łacińska odnowionego mszału rzymskiego podaje sposób wykonania hymnu jako naprzemienne śpiewanie części greckich (podanych w transkrypcji łacińskim alfabetem) i łacińskich<sup>2</sup>:

1 *Hágios o Theós.*

2 *Sanctus Deus.*

1 *Hágios Ischyrós.*

2 *Sanctus Fortis.*

1 *Hágios Athánatos, eléison himás.*

2 *Sanctus Immortális, miserére nobis.*

Na wspomnianej stronie pojawia się również obszerny cytat z opisem proklamacji Epistoły i Ewangelii po grecku po uprzedniej ich proklamacji po łacinie<sup>3</sup>. Trzeba jednak zauważyć, iż opis ten pochodzi z początków XX w. i odzwierciedla reguły obowiązującego wówczas rozbudowanego ceremoniału papieskiego, który z biegiem lat uległ uproszczeniom i modyfikacjom, przez co nie przystaje do współczesnych realiów<sup>4</sup>. Został zamieszczony raczej dla zapoznania z tradycją wykonywania czytań po grecku w liturgii papieskiej. Ponadto, choć opis ten jest bardzo rozbudowany, do-

<sup>1</sup> UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Canto del Vangelo in lingua greca in alcune celebrazioni papali*, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgie/details/ns\\_lit\\_doc\\_20091117\\_canto-vangelo\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgie/details/ns_lit_doc_20091117_canto-vangelo_it.html) (22.02.2017).

<sup>2</sup> *Missale Romanum*, editio typica tertia emendata, Vaticanis 2008, s. 325–326; tak też wygląda to w liturgiach papieskich, przy czym począwszy od 2011 r. libretta liturgii papieskich, podają tekst grecki zapisany właściwym mu alfabetem (Άγιος ó Θεός, Άγιος Ισχυρός, Άγιος Αθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς), a nie w łacińskiej transkrypcji, por. UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Celebrazione della Passione del Signore*, 4 IV 2010, s. 36, i TENZE, *Celebrazione della Passione del Signore*, 22 IV 2011, s. 43 (i in.); dla porównania, oparte na trzeciej edycji typicznej wydanie amerykańskie, podobnie jak oryginał, zawiera tekst w transkrypcji, ale bez zaznaczonych akcentów, *The Roman Missal*, b.m.w. 2011, s. 331–332; z kolei polskie wydanie mszału, oparte na drugiej edycji typicznej, podaje wyłącznie polskie tłumaczenie: „Święty Boże, Święty mocny, Święty nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami” (trzykrotnie), *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 142.

<sup>3</sup> Został on zaczerpnięty z: G.M. MENGhini, *Le Solenni Ceremonie della Messa Pontificale Celebrata dal Sommo Pontefice*, Roma 1904, s. 43–49.

<sup>4</sup> Przykładowo: w Kościele rzymskim, z wyjątkiem tradycjonalistycznych zgromadzeń kapłańskich i zakonnych, nie istnieją już subdiakoni, por. PAWEŁ VI, *Ministeria quaedam*, IV.

tyczy przede wszystkim wykonywanych czynności i niewiele można w nim znaleźć informacji o wypowiedzianych dialogach (wymienione są łacińskie, ale z greckich wspomniano wyłącznie o aklamacji *Doxa soi, Kyrie, doxa soi*).

Od czasów Sykstusa V (1585–1590) za proklamację Apostoła i Ewangelii w uroczystych celebracjach papieskich odpowiada Kolegium Greckie, do którego w 1586 r. przypisane zostały funkcje greckiego diakona i subdiakona, które zlikwidowano jako urzędy kurialne. W 1724 r. Benedykt XIII przywrócił dawny zwyczaj lektury w języku greckim czytań w Wielką Sobotę i sobotę przed Pięćdziesiątnicą, a także zezwolił na używanie własnych szat liturgicznych przez bizantyjskich posługujących. Regularny udział Kolegium Greckiego w papieskich obrzędach przyniósł 1896 r. – za pontyfikatu Leona XIII. W XX w. regułą papieskich celebracji stały się: grecki Apostoł i Ewangelia we Mszy Wieczery Pańskiej, grecka Ewangelia w liturgiach kanonizacyjnych i przy innych uroczystych okazjach, jak inauguracja pontyfikatu i obrzędy pogrzebowe papieży (gdy śpiewa się też *Trisagion*)<sup>5</sup>. Kolegium Greckie brało też udział w celebracjach *stricte* bizantyjskich w trakcie Soboru Watykańskiego II<sup>6</sup>.

12 lutego 1908 r. (z okazji 1500. rocznicy śmierci św. Jana Chryzostoma) w Bazylice św. Piotra patriarcha melchicki (Cyryl VIII Geha) odprawił bizantyjską Boską Liturgię pod przewodnictwem papieża Piusa X jako głowy wszystkich obrządków (*capo supremo di tutti i riti*). Podobnie 15 listopada 1925 r. (z racji 1600. rocznicy Soboru Nicejskiego) przed Piusem XI celebrował melchicki patriarcha Dimitrios Cadi<sup>7</sup>. Wyjątkowym wydarzeniem była Boska Liturgia z udzieleniem sakry biskupiej sprawowana 16 kwietnia 1961 r. w Kaplicy Sykstyńskiej przez samego Jana XXIII, kiedy to papież rzymski po raz pierwszy odprawił na sposób grecki<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> M. NIN, *Partecipazione del Collegio Greco di Roma*, w: UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Inizio del Ministero Petriano del Vescovo di Roma Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2006, s. 241–244.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 244. Zob. też: *Divina Liturgia Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi iuxta Ritus Byzantinum (Melkitarum) occasione Concilii Vaticani II in Basilica Patriarchali Sancti Petri celebrata ab Exc.mo D.no Georgio Hakim Archiepiscopo Akka totiusque Galilaeae Praesidente ac benedicente Beatissimo Patriarcha Maximo IV: assistentes et cantores alumni Pontificii Collegii Graecorum de Urbe: die 16 Octobris 1964*; *Divina Liturgia Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi iuxta Ritus Byzantinum (Melkitarum) occasione Quartae Sessionis Concilii Oecumenici Vaticani II in Basilica Patriarchali Sancti Petri celebrata ab Exc.mo D.no Eftimio Youakim Episcopo Mariamnensi Melkitarum Praesidente ac benedicente Beatissimo Patriarcha Maximo IV: assistentes et cantores alumni Pontificii Collegii Graecorum de Urbe: die 9 Novembris 1965*.

<sup>7</sup> M. NIN, *Partecipazione*, s. 243–244.

<sup>8</sup> Za jej przygotowaniem stał Enrico Dante – Mistrz Papieskich Ceremonii; B.K. KRZYCH, *Enrico Dante – Mistrz Ceremonii*, b.m.w. 2014, s. 78–79; wydany został wówczas specjalnie przygotowany dwujęzyczny (grecko-łaciński) obrzęd liturgii ze święceniami, Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρός ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου – *Divina Liturgia Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi*, b.m.w. [Roma 1967]; jak pokazują zdjęcia archiwalne, papież ubrany był wówczas na sposób hybrydowy w bizantyjski sakkos (liturgiczną szatę biskupią), papieski fanon i paliusz, a także używał papieskiej tiary jako ekwiwalentu wschodniej mitry.

Później jeszcze Jan Paweł II odprawił liturgię w rycie bizantyjskim 7 lipca 1996 r. w Bazylice św. Piotra na Watykanie w ramach obchodów 400. rocznicy zawarcia unii brzeskiej. Papież ten w 2001 r. pielgrzymował do Lwowa, gdzie 27 czerwca dokonał beatyfikacji 28 grekokatolików, lecz sam już liturgii bizantyjskiej nie sprawował, ale w jego obecności czynił to ukraiński patriarcha (arcybiskup większy) Lubomir Huzar.

## 2. Lekcja

Lektura Epistoły w języku greckim odbywa się w celebracjach papieskich zgodnie z rubrykami bizantyjskich ksiąg liturgicznych. Wydany w Rzymie *Hieratikon* podaje ten właściwy dla rytu greckiego sposób<sup>9</sup>:

Ὁ Διάκονος: Σοφία.

Καὶ ὁ Ἀναγνώστης λέγει τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ Ἀποστόλου.

Ὁ Διάκονος: Πρόσχωμεν.

Diakon: Oto Mądrość!

Lektor<sup>10</sup> czyta nagłówek Apostoła.

Diakon: Bądźmy uważni!

Po czym następuje odczytanie (odśpiewanie) Lekcji. Należy przy tym zaznaczyć, iż o ile Ewangelia wykonywana jest zawsze w dwóch językach (najpierw po łacinie, następnie dopiero po grecku), to już czytanie Apostoła obecnie ogranicza się już tylko do jednego języka. Zwyczajną praktyką za papieża Benedykta XVI było wykonanie po grecku zarówno Apostoła, jak i Ewangelii (po jej wcześniejszym odśpiewaniu po łacinie) w czasie wielkoczwartkowej celebracji Mszy Wieczery Pańskiej<sup>11</sup>. Stosunkowo często można się było spotkać z odczytaniem

<sup>9</sup> Ἱερατικόν, ἐν Ρωμῇ 1950, s. 115–116; tłum. za: H. PAPROCKI, *Liturgia Kościoła prawosławnego*, Kraków 2014, s. 86. Wymieniam tu w sposób uproszczony wyłącznie te elementy, które są wykorzystywane w liturgii papieskiej.

<sup>10</sup> Zazwyczaj bizantyjski hipodiakon (subdiakon). Zachowuje się tu w praktyce dawny zwyczaj uroczystych liturgii papieskich, gdzie lekcję czytali subdiakoni, zarówno rzymski, jak i grecki. Normalnie w rycie bizantyjskim Apostoła śpiewa lektor, podobnie jak w rzymskim po reformie, zob. PAWEŁ VI, *Ministeria quaedam*, V.

<sup>11</sup> Zob. np. [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Messa in Cena Domini*, 9 IV 2009, s. 17–18, 21–22; CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Giovedì Santo. Cena del Signore*, 5 IV 2012, s. 18–19, 22–25 (i in.).

po grecku jedynie Ewangelii. Niełatwo jednak znaleźć przykład przeciwny, kiedy Ewangelia była tylko po łacinie, a po grecku wyłącznie Apostoł. Tak zdarzyło się na inauguracji Roku Wiary (11 X 2012)<sup>12</sup>.

### 3. Proklamacja Ewangelii

Również przy greckiej Ewangelii zachowywane są w liturgiach papieskich normy rytu bizantyjskiego. Wygląda to w sposób następujący<sup>13</sup>:

Ὁ Ἐρεὺς· Σοφία· ὀρθοί, ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου.

Ὁ Ἀρχιερεὺς· Εἰρήνη πᾶσι.

Ὁ Χορός· Καὶ τῷ πνεύματί σου.

Ὁ Διάκονος· Ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον / Μάρκον / Λουκᾶν / Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα.

Ὁ Χορός· Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.

Ὁ Ἐρεὺς· Πρόσχωμεν.

Diakon<sup>14</sup>: Oto Mądrość! Stańmy prosto! Wysłuchajmy świętej Ewangelii.

Biskup<sup>15</sup>: Pokój wszystkim.

Chór: I duchowi twemu.

Diakon: Czytanie świętej Ewangelii według N.

Chór: Chwała Tobie, Panie, chwała Tobie.

Diakon<sup>16</sup>: Bądźmy uważni!

Diakon czyta (śpiewa) Ewangelię. Następnie:

<sup>12</sup> CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Apertura dell'Anno della Fede*, 11 X 2012, s. 26–27.

<sup>13</sup> Ἱερατικόν, s. 117, 315–316, tłum. za: H. PAPROCKI, *Liturgie*, s. 88.

<sup>14</sup> Zgodnie z wydaniem greckim, te słowa wypowiada kapłan, Ἱερατικόν, s. 117, 315; cerkiewno-słowiański Archieratikon wskazuje tu jednak diakona, Ἀρχιερατικόνъ или службеникъ свѣтитѣльскій [Archieratikon, ili służebnyk swjatytel'skij], Рѣчь мѡгъ [Rym 1973], s. 46; podobnie bazujący na nim Archieratikon ukraiński używany przez Ukraiński Kościół Greckokatolicki, Архиратикон або Святительський службеник, Toronto 1988, s. 39; tak jest też w liturgii papieskiej.

<sup>15</sup> W liturgii papieskiej biskup rzymski. Te słowa błogosławieństwa należą do biskupa w liturgii pontyfikalnej. Jeśli odprawia prezbiter, sam je wypowiada, Ἱερατικόν, s. 117, 315.

<sup>16</sup> Wedle wydania greckiego kapłan, Ἱερατικόν, s. 117; wydanie cerkiewnosłowiańskie podaje w tym miejscu diakona, Ἀρχιερατικόνъ, s. 47; podobnie ukraińskie, Архиратикон, s. 39; również w liturgii papieskiej jest to diakon.

Ὁ Χορός: Δόξα σοι, Κύριε, δόξα σοι.

Ὁ Ἀρχιερεὺς εὐλογεῖ.

Ὁ Χορός: Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα.

Chór: Chwała Tobie, Panie, chwała Tobie.

Biskup błogosławi<sup>17</sup>.

Chór: Na wiele lat, władayo!<sup>18</sup>

Dzień po wyborze papież Benedykt XVI zatwierdził obrzędy inauguracji pontyfikatu, gdzie znaleźć można sposób głoszenia Ewangelii w języku greckim wedle rytu bizantyjskiego<sup>19</sup>. Jest on zasadniczo tożsamy z podanym powyżej, aczkolwiek rubryka nr 49 podaje, że Najwyższemu Kapłanowi nie odśpiewuje się w tym miejscu zwyczajowej aklamacji<sup>20</sup>. Jest ona przewidziana dopiero po nałożeniu paliusza i pierścienia, tak samo i błogosławieństwo księgą Ewangelii<sup>21</sup>. Takie umiejscowienie nałożenia paliusza koresponduje z zachowaną do dziś tradycją nałożenia jego greckiego odpowiednika, omoforionu, w liturgii święceń biskupich rytu greckiego<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Według wydania greckiego biskup błogosławi od tronu znakiem krzyża, Τερατικόν, s. 316; wydanie cerkiewnosłowiańskie podaje, że biskup staje w Bramie Królewskiej i błogosławi świecznikami, Αρχιερατικόν, s. 47, podobnie wydanie ukraińskie, Архιεратикон, s. 40; w liturgii papieskiej biskup rzymski błogosławi księgą Ewangelii. Bp Cichy podaje, że zwyczaj ten, pierwotnie zarezerwowany dla papieża, wprowadził Jan Paweł II, natomiast obecne *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (2002, polskie wydanie 2003) pozwala na to każdemu biskupowi, zob. S. CICHY, *Odpowiedzi na kilka pytań skierowanych do Przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2. Błogosławienie księgą Ewangelii, „Anamnesis”* 44 (2006), s. 90; cytowany przepis z OWMR został mylnie podpisany jako wzięty z nr. 174 tego dokumentu, podczas gdy pochodzi on z nr. 175., por. OWMR, nr 175. Ponadto błogosławienie ewangelizarem można było zauważyć już wcześniej, np. na inauguracji pontyfikatu papieża Jana Pawła I.

<sup>18</sup> Tłum. aklamacji za: BENIAMIN, ARCYBISKUP NIZNEGO NOWOGRODU I ARZAMASU, *Nowe Tablice czyli objaśnienie o cerkwi, Liturgii, nabożeństwach i paramentach cerkiewnych. Wybór*, Kraków 2007, s. 203; libretta celebracji papieskich podają w tłumaczeniu na wpół łacińskim, na wpół włoskim, jako *Ad multos annos, Santo Padre!*. Aklamacja ta nie zawsze pojawia się w liturgii papieskiej.

<sup>19</sup> OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, *Ordo Rituum pro Ministerii petrini initio Romae Episcopi*, Roma 2005, s. 59–61; zob. też M. NIN, *Partecipazione*, s. 240–241.

<sup>20</sup> Chodzi o polichronion (Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα).

<sup>21</sup> Oprócz samego *Ordo Rituum* zob. również: OFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Santa Messa. Imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del vescovo di Roma, Benedetto XVI*, 24 IV 2005, s. 32. W praktyce jednak na inauguracji papieża Benedykta XVI przy błogosławieństwie trwał jeszcze śpiew *Manda Deus*.

<sup>22</sup> M. NIN, *Partecipazione*, s. 240–241. Pod koniec swojego pontyfikatu papież Benedykt XVI dokonał w obrzędzie zmian przenoszących te elementy inauguracji pontyfikatu poza liturgię, zob. OFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Modificati i riti per l'inizio del Pontificato. Intervista per L'Osservatore Romano con Gianluca Biccini*, 22 II 2013, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturg/2013/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20130222\\_riti-inizio-pontificato\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturg/2013/documents/ns_lit_doc_20130222_riti-inizio-pontificato_it.html) (19.02.2017).

Wielokrotnie jeszcze zdarzało się za pontyfikatu Benedykta XVI, że w celebracjach papieskich proklamowano Ewangelię po grecku. Inne przypadki to w szczególności Msze kanonizacyjne, np. 26 kwietnia 2009 r.<sup>23</sup>, 11 października 2009 r.<sup>24</sup>, 23 listopada 2011 r.<sup>25</sup>, 21 października 2012 r.<sup>26</sup>, czy też ostatnia sprawowana przez papieża Msza w Niedzielę Wielkanocą Zmartwychwstania Pańskiego<sup>27</sup>.

#### 4. Zwyczaje celebracji paschalnych

W kontekście niedzielnej celebracji paschalnej należy wspomnieć jeszcze dwa istotne elementy papieskiej liturgii. Pierwszym jest zwyczaj związany z ikoną<sup>28</sup> Chrystusa. Nawiązuje do średniowiecznej tradycji rozpoczynania obchodów wielkanocnych w kaplicy św. Wawrzyńca na Lateranie (dziś Sanktuarium *Scala Santa*), gdzie znajduje się ikona Chrystusa Zbawiciela określana mianem *acheiropoieta*<sup>29</sup>. Papież, rozpoczynając niedzielną liturgię paschalną, oddaje cześć Chrystusowi wyobrażonemu na ikonie, co stanowi nawiązanie do słów: *Surrexit Dominus vere et apparuit Simoni* – „Zmartwychwstał Pan prawdziwie i ukazał się Szymonowi” (Łk 24,34), śpiewanych również przez diakona w trakcie tego obrzędu. Został on przywrócony w 2000 r. (teraz jednak odbywa się na placu św. Piotra), zaś od 2007 r. używana jest nowa ikona, specjalnie w tym celu przygotowana<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 26 IV 2009, s. 119–121.

<sup>24</sup> TENZE, *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 26 IV 2009, s. 155–157.

<sup>25</sup> TENZE, *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 23 X 2011, s. 103–105.

<sup>26</sup> TENZE, *Rito della canonizzazione e celebrazione eucaristica presieduti dal Santo Padre Benedetto XVI*, 21 X 2012, s. 94–97. Tym razem sam obrzęd kanonizacji odbył się już poza liturgią (przed jej rozpoczęciem), zgodnie ze zmianami wprowadzonymi przez papieża, por. UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Intervista per l'Osservatore Romano sul nuovo Rito delle Canonizzazioni*, 17 X 2012, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2012/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20121017\\_marini-canonizzazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2012/documents/ns_lit_doc_20121017_marini-canonizzazioni_it.html) (16.04.2017).

<sup>27</sup> CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Domenica di Pasqua. Risurrezione del Signore*, 8 IV 2012, s. 28–31.

<sup>28</sup> Znaczenie ikon w rycie bizantyjskim jest kwestią raczej dobrze znaną i nie wymaga szerszych objaśnień. Niezorientowanych można odesłać do postanowień II soboru nicejskiego czy do klasycznej już pracy na temat ikon: P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2009.

<sup>29</sup> Gr. ἀχειροποίητα – „nie ręką [ludzka] uczyniona”.

<sup>30</sup> Zob. m.in.: UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Surrexit Dominus vere et apparuit Simoni. Il rito del Resurrexit nella domenica di Pasqua*, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/details/ns\\_lit\\_doc\\_20091127\\_resurrexit\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/details/ns_lit_doc_20091127_resurrexit_it.html) (11.09.2017); K. LITAWA, *Papieski*



Drugi ze zwyczajów to stychy i stychyry Paschy element bizantyjskiej Jutrznii Zmartwychwstania Pańskiego. Stychy (w liczbie 4) są urywkami Ps 67,2-4 i 117,24, śpiewanymi w czasie tego nabożeństwa dwukrotnie. Pierwszy raz na początku, naprzemiennie z troparionem paschalnym. Powtórnie następuje pod koniec tejże Jutrznii, tym razem naprzemiennie ze stychyrami Paschy. Te ostatnie to są krótkie hymny opiewające Zmartwychwstanie<sup>31</sup>. W liturgii papieskiej stychy i stychyry Paschy śpiewane są zwyczajowo przez chór bizantyjski w języku cerkiewnosłowiańskim po proklamacji Ewangelii w tych latach, kiedy data Wielkanocy pokrywa się w obu kalendarzach – juliańskim i gregoriańskim<sup>32</sup>. Za pontyfikatu papieża Benedykta XVI zdarzyło się to aż trzy razy: w 2007, 2010 i 2011 r. W tym ostatnim przypadku zaśpiewano jednak nie stychy i stychyry Paschy, tak jak się to czyni pod koniec bizantyjskiej Jutrznii paschalnej, ale troparion i stychy Paschy, tak jak na początku tego nabożeństwa<sup>33</sup>:

Хрѣтосъ воскресъ ѣзъ мѣртвыхъ, смѣртїю смѣрть попрѣвъ, ѣ ѣѡмымъ во гробѣхъ жнкотъ даровѣкъ.

Да воскресенетъ Пѣтъ, ѣ расточѣтѣмъ вразнѣ ѣгѡ, [ѣ да вѣжѣтѣ ѡ лицѣ ѣгѡ нѣнавѣдѣщїи ѣгѡ.]<sup>34</sup>

Іѣкѡ ѣсчезѣтѣ дѡмъ да ѣсчезѣдѣтѣ, [іѣкѡ тѣетѣ вѡскъ ѡ лицѣ ѡгнѣ.]

---

„ryt Resurrexit” celebrowany w Poranek Wielkanocy, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 59 (2012), s. 49–61; także libretta liturgii papieskich, np. [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Domenica di Pasqua. Risurrezione del Signore. Messa del giorno celebrata dal Santo Padre Benedetto XVI*, 4 IV 2010, s. 3–18.

<sup>31</sup> Niestety są one zbyt obszerne, by je tu przytaczać. Tekst grecki: Πεντεκοσταριον, εν Ρωμη 1883, s. 12; tekst cerkiewnosłowiański: ПЕНТИКОСТАΡΙОНЪ [Pentykostarion], во Львовѣ лцз [wo Lwowie 1907], s. εε–ες [205–206]; tłum. polskie: *Wielki Tydzień i Święto Paschy w Kościele prawosławnym*, Kraków 2003, s. 162–163.

<sup>32</sup> P. MARINI, *La celebrazione della prima Pasqua del terzo millennio*, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturg/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20010415\\_pasqua2001\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturg/documents/ns_lit_doc_20010415_pasqua2001_it.html) (27.11.2018).

<sup>33</sup> Tekst cerkiewnosłowiański za: ПЕНТИКОСТАΡΙОНЪ, s. ε [200]; tłum. (za: *Wielki Tydzień*, s. 147–148): Chrystus powstał z martwych, śmiercią podeptał śmierć, i będącym w grobach życie dał. // Niech powstanie Bóg, i rozproszą się Jego wrogowie, i niech pierzchają przed Jego obliczem ci, którzy Go nienawidzą. // Jak dym się rozwiewa, tak niech się rozwieją, jak wosk się rozplywa przy ogniu. // Tak niech zginą przed obliczem Boga grzesznicy, a sprawiedliwi niechaj się rozradują. // Oto dzień, który uczynił Pan, rozradujmy się weń i rozweselmy.; tekst grecki (za: Πεντεκοσταριον, s. 6): Χριστός ανέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι, ζῶν ἡρισάμενος. // Ἀναστῆτω ὁ Θεός, καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ, καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οἱ μισοῦντες αὐτόν. // Ὡς ἐκλείπει καπνός, ἐκλιπέτωσαν, ὡς τήκεται κηρὸς ἀπὸ προσώπου πυρός. // Οὗτως ἀπολοῦνται οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ προσώπου τοῦ Θεοῦ, καὶ οἱ δίκαιοι εὐφρανθήτωσαν. // Αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ Κύριος, ἀγαλλιασώμεθα, καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ.

<sup>34</sup> W wersji cerkiewnosłowiańskiej śpiewane są krótsze wersje dwóch pierwszych stychów, gdy wykonuje się je ze stychyrami, dłuższe – gdy z troparionem. W czasie wielkanocnej liturgii papieskiej w 2011 r. odśpiewano jednak z troparionem wersje krótsze.



ТѦКѦ ДА ПОГНѦЕНУГЪ ГРѦШНИЦЫ Ѡ ЛИЦѦ БЖІѦА, Ѧ ПРѦВѦДНИЦЫ ДА  
ВОЗВЕЕЛѦГѦА.

СѦИ ДѦНЬ ЕГОЖЕ СОТВОРИ ГДѦ, ВОЗРАДѦЕМѦ Ѧ ВОЗВЕЕЛѦМѦ ВЪ ѠНЬ.

## 5. Nie zawsze greka

Trzeba zatem podkreślić, że niekoniecznie elementy bizantyjskie wymagają użycia języka greckiego, ale może to być równie dobrze język cerkiewnosłowiański<sup>35</sup>. W tym języku proklamowano Ewangelię w czasie papieskiej pielgrzymki do Chorwacji w 2011 r.<sup>36</sup>:

Kapłan rytu bizantyjskiego: *Premudrost! Prosti! Uslišim svjatago evangelija!*

Papież: *Mir vsjem.*

Chór: *I duhovi tvojemu.*

Kapłan rytu bizantyjskiego: *Ot Joana svjatago evangelija čtenije.*

Chór: *Slava Tebje, Gospodi, slava Tebje!*

Kapłan rytu bizantyjskiego: *Vonmjem!*

Kapłan czyta Ewangelię.

Chór: *Slava Tebje, Gospodi, slava Tebje!*

Papież błogosławi ewangeliarzem.

Z drugiej strony nie każde wykonanie czytań mszalnych czy innych elementów liturgii papieskiej po grecku jest jednocześnie wykorzystaniem elementów rytu bizantyjskiego. Warto tu wspomnieć choćby pielgrzymkę papieża Benedykta XVI na Cypr, kiedy szerokie było użycie języka greckiego, ale był to grecki nowożytny<sup>37</sup> i zasadniczo bez związku z rytym bizantyjskim<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Liturgia bizantyjska nie jest bowiem związana z konkretnym językiem, narodem ani kręgiem kulturowym, ale spośród wszystkich rytów wschodnich jest jedyną uniwersalną, J.M. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, Opole 2009, s. 51.

<sup>36</sup> OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, COMMISSIO LITURGICA CROATA, *Apostolski Pohod Vrhovnoga Svećenika Pape Benedikta XVI. Hrvatskoj* [*Visitatio Apostolica Summi Pontificis Benedicti PP. XVI in Croatia*], 4–5 VI 2011, s. 47–48.

<sup>37</sup> Aczkolwiek niektóre elementy, jak Modlitwa Pańska, wykorzystywały grekę *koine*.

<sup>38</sup> Warto natomiast zauważyć udział duchownych Kościoła maronickiego (obrzędka antiocheńskiego) w proklamacji Ewangelii, por. OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, COMMISSIO LITURGICA CYPRENSIS, *Pastoral Visit of His Holiness Pope Benedict XVI to Cyprus*, 4–6 VI 2010, s. 84–87.

## 6. Inne elementy

Kilka elementów bizantyjskich w liturgii papieskiej wykorzystano w 2008 r., kiedy to dwukrotnie gościł w Rzymie Bartłomiej I, prawosławny patriarcha Konstantynopola. Z końcem czerwca hierarcha uczestniczył w obchodach uroczystości świętych Apostołów Piotra i Pawła. Najpierw brał udział w nieszporach, w czasie których czytanie (Rz 1,1-7) zostało wykonane w języku greckim<sup>39</sup>, natomiast na zakończenie tej godziny kanonicznej, zaraz po błogosławieństwie Ojca Świętego, błogosławieństwa udzielił również patriarcha Bartłomiej, zgodnie z tekstami ksiąg liturgicznych rytu bizantyjskiego<sup>40</sup>:

Εὐλογία Κυρίου καὶ ἔλεος<sup>41</sup> αὐτοῦ ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς, τῇ αὐτοῦ θεία χάριτι καὶ φιλανθρωπία, πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων<sup>42</sup>.

Następnego dnia prawosławny hierarcha uczestniczył w uroczystej Mszy, w trakcie której Ewangelia proklamowana była po grecku na sposób bizantyjski, po niej zaś błogosławieństwa ewangeliarzem udzieliłi wspólnie papież i patriarcha. Odśpiewano też zwyczajową aklamację<sup>43</sup>. W ramach wyznania wiary hierarchowie obu Kościołów odczytali Symbol nicejsko-konstantynopolitański w jego oryginalnym, greckim brzmieniu (bez łacińskich dodatków pokroju *Filioque*), zgodnie z jego użyciem przez Kościoły tradycji bizantyjskiej<sup>44</sup>. Również i tym razem patriarcha udzielił błogosławieństwa na koniec liturgii<sup>45</sup>. Raz jeszcze, w październiku tegoż roku, prawosławny hierarcha odwiedził Rzym i ponownie w podobny sposób (greckojęzyczne czytanie i końcowe błogosławieństwo patriarchy) sprawowane były I nieszpory XXIX niedzieli w ciągu roku

<sup>39</sup> Aczkolwiek nie zostało wykonane na sposób bizantyjski, CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Primi Vespri della Solennità dei Santi Pietro e Paolo, in occasione dell'apertura dell'Anno Paolino con la partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, 28 VI 2008, s. 31.

<sup>40</sup> Tekst grecki za: Ἱερατικόν, s. 152.

<sup>41</sup> Słowa καὶ ἔλεος („i miłosierdzie”) nie występują w wersji cerkiewnosłowiańskiej, *Ἱερατικόν*, s. 107; H. PĄPROCKI, *Liturgie*, s. 127.

<sup>42</sup> „Błogosławieństwo Pańskie i miłosierdzie niech zstąpi na was przez Jego łaskę i przyjaźń do człowieka w każdym czasie, teraz i zawsze. I na wieki wieków.”, w: H. PĄPROCKI, *Liturgie*, s. 127.

<sup>43</sup> CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Santa Messa presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI con la partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I. Benedizione e imposizione dei palli*, 29 VI 2008, s. 27–29.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 30–31.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 67.

w ramach odbywającego się w Rzymie XII Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów<sup>46</sup>.

Inne bizantyjskie elementy papieskich liturgii Benedykta XVI pojawiły się w celebracjach w czasie Synodu Biskupów dla Bliskiego Wschodu w 2010 r. Wówczas nie tylko proklamowano Ewangelię po grecku<sup>47</sup>. Na zakończenie dwóch celebracji, otwierającej i zamykającej to zgromadzenie, odśpiewany został hymn *Trisagion*<sup>48</sup>, m.in. po grecku. Z kolei we Mszy na zakończenie Synodu, w ramach śpiewu na procesję z darami<sup>49</sup>, wykonany został *Hymn Cherubinów (Cherubikon)*, który w rycie bizantyjskim śpiewany jest w trakcie procesji Wielkiego Wejścia<sup>50</sup>. Tekst, za wydaniem greckim, jest następujący<sup>51</sup>:

Οἱ τὰ Χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῶ Τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες, πᾶσαν νῦν βιοτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν.

Ὡς τὸν Βασιλέα τῶν ὄλων ὑποδεξόμενοι, ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσιν. Ἀλληλοῦῖα. Ἀλληλοῦῖα. Ἀλληλοῦῖα.<sup>52</sup>

## 7. Zakończenie

Choć zdarzyło się to jego poprzednikom, Benedykt XVI nigdy nie pokusił się o odprawienie czy choćby przewodniczenie liturgii bizantyjskiej. Nie powinno to jednak dziwić, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że papież emeryt w trakcie swego

<sup>46</sup> [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Primi Vespri della XXIX Domenica „per annum” Presieduti dal Santo Padre Benedetto XVI in occasione della partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I alla XII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi*, 18 X 2008, s. 12, 19.

<sup>47</sup> Miało to miejsce w czasie trzech celebracji – otwarcia synodu, liturgii kanonizacyjnej i zamknięcia synodu, CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Celebrazione Eucharistica presieduta dla Santo Padre Benedetto XVI in occasione dell’Apertura dell’Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, 10 X 2010, s. 34–36; TENZE, *Celebrazione Eucharistica presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la canonizzazione dei beati...*, 17 X 2010, s. 147–149; TENZE, *Celebrazione Eucharistica presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI in occasione della Conclusione dell’Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, s. 28–30.

<sup>48</sup> *Celebrazione in occasione dell’Apertura*, s. 75; *Celebrazione in occasione della Conclusione*, s. 67–68.

<sup>49</sup> *Celebrazione in occasione della Conclusione*, 24 X 2010, s. 42–43.

<sup>50</sup> Jest to w liturgii bizantyjskiej element analogiczny wobec procesji z darami w liturgii rzymskiej.

<sup>51</sup> *Ἱερατικόν*, s. 123–125.

<sup>52</sup> „My, którzy Cherubinów mistycznie przedstawiamy i życiodajnej Trójcy trójświęty hymn śpiewamy, odrzucmy teraz wszelką życia troskę. / Abyśmy przyjęli Króla wszystkich, którego niewidzialnie otaczają Aniołów Zastępy. Alleluja. Alleluja. Alleluja.”, w: H. PAPROCKI, *Liturgia*, s. 94–97.

pontyfikatu nie odprawiał publicznie nawet w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, której powszechne stosowanie umożliwił<sup>53</sup>. W pierwszej kolejności właśnie tego należałoby się po nim spodziewać, kiedy mowa o celebracjach innych niż w formie zwyczajnej tego rytu.

Rezygnacja z odprawiania czy przewodniczenia przez papieża liturgii w rycie bizantyjskim mogła natomiast dokonać się w sposób zupełnie świadomy jako wyraz recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II. Wciąż jeszcze pokutuje wśród niektórych rzymskich katolików przekonanie o *praestantia ritus latini*, podczas gdy stanowisko przeciwne zajął sobór<sup>54</sup>. Przeświadczenie to zakładało zarazem tożsamość Kościoła powszechnego z Kościołem łacińskim, zaś element wschodni traktowało wyłącznie w kategoriach liturgicznego folkloru. Ostatni sobór powrócił natomiast do eklezjologii pierwszego tysiąclecia i postrzegania organizmu Kościoła jako federacji niezależnych Kościołów, charakteryzujących się własną tradycją teologiczną, liturgiczną, prawną i duchową, pozostających w jedności z biskupem Rzymu<sup>55</sup>. To rozróżnienie dwóch funkcji papieża – jako głowy własnego Kościoła łacińskiego i jednocześnie zwierzchnika całego Kościoła powszechnego – jest znaczące.

O ile Jan XXIII w 1961 r. odprawił liturgię w hybrydowym zestawie szat, to Jan Paweł II w 1996 r. celebrował we własnych szatach łacińskich, co już było krokiem w kierunku zmiany rozumienia urzędu papieża. Bizantyjskie celebracje papieskie z lat 1908–2001, w szczególności zaś te odprawione osobiście przez Jana XXIII w 1961 r. i przez Jana Pawła II w 1996 r., można byłoby uznać za okres eksperymentów w liturgii papieskiej, zaś papież Benedykt XVI byłby tym, który po niemal stuleciu zaniechał tej praktyki. Jednakże obecny papież Franciszek, choć dobrze zna liturgię bizantyjską (a w młodości nawet posługiwał do niej jako ministrant), sam, co prawda, nie odprawia w rycie innym niż rzymski<sup>56</sup>, ale 2 czerwca 2019 r. w Blaj (Rumunia) przewodniczył Boskiej Liturgii, w ramach której kano-

<sup>53</sup> BENEDIKT XVI, *Summorum Pontificum*, 1.

<sup>54</sup> M.R. POTOCZNY, *Wspólne DNA liturgii Wschodu i Zachodu*, LitS 24 (2018), nr 1, s. 54. Współcześnie na Zachodzie dawne nieuzasadnione uprzedzenia względem Wschodu ustąpiły miejsca pozabawionej zrozumienia fascynacji, zob. m.in. R.F. TAFT, *Between Progress and Nostalgia: Liturgical Reform and the Western Romance with the Christian East; Strategies and Realities*, w: D.A. PITT, S. ALEXOPOULOS, CH. MCCONNELL (red.), *A Living Tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice*, Collegeville 2012, s. 21–23 (oraz wiele innych tego autora).

<sup>55</sup> SOBÓR WATYKAŃSKI II, DWK, 2–3; TENŻE, DE, 16–17; por. KKKW, kan. 27–28.

<sup>56</sup> Dotyczy to również koncelebry. O ile zdarza się wschodnim duchownym katolickim koncelebrować z papieżem Mszę rzymską, papież nie koncelebrował żadnej ze wschodnich Liturgii z tamtejszymi duchownymi. Być może należałoby zapytać, czy precedencja stolicy rzymskiej w ogóle dopuszcza taką możliwość, by jej biskup nie przewodniczył. Komunia kościelna wyraża się najpełniej poprzez wspólnie celebrowaną Eucharystię, stąd pytanie o właściwy sposób udziału papieża w liturgii bizantyjskiej wydaje się zasadne.

nizował tamtejszych greckokatolickich biskupów męczenników<sup>57</sup>. Nie należy zatem spodziewać się, że czas bezpośredniego zaangażowania papieży w celebracje bizantyjskie dobiegł końca, ale można podejrzewać, że papieże do samodzielnego odprawiania na sposób grecki nie powrócą.

Niemniej jednak w praktyce liturgicznej celebracji papieskich Benedykta XVI można wskazać wiele przykładów użycia elementów obcego pochodzenia, w tym właściwych dla rytu bizantyjskiego. Wszystkie one wykorzystywane były jednak w ramach sprawowania rytu rzymskiego<sup>58</sup>. Dzięki temu wyraźniej zarysowuje się fakt, że papież jest przede wszystkim biskupem Rzymu i jako taki sprawuje liturgię we własnym rycie.

Jednocześnie inkorporowanie do tej rzymskiej liturgii elementów nierzymskich, w tym wypadku bizantyjskich (pośród nich również takich dotąd niespotykanych), w szczególnych sytuacjach celebracji z udziałem wschodnich katolików, wskazuje na tę podwójną funkcję papieża – nie tylko głowy własnego Kościoła łacińskiego, ale również namiestnika całego Kościoła powszechnego. W ten sposób podkreślona zostaje łączność Benedykta XVI jako biskupa Rzymu z Kościołami katolickimi tradycji bizantyjskiej i wyraża się jego troska o jedność Kościoła powszechnego w jego liturgicznej różnorodności.

#### Benedict XVI and the Byzantine Liturgy – The Practice of Papal Celebrations

##### Abstract

In the article the use of Byzantine elements in papal liturgies was shown. To shed some light on the topic, a historical overview of Greek influences on the celebrations of bishops of Rome was presented. The matter of utilisation of Epistle and Gospel readings in a Byzantine way, both with and without the use of Greek language, was elaborated. The custom of papal liturgy, related to coincidence of Easter dates in Julian and Gregorian calendars, was discussed. Some other things, such as the use of *Trisagion* in Roman and papal liturgy, and use of some other typically Byzantine elements

<sup>57</sup> [OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS], *Viaggio Apostolico di Sua Santità Francesco in Romania*, 31 V–2 VI 2019, s. 87–151.

<sup>58</sup> Normalnie prawo kanoniczne zabrania tworzenia takich hybryd: „Koncelebra biskupów i prezbiterów różnych Kościołów *sui iuris* dla słusznej przyczyny, przede wszystkim dla pielęgnowania miłości i okazania jedności między Kościołami, może być sprawowana za zgodą biskupa eparchialnego, z przestrzeganiem wszystkich przepisów ksiąg liturgicznych głównego celebransa, w sposób wolny od jakiegokolwiek synkretyzmu liturgicznego, przy czym pożądane jest zachowanie szat liturgicznych i insygniów własnego Kościoła *sui iuris*” (KKKW, kan. 701). Ceremoniał papieski jest jednak przypadkiem szczególnym i nie podlega w prosty sposób normom ogólnym (ani też nie stanowi wprost modelu dla liturgii rytu rzymskiego).

in particular celebrations, were mentioned. In the end a hypothesis concerning changes in relations between the Byzantine rite and papal celebrations in the times of Benedict XVI was proposed.

Keywords: Office for the Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff, papal liturgy, Greek Epistle, Greek Gospel, Paschal stichera, Trisagion, Cherubikon.

#### Abstrakt

W artykule zostało przedstawione użycie elementów bizantyjskich w liturgiach papieskich Benedykta XVI. Dla naświetlenia tematu zaprezentowany został rys historyczny wpływów greckich na celebracje biskupów Rzymu. Opracowane zostały kwestie wykorzystania czytań Apostoła i Ewangelii na sposób bizantyjski, zarówno z użyciem języka greckiego, jak i bez niego. Omówiony został zwyczaj papieskiej liturgii związany ze zbieżnością dat Wielkanocy w kalendarzach juliańskim i gregoriańskim. Wspomnianych zostało kilka innych kwestii, jak użycie *Trisagionu* w liturgii rzymskiej i papieskiej czy wykorzystanie innych typowo bizantyjskich elementów w szczególnych celebracjach. Na koniec zaproponowana została hipoteza dotycząca zmian, jakie zaszły w relacjach liturgii bizantyjskiej i celebracji papieskich za czasów Benedykta XVI.

Słowa kluczowe: Urząd Papieskich Celebracji Liturgicznych, liturgia papieska, grecki Apostoł, grecka Ewangelia, stychyry Paschy, *Trisagion*, *Cherubikon*.

#### Bibliografia

Ἀρχιερατικόνῃς ἢ καὶ λειτουργικῇς σελήτης [Archijeratikon, ili służebnyk swjatyjel'skij], Рїмъ ацог [Rym 1973].

Архиератикон або Святительський служебник, Toronto 1988.

BENIAMIN, ARCYBISKUP NIŻNEGO NOWOGRODU I ARZAMASU, *Nowe Tablice czyli objaśnienie o cerkwi, Liturgii, nabożeństwach i paramentach cerkiewnych. Wybór*, tłum. I. Petrov, Kraków 2007.

CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Apertura dell'Anno della Fede*, 11 X 2012.

CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Domenica di Pasqua. Risurrezione del Signore*, 8 IV 2012.

CAPELLA PAPALE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Celebrazione Eucharistica presieduta dla Santo Padre Benedetto XVI in*

- occasione dell'Apertura dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, 10 X 2010.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Celebrazione Eucharistica presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI in occasione della Conclusione dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi* (24.10.2010), s. 28–30.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Celebrazione Eucharistica presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la canonizzazione dei beati...*, 17 X 2010.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Giovedì Santo. Cena del Signore*, 5 IV 2012.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Primi Vespri della Solennità dei Santi Pietro e Paolo, in occasione dell'apertura dell'Anno Paolino con la partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, 28 VI 2008.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Santa Messa presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI con la partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I. Benedizione e imposizione dei palli*, 29 VI 2008.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 26 IV 2009.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 26 IV 2009.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *[Santa Messa] presieduta dal Santo Padre Benedetto XVI per la per la canonizzazione dei beati*, 23 X 2011.
- CAPELLA PAPAIE [UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Rito della canonizzazione e celebrazione eucaristica presieduti dal Santo Padre Benedetto XVI*, 21 X 2012.
- BENEDYKT XVI, *Summorum Pontificum*, 7 VII 2017.
- S. CICHY, *Odpowiedzi na kilka pytań skierowanych do Przewodniczącego Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2. Błogosławienie księgą Ewangelii*, „Anamnesis” 44 (2006), s. 90.
- CZERSKI J.M., *Liturgie Kościołów Wschodnich. Liturgia Kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego* (Liturgia – Musica – Ars 1), Opole 2009.



- Divina Liturgia Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi iuxta Ritum Byzantinum (Melkitarum) occasione Concilii Vaticani II in Basilica Patriarchali Sancti Petri celebrata ab Exc.mo D.no Georgio Hakim Archiepiscopo Akka totiusque Galilaeae Praesidente ac benedicente Beatissimo Patriarcha Maximo IV: assistentes et cantores alumni Pontificii Collegii Graecorum de Urbe: die 16 Octobris 1964.*
- Divina Liturgia Sancti Patris nostri Ioannis Chrysostomi iuxta Ritum Byzantinum (Melkitarum) occasione Quartae Sessionis Concilii Oecumenici Vaticani II in Basilica Patriarchali Sancti Petri celebrata ab Exc.mo D.no Eftimio Youakim Episcopo Mariamnensi Melkitarum Praesidente ac benedicente Beatissimo Patriarcha Maximo IV: assistentes et cantores alumni Pontificii Collegii Graecorum de Urbe: die 9 Novembris 1965.*
- EVDOKIMOV P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2009.
- Ἐρατικόν, εν Ρωμῇ 1950.
- Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰοάννου Χρυσοστόμου – *Divina Liturgia Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi*, b.m.r.w. [Roma 1967].
- Kodeks kanonów Kościołów wschodnich (KKKW).*
- KRZYCH B.K., *Enrico Dante – Mistrz Ceremonii*, b.m.w. 2014.
- LITAWA K., *Papieski „ryt Resurrexit” celebrowany w Poranek Wielkanocny*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 59 (2012), s. 49–61.
- MARINI P., *La celebrazione della prima Pasqua del terzo millennio*, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20010415\\_pasqua2001\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20010415_pasqua2001_it.html) (27.11.2018).
- MENGHINI G.M., *Le Solenni Ceremonie della Messa Pontificale Celebrata dal Sommo Pontefice*, Roma 1904.
- Missale Romanum*, editio typica tertia emendata, Vaticanis 2008.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- NIN M., *Partecipazione del Collegio Greco di Roma*, w: UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Inizio del Ministero Petri del Vescovo di Roma Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2006, s. 239–244.
- OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, *Ordo Rituum pro Ministerii petrini initio Romae Episcopi*, Roma 2005.
- [OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS], *Viaggio Apostolico di Sua Santità Francesco in Romania*, 31 V–2 VI 2019.
- OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, COMMISSIO LITURGICA CROATA, *Apostolski Pohod Vrhovnoga Svećenika Pape Benedikta XVI. Hrvatskoj* [*Visitatio Apostolica Summi Pontificis Benedicti PP. XVI in Croatia*], 4–5 VI 2011.

- OFFICIUM DE LITURGICIS CELEBRATIONIBUS SUMMI PONTIFICIS, COMMISSIO LITURGICA CYPRENSIS, *Pastoral Visit of His Holiness Pope Benedict XVI to Cyprus*, 4–6 VI 2010.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (2002, pol. wyd. 2003).
- PAPROCKI H., *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2014.
- PAWEŁ VI, *Ministeria quaedam*, 15 VIII 1972.
- Πεντηκοστήριον [Pentykostarion], во Львовѣ лцз [wo Lwowie 1907].
- Πεντεκοστήριον, εν Ρωμη 1883.
- POTOCZNY M.R., *Wspólne DNA liturgii Wschodu i Zachodu*, LitS 24 (2018), nr 1, s. 53–70.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (DE).
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”* (DKW).
- TAFT R.F., *Between Progress and Nostalgia: Liturgical Reform and the Western Romance with the Christian East; Strategies and Realities*, w: D.A. PITT, S. ALEXOPOULOS, CH. MCCONNELL (red.), *A Living Tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice*, Collegeville 2012, s. 19–39.
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Canto del Vangelo in lingua greca in alcune celebrazioni papali*, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/details/ns\\_lit\\_doc\\_20091117\\_canto-vangelo\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/details/ns_lit_doc_20091117_canto-vangelo_it.html) (22.02.2017).
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Celebrazione della Passione del Signore*, 4 IV 2010.
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Celebrazione della Passione del Signore*, 22 IV 2011.
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Intervista per l'Osservatore Romano sul nuovo Rito delle Canonizzazioni*, 17 X 2012, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2012/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20121017\\_marini-canonizzazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2012/documents/ns_lit_doc_20121017_marini-canonizzazioni_it.html) (16.04.2017).
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Modificati i riti per l'inizio del Pontificato. Intervista per L'Osservatore Romano con Gianluca Biccini*, 22 II 2013, [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2013/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20130222\\_riti-inizio-pontificato\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2013/documents/ns_lit_doc_20130222_riti-inizio-pontificato_it.html) (19.02.2017).
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Santa Messa. Imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del vescovo di Roma, Benedetto XVI*, 24 IV 2005.
- UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Surrexit Dominus vere et apparuit Simoni. Il rito del Resurrexit nella domenica di Pasqua*,

[http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/details/ns\\_lit\\_doc\\_20091127\\_resurrexit\\_it.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/details/ns_lit_doc_20091127_resurrexit_it.html) (11.09.2017).

[UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Domenica di Pasqua. Risurrezione del Signore. Messa del giorno celebrata dal Santo Padre Benedetto XVI*, 4 IV 2010.

[UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Messa in Cena Domini*, 9 IV 2009.

[UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE], *Primi Vespri della XXIX Domenica „per annum” Presieduti dal Santo Padre Benedetto XVI in occasione della partecipazione del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I alla XII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi*, 18 X 2008.

*The Roman Missal*, b.m.w. 2011.

*Wielki Tydzień i Święto Paschy w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003.

MACIEJ H. DĄBROWSKI, licencjat teologii biblijnej (PWT we Wrocławiu), magister teologii (PWT we Wrocławiu), licencjat kultury śródziemnomorskiej (UWr), doktorant teologii biblijnej (PWT we Wrocławiu). Absolwent studiów podyplomowych z bizantynistyki (IAiE PAN). Studiował również filologię klasyczną oraz archeologię (UWr oraz UT2J). Do kręgu jego zainteresowań naukowych należą m.in.: historia starożytna i średniowieczna, literatura łacińska, religie starożytne, recepcja mitów antycznych, edukacja starożytna, epigrafika łacińska, archeologia, teologia bizantyjska i rzymska, biblistyka, liturgia bizantyjska i rzymska, historia Kościoła. Na polu dydaktycznym zajmuje się nauczaniem języków (łaciny, greki, angielskiego, francuskiego, polskiego dla cudzoziemców) oraz wykładaniem religii starożytnych. E-mail: maciejhdabrowski@gmail.com

IONIȚĂ APOSTOLACHE  
Faculty of Orthodox Theology  
University of Craiova, Romania  
ORCID: none.

## **The Unification Mystery of Christ in Church The Orthodox View on the Preparation for Receiving of the Holy Eucharist**

The groundwork for the spiritual existence of the responsible human being in the communitarian dimension of the Church, the Holy and Divine Eucharist, is “the Mystery which crowns the Baptism and the Holy Unction not only as fulfillment of the power and of the new life, virtually started through the Baptism and having in it the virtual power, developed through the Unction. The Eucharist implies in it the power of full death to the separated existence of God, started through the Baptism and developed in the Unction”<sup>1</sup>.

In the Orthodox Tradition, the Holy Eucharist is at the same time a starting point and link, unification and thanksgiving, remembrance and also a foretaste of the eternal life, sacrifice and also medicine of immortality. Therefore, it resents the “vivifying” reality of the Church, in which Jesus Christ, our Saviour, is present towards the end of the centuries. The Holy Eucharist is a way through which God, in His eternal goodness, “feeds, reinforces and gives driving force to the Eschaton. Therefore, the ecclesiastical body becomes something alive, always unifying and open to the future. The nourishment and the vivification of the Mystery is the one which transforms and renews the Body of the Church, becoming also work and movement to goodness”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> D. STĂNILAOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București 2003<sup>3</sup>, p. 84.

<sup>2</sup> N. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică*, v. I. *Expunerea credinței ortodoxe în conformitate cu creștinismul occidental*, București 2006, p. 360–361.

Through the Mystery of the Eucharist, Jesus Christ penetrates the most hidden places of the human being, eliminating from there all kinds of passion and weakness. Therefore, the Eucharist implies the real and personal presence of our Lord inside a person who desires to receive it. We can say that it is “the Mystery in which, under the face of bread and wine, the believers receive the real Body and Blood of Jesus Christ, for the forgiveness of sins and for eternal life”<sup>3</sup>. We cannot doubt in this reality because it was the Son of God himself to say during the Last Super: “this is my Body (...) this is my Blood”. Regarding those divine words Saint Cyril of Jerusalem says that “under the face of bread you receive the Body and under the face of wine you receive the Blood in order to reach through this partaking with the Body and Blood of Christ united in a single Body and Blood with Him. Therefore, we get to be *christophoros*, because His Body and Blood are shared inside our limbs. Therefore, according to the words of Saint Peter the Apostle, we are partakers of the divine nature”<sup>4</sup>.

That is why any attempt to describe in human words this Holy Mystery is very hard and almost impossible. If in the other of the Sacraments the presence of Christ is usually unseen and mystical, in the Eucharist we receive Him in a visible way. The Lord offers Himself as replay and blessing, medicine and nourishment, until the end of the world. This beautiful Mystical Unity starts through a dinner invitation. The first divine calling is received by the “lost sheep of the house of Israel”<sup>5</sup>. In their history the Chosen Nation received many signs and miracles and still they were unable to listen to the calling and were shocked by the Lord’s words: “If you will not eat my Body and don’t drink my Blood you will not have life in yourself” (2 Pt. 1, 4). Therefore, they remained outside and are still waiting at the door, because “they didn’t understand in a spiritual way the meaning of these words, they have moved away from Him, thinking that He had urged them to eat His flesh”<sup>6</sup>.

In this Holy Mystery, a baptized person has been called to the permanent renewal, to abandon the old customs of the Law. From the moment of the eucharistic communion with Christ, the believer becomes free from any captivity and finds his place among the Sons of the Heavenly Father. In this way, “dying for the world and living for God, we will have a fragrance and will enter at the Father through the Son”, because “Christ is our eternal Archiereus, who communicates us His sacrifi-

<sup>3</sup> D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, București 2005, p. 324.

<sup>4</sup> CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele Baptismale*, IV, 3, trad. D. Fecioru, București 2005.

<sup>5</sup> The first sending of the 12 Apostles was done after a well-defined trajectory. In this meaning Christ urges: “Do not go among the Gentiles, or into any town of Samaria, But go to the wandering sheep of the house of Israel” (Mt. 10, 5-6).

<sup>6</sup> CHIRIL, IV, 4.

cial estate through the Holy Sacraments and through the Eucharist in particular, to present us as spiritual sacrifices before His Father”<sup>7</sup>.

As the real Body and the Blood of the Lord, the Holy Eucharist enters in the constitution of the baptized person and, exceeding the dead’s boundaries, brings it to the perspective of the communion with Christ, the One who was crucified and resurrected. His position in the soteriological plan can be understood in the light of a complementary integration, being in the centre of the other Sacraments. In this concern, Nicholas Cabasilas speaks about his inexhaustible and eternal character:

Christ is the Unction and the Baptism and our Nourishment”, says the Holy Father. He is “present in the one who takes part in the celebration of the Holy Sacraments, sharing them something from His gifts, but in each Sacrament, He is present in another way. The baptized one is cleaned by the misery of the sin and receive in them the face of Christ. In the one who receives the Holy Unction, Christ does activate the powers of the Holy Spirit, as a treasure in the act of unction. When He brings the believer before the Altar and gives him to eat indeed His Body, our Saviour changes everything inside him, borrowing him His personality (...) Therefore, the Holy Eucharist is the biggest Mystery, because beyond him we cannot go, neither we can put something else. For, usually, after one step comes the second one and after that the third one and so on till the last one. After the Holy Eucharist, you cannot find a place to step on and for that you must stop here and think who you can keep till the end of this beautiful treasure, which you receive<sup>8</sup>.

## 1. The Mystery of our gathering in Christ and in the Church

In the first centuries of the Christian era, the understanding of the Holy Eucharist has been seen in the close relationship to the liturgical term of “gathering”. In his Epistle to Corinthians, St. Paul the Apostle speaks about the “gathering” of Christians in the Church (1 Cor. 11, 18). From here we can find out that the meaning of this “gathering” can be defined through the capacity of believers “to discover and achieve the Church”. In this context, Alexander Schmemmann speaks about the primordial connection between gathering, Eucharist and Church. Although from the scholastic perspective this connection was neglected and eventually forgotten, the eucharistic meaning of “gathering in the Church” represents an

<sup>7</sup> D. POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 332.

<sup>8</sup> N. CABASILAS, *Despre viața în Hristos*, trad. T. Bodogae, București 2009, p. 113–114.

old and genuine reality in the liturgical practice which should not be overlooked. In order to understand this phenomenon, we have to consider the distance between the dogmatic argumentation of the liturgical aspect of the eucharistic Mystery and the process of isolation of this practice from/by the “collective piety”. Alexander Schmemmann states:

the basic problem of the scholastic theology is that, in his sacramental approach, he doesn't start from the living experience of the Church, from the liturgical practical tradition, as it is in the Church, but he is based on *apriorical* and *abstract* categories and definitions, incompatible with the living reality of the Church. From the very beginning, the Church strongly confessed that the *lex credenti* and *lex orandi* are unseparated and one serves as a basis for the other one, according to Saint Irenaeus of Lyon: «our teaching is in concordance with the Eucharist and the Eucharist confirms our teaching» (*Adversus Haeresis*). But the theology built after the occidental style isn't preoccupied with the liturgical aspect and by the practice of the liturgical service in the Church, by his personal logic and by his arrangement. Starting from some abstract allowed, theology *apriorically* feeds what is principal and what is secondary, and the secondary – which isn't of interest for theology – appears at last as the divine service in all his complexity and variety, meaning that it becomes the divine service from which our Church in fact lives<sup>9</sup>.

In the act of creation, the Holy Trinity “decided to make the people part of the divine sharing of life through our Saviour Jesus Christ, in the Holy Spirit. When the first people fall into sin, God didn't leave them but give them more help to salvation. On the last days, Father sent His Only Begotten in the world, «who is the icon of the unseen God, first born then all the creation» (Col. 1, 15) to become our Redeemer from the slavery of death and devil”<sup>10</sup>.

In the process of preparation of the baptized person to the eternal life, the Mystery of the Eucharist identifies itself with a “sacred and heavenly background”, which is permanently upgraded on the “model of Christ”. From here one can understand the most important practice of the Church and his identification with the saving events fulfilled by the coming of Jesus Christ into the world.

Church is an ascendant movement of the Incarnation of the Son of God, but his basis is eternal, having his start in God's plan, beyond the time. This means that if the issuna-

<sup>9</sup> A. SCHMEMMANN, *Euharistia. Taina împărăției*, trad. B. Rădulescu, București, 2010, p. 21–22.

<sup>10</sup> IRINEU, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, București 2018, p. 92.



nance of the Church is in the same time with the day of the Naissance of our Saviour and then his updating on Golgotha, and the baptism in the day of Pentecost, his roots are even from eternity. Undoubtedly, by virtue of this, the Church can be followed after the creating act of the Holy Trinity, in all the historical period till the end of the centuries, as the eternal and Mystical Body of our Lord<sup>11</sup>.

On the other hand, the Orthodox teaching of faith shows very clear that, through her eucharistic essence, “the Church is simultaneously above the history, but also in the history”. In the virtue of this act, we can confess a beautiful convergence between time and eternity starting from this life, and also a transposition of the Church through divine holiness which is above the time. Time and history have therefore a Christological value and an eschatological perspective. The link between temporality and timelessness, between history and eternity, “can be simplified, having as basis the harmony between unity and diversity or between unity and multiplicity. Therefore, the Church is the primordial and permanent act of the communion between man and the Holy Trinity, as divine and human organism”<sup>12</sup>. From this point of view, the Church is an “objective reality” in her attribute of “divine and human existence”<sup>13</sup>. “The Church is, therefore, therefore the heart of the universe, the centre in which is shaping and is preparing the eternal life for all those who believe and confess the Saviour as Lord and God. Therefore, all the human beings from all over the world are called to enter in it, because only in the Church is the full existence of people, after the icon of the Holy Trinity”<sup>14</sup>.

The essential character of the “gathering” is based on the concept of “unity manifested in love”, according to the commandment of love (cf. Jn. 13, 34-35). Even if this perfect love can be fully achieved only in in the Kingdom of Heaven, “it exists in the world and in history, and has the purpose to transform the world in Church and to guide her to eschatology. So, because the Father built the Church, the Son enforces it and the Holy Spirit consecrates it, the Church cannot be conquered neither by the hell’s gates (cf. Mt. 16, 18) [...] That is the reason why this unity of the visible Church is indispensable”<sup>15</sup>. We can also say that, because of this testament of divine love, the liturgical sacrifice from the Altar is,

---

<sup>11</sup> IRINEU ION POPA, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine Atotțiitorul*, Craiova 2017, p. 104–106.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 112–113.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>15</sup> *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine Atotțiitorul*, p. 166, 171.

first of all, first of all, a discovery “of the truth which we have inside our natural being and in our soul”<sup>16</sup>.

## 2. The Cosmological Dimension of the Mystery of the Eucharist

The Mystery of the Eucharist contains also a cosmological dimension. This aspect is underlined by Maximus the Confessor, who sees the Church as an “icon of the entire cosmos, with all its seen and unseen beings, having the same unity and distinction like it”<sup>17</sup>. The analogy refers to the unit attribute of the ecclesial life, which offers the mystical capacity to incorporate the entire cosmological communion of the sensible and understandable things. In this relationship, Maximus sees the Holy Altar as a foreshadowing of the understandable realities, far away from the material things. On the other hand, in contrast to the Altar, the *naós* of the church is the complete foreshadowing of the material and sensitive realities, which we can find in the material world<sup>18</sup>. Unmistakable by nature – Church, man and cosmos – are acting together, being “objectively united with God”, so we can say “that the creation is another type of Church, that he is undeveloped, not updated, having the Church in it as a ferment which can help it develop till the level of updated Church, but in a proper meaning”<sup>19</sup>. Starting from this idea Dumitru Stăniloae realizes the “analogue transfer” of the liturgical background in which “the Mystery of Assembly” takes place. Therefore the author shows, that “in the ecclesial sanctuary of the liturgical community, God is in the highest place, which is the Holy Table of the Altar, as the Body and Blood of Christ; on the top of the cosmic creation He is as The One who incorporates all the things, who sustains all and in his human nature, as basis and endless horizon, God becomes possible and felt in connection with our heart”<sup>20</sup>.

In this symphony “Church-man-cosmos” Jesus Christ is the One who is able to gather and unite. He offers the centre which gravitates “the heaven, the earth, and the entire creation, generating a blessed unity, indestructible and holy”. In this regard, the holy fathers show how the “eucharistic Church, heavenly and earthly, in

<sup>16</sup> C. GALERIU, *Jertdă și răscumpărare*, București 1989, p. 19.

<sup>17</sup> MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. D. Stăniloae, București 2000, Cap. II, p. 16.

<sup>18</sup> MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Cap. II, p. 16.

<sup>19</sup> D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, București 2004, p. 23.

<sup>20</sup> D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 25.

a blessing gathering brings the Sacrifice of thanksgiving and prayer of our Eternal and Unique God, the Master of all". In this "Mystery of Gathering", the Christian recapitulates all at once the entire history of salvation. It is in a mystical way between the Mother of God, Saints, and Angels, praising the eucharistic Christ. The communion of the Sacrament is fulfilled by the memories of those who "sacrificed themselves for the true belief, our parents and brothers", who "complete together with us the eucharistic gathering and the commune liturgical service"<sup>21</sup>.

The one who offers a complete perspective regarding the cosmological dimension of the Holy Eucharist is Maximus the Confessor<sup>22</sup>. In his work entitled *Mistagogia*, he offers four interpretations or liturgical steps regarding the ritual of Synaxis or Gathering from the Holy Liturgy.

On the first step of the mistagogical interpretation (cap. 8-22), the believers are in connection with "the most important moments of salvation from a double perspective of Christs' acts and their effects. The entrance of the bishop into the church signifies the first coming of Christ to the world as its Saviour, from Incarnation to His Ascension; the return of people is His return to belief and virtue". From here also Maximus offers some explanations regarding the biblical lectures, the chants and the existence of the catechumens (which is equivalent with the Last Judgement), the chant "Holy God", the prayer "Our Father", the chant "One Holy/Unus Sanctus" and the communion from the end of the Liturgy<sup>23</sup>.

On the second step (cap. 23) Maximus shows the way how the soul is transposed "through the eucharistic Liturgy, with its exit from the material things and with his entrance in the mystical knowledge of the rationality of salvation, with a basis in the theology of Holy Trinity"<sup>24</sup>.

The third step (cap. 24) contains the invitation to *Synaxis*, where work of the Holy Spirit is done, "which starts with the removal of unbelief, ignorance, and sinfulness", right from the entrance in the church. On this liturgical moment, the role of the Holy Spirit is essential because He is the One who shares the "graces of belief in sensitive symbols" and contributes to being received in the Heavenly Kingdom "through the gift of sight even in their mystical archetypes"<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> H. STAVROPULOS, *Dumnezeiasca Euharistie – Taina tainelor*, trad. C. Băjău, Atena s.a., p. 39–40.

<sup>22</sup> IOAN I. ICĂ JR., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice*, Sibiu 2011, p. 197–198.

<sup>23</sup> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Mistagogia*, Cap. XXI, p. 35.

<sup>24</sup> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Mistagogia*, Cap. XXIII, p. 39.

<sup>25</sup> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Mistagogia*, Cap. XXIV, p. 40.

The fourth step of interpretation (the final part of cap. 24) has a summarizing character, related to the meanings of church architectural form and the rite of the *Gathering* (Synaxes). Each time, Maximus shows a general meaning (*genikos*) of the subjective salvation, expressed in the personal process of each soul on the axis of his eucharistic becoming. Saint Maximus the Confessor shows that the Holy Church is, on the one hand, “type and icon of God” and also, on the other hand, “type of the cosmos (...) having as a symbol the Altar and the *naos*”. These two architectural elements are found in the connection between soul and body. From here, the author explains in a mystagogical way the most important moments from the Holy Liturgy: first exists with the Holy Gospel representing “in general first coming of our Lord and, in particular, the coming back of the one who are led by Him, from unbelief to faith and from sin to virtue”; the biblical lectures – “announce in general the wishes and divine advice (...) and, in particular, the teaching and the entrance in belief of those who have fallen”; the Holy Gospel “is in general the symbol of the end of this world and, in particular, indicates the complete abolition of the old mistake of those who have fallen”; “the descending of the bishop from the throne and the exit of catechumens outside means, in general, the second coming from heaven of our great Lord and Saviour Jesus Christ (...) and, in particular, means the full certification in faith of the unbelievers”; “closing the gates, the exist with the holy gifts, the divine kissing and the pronouncing of the Symbol of Faith indicates, in general, the passing of the sensitive things and the discovery of the spiritual one (...) and, in particular, the moving of the contemplatives from the natural contemplation to the simple understanding of the spiritual things (...) and the union of the spiritual power with the soul, as well as the simplicity which contains in an unitary way with the mind the rationality of Providence”; “the speaking of the words «One Holy» and the following, and the communion with the holy Sacraments indicate the future filiation and unity, the link, divine resemblance and deification, of which we will benefit in part from all the others, because of God goodness”<sup>26</sup>.

The work of Maximus, *Mistagogia*, is influenced by the symbolism of Dionysius the Areopagit, from whom the former had borrowed his symbolic and mystical character. Moreover, the holy father speaks in his work about man’s *methamorphosis* (spiritual changing) in the eucharistic Christ. Therefore, he shows that the divine grace is received integrally by the believers, “because the divine and incarnated Word is really present in the Eucharist”. However, as in the case of the Holy Sacrament of Baptism, “this grace doesn’t show his fruits in the one who had received

<sup>26</sup> MAXIMUS THE CONFESSOR, *Mistagogia*, Cap. XXIV, p. 41–43, 46.

provided this one is worthy of it, has a strong faith, won the catharsis, and also if he is living in virtue and has risen to contemplation and knowledge”<sup>27</sup>.

### 3. “The Arc” of Salvation on the way to Eschaton

Alexander Schmemmann shows that, according to his authentic meaning, the liturgical place defines “the place of gathering of the believers and of the eucharistic breaking of the bread” (*domus ecclesiae*). This is, in fact, the essential content and meaning of the Christian space for worship. “No matter how complex is its development, says father Schmemmann, the factor which unites and guides is exactly the idea of gathering in the Eucharist”<sup>28</sup>. This mystagogic reality is relevant in his form and composition. “Here we have the Prestol (Holy Table) and the Altar, on one side, and the arc of the Church, on the other side, meaning the pace of gathering. The arc is directed through the Prestol and it contains its meaning and fulfilment. But also the Prestol is connected with the arc, being in relation with it. But, in the virtue of the liturgical piety, the Altar is presented in a personal consecration, accessible only for the consecrated one, as a space entirely sacred, which underlines that the believers are beyond, in a profane space”<sup>29</sup>.

This supposition contradicts the cosmologic reality and necessity of the Church. The Orthodox mistagogy shows therefore that the life and the purpose of the Church are related to the Kingdom of Heaven. This aspect is very important in the process of understanding the unitary character of the Eucharist. Therefore, in her shape of arc, the church as a place of worship represents the seen reality of the Universal Church. In such a way we can state that “the fighter Church (of the living one) is the arc, with Jesus Christ as helmsman, which guides us through the history to the future Kingdom of Heaven, meaning the eternal one, church-place of worthy has his seen form in the shape of an arc directed to sunrise, meaning to Eschaton, to the «peaceful shore» of our becoming in Christ”<sup>30</sup>.

The architecture of the holy place is defined in the Orthodox Tradition as the “prolonged rectangle orientates to Sunrise”. The arc, which we have mentioned above, “floats in the eschatological dimension and is directed towards Sunrise”.

<sup>27</sup> J.-C. LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, trad. M. Bojin, Iași 2013, p. 228.

<sup>28</sup> A. SCHMEMMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, p. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>30</sup> V. ANANIA, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii, Scrisori pastorale*, București 2011, p. 55.

This orientation, in its symbolic and mystical interpretation, can be understood as a liturgical dimension, containing, therefore, a eucharistic necessity. That is why, according to its tripartite division (pronaos, naos, and altar), the church becomes a eucharistic oven, overwhelmed by the fire of the Holy Liturgy. Regarding this aspect Nicholas Cabasilas says that, inside the holy place of the church, “the entire liturgical service is like an icon which portrays a single body of the Christ’s work into the world, making to take place before our eyes all his components, from the beginning till the end, according to their natural order”<sup>31</sup>.

The liturgical dynamic on which man is trained has obviously a eucharistic centrality. The heart which beats in the Church, contained in the Holy Liturgy, is just the Holy Eucharist, “the Mystery of transformation of bread and wine in the Body and Blood of the Lord”. Under this argument, the Orthodox teaching of faith confirms the holy character of the gathering of believers in the Church, within the Holy Liturgy<sup>32</sup>. From here, throughout all his existence, the eucharistic man is constantly sharing “the victory of Christ on the death, receiving the immortality in God’s Kingdom”. The eschatological estate of his spiritual existence is fully confirmed after the Universal Judgement, when “all those in the tombs will hear His voice and will come out those who did good things in the resurrection of the life and those who did bad things in the resurrection of death” (cf. Jn. 5, 29). Having as example the funeral service, we clearly see that “the tears are in the hope of the general resurrection. Although, the funeral service tries to present, through his dialogical hymns and prayers, the history of salvation in diverse forms and also the potential vision of the Kingdom of Heaven as a house and as a place of rest”<sup>33</sup>.

On the other hand, in the Holy Liturgy are reiterated the symbolic and mystical events of the Resurrection and Ascension to heaven of our Lord. The hymnologists managed to exemplify this aspect having in mind the forty days between these two liturgical fasts. Therefore, it has been shown that in this period our Lord Jesus Christ gave to His Apostles many signs and did many miracles in connection with the Kingdom of Heaven, which we can find in the Holy Scripture<sup>34</sup>. The Lord receives also the confession of the Apostles regarding His “Godhead, the Resurrection from the dead and about the new life in which are included through the faith in Him and through the worship on which they owe it to bring it”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> N. CABASILAS, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, trad. E. Braniște, București 1997, p. 9.

<sup>32</sup> D. STĂNILAOAE, *Spiritualitate și comuniune*, p. 46.

<sup>33</sup> IRINEU ION POPA, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine Atotțiitorul*, Craiova 2017, p. 983–984.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 1559.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 1562.

In the present reality of the church seen as a place of worship, the most appropriate mirror of the Kingdom of Heaven is the Holy Altar. Placed always to the Sunrise, it is waiting for the second coming of Christ in His glory. On the other side – this of the Sunset – we can find the Church doors. In this area, the Final Judgement is usually depicted, which “symbolizes the unreached earth as well as the Hell, a place from which God is excluded, a certain aspect of the modern world”. The Russian theologian, Paul Evdokimov shows, that at the “Easter night service (Utrenia), in the silence of the Saturday, the priest and the people are preparing the church. The procession stops outside the church, before the closed doors. For a short moment, these doors symbolize God’s own tomb, His death, and even the Hell. The priest makes over the door sign of the Cross and, by its power, the door is open and all the people can enter the lighted church, singing: «Christ has risen from the dead, trampling over death by death and upon those in the tombs bestowing life!». The door of Hell has been turned into the door of the church. The gathering goes forward and sings with great joy in front of the Royal Doors, which stay open during the liturgical service. It is open towards the great hope which is growing up in the silence of prayer, towards the last mystery of the Divine Philanthropist. The symbolism of the early Pascal service (Utrenia) intends to suggest that it represents Hell and, at the same time, the Kingdom of Heaven. Because Christ descended in hell to destroy all the doors and to let inside of it just a single one: the Door which leads to the expectation of His Father”<sup>36</sup>.

Returning to the Communitarian dimension of the Holy Eucharist, as a Mystery of Gathering, we must realize that it is in close connection with the liturgical reality from inside of the arc of the church. In this concern, Dumitru Stăniloae explains that “the gathering of human beings in the church has the purpose to help, through the Holy Liturgy, as liturgical service, and fulfill the liturgy of believers in a general meaning, from the cosmic naos”<sup>37</sup>.

#### 4. A guide for Priests and Deacons on their acting during Divine Liturgy

In the Orthodox liturgical tradition, the “guidelines for priests and deacons” are always at the end of each Liturgical Book<sup>38</sup>. The original text to which we

<sup>36</sup> P. EVDOKIMOV, *Rugul aprins*, trad. T.V. Damșa, Timișoara 1994, p. 83–84.

<sup>37</sup> D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 34.

<sup>38</sup> See: “Guidance and teachings. On the way in which church ministry should be carried out, on the preparation of the spiritual ministers for the ministry and on the manner in which certain mistakes



will refer was anonymous, but one of the oldest works used during the Orthodox liturgical practice is known as “*A guide for Priests and Deacons on their acting during Divine Liturgy*”<sup>39</sup>. This text was incorporated into the Romanian language with Cyrillic characters. During Saint Callinicus of Cernica, this little and at the same time important liturgical work has been published in Ramnicu Valcea (1856). In the introduction, Callinicus gives some important details of the text origin. From his description, we know that the work was translated from “Serbian into Greek by a spiritual Father and thoroughly examined by the Patriarch of all the World and Archbishop of Tsarigrad, D.D. Kallinikos”. The translation into the Romanian language was based on the Greek text edition, originally published in Vienna. In our country, the first Cyrillic edition was that one from Sibiu, followed by another one from Buzau. Saint Callinicus’ edition, to which we refer, is, therefore, the fourth edition of this work, published by the Printing House in Ramnic:

in our care and at our expense, and at a very low price that is to cover only the expenses for paper and ink. I do recommend it to all of our lovers in Christ our brethren, and I truly believe that they will all receive it with love, and often reading it mindfully, they will get great value of it, at the same time asking those who are to read it to remember us, the sinners in the holy prayers they say to the Merciful God, blessed by us, also<sup>40</sup>.

Saint Callinicus highlights also a very interesting argument on the mystagogic character of the sacramental service in the Orthodox Church. He thus illustrates the fact that the service of the Holy Altar should be carried out, “by worthy priests who are characterized by piety and the fear of God, to carry out the Divine Liturgy spiritually, due to its value, it is worthy to be carried out by righteous and wise servers, and by deeds that are more divine than the Angels. Since to those that the angels do not dare to look into but, the priests not only look into and proceed with, but they also confess, preach and share the King himself, who reigns, our Lord Jesus Christ, The One Who truly is the work in the Mystery of the Holy Eucharist”<sup>41</sup>.

---

and situations that might come up should be dealt with”, in: *The Liturgical Book*, Bucharest 2012, p. 483.

<sup>39</sup> *A guide for Priests and Deacons meaning how they should act during the Divine Liturgy*, Kallinicus 1865.

<sup>40</sup> Signed by *Callinicus, by the grace of God the Bishop of Ramnic, Noul Severin*. This work is therefore a particularly important one for the time when this Father of the Romanian Neo-Hesychasm shepherded; there are not too many notes of his time, except for some chancery documents.

<sup>41</sup> *A guide for Priests and Deacons*, p. 2.

In the following part of our paper we will try to illustrate the priest's main duties on the bloodless sacrifice, as illustrated by this well-known piece of work.

The first chapter of the work refers to "the preparation of the priest and deacon for the service of the Divine Liturgy". Being reminded of all the seven Holy Mysteries of the Church, the server must be watchful to the place they are to be carried out. Therefore, if Baptism, Holy Unction, Confession, Marriage, and Chrismation by necessity can be celebrated carried in other places, the Ordination and Eucharist are to be carried out only within the holy place of the church building. Ministry worthiness is achieved through the spiritual bond between the server and his priest. In other words, for the achievement of the holy ones, priests should "not be under a curse, or anathema, or in denial, or under the disgrace of the bishop, or to have and know death sin and somehow a curse one, or by disgrace he is bound or denied never to dare to carry out the Liturgy until the moment he has had his bishop's blessing who has forgiven him for himself and to rehabilitate himself, and after then serve". In addition, it is also mentioned and required the purification of the soul from all kinds of oppression, anger or abomination. Further clarifications are made on the "Eucharistic fast" or the eve before celebrating the Divine Liturgy. As completion of all these prescriptions, it also undoubtedly adds the realization of the "Canon for the Holy Communion"<sup>42</sup>.

In the second chapter we are reminded of "The Time of the Divine Liturgy", which "according to the old custom, is the third hour of the day, it is still possible sooner or later to start and to be carried out all that's necessary, before midnight or in the afternoon, not because any of us will begin or do in this way, one is wrong, except for the days of the Church, in which the Liturgy is to be held in the afternoon. Even better when the Liturgy is to be carried out when it gets dark that is, that «Just-Hollowed» in the Great Lent, on the Holy Saturday, and on the Eve of the Nativity of Christ and His Baptism, and on the Pentecost Thursday according to the old custom".

Chapters III to VIII concern different liturgical and theological topics that are not essential in our study, as for example preparation before the Liturgy and thanksgiving after the celebration, the holy vessels, the matter of the Eucharist, *etc.*

For our analysis, the ninth chapter seems to have important content. It deals with certain events "during the Holy Gifts after they are blessed and carried out". The text makes a clear reference to the transubstantiation of the Holy Gifts into the Body and Blood of Christ the Saviour:

---

<sup>42</sup> The first part of the Canon (consisting of the nine songs, the Psalms and the pre-sleep prayers) is celebrated in the evening after the Vespers. The second part based on the 11 patristic prayers are written is carried out early in the morning, before going to church for service (see "The ruling of the Holy Communion", in: *The Liturgical Book*, p. 333–366).

And if there are more servers, to know that the words of the Lord, “Take, eat” and “drink” and the other, and: “Yours of Yours”, and also “make this bread”, and what is in this cup “changing them by Your Holy Spirit”. They all say this in a low inner voice, and not each of them differently. And if the priest who carries out the Liturgy will forget to say the Lord’s words above the bread and the wine, or the prayers “Lord, what Your Holy Spirit...”, and also the prayers of the change: “And that is, make this bread...” and that “what is in this cup, changing them with Your Holy Spirit...” and he is doubtful about carrying out the Mystery, let him not be confused, but with a relaxed mind to realize this, namely, if these holy gifts were not blessed, the bread and the wine, now they are to be blessed, and say upon them the words of the Lord, beginning with this: “On the night He was delivered up”, taking the bread and all the words which he is doubtful or not about having said them, and after the prayers to continue carrying out till the end<sup>43</sup>.

In the tenth chapter, the author describes some extraordinary occurrences which can take place during the celebration of the Liturgy. Among them, we find, for example, the case of an exceptional situation when a priest dies during the celebration of the Divine Liturgy. In this case, the service has to be interrupted, if there is no other priest. If there is another server at the Altar, then he can carry on the service with the last words of the deceased priest. On the other hand, it is emphasized that if a priest somehow carries out the Divine Liturgy without participating in the Holy Mysteries, then he sins “badly and commits death sin”.

**In the following chapter** the priest is guided on the way in which he has to prepare the Holy Communion for the whole year, taking out and preparing the Holy Lamb for the Holy and Divine Liturgy on the Maundy Thursday. In the **twelfth chapter**, the priest is taught how to devote himself, how to self-protect and what kind of piety to show towards the Holy Sacraments:

All the holy servers are to serve in the Church with piety, and to offer to the Holy Sacraments the great worthy prayers, taking care often to receive the Communion. And the priests, who have a parish and the people<sup>44</sup>, must teach them to receive Communion during all year fasts, and take part willingly, open-heartedly and piously into the Communion, and if they wish to receive Communion more times than during the fasts, for seven days, or at least five they will have to fast and attend the service at the Church all these days, or read it in their homes, always free willingly and when in need

<sup>43</sup> *A guide for Priests and Deacons*, p. 23.

<sup>44</sup> Meaning their parishioners, believers.

to fast at least three days before the Divine Confession, as well as the married ones, to abstain those days, and to stay away and be watchful from intercourse on the day they are to receive Communion, and they shall eat nothing from the evening on. And if they are weak and elderly, or children, little will they eat, and after the usual time has passed they shall be vigilant not to put anything in their mouths, but only to spend their time praying, bringing worship, and having spiritual thoughts as possible as it is to get prepared<sup>45</sup>.

The last part of the book comprises several little spiritual stories, which are explained from the historical point of view.

## 5. “Man is what he eats”

The whole life of any human being is without a doubt a continuous mindful thankfulness offered to God for “all His perfect gift and everything He has offered us”. Thus, or better said from this position, the son of the divine breath “blesses God for the food and life which he receives from Him”, thus answering the blessing with his own blessing<sup>46</sup>.

“Man is what he eats”, said Ludwig Feuerbach, thus striving to find answers to the so-called “idealistic” claims on human existence. Beyond the formalism of his statement, he “expresses, without knowing it, the most religious idea about the man”. This is very true if we take into account that we, the ones sealed with Christ’s name through Baptism, have received as nourishment the medicine for immortality. This reality is proved through our Christ the Saviour’s natural presence in our body, which is constantly carried out “with the purpose of sin forgiveness and everlasting life”. In this way, man achieves a greater life goal: the perpetual connection to the Spring of existence through personal union with Christ in the view of eternity.

The Divine Liturgy is, therefore, a gift offering. However, they are gifts that God “does not want, but He refuses them, because of the sinfulness of those who bring them. There are plenty of such cases, not only for the elderly but also for those who live under Grace. Therefore, we should be careful and mindful of the gifts brought to the Altar for which the service is useless. God Himself refuses the gifts of unworthy give. Even if the gifts were offered in such a way, they are not received, but rejected together with their givers”. Nevertheless, the one who serves

---

<sup>45</sup> *A guide for Priests and Deacons*, p. 23.

<sup>46</sup> A. SCHMEMANN, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, Bucharest 2012, p. 16.

the Holy Altar, not being able to know the nature of the one who brings gifts, all the gifts brought are received here. In this context, St. Nicholas Cabasilas talks about two offerings: “the first one is when the lays his gifts into the hands of the priest, and the second one when the church brings to God. The former is indeed worthless, if the bringer is a sinner, meaning, that it is of no benefit for him since he himself is unfaithful; but the gifts in themselves are not unpleasant to God, for every creature of God is good. As for the second offering, being carried out by the holy servers, to the glory of God and the saints, to the salvation of mankind, or righteous demand, nothing prevents it from being well-received. For the hands of he who has brought the gifts to the altar have not tainted gifts at all; in neither rational or inanimate creatures can the impurity of sin dwell, for sin is a sickness of will, and therefore defamation by sin belongs only to rational beings. So, remaining pure and being offered by pure hands, the gifts are blessed and, in their turn, they also bless those who approach them”<sup>47</sup>.

Beyond all these material gifts, God wants as an “eucharistic” sacrifice man’s heart: “My son, give me your heart, and let your eyes observe my ways”<sup>48</sup>. For Christ the Saviour what matters first is “the inner sacrifice, the purity of conscience, the free will to glorify God... Material sacrifices and offerings are worthless in themselves unless they are animated by a personal sacrifice”<sup>49</sup>. The baptized Christian no longer brings before God animal sacrifices or burning at all, but brings as a sacrifice his own life, full of faith, purity and good deeds. “The ordained priests (of the Old Testament)”, says St. Ephrem the Syrian, “offered as sacrifices the bodies of the animals killed. / You, the anointed ones to victory, offer your bodies as offerings! / The Levites brought animals’ kidneys<sup>50</sup>. / You have earned these from them, offering your hearts, instead!”<sup>51</sup>.

The greatest joy for every Christian who sacrifices himself to Christ is the everlasting Eucharist of the Sacrifice of His Body and Blood, offered during every Divine Liturgy, on the Holy altar and offered to the new mankind, reborn in Him and united with Him, to His Holy Church. And if “His life offered by Him in His perfect sacrifice is given to us as our life, as our original and genuine Life, as the

<sup>47</sup> N. CABASILAS, *The Interpretation of the Divine Liturgy*, trad. E. Braniste, Bucharești 1997, pp. 102–103.

<sup>48</sup> PROV. 23:26.

<sup>49</sup> P. YOUSIF, *Le Sacrifice et l’Ofrande cher Saint Éphrem de Nisibe*, „Parole de l’Orient” 15 (1988–1989), p. 34.

<sup>50</sup> EX. 29, 13–22.

<sup>51</sup> EPHREM, *Hymns on the Nativity and Hymns for Epiphany* 2:12., Ioan Ica jr. (ed.), Sibiu 2012.

fulfillment of the divine idea of eternity in man ... then also, our life in Christ and the life of all the Church is sacrifice and offering”<sup>52</sup>.

#### Abstract

The issue of this study is, as noted in the topic, “The Unification Mystery of Christ in Church”. We try to underline the Orthodox specifics from the patristical and apologetical point of view. Therefore, one of our principal point of the analysis is the preparation of priests and believers for the Eucharistic moment in the Orthodox Liturgy. In the apologetical approach of our presentation, we try to offer an actual interpretation of this Holy Sacrament, together with its necessity on the actual society and to offer some theological solution in the actual context.

Keywords: Church, Liturgy, Orthodoxy, Eucharist, Sacraments.

#### Jednoczące Misterium Chrystusa w Kościele. Prawosławne spojrzenie na przygotowanie do przyjęcia Najświętszej Eucharystii

#### Abstrakt

Cel niniejszego studium nakreślony został już w jego tytule: „Jednoczące Misterium Chrystusa w Kościele”. Autor podejmuje tu próbę ujęcia specyfiki prawosławnej z patrystycznego i apologetycznego punktu widzenia. Dlatego też jednym z głównych założeń analizy jest przygotowanie kapłana i wiernych do eucharystycznej części Świętej Liturgii w prawosławiu. W apologetycznym podejściu niniejszego opracowania znajduje się z kolei aktualna interpretacja Sakramentu Ołtarza wraz z Jego koniecznością dla współczesnego społeczeństwa. Ponadto czytelnik znajdzie tu kilka ważnych wskazówek teologicznych dotyczących podjętego zagadnienia.

Słowa kluczowe: Kościół, liturgia, prawosławie, Eucharystia, sakramenty.

#### **Bibliography:**

*A guide for Priests and Deacons meaning how they should act during the Divine Liturgy*, Kalinic 1865.

---

<sup>52</sup> A. SCHMEMANN, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, p. 133.

- ANANIA, VALERIU, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni (The open Book of the Kingdom. A liturgical guide for priests and believers)*, București 2011.
- CABASILA, NICOLAE, *Despre viața în Hristos (About the life in Christ)*, trad. T. Bologae, București 2009.
- CABASILA, NICOLAE, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii (The Interpretation of the Divine Liturgy)*, trad. E. Braniște, Bucharest 1997.
- CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catehezele Baptismale (Baptismal Catechesis)*, IV, 3, trad. D. Fecioru, București 2005.
- EPHREM, *Hymns on the Nativity and Hymns for Epiphany 2:12.*, Ioan Ica jr. (ed.), Sibiu 2012.
- EVDOKIMOV PAUL, *Rugul aprins (The burning bush)*, trad. T.V. Damșa, Timișoara 1994.
- GALERIU, CONSTANTIN, *Jertdă și răscumpărare (Sacrifice and redemption)*, București 1989.
- ICĂ, IOAN IOAN JR, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice (From Dionysius the Areopagite to Simenon of Thessaloniki – the integral of liturgical commentaries)*, Sibiu 2011.
- LARCHET, JEAN-CLAUDE, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere (Saint Maximus the Confessor. An introduction)*, trad. M. Bojin, Iași 2013.
- MATSOUKAS, NIKOS, *Teologie Dogmatică și Simbolică, v. I. Expunerea credinței ortodoxe în conformitate cu creștinismul occidental (Orthodox Dogmatic and Symbolic Theology, vol. I, The Exposition of the Orthodox believe in conformity with the occidental Christianity)*, București 2006.
- MAXIM MĂRTURISITORUL/MAXIMUS THE CONFESSOR, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii (Mistogoghia. Cosmos and soul, ikons of the Church)*, trad. D. Stăniloae, București 2000.
- POPA, IRINEU ION, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine Atotțiitorul (Waiting the One who is coming and who is, the Almighty)*, Craiova 2017.
- POPA, IRINEU, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii (The Church in actuality or the actuality of the Church)*, București 2018.
- POPESCU, DUMITRU, *Iisus Hristos Pantocrator (Jesus Christ Pantocrator)*, București 2005.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Euharistia. Taina împărăției (The Eucharist: Sacrament of the Kingdom)*, trad. Boris Rădulescu, București 2010.
- SCHMEMENN, ALEXANDER, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, Bucharest 2012.



STĂNILOAE, DUMITRU, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă (Spirituality and communion in the Orthodox Liturgy)*, București 2004.

STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (Orthodox Dogmatic Theology)*, București 2003<sup>3</sup>.

STAVROPULOS, HRISTOFOR, *Dumnezeiasca Euharistie – Taina tainelor (The Divine Liturgy – the Mystery of mysteries)*, trad. C. Băjău, Atena s.a.

YOUSIF, PETROS, *Le Sacrifice et l’Ofrande cher Saint Éphrem de Nisibe*, “Parole de l’Orient” 15 (1988–1989), p. 21–40.

IONIȚĂ APOSTOLACHE, an Orthodox priest from the diocese of Craiova, at the Obedeanu Church. He is also a PhD Lecturer at the Faculty of Theology of Craiova. His academic fields of research are: Apologetics and Syriac Theology; Author of many papers in some know Periodicals from Romania and from outside the country. His most important books are: *Christology and Mystic in the Syriac Theology* (2013), *The Orthodox Apologetic – confession and apostleship* (2017), *Spiritual words, peoples and places from the history of the Church from Oltenia* (2017).



HUBERT ŁYSY

Instytut Nauk Teologicznych UO

ORCID: 0000-0001-9970-796X

## **„Idźcie i głosście!” Niewykorzystane szanse przepowiadania w roku liturgicznym?**

Ewangeliczne motto: „Idźcie i głosście” w Kościele w Polsce stało się hasłem roku duszpasterskiego 2016/2017. Choć w kwestii tej wiele napisano, niniejszy przyczynek stanowi refleksję nad tym, co jest przedmiotem głębokiej troski każdego homilety, tj. niewykorzystane szanse przepowiadania w roku liturgicznym. Zawarte tu rozważania będą okraszone odniesieniami do konkretnej wspólnoty parafialnej – św. Józefa Robotnika w Opolu-Wrzoskach<sup>1</sup>.

### **1. Szanse ewangelizacyjne w roku liturgicznym w ramach duszpasterstwa zwyczajnego**

Określenia „szanse” w odniesieniu do przepowiadania jako jeden z pierwszych użył zasłużony dla posoborowej homiletyki ks. Herbert Simon, który, rozważając na temat głoszenia powodowanego ważkimi wydarzeniami w życiu człowieka lub parafii, pisał:

(...) przepowiadanie kazualne wydaje się wielką szansą, by ukazać na kanwie ludzkiego losu, jego węzłowych problemów, egzystencjalną wartość chrześcijaństwa, war-

---

<sup>1</sup> Niektóre z prezentowanych tu myśli zostały przedstawione księżom i katechetom w ramach „43. Szczecińskich Dniach Katechetycznych”, które odbywały się w dniach 8–9 września 2017 r. Zob. WYDZIAŁ WYCHOWANIA KATOLICKIEGO KURII METROPOLITALNEJ W SZCZECINIE, *Informator katechetyczny na rok formacyjny 2017/2018*, Szczecin 2017, s. 5.

tość Ewangelii i jedyne źródło zbawienia człowieka – Jezusa Chrystusa. Kazania te, zwłaszcza w aglomeracjach miejskich, ale nie tylko, winny mieć charakter ewangelizacyjny lub ściśle reewangelizacyjny<sup>2</sup>.

Warto w tym miejscu nawiązać do zorganizowanego w 2016 r. w Warszawie pierwszego Kongresu Teologii Praktycznej. Hasło przewodnie Kongresu brzmiało: „Polska krajem misyjnym?”, a jego dopełnieniem był podtytuł: „1050 lat po przyjęciu chrześcijaństwa”<sup>3</sup>. Wielu uczestników tego niezwykłego spotkania nie miało wątpliwości, że w tytule, zamiast znaku zapytania powinna być kropka. Bo Polska jest rzeczywiście krajem misyjnym i dlatego konieczne jest wychodzenie i głoszenie, o którym mówił papież Franciszek do młodych zarówno w Rio de Janeiro („robić raban”), jak i podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie („opuścić kanapę”, „włożyć buty”). Dziennikarz Marcin Jakimowicz stwierdza: „Papież Franciszek od początku swego pontyfikatu z uporem zdartej płyty powtarza: «Wyjdźcie na zewnątrz, wyjdźcie na zewnątrz». Mówił o tym między innymi do argentyńskiej młodzieży zgromadzonej na Światowych Dniach Młodzieży w Rio: «Wyjdźcie na ulice, nie zamykajcie się w salkach kościelnych, zróbcie raban»”<sup>4</sup>. Warto zauważyć, że również podczas czuwania w ramach ŚDM w Krakowie (*Campus misericordiae*, 30 lipca 2016 r.) papież Franciszek mówił:

Aby pójść za Jezusem, trzeba mieć trochę odwagi, trzeba zdecydować się na zamiast kanapy na parę butów, które pomogą ci chodzić po drogach, o jakich ci się nigdy nie śniło, ani nawet, o jakich nie pomyślałeś, po drogach, które mogą otworzyć nowe horyzonty, nadających się do zarażania radością, tą radością, która rodzi się z miłości Boga, radością, która pozostawia w twoim sercu, każdy gest, każda postawa miłosierdzia. Pójść na ulice, naśladować szaleństwo naszego Boga (...)<sup>5</sup>.

Zarówno przywołane tu słowa papieża, jak i też podobne treści wygłoszone w roku duszpasterskim 2016/2017, są nośnikiem bardzo istotnej w życiu Kościoła misyjności. Stąd też rodzi się postulat konieczności wychodzenia, głoszenia, robienia rabanu. We współczesnym duszpasterstwie trzeba opuszczać „krajny pobożności”, gdzie dzieje się duszpasterstwo zwyczajne, i pójść na ulice z Dobrą

<sup>2</sup> H. SIMON, *Przepowiadanie kazualne – zarys teorii*, „Współczesna Ambona” (1988), z. 3, s. 130.

<sup>3</sup> T. WIELEBSKI, P. OCHOTNY, M.J. TUTAK (red.), *Polska krajem misyjnym? 1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (wyd. specjalne) (2016), s. 390.

<sup>4</sup> M. JAKIMOWICZ, *Pan Bóg? Uwielbiam! 44 dobre wiadomości*, Kraków 2015, s. 84.

<sup>5</sup> FRANCISZEK, *Błogosławieni miłosierni. Słowa do młodych*, Kraków 2016, s. 95.

Nowiną. Oczywiście w polskim kontekście nie jest to jeszcze koniecznością absolutną, gdyż są w roku duszpasterskim takie wydarzenia liturgiczne i pozaliturgiczne, kiedy to ci, do których mamy wychodzić, przychodzą do nas. Zresztą sam papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* pisze o duszpasterstwie zwyczajnym, które obejmuje regularnie uczestniczących w życiu wspólnoty i gromadzących się w Dniu Pańskim, by słuchać słowa Bożego i przyjmować Chleb na życia wieczne. Stwierdza, że należy tutaj także zaliczyć wiernych, którzy zachowują żywą i szczerą wiarę katolicką, dając jej wyraz w różny sposób, chociaż nie uczestniczą często w kulcie. Na drugim miejscu Ojciec Święty wymienia tych, którzy zostali ochrzczeni, jednak nie żyją zgodnie z wymogami chrztu, nie są całym sercem związani z Kościołem, a przez to nie doświadczają pocieszenia, radości płynącej z wiary i konsekwentnie nie pragną zaangażowania się w Ewangelię. I wreszcie pisze o tych, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali (nr 14)<sup>6</sup>.

Warto zauważyć, że w rzeczywistości Kościoła w Polsce wierni nieuczestniczący często w kulcie, ci, którzy nie żyją zgodnie z wymogami chrztu, i ci nieznanący Chrystusa, czy też zawsze go odrzucający, na razie pojawiają się w przestrzeni liturgicznej i pozaliturgicznej duszpasterstwa. Przychodzą od tzw. wielkiego dzwonu, a więc w największe święta, w Środę Popielcową, na błogosławieństwo pokarmów, na uroczystość Pierwszej Komunii Świętej, z okazji chrztu, bierzmowania, ślubu i pogrzebu, a także na wydarzenia związane z uroczystością Wszystkich Świętych i Dniem Zaduszny.

Użyte tu określenie „na razie” zawiera jednak w sobie sporą dozę niepewności, już dziś zdarzają się bowiem sytuacje, które każą patrzeć w przyszłość bez optymizmu. Pod niektórymi świątyniami można spotkać gości weselnych, którzy czekają, aż się skończą ceremonie ślubne w kościele. Zdarzają się sytuacje, w których prosi się taksówkarzy o pomoc w poświęceniu pokarmów wielkanocnych (swoisty koszyczek ze święconką z dostawą do domu [*sic!*]). Chociaż na razie są to sytuacje wyjątkowe, to jednak powinny one stanowić dla nas czerwone światło kontrolne, mobilizujące do ewangelizowania właśnie tych katolików, którzy praktykują „od wielkiego dzwonu”.

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II pisał:

Istnieje (...) sytuacja (...) zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem, również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie

<sup>6</sup> TENŻE, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013, s. 12.

dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba „nowej ewangelizacji” albo „reewangelizacji” (nr 33)<sup>7</sup>.

Te wszystkie przestrzenie duszpasterskie, które zostały wyżej wymienione, oraz szereg innych są więc szansą na dotarcie z Radosną Nowiną do tych, którzy przychodzą, są obecni ciałem, z tradycji, ale duchowo są mniej lub bardziej oddaleni.

Jednym ze sposobów dotarcia do ewangelizowanych bądź reewangelizowanych jest cierpliwe, spokojne i wyrozumiałe odnoszenie się do nich. Wiąże się to z pracowitym i czasochłonnym przygotowaniem przepowiadania związanego z konkretnymi wydarzeniami duszpasterskimi oraz całej oprawy tych wydarzeń, aby realizowało się szeroko rozumiane *ars celebrandi*. Choć cierpliwość bywa gorzka, to jednak przynosi słodkie owoce. Często zachowania uczestników liturgii są dalekie od poprawności, np. brak czynnego udziału, rozmowy, żucie gumy, *etc.* podczas ślubu. Łatwo wtedy o zachowanie upominające duszpasterza bądź o potraktowanie całości wydarzenia zdawkowo, rutynowo, z pominięciem jakiegokolwiek odniesienia do *ars celebrandi*.

## 2. Szanse ewangelizacyjne a sposób ich wykorzystania na przykładzie duszpasterstwa parafialnego

W poniższej części opracowania chcę podzielić się praktycznymi uwagami, wypływającymi z doświadczenia duszpasterskiego, by w ten sposób sprowokować naukową dyskusję dotyczącą strategii duszpasterskich, które pomogą w przyszłości wykorzystywać szanse ewangelizacyjne Kościoła XXI w. Z kolei teoretyczne rozważania ograniczone zostaną do niezbędnego minimum. O kolejności podejmowanych poniżej zagadnień zdecydował porządek roku liturgicznego. Już w tym miejscu ważne jest zwrócenie uwagi na to, że współcześnie każde przepowiadanie, także ewangelizacyjne, powinno uwzględnić fakt, że przepowiadający ma do czynienia z odbiorcą audiowizualnym, współczesny świat zdominowany jest bowiem przez komunikację i kulturę wizualną, nazywaną również ikonologią<sup>8</sup>. Ta niekwestionowana prawda powinna więc skutkować zastosowaniem tej komunikacji w przepowiadaniu liturgicznym i pozaliturgicznym. Józef Kudasiewicz stwierdził, że „współcześnie, w epoce telewizji, człowiek jest bardziej oglądaczem (*homo*

<sup>7</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 548.

<sup>8</sup> W. KAWECKI, *Wizualność kultury i teologii*, w: W. KAWECKI, J.S. WOJCIECHOWSKI, D. ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, Warszawa 2011, s. 15.

*spectator*) niż słuchaczem (*homo auditor*)<sup>9</sup>. Szeroko na ten temat pisałem w artykule *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie z obrazowością słowną i wizualnością*<sup>10</sup>, w którego podsumowaniu znalazły się m.in. następujące słowa:

Dzisiaj wszechobecna jest kultura wizualna. Ta wizualność to już nie tylko obraz w tym tradycyjnym rozumieniu – *picture*. Do tego tradycyjnego rozumienia dochodzi obraz, który dzisiaj istnieje w kulturze wizualnej, często połączony z dźwiękiem i pismem. Wizualizacja, jak sama nazwa wskazuje, to uczynienie treści postrzeganej przy pomocy wzroku. Wydaje się więc, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby wizualność zastosować w przepowiadaniu. Wtedy nie odwołujemy się do wyobraźni, ale dajemy gotowy obraz. I tak jak obrazowość słowna, wizualność musi mieć charakter służebny wobec treści. Tracąc ten charakter, przepowiadanie nie staje się zbawianiem słuchacza, ale zabawianiem. Ponadto trzeba pamiętać, że obraz bez żywego słowa może być niezrozumiały. Zgodnie ze słowami św. Pawła, trzeba mówić o *fides ex auditu*. W czasach kultury wizualnej można i chyba trzeba mówić o *fides ex auditu et visu*<sup>11</sup>.

Poniżej zaprezentowane zostanie takie właśnie liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie słowno-wizualne w spełnianiu misji ewangelizacyjnej we współczesnym duszpasterstwie.

## 2.1. Boże Narodzenie (pasterka, I święto, II święto)

W polskiej tradycji Boże Narodzenie wciąż wiąże się z obecnością wielu „pogubionych” chrześcijan. Tę obecność trzeba wykorzystać, dlatego też całość uroczystości powinna być przepowiadaniem na najwyższym poziomie. W praktyce chodzi o to, by zadbać o jak najlepszą oprawę liturgiczną, o perfekcyjnie przygotowaną homilię na jeden szczegółowy temat i o związaną z tym tematem szopkę. Tradycyjna szopka, ruchoma, żywa, to nic innego, jak wizualizacja Bożego Narodzenia. Narodzenie Pańskie to jednak temat ogólny, który zawiera w sobie niezwykle bogactwo tematów szczegółowych. I dobrze, jeśli ten temat szczegółowy znajdzie swoje uwykupienie w dekoracji. W ten sposób mamy zwizualizowaną homilię, która – chociaż jej słowa przebrzmiały – ciągle będzie głoszona. Trzeba zauważyć, że takie podejście zaczyna być coraz częściej realizowane w wielu kościołach w Polsce.

<sup>9</sup> J. KUDASIEWICZ, *Kaznodzieja jako prorok*, w: W. PRZYCYNA (red.), *Sluga słowa*, Kraków 1997, s. 70.

<sup>10</sup> H. ŁYSY, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie z obrazowością słowną i wizualnością*, RTSO 32 (2012), s. 183–199.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 197.



W niektórych parafiach pojawia się zwyczaj wprowadzenia w pasterkę. Choć są gotowe wzory takich wprowadzeń<sup>12</sup>, to jednak duszpasterz może sam je przygotować, aby współgrało z tematem szczegółowym dalszego przepowiadania. Np. w prezentowanej parafii św. Józefa Robotnika w Opolu-Wrzoskach w roku liturgicznym 2016/2017 podjęty został temat szczegółowy: „Rodzi się Zbawiciel świata, ziemi, i tę prawdę trzeba iść i głosić”. Nad szopką unosiła się kula ziemską widziana z kosmosu, a cała dekoracja bożonarodzeniowa była ośnieżona. Jedna z choinek była pełna bombek z konturami kontynentów, a na bombkach był napis: „Idźcie i głóście”. Przy szopce był urządzony pokój, w którym znaleźli się bohaterowie jednej z baśni J.Ch. Andersena: Królowa Śniegu, Kaj i Gerda. Ta baśń stała się baśnią ewangelizacyjną i jej główne wątki zostały ukazane w preludium do pasterki. Przesłanie ewangelizacyjne zostało przekazane w homilii<sup>13</sup>.

W tzw. drugie święto Bożego Narodzenia podobnie jak w drugie święto Wielkanocy, do wielu wspólnot przybywają goście parafian w ramach świątecznych odwiedzin. Ich religijność jest również różna, dlatego, choć, na ten dzień przypada do odczytania list rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, można zrezygnować z jego czytania, a zaproponować homilię, dając w ten sposób słowo mówione, a nie czytane, które – jeśli dobrze przygotowane – zawsze będzie słowem łatwiejszym w odbiorze zwłaszcza dla tych odbiorców, którzy rzadko słuchają słowa Bożego.

## 2.2. Czas odwiedzin duszpasterskich (tzw. „kolęda”)

Z okresem Bożego Narodzenia wiąże się czas odwiedzin duszpasterskich, czyli tzw. „kolęda”. Jest to moment szczególnego przepowiadania, gdyż dokonuje się ono w domach konkretnych parafian. Z całą pewnością ta forma przepowiadania jest bardzo trudna, zwłaszcza jeśli zaplanowana po modlitwie rozmowa duszpasterska nie ma sprecyzowanego tematu. Takie przepowiadanie staje się „drogą przez mękę” zarówno dla duszpasterza, jak i dla tych, których odwiedzamy; rozmowa często schodzi na tematy pogodowe, polityczne itp.

W omawianej parafii od pewnego czasu spotkania kolędowe odbywają się wokół ściśle określonego tematu, który często wyznaczany jest hasłem przewodnim roku duszpasterskiego w Kościele w Polsce albo w Kościele powszechnym. I tak np. w „roku kapłańskim” parafianie poproszeni zostali o przygotowa-

<sup>12</sup> Np. H.J. SOBECZKO (red.), *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej*, Opole 1981, s. 70–74.

<sup>13</sup> Na stronie internetowej parafii można to zobaczyć: preludium do pasterki, Mszę św. z pasterki i ze święta św. Szczepana męczennika oraz slajdy z dekoracji bożonarodzeniowej: [www.wrzoski.parafialnastrona.pl](http://www.wrzoski.parafialnastrona.pl) zakładka: ciekawe linki (15.03.2019).

nie wspomnień dotyczących kapłanów, których spotkali w swoim życiu. Z kolei w roku 2016/2017 temat rozmowy kolędowej zapowiedziany został w następujący sposób:

Zapraszam w czasie tegorocznej kolędy do rozmowy na temat chrztu świętego, tego wielkiego daru. Chciałbym poznać datę chrztu biorących udział w kolędzie, ale także zaprosić do rozmowy na temat rodziców, rodziców chrzestnych, a nade wszystko na temat współpracy z tymi darami, jakie otrzymaliśmy w chrzcie i w innych sakramentach. Chciałbym zapytać, jak dalece udaje się nam głosić Jezusa w tych środowiskach, w których przyszło nam żyć. Na stole kolędowym mogą znaleźć się: świece, szaty, pamiątki chrzcielne domowników<sup>14</sup>.

Oczywiście samą treść modlitw można również dostosować do podjętego tematu. To wszystko sprawia, że odwiedziny duszpasterskie, które zawsze wiążą się z dużym wysiłkiem fizycznym, stają się duchowo łatwiejsze i pouczające dla duszpasterza i uczestników tego wydarzenia.

### **2.3. Środa Popielcowa**

Środa Popielcowa, która rozpoczyna czas Wielkiego Postu, to w tradycji polskiej czas gremialnego uczestnictwa wiernych w posypaniu głów popiołem. Jest to fenomen, nad którym reflektuje się naukowo, a dla duszpasterza powinno to być zjawisko, które trzeba wykorzystać ewangelizacyjnie. Choć wewnętrznie duszpasterz przeżywa „wzburzenie”, to jednak należy tę szansę wykorzystać, i bez wyrażania tego „wzburzenia” całą liturgią, a szczególnie homilią, jak najlepiej przygotować od strony treściowej i formalnej.

### **2.4. Triduum Paschalne i Boży Grób**

Czas Wielkiego Postu wieńczy Święte Triduum Paschalne. Wprawdzie gromadzi ono przede wszystkim parafian wierzących, jednak zdarza się, że obecni są również ci, którzy zazwyczaj nie praktykują (dotyczy to zwłaszcza zwyczaju błogosławieństwa pokarmów wielkanocnych oraz samych świąt paschalnych). W tym czasie w świątyni mogą znaleźć się osoby zupełnie nieznające Chrystusa, a nawet odrzucające Go w swoim życiu. Dlatego też jest to wielka szansa na

---

<sup>14</sup> Gazetka parafialna: *Ośnieżone Bożonarodzeniowe Wrzosowisko św. Józefa* (19–31.12.2016 r.), s. 4.

głoszenie kerygmatu. W tym czasie warto zwrócić uwagę również na tradycję budowania Bożego Grobu, która również powinna mieć wymiar ewangelizacyjny.

W wieloletnim duszpasterzowaniu każdy kapłan zderza się z problemem: Co zrobić, żeby się nie powtarzać, żeby głoszenie było „świeże” i ubogacane o nowe treści? Jednym ze sposobów zachowania świeżości jest przeżywanie całego Triduum w jednym kluczu, podyktowanym przeżywanym rokiem duszpasterskim albo własnym rozeznaniem duszpasterskim. Takim tematem może stać się samo słowo „Pascha”, ale może to być również „tajemnica Maryi”<sup>15</sup> lub jakiegokolwiek inne hasło, które pomoże zogniskować uwagę na konkretnym aspekcie naszej wiary.

Podjęty temat Triduum Paschalnego można również zwizualizować w Bożym Grobie. Wydaje się, że współcześnie tradycja „budowania” Bożego Grobu nie może być dziełem przypadku, a więc tylko prostą prezentacją tego wydarzenia z mniej lub bardziej udanymi kompozycjami kwiatowymi. O realizowanym wizualnie temacie każdego roku powinien decydować duszpasterz odpowiedzialny za wymiar kaznodziejski Triduum Paschalnego. Wtedy Boży Grób, podobnie jak szopka bożonarodzeniowa, dalej będzie przemawiać. Dla przykładu: w prezentowanej parafii w 2017 r., zgodnie z tematyką maryjną Triduum, poprosiłem o symboliczne zwizualizowanie trzeciej tajemnicy fatimskiej. Na tę wizualizację składały się: góra, na niej krzyż z nieciosanych belek, na zboczu palmy – symbole męczenników, a w grocie góry Boży Grób, w którego głębi umieszczona została kula ziemiska, ta sama co w dekoracji bożonarodzeniowej, ale na nią zostały naniesione miejsca, gdzie dzieje się trzecia wojna światowa, którą papież Franciszek określa jako wojnę w kawałkach, fragmentaryczną<sup>16</sup>. Nie mogło w tej dekoracji zabraknąć figury Maryi i zdjęcia dzieci fatimskich. Całość wizualizacji została podpisana słowami: „JEZUS ŻYJE”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Jak np. w roku 2016/2017, w którym obchodzona była 100. rocznica objawień fatimskich. W omawianej parafii postanowiłem spojrzeć na Triduum oczyma Maryi w duchu współczesnej mariologii. W Wielki Czwartek podjęto temat: *Maryja – Niewiasta Eucharystii*, w Wielki Piątek: *Stabat Mater Dolorosa*, a w Wielką Sobotę i Niedzielę: *Maryja z Nazaretu wierzyła, że Jezus żyje*. Na stronę internetowej parafii są do odsłuchania i zobaczenia homilie Triduum Paschalnego z 2017 r.: [www.wrzoski.parafialnastrona.pl](http://www.wrzoski.parafialnastrona.pl), zakładka: ciekawe linki (20.09.2019).

<sup>16</sup> Mówił o tym również w czasie spotkania z polskimi biskupami w katedrze na Wawelu (27 lipca 2016 r.), które miało miejsce w ramach Światowych Dni Młodzieży w Polsce. FRANCISZEK, *Błogosławieni miłosierni. Słowa do młodych*, Kraków 2016, s. 40.

<sup>17</sup> Odsyłam na stronę internetową parafii, gdzie zostały zamieszczone slajdy, które szczegółowo prezentują dekorację Bożego Grobu w 2017 r.: [www.wrzoski.parafialnastrona.pl](http://www.wrzoski.parafialnastrona.pl), zakładka: ciekawe linki (20.09.2019).

## 2.5. Błogosławieństwo pokarmów

Podobnie jak Środa Popielcowa, również wielkosobotnie błogosławieństwo pokarmów gromadzi licznych uczestników. Wśród przybywających pod opieką dorosłych dzieci, obecnych jest wielu chrześcijan nominalnych, co również jest wielką szansą ewangelizacyjną. Nawiązując do tej szansy, ks. Tomasz Horak pisał: „Przed 60 laty ksiądz nic nie mówił, coś tam odmruczał z jakiejś księgi, pokropił i tyle. Dziś wiemy, że potrzebne jest słowo. Taka nauka rekolekcyjna w pigułce. Otoczona przedświątecznym nastrojem, radością promieniującą z księdza i towarzyszącego mu ministranta, tajemniczością przestrzeni kościoła i Bożego grobu... Trzeba dobrze, po mistrzowsku, przygotować te dwuminutowe rekolekcje dla wszystkich”<sup>18</sup>. Cała adoracja przy Bożym Grobie skierowana do dzieci ma stanowić zatem rekolekcje. Prowadzący adorację adoruje razem z dziećmi, ale treść adoracji powinna zostać przygotowana z myślą o dorosłych<sup>19</sup>. Błogosławieństwo pokarmów należy więc poprzedzić adoracją dla dzieci, w której przekazuje się treści ewangelizacyjne dla młodzieży i dorosłych.

Aby zobrazować treści, o których mowa, nawiążmy po raz kolejny do parafii Opole-Wrzoski. W 2017 r. adoracja przy Bożym Grobie przed błogosławieństwem pokarmów podobnie jak całe Triduum, miała wymiar maryjno-paschalny. Rozpoczęła się od śpiewu pieśni *Z dalekiej Fatimy*. Na kanwie tej pieśni nastąpiło przejście do zbawczego czynu Syna Maryi, który umarł za nasze grzechy. Wcześniej Jezus szedł drogą krzyżową. Wszystkim obecnym również zaproponowano przejście od stacji do stacji, a właściwie przejazd pociągiem od stacji do stacji (krzyż – lokomotywa, dwie świece obok krzyża – lampy lokomotywy). Forma przekazu została dostosowana do dzieci: wędrowka pociągiem, wyglądanie przez okno i oglądanie stacji. Odbiorcami tego przekazu byli wszyscy obecni. Należy sądzić, że wielu spośród obecnych pierwszy raz po wielu latach wzięło udział w drodze krzyżowej, ekstremalnej, gdy idzie o formę. Wyeksponowana została XV stacja – Zmartwychwstanie, ale zwrócono także uwagę na stacje, które są poza granicą śmierci (piekło, czyściec i niebo), a o których mówią objawienia fatimskie. Przy tej okazji delikatnie zaproponowano świąteczny sakrament pokuty. I potem miało miejsce błogosławieństwo pokarmów, a po nim ogłoszenia świąteczne i śpiew słów: „Je-

<sup>18</sup> T. HORAK, *Dwuminutowe rekolekcje*, <https://www.gosc.pl/doc/834819.Dwuminutowe-rekolekcje> (20.09.2019).

<sup>19</sup> Spotyka się propozycje adoracji przy Bożym Grobie (np. *Agenda Liturgiczna Diecezji Opolskiej*, Opole 1981, s. 155–158), ale wydaje się, iż najlepsza jest adoracja przygotowana przez duszpastrza, wpisująca się w tematykę Triduum. Dobrze byłoby na poszczególne godziny adoracyjne wyznaczyć osoby, które by taką adorację poprowadziły, przy czym jedna z godzin adoracyjnych winna być bez prowadzenia, aby dać okazję do adoracji w ciszy.

dzie pociąg, jedzie, dym z komina bucha. A czemu tak bucha? Bo jedzie do nieba”. Dzieci fatimskie w przedsionku kościoła wrzucały do koszyków kartki z napisem: „Jezus żyje”<sup>20</sup>. Zawsze należy się starać, aby to nabożeństwo było pełne powagi, ale też, aby obfitowało w radość, jaka płynie z wydarzeń paschalnych.

## 2.6. Uroczystość Pierwszej Komunii Świętej

Uroczystość Pierwszej Komunii Świętej to kolejny moment w roku liturgicznym, który stanowi wielką szansę dotarcia z przesłaniem Dobrej Nowiny do jej uczestników<sup>21</sup>. Praktycy doskonale wiedzą, że każdego roku stają przed trudnym zadaniem przeprowadzenia uroczystości pierwszokomunijnej. I trzeba stwierdzić, że w coraz bardziej zsekularyzowanej rzeczywistości to zadanie jest zwyczajnie trudne. W tym miejscu warto skupić się na przygotowaniu bezpośrednim. W przypadku duszpasterza parafii Opole-Wrzoski wieloletnia realizacja przygotowania bezpośredniego i „białego tygodnia” w nowym ujęciu rządzi się określonymi zasadami. Pierwszą jest zachowanie elementów tradycyjnych. Te elementy są podawane na nowy sposób i nie zawsze w tradycyjnym ich umiejscowieniu. Drugą ważną zasadą jest kształtowanie całości przez pryzmat pomysłu na cykl takich uroczystości. W przypadku parafii, o której mowa, uroczystość Pierwszej Komunii Świętej przeżywa się przez pryzmat starotestamentalnych zapowiedzi Eucharystii, historii Eucharystii i aktualnych wydarzeń religijnych<sup>22</sup>. Bardzo dobrym pomysłem na cykl mogłaby być prezentacja symboliki Eucharystii<sup>23</sup> bądź świętych szczególnie związanych z Eucharystią<sup>24</sup>. Trzecia zasada, która musi towarzyszyć w trakcie przygotowywania tego wydarzenia, to wzgląd na szansę reewangelizacyjną.

<sup>20</sup> Wszystkich, którzy taką treść, sposób przekazu postrzegają jako zabawianie, a nie zbawianie, odsyłam na stronę internetową parafii. Pisemna relacja nie oddaje w pełni tego wydarzenia i jako taka może sprawiać wrażenie „zabawiania”. Z relacją audiowizualną można zapoznać się na: [www.wrzoski.parafialnastrona.pl](http://www.wrzoski.parafialnastrona.pl), zakładka: ciekawe linki (20.09.2019).

<sup>21</sup> Ukazał się pierwszy tom książki, która została zatytułowana: *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*. Opole 2018. W tej książce prezentuję jeden ze współczesnych sposobów dotarcia z tym, co tradycyjne, do współcześnie biorących udział w uroczystości pierwszokomunijnej. Takich prób jest wiele i dobrze, że są, ponieważ wykorzystują szansę dotarcia do „pogubionych” uczestników uroczystości. I tak np. w Kościele w Niemczech taką próbę podejmuje W. HOFFSÜMMER w: *12 symboli na uroczystość Pierwszej Komunii św.*, Kielce 2003; *10 nowych symboli na uroczystość Pierwszej Komunii św.*, Kielce 2006.

<sup>22</sup> Te wszystkie pomysły zostaną zaprezentowane we wspomnianej wyżej dwutomowej książce mojego autorstwa, zatytułowanej: *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*.

<sup>23</sup> Taki pomysł realizuje W. HOFFSÜMMER w: *12 symboli na uroczystość Pierwszej Komunii św.*; *10 nowych symboli na uroczystość pierwszej Komunii św.*

<sup>24</sup> Pomocą w ich odnalezieniu mogłaby służyć książka: W. CHMIELARSKI, *Tajemnica wiary. Przykłady, wypowiedzi, wiersze*, Kraków 1997.

Czwarta zasada to nieudziwnianie Eucharystii, ale jak najlepsze pod względem liturgicznym jej przygotowanie, na które składa się m.in. dobra oprawa muzyczna. Bezpośrednie zaangażowanie dzieci ograniczone jest do minimum, ponieważ może ono w znacznym stopniu utrudnić przeżycie samej uroczystości<sup>25</sup>. W tym dniu należy maksymalnie zaangażować rodziców w kształtowanie liturgii. Piąta zasada dotyczy samego przyjmowania po raz pierwszy Jezusa do serca. Powinno ono być wyeksponowane i ma dzieć się w milczeniu, któremu towarzyszą odpowiednie utwory muzyczne. Komunia dorosłych rozpoczyna się dopiero po indywidualnym dziękczynieniu dziecka (modlitwa z przysłoniętą rękami twarzą). Szósta zasada odnosi się do nabożeństwa popołudniowego i „białego tygodnia”. Jedno i drugie należy ściśle powiązać z tematem głównym uroczystości. Nabożeństwo ma być jednym wielkim radosnym dziękczynieniem.

Oprócz tych podstawowych zasad istnieje jeszcze wiele pomniejszych, np. wręczenie na pamiętkę przygotowanego przez księdza *tableau* zamiast słodko-tkliwych pamiętkowych obrazków. *Tableau* z kolei powinno być kwintesencją wszystkiego, co stanowiło treść uroczystości<sup>26</sup>.

## 2.7. Uroczystość Bożego Ciała

Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej, nazywana „Bożym Ciałem”, to kolejne wydarzenie w roku liturgicznym, które należy uwzględnić w niniejszej refleksji. W rzeczywistości Kościoła w Polsce wciąż jeszcze można spotkać tłumy biorących udział w procesji, ale także tych, którzy nie są bezpośrednio zaangażowani, ale są „wiedziami” procesji Bożego Ciała i zbudowanych na jej trasie ołtarzy.

Rzeczona uroczystość stanowi wyzwanie dla duszpasterzy i wiernych, jeśli chce się ją przekazać ciągle na nowo i z konkretnym przesłaniem. Działanie na zasadzie powiedzenia: „każdy sobie rzepkę skrobie” z całą pewnością nie ułatwi sprostania wyzwaniu. W takim działaniu każdy – głoszący słowo wstępne, głoszący homilię, budujący ołtarze – pozostawiony samemu sobie, proponuje jakąś własną myśl. Mamy wówczas do czynienia z wielotematycznością, wielocelowością, a jak wiadomo, taki przekaz jest trudny w percepcji.

Tymczasem i tu można zaproponować jeden temat związany z Eucharystią i ten temat zwizualizować w ołtarzach. Koordynującym wszystkie działania powinien być przepowiadający w tę uroczystość, bo to on decyduje o temacie.

<sup>25</sup> Dziecko w takim dniu bardzo przeżywa swoje wystąpienie (wiersz, czytanie, inny dłuższy tekst), do tego stopnia, że niesłuchanie utrudnia udział w tym, co się dzieje.

<sup>26</sup> H. ŁYSY, *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*, w: M. ZAJĄC (red.), *Katecheza w parafii*, Lublin 2016, s. 49–50.



W 2017 r. w prezentowanej parafii zrealizowano temat: „Idźcie i głoscie, że Jestem pod postacią Chleba”. Następujące szczegółowe zagadnienia zostały ukazane w poszczególnych ołtarzach: 1. ołtarz: *Zróbcie mi miejsce* (potrzeba świadectwa o Jezusie obecnym pod postacią Chleba podczas procesji eucharystycznych, jakie mają miejsce w roku liturgicznym); 2. ołtarz: *Jezus w dom, Bóg w dom* (Jezus po Komunii niesiony w sercu i przynoszony do domu)<sup>27</sup>; 3. ołtarz: *Idzie, idzie Bóg prawdziwy* (Jezus zanoszony chorym i nasze głoszenie Jego obecności przez ukłęknięcie) i 4. ołtarz: *Idźcie i głoscie* (to wszystko, co zostało przekazane w homilii, w trzech poprzednich ołtarzach, winno się głosić życiem i słowem). Homilię można wygłosić podczas Mszy św. i wtedy jest ona „opowiadaniem” o tym, co spotkamy przy poszczególnych ołtarzach. Do tych ołtarzy dobiera się odpowiednie Ewangelie i proponuje się również pieśni bądź recytowane modlitwy, które nawiązują do treści ołtarzy, a które śpiewamy bądź odmawiamy po ich opuszczeniu, w drodze do kolejnego ołtarza.

## 2.8. Chrzest, bierzmowanie, małżeństwo

Rok liturgiczny jest przestrzenią sprawowania sakramentów, z którymi również wiąże się szansa ewangelizacyjna. Na tym etapie refleksji naukowej chciałbym się skupić na jednym kazusie, który w ostatnim czasie budzi najwięcej emocji, tj. na ślubie kościelnym, udzielanym w formie najbardziej uroczystej, a więc podczas Mszy św. Sakrament ten budzi sporo emocji ze względu na proponowanie coraz bardziej uduchowionej dekoracji, oprawy muzycznej i innych zachowań, jak np. prowadzenie młodej pani przez ojca bądź różne formy wnoszenia obrączek. Oczywiście takich „nowości” można by wymienić więcej. Duszpasterze często nazywają je wprost „dziwactwami”. Co z nimi zrobić? Oczywiście trzeba stawiać granice, które są nieprzekraczalne, nie należy jednak bać się wykorzystania niektórych z dziwnych propozycji i wplatania je w przepowiadanie.

I tak np. dość często narzeczeni proszą o utwór muzyczny zatytułowany: *Alleluja*. Utwór ten, którego autorem i wykonawcą był Leonard Cohen, został na język polski przetłumaczony przez barda Macieja Zembatego. Zwrotki autorstwa Cohena są na wskroś biblijne i pasujące swoim przesłaniem do małżeństwa. Wystarczy je wyśpiewać samemu (jeśli homilista jest uzdolniony muzycznie) bądź poprosić kogoś o zaśpiewanie i skomentować zwrotka po zwrotce. Któraś z par poprosiła na wejście do kościoła o piosenkę Piotra Rubika zatytułowaną *Psalm dla Ciebie*.

<sup>27</sup> W tradycji śląskiej po ważnych uroczystościach kościelnych, takich jak np. sakrament małżeństwa, Pierwsza Komunia Święta, należy udać się najpierw do domu, aby błogosławięństwa „nie zaność” do restauracji czy sali biesiadnej.



I można tę prośbę kategorycznie odrzucić, ale można też tę pieśń odtworzyć w homilii. Słowa tej pieśni wyjęte zostały z książki *Pieśni nad Pieśniami*: wystarczy je odpowiednio skomentować i powstaje homilia na wskroś biblijna, a zarazem spełniająca życzenie młodych.

Można również kanwą homilii uczynić różne dekoracje ślubne, np. symbolikę kwiatów. W jakiejś dekoracji pojawiło się słowo: *Love*. Na jednej z kartek z zaproszeniem na ślub ten napis był wyeksponowany. Można wtedy wygłosić homilię na temat tego jednego słowa, sięgając do dwóch polskich piosenek: jednej zespołu *Enej*, zatytułowanej: *Kamień z napisem love*, i drugiej, zespołu *happy sad*, zatytułowanej: *Zanim pójdę*. Zresztą ostatnie słowa refrenu<sup>28</sup> tej drugiej mogą się stać odskocznią do ukazania Jezusa Chrystusa jako doskonałego wzoru miłości, który trzeba nam naśladować. To On, gdy spadaliśmy, wyciągnął nas w górę i dzięki temu jesteśmy dziećmi Króla<sup>29</sup>. Jako tacy winniśmy zachowywać etykietę królewską<sup>30</sup>, a więc kiedy jedno spada, drugie winno ciągnąć ku górze. To jest prawdziwe *Love*.

## 2.9. Pogrzeb

Na zakończenie rozważań nad wykorzystaniem szans przepowiadania w roku liturgicznym do chrześcijan nominalnych, do tych, którzy odrzucili Chrystusa lub Go nie poznali, należy zatrzymać się przy wydarzeniu pogrzebu. I trzeba podkreślić z całą stanowczością, że jeśli dzięki naszym staraniom pogrzeb będzie piękny, wówczas szansa ewangelizacyjna również zostanie wykorzystana.

W rozmowie z ks. prof. dr. hab. Piotrem Morcińcem, która ukazała się w „Gościu Opolskim”, redaktor zapytał o znaczenie słów „piękny pogrzeb”. W odpowiedzi ks. Morciniec zauważył, że:

ważne są detale, nawet takie, jak pogoda i liczba uczestników; ważne jest, jak sprawowane były obrzędy, godnie czy w pośpiechu. Niestety, paradoksalnie, duchowni są jedną z tych grup, które nieraz nie bardzo wiedzą, jak obchodzić się z żałobnikami. Uciekamy od tego problemu, wymawiamy się brakiem czasu. Pogrzeb nie może ograniczyć się do – przepraszam za wyrażenie – „spustu prostego” do grobu i rutynowego wygłoszenia kilku pobożnych zdań. Nieraz świeccy ceremoniarze pogrzebowi wy-

<sup>28</sup> „Miłość to nie pluszowy miś ani kwiaty, to też nie diabeł rogaty, ani miłość, kiedy jedno płacze, a drugie po nim skacze. Bo miłość to żaden film w żadnym kinie ani róże, ani całusy małe duże. Ale miłość, kiedy jedno spada w dół, drugie ciągnie je ku górze”. Autor tekstu: Jakub Kawalec.

<sup>29</sup> M. JAKIMOWICZ, *Pan Bóg?*, s. 95–96.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 121.

kazują wiele więcej ludzkiej wrażliwości i indywidualnego podejścia. Musimy mieć świadomość, że liturgia pogrzebu jest początkiem przeżywania żałoby i duszpasterskiego towarzyszenia człowiekowi osieroconemu<sup>31</sup>.

Jeśli więc nie znamy osoby zmarłej, próbujemy poznać jej życie choćby przy zapisywaniu pogrzebu do księgi zmarłych. Poprośmy o napisane wspomnienia przez osoby bliskie zmarłej czy zmarłemu. W homilii wyakcentujmy wartościowe wątki. Nie należy tu dokonywać rozliczeń, bo one zawsze będą antyewangelizacyjne. Jeden z księży miał porównać rodzinę zmarłej do rodziny serialowych Kiepskich. Artykuł na temat tego pogrzebu w regionalnej gazecie był opatrzony zdjęciem: wiązanka ze szarfą w kształcie stuły, a na jej końcu rękawice bokserkie. Całość została zatytułowana: *Mowa grobowa*<sup>32</sup>. Artykuł był tendencyjny, „skrojony” na sensację, ale jest ostrzeżeniem i zaleca wielką roztropność i mądrość w przepowiadaniu z okazji pogrzebu. Przepowiadanie z okazji pogrzebu ma być mową nadziei, zmartwychwstania. Zwraca na to uwagę ks. Wojciech Drozdowicz, proboszcz kościoła na warszawskich Bielanach, który w wypowiedzi na kanale *YouTube*, zatytułowanej: *Jestem fanem pogrzebu*, mówi, że „podstawowe pytania o życie wieczne, o istnienie Pana Boga, o sens Ewangelii, zbawienie, w sposób brutalny oczywiście, okrutny, ale do nas docierają (...) uważam, że na cmentarzach powinni pracować najlepsi księża, jakich ma w ogóle diecezja”. Dodaje przy tym, że „pogrzeb jest najlepszą katechezą naszego życia dla bliskich. Tyśiąć innych kazań nie jesteśmy w stanie przyjąć, ale śmierć mówi do nas najlepiej i przemawia do nas Pan Bóg”<sup>33</sup>.

## Zakończenie

Zaprezentowane powyżej „miejsca ewangelizacyjne” w roku liturgicznym to oczywiste szanse, które powinny być wykorzystane przez duszpasterzy i ich współpracowników. W dwuzdaniowym tytule niniejszego artykułu pierwsze zdanie jest wykrzyknikowe, bo trzeba iść i głosić Dobrą Nowinę; z kolei zdanie drugie kończy się znakiem zapytania. Należało go postawić, gdyż są duszpasterze, którzy wykorzystują wskazane w artykule szanse ewangelizacyjnego prze-

<sup>31</sup> A. KERNER, P. MORCINIEC, *Ucieczka od zmarłego*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/492293.Ucieczka-od-zmarlego/2> (15.10.2019).

<sup>32</sup> „Nowa Trybuna Opolska” (2013), s. 11–12.

<sup>33</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=ZtYkiCQpjwA> (17.08.2017).

powiadania w roku liturgicznym. Zaprezentowana w artykule refleksja naukowa nie jest dla nich niczym nowym, a jedynie potwierdzeniem słuszności ich działań duszpasterskich. Sami mogliby się również podzielić własnymi pomysłami czy rozstrzygnięciami.

Jeśli prezentując te treści, autor artykułu zainspirował czytelnika, a może nawet poirytował ku duszpasterskiemu nawróceniu, to tylko dziękować Duchowi Świętemu, który jest Dawcą i Darem słowa, gdy jest ono przygotowywane i głoszone.

“Go and Preach!” The Missed Preaching Opportunities in the Liturgical Year?

#### Abstract

The pastoral year abounds with liturgical and non-liturgical events, when in the Churches gather people which normally don't live any liturgical life. They come “once in a blue moon”, that is for Christmas and the Feast of the Resurrection. They come on Ash Wednesday, for the blessing of food, at the celebration of the First Holy Communion, the Feast of Corpus Christi, on the occasion of Baptism, Confirmation, Wedding and Funeral. All the pastoral areas that have been mentioned, and there are more of them, are the chance to reach with the Joyous News all those who have come, are present in the flesh, but spiritually are more or less distant. This opportunity must be grasped by the diligent preparation of these liturgical and non-liturgical events. During preparation it is important to consider the fact that we have a recipient who is not only a “homo auditor”, but also a “homo spectator”. The author of the article, on the example of his parish, presents his own achievements in this regard and encourages to open oneself to the Holy Spirit, who in Poland, a missionary country, is present and acts.

Keywords: pastoral work, preaching, homily liturgy, liturgical year.

#### Abstrakt

Rok duszpasterski obfituje w wydarzenia liturgiczne i pozaliturgiczne, w których czasie do kościoła przychodzą ci, których na co dzień tam brak. Chodzi o święta Bożego Narodzenia, święta Zmartwychwstania Pańskiego, Środę Popielcową, błogosławieństwo pokarmów, uroczystość Pierwszej Komunii Świętej, uroczystość Bożego Ciała, a także chrzest, bierzmowanie, ślub i pogrzeb. Te wszystkie przestrzenie duszpasterskie są szansą na dotarcie z Radosną Nowiną do tych, którzy często są obecni ciałem, ale duchowo są mniej lub bardziej oddaleni. Tę szansę należy wykorzystać poprzez pracowite staranne przygotowanie tych wydarzeń liturgicznych i pozaliturgicznych.

W przygotowaniu należy uwzględnić fakt, iż mamy przed sobą odbiorcę, który jest nie tylko *homo auditor*, ale także *homo spectator*. Autor artykułu na przykładzie swojej parafii prezentuje własne osiągnięcia w tym względzie i zachęca do otwarcia się na Ducha Świętego, który w Polsce – kraju misyjnym – jest i działa.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, przepowiadanie, homilia, liturgia, rok liturgiczny.

## Bibliografia

- CHMIELARSKI W., *Tajemnica wiary. Przykłady, wypowiedzi, wiersze*, Kraków 1997.
- FRANCISZEK, *Błogosławieni miłośnicy. Słowa do młodych*, Kraków 2016.
- FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.
- HOFFSÜMMER W., *12 symboli na uroczystość Pierwszej Komunii św.*, Kielce 2003.
- HOFFSÜMMER W., *10 nowych symboli na uroczystość Pierwszej Komunii św.*, Kielce 2006.
- HORAK T., *Dwuminutowe rekolekcje*, <https://www.gosc.pl/doc/834819.Dwuminutowe-rekolekcje> (20.09.2019).
- JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, s. 509–616.
- JAKIMOWICZ M., *Pan Bóg? Uwielbiam! 44 dobre wiadomości*, Kraków 2015.
- KAWECKI W., *Wizualność kultury i teologii*, w: W. KAWECKI, J.S. WOJCIECHOWSKI, D. ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, Warszawa 2011, s. 15–34.
- KERNER A., P. MORCINIEC, *Ucieczka od zmarłego*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/492293.Ucieczka-od-zmarlego/2> (15.10.2019).
- KUDASIEWICZ J., *Kaznodzieja jako prorok*, w: W. PRZYCZYNA (red.), *Sługa słowa*, Kraków 1997, s. 64–82.
- ŁYSY H., *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie z obrazowością słowną i wizualnością*, *RTSO* 32 (2012), s. 183–199.
- ŁYSY H., *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*, t. I, Opole 2018.
- ŁYSY H., *Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii Świętej w nowej formie. Teoria i praktyka*, w: M. ZAJĄC (red.), *Katecheza w parafii*, Lublin 2016, s. 49–50.
- SIMON H., *Przepowiadanie kazualne – zarys teorii*, „Współczesna Ambona” (1988), z. 3, s. 130.
- SOBECZKO H.J. (red.), *Agenda liturgiczna diecezji opolskiej*, Opole 1981, s. 70–74.

WIELEBSKI T., OCHOTNY P., TUTAK M.J. (red.), *Polska krajem misyjnym? 1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (wyd. specjalne), (2016).

HUBERT ŁYSY, dr hab., prof. UO., prezbiter diecezji opolskiej, wykładowca w WT UO, proboszcz parafii Wrzoski.



# Muzyka w liturgii



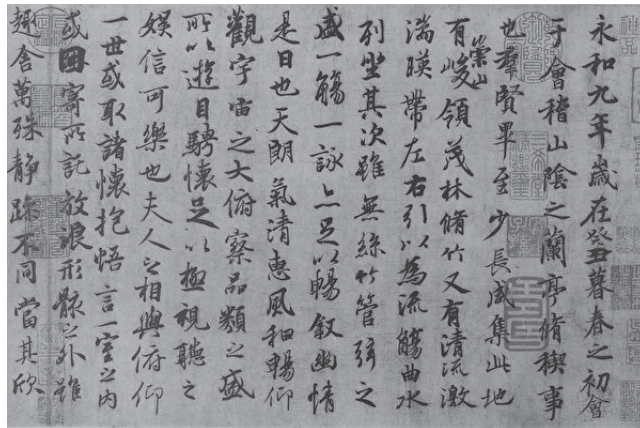


SUSI FERFOGLIA

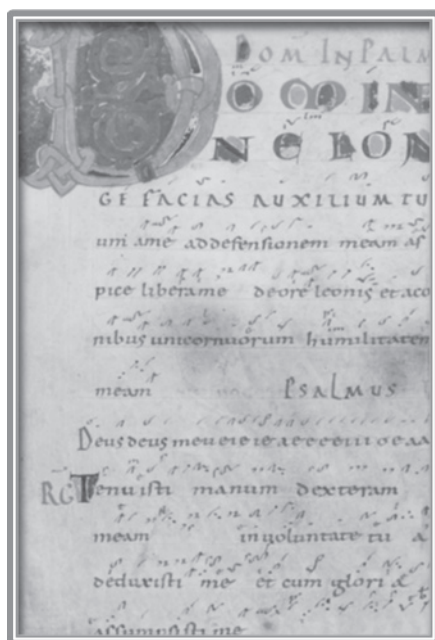
Kraków UPJPII

ORCID: 0000-0001-7230-6648

**Słowo podstawowym narzędziem  
gregoriańskiej techniki kompozytorskiej  
w adaptacji wzorców modalnych do nowych tekstów**



Patrząc na taki albo podobny zapis, większość z nas czuje się zdezorientowana. Z powyższego tekstu nic nie jesteśmy w stanie przeczytać; nawet sobie nie wyobrażamy, jaka treść się kryje za tymi znakami graficznymi. Rozkładamy ręce i stoimy w miejscu. Musimy sobie wprost powiedzieć: nie jesteśmy w stanie nic z tym zrobić!



Sprawa wygląda nieco lepiej, gdy sięgniemy po jakiś zapis z bliższego nam kręgu kulturowego, tak jak w przypadku powyższego rękopisu. Coś w nim jednak rozpoznajemy: literki tekstu, które widzimy, to literki naszego łacińskiego alfabetu. Czujemy się może lepiej, bezpieczniejszej, choć znajomość łaciny zazwyczaj też pozostawia wiele do życzenia! W tym wypadku jesteśmy w stanie cokolwiek zrozumieć, choćby w bardzo ogólnym zarysie.

Wynika z tego, iż każdy zapis rękopiśmienny wymaga tego, aby go „odszyfrować”, tzn. aby zrozumieć logikę, w której został skodyfikowany. Dotyczy to również zapisu najstarszych melodii. Dogłębne studiowanie prowadzi nas do poszukiwania i zgłębiania tego, „w jaki sposób kompozytorzy rozumieci teksty przeznaczone do umuzycznienia oraz jakie środki aplikowali, aby oddać w poprawnej formie muzycznej przekaz w nich zawarty”<sup>1</sup>. Droga „odszyfrowywania” wiedzie przez studium najstarszych rękopisów, które przekazują nam „sposób widzenia tych, którzy w tamtym czasie znajdowali się bardzo blisko okoliczności powstawania repertuaru gregoriańskiego”<sup>2</sup>.

Im starszy jest dany rękopis, tym więcej napotykamy trudności. Największa zaś z nich polega na tym, że najstarsze rękopisy, które przekazują nam pierwszy

<sup>1</sup> J.B. GÖSCHL, *Jedność w wielości: podstawy interpretacji śpiewu gregoriańskiego*, „Studia Gregoriańskie” 4 (2011), s. 73.

<sup>2</sup> Por. *tamże*, s. 74.

zapis melodyczny (odnosimy się tutaj do rękopisów z IX i X w.), nie przekazują nam wysokości dźwięków melodii, która była ówczesnym ludziom dobrze znana i przekazywana ustnie. Są to tzw. rękopisy adiastrmatyczne<sup>3</sup>, w których nad tekstem liturgicznym pióro skryby pozostawiło znaki graficzne ukazujące – można powiedzieć – o wiele więcej niż „tylko” wysokość interwałową melodii. Dzięki tym znakom jesteśmy w stanie dziś, za pomocą badań semiologii gregoriańskiej, poznać sens, jaki został nadany tekstowi. Inaczej mówiąc: znaki graficzne nad tekstem przekazują nam, w jaki sposób kompozytor gregoriański rozumiał słowo i jak je interpretowano w jego otoczeniu klasztorным. Znaki te przekazują nam o wiele więcej niż wszystkie późniejsze zapisy diastematyczne (interwałowe), które były dokładne w przekazywaniu wysokości dźwięków, ale straciły wiele z interpretacji melodii. Zapisy adiastrmatyczne przekazują nam nie tylko słowo w jego materialnym zapisie, ale sposób rozumienia tego słowa, które nadali mu ci, którzy byli u początku powstawania repertuaru gregoriańskiego.

Na pomoc przychodzi nam semiologia gregoriańska, zapoczątkowana przez o. Eugéne Cardine’a OSB – nauka, która bada i uczy, jak odczytywać znaki graficzne odsłaniające sens tekstu, aby go przełożyć na śpiew. Sam Cardine tak napisał: „Różne kształty tego samego zapisu nie zostały wykorzystane przypadkowo: zostały one wybrane specjalnie, żeby wyrazić myśl kompozytora, która jest zawarta w pamięci pierwszego notatora”<sup>4</sup>. Alberto Turco podczas niedawnego wystąpienia w Solesmes<sup>5</sup> powiedział, że na neumy trzeba spojrzeć w świetle kontekstu kompozytorskiego. Pismo jest wynikiem faktu twórczego i było pomyślane jako pomoc konieczna w rozpowszechnieniu się melodii, a nie interpretacji, która bazowała na ustnym przekazie. Fakt muzyczny przekazany poprzez paleografię otwiera drzwi interpretacji semiologicznej i tylko przy poszanowaniu tego przejścia historycznego i metodologicznego interpretacja nabiera większej jasności. Semiologia gregoriańska Cardine’a poszerza się dziś o badania semiomodalne<sup>6</sup>, w których neuma i modalność rozpatrywane są jakby

<sup>3</sup> Tzn. takie, które nie precyzują wysokości dźwięków, ponieważ neumy znajdują się *in campo aperto* – na otwartym polu, czyli nie są zapisane na liniach. Więcej na ten temat w: L. AGUSTONI, J.B. GÖSCHL, *Introduzione all’interpretazione del canto gregoriano*, Roma 1998, s. 107nn.

<sup>4</sup> *Le differenti forme di una stessa figura non sono state adoperate per caso: esse sono state intenzionalmente scelte per esprimere il pensiero del compositore, tale e quale esso è conservato nella memoria del primo notatore*. Cyt. Za: A. TURCO, *Semio-modalità: verso la sintesi totale dello stile verbale e della modalità* (materiały z konferencji *La „Sémiologie grégorienne” de Dom Cardine. 50 ans après*, opactwo w Solesmes, 10–12 kwietnia 2018 r.).

<sup>5</sup> Ta sama konferencja, o której mowa w poprzednim przypisie.

<sup>6</sup> Pojęcie to zostało wprowadzone przez ks. prof. Alberta Turco. Przedstawił je w referacie wygłoszonym podczas *IX Międzynarodowego Kongresu Śpiewu Gregoriańskiego AISCGre*, 30 maja – 4 czerwca 2011 r. w Poznaniu. Zob. A. TURCO, *Neuma i modus* (cz. I), „Studia Gregoriańskie”

razem. W tej optyce znak neumatyczny jawi nam się jako synteza stylu werbalnego i estetyczno-modalnego<sup>7</sup>.

Głównym problemem semiologii gregoriańskiej nie jest przywrócenie dawnej praktyki wykonawczej, czy dojście do „najwłaściwszego” sposobu wykonywania, wymawiania łaciny, do skali, która mogła być stosowana, do emisji głosu, w której ten śpiew był przekazywany, itp. Nic pewnego na te tematy nie możemy powiedzieć. W każdym wypadku pozostajemy w sferze hipotez<sup>8</sup>.

Podstawowe pytania semiologii gregoriańskiej brzmią: Dlaczego dana melodia została zapisana w taki, a nie inny sposób? Dlaczego skryba wybrał taki, a nie inny znak przy zapisie tej samej grupy nut? Pole do badań jest tu rzeczywiście bardzo szerokie, zwłaszcza gdy odkrywamy, że kopista miał kilka możliwości wyboru w zapisie podstawowych neum. Wkraczamy tu nie tylko na drogę fascynującej przygody paleograficznej, ale przede wszystkim odkrywania sposobu rozumienia słowa przez ówczesnych kopistów. Neuma połączona z modalnością i z tekstem staje się pewnego rodzaju „egzegezą” brzmieniową.

Semiologia więc poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” pomaga nam odzyskać pewną praktykę wykonawczą, która nie jest „kserokopią” przeszłości, ale staje się rzeczywistością modlitewną dziś. Jest ona w służbie tekstu i odsłania nam jego sens.

Aby odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób to się dzieje, trzeba przede wszystkim starać się przybliżyć do sposobu myślenia kopisty, czyli, innymi słowy, do sposobu komponowania artysty gregoriańskiego i poznać narzędzia, jakimi się posługiwał, aby wyrazić ów sens, ową egzegezę słowa, o której była mowa wyżej.

## 1. Gregoriańskie techniki kompozytorskie

Mówiąc o gregoriańskich technikach kompozytorskich, mamy na myśli przede wszystkim pewną estetykę, która jest własna kompozycjom gregoriańskim i która odzwierciedla myślenie i sposób postępowania notatora gregoriańskiego. W tym kontekście spojrzymy na zjawisko wzorców modalnych i na bazie konkretnych utworów ukażemy, w jaki sposób one się adaptują do nowych tekstów. Zanim jed-

---

4 (2011), s. 9–57. Artykuł o tym samym tytule, poszerzony o część opisową i egzemplifikacyjną, znajduje się w: „Thesaurus Musicae Sacrae” 1 (2018), s. 7–46.

<sup>7</sup> Por. TENZE, *Semio-modalità*.

<sup>8</sup> Takiego zdania jest znany włoski kodykolog prof. Giacomo Baroffio.

nak do tego dojdziemy, jeszcze kilka słów na temat formuł melodycznych i melodii typycznych, których rozwinięcie stanowi wzorzec modalny.

Nikogo nie trzeba przekonywać, że śpiew gregoriański „żyje” z tekstu. On jest właśnie „podstawą *tout court* zarówno kompozycji, jak i interpretacji”<sup>9</sup>. Wiemy również, że śpiew gregoriański to nie tylko tekst w jego treści literalnej, ale przede wszystkim, jak powiedzieliśmy wyżej, pewna „refleksja” nad tekstem. Dlatego nie wystarcza wyraźne powiedzenie owego tekstu<sup>10</sup>, ale przede wszystkim jego głębsze zrozumienie, czyli zrozumienie jego znaczenia najpierw w kontekście liturgicznym, historycznym, biblijnym, jak również filologicznym i modalnym. Gdy weźmiemy pod uwagę tak szerokie spektrum komponentów, dochodzimy do wniosku, że nic pewnego nie możemy na ten temat powiedzieć. Pozostaje nam z wielką pokorą wysuwać jedynie hipotezy, które mogą nas przybliżyć do tego, co miał na myśli skryba, który owe melodie zapisał. Mając świadomość wielkiej niewiadomej, odczuwamy, że podstawową rolę odgrywa zawsze perspektywa duchowa, którą nam sugeruje Kościół, gdy mówi, że „śpiew gregoriański uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej” (KL 116). Ona także jest dziedzictwem pozostawionym nam przez świątynię jerozolimską i synagogi. W tej perspektywie śpiew liturgiczny rozumiany jest w kontekście dialogu między Bogiem a Jego ludem. Słowo Boże objawia serce Boga i daje światło sercu wierzącego; jest prorocstwem zawsze aktualnym. Śpiewak/kantor jest pośrednikiem tego dialogu<sup>11</sup>. Kantorem nie zostaje się, bo ma się „ładny” głos, ale dlatego, że ma się pewną „misję” do spełnienia, ma się do wykonania określoną posługę w Kościele. Misja ta nie polega na odśpiewaniu utworu muzycznego, ale na głoszeniu słowa Bożego w imieniu Kościoła oraz na

<sup>9</sup> J.B. GÖSCHL, *Jedność w wielości*, s. 77.

<sup>10</sup> Często w praktyce wykonawczej kładzie się nacisk na wyraźną dykcję i przejrzystość tekstu. Jest to niewątpliwie bardzo ważne, ale należy również zaznaczyć, że w śpiewie gregoriańskim zatrzymanie się tylko na tym poziomie wykonawstwa może nas zaprowadzić na manowce.

<sup>11</sup> BENEDIKT XVI, *Liturgia jest służbą i uczestnictwem w dziele Bożym* (audiencja generalna z 26 września 2012): „Dobra celebrowanie liturgiczna, po pierwsze, musi być modlitwą, rozmową z Bogiem, przede wszystkim słuchaniem, a potem odpowiedzią. Św. Benedykt, mówiąc w swojej Regule o modlitwie psalmami, zaleca mnichom: *mens concordet voci*, «aby serce było w zgodzie z tym, co głoszą usta». Święty naucza, że w modlitwie psalmami do Boga, podobnymi do Boga. Jak przypomina *Sacrosanctum Concilium*, aby zapewnić pełną skuteczność, «jest rzeczą konieczną, aby wierni przystępowali do liturgii z należytym usposobieniem duszy, aby ich słowa były zgodne z myślami, aby współpracowali z łaską niebiańską, a nie przyjmowali jej na próżno» (n. 11). Podstawowym, zasadniczym elementem dialogu z Bogiem w liturgii jest zgodność tego, co mówimy ustami, z tym, co mamy w sercu. Wnikając w słowa wielkiej historii modlitwy, zostajemy uformowani w duchu tych słów i stajemy się zdolni rozmawiać z Bogiem. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_26092012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26092012.html), (28.04.2018).

wzniesieniu do Boga modlitwy ludu. Dlatego jest to rzeczywistość, którą śpiewak powinien żyć w całym swoim życiu, przyjmując postawę całkowitego słuchania słowa Bożego<sup>12</sup>.

Śpiew gregoriański żyje z przyjęcia słowa Bożego, które zostało uprzednio medytowane<sup>13</sup>. Jego wykonanie powinno odzwierciedlać ową treść duchową, którą kompozytor „zasymilował” poprzez medytację i pogłębione życie liturgiczne. Z tego wypływa wniosek, że śpiewak nie może improwizować, ponieważ poprzez swoją misję wchodzi w pewną rzeczywistość duchową. Jej celem, podobnie jak jest w przypadku ikonografa, jest wyrażenie tajemnicy odkupienia<sup>14</sup>. Stąd nie bezpodstawnie mówi się, że śpiew gregoriański jest „ikoną brzmieniową”.

W perspektywie wielkiej niepewności, przed którą stoimy, głównym powodem powrotu do śpiewu gregoriańskiego jest powód duchowy. Przyjmowanie i przekazywanie słowa Bożego potrzebuje pewnej „mediacji”, która powinna iść ponad wyjaśnienie tylko filologiczne czy zastosowanie moralne. Z pomocą przychodzi nam tu dźwięk, który jest w stanie odsłonić rzeczywistość nie do uchwycenia na drodze wyłącznie rozumu i czystej kalkulacji. „Muzyka odsłania zasypaną drogę do serca”<sup>15</sup> – przypomina nam Benedykt XVI. Usłyszeć głos Boga w Jego słowie jest sprawą serca, które z pokorą i otwartością słucha. Muzyka jest uprzywilejowanym językiem serca: Boga i człowieka. Śpiew gregoriański ukierunkowuje nas wprost na Boga, wprowadza nas w adorację i w ciszę. Jego „ojczyzną” jest liturgia, dlatego uczestniczy w jej dynamice, jaką jest oddawanie czci Bogu i uświęcenie człowieka.

---

<sup>12</sup> Więcej na ten temat można znaleźć w: M. Gozzi, „*Vide ut quod ore cantas corde credas*”. *La scordata voce del cantore liturgico*, RIMS 35 (2014), nr 1–2, s. 11–20.

<sup>13</sup> Mnisi znali dwa sposoby medytacji słowa Bożego: *ruminatio* – przetrawianie słowa Bożego poprzez jego ciągle powtarzanie oraz *lectio divina* – Bożą lekturę, w której chodziło o to, aby wszystkie słowa Biblii rozumieć jako drogę do Boga, jako opis drogi duchowej.

<sup>14</sup> Np. ikonograf tajemnicę zmartwychwstania wyraża obrazem zejścia Chrystusa do otchłani. Wszystkie ikony paschalne wyrażają tajemnicę zmartwychwstania w ten sam sposób; model pozostaje niezmienny. Zadaniem artysty/malarza jest znaleźć odpowiednie odcienie kolorów, harmonie kształtów i wprowadzić swoją „interpretację”, która nie może naruszyć podstawowego planu przekazu ikony.

<sup>15</sup> „Do właściwej ludzkiej odpowiedzi na objawienie się Boga, na Jego otwarcie się ku relacji z nami należy wyraz muzyczny. Samo mówienie, samo milczenie, sam czyn – nie wystarczają. Ów całościowy sposób wyrażania przez człowieka radości czy smutku, aprobaty czy skargi, jaki dokonuje się w śpiewie, jest konieczny jako odpowiedź Bogu, który zwraca się do nas właśnie w całości naszego istnienia. (...) w pieśni pochwalnej stworzona zostaje możliwość objawienia się Jezusa, kiedy bowiem przez śpiew psalmów wylana zostaje skrucha, powstaje w nas droga do serca, u której kresu dochodzi się do Jezusa. Jest to najwyższa posługa muzyki (...): odsłania zasypaną drogę do serca, do centrum naszego istnienia, tam, gdzie styka się ono z istnieniem Stwórcy i Zbawiciela, gdziekolwiek to się udaje, muzyka staje się drogą prowadzącą do Jezusa; drogą, na której Bóg ukazuje swoje zbawienie, J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 159, 174.



W celu lepszego zrozumienia i przyjęcia tego powodu duchowego należy poznać, jaka jest logika komponowania zastosowana przez kompozytora gregoriańskiego, pamiętając, że nie jest ona tylko „ćwiczeniem” technicznym czy wyrazem kunsztu artystycznego, lecz prawdziwą szkołą egzegezy słowa Bożego poprzez dźwięk. Zależy nam więc przede wszystkim na ukazaniu, że notacja i tekst stanowią prawdziwą brzmieniową „egzegezę”.

Żeby to osiągnąć, musimy sobie zadać kilka podstawowych pytań dotyczących celowości egzegetycznej śpiewu gregoriańskiego, które pomogą nam rozjaśnić wyżej postawioną tezę i spróbować znaleźć na nie odpowiedzi: Jak powstały melodie gregoriańskie? W jaki sposób zostały one zapisane? Czy zapis może być narzędziem do głębszego zrozumienia tekstu? Albo: Czy zapis graficzny jest pośrednikiem między tekstem a melodią?

Wchodzimy już tutaj w tajniki gregoriańskiej techniki kompozytorskiej. Polega ona przede wszystkim na wykorzystywaniu tych samych formuł albo nawet całych melodii do różnych tekstów. Oczywiście istnieją w repertuarze gregoriańskim melodie oryginalne, tzn. takie, które kompozytor stworzył dla konkretnego tekstu, ale ich jest niewiele. Należy zaznaczyć, że dla artysty gregoriańskiego oryginalność w procesie tworzenia nie była czymś najważniejszym<sup>16</sup>. Poszukiwanie oryginalności (czytaj: wyjątkowości, wyłączości) jest raczej cechą muzyki późniejszych epok. Kompozycja gregoriańska opiera się przede wszystkim na wykorzystywaniu materiału muzycznego, który już istniał w repertuarze. Czy to oznacza, że kompozytor nie miał pomysłów, albo, że nie był zdolny do stworzenia czegoś nowego? Bynajmniej! W wykorzystywaniu tej samej melodii do różnych tekstów wyraźnie widać, że kompozytor gregoriański rzeczywiście „myślał słowem”. Każdy nowy tekst zawiera inny rytm werbalny, wynikający z natury słów, a to nadaje tej samej melodii nowy sens i nowe znaczenie w nowym kontekście słownym. Aby przekonać się o prawdziwości tego stwierdzenia i wyrafinowaniu zabiegu kompozytorskiego, nie wystarczy spojrzeć tylko na notację watykańską, która przekazuje nam wysokość dźwięków. Trzeba sięgnąć do notacji adiastratycznej, która przekazuje rytm przebiegu melodycznego. Porównanie ze sobą tych samych melodii w różnych kontekstach słownych z różnym rytmem pokazuje nam, że ta sama melodia staje się dla kompozytora „pretekstem” do wyrażenia czegoś więcej.

Rozwój i wykorzystanie „narzędzi” kompozycyjnych śpiewu gregoriańskiego możemy prześledzić na podstawie struktur kompozycyjnych i materiału melodycz-

---

<sup>16</sup> Musimy mieć na uwadze rozumienie muzyki u starożytnych. Zobacz w: P. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, Roma 1934, s. 89–92.

no-modalnego, który obecny jest w repertuarze oficjum<sup>17</sup>. W nim właśnie możemy zauważyć zasadę: „jedna melodia do wielu tekstów”. Fenomen ten jest typowy dla repertuaru oficjum, chociaż można go okazjonalnie odnotować również w repertuarze *proprium missae*, który powstał dopiero w epoce, kiedy zdecydowana większość śpiewów oficjum była już skomponowana. Rozwój z prostych formuł melodycznych do bardziej rozwiniętych melodii można zauważyć, badając najstarszy rodzaj psalmodii, którą była psalmodia *in directum*. Należy ona do najstarszych kompozycji, które zawierają też pierwsze przykłady melodii typicznych<sup>18</sup>. Poprzez rozwój tenora psalmodycznego albo kadencji finalnej chciano rozwinąć archaiczne melodie typiczne. Prawdopodobnie jednym z powodów była chęć złamania monotonii, wynikającej z usytuowania na tym samym stopniu „matki” bądź dominanty, jak i kadencji finalnej oraz tenora psalmodycznego. Wraz z wprowadzeniem oficjum świątecznego do wszystkich okresów liturgicznych oraz oficjum o świętych (co spowodowało konieczność wykorzystania nowych, dłuższych tekstów, nie zawsze pochodzenia psalmodycznego) można zauważyć kolejny etap rozwoju melodii typicznych<sup>19</sup>. Nowe kompozycje, które w dalszym ciągu wykazywały związek z melodią typiczną<sup>20</sup>, przekształciły się już we wzorce modalne i reprezentują kolejny etap rozwoju melodyczno-modalnego melodii typicznej.

Na tym etapie rozwoju melodii typicznych powstaje repertuar mszalny (*proprium missae*). Ze względu na swoją większą elastyczność w porównaniu do melodii typicznej, wzorzec modalny daje kompozytorowi gregoriańskiemu o wiele więcej możliwości zastosowania. Wzorce modalne towarzyszą całemu rokowi liturgicznemu i wyznaczają pewną drogę chrystologiczną. Jednym z najbardziej znanych i wyrazistych przykładów są graduale w *protusie* plagalnym, o których już wiele napisano w literaturze przedmiotu<sup>21</sup>.

Za wielkim badaczem-gregorianistą Albertem Turco możemy stwierdzić, że w repertuarze oficjum pierwsze etapy modalności zależą od:

---

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat zob. A. TURCO, *Melodie-tipo e timbri modali nell'Antiphonale Romanum*, „Studi Gregoriani” 3 (1987), s. 191–241.

<sup>18</sup> Psalmodia *in directum* występowała jako określona formuła bazująca na stopniu recytatywu tenora oraz stopniu „matki”. Ponieważ tenory psalmodyczne mogły być tylko trzy – według archaicznej terminologii: Do, Re i Mi – trzy były również na początku formuły, każda ze specyficzną komórką melodyczno-modalną, która się „obracała” wokół każdego stopnia recytatywu. Por. więcej: *tamże*, s. 192.

<sup>19</sup> Z powodów pamięciowych dla kompozytora w dalszym ciągu obowiązywało kryterium przekształcania już istniejącego materiału melodyczno-modalnego. Por. *tamże*, s. 193.

<sup>20</sup> Rozwój melodii typicznych może nastąpić poprzez: a) podwojenie melodii, b) dodawanie nowego fragmentu, c) wykorzystywanie formuł, pochodzących z różnych melodii typicznych (centonizacja). Por. *tamże*, s. 194.

<sup>21</sup> P. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, s. 174–181.

- formuł melodycznych albo melodii typycznych archaicznych i ewoluowanych;
- wzorców modalnych;
- centonizacji<sup>22</sup>.

Konkludując, powyższe rozważania można streścić w następujący sposób:

- melodia typyczna jest to formuła bazująca na stopniu recytatywu psalmodycznego ze swoją komórką „matką”, w modalności archaicznej lub ewoluowanej;
- wzorzec modalny stanowi rozwiniętą melodię typyczną. Melodia ta podlega często centonizacji aż do otrzymania bardziej skomplikowanej struktury kompozycyjnej, w której już jest mało widoczny związek z melodią typyczną<sup>23</sup>.

Powróćmy do zasadniczego pytania: Co kompozytor gregoriański miał na myśli, wykorzystując tę samą formułę melodyczną, melodię typyczną, czy wzorzec modalny do różnych tekstów?

Jako przykład weźmiemy (już z repertuaru Mszy) formułę inicjalną pierwszego modusu – *protusa* autentycznego. Sięgnijmy do notacji adiastratycznej, w której w różnych przykładach można zaobserwować wykorzystanie przez skrybę innych znaków graficznych ze względu na inny kontekst werbalny.

Intr.  
I.

R ORA-TE CAELI

<sup>22</sup> Centonizacja to technika kompozycyjna, która jest obecna w repertuarze gregoriańskim. Polega ona na swobodnym „łączeniu formuł pochodzących nawet z różnych modusów”. M. BIAŁKOWSKI, *Zjawiska melodyczne w przebiegach interwałowych w repertuarze gregoriańskim*, „Studia Gregoriańskie” 5 (2012), s. 79.

<sup>23</sup> Por. A. TURCO, *Melodie-tipo e timbri modali*, s. 195.

**G** AUDE-A-MUS

**F** ACTUS est

**A** -MEN di-co vo- bis,


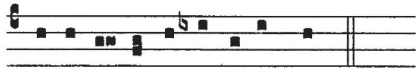

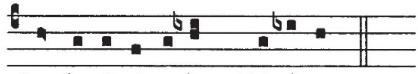

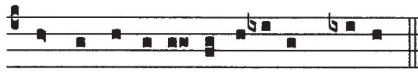
**D** A pa-cem,

We wszystkich tych przykładach widzimy, że występuje ta sama zasada kompozycyjna: nad sylabą akcentowaną występuje neuma *scandicus*: Re–La–Si z artykulacją neumatyczną na drugim elemencie neumy, po czym melodia stabilizuje się na La. Pomijamy dogłębną analizę wyżej podanych formuł, bo to nie jest celem niniejszego artykułu i odsyłamy czytelnika do istniejącej literatury<sup>24</sup>. Chcemy jedynie zwrócić uwagę na to, że kompozytor, mając do dyspozycji tę samą formułę, może ją stosować nieco inaczej ze względu na inny tekst i inny przez to akcent słowny. Widać to wyraźnie w notacji adiaSTEMATYCZNEJ. Zapis sanktgalleński przekazuje *pes rotundus* oraz *virgę*; to samo pisze skryba laoński (*pes* z *virgą*). W przypadku introitu *Da pacem* sanktgalleński *pes* jest epistemowany; nie tylko ze względu na zachodzącą artykulację – formuła była zbyt powszechna. Niewykluczone, że pragnie zwrócić uwagę na czasownik *da*: pokój jest darem i trzeba prosić o niego. Dlatego na początku introitu kompozytor zwraca uwagę nie tyle na przedmiot prośby, ile bardziej na samą czynność proszenia.

Kolejny etap rozwoju w repertuarze oficjum, jak powyżej zaznaczono, prezentują melodie typiczne. Cechą charakterystyczną takich melodii jest zachowanie niemal niezmiennego przebiegu melodycznego. Niewielkie modyfikacje melodyczne są wynikiem zabiegu adaptacyjnego określonego modelu melodii do nowego tekstu<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Więcej na ten temat zob.: M. BIAŁKOWSKI, *Zjawiska melodyczne*, s. 67–88.

<sup>25</sup> Zabiegi adaptacyjne mogą być następujące: 1) Synereza (gr. *syneresis* – łączyć), która w przypadku zastosowania znanej formuły melodycznej do tekstu mającego mniej sylab powoduje łączenie dźwięków w jedną neumę wielodźwiękową. 2) Diereza (gr. *dieresis* – separować, oddzielać), która

melodia typiczna	antyfony
	 <p data-bbox="643 363 955 390">Clamá-vi et ex-audí-vit me.</p>
	 <p data-bbox="643 498 984 525">Lauda, Ierú-sa-lem, Dómi-num.</p>
	 <p data-bbox="643 628 1018 655">Unde vé-ni- et auxí-li-um mi-hi.</p>

## 2. Adaptacja wzorca modalnego *tritusa* autentycznego do nowego tekstu

W niniejszym akapicie skupimy się na graduałach, których melodia bazuje na wzorcu modalnym piątego modusu, czyli *tritusa* autentycznego, i które występują w różnych okresach roku liturgicznego<sup>26</sup>. Do analizy zostały wybrane trzy graduały<sup>27</sup>:

rozdziela dźwięki neumy złożonej, przyporządkowując je osobnym sylabom tekstu. 3) Ciekawym jest także dołączenie do formuły lub zwrotu melodycznego krótkiego recytatywu (serii dźwięków na tym samym stopniu), co wskazuje na zjawisko prostety (od gr. *prosthesis* – dołączać przed). 4) Z kolei dołączanie dodatkowego dźwięku do wnętrza formuły nazywane jest epentezą. Por. M. BIAŁKOWSKI, *Zjawiska melodyczne*, s. 77.

<sup>26</sup> W dawnych sanktgalleńskich rękopisach istnieje duża liczba graduałów w *tritusie* autentycznym. Według Ferrettiego są to graduały, w których obecny jest na szeroką skalę proces centonizacji. Wynika stąd, że soliście łatwiej było zapamiętać i śpiewać graduały w tym modusie. Stąd też duża liczba graduałów w piątym modusie w repertuarze mszalnym. Wynika z tego również inna prawidłowość, że graduały te z powodu procesu centonizacji należą do najstarszego repertuaru mszalnego. Por. E. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, s. 173.

<sup>27</sup> Graduał to śpiew, który jest wykonywany po pierwszym czytaniu albo po każdym czytaniu, jeżeli czytań jest więcej. Tekst pochodzi ze Starego bądź Nowego Testamentu. Początkowo nazywano go *Responsorium* albo *Responsum*. W późniejszym okresie dopisano do niego *Graduale* z powodu miejsca, z którego kantor solista go śpiewał, czyli ze stopnia (*gradus*) ołtarzowego. W ten sposób powstała nazwa *Responsorium Graduale* albo *Graduale*. Zwyczaj śpiewania solisty ze stopnia ambony ma pochodzenie gallikańskie; chciano przez to odróżnić solistę kantora od diakona, do którego jedynie należy zaszczyt śpiewania Ewangelii z ambony. W Rzymie natomiast było inaczej: diakon, subdiakon i solista śpiewali zawsze z tego samego miejsca, czyli z ambony. Por. *tamże*, s. 170–171.

*Christus factus est*<sup>28</sup>, *Ecce sacerdos magnus*<sup>29</sup> i *Exiit sermo*<sup>30</sup>, które spośród wszystkich gradualów w piątym modusie wykorzystują niemalże identyczną melodię. Spróbujmy na ich przykładzie ukazać, w jaki sposób kompozytor gregoriański postępowal przy adoptowaniu tego samego wzorca modalnego do trzech różnych tekstów.

Grad.  
V.

CHRISTUS factus est pro no-bis ob-e-di-ens

us-que ad mor-tem, mor-tem au-tem cru-cis.

¶. Propter quod De-us ex-altá-vit il-lum,

<sup>28</sup> GrN I 108. Przed Soborem Watykańskim II był to gradual na Wielki Czwartek: *Missa Vespertina in Cena Domini*, dzisiaj jest przeznaczony na Niedzielę Palmową.

<sup>29</sup> GrN II 195, gradual *Commune pastorum*, przed Soborem Watykańskim II: *S. Silvestri* i *S. Simplicii et soc.*

<sup>30</sup> GrNII 314, gradual na *S. Ioannis Evangelisti*.

et de-dit il-li no-

men, quod est su-per om-ne no- men.

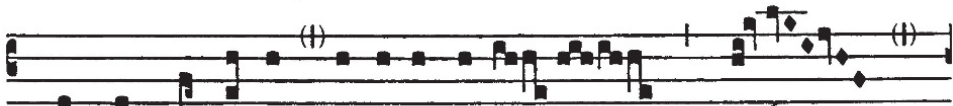




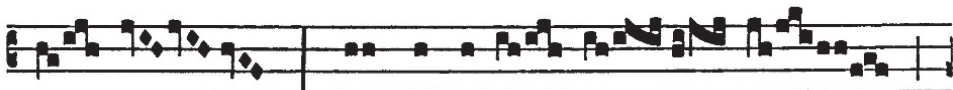
**E** C-CE sacérdos ma- gnus, qui in di-é- bus



su- is plá- cu- it De- o.



¶ Non est invéntus sími- lis il- li,



qui conservá- ret



legem Excél- si.



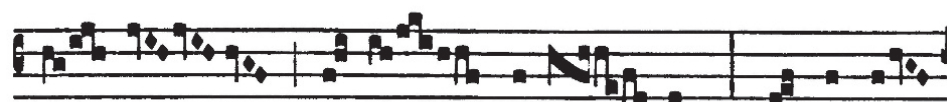
**E** x- i- π sermo inter fra- tres, quod disci-



pu- lus il- le non mó- ri- tur.



ψ. Sed: Sic e-um vo-lo mané-re,



do- nec vé- ni- am: tu me sé-



que-re.

Pierwsza część graduálu, zwana respons, dzieli się na trzy człony we wszystkich trzech badanych utworach, tworząc tym samym jedną frazę.

Fraza		
I człon	II człon	III człon
Christus factus est pro nobis	obediens usque ad mortem	mortem autem crucis.
Ecce sacerdos magnus	qui in diebus suis	placuit Deo.
Exiit sermo inter fratres	quod discipulus ille	non moritur.

Z punktu widzenia modalnego ta pierwsza część oparta jest na następujących dźwiękach strukturalnych *tritusa* autentycznego:

Fa	Do	Fa	Sol	Fa
Christus factus est pro nobis	obediens	usque ad mortem	mortem autem	crucis.
Ecce sacerdos magnus	qui in diebus	suis	Placuit	Deo.
Exiit sermo inter fratres	quod discipulis	ille	Non	Moritur.

Wszystkie trzy śpiewy mają tę samą strukturę modalną, która oparta jest na następujących dźwiękach: Fa–Do–Fa–Sol–Fa. Tworzy się w ten sposób ciekawy schemat modalny, który na stopniach strukturalnych stawia ważniejsze, z punktu widzenia egzegetycznego, słowa. Powrócimy do tego wątku jeszcze w dalszej części naszej analizy.

Wszystkie trzy śpiewy zaczynają się taką samą formułą inicjalną na pierwszym słowie. Akcent słowny wypada na pierwszą sylabę; w notacji adiastratycznej kopista zanotował *virgę* i *pes*. W notacji laońskiej (obecnej tylko w graduale *Christus factus est*) poprzez rozszerzenie pierwszego *uncinus* (na sylabie *Chri-*) literką *t* (*tenete*) kopista jeszcze bardziej zwraca uwagę na akcent pierwszej sylaby; dla sankt-galleńskiego skryptora sprawa ta jest oczywista i nie potrzebuje jej notować, ponieważ zachodzi artykulacja neumatyczna na pierwszym elemencie neumy.

W graduale *Christus factus est* po formule inicjalnej kompozytor na tym samym stopniu strukturalnym ustawia kolejne słowa biblijne: *factus est pro* aż do *nobis*. Na zaimku *nobis* znajduje się grupa neumatyczna o wartościach rozszerzonych w obydwóch notacjach adiastratycznych. Należy zwrócić uwagę, że *pro nobis* jest dodatkiem kompozytora, gdyż w Biblii nie ma tego zaimka<sup>31</sup>. Chciał on przez to zapewne podkreślić, że Chrystus stał się posłusznym dla nas. Myśl tę podkreślił

<sup>31</sup> W Biblii jest: *Christus factus est obediens* (por. Flp. 2,8; V. 2,9).

melodią o wartościach rozszerzonych, która usytuowana jest wokół dźwięku strukturalnego Fa.

Dźwięki sylaby przedakcentowanej i akcentowanej przymiotnika *obediens*, zapisane *tractulusem* oraz *clivis* ze znakiem *celeriter*, od razu wprowadzają nas na najwyższy dźwięk tej pierwszej frazy, na Do, który jest dźwiękiem strukturalnym, dominantą piątego modusu. Na tym dźwięku w notacji sanktgalleńskiej znajdujemy *bivirgę* epizemowaną, ściągającą nas na sylabę toniczną słowa *obediens*, które jest proparoksytoniczne. Melodia w tym wypadku idealnie koresponduje z akcentem słownym.

Przymiotnik *obediens* znajduje się na dominancie modusa, więc na dźwięku modalnie silnym, na Do. Kompozytor chciał jakby zwrócić uwagę, że posłuszeństwo Chrystusa jest tu najważniejsze. *Porrectus flexus* z dopisanym *celeriter* na sylabie postonicznej przymiotnika *obediens* pozwala łagodnie przejść na ostatnią sylabę – *ens*, która kończy się dźwiękiem Sol – stopniem przejściowym do kadencji finalnej członu drugiego. Nie zatrzymuje nas on na sobie, ale ukierunkowuje dalej, ku ostatniemu słowu pierwszej frazy: *usque ad mortem*. Rzeczownik *mortem* kopista zanotował *torculusem* rozszerzonym na dźwięku strukturalnym Fa. Melodia całego drugiego członu doprowadza nas do słowa *mortem*. Chrystus był POSŁUSZNY aż do śmierci.

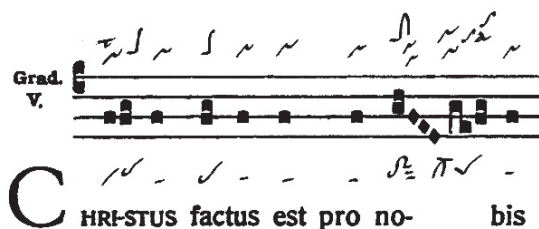
Fraza kontynuuje: *mortem autem crucis*. Rzeczownik *crucis* jest tu najważniejszy: przygotowany został poprzez likwescencję na ostatnim dźwięku grupy neumatycznej łącznika *autem*, która pozwala łagodnie przejść na *crucis*, występujący w wartościach poszerzonych i z dłuższym końcowym melizmatem. Na sylabie końcowej *-cis* rzeczownika *crucis* melodia schodzi najniżej w całym utworze: opada na Re. Na rzeczowniku *crucis* melodia się zatrzymuje, a końcowy melizmat jeszcze bardziej pomaga nam się nad tym zastanowić: posłuszeństwo Chrystusa doprowadziło Go do śmierci na krzyżu.

Podsumowując analizę pierwszej frazy graduau *Christus factus est*, możemy wywnioskować, że analiza semiologiczna pozwala nam uwypuklić trzy najważniejsze słowa tej pierwszej frazy, które zawierają grupy neumatyczne: *nobis*, *obediens*, *crucis*. Melodia na tych słowach usytuowana jest na dźwiękach strukturalnych piątego modusu:

- *nobis* – na tonice Fa;
- *obediens* – łączy do dominanty Do, położonej najwyżej;
- *crucis* – na końcowej kadencji usytuowanej na dźwięku Fa.

Patrząc na całą frazę, można powiedzieć, że napięcie rośnie w kierunku *obediens*, aby znowu dojść do spoczynku na *crucis*. Śmierć Chrystusa na krzyżu wynika z Jego posłuszeństwa.

I jeszcze ciekawostka, którą zauważył Godehard Joppich. Biorąc pod uwagę laońską notację, widzimy bardzo ciekawy przykład: na *factus est* kopista zanotował większe *uncinus* niż na innych dźwiękach. Wskazuje przez to na zamknięcie czasownika *factus est*. W ten sposób kopista podkreślił, że *factus est pro nobis* stał się posłusznym dla nas – w znaczeniu rozumienia z Listu do Hebrajczyków: „Nauczył się posłuszeństwa” (Hbr 5,8)<sup>32</sup>.



Kolejny analizowany przez nas graduał, *Ecce sacerdos magnus*<sup>33</sup>, oparty jest na tym samym wzorcu modalnym. Po formule inicjalnej, o której była mowa już wyżej, melodia jest kontynuowana w nieco zmienionej formie, w porównaniu do *Christus factus est*. Na słowie *magnus* znajduje się *clivis* epizemowana oraz *climacus* poszerzone. Słowo to zostało przygotowane przez likwescencję poprzedniego rzeczownika *sacerdos*, co pozwala rzeczywiście przenieść akcent na najważniejsze słowo pierwszego członu: na przymiotnik *magnus*. Ostatnie dwie neumy grupy neumatycznej są takie same, jak w poprzednim graduale: *clivis* epizemowana oraz *pes quadratus*, które w tym wypadku zawiera również likwescencję na sylabie akcentowanej *magnus*. Przymiotnik *magnus* jest w tym pierwszym odcinku zapisany wartościami poszerzonymi, tak samo jak zaimek *nobis* w poprzednim przykładzie. Kopista wyraźnie chciał zwrócić uwagę na ten przymiotnik opisujący kapłana: „Oto kapłan **wielki**”. Od razu na początku nasza myśl zostaje ukierunkowana ku niemu i wiemy, że ów kapłan wielki to sam Chrystus. Kompozytor zaznaczył to poprzez zastosowanie tej samej formuły inicjalnej, jak na słowie *Christus* w poprzednim graduale.

*Ecce* i *Christus* to ta sama formuła. Śpiewając *Ecce*, od razu myśl kantora szła w kierunku *Christus*<sup>34</sup>. W kulturze, gdzie wszystko było przekazywane pamięć-

<sup>32</sup> Por. G. JOPPICH, *La composizione retorica nella notazione del codice Einsiedeln 121*, „Note Gregoriane” 2 (1993), s. 28–29.

<sup>33</sup> Syr. 45,16. V. 20.

<sup>34</sup> Tak samo rozpoczyna się *communio Quinque prudentes* (GrN I 354). Formuła inicjalna odsyła od razu do tego, który jest głównym podmiotem antyfony, do Chrystusa, prawdziwego i jedynego Oblubieńca.

ciowo, wykorzystanie tych samych formuł w różnych śpiewach od razu obudziło u śpiewaka skojarzenie. Śpiewając *Ecce sacerdos magnus*, śpiewak od razu „czytał” ten gradual w perspektywie chrystologicznej: ów kapłan wielki to Chrystus, który umarł dla nas na krzyżu.

Kolejny człon, *qui in diebus suis*, poprzez potoczyste wartości na pierwszych neumach kieruje nas od razu do dominanty Do, którą osiąga na sylabie akcentowanej rzeczownika *diebus* poprzez dwa potoczyste *porrectusy*, doprowadzając nas do zaimka *suis*. Rozpoczyna go grupa neumatyczna nad sylabą akcentowaną. *Clivis* epizemowana, która w tym graduale jest na początku nowego słowa (zaimka *suis*), w poprzednim graduale zamyka słowo *obediens*. Kopista na *suis* po *trigonie* rozszerzonym zanotował *climacus* z *celeriter* oraz *clivis* i *tractulus* zamykające zaimek i cały drugi człon muzyczny.

Kolejny i zarazem ostatni człon frazy to *placuit Deo*. W zapisie adiaSTEMATYCZNYM jest ona taka sama jak w graduale *Christus factus est* z małym wyjątkiem: w graduale *Christus factus est* rzeczownik *mortem* (*mortem autem*) zamyka się *tractulusem* (dźwięk dodany w stosunku do gradualu *Ecce sacerdos*) poprzedzonym likwescencją na ostatnim członie *salicusa*, która przygotowuje łagodne przejście na sylabę *mortem*. Na *placuit* w graduale *Ecce sacerdos* po *salicusie* melodia wznosi się od razu *pesem* na dominantę Do. Dwie grupy neumatyczne w graduale *Christus factus est* zawierają dwa słowa: *mortem autem*; w *Ecce sacerdos* kopista połączył w jedną grupę neumatyczną czasownik: *placuit*, czyli dokonał zabiegu synerezy. W ten sposób dochodzimy do *Deo*, które jest zanotowane tak samo, jak w poprzednim graduale słowo *crucis*. Na tym słowie melodia również się zatrzymuje i od razu przywołuje nam na myśl, że ten kapłan, który podoba się Bogu (*placuit Deo*), to ten, który umarł dla nas na krzyżu. Także w tym miejscu melodia schodzi najniżej – na Re. Melizmat końcowy, taki sam jak w poprzednim graduale, zaprasza nas do ponownego zastanowienia się nad tym, co przed chwilą usłyszeliśmy.

Analiza semiologiczna pozwala nam uwypuklić najważniejsze momenty w tej pierwszej frazie muzycznej, które zawierają grupy neumatyczne na następujących słowach: *Magnus*, *diebus suis* oraz *Deo*. Ten najwyższy kapłan, to ten, który podobał się Bogu. A ten, który podobał się, Bogu, to ten, który ofiarował swoje życie na krzyżu. Nie jest to już kapłan starotestamentalny, który ofiarował „krew cielców i baranów”, ale ten, który ofiarował samego siebie na śmierć na krzyżu. Graduał ten znajduje się w śpiewach wspólnych o pasterzach. Pasterz, kapłan wielki, to ten, który jest podobny do innego, Wiecznego Pasterza, Chrystusa. I tak jak losem Chrystusa była śmierć na krzyżu, tak drogą każdego pasterza, który Go naśladuje, jest również krzyż. Ponieważ „nie jest uczeń ponad Mistrzem” (Mt 10,24).

Zobaczmy jeszcze trzeci wybrany przez nas graduał zapisanym we wzorcu modalnym piątego modusu: *Exiit sermo*<sup>35</sup>. Formuła inicjalna jest taka sama jak w poprzednich dwóch przykładach. Czasownik *exiit* posiada jedną sylabę więcej (*ex-i-it*), co ma swe odzwierciedlenie w dodaniu jednego dźwięku (Fa) w formule inicjalnej w stosunku do formuł inicjalnych w pozostałych graduałach, pod względem modalnym nie wnosząc istotnej różnicy.

W pierwszym członie frazy *Exiit sermo inter fratrem* można dostrzec dwie likwescencje: jedną na rzeczowniku *sermo*, a drugą na słowie *inter*. Likwescencja na *sermo* (*epiphonus*) chce zwrócić uwagę na dobre połączenie dwóch sylab w tym słowie, co sprawia, że rzeczownik *sermo*, który się znajduje na dźwięku strukturalnym pierwszego członu, nabiera większego znaczenia. Kolejna likwescencja, na *inter*, przygotowuje łagodne wejście na *fratres*. Czasownik *fratres* jest tu rozszerzony, do niego bowiem dąży melodia pierwszego członu.

W drugim członie frazy: *quid discipulis ille*, podobnie jak w poprzednich graduałach, na akcencie słownym *discipulus* melodia idzie ku górze do dominanty modusu Do i doprowadza nas do zaimka *ille*, zwracając przez to naszą uwagę na owego ucznia, który naśladowując Chrystusa, nie umrze. Na podkreślenie zasługuje w tym graduale końcowy człon frazy: *non moritur*. jednosylabowiec *non* przejmuje całą melodię melizmatu. Dzięki końcowej likwescencji przechodzi łagodnie na czasownik *moritur*, który jest przedłużony przez strofy, z których co druga zawiera epizemę. Podkreślenie przez kopistę długiego melizmatu słowa *non* oraz *moritur* jest też bardzo wymowne. Przywołuje nam na myśl inne słowa biblijne: „To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go spożywa, nie umrze”; „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym”; „Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,50.54.58).

Omawiany graduał przeznaczony jest na święto św. Jana Ewangelisty, przypadające 27 grudnia. Św. Jan, naśladowca Chrystusa, Wiecznego Kapłana, swoją ufność położył w swoim Panu, który dla niego umarł śmiercią krzyżową. Jego Mistrz to Chrystus, który ofiarując samego siebie na krzyżu, pokazuje drogę, którą także uczeń powinien kroczyć. Ten właśnie uczeń, w wymiarze duchowym, nie umiera, a w wymiarze doczesnym nie umiera śmiercią męczeńską, jak pozostali apostołowie. „Trzeba wam się powtórnie narodzić” (J 3,7) umrzeć dla świata, żeby się narodzić dla nieba. To oznacza nie umrzeć duchowo.

Przejdźmy do drugiej części graduału, do wersetu.

<sup>35</sup> J 21,23.



Fraza		
I człon	II człon	III człon
Propter quod Deus exaltavit illum,	et dedit illi nomen	quod est super omne nomen.
Non est inventus similis illi,	qui conservaret	legem Excelsi.
Sed: sic eum volo manere	donec veniam:	tu me sequere.

Pierwszy człon frazy drugiej części wszystkich trzech gradualów jest taki sam; również zapis adiastrumiczny zgadza się co do szczegółów. Melodia kończy się długim melizmatem na ważnych słowach:

1. *illum* (w *Christus factus est*);
2. *illi* (w *Ecce sacerdos*);
3. *manere* (w *Exiit sermo*).

Przypatrzymy się wszystkim trzem wersetom po kolei:

#### 1) *Christus factus est*

*Propter quod Deus exaltavit illum* – zaimek *illum*, który znajduje się na długim melizmacie, usytuowanym ponad ambitusem piątego modusu, pozwala nam skojarzyć owo wywyższenie Syna przez Ojca, które przekracza naszą wyobraźnię. Wiele wartości jest w tym melizmacie poszerzonych, co wskazuje, żeby ich nie zaśpiewać zbyt szybko, lecz „smakować” je i pozwolić, aby one zapadły w serce.

#### 2) *Ecce sacerdos*

*Non est inventus similis illi* – mowa tu o kapłanie wielkim. Melizmat na zaimku *illi* odsyła nas do jedyne go prawdziwego Kapłana, którego wywyższenie dopełniło się na krzyżu. W tym przypadku kompozytor na tej samej melodii umieścił również ten sam zaimek.

#### 3) *Exiit sermo*

*Sed: eum volo manere* – na czasowniku *manere* (zatrzymać) długi melizmat dosłownie nas „zatrzymuje”, byśmy przemyśleli te słowa Chrystusa.

Analiza modalna pierwszego członu wersetu doprowadza nas do tego samego wniosku we wszystkich trzech przypadkach: po początkowych dźwiękach przygotowujących melodia wznosi się od razu do góry do dominanty piątego modusu Do, na której się zatrzymuje w recytatywie i przygotowuje wejście ostatniego słowa pierwszego członu. Na tym ostatnim słowie oparty jest cały melizmat końcowy, który wykracza ponad ambitus *tritusa* autentycznego.

Z powyższej analizy wynika, że podłożenie tekstu pod tą samą melodią jest jak najbardziej przemyślane.

Drugi człon muzyczny jest we wszystkich trzech graduałach różny.

1. W wersecie pierwszego graduału *Christus factus est* zwraca uwagę rzeczownik *nomen* z *tristrophą* na sylabie akcentowanej, przygotowany przez wcześniejsze słowa *et dedit illi*. W notacji laońskiej znowu mamy powiększone *unicusy* na *et* oraz na pierwszej sylabie zaimka *illi*. Przywołuje nam to na myśl słowa z Dziejów Apostolskich: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).



2. W drugim graduale – *Ecce sacerdos* – zwraca uwagę melizmat, który znajduje się nad słowem *conservaret* – zachował. Długość melizmatu sugeruje zachowanie prawa Najwyższego, które trwa na wieki.

3. W trzecim graduale na tym samym członie muzycznym znajduje się melodia usytuowana na La i przygotowuje czasownik *veniam*, z kadencją na *finalis* Fa. Przyjście Pana („[...] dopóki nie przyjdę”) staje się bardziej prawdopodobne, a nawet pewne poprzez usytuowanie go na dźwięku *finalis*.

Trzeci człon muzyczny:

1. (...) *quod est super omne nomen*. Ponownie zwraca uwagę rzeczownik *nomen*, który znajduje się na melizmacie kończącym cały utwór. Słowo *omne* jest również zapisane poszerzonymi wartościami. To imię jest ponad wszystkie.

2. W drugim graduale uwagę przyciąga rzeczownik *Excelsi*. Kapłan wielki to Ten, który zachował prawo Najwyższego. Wołą Ojca było, aby oddał swe życie na krzyżu.

3. W trzecim graduale w ostatnim członie uwagę przyciąga czasownik *sequere* – naśladować. W tym wszystkim najważniejsze jest, aby naśladować Chrystusa, Wielkiego Kapłana, Tego, który oddał siebie aż do śmierci na krzyżu.

### 3. Wnioski

Spróbujmy na podstawie powyższych analiz wyciągnąć ogólne wnioski, które rzucają światło na sposób komponowania w śpiewie gregoriańskim.

W podsumowaniu adaptacji, których dokonał notator, może nam pomóc poniższe zestawienie trzech melodii. Czarnym kolorem zaznaczono melodię, która jest obecna we wszystkich trzech graduałach; puste neумы to te warianty melodii, które są zaadaptowane do nowego tekstu; w drugim członie wersetu zaznaczono cały fragment wariantu melodycznego osobno.

Chri- Ec-ce Ex- i-	stus □ it	fac- □ ser-	tus est pro □ mo in-	no- dos ma- ter fra-	□ □ □	bis gnus tres
□ qui quod	□ in di- di-	□ é- é- sci-	□ di- ens us- que bus su- pu- lus il-	□ □ □	□ □ □	mor- tem is le
mor- pla- non	tem □ □	au- tem cu- it	□ cru- De- mo-ri	□ □ □ □	□ □ □ □	cis. o. tur.



1. Jak wyżej stwierdzono, gregoriańska technika kompozycyjna polega na wykorzystywaniu już istniejących wzorców melodycznych (formuł, melodii typicznych czy wreszcie wzorców modalnych). Nie jest to znak braku inwencji czy zdolności stworzenia czegoś nowego przez kompozytora gregoriańskiego. Jest to sposób jego myślenia, polegający na tym, że chciał nadać określony sens tekstowi i nie traktować go tylko literalnie, wykorzystując już istniejące wzorce.
2. Interesujące jest porównanie wszystkich trzech przez nas wybranych kompozycji wykorzystujących ten sam wzorec modalny do trzech różnych tekstów. Analiza melodyczna zapisu kwadratowego wykazuje nieduże różnice pomiędzy utworami. Źródłem cennych informacji jest natomiast notacja sanktgalleńska, która jest obecna we wszystkich trzech utworach<sup>36</sup>. Graduał *Christus factus est* jako jedyny znajduje się również w źródle laońskim<sup>37</sup>, co w niektórych przypadkach okazuje się pomocne w głębszym zrozumieniu tekstu.
3. Podsumowując powyższe analizy, możemy porównać wszystkie trzy melodie i wyciągnąć następujące różnice i podobieństwa:
  - a) We wszystkich trzech melodiach możemy zauważyć pewną prawidłowość, którą kompozytor zaadoptował przy modyfikacji melodii: przejście na sylabę dokonuje się w relacji unisonicznej. Popatrzmy na konkretne przykłady:
    - w przypadku *Ecce sacerdos magnus* na styku sylab **dos-ma** zachodzi relacja unisoniczna; drugi dźwięk *epiphonusa* i pierwszy *clivis* epizemowanej znajdują się na stopniu La. Zabieg ten ułatwia śpiew;
    - tak samo jest w graduale *Exiit sermo*. Na przejściu *inter fratres* występuje ten sam zabieg kompozycyjny: sylaba końcowa *-ter* oraz sylaba początkowa akcentowana *fra-* są w relacji unisonicznej;
    - w graduale *Ecce sacerdos* w drugim członie melodycznym **qui in diebus suis** (trzy sylaby) kompozytor na sylabie przedakcentowanej *di-* postawił *pes rotundus*, który jest w relacji unisonicznej z następującym po nim *clivis*. W przypadku, gdy występuje jedna sylaba (rzeczownik **obediens** w *Christus factus est*) albo dwie (tak jest w **quod discipulus** w graduale *Exiit sermo*) zasada relacji unisonicznej nie występuje;
    - kolejny przykład tego samego zabiegu kompozytorskiego znajduje się w pierwszym graduale na połączeniu **usque ad mortem**. Nad łącznikiem *ad* kopista zapisał *pes*, który jest w relacji unisonicznej z poprzed-

<sup>36</sup> Wszystkie trzy przez nas analizowane utwory znajdują się w rękopisie *Cantatorium* 359.

<sup>37</sup> *Laon* 239.

nim *tractulusem* (Fa), kończącym łącznik *usque*. Występuje tu zjawisko synerezy. To samo zjawisko relacji unisonicznej występuje przy połączeniu sylab: *mortem autem*;

- czasownik *moritur* (w *Exiit sermo*) jest przedłużone przez kolejne dwie *strophy* z powodu wystąpienie dwóch sylab *mo-ri*;
- kolejna zmiana występuje w wersecie na drugim członie muzycznym. Graduały *Ecce sacerdos* oraz *Exiit sermo* wprowadzają każdy swoją nową formułę (jest to zabieg centonizacji), które odróżniają się od tej w *Christus factus est* na słowach *et dedit illi nomen*. Nad słowami *qui conservaret* występuje formuła melodyczna, która opiera się na stopniu Do – podobnie jak *et dedit illi*, tylko że bardziej ozdobna. Wszystkie dźwięki na *qui conservaret* są potoczyste, za wyjątkiem pierwszej *bivirgi*, która jest położona na dźwięku strukturalnym;
- ostatni zabieg adaptacyjny w utworze występuje w ostatnim członie: zauważamy, że zasada relacji unisonicznej znowu występuje przy połączeniu *tu me sequere* (mamy znowu trzy sylaby). Natomiast przy połączeniu *omne* (w *Christus factus est*) oraz *legem Excelsi* występuje sekundowy *pes rotundus* ozdabiający stopień Do, co jest również zgodne z zasadami kompozycji gregoriańskiej.

b) Interesujące jest pewne wewnętrzne połączenie trzech graduałów. Wspólna melodia wykorzystana jest po to, by wyrazić głębszą, wspólną treść, która pozwala odczytać te trzy teksty w sposób łączny. Każdy z nich odsyła do pozostałych i pozwala je lepiej i głębiej zrozumieć. Nie wiemy, która z melodii jest najstarsza. Wszystkie trzy znajdują się w rękopisie *Cantatorium 359*. Natomiast przeprowadzona analiza skłania nas do zaryzykowania hipotezy, że *Christus factus est* jest tą melodią, która stała się wzorcem dla pozostałych. Hipoteza ta wymagałaby jednak szerszych badań komparatystycznych.

Początkowo graduał *Christus factus est pro nobis* był śpiewany w liturgii Wielkiego Czwartku<sup>38</sup>. Ten kontekst liturgiczny jest bardzo ważny, gdyż jest to msza *In caena Domini*, dzień ustanowienia Eucharystii. Słowa Chrystusa: „bierzcie i jedzcie” nabierają wtedy szczególnego znaczenia. Słowa „to jest moje Ciało za was (*pro vobis*) wydane” łączą się z owym *pro nobis* dopisanym w graduale. Jezus Chrystus stał się posłusznym aż do śmierci na krzyżu dla naszego zbawienia i dla naszego zbawienia karmi nas w czasie każdej Eucharystii. W perspektywie Chrystusa ofiarowującego się na krzyżu aż do śmierci możemy też „odczytać” graduał o wielkim kapłanie (graduał wspólny o pasterzach) oraz graduał na święto św. Jana, apostoła

<sup>38</sup> Dopiero po Soborze Watykańskim II został on wprowadzony do liturgii Niedzieli Palmowej.

i ewangelisty. Wielki kapłan to Ten, który ofiarowuje siebie na krzyżu; prawdziwy uczeń Chrystusa to ten, który podąża tą samą drogą, co Mistrz.

## Zakończenie

Na zakończenie możemy powrócić do początkowego pytania: Czy zapis graficzny może nam odsłonić głębsze znaczenie tekstu? Zdecydowanie tak! Przeprowadzona analiza wzorców modalnych wykazała, że kompozytorowi chodziło o przekaz słowa, a melodia jest w jego służbie; staje się egzegezą, interpretacją, stwarza możliwość wejścia w głąb słowa, bo przekracza to, co tylko rozumowe czy uczuciowe, przekazuje to, co jest niewypowiedziane. Jest prawdziwym Pięknem, odzwierciedleniem Prawdy. Mimo tego, że tekst jest inny, to melodia, zaadaptowana nieco do nowego tekstu, z nim koresponduje i go interpretuje. Musimy sobie zdać sprawę, że kultura, w której żył kompozytor tych melodii, to kultura ciszy i kultura pamięci. Dla mnicha średniowiecznego przebywanie ze słowem nie było jedną z wielu aktywności, ale sposobem życia. Cały jego dzień był przeniknięty słowem Bożym i, zgodnie z regułą św. Benedykta, oscylował wokół wspólnotowej recytacji psalmów<sup>39</sup>. W tradycji ustnej, gdzie trzeba było opierać się na pamięci, podobne formuły, melodie typiczne oraz wzorce modalne odsłaniały głębsze treści i pozwalały kojarzyć różne fragmenty Pisma Świętego i łączyć je ze sobą. Śpiew był w swej istocie przede wszystkim modlitwą, a nie mającą dać estetyczne zadowolenie muzyką. Muzyka w przypadku śpiewu gregoriańskiego jest w całkowitej służbie słowa. Powtarzanie tych samych melodii może nam się wydawać dziś rutyną; zewsząd jesteśmy bombardowani różnymi dźwiękami, dlatego dźwięk już stracił na swojej sile. Powtarzanie tych samych melodii pozwalało kiedyś ludziom rzeczywiście „przeżuwać” słowo i je zinterioryzować. W ten sposób śpiew liturgiczny stawał się śpiewem, którym się „oddychało”, którym się żyło, a nie interpretowało.

Dlatego Kościół przez wieki śpiewał i nadal zaprasza do śpiewania z sensem i z mądrością. *Psallite sapienter*. Mamy świadomość, że jest to w pełni możliwe dopiero wtedy, gdy już się przeszło pewną drogę formacji, gdy śpiew jest już syntezą myślenia, refleksją nad słowem, relacją między myśleniem a dźwiękiem, ponieważ tylko w taki sposób śpiew może pomagać w odkrywaniu prawdziwego piękna, głębi i szerokości znaczenia języka repertuaru liturgicznego. W tym właśnie procesie odkrywania śpiew gregoriański jest naszym najlepszym przewodnikiem.

<sup>39</sup> ŚW. BENEDYKT, *Regula*, 43,3: „Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej”.



Word as the fundamental tool of the Gregorian compositional technique  
in the adaptation of the modal patterns to new texts.

Abstract

In the article the author asks how the Gregorian melodies were created? How were they written down? Is it possible that the notation may be a tool for a deeper understanding of the text? In this way the author explores the secrets of the Gregorian compositional technique – which is based on using the same formulas or even the whole melodies for different texts. It is clearly visible that the Gregorian composer “thought through the perspective of the word”. Each new text has a different verbal rhythm, resulting from the nature of the words, and this gives the same melody a new sense and a new meaning in a new verbal context. To convince oneself of the truthfulness of this statement and of the sophistication of the composer’s intervention, it is not enough to look only at the Vatican notation; one must reach for adiastematic notation, which conveys the rhythm of the intonation contour. Comparing the same melodies in different verbal contexts with divergent rhythms shows us that the same melody becomes for the composer a “pretext” to express something more. In the article, three melodies (graduals) based on the modal pattern of the fifth modus – plagal tritus – (*Christus factus est, Exiit sermo, Ecce sacerdos magnus*) were analysed. On their example, the author demonstrates how the modal pattern of plagal tritus has been adapted to the new text.

Keywords: formula, “typic melody”, modal pattern, compositional technique, adopting melody to a new text.

Abstrakt

W artykule Autorka pyta się jak powstały melodie gregoriańskie? W jaki sposób zostały one zapisane? Czy zapis może być narzędziem do głębszego zrozumienia tekstu? Autorka wchodzi w ten sposób w tajniki gregoriańskiej techniki kompozytorskiej; polega ona przede wszystkim na wykorzystywaniu tych samych formuł albo nawet całych melodii do różnych tekstów, w czym wyraźnie widać, że kompozytor gregoriański „myślał słowem”. Każdy nowy tekst zawiera inny rytm werbalny, wynikający z natury słów, a to nadaje tej samej melodii nowy sens i nowe znaczenie w nowym kontekście słownym. Aby przekonać się o prawdziwości tego stwierdzenia i wyrafinowaniu zabiegu kompozytorskiego nie wystarczy spojrzeć tylko notację watykańską; trzeba sięgnąć do notacji adiastrumy, która przekazuje rytm przebiegu melodycznego. Porównanie ze sobą tych samych melodii w różnych kontekstach słownych z różnym rytmem pokazuje nam, że ta sama melodia staje się dla kompozytora „pretekstem” do wyrażenia czegoś więcej. W artykule zostały przeanalizowane trzy melodie (graduały) bazujące na wzorcu modalnym piątego modusu, czyli tritusa plagalnego (*Christus factus est, Exiit sermo, Ecce sacerdos magnus*),

Na ich przykładzie Autorka pokazuje, w jaki sposób wzorzec modalny tritusa plagalnego został zaadaptowany do nowego tekstu.

Słowa kluczowe: formuła, melodia typiczna, wzorzec modalny, technika kompozytorska, adoptowanie melodii do nowego tekstu.

## Bibliografia

- AGUSTONI L., GÖSCHL B.J., *Introduzione all'interpretazione del canto gregoriano*, Roma 1998.
- BIAŁKOWSKI M., *Zjawiska melodyczne w przebiegach interwałowych w repertuarze gregoriańskim*, „Studia Gregoriańskie” 5 (2012), s. 67–88.
- FERRETTI P., *Estetica gregoriana*, Roma 1934.
- GÖSCHL B.J., *Jedność w wielości: podstawy interpretacji śpiewu gregoriańskiego*, tłum. Mariusz Białkowski, „Studia Gregoriańskie” 4 (2011), s. 73–99.
- GOZZI M., „*Vide ut quod ore cantas corde credas: la scordata voce del cantore liturgico*”, RIMS 35 (2014), nr 1–2, s. 11–20.
- JOPPICH G., *La composizione retorica nella notazione del codice Einsiedeln 121*, „Note Gregoriane” 2 (1993), s. 7–86.
- RATZINGER J., *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 2005.
- TURCO A., *Melodie-tipo e timbri modali nell'Antiphonale Romanum*, „Studi Gregoriani” 3 (1987), s. 191–241.
- TURCO A., *Neuma i modus* (cz. I), tłum. Mariusz Białkowski, „Studia Gregoriańskie” 4 (2011), s. 9–57 (wersja poszerzona o część opisową i egzemplifikacyjną: „Thesaurus Musicae Sacrae” 1 [2018], s. 7–46).
- TURCO A., *Semio-modalità: verso la sintesi totale dello stile verbale e della modalità* (materiały z konferencji *La „Sémiologie grégorienne” de Dom Cardine. 50 ans après*, opactwo w Solesmes, 10–12 kwietnia 2018 r.).
- [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_26092012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26092012.html), (28.04.2018).
- Źródło przykładów muzycznych: *Graduale Novum. De Dominicis et festis*, t. I, Regensburg 2011.

SUSI FERFOGLIA, prof. UPJPII – nauczyciel akademicki (s. dr hab. UPJPII w Krakowie), organistka, gregorianistka, kierownik artystyczny żeńskiego zespołu wokalnego *Flores Rosarum*. W swojej pracy zajmuję się śpiewem gregoriańskim, łącząc pracę badawczą z wykonawstwem w optyce semiologicznej. Szczególnie miejsce

w jej poszukiwaniach artystyczno-badawczych zajmuje muzyka św. Hildegardy z Bingen oraz śpiewy zawarte w polskich średniowiecznych rękopisach liturgiczno-muzycznych. Od roku akademickiego 2016/2017 jest kierownikiem Studiów Podyplomowych z Monodii Liturgicznej. W latach 2017–2019 uczęszczała na studia z Paleografii i semiologii gregoriańskiej w Conservatorio di Musica w Lugano w Szwajcarii, które ukończyła z wyróżnieniem w 2019 r. W roku 2018 została odznaczona przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudę Złotym Krzyżem Zasługi za krzewienie kultury polskiej.

ANDRZEJ PRASAL

Katedra Muzykologii UO

ORCID: 0000-0002-2495-1543

## **Repertuar liturgiczny w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie na podstawie parafialnego inwentarza muzycznego z 1939 r.**

Jodłów (niem. *Thanndorf*) to niewielka miejscowość położona w zachodniej części Masywu Śnieżnika na ziemi Kłodzkiej<sup>1</sup>. Jest to typowa rolniczo-letniskowa, góraska wieś łańcuchowa, choć na skutek ubytków w zabudowie przypomina raczej wieś rozproszoną. Jodłów założony został w 1572 r. przez Davida i Michaela von Tschirnhausów<sup>2</sup>. W 1631 r. miejscowość zamieszkiwało 35 gospodarzy płacących podatki kościelne. W 1653 r. wieś – podobnie jak całe dobra międzyleskie – przeszła w ręce rodu von Althannów. W 1765 r. żyło w niej już 36 kmieci, 51 zagrodników i 7 chałupników. Większość mieszkańców utrzymywała się przede wszystkim z wyrobu płótna. Dzięki temu wieś rozwijała się i bogaciła. W 1787 r. liczyła aż 122 budynki, w tym kościół, szkołę oraz młyn wodny. Mieszkało w niej 13 kmieci oraz 106 zagrodników i chałupników, a wśród nich 16 płócienników i 17 innych rzemieślników. W 1840 r. w Jodłowie stało 156 budynków (z kościołem, szkołą, trzema młynami wodnymi, olejarnią, potażarnią oraz gorzelnią). Wieś nadal pozostawała dużym ośrodkiem tkactwa chałupniczego, było tu: 71 warsztatów bawełnianych i 72 lniane. Po wojnach napoleońskich, w połowie XIX w. miejscowość przeżywała kryzys spowodowany rewolucją przemysłową i upadkiem tkactwa.

---

<sup>1</sup> Zob. M. STAFFA (red.), *Słownik geografii turystycznej Sudetów*, t. XVI: *Masyw Śnieżnika, Góry Bialskie*, Warszawa 1993, s. 127–131; A. PRASAL, *Organy w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie. Przyczynek do dziejów budownictwa organowego w dawnym Hrabstwie Kłodzkim*, w: A. TOMKO (red.), *Hereditatis custos. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Józefa Patera*, Wrocław 2014, s. 283–286.

<sup>2</sup> Istnieją przekazy, które sugerują, iż wieś mogła powstać jeszcze przed 1414 r. Możliwe, że ta pierwotna osada została całkowicie zniszczona podczas wojen husyckich.

W tym czasie stała się jednak znanym letniskiem. Znajdowała się tu gospoda, a wielu mieszkańców wynajmowało kwatery prywatne. W okresie międzywojennym Jodłów stał się modnym ośrodkiem sportów zimowych. W górze wsi powstały dwa schroniska: narciarskie i młodzieżowe. Nie zahamowało to jednak stopniowego wyludniania miejscowości. Po II wojnie światowej w Jodłowie osiedlono repatriantów. Wieś nie odzyskała jednak poprzedniego znaczenia. W latach sześćdziesiątych XX w. powstały tu zakładowe ośrodki wypoczynkowe, które do obecnych czasów nadają miejscowości charakter letniskowy. Obecnie Jodłów liczy jedynie kilkudziesięciu mieszkańców.



Fot. 1. Panorama Jodłowa na widokówce z 1916 r. (ze zbiorów Andrzeja Wziątka)

Najcenniejszym obiektem miejscowości jest dawny kościół parafialny (obecnie filialny) pw. św. Jana Chrzciciela<sup>3</sup>. Pierwsza wzmianka o drewnianej świątyni pochodzi z ok. 1590 r.<sup>4</sup> Początkowo należała ona do protestantów. W 1631 r.

<sup>3</sup> Zob. J. MARX, *Grafschafter Kirchen in heutiger Zeit*, Leimen – Heidelberg 1978, s. 294–295; J. PATER, *Katalog ruchomych zabytków sztuki sakralnej w archidiecezji wrocławskiej*, t. II, Wrocław 1982, s. 13; TENZE (red.), *Kościóły i kaplice archidiecezji wrocławskiej*, Wrocław 2002, s. 275; *Kościóły Diecezji Świdnickiej. Nasze dziedzictwo / Kirchen der Diözese von Świdnica. Unsere Erbe*, t. III, Bydgoszcz 2009, s. 126.

<sup>4</sup> Na temat dziejów świątyni i parafii zob. J. KÖGLER, *Die Chroniken der Grafschaft Glatz*, t. IV; D. POHL (red.), *Die Chroniken der Dörfer, Pfarreien und Herrschaften des Kreises Habelschwerdt*, Köln 2001, s. 251–253.

był to już kościół katolicki, posiadający jeden ołtarz i dwa dzwony. Wkrótce drewnianą konstrukcję zastąpiono murowaną. Budowę obecnej barokowej świątyni wysoko na stoku ukończono w 1756 r. Uroczystego poświęcenia dokonał 26 września dziekan kłodzki i proboszcz łądecki Michael Joseph Scholz. Rok później dobudowano wieżę.

Początkowo miejscowość należała do parafii w Międzyzlesiu, a od 1637 r. do parafii w Roztokach. W 1754 r. utworzono tu lokalię z własnym duszpasterzem oraz zarządem kościelnym. Należały do niej wsie: Potoczek i Białków. W 1911 r. Jodłów stał się siedzibą parafii. Według schematyzmu z 1928 r. zamieszkiwało ją 966 katolików i sześciu protestantów<sup>5</sup>. Obecnie miejscowość należy do parafii Boboszów w dekanacie Międzyzlesie<sup>6</sup>.

Znaczącym aspektem życia kulturalnego wsi była muzyka, a ważnym miejscem jej uprawiania kościół pw. św. Jana Chrzciciela. Pierwsze wzmianki o muzyce liturgicznej w Jodłowie związane są z organami. Nie ulega wątpliwości, że instrument ten stanowił wyposażenie świątyni już w XVII w. W inwentarzu kościoła filialnego w Jodłowie z 1667 r. wymieniony jest bowiem 6-głosowy pozytyw (*Positiff mit 6 Mutationen*)<sup>7</sup>. W XVIII w. świątynia dysponowała organami posiadającymi jeden manual i pedał<sup>8</sup>. Pochodziły one najprawdopodobniej z okresu budowy kościoła (1756). W 1805 r. nowe organy za cenę 500 florenów wybudował Johann Kuttler z Widnawy. Miały one 14 głosów rozdzielonych na dwa manualy i pedał.

Obecnie znajdujący się w świątyni instrument pochodzi z 1906 r. i jest dziełem fabryki organowej *Schlag & Söhne* ze Świdnicy. Do jego budowy wykorzystano prospekt z poprzednich organów. Koszt inwestycji zamknął się w kwocie 4318 marek. Organy z dwoma manualami i pedałem, oznaczone jako opus 757 firmy, posiadają 13 głosów. Traktura rejestrów i gry jest pneumatyczna, wiatrownice – stożkowe. Wolno stojący stół gry umieszczony jest centralnie przed szafą organową (organista siedzi przodem do ołtarza). Dyspozycja instrumentu przedstawia się następująco:

<sup>5</sup> „Grafschafter Volkskalender” 5 (1928), s. 37.

<sup>6</sup> S. CHOMIAK, W. MRÓZ (red.), *Schematyzm diecezji świdnickiej*, Świdnica 2010, s. 311–312.

<sup>7</sup> Archiwum Parafii Rzymskokatolickiej pw. Wniebowzięcia NMP w Kłodzku, *Das Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz* (dalej: ADGI), sygn. V A 52c: *Inventarium Schönfeld 1666–1770*.

<sup>8</sup> Zob. A. PRASAL, *Organy*, s. 283–296.

Manual I C-f <sup>3</sup>	Manual II C-f <sup>3</sup>	Pedal C-d <sup>1</sup>
Bordun 16' Principal 8' Hohlflöte 8' Gemshorn 8' Octave 4' Progress. Harmon. 2-3 f.	Schalmei 8' Aeoline 8' Lieblich Gedeckt 8' Travers-Flöte 4'	Subbass 16' Octavbass 8' Violoncello 8'
Połączenia: Manual-Koppel, Pedal-Koppel zu I Rejestr zbiorowy: Tutti Urządzenia dodatkowe: Windprobe, Kalikant		

Początki kapeli kościelnej w Jodłowie sięgają najprawdopodobniej końca XVII lub początku XVIII stulecia. W sporządzonym przez ks. Antona Josepha Lengfelda (proboszcza w latach 1705–1750) inwentarzu wymienione są bowiem znajdujące się na wyposażeniu kościoła filialnego instrumenty muzyczne: troje skrzypiec, sześć trąbek, para rogów oraz para kotłów<sup>9</sup>. Kolejny spis muzykaliów pochodzi z 1770 r. Dysponowano wówczas: parą kotłów, dwiema parami zdatnych do użytku trąbek z dodatkowym ustnikiem, jedną parą niezdatnych trąbek, wiolonczelą (*Violon*) oraz trojgiem skrzypiec<sup>10</sup>. Zespół wokально-instrumentalny istniał najprawdopodobniej aż do 1945 r., co potwierdzać może sporządzony w 1939 r. wykaz instrumentów muzycznych będących na wyposażeniu parafii. Obejmuje on: troje skrzypiec, altówkę, kontrabas, trzy klarnety (w stroju B, C, A), tubę w stroju F, puzon w stroju B (z futerałem), dwie waltornie, dwa kotły<sup>11</sup>.

Podobnie jak w większości miejscowości hrabstwa, wspomnianym zespołem kierował główny nauczyciel (kierownik szkoły), który był równocześnie organistą i kościelnym (zakrystianem). Znane są nazwiska trzech chórmistrzów. Co najmniej od 1906 r. funkcję tę pełnił Paul Seidel<sup>12</sup>. W 1932 r. przeszedł on na emeryturę, a jego posadę objął Georg Lachmund z Rudnicy (powiat Ząbkowice Śląskie)<sup>13</sup>. W 1937 r. zastąpił go Josef von Fritschen z Szalejowa Dolnego<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> ADGI, sygn. V A 52c: *Inventarium Schönfeld 1666–1770*.

<sup>10</sup> *Tamże*.

<sup>11</sup> ADGI, sygn. V A 55b: *Pfarrei Thanndorf 1900–* (zob. aneks).

<sup>12</sup> A. PRASAŁ, *Organy*, s. 289.

<sup>13</sup> ADGI, sygn. V A 55b: *Pfarrei Thanndorf 1900–*.

<sup>14</sup> *Tamże*.





Fot. 2. Organy w kościele filialnym w Jodłowie

Głównym zadaniem chóru parafialnego było uświetnianie liturgii. Nie udało się niestety natrafić na wzmianki o składzie osobowym oraz działalności tego zespołu. Cennych informacji o wykonywanym repertuarze może dostarczyć wspo-

mniany już inwentarz parafialny z 1939 r. Zawiera on liczący 81 pozycji wykaz muzykaliów będących na wyposażeniu miejscowego kościoła<sup>15</sup>. Są to z reguły utwory przeznaczone na czterogłosowy chór mieszany z towarzyszeniem orkiestry lub organów.

Jodłowski zespół dysponował aż 34 mszami, w tym sześcioma za zmarłych. Większość utworów stanowiły dzieła popularnych w hrabstwie kłodzkim cecyliantów: Vinzenza Gollera (1873–1953), Josepha Grubera (1855–1933) czy Karla Augusta Leitnera (1837–1905). W inwentarzu znajdowały się także utwory rodzimych twórców: związanego z Mostowicami Josefa Güttlera (1841–1912) oraz krosnowickiego kantora Ignaza Reimanna (1820–1885). Z kolei twórczość śląskich kompozytorów reprezentowały dzieła kapelmistrza katedry wrocławskiej Maxa Filkego (1855–1911). Repertuar zespołu obejmował również dwie msze czeskich twórców: działającego w Javorniku Liberatusa Gepperta (1815–1881) – *Pastoralmesse in G* na czterogłosowy chór mieszany z towarzyszeniem orkiestry i organów oraz Vojtěcha Říhovský'iego (1871–1950) – *Missa Loretta*, op. 3 na czterogłosowy chór mieszany i organy lub orkiestrę *ad libitum*. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment krótkiego opisu kompozycji Říhovský'iego, który może posłużyć także jako charakterystyka całego wykonywanego przez jodłowski zespół repertuaru:

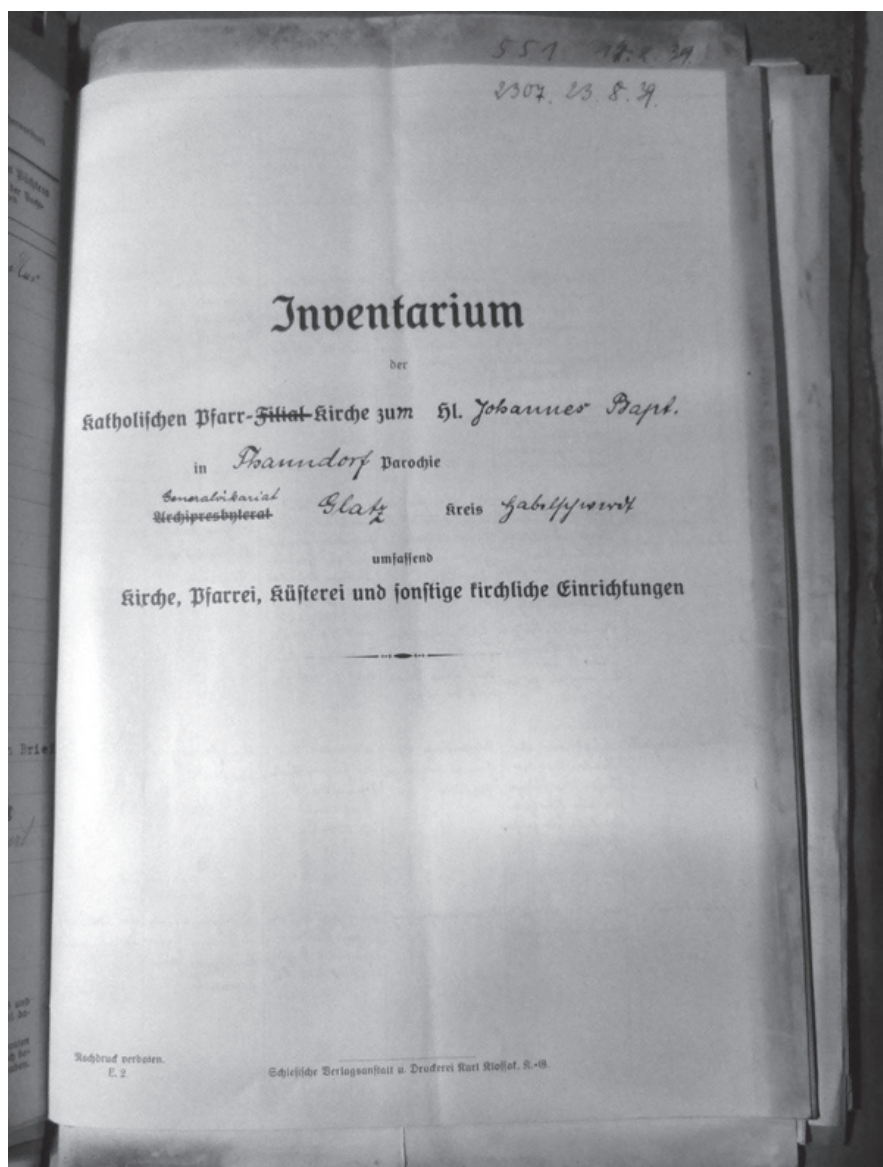
W kilku zaledwie latach doczekała się ta msza aż sześciu wydań, co dostatecznie świadczy o jej praktyczności i dobroci. Cechuje ją styl jędrny, jasny i melodyjny. Byłaby to jedna z mszy Říhovskiego najwięcej wskazana dla naszych chórów. [Tu bowiem – przyp. aut.] talent Říhovskiego nakładał sobie dobrowolne pęta, by nie przekraczać sił przeciętnych chórów. (...) Wydanie jest nadzwyczaj staranne, druk jasny, format wygodny i dobry papier. Z wartością muzyki i praktycznością wydania idzie w parze niskość ceny, przez co kompozycje R. zdobywają sobie coraz to większy rozgłos w świecie muzycznym<sup>16</sup>.

Dzieła muzyki dawnej reprezentowane były jedynie przez *Missa brevis* Giovanniego Gabrieli (1557–1612) na czterogłosowy chór mieszany *a cappella*. Fakt ten nie dziwi o tyle, że tego typu utwory wykonywane były na terenie hrabstwa kłodzkiego tylko przez lepsze zespoły<sup>17</sup>. Obok cyklów mszalnych

<sup>15</sup> *Tamże*. Zob. aneks.

<sup>16</sup> *Z dziedziny muzyki. Przegląd dzieł Wojciecha Říhovskiego*, „Muzyka i śpiew. Dwutygodnik organistowski poświęcony sprawom muzycznym i zawodowym” 2 (1913), nr 32, s. 4.

<sup>17</sup> A. PRASAŁ, *Z dziejów cecyliantów w hrabstwie kłodzkim*, „Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodzkiej” 11 (2011), s. 75.



Fot. 3. Karta tytułowa inwentarza parafialnego z 1939 r.

jodłowski zespół dysponował jeszcze m.in. siedmioma zbiorami graduałów i ofertoriów oraz dziewięcioma litaniami, w tym pięcioma loretańskimi.

Pokaźną grupę muzykaliów stanowiły różnego rodzaju opracowania chóralne pieśni kościelnych, zwłaszcza maryjnych i pogrzebowych. Wśród tych ostatnich uwagę zwracają liczne kompozycje Ignaza Reimanna. Krosnowicki kantor

był także twórcą obecnych w zbiorze *4 Stationen mit Pange lingua für das hl. Fronleichnamfest*. Warto też wspomnieć, że w inwentarzu znalazły się trzy utwory (responsorium *Libera me*, hymnu *Vexilla regis* oraz pieśni wielkanocnej) syna Ignaza – świdnickiego nauczyciela i chórmistrza Franza Reimanna (1855–1926?). Lokalnych twórców reprezentował jeszcze Paul Forche (1857–1930), długoletni chórmistrz w Łądku-Zdroju, z popularnym w hrabstwie kłodzkim zbiorem *12 Marienlieder*.

W Jodłowie pielęgnowano także wspólny śpiew niemieckojęzycznych pieśni kościelnych, o czym świadczy obecność dziewięciu egzemplarzy śpiewnika zawierającego pieśni pogrzebowe dla ludu (*11 Grablieder für das Volk*) oraz siedmiu egzemplarzy *Katholisches Gesangbuch für die Grafschaft Glatz*. Wydany pod redakcją Wilhelma Kothege w 1878 r. modlitewnik i śpiewnik doczekał się kilku wydań i cieszył się dużą popularnością wśród wiernych hrabstwa kłodzkiego. Zawierał prawie 200 różnego rodzaju śpiewów wraz z zapisem nutowym. W wielu parafiach zrodził się nawet zwyczaj ofiarowania go dzieciom z okazji pierwszej komunii świętej<sup>18</sup>. Cenną pomocą dla miejscowych muzyków kościelnych były akompaniamenty organowe: *Die Orgelbegleitung z. Grafschafter Gesangbuch* W. Kothege oraz *Die Orgelbegleitung z. d. 23 Einheitsliedern* Georga Amfta.

Za jeden z głównych postulatów XIX-wiecznej reformy muzyki kościelnej uznano ożywienie i upowszechnienie praktyki chorału gregoriańskiego. Znalazł on także swoje skromne miejsce w repertuarze miejscowego chóru parafialnego. W spisie muzykaliów odnajdujemy bowiem *Römisches Gradualbuch* oraz aż 14 egzemplarzy wydanych w 1931 r. (Verlag Herder) staraniem benedyktynów z Krzeszowa *Gregorianische Messgesänge für das Volk*. Wydaje się jednak, że – podobnie jak w pozostałych wiejskich parafiach kotliny kłodzkiej – chorał wykonywany był sporadycznie<sup>19</sup>. Jest też mało prawdopodobne, by praktykowano tu śpiew chorałowy z udziałem wiernych, na co wskazywać może tytuł krzeszowskiego śpiewnika. Stanowił on raczej cenną pomoc dla miejscowych chórzystów.

Zadziwia niewielka liczba utworów organowych. Poza wspomnianymi chorałami w spisie muzykaliów odnajdujemy jedynie zbiór kompozycji Johanna Georga Herzoga (1822–1909) oraz *Orgelklänge aus neuerer und neuester Zeit. Eine Sammlung von Tonstücken verschiedener Schwierigkeit für den Studienegebrauch eingerichtet sowie auch zum gottesdienstlichen und Konzertgebrauch* w opracowaniu Wilhelma Trenknera.

<sup>18</sup> G. AMFT, *Pflege des deutschen Kirchenliedes*, „Der Gebirgsbote” (1913), nr 126, nr 127.

<sup>19</sup> A. PRASAŁ, *Z dziejów*, s. 75.



Opis	Kategorie wzrost	1939			1940		
		Organ	Org.	Org.	Organ	Org.	Org.
1. Litania: I. lajfa Maffa mit Orgel							
2. Litania: II. Maffa in G.							
3. Jg. Reinmann: Messoralmuffa in G; Messoralmuffa in F; Lesum corda in G.							
4. Reisinger: Missa R. Antonii in G; Messoralmuffa in G.							
5. Liborovsky: Missa Loretta.							
6. Fr. Sebok: Maffa in G; Maffa in G.							
7. Lingenberger: Missa, Lib. m. m. m. m. m.							
8. Langl: Maffa in G							
9. Furst: Missa pro defunctis 1 p. in G.							
10. Glöckl: Maffa auf Orgelband Requiem gem. F. in G.							
11. Goller: Req. u. Libera op. 26. gem. Form. Org.							
12. Joso: Req. u. Libera op. 51 gem. F. in G.							
13. Sebok: Req. in G. gem. F. in G.							
14. Laimon: Maffa f. d. Weibsbauer gem. F. in G.							
15. Franz Reinmann: Libera.							
16. Jg. Reinmann: 32 Orgeln. 20. II; u. 31 Orgeln. 20. II, 23 Orgeln. 20. II. Reiter.							
17. 11 Gradualen für das Volk 9 Hbl.							
18. Welter: Feldengedächtnis. 1. Hbl.							
19. Litterer: 12 pp. lajfa Gradualen f. die f. f. f. f. u. 18 pp. lajfa Gradual f. f. f. f. f.							
20. Jg. Reinmann: 30 Graduale.							
21. Eckenlofer: 50 Offertorien f. alle Hgn. u. einige f. f. f. u. 50 Offertorien f. d. f. f. f. f. f.							
22. Schwaibler: Gradual u. Offertorien zum f. f. f. f. f.							
23. Jg. Reinmann: 43 Offertorien.							

Fot. 4. Fragment wykazu muzykaliów z inwentarza parafialnego z 1939 r.

Prezentowana kolekcja świadczy o dość przyzwoitym poziomie kultury muzycznej w kościele parafialnym w Jodłowie. Na jej podstawie można stwierdzić, że zarówno pod względem doboru utworów, jak i wykonawstwa repertuar ten dorównywał praktyce w innych wiejskich świątyniach ziemi kłodzkiej. Omawiany zbiór składa się w większości z opusów łatwych do wykonania, przeznaczonych dla niewielkich i raczej mniej zaawansowanych chórów. Uwagę zwraca obecność kompozytorów kościelnych przełomu XIX i XX w. związanych z ruchem cecyliąńskim (V. Goller, J. Gruber, H. Huber, I.M. Mitterer, J.G. Zangl), popularnych nie tylko w hrabstwie kłodzkim. Cieszy uwzględnienie twórców śląskich (M. Filke, A. Greulich), a zwłaszcza pochodzących z kotliny kłodzkiej lub działających na tym terenie (G. Amft, P. Forche, J. Güttler, W. Kothe, F. Reimann, I. Reimann). Znamienne jest, że tak różnorodny i w miarę ambitny repertuar wykonywany był w niewielkiej parafii dysponującej niedużym zespołem wokalnie-instrumentalnym i średniej wielkości organami. Niestety, brak przekazów źródłowych bez odpowiedzi pozostawia pytanie, na ile zawarte w inwentarzu utwory znalazły swoje odzwierciedlenie w repertuarze jodłowskiego chóru.

## Aneks

### Inwentarz katolickiego kościoła parafialnego pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie z 30 lipca 1939 r.

#### Rozdział VIII. Muzykalia<sup>20</sup>

Inventarium der Katholischen Pfarr-Kirche  
zum Hl. Johannes Bapt. in Thanndorf Parochie.  
Generalvikariat Glatz Kreis Habelschwerdt Umfassend  
Kirche, Pfarrei, Küsterei und sonstige kirchliche Einrichtungen  
30 Juli 1939

#### Titel VIII. Musikalien

1. *Römisches Gradualbuch* aus 1901;
2. *Manuale pro sacris functionibus*;
3. *Gregorian. Meßgesänge f. d. Volk*, 14 Stck.;
4. *Kath. Gesangbuch f. d. Graf. Glatz*, 7 Stck.;
5. Kothe, *Orgelbegleitung z. Graf. Gesangbuch*;

<sup>20</sup> ADGI, sygn. V A 55b: *Pfarrei Thanndorf 1900–*.

6. Amft, *Orgelbegleitung z. 23 Einheitsliedern*;
7. Jos. Bauer, *Messe z. E. der H. Afra*, 1st. m. Org.;
8. Deschermeier, *Messe z. E. d. H. Familie*, 4st. m. Org.;
9. M. Filke, *Messe in G dur*, 4st. m. Org. u. Orch.;
10. Gabrieli, *Missa brevis*, 4st. gem. Chor ohne Org.;
11. Geppert, *Pastoralmesse in G*, 4st. m. Org. u. Orch.;
12. Goller, *Messe z. E. d. H. Aloisius*, 4st. m. Org.;
13. Gruber, *Missa solem. z. E. d. H. Aug.*, 4st. Org. u. Orch.;
14. Gruber, *Jubiläumsmesse op. 40*, 4st. Org. u. Orch.;
15. Gruber, *Jubiläumsmesse op. 105*, 4st. Org. u. Orch.;
16. *Herz-Jesu-Festmesse*, 4st. Org. u. Orch.;
17. *Missa dominicalis Nr. III*, 4st. Org. u. Orch.;
18. Gruber, *Zweite Cäcilienmesse*, 4st. m. Org.;
19. Güttler, *Festmesse in B*;
20. Güttler, *Sonntagsmesse in Es*;
21. Güttler, *Messe z. E. der H. Cäcilia*;
22. Güttler, *Jubiläumsmesse op. 80*;
23. Huber, *Missa „Ave verum corpus”*, gem. Chor;
24. Leitner, *I. leichte Messe mit Orgel*;
25. Leitner, *III. Messe in A*;
26. Ig. Reimann, *Pastoralmesse in C; Pastoralmesse in F u. C; Sursum corda in Es*;
27. Reisinger, *Missa H. Antonii u. Pastoralmesse in G und C*;
28. Rihowsky, *Missa Loretta*;
29. Scholz, *Messe z. E. der H. Elisabeth*;
30. Singenberger, *Missa „Stab. Mater”*, gem. Chor;
31. Zangl, *Messe in C*;
32. Fürst, *Missa pro defunctis*, 1st. m. Org.;
33. Gloger, *Leicht ausführbares Requiem*, gem. Ch. m. Org.;
34. Goller, *Req. u. Libera op. 26*, gem. Chor m. Org.;
35. Joos, *Req. u. Libera op. 51*, gem. Ch. m. Org.;
36. Schöpf, *Req. in G moll*, gem. Ch. m. Org.;
37. Simon, *Messe f. d. Verstorbenen*, gem. Ch. m. Org.;
38. Franz Reimann, *Libera*;
39. Ig. Reimann, *32 Begräbnisld.*, Bd. III; *31 Begräbnisld.*, Bd. IV; *23 Begräbd.*, Bd. V Kinder;
40. *11 Grablieder für das Volk*, 9 Stck.;
41. Welker, *Heldengedächtnislieder*;



42. Mitterer, *12 sehr leichte Gradualien f. die höchst. Feste u. 18 sehr leichte Gradual. f. höhere Feste*;
43. Ig. Reimann, *30 Graduale*;
44. Edenhofer, *50 Offertorien f. alle Stge. u. einige Feste u. 50 Offertor. f. d. Feste d. Kirchenjahres*;
45. Schweitzer, *Gradual. u. Offertor. zum Feste Chr. König*;
46. Ig. Reimann, *43 Offertorien*;
47. Faist, *6 Tantum ergo m. Orchester*;
48. Goller, *12 Pange lingua*;
49. Huber, *12 Pange lingua*;
50. Hertl, *Herz Jesu Litanei f. Volksges. m. Org. (deutsch)*;
51. Gruber, *Lauret. Litanei op. 52*;
52. Gruber, *Namen Jesu Litanei op. 181 und Herz Jesu Litanei op. 124*;
53. Deschermeier, *Herz Jesu Litanei op. 50*;
54. Stein, *Lauretan. Litanei*;
55. Güttler, *Lauret. Litanei op. 128 und Lauret. Lit.: Sopr., Alt, Baß u. Orgel*;
56. Zangl, *Lauret. Litanei in G*;
57. Gruber, *4 Marian. Antiphonen*;
58. E. Hansdorf, *8 Marienlieder*;
59. Forche, *12 Marienlieder*;
60. Kurzmanhart (?), *36 Marienlieder*;
61. Lipp, *5 Marienlieder*;
62. Strubel, *Ave Maria (Stille d. Wellen)*;
63. Gruber, *2 Marienlieder*;
64. Zangl, *Herz Jesu Lied*;
65. Gruber, *2 Asperges me*;
66. Lipp, *Kath. Kirchengesänge, Lieferg. 3*;
67. Greulich, *Transeamus*;
68. Butz, *Stille nacht, 6 st.*;
69. Schöpf, *Weihnachtslied*;
70. *Passion St. Matth. am Palmsonntag*;
71. *Passion St. Joh. am Karfreitag*;
72. Frz. Reimann, *Vexilla regis; Auferstehunglied*;
73. Goller, *Der Heiland ist erstanden*;
74. Ig. Reimann, *IV. Station. mit Pange lingua*;
75. *3 Trauungslieder*;
76. Player, *2 Trauungslieder*;
77. Lichey, *Trauungsgesang*;

78. Bungarth, *Wo du hingehst*;  
79. *Volksliederbuch f. gem. Chor*, Bd. I, 1 Part u. 9 Stimmen;  
80. *Tonstücken für Orgel* v. Herzog;  
81. *Orgelklänge* von Trenkner.
- 

1. 3 Stck. Violinen;
2. 1 Stck. Viola;
3. 1 Streichbaß;
4. 1 Stuck Clarinette in B;
5. 2 Stuck Clarinetten in C mit A Stuck;
6. 1 Stuck Tuba in F;
7. 1 Posaune in B mit Kasten;
8. 2 Stck. Waldhörner;
9. 2 Kesselpauken.

The liturgical repertoire in the church of St. John the Baptist in Jodłów on the basis of the parish's musical inventory from the year 1939

#### Abstract

This article describes the inventory of musical pieces of the church of St. John the Baptist in Jodłów in the Kłodzko county, which comprises 81 positions. The collection consisted predominantly of easily performable works for a four-part mixed choir with orchestra or organ accompaniment. Among various compositions, the local vocal and instrumental ensemble had at its disposal 34 masses (including six funeral masses), seven collections of graduals and offertories as well as nine litanies. A large group of musical pieces consisted of various choral arrangements of hymns, especially Marian and funeral hymns. Special attention should be given to the fact that church composers from the turn of the nineteenth and twentieth centuries who were involved in the Cecilian movement were also represented. It is also very pleasing that Silesian artists, particularly artists working in the Kłodzko valley, were included as well. The collection presented in this article is proof of the fairly decent standard of musical culture in the parish church of Jodłów, which is on par with the practice in other rural parishes of the Kłodzko region. Unfortunately, due to the lack of source information, the question must remain unanswered in how far the compositions contained in the inventory found their way to the repertoire performed by the local choir of Jodłów.

Keywords: Jodłów, church music, liturgical repertoire, musical inventory, parish choir, organs.

## Abstrakt

W artykule opisano liczący 81 pozycji inwentarz muzykaliów kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie na ziemi kłodzkiej. Zbiór składał się w większości z łatwych do wykonania utworów przeznaczonych na czterogłosowy chór mieszany z towarzyszeniem orkiestry lub organów. Miejscowy zespół wokально-instrumentalny dysponował m.in.: 34 mszami (w tym sześcioma za zmarłych), siedmioma zbiorami graduałów i ofertoriów oraz dziewięcioma litaniami. Dużą grupę muzykaliów stanowiły różnego rodzaju opracowania chóralne pieśni kościelnych, zwłaszcza maryjnych i pogrzebowych. Uwagę zwraca obecność kompozytorów kościelnych przełomu XIX i XX w. związanych z ruchem cecyliąńskim. Cieszy uwzględnienie twórców śląskich, a zwłaszcza działających w kotlinie kłodzkiej. Prezentowana kolekcja świadczy o dość przyzwoitym poziomie kultury muzycznej w kościele parafialnym w Jodłowie, który dorównywał praktyce w innych wiejskich świątyniach ziemi kłodzkiej. Niestety, brak przekazów źródłowych, bez odpowiedzi pozostawia pytanie, jak dalece zawarte w inwentarzu utwory znalazły swoje odzwierciedlenie w repertuarze jodłowskiego chóru.

Słowa kluczowe: Jodłów, muzyka kościelna, repertuar liturgiczny, inwentarz muzyczny, chór parafialny, organy.

**Bibliografia**

- AMFT G., *Pflege des deutschen Kirchenliedes*, „Der Gebirgsbote” (1913), nr 126, nr 127.
- ARCHIWUM PARAFII RZYMSKOKATOLICKIEJ PW. WNIĘBOWZIĘCIA NMP W KŁODZKU, *Das Dekanatsarchiv des Erzbischöflichen Generalvikariats der Grafschaft Glatz*, sygn. V A 52c: *Inventarium Schönfeld 1666–1770*; sygn. V A 55b: *Pfarrei Thanndorf 1900–*.
- CHOMIAK S., MRÓZ W. (red.), *Schematyzm diecezji świdnickiej*, Świdnica 2010. „Grafschafter Volkskalender” 5 (1928).
- Kościół Diecezji Świdnickiej. Nasze dziedzictwo/Kirchen der Diözese von Świdnica. Unsere Erbe*, t. III, Bydgoszcz 2009, s. 126.
- KÖGLER J., *Die Chroniken der Grafschaft Glatz*, t. IV: *Die Chroniken der Dörfer, Pfarreien und Herrschaften des Kreises Habelschwerdt*, D. POHL (red.), Köln 2001, s. 251–253.
- MARX J., *Grafschafter Kirchen in heutiger Zeit*, Leimen-Heidelberg 1978.

- PATER J., *Katalog ruchomych zabytków sztuki sakralnej w archidiecezji wrocławskiej*, t. II, Wrocław 1982.
- PATER J. (red.), *Kościoły i kaplice archidiecezji wrocławskiej*, Wrocław 2002.
- PRASAŁ A., *Organy w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie. Przyczynek do dziejów budownictwa organowego w dawnym Hrabstwie Kłodzkim*, w: A. TOMKO (red.), *Hereditatis custos. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Józefa Patera*, Wrocław 2014, s. 283–296.
- PRASAŁ A., *Z dziejów cecylianizmu w hrabstwie kłodzkim*, „Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodzkiej” 11 (2011), s. 65–90.
- STAFFA M. (red.), *Słownik geografii turystycznej Sudetów*, t. XVI: *Masyw Śnieżnika, Góry Bialskie*, Warszawa 1993, s. 127–131.
- Z dziedziny muzyki. Przegląd dzieł Wojciecha Řihowskiego*, „Muzyka i śpiew. Dwutygodnik organistowski poświęcony sprawom muzycznym i zawodowym” 2 (1913), nr 32, s. 4.

ANDRZEJ PRASAŁ, (1976) dr historii Kościoła, adiunkt w Katedrze Muzykologii Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Pracowni Badań Naukowych Diecezjalnego Instytutu Muzyki Kościelnej w Opolu, organista w kościele św. Michała Archaniola w Bystrzycy Kłodzkiej. Zainteresowania naukowo-badawcze koncentruje głównie na dziejach muzyki kościelnej na terenie dawnego hrabstwa kłodzkiego oraz historii budownictwa organowego na Dolnym Śląsku. Opublikował ponad czterdzieści artykułów naukowych i cztery książki. Członek Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego oraz Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych.



EWA FABIAŃSKA-JEŁIŃSKA

AMuzPoznań

ORCID: 0000-0001-7794-4884

WERONIKA NOWAK

UAM Poznań

ORCID: 0000-0002-6602-7156

## Inspiracje kultem maryjnym w twórczości Andrzeja Panufnika

Sfera *sacrum* stanowi jeden z najbardziej idiomatycznych obszarów inspiracji w twórczości Andrzeja Panufnika. Autor *Sinfonia Sacra*, podobnie jak wielu polskich twórców, niektóre ze swych kompozycji poświęcił tematyce kultu Matki Boskiej. Jednakże w kontekście twórczości religijnej Andrzeja Panufnika tematyka maryjna wydaje się pozostawać obszarem wciąż nieodkrytym. Z tego też względu, biorąc pod uwagę również kontekst biograficzny kompozytora, warto podjąć próbę głębszego namysłu nad wskazanym obszarem inspiracji.

Bolesne doświadczenia związane z wydarzeniami II wojny światowej, cierpieniem, biedą i głodem, odcisnęły znamienne piętno na wrażliwości kompozytora, ukierunkowując jego wybory kompozytorskie w stronę tematyki patriotycznej. Przełomowym etapem w życiu Panufnika stała się emigracja. Okazała się ona być bodźcem dla kształtowania i budowania tożsamości narodowej oraz duchowej kompozytora. Jednakże źródeł jego religijnej fascynacji można doszukiwać się w domu rodzinnym. We wspomnieniach twórcy pojawia się Matka Boska Częstochowska, której portret wisiał w domu dziadków:

Gdy byłem dzieckiem, w naszym warszawskim mieszkaniu wisiała jego wielka reprodukcja. Gdziekolwiek stanąłem w pokoju, zawsze Matka Boża patrzyła wprost na mnie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. PANUFNIK, *Panufnik o sobie*, Warszawa 1990, s. 353.

Na kształtowanie osobowości i światopoglądu młodego twórcy szczególnie wpłynęły bliskie relacje z babcią, będącą dla niego autorytetem w kwestiach związanych z wiarą. Innym ważnym wspomnieniem z czasów młodości kompozytora są reminiscencje śpiewów religijnych, które, jak wspominał Panufnik, „zachowały się w mojej podświadomości przez wiele lat”<sup>2</sup>.

Wskazane wątki z biografii kompozytora w dużej mierze rzutowały na wybór określonych inspiracji w jego twórczości. Sfera *sacrum* ujawnia się w niej zarówno w postaci duchowości uniwersalnej, jak i chrześcijańskiej. W nurt duchowości pojmowanej w sposób ekumeniczny i uniwersalny wpisują się takie kompozycje jak m.in. *Universal Prayer* do tekstu Alexandra Pope’a na sopran, alt, tenor, bas, trzy harfy, organy i chór mieszany (1969), *Invocation for peace* na głosy chłopięce, dwie trąbki i dwa puzony (1972), *Sinfonia mistica* na orkiestrę (1977) czy *Winter Solstice* na sopran, bas-baryton, chór mieszany, trzy trąbki, trzy puzony, kotły i dzwonki (1972).

Z kolei szczególne znaczenie w kontekście duchowości chrześcijańskiej przypada kompozycjom związanym z tematyką maryjną. W niektórych utworach postać Maryi symbolizuje cytat z *Bogurodzicy*, np. w *Konercie fagotowym* (1985). Jak wspominał kompozytor:

Bardzo wczesnie rano, leżąc z szeroko otwartymi oczyma, mimowolnie wyciągnąłem rękę – jakby ten gest ktoś za mnie wykonał – i przyłożyłem do ucha słuchawkę radia (...). Nagle usłyszałem niewiarygodnie piękną muzykę: prostą melodię śpiewaną *unisono* przez kobiece głosy. Nigdy jej przedtem nie słyszałem i wydawała się przenosić mnie w inny świat. Był to najdawniejszy polski hymn *Bogurodzica*<sup>3</sup>.

Poza cytatem z najstarszej polskiej pieśni maryjnej, w *Sinfoni votiva* na orkiestrę (1981) pojawia się także cytat z Godzinek o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Kompozytor postanowił potraktować skomponowaną dla uświetnienia obchodów wprowadzenia do Polski chrześcijaństwa symfonię jako ofiarę wotywną dla Czarnej Madonny.

Kult maryjny rozwijany jest w Polsce od średniowiecza. Polska od wielu wieków słynie ze szczególnej dbałości o szerzenie *marialis cultus*, silnie zakorzenionego w tradycji, pobożności ludowej i historii ojczyzny. Rozpowszechnianie kultu maryjnego związane jest z nabożeństwami i modlitwami, takimi jak *Godzinki o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny* czy nabożeństwami różańco-

<sup>2</sup> T. KACZYŃSKI, *Andrzej Panufnik i jego muzyka*, Warszawa 1994, s. 66–67.

<sup>3</sup> A. PANUFNIK, *Panufnik o sobie*, s. 66.



wymi, a także hymnami, antyfonami i pieśniami maryjnymi. Jednym z najistotniejszych wydarzeń dla rozwoju kultu było sprowadzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej przez księcia Władysława Opolczyka w XIV w. Miejscami kultu maryjnego stały się liczne sanktuaria, znajdujące się m.in. w Górcie Klasztornej, Kalwarii Zebrzydowskiej, Staniątkach pod Krakowem, Licheniu czy Gietrzwałdzie. Papież Jan Paweł II w swych encyklikach wielokrotnie podkreślał wagę mariologii w polskiej kulturze, która ma znaczący wpływ na szerzenie wiary na całym świecie, twierdząc, iż:

Kościół widzi Błogosławioną Bogarodnicę w zbawczej tajemnicy Chrystusa i swojej własnej tajemnicy; widzi Ją głęboko zakorzenioną w dziejach ludzkości, w odwiecznym powołaniu człowieka<sup>4</sup>.

Dla wielu polskich kompozytorów jednym z najistotniejszych symboli tożsamości chrześcijańskiej i narodowej stała się postać Matki Boskiej, co istotne, utrwalanej w wizerunkach związanych z różnymi, lokalnymi miejscami kultu. Najśłynniejszym wizerunkiem Matki Boskiej i jednocześnie źródłem natchnienia, m.in. dla Wojciecha Kilara czy Henryka Mikołaja Góreckiego, stała się Matka Boska Jasnogórska. W twórczości Andrzeja Panufnika poza postacią Matki Boskiej Jasnogórskiej – będącą jednym ze źródeł inspiracji dla powstania *Sinfonii votiva* czy *Koncertu fagotowego* – szczególne znaczenie przypadło wizerunkowi Matki Boskiej Skępskiej, utrwalonemu w gotyckiej rzeźbie. Pochodząca z końca XV w. rzeźba Najświętszej Maryi Panny zwana Matką Boską Skępską, nieznanego autorstwa, sprowadzona została do Skępego z Poznania. Przez wiele wieków wizerunek mierzącej niespełna metr wysokości figury ulegał zmianom. W połowie XVIII w., z okazji przygotowań do koronacji, postać przyozdobiono m.in. bogato ornamentowaną srebrną suknią i złotą koroną. Nad głową Maryi w półkolu umieszczono dwanaście gwiazd, a pod jej stopami srebrny półksiężyc podtrzymywany przez dwoje aniołów. W 1954 r. z okazji jubileuszu dwusetnej rocznicy koronacji figurę obleczono w jedwabny płaszcz wyszywany perłami. W takiej to postaci do dziś, z wyjątkiem innej korony, skradzionej na początku lat 80., pielgrzymi mogą podziwiać wizerunek Matki Boskiej Skępskiej, znajdujący się w tamtejszym klasztorze Bernardynów.

*Modlitwa do Matki Boskiej Skępskiej* powstała w 1990 r. w Wielkiej Brytanii – na rok przed śmiercią kompozytora. Jak wspominał Panufnik: „nieprzypadkowo

---

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_mater\\_2.html#m4](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_mater_2.html#m4) (28.01.2015).

w przeddzień mego przyjazdu do Polski<sup>5</sup> na prośbę przyjaciela, poety Jerzego Pietrkiewicza. Sam kompozytor tak tłumaczył genezę utworu:

Mój dobry przyjaciel, poeta Jerzy Pietrkiewicz, zapoznał mnie ze swoim, pełnym pasji wierszem poświęconym Matce Boskiej Skępskiej i chciał, żebym napisał do niego muzykę. Wiersz był sam w sobie tak piękny, że wydawało mi się, że moja muzyka niewiele może już dodać. Dlatego napisałem tylko muzyczną ramę do oryginalnych polskich słów, traktując je z pełnym respektem, w sposób, który, mam nadzieję, zachowuje intensywność i żarliwość wiersza<sup>6</sup>.

Autorem wiersza, o pełnym tytule *Modlitwa do Matki Boskiej Skępskiej na dzień 8 września*, powstałego prawie czterdzieści lat przed skomponowaniem muzyki jest pochodzący z Ziemi Dobrzyńskiej (województwo kujawsko-pomorskie) poeta Jerzy Pietrkiewicz. Jak wspomina biograf poety, Mirosław Krajewski: „Wiersz jest potwierdzeniem głębokiej tęsknoty za rodzinną ziemią, za pielgrzymkami z młodości do Matki Boskiej Skępskiej<sup>7</sup>”. Warto dodać na marginesie, iż poeta, przebywający, podobnie jak Andrzej Panufnik, na emigracji w Londynie zasłynął jako wyłączny tłumacz poezji Karola Wojtyły na język angielski.

Jak zauważył Tadeusz Kaczyński, *Modlitwa do Matki Boskiej Skępskiej*, obok m.in. *Czterech pieśni walki podziemnej*, stanowi przykład kompozycji o charakterze popularnym, skomponowanym z myślą o wykonaniu przez nieprofesjonalnych muzyków<sup>8</sup>. Takie przeznaczenie kompozycji sugerować może oznaczenie w partyturze „śpiew” zamiast określonego typu głosu i potraktowanie obsady wykonawczej niejako *ad libitum*. Panufnik przeznaczył mianowicie *Modlitwę* do wykonania na głos solowy albo chór *unisono* i organy (lub fortepian czy zespół instrumentalny).

W lapidarnej formie *Modlitwy* Panufnik z niezwykłą maestrią zamknął ducha, pełnego ludowej prostoty, wiersza Pietrkiewicza. Forma trwającej około czterech minut kompozycji ukształtowana została w sposób dość oryginalny. Po rozpoczynającym kompozycję instrumentalnym preludium następuje recytacja dwóch pierwszych strof wiersza bez towarzyszenia instrumentalnego. Po recytacji powraca poddana zmianom linia melodyczna z pierwszych taktów kompozycji w partii organów, do której dołączają głosy w *unisonie*, niczym chór anielski wyśpiewując

<sup>5</sup> T. KACZYŃSKI, *Andrzej Panufnik*, s. 93.

<sup>6</sup> A PANUFNIK, [www.panufnik.polmic.pl](http://www.panufnik.polmic.pl) (28.01.2015).

<sup>7</sup> M. KRAJEWSKI, *Koryfeusz Dobrej Ziemi*, Rypin 2008, s. 53.

<sup>8</sup> T. KACZYŃSKI, *Andrzej Panufnik*, s. 37.

ostatnią strofę wiersza (rozpoczynającą się od słów „Aniele, strózu mój”). Całość kompozycji zamyka krótka organowa koda. Eufoniczna harmonia dzieła, obfitująca w struktury bitonalne, potęguje nastrój kontemplacji i religijnej ekstazy. Stanowi ponadto doskonale tło dla ascetycznej linii melodycznej, w której ukształtowaniu szczególną rolę odgrywa inicjalny interwał tercji małej.

Prawykonanie *Modlitwy do Matki Boskiej Skępskiej* odbyło się podczas koncertu w „Piwnicy Wandy Warszawskiej” w Warszawie 17 września 1990 r. Wśród nielicznych wykonań kompozycji wspomnieć należy również to, mające miejsce podczas uroczystości pogrzebowych kompozytora w kościele *St. Mary the Virgin* w Twickenham w interpretacji brytyjskiej sopranistki Nicoli Kent (warto podkreślić, iż tekst został zaśpiewany w języku polskim). Dochód ze sprzedaży nut, nagrań i tantiem z wykonań utworu Panufnik przeznaczył na konserwację rzeźby Matki Boskiej Skępskiej. Warto dodać, iż *Modlitwa do Matki Boskiej Skępskiej* funkcjonuje również w innych wersjach: na kwartet smyczkowy i fortepian solo, które sporządziła córka kompozytora, Roxanna Panufnik.

Innym ważnym utworem, związanym z kultem maryjnym, jest *Song to the Virgin Mary (Pieśń do Marii Panny)* ukończona w 1964 r. Jej pierwsza wersja sporządzona została na chór żeński *a cappella* albo sześć głosów solowych – kobiecych lub dziecięcych. Warto też wspomnieć, iż z 1987 r. pochodzi kolejna wersja utworu – przeznaczona na sekstet smyczkowy.

Dzieło, określone przez Panufnika jako „chóralna modlitwa do Dziewicy”, powstało w czasach, gdy artysta pracował w kościele *St. Mary the Virgin* w Twickenham. Jednak istotnym bodźcem była reminiscencja „o polskich wieśniakach modlących się żarliwie w wiejskim kościele”<sup>9</sup>. Utwór stanowi przykład połączenia różnych kultur i tradycji za sprawą wykorzystanego tekstu. Oryginalny tytuł został pomyślany w języku angielskim, średniowieczne pochodzenie tekstu jest polskie, a sam jego przebieg występuje w wersji łacińskiej, co stanowi świadome nawiązanie do chorału gregoriańskiego. Tekst słowny ewokuje z jednej strony ascetyczny, z drugiej zaś wyjątkowo ekspresyjny nastrój kompozycji, budzący skojarzenia z polską tradycją ludową. Wpływa na to również wykorzystana w utworze tonalność. Materiał dźwiękowy oparty jest na pentatonice, co stanowi szczególny zabieg kompozytorski, który można interpretować jako nawiązanie do dawnych polskich pieśni ludowych i kościelnych. Połączenie pentatoniki z dysonansowymi współbrzmieniami, wywołując wrażenie swoistej heterofonii, jest kolejnym odwołaniem do idiomu polskiej muzyki ludowej i może kojarzyć się z obrazem wiernego ludu modlącego się w kościele w czasie mszy świętej – podobnie jak w utworze *Modli-*

<sup>9</sup> A. PANUFNIK, *Panufnik o sobie*, s. 322.

*twa do Matki Boskiej Skępskiej*, gdzie Panufnik zestawia ze sobą współbrzmienia różniące się trybem. W formie *Pieśni do Marii Panny* istotną rolę – podobnie jak w innych kompozycjach Panufnika – pełni symetria lustrzana. Szczególnie interesujący jest w utworze rozwój narracji muzycznej – rozpoczynając się od cicho wznoszącej się prośby, modlitwy wykonywanej zaledwie przez dwa głosy aż do ekspresyjnej, ekstatycznej kulminacji, po której muzyczny materiał pierwszej części powraca, zamykając utwór czytelną klamrą kompozycyjną. Jak wspominał kompozytor:

Trzecia część jest odbiciem pierwszej pod względem muzycznego materiału, ale pod względem dynamicznym prowadzi do znacznie ostrzejszego *fortissimo*<sup>10</sup>.

W swej *Pieśni do Marii Panny* oraz *Modlitwie do Matki Boskiej Skępskiej* Andrzej Panufnik, jednocząc ze sobą sferę osobistą z uniwersalną, dał wyraz nie tylko uczuciom i refleksjom, lecz również łączonej ze sferą kultu maryjnego kategorii polskości. Zdaniem Bohdana Pocięja, jednego z najważniejszych źródeł tradycji w twórczości Panufnika można upatrywać w idiomie religijnym:

Idiom religijny wiąże się z tym, co narodowe, polskie, jak i z tym, co ludowe, a zarazem ma swoją odrębność – znamię sakralne. Przejawia się w szczególnych intonacjach melodycznych – cytatach i *quasi*-cytatach starych pieśni kościelnych, melodii gregoriańskich, zwrotach hymnicznych, w misteryjnych stanach muzyki (...). Andrzeja Panufnika nazwałbym kompozytorem metafizycznym. Słuchając muzyki Panufnika (...) odnoszę wrażenie, że jest ona rezultatem, „zapisem” szczególnego wsłuchiwania się (...) w trzy sfery, poziomy rzeczywistości: ludzką (świat kultury), natury i Boską<sup>11</sup>.

Zważając na szczególną rolę kultu maryjnego w twórczości Panufnika, można by do słów Pocięja dodać: „ludzką, natury i Boską”, a nawet maryjną.

<sup>10</sup> B. BOLESŁAWSKA, *Panufnik*, Kraków 2001, s. 264–265.

<sup>11</sup> B. POCIEJ, *Muzyka Andrzeja Panufnika*, „Ruch Muzyczny” (2014), nr 9, s. 20.

## Inspirations of the Cult of Mary in the work of Andrzej Panufnik

## Abstract

One of the areas of inspiration idiomatic for Andrzej Panufnik's work is undoubtedly the sphere of the sacrum. Author of the *Symfonia Sacra*, as well as Henryk Mikołaj Górecki or Wojciech Kilar, many of his works devoted to the cult of the Mother of God, spread by believers since the 3rd century, when the prayer to the Blessed Virgin arose. In the works: *Songs to the Virgin Mary* for string sextet, *Sinfonia votiva* and *Prayer to the Virgin of Skempe* for solo voice or choir unisono the composer united the personal sphere with the universal sphere - he expressed not only personal feelings and reflections, but also the category of Polishness connected with the cult of Mother of God. However, in the context of Andrzej Panufnik's religious output, the Marian theme seems to remain an area that remains undiscovered. For this reason, taking into account the composer's biographical context, it is worth attempting a deeper reflection on the indicated area of inspiration.

Keywords: Andrzej Panufnik, the cult of the Virgin Mary, the sphere of the sacred, religious creativity.

## Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie twórczości muzycznej Andrzeja Panufnika inspirowanej kultem maryjnym. Spuścizna kompozytora związana z postacią Matki Bożej (zwłaszcza zaś takie utwory, jak: *Modlitwa do Matki Boskiej Skępskiej*, *Pieśń do Marii Panny*) rozważona została z perspektywy biografii twórcy oraz innych jego kompozycji o tematyce religijnej (takich, jak m.in. *Koncert fagotowy*, *Sinfonia votiva*). Ponadto w interpretacji wybranej twórczości Panufnika uwzględniony został kontekst kultu maryjnego w Polsce, ukazany z perspektywy historycznej, a także z perspektywy tradycji lokalnej.

Słowa kluczowe: Andrzej Panufnik, kult maryjny, sfera sacrum, twórczość religijna.

**Bibliografia**

- BOLESŁAWSKA B., *Panufnik*, Kraków 2001.  
BUDNIK B.B., *W hołdzie Królowej Mazowsza i Kujaw*, Kalwaria Zebrzydowska 2005.  
KACZYŃSKI T., *Andrzej Panufnik i jego muzyka*, Warszawa 1994, s. 66–67.

- KRAJEWSKI M., *Koryfeusz Dobrej Ziemi*, Rypin 2008.
- KRAJEWSKI M., *Nowy słownik biograficzny Ziemi Dobrzyńskiej*, t. II, Rypin 2014.
- KRAJEWSKI M., *Skepe. Zarys dziejów i obraz współczesny*, Rypin-Skepe 1996.
- PANUFNIK A., *Panufnik o sobie*, tłum. M. Glińska, Warszawa 1990.
- POCIEJ B., *Muzyka Andrzeja Panufnika*, „Ruch Muzyczny” (2014), nr 9, s. 19–22.
- SIEMDAJ E., *Andrzej Panufnik. Twórczość symfoniczna*, Kraków 2003.

EWA FABIAŃSKA-JELIŃSKA – absolwentka Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu (2013 r.) oraz Universität für Musik und darstellende Kunst w Wiedniu (2014), doktor sztuk muzycznych w dyscyplinie artystycznej kompozycja i teoria muzyki, adiunkt w Akademii Muzycznej w Poznaniu. Jest laureatką wielu ogólnopolskich i międzynarodowych konkursów kompozytorskich, jej utwory wykonywane są regularnie w ramach krajowych i międzynarodowych festiwali muzycznych w Europie, Azji oraz Ameryce Północnej, a także wydawane i nagrywane w Polsce i za granicą. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Muzyki Współczesnej oraz Związku Kompozytorów Polskich (strona internetowa: [www.jelinska.com](http://www.jelinska.com)).

WERONIKA NOWAK – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o sztuce, adiunkt w Instytucie Muzykologii UAM w Poznaniu. Ukończyła z wyróżnieniem teorię muzyki na Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu (2013) oraz muzykologię na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza (2014). W 2019 z wyróżnieniem obroniła pracę doktorską „*Outis*” i „*Cronaca del Luog*” o *Luciana Beria* w perspektywie kategorii przestrzeni performatywnej i heterotopicznej napisaną pod kierunkiem prof. UAM dr hab. Justyny Humięckiej-Jakubowskiej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół XX-wiecznej twórczości muzycznej, zwłaszcza scenicznej. Publikowała m.in. na łamach czasopisma „Res Facta Nova”, „Ruch Muzyczny” i „Meakultura”.

MARIA SZYMANOWICZ  
Instytut Muzykologii KUL  
ORCID: 0000-0001-7102-1675

## **Wkład ks. profesora Jana Chwałka w organologię i sztukę budowy organów**

### **Wprowadzenie**

Ks. Jan Chwałek urodził się 7 stycznia 1930 r. w Woli Baranowskiej. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, święcenia kapłańskie przyjął 17 czerwca 1956 r. W latach 1956–1961 studiował muzykologię w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po uzyskaniu tytułu magistra ze stopniem licencjata został zatrudniony w Katedrze Muzykologii. W KUL uzyskał kolejne stopnie naukowe, był założycielem i długoletnim kierownikiem Katedry Instrumentologii. W 2005 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 30 listopada 2018 r. w Babulach k. Padwi Narodowej i został pochowany na cmentarzu parafialnym w rodzinnej miejscowości<sup>1</sup>.

Wkład ks. J. Chwałka w polską organologię jest nie do przecenienia. Był uznanym autorytetem w środowiskach akademickich, kościelnych i służb ochrony zabytków. Łączył teorię z praktyką organmistrzowską, był bowiem budowniczym organów i konserwatorem. Dzieło, którego dokonał w czasie swojej 44-letniej pracy w KUL, zyskało miano organologicznej szkoły lubelskiej.

Przez ponad 40 lat byłam świadkiem twórczej pracy ks. J. Chwałka jako jego współpracownik. Mam nadzieję, że powstanie monografia dzieła księdza profesora, a w niniejszym opracowaniu chcę zwięźle nakreślić jego najważniejsze dokonania.

---

<sup>1</sup> Kalendarium życia zob. *Kalendarium życia Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Artificium – Ars – Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, Lublin 2010, s. 67–69.



## 1. Ogólna charakterystyka dorobku

Na początku swej naukowej drogi ks. J. Chwałek zajmował się chorałem gregoriańskim, zgodnie z sugestią ks. prof. Hieronima Feichta. Napisał rozprawę doktorską na temat: *Fragmenty cheironomiczne z Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego (studium paleograficzno-muzykologiczne)*. Później opublikował jeszcze cztery artykuły z dziedziny chorału gregoriańskiego i na tym zakończył badania w tej dziedzinie.

Po uzyskaniu samodzielności naukowej zajął się problematyką organologiczną. Jako kierownik jedynej w Polsce Katedry Instrumentologii wypracował metodę inwentaryzacji zabytkowych instrumentów<sup>2</sup> i badań struktury brzmieniowej organów. Zajmował się rozwiązaniami konstrukcyjnymi w organach, badał dawne systemy strojenia instrumentów klawiszowych, a wiedzę teoretyczną w tym zakresie stosował w praktyce, o czym będzie poniżej.

Publikacje ks. J. Chwałka można podzielić na kilka grup tematycznych<sup>3</sup>:

### Chorał gregoriański

Wspomniane już wyżej cztery teksty z tej dziedziny powstały w oparciu o pracę magisterską i doktorską autora. Omawiają wybrane zabytki cheironomiczne z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu i Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego.

### Biografie

Dotyczą życia i działalności muzycznej ks. Wendelina Świerczka CM, profesora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu i pierwszego „mistrza” ks. Chwałka, oraz życia i działalności Antoniego Sapalskiego – organmistrza i autora pierwszej książki o organach w języku polskim.

### Historia organów

Ks. J. Chwałek zasadniczo nie prowadził kwerend źródeł archiwalnych. Wyjątkiem są badania związane z historią kazimierskich organów, czyli przedmiotem jego pracy habilitacyjnej. Z obszaru historii powstał artykuł *Postanowienie stro-*

---

<sup>2</sup> W wypracowaniu metody inwentaryzacji organów duży udział miała autorką niniejszego artykułu.

<sup>3</sup> Pełny wykaz publikacji zob. M. SZYMANOWICZ, *Dorobek naukowy Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: TAŻ (red.), *Artificium Ars Scientia*, s. 125–141; TAŻ, *Polska bibliografia organów*, t. I, Lublin 2011; TAŻ, *Polska bibliografia organów*, t. II, Lublin 2014; TAŻ, *Polska bibliografia organów*, t. III, Lublin 2018.

ny robienia organ (*Umowa z 1618 roku na budowę organów w kościele klarysek w Stary Sączu*). Umowę tę profesor przeanalizował okiem organmistrza i skonfrontował z wiadomościami z literatury przedmiotu.

#### Rozwiązania konstrukcyjne w organach

Ks. J. Chwałek dał naukowe podstawy wielu zagadnieniom związanym z budową organów, dzięki czemu KUL-owska muzykologia stała się głównym ośrodkiem w Polsce zajmującym się tą dziedziną. Książka *Budowa organów* i artykuły z tego obszaru współgrały z jego codzienną praktyką organmistrzowską<sup>4</sup>. Nie były przepisane z obcojęzycznej literatury, ale były wynikiem własnych doświadczeń i poszukiwań konstruktora.

#### Dokumentacje zabytkowych organów

Powstały jako podstawa prac konserwatorskich prowadzonych na zlecenie wojewódzkich konserwatorów zabytków lub indywidualnie<sup>5</sup>.

#### Systemy strojenia instrumentów klawiszowych

Cykl artykułów z tego zakresu dotyczy systemów – naturalnego, średnionowego i pitagorejskiego. Na kanwie własnych doświadczeń opublikowany został tekst na temat strojenia instrumentów w systemie równomiernie temperowanym, podparty naukowymi wywodami i wyliczeniami matematycznymi<sup>6</sup>.

#### Struktura brzmieniowa organów

Ks. J. Chwałek opracował autorską metodę analizy struktury brzmieniowej organów przy pomocy skali poziomej i pionowej<sup>7</sup>. Z tego zakresu trzeba wymienić ponadto teksty o głosach repetujących, dysonansach sonorystycznych oraz artykuły na temat menzurowania poszczególnych głosów i całych organów.

#### Ochrona zabytkowych organów

Kilka artykułów dotyczy szeroko pojętej ochrony zabytkowych instrumentów. Powstały głównie jako materiały pokonferencyjne sesji naukowych, które licznie odbywały się w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia, a organizowane były przez in-

---

<sup>4</sup> Szczegóły – poniżej.

<sup>5</sup> Szczegóły – poniżej.

<sup>6</sup> Szczegóły – poniżej.

<sup>7</sup> Szczegóły – poniżej.

stytucje państwowe. W tym okresie było „zielone światło” ze strony władz państwowych w dziedzinie ochrony i konserwacji zabytków kultury.

### Książki niewydane

Odwiedziłam ks. profesora w październiku 2018 r., w jego rodzinnym domu w Woli Baranowskiej. Pokazywał mi sformatowany wydruk komputerowy dwóch książek: *Saga rodu organów i XVII-wieczne organy kościoła farnego w Kazimierzu Dolnym*. *Sagę*, na jego prośbę, przeczytałam już w 2017 r., czyniąc drobne uwagi. W komputerze widziałam także *Budowę organów* (drugie wydanie), ale pod zmienionym tytułem *Organografia*, t. I – tekst (przeredagowany i rozszerzony), t. II – rysunki (wykonane w programie komputerowym Auto-CAD). Uważam, że książki te były skończone, ale znany ze swej skrupulatności i dokładności profesor ciągle coś w nich poprawiał i uzupełniał. Śmierć przerwała te działania. W porozumieniu z siostrzeńcem profesora – mgr. inż. Grzegorzem Stawowym, organmistrzem – zamierzam przygotować redakcyjnie i w najbliższym czasie wydać drukiem *Sagę rodu organów*.

Ks. J. Chwałek wypromował 12 doktorów i 114 magistrów. Należał do Towarzystwa Naukowego KUL, Związku Kompozytorów Polskich (Sekcja Muzykologów), Polskiego Towarzystwa Muzyki Dawnej, *International Musicological Society*, *Gesellschaft der Orgelfreunde*, Komitetu redakcyjnego „Studiów Sandomierskich” i „Zeszytów Naukowych KUL”. Był pomysłodawcą i redaktorem dwóch pierwszych tomów serii wydawniczej *Studia Organologica* – publikacji Katedry Instrumentologii KUL<sup>8</sup>.

Został odznaczony medalem *Signum Universitatis KUL*, *Medalem Jubileuszowym 100-lecia KUL* (pośmiertnie) oraz medalem *Per musicam ad fidem* (przez Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych).

## 2. Ks. J. Chwałka wkład w organologię

Celem przedstawienia znaczącego wkładu ks. prof. J. Chwałka w organologię, omówione zostaną szerzej trzy działy: budowa organów, systemy strojenia i struktura brzmieniowa.

---

<sup>8</sup> Redakcję kolejnych tomów przejęła autorka niniejszego artykułu.

## 2.1. Budowa organów

Książka *Budowa organów*<sup>9</sup> to jedyne tego rodzaju dzieło w literaturze polskiej. Składa się z dwóch części: I – tekst, II – ilustracje. W części tekstowej omówione są piszczałki organowe (materiał, budowa, powstawanie dźwięku), głosy wargowe i językowe (menzura, charakterystyka brzmienia, intonacja i strojenie), miechy, wiatrownice, traktura oraz dyspozycja. Przedstawione są różne rodzaje mechanizmów, ich budowa i zasady działania. Poszczególne zagadnienia ilustrowane są 274 szczegółowymi rysunkami technicznymi. Na tym podręczniku uczyli się i nadal uczą studenci, organmistrzowie, a także wszyscy zainteresowani problematyką organologiczną. Jak wspomniano wyżej, ks. profesor pracował nad II wydaniem *Budowy organów*. Konstrukcję organów przedstawił także w niekonwencjonalnej formie – z pozycji pazia Króla instrumentów w cyklu popularnych felietonów pod wspólnym tytułem *Opowieści o Królu instrumentów*. Dziewiętnaście odcinków tego cyklu ukazało się w czasopiśmie „Muzyka w Liturgii”, w wydawnictwie Polihymnia.

Szczegółowe zagadnienia z zakresu konstrukcji były omawiane w kilku artykułach. We wszystkich pracach ks. profesora z dziedziny budowy organów widoczna jest gruntowna teoretyczna znajomość zagadnień i praktyka organmistrzowska, o czym poniżej.

Ks. J. Chwałek opracował kilkanaście dokumentacji zabytkowych organów na zlecenie wojewódzkich konserwatorów zabytków. Jako pierwszą należy wymienić współautorską dokumentację techniczno-konserwatorską XVII-wiecznych organów w kościele farnym w Kazimierzu Dolnym, wykonaną za zlecenie Ministerstwa Kultury i Sztuki za pośrednictwem Konserwatora Zabytków w Kazimierzu. Ks. Chwałek jest autorem tomów: dokumentacja instrumentoznawcza oraz tabele z pomiarami menzur i rysunki techniczne (w tym wielkoformatowe)<sup>10</sup>. Ta dokumentacja, opracowana w formie rozprawy, była przedstawiona do przewodu habilitacyjnego w 1980 r.

Pozostałe dokumentacje dotyczą m.in. XVII-wiecznych pozytywów w: Sandomierzu, Orawce, Krakowie, Poznaniu, Lipnicy Murowanej oraz XVIII-wiecznego w klasztorze Klarysek w Starym Sączu. Zawierają szczegółowy opis mechanizmów

---

<sup>9</sup> J. CHWAŁEK, *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów*, Warszawa 1971, Lublin 1973<sup>2</sup>. Elementarne wiadomości z zakresu konstrukcji organów podał także J. ERDMAN, *Organy poradnik dla użytkowników*, Warszawa, b.r.w. W porównaniu z J. Chwałkiem opracowanie jest bardzo skrócone.

<sup>10</sup> Pozostałe tomy – dokumentacja historyczna, dokumentacja prospektu, metalurgiczna, akustyczna – były wykonane przez innych autorów.

i głosów, ilustrowane są zwymiarowanymi rysunkami technicznymi i fotografiami. Opracowania te były podstawą do przeprowadzonych prac konserwatorskich. Na szczególną uwagę zasługuje sandomierski pozytyw przenośny, jeden z najmniejszych w Polsce, którego konserwację profesor przeprowadził osobiście wraz z bratem, Władysławem, stolarzem. Instrument jest bardzo dobrze zachowany, czynny, znajduje się obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu.

Muszę jeszcze nadmienić, że książka *Budowa organów* i dokumentacje powstały od II połowy lat 60. do początku lat 80. XX stulecia. Wyobraźnię trzeba przenieść się do ówczesnych technik rysowania. Proces wyglądał następująco: na dużej desce kreślarskiej wykonywało się rysunek ołówkiem na papierze milimetrowym. Na to nakładało się kalkę techniczną i również ołówkiem wykonywało kopię. Kolejno następowała bardzo ważna czynność wykreślenia tuszem przy pomocy rapidografów różnej grubości. Najgorsza była pomyłka, nie daj Boże, na prawie ukończonym rysunku. Niektóre błędne czy niedokładne linie dało się wyskrobać żyletką, ale niejednokrotnie rysunek z bólem serca trzeba było wyrzucić do kosza. Udane, kopiowało się na papierze światłoczułym i w takiej formie zamieszczone były w dokumentacjach. Ks. profesor wykonał setki takich rysunków. W wykreślaniu niektórych pomagałam – jako studentka a później asystent, ukończyłam bowiem szkołę techniczną i rapidograf nie był mi obcy. Jak wielka jest różnica między tymi dawnymi rysunkami a komputerowymi, wykonanymi w ostatnich latach życia profesora, można zauważyć, studiując kolejne jego publikacje. Pisząc o rysunkach technicznych profesora, chciałabym zwrócić uwagę, że wiele dokumentacji wykonywanych obecnie przez współczesnych autorów w ogóle nie zawiera rysunków, nie mówiąc już o rysunkach zwymiarowanych, a jedynie ogólny opis i setki fotografii wykonanych aparatem cyfrowym. Takie dokumentacje w zasadzie może wykonać każdy.

## 2.2. Systemy strojenia instrumentów klawiszowych

Ściśle związane z budową organów są systemy strojenia. Znamy publikacje z tego zakresu autorstwa Mieczysława Drobnera<sup>11</sup>. Autor dość skrótowo omówił systemy nietemperowane i temperowane. Ks. J. Chwałek dał teoretyczne podstawy i szczegółowo przedstawił systemy: naturalny, średniotonowy i pitagorejski.

---

<sup>11</sup> M. DROBNER, *Akustyka muzyczna*, Kraków 1973, rozdział: *Akustyka systemów muzycznych*, s. 97–122; TENŻE, *Systemy i skale muzyczne*, Kraków 1982.

Niejako wstępem do omówienia systemów strojenia były dwa artykuły – jeden poświęcony interwałom muzycznym<sup>12</sup>, a drugi alikwotom<sup>13</sup>. Dotychczas nikt z polskich autorów nie zajmował się tak szczegółowo tymi zagadnieniami. Interwały są podstawowym materiałem przy tworzeniu systemów muzycznych. Ks. Chwałek najpierw omówił nazwy interwałów, ich wielkość i tworzenie głosem oraz na instrumentach muzycznych. Następnie przedstawił podział interwałów na: fikcyjne, realne, utrwalone, nieutrwalone, górne i dolne, „żywe” i „martwe”, proste i złożone. Kolejne rozważania poświęcił zapisywaniu i mierzeniu interwałów z określeniem podstaw matematyczno-fizycznych.

Znamy z podręczników zasad muzyki i akustyki szereg 16 alikwotów dla dźwięku C, muzycznie mieszczący się w zakresie czterech oktaw, z komentarzem: „Znak > umieszczony nad tonem składowym oznacza, iż ton jest nieco niższy niż w stroju równomiernie temperowanym lub naturalnym”<sup>14</sup>. To zdanie było inspiracją dla ks. profesora, aby dać szczegółowy wykład na temat alikwotów. Po omówieniu zagadnień ogólnych i fizycznej podstawy alikwotów ks. Chwałek wyliczył 1024 alikwoty, które znajdują się w zakresie słyszalności, tzn. od C<sub>2</sub> do c<sup>7</sup>, czyli od 16 Hz do 16744 Hz, podając ich częstotliwość i dokładny rozmiar w centach.

Te dwa artykuły były podstawą do rozważań nad systemami muzycznymi. Pierwszym był tekst na temat strojenia instrumentu klawiszowego w systemie naturalnym<sup>15</sup>. Jak wiadomo, w systemie tym można uzyskać tylko 12 konsonansowo brzmiących trójdźwięków – 6 durowych i 6 molowych. Jednak skład tych 12 trójdźwięków nie jest stały. Ks. profesor przedstawił 106 możliwości nastrojenia instrumentu klawiszowego w tym systemie. Jeden z nich został zastosowany po ukończeniu prac konserwatorskich XVII-wiecznych organów Hansa Hummla i Jerzego Nitrowskiego w Olkuszu w 1992 r. Instrument otrzymał więc strój z epoki, a muzyka na nim wykonywana nabrała szczególnego charakteru brzmienia. Strojenie wykonał profesor osobiście, jako że przez całe twórcze życie zawodowe łączył teorię z praktyką. Młodsze pokolenie muzyków i muzykologów nie poznało się na tym dziele. Po kolejnej konserwacji olkuski instrument został przestrojony.

---

<sup>12</sup> J. CHWAŁEK, *Interwały muzyczne*, w: TENŻE, M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. I, Lublin 1994, s. 15–56.

<sup>13</sup> TENŻE, *Alikwoty muzyczne*, w: TENŻE, M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. II, Lublin 1998, s. 109–152.

<sup>14</sup> M. DROBNER, *Akustyka muzyczna*, s. 50.

<sup>15</sup> J. CHWAŁEK, *Refleksje przy strojeniu organów*, „Roczniki Teologiczno-Humanistyczne KUL” 34 (1987), z. 7, s. 409–437.

Następny tekst dotyczył systemu średniotonowego, który jest systemem kwintowym, nierównomiernie temperowanym<sup>16</sup>. Autor omówił w nim kolejno ustalenie wielkości kwinty, tworzenie innych interwałów oraz wielkość interwałów. Ostatni artykuł z tego cyklu przedstawia system pitagorejski<sup>17</sup>. Ks. Chwałek wyłożył teoretyczne podstawy tego systemu i jego zastosowanie w praktyce muzycznej. Oba powyższe teksty zawierają wyliczenia matematyczne i liczne wykresy. Współcześnie, powszechnie używany system równomiernie temperowany ks. profesor omówił w formie popularnonaukowej w cyklu *Opowieści o Królu Instrumentów*, nazywając go „stolarskim”, a organy tak nastrojone – *Król w dzinsach*<sup>18</sup>.

Niejako ukoronowaniem omówienia poszczególnych systemów muzycznych jest tekst *De correctura fistularum*<sup>19</sup>. Wiemy, że finalną czynnością budowy organów jest intonacja i strojenie poszczególnych piszczałek w głosach. W tym obszernym artykule ks. profesor szczegółowo wyklada zasady intonacji i strojenia, rozpoczynając od odpowiedniego przygotowania mechanizmów i piszczałek. Następnie daje wskazówki do intonacji według poszczególnych rodzin głosowych. Kolejne zagadnienie, strojenie, ukazuje od strony teoretycznej i praktycznej, rozgraniczając uwagi na organy nowe i używane. Daje praktyczne wskazówki, jak stroić głosy zasadnicze, alikwotowe i mieszane. Dla lepszego zrozumienia zagadnienia całość ilustruje wyliczeniami matematycznymi, rysunkami i wykresami. Nauka strojenia zwykle odbywa się metodą mistrz – uczeń. Wykład o strojeniu jest jedynym tego typu w literaturze.

### 2.3. Struktura brzmieniowa organów

Ks. Chwałek opracował autorską metodę badań struktury brzmieniowej organów przy pomocy skali poziomej i pionowej. Skala pozioma jest to łączna skala wysokości dźwięków w organach (od dźwięku najniższego do najwyższego), powstała w wyniku zsumowania skal poszczególnych głosów. Skala pionowa jest to zakres wysokości dźwięków, jaki można wydobyć naciskając klawisze przy włączonych wszystkich głosach. Do określenia skal niezbędne jest przeprowadzenie

---

<sup>16</sup> TENŻE, *Podstawy systemu średniotonowego*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. IX, Gdańsk 1994, s. 173–187.

<sup>17</sup> TENŻE, *Teoria i praktyka systemu pitagorejskiego (SPIT)*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. XI, Gdańsk 2000, s. 113–123.

<sup>18</sup> TENŻE, *Opowieści o królu instrumentów*, cz. XII, „Muzyka w Liturgii” 7 (2002), nr 23, s. 23–29.

<sup>19</sup> TENŻE, *De correctura fistularum*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. III, Lublin 2009, s. 9–55.



analizy głosów wielorzędowych – ich układu wyjściowego i repetycji. Skalę poziomą i pionową można przedstawić w sposób graficzny, literowy i nutowy. Metoda ta daje obiektywny obraz brzmienia instrumentów i ich wartości muzycznej. Stosowana jest w pracach analitycznych, poświęconych wolumenowi brzmieniowemu organów. Przykładem zastosowania tej metody jest artykuł na temat brzmienia organów leżajskich<sup>20</sup>.

### 3. Ks. J. Chwałka wkład w sztukę budowy organów

#### 3.1. Organmistrz

Zainteresowanie organmistrzostwem u ks. J. Chwałka sięga okresu studiów seminaryjnych w Sandomierzu. Wówczas remont organów w katedrze sandomierskiej prowadził warszawski organmistrz Władysław Pajdowski, a kleryk Chwałek pomagał w pracach. Mistrz zwrócił uwagę na młodego chłopaka i dostrzegł jego szczególne zdolności do tego typu prac. W zasadzie ks. Chwałek umiejętności organmistrzowskie zdobywał sam, długie godziny spędzał we wnętrzu szaf organowych, starając się zrozumieć działanie poszczególnych mechanizmów. Studiował także pierwszą polską książkę o organach A. Sapalskiego<sup>21</sup> i zagraniczną literaturę fachową. Wrodzone zdolności manualne i umiejętności – stolarza, mechanika, elektryka – z czasem pozwoliły mu na podejmowanie samodzielnych prac. Zdobywał także doświadczenie zawodowe w krajach o bogatszej tradycji budownictwa organowego. Odbił praktykę w zakładzie H. Hillebranda w Hanowerze, odwiedzał także inne firmy organmistrzowskie we Francji i Szwecji. W 1974 r. uzyskał dyplom czeladnika w rzemiośle organmistrzostwo w Izbie Rzemieślniczej Miasta Stołecznego Warszawy, a w 1988 r. dyplom mistrzowski w Izbie Rzemieślniczej w Krakowie.

W 1972 r. ks. J. Chwałek podjął zajęcia zleczone w przedsiębiorstwie państwowym, mianowicie Pracowni Konserwacji Organów Zabytkowych w Krakowie, a w latach 1975–1982 współpracę tę kontynuował na pół etatu. Od 1998 r. był członkiem komisji egzaminacyjnej czeladniczo-mistrzowskiej w Izbie Rzemieślniczej w Krakowie.

<sup>20</sup> TENŻE, *Wolumen brzmieniowy wielkich organów w bazylice leżajskiej*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. X, Gdańsk 1997, s. 77–90.

<sup>21</sup> A. SAPALSKI, *Przewodnik dla organistów. Wskazówki jak organy w dobrym stanie utrzymywać, reparacje i strojenie ich samemu uskutecznić itd. Pogląd teoretyczno-praktyczny dla dozorów kościelnych, proboszczów, budujących kościoły, jak niemniej miłośników muzyki kościelnej objaśniony trzydziestoma drzeworytami przez A. Sapalskiego*, Kraków 1880.

Ks. J. Chwałek zbudował<sup>22</sup>: 6-gł. pozytyw przenośny wzorowany na XVIII-wiecznym pozytywie z klasztoru Klarysek w Starym Sączu (1972 r.), 17-gł. organy w kościele św. Antoniego Pustelnika w Dwikozach (1977 r.), 7-gł. organy w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (1980 r.), 6-gł. pozytyw przenośny w własnym domu (1981 r.), 6-gł. pozytyw w kościele św. Jana Chrzciciela w Skotnikach Sandomierskich (1985 r.), 7-gł. pozytyw przenośny w auli KUL (obecnie w katedrze sandomierskiej, 1989–1992), 13-gł. organy w kościele Wniebowzięcia NMP w Zawichoście (1990 r.). We współpracy z siostrzeńcem, mgr. inż. G. Stawowym, zbudował 36-gł. organy w bazylice św. Kazimierza w Radomiu (1995–1997) oraz 20-gł. instrument w kościele Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Wierzawicach (1998–1999)<sup>23</sup>. Przebudował organy w kościele seminarijnym św. Michała w Sandomierzu (po pożarze), w katedrze sandomierskiej oraz w kościele akademickim KUL.

Opisy wszystkich instrumentów zbudowanych przez ks. J. Chwałka zamieszczone są w *Księdze Jubileuszowej*. W tym miejscu, dla przykładu, chciałabym zamieścić dyspozycję i piramidę głosów dwojga organów: w Dwikozach (z wczesnego okresu) i w Radomiu (z późnego okresu).

– Dwikozy, kościół parafialny św. Antoniego Pustelnika, 17 gł.

Dyspozycja:

Man. I (C-a <sup>3</sup> , dla głosu 8')	Man. II (C-a <sup>3</sup> , dla głosu 8')	Ped. (C <sub>1</sub> -f, dla głosu 16')
1. Pryncypał 8'	1. Viola 8'	1. Subbas 16'
2. Oktawa 4'	2. Flet 8'	2. Violonbas 8'
3. Burdon 8'	3. Flet minor 4'	3. Fletbas 8'
4. Flet 4'	4. Pryncypał 2'	4. Chorałbas 4'
5. Róg 2	'5. Oktawa 1'	
6. Nasard 2 <sup>2</sup> / <sub>3</sub> '	6. Cymbel ½' 2 ch	
7. Mixtura 1 <sup>1</sup> / <sub>3</sub> ' 3 ch		

Połączenia: II/I, I/P, II/P  
Urządzenie dodatkowe: Tremolo do Manau II

Piramida głosów na 1C: (kursywą oznaczono rzędy z głosów mieszanych)

*1*/<sub>3</sub>'

<sup>22</sup> Szczegóły zob.: M. SZYMANOWICZ, G. STAWOWY, *Działalność organmistrzowska Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Artificium – Ars – Scientia*, s. 143–159.

<sup>23</sup> Wszystkie instrumenty mają trakturę mechaniczną i wiatrownice klapowo-zasuwowe.

$\frac{1}{2}$ '  
 $\frac{2}{3}$ '  
 1'1'  
 $\frac{1\frac{1}{3}}$ '  
 2'2'  
 $\frac{2^2}{3}$ '  
 4'4'4'4'  
 8'8'8'8'8'8'  
 16'

Na 1C przy połączeniu dwóch klawiatur manualowych i klawiatury pedałowej w Tutti słyszymy 20 dźwięków od  $C_1$  do  $g^3$ , co daje zakres pięciu oktaw + kwinta.

Wszystkie dźwięki, jakie możemy usłyszeć w organach, mieszczą się w zakresie od  $C_1$  do  $a^6$ , co daje osiem oktaw + sekstę.

Reprezentowane są cztery rodziny głosowe: pryncypały, flety otwarte, flety kryte oraz głosy smyczkowe. Dyspozycja jest uniwersalna, organy służą przede wszystkim do akompaniamentu śpiewom liturgicznym.

– Radom, bazylika św. Kazimierza, 36 gł. (w tym dwa transmitowane)

Man. I pozytyw (C-g<sup>3</sup>, dla głosu 8')    Man. II główny (C-g<sup>3</sup>, dla głosu 8')

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| 1. Flet minor 8'               | 1. Pryncypał 8'                           |
| 2. Kwintaton 8'                | 2. Burdon 16'                             |
| 3. Rurplet 4'                  | 3. Flet kryty 8'                          |
| 4. Pryncypał 2'                | 4. Gemshorn 8'                            |
| 5. Kwinta $1\frac{1}{3}$ '     | 5. Oktawa 4'                              |
| 6. Oktawa 1'                   | 6. Flet minor 4'                          |
| 7. Cymbel $\frac{1}{2}$ ' 4 ch | 7. Kwinta $\frac{2^2}{3}$ '               |
| 8. Pomort 8'                   | 8. Superoktawa 2' [transmisja z Mikstury] |
|                                | 9. Mixtura 2' 4 ch                        |
|                                | 10. Akuta $\frac{1}{2}$ ' 4 ch            |
|                                | 11. Tromba 8'                             |

Man. III żaluzje (C-g<sup>3</sup>, dla głosu 8')    Ped. (C<sub>1</sub>-f, dla głosu 16')

- |                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| 1. Pryncypał skrz. 8' | 1. Pryncypałbas 16'              |
| 2. Viola 8'           | 2. Subbas 16'                    |
| 3. Flet 8'            | 3. Oktawbas 8'                   |
| 4. Prestant 4'        | 4. Fletbas 8'                    |
| 5. Flautino 4'        | 5. Chorałbas 4'                  |
| 6. Sesquialtera 2 ch  | 6. Róg 2' [transmisja z Kornetu] |

7. Holflet 2'

7. Kornet  $2^{2/3}$ ' 3 ch

8. Szarf 1' 4 ch

8. Puzon 16'

9. Szaląmaja 8'

Połączenia: I/II, III/II, III/I, I/P, II/P, III/P

Urządzenia dodatkowe: Szafa ekspresyjna dla Manuału III, Tremolo do Manuału III

Piramida głósów na 1C: (kursywą oznaczono rzędy z głósów mieszanych)

 $\frac{1}{6}$ ' $\frac{1}{4}$ '  $\frac{1}{4}$ ' $\frac{1}{3}$ '  $\frac{1}{3}$ ' $\frac{1}{2}$ '  $\frac{1}{2}$ '  $\frac{1}{2}$ '  $\frac{1}{2}$ ' $\frac{2}{3}$ '

1' 1' 1'

 $1\frac{1}{3}$ '  $1\frac{1}{3}$ ' $1\frac{3}{5}$ '  $1\frac{3}{5}$ '

2' 2' 2' 2'

 $2\frac{2}{3}$ '  $2\frac{2}{3}$ '  $2\frac{2}{3}$ '

4' 4' 4' 4' 4'

8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8'

16' 16' 16' 16'

Na 1C przy połączeniu trzech klawiatur manualowych i klawiatury pedałowej w Tutti słyszymy 47 dźwięków od  $C_1$  do  $g^4$ , co daje zakres sześciu oktaw + kwinta.

Wszystkie dźwięki, jakie możemy usłyszeć w organach, mieszczą się w zakresie od  $C_1$  do  $g^6$ , co daje osiem oktaw + kwintę. Trzeba nadmienić, że pełny zakres, mieszczący się w granicach słyszalności, wynosi 10 oktaw. Wówczas musi być zastosowany głos 32'. W przypadku głosu otwartego największa piszczałka ma ok. 10 m wysokości. Ustawiane są tylko w największych instrumentach.

Reprezentowane są wszystkie rodziny głósowe: pryncypały, flety otwarte, flety kryte, głós smyczkowe i głós językowe. Dyspozycja ma charakter uniwersalny, można wykonywać utwory organowe różnych epok. Instrument służy do akompaniamentu śpiewom liturgicznym oraz koncertom w ramach Festiwalu Muzyki Organowej i Kameralnej Radom – Orońsko.

Trzeba wskazać na pewne nietypowe rozwiązania konstrukcyjne, wykonane przez ks. J. Chwałka. Dla przykładu wskażemy tylko niektóre<sup>24</sup>:

<sup>24</sup> Informacje uzyskane od G. Stawowego (organmistrza).

- mechaniczny Super Pedalu w organach w Zawichoście;
- mechanizm połączenia między manuałami w obie strony (II-I oraz I-II) w kaplicy WSD w Sandomierzu;
- traktura gry promienista w Radomiu;
- traktura gry promienista w Manuału I i Pedalu oraz podwójne zestawy wałków skrętnych w Wierzawicach;
- pneumatyczny *Setzer* (trzy zestawy programowalnych kombinacji z przedstawiającymi się klawiszami registrów) w przebudowanych po pożarze organach w kościele św. Michała w Sandomierzu;
- regulatory-stabilizatory ciśnienia powietrza przy wiatrownicach na kanałach doprowadzających powietrze (zastępujące miechy) w organach ćwiczebnych Kamińskiego na KUL;
- zastosowanie kontaktronów w elektrycznej trakturze Pedalu (zatopionych w szklanych bańkach styków uruchamianych magnesem) w miejsce zwykłych styków igiełkowych szybko zużywających się z racji intensywnej eksploatacji w organach ćwiczebnych Biernackiego na KUL;
- autorskie, własnoręcznie wykonywane elementy traktury mechanicznej (m.in. dźwignie kątowe z podstawkami, końcówki abstraktów, dźwigienki wałków skrętnych) w Dwikozach.Ks. Chwałek miał satysfakcję z samodzielnego wykonywania poszczególnych elementów organów, stąd w jego warsztacie w Woli Baranowskiej funkcjonowały:
  - różne przyrządy do wykonywania traktury mechanicznej;
  - walcarka do robienia gwintów wielozwojowych na drutach;
  - walcarka blach (pomocna przy dorabianiu języków w głosach językowych);
  - wiertarka ramieniowa;
  - szlifierka taśmowa.

W latach 60. XX w. wykonywał dmuchawy elektryczne do remontowanych organów z odlewanimi w kuźni elementami wirnika z lekkich metali, na wzór niemieckich cichobieżnych dmuchaw.

Ważną dziedziną organmistrzowskiego zaangażowania ks. J. Chwałka było także wykonywanie projektów nowych organów. Wykonał ich kilkadziesiąt, współpracował w tym względzie głównie z warszawskimi firmami Zbigniewa Sianowskiego i Włodzimierza Truszczyńskiego.

Profesor-organmistrz to w pewnym sensie ewenement. W powszechnym mniemaniu budowniczy organów jest rzemieślnikiem, który wykonuje wyuczone czynności. Ks. Chwałek rzemiosło podbudował solidną wiedzą. Studiował dawne traktaty teoretyczne i obcojęzyczną literaturę fachową, podpatrywał rozwiązania konstrukcyjne dawnych mistrzów.

### 3.2. Rzeczoznawca i konserwator zabytkowych instrumentów

Od 1997 r. był rzeczoznawcą Ministra Kultury i Sztuki (obecnie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego) w dziedzinie ochrony zabytków ruchomych, specjalność: konserwacja zabytkowych organów. Jako ekspert zaproszony był do Moskwy, Wilna i Lund oraz do wielu miejscowości w Polsce. Sporządził kilkadziesiąt orzeczeń o stanie zachowania cennych instrumentów, m.in. w: Bardzie Śląskim, Fromborku, Częstochowie (Jasna Góra), Leżajsku, Kamieniu Pomorskim, Kalwarii Zebrzydowskiej, Krakowie (kościół Mariacki), Lublinie (katedra), Koszalinie (katedra), Poznaniu (fara), Warszawie (bazylika Świętego Krzyża), we Wrocławiu (klasztor dominikanów). Jako konsultant powoływany do grona różnego rodzaju komisji miał wpływ na obrany kierunek prac konserwatorskich. Dopełnieniem działalności rzeczoznawcy i konsultanta było wykonanie dwóch dokumentacji na zlecenie z zagranicy: organów F. Ladegasta w Moskwie (wspólnie z autorką niniejszego artykułu) oraz D.A. Caspariniego w kościele Ducha Świętego w Wilnie (wspólnie z autorką niniejszego artykułu i G. Stawowym).

Kierował pracami konserwatorskimi XVII-wiecznych organów w kościele farnym w Kazimierzu Dolnym, uczestniczył w pracach konserwatorskich XVII-wiecznych organów w bazylice św. Andrzeja w Olkuszu i XVIII-wiecznych w kościele cysterskim w Jędrzejowie, wykonał konserwację XVII-wiecznego pozytywu przenośnego z Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu oraz kilkadziesiąt remontów organów w kościołach diecezji sandomierskiej. Teoretyczna znajomość zasad i tradycji budownictwa organowego, znajomość układów głosów wielorzędowych, menzurowania piszczałek i zagadnień intonacji wydatnie i ze wszech miar pozytywnie wpływały na końcowy efekt działań, mających na celu zachowanie właściwej estetyki brzmienia konserwowanych instrumentów.

\*\*\*

Dzieła ks. prof. J. Chwałka, tak wszechstronne i wartościowe merytorycznie, wymagają szerszego omówienia i analizy. Jak wspomniałam we wprowadzeniu, powstanie monografia jego dorobku naukowego i organmistrzowskiego. Pozwoli to lepiej zrozumieć wkład, jaki wniósł w młodą polską organologię.

## Contribution of Fr Professor Jan Chwałek in organology and the art of organ building

## Abstract

Fr Jan Chwałek was born on January 7, 1930 in Wola Baranowska, died on November 30, 2018 in Babule, and was buried at the parish cemetery in his hometown.

In the years 1961–2005 he was a lecturer at the Institute of Musicology of the John Paul II Catholic University of Lublin, in 1984–2005 the head of the only one in Poland Chair of Instrumentology. At the beginning of his scientific career he dealt with Gregorian chant, and after gaining independence – organological issues.

Particularly noteworthy is the book *Budowa organów* [*Organ Construction*], the only such work in Polish literature. It contains a description of the mechanisms and organ voices, and individual issues are illustrated with technical drawings. Fr Chwałek developed a method for testing the sound structure of organs using a horizontal and vertical scale, and described in detail three tuning systems for keyboards.

He was also an organist, he built nine organs. In some of them he used unusual construction solutions. He designed several dozen new organs. He participated in the conservation of historic instruments in Kazimierz Dolny, Olkusz and Jędrzejów. He performed several dozen organ conservation works, mainly in the Sandomierz diocese.

Keywords: Fr Jan Chwałek, organ.

## Abstrakt

Ks. Jan Chwałek urodził się 7 stycznia 1930 r. w Woli Baranowskiej, zmarł 30 listopada 2018 r. w Babulach i został pochowany na cmentarzu parafialnym w rodzinnej miejscowości.

W latach 1961–2005 był wykładowcą w Instytucie Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownikiem jedynej w Polsce Katedry Instrumentologii. Na początku swej naukowej drogi zajmował się chorałem gregoriańskim, a po uzyskaniu samodzielności – problematyką organologiczną.

Na szczególną uwagę zasługuje książka *Budowa organów*, jedyne takie dzieło w literaturze polskiej. Zawiera ona opis mechanizmów i głosów organowych, a poszczególne zagadnienia ilustrowane są rysunkami technicznymi. Ks. Chwałek wypracował metodę badań struktury brzmieniowej organów przy pomocy skali poziomej i pionowej, szczegółowo opisał trzy systemy strojenia instrumentów klawiszowych.

Był także organmistrzem, zbudował dziewięć instrumentów. W niektórych z nich zastosował nietypowe rozwiązania konstrukcyjne. Zaprojektował kilkadziesiąt nowych organów. Uczestniczył



w pracach konserwatorskich zabytkowych instrumentów w Kazimierzu Dolnym, Olkuszu i Jędrzejowie. Wykonał kilkadziesiąt konserwacji organów, głównie w diecezji sandomierskiej.

Słowa kluczowe: ks. Jan Chwałek, organy.

### Bibliografia:

- J. CHWAŁEK, *Alikwoty muzyczne*, w: TENŻE, M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. II, Lublin 1998, s. 109–152.
- J. CHWAŁEK, *Budowa organów. Wprowadzenie do inwentaryzacji i dokumentacji zabytkowych organów*, Warszawa 1971, Lublin 1973<sup>2</sup>.
- J. CHWAŁEK, *De correctura fistularum*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. III, Lublin 2009, s. 9–55.
- J. CHWAŁEK, *Interwały muzyczne*, w: TENŻE, M. SZYMANOWICZ (red.), *Studia Organologica*, t. I, Lublin 1994, s. 15–56.
- J. CHWAŁEK, *Opowieści o królu instrumentów*, cz. XII, „Muzyka w Liturgii” 7 (2002), nr 23, s. 23–29.
- J. CHWAŁEK, *Podstawy systemu średniotonowego*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. IX, Gdańsk 1994, s. 173–187.
- J. CHWAŁEK, *Refleksje przy strojeniu organów*, „Roczniki Teologiczno-Humanistyczne KUL” 34 (1987), z. 7, s. 409–437.
- J. CHWAŁEK, *Teoria i praktyka systemu pitagorejskiego (SPIT)*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. XI, Gdańsk 2000, s. 113–123.
- J. CHWAŁEK, *Wolumen brzmieniowy wielkich organów w bazylice leżajskiej*, w: J. KRASSOWSKI (red.), *Organy i muzyka organowa*, t. X, Gdańsk 1997, s. 77–90.
- M. DROBNER, *Akustyka muzyczna*, Kraków 1973.
- M. DROBNER, *Systemy i skale muzyczne*, Kraków 1982.
- J. ERDMAN, *Organy poradnik dla użytkowników*, Warszawa b.r.w.
- Kalendarium życia Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Artificium – Ars – Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, Lublin 2010, s. 67–69.
- A. SAPALSKI, *Przewodnik dla organistów. Wskazówki jak organy w dobrym stanie utrzymywać, reparacje i strojenie ich samemu skutecznie itd. Pogląd teoretyczno-praktyczny dla dozorów kościelnych, proboszczów, budujących kościoły, jak niemniej miłośników muzyki kościelnej objaśniony trzydziestoma drzeworytami przez A. Sapalskiego*, Kraków 1880.

- M. SZYMANOWICZ, *Dorobek naukowy Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: TAŻ (red.), *Artificium – Ars – Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, Lublin 2010, s. 125–141.
- M. SZYMANOWICZ, *Polska bibliografia organów*, t. I, Lublin 2011.
- M. SZYMANOWICZ, *Polska bibliografia organów*, t. II, Lublin 2014.
- M. SZYMANOWICZ, *Polska bibliografia organów*, t. III, Lublin 2018.
- M. SZYMANOWICZ, G. STAWOWY, *Działalność organmistrzowska Ks. Profesora Jana Chwałka*, w: M. SZYMANOWICZ (red.), *Artificium – Ars – Scientia. Księga Jubileuszowa w 80. rocznicę urodzin Ks. Profesora Jana Chwałka*, Lublin 2010, s. 143–159.

MARIA SZYMANOWICZ, dr hab. muzykologii, prof. KUL. Od 1982 r. wykładowca w Instytucie Muzykologii (obecnie w Instytucie Nauk o Sztuce) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Od 2007 r. jest kierownikiem Katedry Instrumentologii, w latach 2014–2018 była dyrektorem Instytutu. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego KUL i Radomskiego Towarzystwa Naukowego, autorką 8 książek i ponad 50 artykułów naukowych z dziedziny historii i budowy organów oraz muzyki liturgicznej. Odznaczona Złotym Medalem za Długoletnią Służbę przez prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudę.



# Sztuka sakralna



MAGDALENA BIAŁONOWSKA

Katedra Kultury Artystycznej, Instytut Historii Sztuki UKSW

ORCID: 0000-0002-7475-9162

## **Obiekty sztuki sakralnej we francuskich kolekcjach prywatnych w XIX wieku – wybrane przykłady**

Kolekcja to zbiór przedmiotów jednego rodzaju, gromadzonych świadomie, najczęściej ze względu na ich wartość artystyczną, naukową, historyczną lub inną, czyli np. przedmioty mające szczególną wartość sentymentalną. Dawne określenia to: kolekcja, galerya obrazów, obrazobiór, dziś powszechnie używanym synonimem jest zbiór<sup>1</sup>. Ze stosowaniem słowa „zbiór” zamiennie z kolekcją nie zgadzał się badacz kolekcjonerstwa Andrzej Ryszkiewicz, który twierdził:

Wyposażenie artystyczne rezydencji, na ogół niezmiernie cenne i bogate, narastające pokoleniami, nazywać należy zbiorami (np. rodzinnymi) nie zaś kolekcją. Kolekcje są z reguły prywatne, i nawet gdyby były dostępne dla publiczności, nie powinny być określane mianem muzeum, chyba że otrzymują status instytucji (np. Muzeum im. Przyppkowskich w Jędrzejowie). Kolekcje miewają najróżnorodniejsze zakresy, regulowane także możliwościami finansowymi i technologicznymi ich posiadaczy<sup>2</sup>.

Zakresy tematyczne kolekcji i wynikające z tego faktu ich nazwy, co z kolei jest uwarunkowane zainteresowaniami tworzących je kolekcjonerów, bywają przeróżne i mogą to być: dokumenty (archiwum), książki i starodruki (księgozbiór, biblio-

---

<sup>1</sup> S.B. LINDE (red.), *Słownik języka polskiego*, Lwów 1860, s. 970; S. LAM (red.), *Ilustrowana encyklopedia Trzaski, Everta i Michalskiego*, t. II, Warszawa 1928, ssp. 985–986; S. DUBISZ (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa 2006, s. 158.

<sup>2</sup> A. RYSZKIEWICZ, *Kolekcjonerstwo*, w: K. KUBALSKA-SULKIEWICZ (red.), *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, Warszawa 1996, s. 192.

teka), obiekty związane z danym krajem, regionem, miastem (np. *polonica, italika, cracoviana*), obiekty związane z daną osobą lub dynastią (np. *napoleoniana, wazowiana*), obiekty związane z daną kulturą (np. *judaica*); dalej: pamiątki historyczne (*memorabilia*), osobliwości, w tym naturalia, egzotyka, *scientifica* i *articalia* (gabinet osobliwości, *cabinet de curiosités, Wunderkammer, thesaurus fossilium*, czyli raroteka); w końcu: broń (militaria), rysunki i grafiki (teka), gemmy (daktylioteka), obrazy (pinakoteka), rzeźba (gliptoteka)<sup>3</sup>. Dla tak rozbieżnych grup obiektów, mogących wchodzić w skład kolekcji, Krzysztof Pomian, badacz kolekcjonerstwa, proponuje zastosowanie jednego pojęcia – semiofory. Są to przedmioty pozbawione użyteczności, ale obdarzone znaczeniem, przeznaczone do oglądania<sup>4</sup> i kontemplacji, są one źródłem istotnych informacji na temat kultury danej epoki i żyjącego w niej społeczeństwa, systemu wartości duchowych i intelektualnych. Według Pomiana mogą to być „obrazy, rysunki, ryciny, rzeźby, wszelkiego rodzaju pisma odręczne lub drukowane, [...] monety, banknoty i różne dokumenty, przedmioty liturgiczne i wszystkie rzeczy zdobione: tkaniny i dywany, stroje i [...] broń, sprzęty, narzędzia itd. [...] produkty naturalne (zwierzęta, drzewa, dziwne kamienie, fragmenty meteorytów, szczątki istot ludzkich)”<sup>5</sup>.

W związku z powyższym, kolekcje sztuki sakralnej jawią się nam jako zbiory o dosyć szczególnych uwarunkowaniach. Założenia kolekcji prywatnej lub muzealnej i definicji semioforów warunkują, iż są to obiekty pozbawione użyteczności, wyłączone z obiegu, czyli w przypadku obiektów sztuki religijnej wyłączone z kultu. Możemy zadać pytanie, dlaczego powstawały takie zbiory, dlaczego kolekcjonerzy gromadzili obiekty wyłączone z obiegu religijnego. Celem niniejszego artykułu jest prezentacja wybranych kolekcji sztuki sakralnej, jakie tworzone były we Francji w XIX w. Wybór terytorium i zakresu czasu nie jest przypadkowy.

## Wielka Rewolucja Francuska i obrońcy zabytków

Druga połowa XVIII i cały wiek XIX we Francji to okres, w którym doszło do znacznego rozkwitu zainteresowań, a następnie badań nad kulturą i sztuką średniowiecza. Na rozwój i profil tych zainteresowań wpłynęły dwa zjawiska: Wielka Rewolucja Francuska i romantyzm. Celem Wielkiej Rewolucji Francuskiej było obale-

<sup>3</sup> L. SALERNO, *Museum and Collecting*, w: M. SALMI (red.), *Encyclopedia of World Art.*, t. X, New York – London 1965, szp. 377–399.

<sup>4</sup> K. POMIAN, *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, Lublin 2001, s. 47.

<sup>5</sup> TENŻE, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 100.



nie porządku feudalnego, wymierzona była przeciwko monarchii, samemu królowi, którego ścięto na szafocie, i wszystkiemu, co z monarchią było kojarzone, czyli instytucjom, administracji, w końcu wytworom kultury i sztuki dworskiej. Cel ten skanalizował się w okrutnym ruchu wandalizmu i destrukcji wobec zabytków francuskich powstałych w dobie monarchii, czyli wobec sztuki dworskiej, ale też kościelnej, kojarzonej z rządami królów francuskich. Podczas okresu „wielkiej trwogi” (lipiec – sierpień 1789) uzbrojeni chłopcy w szale nienawiści wobec króla i ustroju niszczyli wszelkie dokumenty zawierające wykaz zależności feudalnych, a przy tym dewastowali zamki, pałace, dwory, kościoły, plebanie i klasztory.

Drugim okresem masowych zniszczeń były krwawe rządy jakobinów podczas „wielkiego terroru” (czerwiec 1793 – lipiec 1794). Wprowadzono kult najwyższej istoty i zaczęto prześladować Kościół katolicki, co poskutkowało konfiskatą mienia kościelnego, aktami wandalizmu i profanacji wewnątrz sakralnych, akcjami dechrystianizacji społeczeństwa. Symbolicznie przypieczętowała to uchwała Konwentu, nakazująca zniszczenie sarkofagów królów Francji w opactwie Saint-Denis – wielowiekowej nekropoli monarchów francuskich<sup>6</sup>. Nabrzmiała sytuacja zrodziła sprzeciw świątłych jednostek: konserwatorów, historyków, artystów i teoretyków, mających świadomość nieodwracalności procesu niszczenia zabytków francuskiej sztuki okresu średniowiecza, renesansu i baroku. Tak zrodził się nurt walki z wandalizmem rewolucyjnym i porewolucyjnym. Ruch ten opowiadał się za ochroną zabytków jako pomników historii Francji. W środowisku myślicieli, którzy pobudzili zainteresowanie sztuką średniowiecza i wypowiedzieli walkę wandalizmowi, byli m.in.: Jean-Baptiste-Louis-Georges Seroux d'Agincourt (1730–1814), historyk Jules Michelet (1798–1874) oraz wielcy romantycy – François-René, vicomte de Chateaubriand (1769–1848) i Victor Hugo (1802–1885), który ostatecznie wypowiedział wojnę niszczycielom i wzywał do opamiętania w głośnej odezwie *Guerre aux démolisseurs*<sup>7</sup>.

Ruch ten na przełomie XVIII i XIX w. zainspirował wśród kolekcjonerów zainteresowanie zabytkami sztuki sakralnej, głównie średniowiecznej, która stała się celem wandalizmu rewolucji 1789 r. lub wcześniej, w XVI i XVII w., została zde-

---

<sup>6</sup> R. PRICE, *Historia Francji*, Poznań 2001, s. 93–151; E. KENNEDY, *A Cultural History of the French Revolution*, New Haven – London 1989, s. 197–234; P. LÉON, *La vie des monuments français: destruction, restauration*, Paris 1951, s. 69.

<sup>7</sup> V. HUGO, *Wojna przeciwko niszczycielom!*, w: E. GRABSKA, M. POPRZECKA (red.), *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1870*, Warszawa 1989, s. 462–464. Zob. także: J.-B.-L.-G. SEROUX D'AGINCOURT, *Histoire de l'art, par les monuments depuis sa décadence au VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à son renouvellement au XVI<sup>e</sup>*, t. I–VI, Paris 1823; J. MICHELET, *le Moyen Âge. Les livres I à XVII de l'Histoire de France*, A. FERRARI (red.), Paris 1981; F.-R. VICOMTE DE CHATEAUBRIAND, *Ouvres. Essai sur les révolutions. Génie de Christianisme*, M. REGARD (red.), Paris 1978.

precjonowana przez poglądy myślicieli i teoretyków sztuki. Podwaliny tejże postawy kolekcjonerskiej dał z pewnością Alexandre Lenoir (1761–1839) – pierwszy obrońca zabytków sztuki podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej, którego działalność i jej znaczenie zostało omówione w oddzielnym artykule<sup>8</sup>. W tym miejscu dla uzupełnienia kontekstu zostaną przytoczone jedynie najistotniejsze informacje. Lenoir był naocznym świadkiem wielu aktów destrukcji rewolucyjnej w kościołach paryskich, w tym jednego z najbardziej symbolicznych wydarzeń w sierpniu 1793 r., podczas którego rozwścieczony lud wtargnął do kościoła opactwa Saint-Denis, zniszczył rzeźbę nagrobków królewskich, a następnie dokonano otwarcia grobów, ekshumacji ciał i wystawienia szczątków przed manifestujący tłum (ryc. 1). W obliczu narastającego wandalizmu skierowanego w zabytki sztuki religijnej i konfiskaty dzieł sztuki w pierwszych miesiącach rewolucji, w Paryżu założono depozyty, gdzie gromadzono rzeźby i obrazy usuwane z kościołów, klasztorów i domów artystów. Największym był depozyt w *Petits-Augustine*, a jego strażnikiem w czerwcu 1791 r. został młody Alexandre Lenoir. Ratował on zabytki z niszczonego podczas pożogi rewolucyjnej kościołów i były to głównie średniowiecznych figury świętych i postaci historyczne oraz rzeźba architektoniczna i nagrobkowa. W 1796 r. zgromadzony w depozycie zbiór uratowanych zabytków Lenoir zaaranżował chronologicznie i otworzył jako *Musée des antiquités et monuments français*. Pomimo tego, że na skutek sytuacji politycznej muzeum Lenoira zostało zamknięte w 1816 r., wywarło ono ogromny wpływ na historyków, historyków sztuki, muzealników, kolekcjonerów i antykwariuszy XIX w.

### Alexandre Du Sommerard

W ślad za A. Lenoirem poszło wielu kolekcjonerów, którzy w XIX w. stworzyli znaczące kolekcje średniowiecznej sztuki sakralnej. Za bezpośredniego kontynuatora myśli i postawy twórcy *Musée des antiquités et monuments français* został uznany Alexandre Du Sommerard (1779–1842), którego działalność autorka omówiła w odrębnym artykule<sup>9</sup>. Światły teoretyk sztuki i zbieracz stworzył nie tylko zbiór sztuki średniowiecznej, głównie religijnej, ale również pozostawił po

<sup>8</sup> M. BIAŁONOWSKA, *Alexandre Lenoir i jego Musée des Antiquités et Monuments Français*, ABMK 88 (2007), s. 5–19.

<sup>9</sup> M. BIAŁONOWSKA, «*Notice sur la vie et lestravaux d'Alexandre du Sommerard*»... czyli zapiski Prospera Mérimée'go na temat badacza i kolekcjonera zabytków sztuki średniowiecznej, w: A. BENDER, M. KIERCZUK-MACIESZKO (red.), *Ars omnia vincit. Studia z dziejów sztuki i kultury artystycznej*, Lublin 2012, s. 421–428.

sobie wiele pism, w których dał wyraz swoich poglądów. Od ok. 1825 r. zbierał zabytki cały czas mało wówczas docenianej sztuki średniowiecznej: malarstwo, rzeźbę, okazy rzemiosła artystycznego, w tym złotnictwa, witrażownictwa, tkanin oraz iluminowane manuskrypty. Najliczniejszy zbiór stanowiła rzeźba, co było pośrednim pokłosiem wandalizmu rewolucyjnego, skierowanego głównie w sztukę sakralną, czego skutkiem była ogromna liczba zabytków kamiennej rzeźby architektonicznej, głównie z okresu średniowiecza, jaka znalazła się w depozytach, prywatnych kolekcjach oraz na rynku sztuki w I połowie XIX w. Ponadto w zbiorach Du Sommerarda znajdowało się malarstwo, głównie retabula ołtarzowe bądź ich fragmenty. Nie mogło w tej kolekcji zabraknąć zabytków rzemiosła artystycznego; w tej dziedzinie spośród obiektów sakralnych na uwagę zasługują: okazały krzyż relikwiarzowy zawierający niegdyś relikwie Drzewa Krzyża Świętego, zdobiony filigranem, kaboszonami, gemmami i emalią, z 3. ćwierci XIII w. (ryc. 2); emaliowana plakietka ze sceną Pokłonu Trzech Króli, wykonana w warsztatach w Limoges w 4. ćwierci XII w., będąca niegdyś fragmentem nastawy ołtarzowej w kościele opactwa w Grandmont, czy ornat z haftowaną kolumną ze sceną Ukrzyżowania, naszytą na wenecki aksamit przetykany złotą nicią<sup>10</sup>. Wytwory rzemiosła artystycznego, zarówno świeckiego, jak i sakralnego, szczególnie interesowały zbieracza jako źródło wiedzy na temat życia i obyczajów ludzi czasów średniowiecza. Wyniki swoich badań opublikował w pismach, a najważniejsze to pięciotomowe *Les arts du moyen âge*<sup>11</sup> – pierwsze opracowanie na temat francuskiej sztuki średniowiecznej. Zawarł tam m.in. rozdziały dotyczące zabytków sztuki sakralnej, takie jak: *Diptyques et triptyques* czy *Reliquaires*. Du Sommerard zwiędził swoje pasje naukową i kolekcjonerską, otwierając pierwsze muzeum sztuki średniowiecznej w 1832 r. w zakupionym przez siebie *Hôtel de Cluny*, gotyckim pałacu opatów cluniackich, gdzie zaaranżował swoją bogatą kolekcję, dając tym samym dalszy impuls do tworzenia tego typu zbiorów.

<sup>10</sup> A. ERLANDE-BRANDENBURG, P.-Y. LE POGAM, D. SANDRON, *Musée national du moyenâge – Therme de Cluny*, Paris 1993, s. 173; <https://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/croix-reliquaire-vraie-croix.html>; <https://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/plaque-adoration-des-images.html> (25.07.2019).

<sup>11</sup> A. DU SOMMERARD, *Les arts du moyen âge, en ce qui concerne principalement le Palais Romain de Paris, L'hôtel de Cluny, issu de ses ruines, et les objets d'art de la collection classée dans cet hôtel*, t. I–V, Paris 1838–1846.

## Pierre Révoil

Ważną kolekcję stworzył Pierre Révoil (1776–1842), malarz, profesor *l'École des beaux-arts* w Lyonie i kolekcjoner, *avait un prédilection marqué epour le moyen âge*<sup>12</sup>. To silne zamiłowanie do czasów średnich wyraziło się zarówno w jego malarstwie, jak i kolekcji, która służyła mu m.in. jako warsztat pracy malarzkiej. Révoil gromadził swoją kolekcję w Lyonie i tam była ona oglądana przez światłych podróżników; określona została jako ekwiwalent kolekcji Lenoira w *Petits Augustine* w Paryżu<sup>13</sup>. Sława i znaczenie tego zbioru sprawiły, iż kolekcja została zakupiona i włączona do inwentarza Luwru w 1824 r., a ponad 60 lat później opracowano katalog *La collection de Révoil au musée du Louvre*, opatrzone obszernym wstępem.

Spośród 397 obiektów opracowanych w katalogu odnajdujemy wiele zabytków sztuki sakralnej. W katalogu wyodrębniono krzyże biskupie i opackie, podając ich dokładną proveniencję. Wśród nich zostały wymienione: krzyż i cyborium (ryc. 3) ze złoczonej miedzi, zdobione emalią, wyjęty w 1793 r. z grobu Bertranda de Malsang, opata benedyktynów w Montmajour koło Arles od 1292 r.; krzyż z brązu z XIV w., odnaleziony w grobie opata Premontres; krzyż ze złoczonego brązu, który do 1793 r. znajdował się w kościele nieistniejącego dziś klasztoru Dominikanów w Paryżu, oraz krzyż z kości słoniowej, przechowywany niegdyś w opactwie Cystersów w Citeaux. Ponadto w tej sekcji zostały wymienione dwie monstrancje i relikwiarz gotycki<sup>14</sup>. Wyroby z kości słoniowej to dyptyk ze sceną Adoracji Dzieciątka i plakiety z wizerunkiem Chrystusa, a także figurka przedstawiająca Maryję z Dzieciątkiem<sup>15</sup>. Spośród wyrobów zdobionych emalią znalazły się plakiety i krzyże z okresu XIII–XV w. z przedstawianiami Chrystusa, Maryi i świętych<sup>16</sup>, zaś wyroby z drewna to bogato zdobiony snycerką tron pontyfikalny arcybiskupów z ok. 1500 r. oraz skrzynki z przedstawianiem Chrystusa, Maryi, św. Józefa, apostołów i Trzech Króli z XII w.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> L. COURAJOD, *La collection de Révoil au musée du Louvre*, Cean 1886, s. 5.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 12.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 58–59.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 53, 56–57.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 48–50.

<sup>17</sup> *Tamże*, s., 38–40.

## Charles Alexandre Sauvageot

Włączenie kolekcji Révoila do inwentarza Luwru w znaczący sposób przyczyniło się do poszerzenia zbiorów sztuki zdobniczej tego muzeum, podobnie jak kolekcja Charlesa Alexandre'a Sauvageota (1781–1860), który stworzył w I połowie XIX w. równie wyjątkową kolekcję, zawierającą interesujące nas obiekty sztuki sakralnej. Drugi skrzypek paryskiej opery, światły kolekcjoner, podarował w 1857 r. do Luwru swoją kolekcję sztuki zdobniczej epoki późnego średniowiecza i renesansu, blisko 1500 obiektów. Za ten wielki gest został odznaczony orderem kawalera Legii Honorowej. Darowizna była eksponowana przez pewien czas jako odrębne *musée Sauvageot* i z tej okazji został opublikowany przewodnik, z którego czerpiemy wiedzę na temat zawartości kolekcji<sup>18</sup>.

W katalogu opracowane zostały wszystkie darowane zabytki, a tam odnajdujemy wiele obiektów sztuki sakralnej. Wśród rzeźby warto wspomnieć liczne figury Maryi z Dzieciątkiem oraz świętych (Jerzego, Michała, Jana, Andrzeja, Franciszka z Asyżu czy Genowefy) wykonane w różnych materiałach<sup>19</sup> oraz fragmenty architektoniczne pochodzące z kościołów i klasztorów, tak jak kolumna ołtarzowa z XV w. uratowana przez Alexandra Lenoira w 1794 r. z gruzów opactwa Saint-Denis<sup>20</sup>. Ponadto w kolekcji Sauvageota znajdowało się retabulum przenośnego ołtarza z alabastru z XVI w.<sup>21</sup>, drewniany tryptyk ze sceną adoracji Dzieciątka przez Maryję, św. Józefa i anioły<sup>22</sup>, liczne tryptyki i dyptyki oraz plakiety z kości słoniowej, stanowiące fragmenty przenośnych ołtarzyków, datowane między XIV a XV w. (ryc. 4)<sup>23</sup>. Spośród wyrobów z metali Sauvageot zgromadził: bogato zdobiony srebrny XVI-wieczny krzyż procesyjny pochodzący najprawdopodobniej z kaplicy królewskiej, dwie monstrancje oraz cyborium również ze srebra czy kropielnicę z brązu<sup>24</sup>, ponadto liczne obiekty zdobione emalią z Limoges: plakiety, dyptyki i tryptyki zdobione scenami religijnymi, puszkę na komunikanty<sup>25</sup> oraz fragmenty witraży, niektóre z wizerunkami świętych<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> A. SAUZAY, *Musée imperial du Louvre. Catalogue du musée Sauvageot*, Paris 1861.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 2–3, 5, 24–25, 58.

<sup>20</sup> *Tamże*, s., 1.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 5.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 22.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 55–57.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 76–79, 102.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 262–281.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 309–318.

## Louis Fidel Debruge-Dumenil

Kolejna kolekcja, którą należy tutaj wymienić, to zbiór stworzony przez Louisa Fidela Debruge-Dumenila (1788–1838). Ten francuski marszałek w ciągu 9 lat, między 1830 a 1838 r., zebrał około 15 tysięcy obiektów sztuki, głównie średniowiecznej i renesansowej, ale również z XVII i XVIII w. O zawartości tej legendarnej wręcz kolekcji wiemy na podstawie opracowania z 1847 r. zatytułowanego *Description des objets d'art qui composent la collection Debruge Dumenil prąd d'une introduction historique* autorstwa Julesa Labarte (1797–1880)<sup>27</sup>, zięcia kolekcjonera. Ten swoisty inwentarz został podzielony na dwie główne części: *Introduction historique* oraz *Descriptions des monuments*, w obrębie których autor wprowadził podział na: *monuments européens* oraz *monuments orientaux*. W opracowaniu, czyli w kolekcji L.F. Debruge-Dumenila, dużą część stanowiły obiekty sztuki sakralnej. Co znaczące, dział rzeźby został opisany jako pierwszy, a tam autor wymienia polichromowane rzeźby z drewna, przedstawiające świętych, deski ołtarzowe ze scenami religijnymi oraz krucyfiksy z okresu do XVIII w.<sup>28</sup>; plakiety oraz figurki z kości słoniowej datowane między IX a XV stuleciem<sup>29</sup>. Spośród dzieł malarstwa L.F. Debruge-Dumenil posiadał m.in.: obraz olejny z przedstawieniem sceny Zwiastowania i Adoracji Pasterzy autorstwa Alberta Dürera z 1505 r.<sup>30</sup>; *Ukrzyżowanie Chrystusa* pędzla Jeana van Mehlema z I połowy XVI w.<sup>31</sup>; *Sceny z życia Chrystusa* Lucasa van Leydena (zm. 1533); czy siedemnastowieczny obraz olejny *Święta Rodzina* Giovanniego-Batisty Salviego<sup>32</sup>. Natomiast rzemiosło artystyczne reprezentowane było przez obiekty zdobione emalią (komórkową, żłobkową oraz malarską) wykonywane między XI a XVI w. w słynnych warsztatach w Limoges, w tym skrzynki pełniące niegdyś funkcję relikwiarzy, bądź ich fragmenty, krucyfiksy oraz plakiety ze scenami religijnymi, które zapewne stanowiły części ołtarzyków do prywatnej dewocji<sup>33</sup>. Ponadto w kolekcji L.F. Debruge-Dumenila znajdowało się kilka całkowicie zachowanych ołtarzyków do prywatnej dewocji<sup>34</sup>. Nie zabrakło również szat liturgicznych, jak ornaty<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> J. LABARTE, *Description des objets d'art qui composent la collection Debruge Dumenil*, Paris 1847.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 412–423.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 450–459.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 517.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 517–518.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 520.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 569–582, 657.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 736–744.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 745.

Przy nielicznych tylko obiektach pojawia się informacja na temat proveniencji. Spośród poprzednich kolekcji, w jakich znajdowały się obiekty, wymienione zostały: *cabinet de M. Alexandre Lenoire* przy tryptyku ze scenami pasji Chrystusa oraz figurce Matki Boskiej z Dzieciątkiem z kości słoniowej, która pierwotnie znajdowała się w skarbcu *Sainte-Chapelle* (ryc. 5)<sup>36</sup>; *collection de M. Érarard* przy wspomnianym obrazie Dürera<sup>37</sup>; *cabinet de M. Monville*<sup>38</sup>, *collection Durand*<sup>39</sup>, *collection M. Brunet-Denon*<sup>40</sup>, *cabinet de M. Denon*<sup>41</sup>, *collection de M. Didier-Petit*<sup>42</sup>, *collection de M. le comte de Renesse-Briedbach*<sup>43</sup>. Autor opracowania wskazuje też przy niektórych obiektach publikacje, w których zostały wspomniane: *Album* lub *Atlas par M. A. du Sommerard*<sup>44</sup>. Szczególnie ważne w kontekście tematu niniejszego artykułu są szczątkowe, podane przez autora przy kilku dosłownie obiektach, informacje na temat pierwotnych miejsc, gdzie obiekty mogły funkcjonować w kulcie. I tak, przy przenośnych ołtarzykach autor podaje, iż pochodziły z klasztoru w Sayna koło Koblencki<sup>45</sup>.

Historia kolekcji L.F. Debruge-Dumenila kończy się 1850 r., kiedy to uległa ostatecznemu rozproszeniu podczas licytacji w Paryżu<sup>46</sup>. Wówczas część zbioru została nabyta m.in. przez księcia Piotra Soltikoffa, ostatecznie niektóre obiekty trafiły do kolekcji muzealnych: londyńskich – *Victoria and Albert Museum* i *British Museum*, paryskiego Luwru (ryc. 5) czy nowojorskiego *Metropolitan Museum of Art* (ryc. 6).

## Jean-Baptiste i Louis Carrand

Kolejnym kolekcjonerem, którego należy tutaj wymienić, jest Jean-Baptiste Carrand (1792–1871), który stworzył ważną kolekcję w dziedzinie sztuki średnio-

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 452–453.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 517.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 577, 745.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 631, 675.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 610.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 808, 819, 840.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 606.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 737.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 438, 485, 502, 591, 597, 602, 604, 633, 655, 681, 714, 742, 744.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 767.

<sup>46</sup> B. DE LAVIALLE, *Catalogue des objets d'art qui composent la collection Debruge-Duménil dont la vente aux enchères publiques aura lieu a Paris. 23 (-31) Janvier, 1 (-9) Février, 4 (-12) Mars 1850*, Paris 1849.



wiecznej i renesansowej, a w tym sztuki zdobniczej liturgicznej. Swój zbiór Carrand budował najpierw w Lyonie, później w Paryżu, gdzie zaczął mu pomagać syn, Louis (1827–1888). W 1867 r. Carrandowie wypożyczyli wyroby z kości słoniowej i brązu oraz złotnictwo na słynną Wystawę Międzynarodową w Paryżu<sup>47</sup>. Po śmierci Jean-Baptiste Carranda, Louis podarował kolekcję miastu Florencji, a następnie została ona przekazana do *Museo Bargello*, założonego w 1864 r.<sup>48</sup> I tak wiedzę na temat zawartości kolekcji Carrandów czerpiemy z ilustrowanego przewodnika po muzeach włoskich opublikowanego w 1895 r., gdzie *Collection Carrand au Bargello* została określona jako *Musée Carrand*, co podkreśla zarówno wyjątkowość kolekcji, jak i aktu donacji<sup>49</sup>.

Kolekcja Carrandów obejmowała sztukę dekoracyjną okresu wieków średnich i renesansu, w tym bizantyjskie i gotyckie wyroby z kości słoniowej, majolikę z okresu XV i XVI w., obiekty zdobione emalią oraz uzbrojenie, brązy i monety. Jednym z najcenniejszych obiektów było *fabellum* (wachlarz) z IX w. z benedyktyńskiego opactwa św. Filipa w Tournus w Burgundii. Ten cenny dla historii liturgii obiekt był powierzany diakonom, którzy służyli przy mszach. Na części wachlarza znajdowały się przedstawienia świętych, a rękojeść wykonana była z kości słoniowej (ryc. 7)<sup>50</sup>. Ponadto wśród obiektów wykonanych z kości słoniowej w kolekcji znajdowały się: krzyże biskupie z XII i XIV w.; płaskorzeźbione plakietki ze scenami religijnymi bądź zdobione ornamentalnie, tak jak ta z opactwa w Ambronay<sup>51</sup>. Obiekty z brązu o tematyce sakralnej w kolekcji Carrandów to: figurki *Matki Boskiej z Dzieciątkiem* i *Św. Michał walczący ze smokiem*<sup>52</sup>. Wyroby złotnictwa reprezentowane były przez krzyż ołtarzowy z przedstawieniem czterech ewangelistów i krzyże procesyjne<sup>53</sup>. W kolekcji znajdowały się również tekstylia, zakupione i dodane do zbioru przez Louisa Carranda; były to: ornat, dalmatyka oraz kapa z XVI w.<sup>54</sup>

Kolekcja Carrandów przekazana do *Museo Bargello* we Florencji stała się trzonem zbiorów tego muzeum.

<sup>47</sup> F. DUCUING, *L'Exposition Universelle de 1867 illustrée: publication internationale autorisée par la Commission Impériale: Exposition Universelle de 1867 à Paris*, Paris 1867, s. 123.

<sup>48</sup> C. RUDOLPH, *A companion to medieval art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden 2013, s. 666.

<sup>49</sup> *Guides des musées d'Italie. Collection Carrand au Bargello*, Rome 1895, s. 1.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>51</sup> *Tamże*, s. 9–14.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 16.

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 21, 24.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 32–33.

Przytoczone postaci kolekcjonerów to swoiści *promoteurs*<sup>55</sup> zmiany smaku kolekcjonerskiego w I połowie XIX w., zainteresowania sztuką średniowieczną, w tym sakralną, choć widać wyraźną różnicę pobudek, jakimi się kierowali przy tworzeniu swoich zbiorów. Dla A. Lenoira główną przyczyną działania była potrzeba ratowania zabytków sztuki sakralnej przed całkowitym unicestwieniem przez falę wandalizmu rewolucyjnego i porewolucyjnego. Wydaje się, że podobnymi pobudkami kierował się P. Révoil, którego kolekcja została nazwana lyońskim ekwiwalentem muzeum Lenoira. Choć należy zaznaczyć, że malarz traktował swój zbiór również utylitarnie, gdyż obiekty z kolekcji służyły mu jako rekwizyty w pracowni. Z kolei A. Du Sommerad, zainspirowany postawą A. Lenoira, również w duchu walki z niszczyicielami i ocalania pamiątek kultury francuskiej stworzył kolekcję sztuki średniowiecznej, zawierającą w dużej mierze zabytki sakralne. Jednak poszedł dalej, czyniąc swój zbiór warsztatem do badań, wynikiem czego było jego monumentalne dzieło *Les arts du moyen âge* – pierwsze opracowanie na temat francuskiej sztuki średniowiecznej. Podobnie traktowane były zbiory pozostałych wymienionych kolekcjonerów: F.L. Debruge-Dumenila, Sauvageota i Carrandów, które stały się przedmiotem przytoczonych tutaj opracowań katalogowych, opatrzonych solidnymi, naukowymi wstępami, zawierającymi ogólne fragmenty na temat sztuki średniowiecznej. Tak więc kolekcje te, w tym obiekty sztuki sakralnej wyłączone z kultu, traktowane były jako swoisty materiał badawczy, źródło ikonograficzne nie tylko do dziejów liturgii, ale również historii obyczaju, ubioru i uzbrojenia, czy w warstwie technicznej: materiału i zdobień. Ważnym aspektem jest również fakt, iż obiekty z tych prywatnych kolekcji albo stały się podstawą do stworzenia kolekcji muzealnych (*Musée du Cluny*), albo uzupełniły w ważki sposób istniejące już zbiory instytucjonalne (Luwru, *Museo Bargello*).

Sacred art objects in French private collections in the 19th century – selected examples

#### Abstract

The article deals with the problems of the functioning of sacred art objects in private collections created in France in the first half of the 19th century. In the context of the vandalism of the Great French Revolution, a movement of theorists arose who opposed destruction and advocated the protection of art objects as monuments of French history. This movement inspired collectors' interest in sacred art, mainly medieval. Alexandre Lenoir (1761–1839) was mentioned in the article, followed

<sup>55</sup> J. LABARTE, *Description des objets*, s. 4.

by collections of medieval religious art created by: Alexander Du Sommerard (1779–1842); Pierre Révoil (1776–1842); Alexandre Sauvageot (1781–1860); Louis Fidel Debruge-Dumenil (1788–1838) and Jean-Baptiste (1792–1871) and Louis (1827–1888) Carrand. Analysis of the content and history of these collections allowed to draw the conclusions about the changing motives for which collectors of the first half of the 19th century collected sacred art objects, from the need to save French art monuments to treating them as research material.

Keywords: Collection, Collecting, Art Collections, France 19th Century, Museums, Museology, Provenance, Medieval Art, Sacral Art, Revolutionary Vandalism, Great French Revolution.

#### Abstrakt

Artykuł dotyczy problematyki funkcjonowania obiektów sztuki sakralnej w kolekcjach powstających we Francji w I połowie XIX w. W kontekście wandalizmu Wielkiej Rewolucji Francuskiej zrodził się ruch teoretyków, którzy sprzeciwiali się destrukcji i opowiadali za ochroną zabytków jako pomników historii Francji. Ruch ten zainspirował wśród kolekcjonerów zainteresowanie sztuką sakralną, głównie średniowieczną. W artykule została przywołana postać Alexandre Lenoira (1761–1839), następnie kolekcje średniowiecznej sztuki sakralnej stworzone przez: Alexandra Du Sommerarda (1779–1842), Pierra Révoila (1776–1842), Alexandre’a Sauvageota (1781–1860), Louisa Fidela Debruge-Dumenila (1788–1838) oraz Jeana-Baptiste’a (1792–1871) i Louis (1827–1888) Carrandów. Analiza zawartości i historii tychże kolekcji pozwoliła wysnuć wnioski na temat zmieniających się pobudek, dla których kolekcjonerzy z I połowy XIX w. gromadzili obiekty sztuki sakralnej – od potrzeby ratowania zabytków sztuki francuskiej po traktowanie ich jako materiał badawczy.

Słowa kluczowe: kolekcja, kolekcjonerstwo, kolekcje sztuki, Francja, XIX w., muzea, muzealnictwo, proveniencja, sztuka średniowieczna, sztuka sakralna, wandalizm rewolucyjny, Wielka Rewolucja Francuska.

#### Bibliografia

- BIAŁONOWSKA M., *Alexandre Lenoir i jego Musée des Antiquités et Monuments Français*, ABMK 88 (2007), s. 5–19.
- BIAŁONOWSKA M., «*Notice sur la vie et lestravaux d’Alexandre du Sommerard*»... czyli zapiski Prospera Mérimée’go na temat badacza i kolekcjonera zabytków

- ków sztuki średniowiecznej, w: A. BENDER, M. KIERCZUK-MACIESZKO (red.), *Ars omnia vincit. Studia z dziejów sztuki i kultury artystycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2012, s. 421–428
- CHATEAUBRIAND F.-R. VICOMTE DE, *Oeuvres. Essai sur les revolutions. Genie de Christianisme*, M. REGARD (red.), Paris: Gallimard 1978.
- COURAJOD L., *La collection de Révoil au musée du Louvre*, Cean: Imprimerie le Blanc-Hardel, Henri Delesques 1886.
- DU SOMMERARD A., *Les arts du moyen âge, en ce qui concerne principalement le Palais Romain de Paris, L'hôtel de Cluny, issu de ses ruines, et les objets d'art de la collection classée dans cet hôtel*, t. I–V, Paris: Imprimerie de Vinchon 1838–1846.
- DUCUING F., *L'Exposition Universelle de 1867 illustrée: publication internationale autorisée par la Commission Impériale: Exposition Universelle de 1867 à Paris*, Paris: [Commission Impériale de l'Exposition Universelle] 1867.
- ERLANDE-BRANDENBURG A., LE POGAM P.-Y., SANDRON D., *Musée national du moyen âge – Therme de Cluny*, Paris: Réunion des musées nationaux 1993.
- Guides des musées d'Italie. Collection Carrand au Bargello*, Rome: G. Sangiorgi 1895.
- HUGO V., *Wojna przeciwko niszczycielom!*, w: E. GRABSKA, M. POPRZECKA (red.), *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1870*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1989, s. 462–464.
- LAM S. (red.), *Ilustrowana encyklopedia Trzaski, Everta i Michalskiego*, t. II, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski 1928.
- KENNEDY E., *A Cultural History of the French Revolution*, New Haven – London: Yale University Press 1989.
- LABARTE J., *Description des objets d'art qui composent la collection Debruge Duménil*, Paris: Librairie Archéologique de Victor Didron 1847.
- LAVIALLE B. DE, *Catalogue des objets d'art qui composent la collection Debruge-Duménil dont la vente aux enchères publiques aura lieu à Paris. 23 (-31) Janvier, 1 (-9) Février, 4 (-12) Mars 1850*, Paris: Duverger 1849.
- LÉON P., *La vie des monuments français: destruction, restauration*, Paris: Picard 1951.
- MICHELET J., *le Moyen Âge. Les livres I à XVII de l'Histoire de France*, A. FERRARI (red.), Paris: Robert Laffont 1981.
- POMIAN K., *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2001.
- POMIAN K., *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2006.

- PRICE R., *Historia Francji*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 2001.
- RUDOLPH C., *A companion to medieval art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden, Mass: Blackwell Pub 2013.
- RYSZKIEWICZ A., *Kolekcjonerstwo*, w: K. KUBALSKA-SULKIEWICZ (red.), *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996.
- SALERNO L., *Museum and Collecting*, w: M. SALMI (red.), *Encyclopedia of World Art*, t. X, New York – London: McGraw-Hill Book Co. 1965, szp. 377–399.
- SAUZAY A., *Musée imperial du Louvre. Catalogue du musée Sauvageot*, Paris: Mourgues 1861.
- SEROUX D'AGINCOURT J.-B.-L.-G., *Histoire de l'art. par les monuments depuis sa décadence au VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à son renouvellement au XVI<sup>e</sup>*, t. I–VI, Paris: Dufourny, T.B. Emeric-David et L.F. Feuillet 1823.
- LINDE S.B. (red.), *Słownik języka polskiego*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1860.
- DUBISZ S. (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.

MAGDALENA BIAŁONOWSKA – doktor historii sztuki, kustosz. Adiunkt w Katedrze Kultury Artystycznej Instytutu Historii Sztuki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, p.o. Kierownika Ośrodka Badań Historycznych w Zamku Królewskim w Warszawie. Autorka wielu publikacji, kuratorka wystaw, specjalizująca się w badaniach nad kolekcjonerstwem XIX–XX w., rynkiem sztuki, rzemiosłem artystycznym. E-mail: m.bialonowska@uksw.edu.pl



1. Pierre Lafontaine, *Alexandre Lenoir sprzeciwiający się niszczeniu nagrobków królewskich w Saint-Denis, październik 1793*, 1793, rysunek, Musée Carnavalet, *Histoire de Paris* © Public Domain





2. Krzyż relikwiarzowy zawierający niegdyś relikwie Drzewa Krzyża Świętego, filigran, kaboszony, gemmy, emalia, 3. ćwierć XIII w., *Musée de Cluny, Musée national du Moyen Âge*, Paryż. © Public Domain





3. Cyborium, ok. 1200, złocona miedź, emalia, szklane kaboszony, Limoges, Francja. Luwr, Paryż. Fot za: *L'œuvre de Limoges. Émaux limousins du Moyen Age*, 1995. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux



4. Dyptyk ze sceną Nawiedzenia, Narodzenia, Pokłon 3 Króli, Ukrzyżowania, 2. kwarta XIV w., kość słoniowa, Luwr, Paryż. © Public Domain

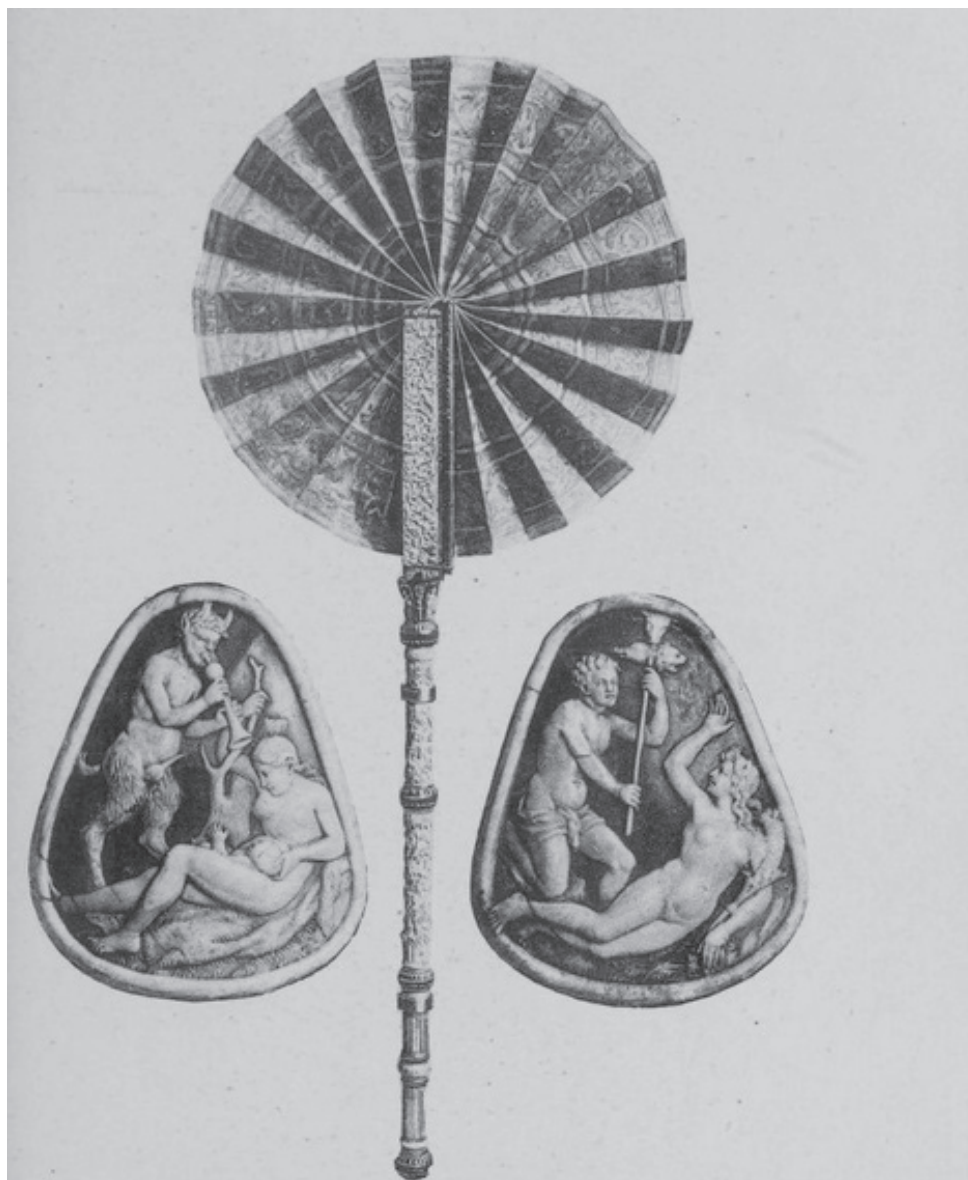


5. Figurka *Maryja z Dzieciątkiem* z *Sainte-Chapelle*, 3. kwarta XIII w. (przed 1279 r.), kość słoniowa. Luwr, Paryż. © Public Domain





6. Plakietka *Okadzające Anioły*, 1170–1180, miedź, emalia żłobkowa, Francja, Limoges.  
*The Cloisters Collection, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork.* © Public Domain



7. *Fabellum* (wachlarz), IX w., pergamin, kość słoniowa. *Museo Bargello*, Florencja. Fot. za: *Guides des musée d'Italie. Collection Carrand au Bargello*. 1895. Rome: G. Sangiorgi



# Sprawozdania i recenzje





BP ANDRZEJ F. DZIUBA

Łowicz

## **„W tobie są wszystkie me źródła”**

### **52. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny**

Budapeszt, 8–10 maja 2019 r.

Zebranie plenarne Papieskiego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych odbyło się w Budapeszcie w dniach 8–10 maja 2019 r. W skład Komitetu wchodzi rzymscy członkowie Komitetu oraz konsultanci, a także delegaci krajowi poszczególnych Konferencji Episkopatu z całego świata. Obrady poświęcone były przygotowaniom do 52. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który celebrowany będzie w Budapeszcie pod hasłem: „W tobie są wszystkie me źródła” (Ps 87,7) w dniach 13–20 września 2020 r. Warto pamiętać, że poprzedni kongres eucharystyczny miał miejsce w Cebu, na Filipinach, w dniach 24–31 stycznia 2016 r.

8 maja

Obrady rozpoczęła Msza św. koncelebrowana w Kościele Macieja (*Matyas Templom*) pod przewodnictwem i homilią abp. Piero Mariniego – przewodniczącego Papieskiego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych. Po kolacji organizatorzy zaproponowali wejście na wieżę w Kościele Macieja.

9 maja

Ten dzień rozpoczęła Eucharystia koncelebrowana także w Kościele Macieja pod przewodnictwem i homilią abp. Michaela Augusta Blumego – nuncjusza apostołskiego na Węgrzech. Po śniadaniu rozpoczęły się robocze posiedzenia od odśpiewania hymnu *Veni Creator Spiritus*.

Najpierw słowa pozdrowień skierował kard. Peter Erdo – prymas Węgier i arcybiskup metropolita Esztergom – Budapeszt. Przedstawił przygotowania duchowe i organizacyjne. Wskazał na życzliwość władz państwowych, które w tym wydarzeniu dostrzegają także promocję Węgier. Z kolei pozdrowienia wyraził Janos Ader – prezydent Republiki Węgierskiej. Nawiązał do historii, która jest związana z chrześcijaństwem. Wiele mówił o trosce o pokój, wskazując na jego aspekty moralne i ludzkie. Natomiast Andras Veres, biskup Győr i przewodniczący Konferencji Episkopatu Węgier, wskazał do problemu współczesnego świadectwa wiary, a jednocześnie związane z odrodzeniem dzięki Kongresowi Eucharystycznemu. Nadzieje na otwarcie oczu i serca ku dostrzeganiu Chrystusa w codzienności życia.

Pierwszy referat, w porannym bloku konferencyjnym, prezentujący program oraz najnowsze informacje związane z Kongresem, przedstawił ks. Kornel Fabry – sekretarz generalny Kongresu. Wskazał na liczne wydarzenia przygotowawcze, które angażują wielu ludzi. Jest już szczegółowy plan przebiegu Kongresu. Ważnym elementem będzie sympozjum teologiczne oraz wydarzenia kulturalne i religijne.

Dalsze przedpołudniowe konferencje rozpoczęło wystąpienie płk Agnesa Nemetha, podające informacje na temat bezpieczeństwa na Węgrzech i w Budapeszcie ze strony Państwowego Komitet Bezpieczeństwa. Jeszcze w tym nurcie organizacyjnym dyr. Adienne Vos ukazała problematykę wjazdu cudzoziemców na teren Węgier oraz procedury dotyczące starań o wizy.

Prezentacji aktualnych informacji na temat sympozjum teologicznego, które będzie poprzedzać Kongres, dokonał ks. prałat prof. dr Lajos Dolhai – przewodniczący Komisji Teologicznej Kongresu Eucharystycznego. Były to informacje tak odnoszące się do podejmowanej tematyki, jak i prelegentów oraz problematyki organizacyjnej. Warto zauważyć, że jednym z głównych prelegentów jest ks. prałat prof. dr hab. Krzysztof Gózdź z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. W drugim bloku swego wystąpienia prelegent zaprezentował także podstawowy dokument: *Refleksje teologiczne i duszpasterskie przed 52. Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym*. Warto dodać, że niebawem ukaże się, obok wielu innych języków, także w przekładzie na język polski.

Kolejna konferencja przedpołudniowa – o. Vittore Bocardiego S.S.S., sekretarza Papieskiego Komitetu Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych – zaprezentowała historię Kongresów i próbę ich teologicznej reinterpretacji, uwzględniając dynamikę nauczania Magisterium Kościoła. Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne są wyrazem duchowości eucharystycznej oraz publicznej czci oddawanej Jezusowi Eucharystycznemu. Ta forma sięga 28–30 czerwca 1881 r., kiedy to miał miejsce I Kongres, w Lille, podczas pontyfikatu Leona XIII. Odtąd tę datę przyjmuje się jako początek Kongresów. Liczne dokumenty Kościoła odnoszące się szczególnie do kultu Eucharystii ciągle ubogacały jego praktyczne elementy wewnętrzne oraz zewnętrzne.

Ten blok zakończył się rozmową m.in. z kard. P. Erdo o kaplicy adoracji Najświętszego Sakramentu, którą przygotowuje *Communita Regina della Pace* z Radomia, a której patronuje abp Tomasz Peta z Kazachstanu.

Po południu uczestnicy spotkania odbyli objazdowy tur informacyjno-badawczy do miejsc związanych z planowanymi wydarzeniami kongresowymi. Najpierw przedstawiono informacje kulturalno-logistyczne i film o HUNGEXPO. Z kolei odbyło się zwiedzanie poszczególnych hal oraz innych miejsc i ich zaplecza. Następnie zapoznano się ze znaczącymi miejscami turystyczno-historycznymi Budapesztu, a zarazem miejscami, gdzie odbędą się główne wydarzenia Kongresu, m.in. Plac Bohaterów i słynna ul. Andrassy.

Ważnym elementem objazdu było nawiedzenie konkatedry, bazyliki św. Stefana, króla. Zapoznano się z zabytkami sztuki i architektury oraz znakami kultu i ich interpretacjami historyczno-teologicznymi. W kaplicy za ołtarzem głównym znajduje się ikona Matki Bożej Częstochowskiej, która w koronie ma godło Polski i Węgier.

Zapoznanie się z historią i znaczeniem historycznym Placu Kossuth przed Węgierskim Parlamentem, zwłaszcza dla najnowszych dziejów Węgier. Oficjalne powitanie w Parlamencie przez przewodniczącego Zgromadzenia Narodowego Laszlo Kover i zwiedzanie. Szczególnie ważne są insygnia królewskie św. Stefana, którym w ciągu dnia towarzyszy warta honorowa. Nieczynna sala drugiej izby Parlamentu, która nie została reaktywowana po przemianach demokratycznych, ze specjalnym wykładem o historyczno-politycznych dziejach Węgier.

Następnie odbyła się jeszcze jedna konferencja informacyjna oraz film w Sali Delegatów. Najpierw Tomas Wachslar przedstawił, w formie multimedialnej, dzieje węgierskiego parlamentaryzmu. Natomiast Lajos Kossuth zaprezentował swój film interpretujący „Ostatnią Wieczerzę” Michała Anioła. Z kolei wspomniany przewodniczący parlamentu L. Kover wydał przyjęcie dla uczestników konferencji międzynarodowej w salonach parlamentu. Ważnym elementem było jego wystą-

pienie, z wieloma akcentami wskazującymi na ścisłe więzy między chrześcijaństwem a dziejami Węgier.

10 maja

W tym dniu obrady sesji plenarnej rozpoczęły się od jutrzni w Kościele Macieja pod przewodnictwem i z homilią bp. Gabora Mohosa, biskupa pomocniczego archidiecezji Esztergom – Budapeszt. Z kolei ważnym były rozmowy podczas śniadania w restauracji „Lang”.

Wykłady i konferencje robocze rozpoczęła modlitwa kongresowa. Najpierw Miklos Gabor, przewodniczący Komitetu Przyjęcia, omówił procedury rejestracji, rodzaje ofert zakwaterowania (m.in. hotele, instytucje kościelne i prywatne oraz społeczne, itp.). Z kolei Zsolt Kiss, z tego samego Komitetu, ukazał projekty okółkongresowe oraz doprecyzował kwestie rejestracji.

Z kolei wykład pt. *Europejskie i światowe perspektywy Kongresu* przedstawił kard. Peter Erdo. Ukazał panoramę ekumeniczną Węgier ze swobodą kultu i wyznania. Szeroko rozwinięte katolickie placówki edukacyjne. Wiele dóbr kościelnych nie wróciło do Kościoła, gdyż sprzedano je wcześniej innym podmiotom. Kongres nadzieją na odnowienie duchowe katolicyzmu węgierskiego. Zaangażowanie różnych wyznań w przygotowania kongresowe. Wspomniano także o paulińskich więzach między Węgrami a Jasną Górą.

W dalszej części posiedzenia plenarnego abp Piero Marini, przewodniczący Papieskiego Komitetu, przedstawił referat pt.: *Kongres Eucharystyczny dla nowoczesnego miasta*. Wskazał na spadek parametrów religijności. Następuje zjawisko sekularyzacji oraz marginalizacji wartości i wiary, pluralizm religijny i autonomia. Zjawisko deklaracji wiary bez przynależności.

Z kolei referent przeszedł do analiz teologiczno-kulturowych. Wskazał, że Eucharystia jest szczególną formą manifestacji Ewangelii. Przyszłość zależy od celebracji Jezusa, Jego słów i czynów. Eucharystia jest także miejscem gościnności. Zatem pytania o Kościół wyjścia, a więc wyjścia na peryferie egzystencjalne. Zaangażowanie z Jezusem, aby być chlebem dzielonym.

Ważnym zagadnieniem – zdaniem P. Marini – jest zachowanie dnia Pańskiego w całym bogactwie niedzieli, ale jednocześnie wszędzie z celebrowanym cudem wielkanocnym. Sine Dominico non possumus – odpowiedzieli w 304 r. męczennicy z Abiteny, schwytani na niedzielnej celebrze liturgicznej. To jest świadectwo mocy paschalnej i nowość radykalnego Chrystusa.

Z kolei miała miejsce debata z dopowiedzeniami, interpretacjami czy pytaniami. Dodano dalsze wyjaśnienia odnośnie do sympozjum teologicznego; choć zwró-

cono uwagę, iż prelegenci reprezentują tylko Europę i zbyt mała jest reprezentacja kobiet. Pytałem o możliwości zamieszkania przy rodzinach, parafiach, klasztorach lub w obiektach szkolnych i sportowych.

Kolejnym wydarzeniem spotkania był wyjazd do Esztergomu (Ostrzyhom), historycznej siedziby Prymasów Węgier. Najpierw odbyło się zwiedzanie wzgórza zamkowego, otoczenia katedry (archikatedra Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i św. Wojciecha), doliny Dunaju i w oddali historycznego Mostu Marii Teresy. W tej części miasta znajduje się bardzo wiele obiektów kościelnych (np. klasztor), które obecnie często przynależą do miasta lub do innych podmiotów administracyjnych. Zwiedzanie w podziemiach historycznych krypt z sarkofagami i grobami Prymasów Węgier oraz innymi biskupami czy osobami świeckimi. Tu spoczywają m.in. kard. Jozsef Mindszenty (zmarł w 1975 r. w Austrii, a tutaj został pochowany w 1991 r.) i kard. László Paskai. Niestety, nie było zbyt wiele czasu na zapoznanie się z wnętrzem bazyliki, zabytkami architektury i sztuki oraz jej historią.

Ważnym, wręcz symbolicznym momentem zebrania plenarnego i całych obrad była Msza św. koncelebrowana i homilia pod przewodnictwem kard. Peter Erdo, niestety, praktycznie zupełnie bez udziału wiernych, może udało się zauważyć niewielu turystów. Nie byli także obecni kanonicy kapituły katedralnej, która jest niezwykle ważnym świadkiem historii Kościoła węgierskiego, a tym prymasostwa.

Po zakończonych celebacjach faktycznie wymogłem na kard. P. Erdo możliwość zwiedzenia skarbcza – muzeum, który jest obecnie zamknięty z racji remontu, choć prac remontowych zupełnie nie widać. W końcu mogłem oddać cześć relikwiom św. Wojciecha umieszczonym w dwóch relikwiarzach (kości czaszki i dłoni). Św. Wojciech cieszy się tutaj wielką czcią i kultem. Dla mnie, pochodzącego z Gniezna, to wyjątkowy znak i dar wiary.

Ten ostatni dzień obrad zamknęła uroczysta kolacja wydana przez kard. Peter Erdo w restauracji mieszczącej się w piwnicach, pod placem przed katedrą. Posiłkowi towarzyszyła muzyka popularnego skrzypka Gyorgy Lakatosa z zespołem. W drodze powrotnej do hotelu odbyłem dłuższą i zarazem ciekawą rozmowę z biskupem-elektem Mohos Gabor o współczesnej sytuacji Kościoła katolickiego oraz innych wyznań na Węgrzech.

11 maja

Tego dnia zakończyło się zebranie plenarne.

Warto przypomnieć, hasło nadchodzącego 52 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Budapeszcie w 2020 r.: „W tobie są wszystkie me źródła”

(Ps 87,7). To wezwanie Psalmisty kierowane jest do mieszkańców wszystkich ziem, nie tylko Izraela. Oto ze słynnego Syjonu wypływać będą źródła łask (por. Ps 36,10; Iz 12,3; Jr 2,13; Jl 4,18). Zatem myśl Psalmisty wybiega w przyszłość, w której widzi on urzeczywistnienie idei powszechnego Królestwa Bożego (por. Iz 2,2-4; 60,1-16; So 2,11; Za 2,15). Także Kościół, nowy Syjon, Nowy Lud Boży, gromadzi wszystkich ludzi dobrej woli (por. Ga 4,26), których imiona zapisane są w „księdze życia” (por. Ap 17,8; 20,12; 21,27).

Eucharystia jest źródłem życia poszczególnych chrześcijan i jednocześnie dla całej wspólnoty pielgrzymującego Kościoła. Jednocześnie od początku jest niezbędną w posłudze jednania w Kościele: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,16-17). Można zatem powtórzyć za Psalmistą: „W tobie są wszystkie me źródła” (Ps 87,7).



M. IWONA KOPACZ  
Częstochowa

## **Sprawozdanie z 55. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych**

Siedlce (10–12 września 2019 r.)

Tegoroczne sympozjum wykładowców liturgiki odbyło się w dniach 10–12 września w siedzibie siedleckiego Wyższego Seminarium Duchownego. Było ono kontynuacją podjętej w ubiegłym roku w Częstochowie refleksji na temat wzajemnego odniesienia liturgiki i innych dziedzin nauki. Dlatego też temat tegorocznego spotkania brzmiał: „Poszukiwanie prawdy nigdy się nie kończy”.

Przybyłych na sympozjum gości przywitał ks. dr Piotr Paćkowski – rektor WSD w Siedlcach. Następnie głos zabrał ks. prof. KUL dr hab. Waldemar Pałęcki, przewodniczący Stowarzyszenia Liturgistów Polskich. Witając zgromadzonych, zwrócił on uwagę na obecność księży biskupów (Adama Bałabucha, Stefana Cichego, Rudolfa Pierskały, Piotra Gregera) oraz nestorów liturgiki polskiej (ks. prof. Czesława Krakowiaka, ks. prof. Kazimierza Matwiejuka, ks. prof. Zbigniewa Wita). Wspomniał również zmarłego w bieżącym roku ks. prof. Bogusława Nadolskiego. W słowie wprowadzającym ks. Pałęcki wprowadził uczestników w problematykę sympozjum i wskazał na idee przewodnie spotkania.

Pierwszej sesji wykładowej przewodniczy ks. prof. Czesław Krakowiak. Jako pierwszy zabrał głos ks. prof. UO dr hab. Dariusz Krok na temat: *Homo liturgicus – postulat paralelizmu w relacjach liturgii i psychologii*. Prelegent m.in. zauważył, że relacje metodologiczne między liturgiką a psychologią to dwie różne

dziedziny wiedzy; liturgika jest dziedziną teologii; w przeważającej mierze bazuje na refleksji teoretycznej. Liturgika i psychologia należą do innych dziedzin wiedzy i posługują się innymi rodzajami badań. Jednakże mogą one i powinny się wzajemnie uzupełniać. Główną płaszczyzną współpracy jest tu sfera myślenia i zachowań religijnych. Człowiek ze swojej natury jest *homo liturgicus* – dąży do tego, co transcendentne. W swojej sferze psychicznej dotyka sfery immanencji; miejscem spotkania liturgiki i psychologii jest zachowanie religijne człowieka.

Kolejny referat tego dnia wygłosiła s. dr hab. Maria Loyola Opiela i dotyczył on znaczenia liturgii w procesie integralnego rozwoju człowieka: *Liturgika a pedagogika*. Prelegentka podkreśliła w swojej wypowiedzi, że powołaniem człowieka jest jego integralny rozwój, który dokonuje się dzięki wychowaniu. Integralność rozwoju osoby wymaga również całościowego ujmowania życia człowieka; od wczesnego dzieciństwa aż do wieczności, w wymiarze doczesnym i nadprzyrodzonym, w harmonii natury (pory roku), religii (rok liturgiczny), historii (rok kalendarzowy). W integralnym rozwoju osoby istotna jest synergia liturgiki i pedagogiki na płaszczyźnie wychowania liturgicznego. Wpisuje się ona w wychowanie ogólnoludzkie. Stąd konieczna jest współpraca tych dwóch dziedzin.

Trzeci referat wygłosił ks. dr hab. Jacek Leszek Łapiński, który z kolei podjął temat: *Liturgika szukająca zrozumienia. Liturgika a sposoby wnioskowania*. Prelegent zauważył, że są trzy typy wnioskowania: dedukcyjne – wniosek jest wyprowadzany z przesłanek zgodnie z regułami; indukcyjne – dowodzenie przez wyliczanie; redukcyjne – poszukiwanie czynnika sprawczego, odpowiedzialnego za dany fakt. Wnioskowanie alegoryczne (gnoza) w liturgice sprawia, że nie docieramy do istoty sprawy; tłumaczy nieznanne przez nieznanne; generuje w ten sposób błędne sposoby interpretacji znaków liturgicznych. Według Odo Casela, gnoza jest poznaniem w wierze i płynącym z wiary; poznaniem Boga w Chrystusie dzięki Duchowi Świętemu oraz żywą wspólnotą z Bogiem. Tymczasem w obszarze wnioskowania w liturgice konieczne jest maksimum racjonalności, minimum alegorii, mistyki, przesłanek egzystencjalnych; język zwięzły, bez ozdobników.

W kolejnym dniu sympozjum pierwszy wykład – z powodu nieobecności prelegenta prof. dra hab. Kazimierza Ożoga, na temat roli języka w liturgii – został odczytany przez ks. prof. Waldemara Pałęckiego. Autor tekstu zauważył, że słowo towarzyszy człowiekowi od jego narodzenia. Człowiek przez język kształtuje samego siebie. Język, będąc wartością samą w sobie, służy do wyrażania innych wartości. Podobnie dzieje się w języku posoborowych tekstów liturgicznych.

Z kolei prof. UAM dr hab. Piotr Łuszczkiewicz w następnym wykładzie podjął temat: *Sacrum i profanum w mowie ludzkiego ciała*. Prelegent zauważył, że

w ciągu ostatnich około 50 lat człowiek z kategorii stworzenia przeniósł się do kategorii wytworu.

Następnie ks. prof. Jacek Nowak przedstawił aktualne kwestie liturgiczne, m.in. aktualny kalendarz liturgiczny. Poinformował również, że zostały zakończone prace nad lekcjonarzem i trwają prace nad *Martyrologium*. Ks. dr hab. Dominik Ostrowski poinformował o zmianach w obrzędzie chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych odnośnie do wykorzystania oleju katechumenów. Namaszczanie dorosłych katechumenów stosuje się w godzinach porannych przed samym chrztem lub może być stosowane podczas samego obrzędu. Zauważył on również, że w Mszach św. z udziałem dzieci celebrans może uprościć modlitwy prezydenckalne, ale według Konferencji Episkopatu Polski powinno to być w formie pisemnej. Zaproponował zatem stworzenie grupy roboczej, która by takie uproszczenia przygotowała.

Następnie ks. dr hab. prof. UKSW Tomasz Wielebski przedstawił propozycję zorganizowania we wrześniu 2021 r. Drugiego Kongresu Teologii Praktycznej. Tematem centralnym tego spotkania miałyby być parafia.

W tym dniu uczestnicy sympozjum odwiedzili Sanktuarium Męczenników Podlaskich w Pratulinie. Natomiast w czwartek, w ostatnim dniu sympozjum, przybyli do Siedlec goście wysłuchali komunikatów: ks. dra Sławomira Jezioroskiego na temat dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury z 2018 r. dotyczącego zbywania i nowego przeznaczenia kościołów (*La dimensione e il rius oeccliesiale di chiese: Linee Guida*), s. dr Anny Hyszko, *Katechumenat w Polsce. Stan aktualny* oraz dr Justyny Spruty, *Światło jako kategoria teologiczna w ikonie. Sztuka sakralna i jej kult.*

W podjętej dyskusji dużo pytań dotyczyło katechumenatu. Podczas podsumowania ks. Waldemar Pałęcki zapowiedział, że przyszłoroczne sympozjum wykładowców liturgiki będzie miało miejsce w Rzeszowie w dniach 8–10 września i zajmie się omówieniem kwestii związanych z nowym tłumaczeniem Mszału rzymskiego.



PIOTR TUREK  
WT UPJPII w Tarnowie

## **Sprawozdanie z konferencji naukowej** **pt. „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”**

Kodeń 6–8 X 2019 r.

Zmiany w kulturze, znamienne dla przełomu tysiącleci, niosą również wiele przemian w przeżywaniu wiary religijnej, osobistej więzi z Bogiem, a także w przekazie tejże wiary. Uwspółcześniona metodycznie, a przy tym integralnie związana z nauczaniem Kościoła merytorycznie recepcja Słowa Bożego do życia codziennego, to jeden z celów przyświecających Stowarzyszeniu Polskich Homiletów. Jedną z inicjatyw, która sprzyja powyższemu, jest spotkanie tegoż zgromadzenia w Kodniu we współpracy z Wydziałem Teologii KUL JP II: Katedra Homiletyki, Wydziałem Teologicznym UPJP II: Katedra Komunikacji Religijnej i Wydziałem Teologicznym UŚ: Katedra Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki. Spotkanie odbywało się pod hasłem „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”.

Otwarcie konferencji, która trwała od 6 do 8 października 2019 r., towarzyszyło powitanie prelegentów oraz audytorium. W konferencji wprowadzającej pt. „Trwała wartość słowa pisanego w multimedialnym świecie” ks. prof. Henryk Sławiński podjął refleksję nad tym, co się stało z ludźmi, kiedy zaczęli pisać? Wskazał on na pismo, jako wynalazek, który, jak niewiele innych, wywarł wpływ na rozwój na kształt ludzkiej cywilizacji, zwłaszcza w takich dziedzinach jak: polityka i sprawowanie władz, ekonomia oraz religia. Prelegent omówił historię pisma, rozpoczynając od Sumerów, przez Greków, którym zawdzięczamy fonetyczny alfabet złożony

ze spółgłosek i samogłosek, aż po wprowadzenie druku i współczesność określaną np. przez Jacka Dukaja jako „popiśmienną” („Po piśmie”, Kraków 2019). Mówiąc o wkładzie Greków w dziedzictwo cywilizacji ludzkiej, prelegent zauważył, że demokratyczne rządy zapewniły współistnienie wolności i słowa pisanego, co bardzo sprzyjało rozwojowi i rozpowszechnianiu refleksji filozoficznej. Następnie ks. H. Sławiński omówił dowartościowanie pisma w upowszechnianiu Dobrej Nowiny na przykładzie Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza z Cezarei i Kasjodora. Tak jak Kościół potrafił wykorzystać pismo, obecnie wykorzystuje nowoczesne środki przekazu. Nie może z nich rezygnować! I choć przekazy oralne audio i audio-video stają się obecnie bardzo powszechne, zdaniem prelegenta, nie można rezygnować z przekazu Dobrej Nowiny na piśmie. Chrystus wprawdzie nie mówił uczniom, by spisywali jego słowa. Niemniej polecenie, by głosili Ewangelię, aż na krańce świata sprawiło, że sami Apostołowie oraz ich uczniowie postanowili spisać Dobrą Nowinę, gdyż „słowa są ulotne, a tekst trwały”.

Kolejny wykład, pt. „Kazanie jako «otwarte dzieło sztuki». Homiletyka internetowa” obejmował wezwanie do aktywnego tworzenia kaznodziejstwa w przestrzeni wirtualnej. Szczególnie ma się na myśli wideokonferencje na YouTube, takie jak materiały proponowane przez Jamesa Martina SJ, czy o. Adam Szustaka OP. Prelegent, ks. prof. Adam Kalbarczyk, zaobserwował następujący styl tworzący wyłom we współczesnym rozumieniu homiletyki, gdzie ważne są klasyczne wzorce komunikacji i paradygmaty ortodoksji: „Internet stwarza dużą dowolność i różnorodność. (...) Kazanie tam nie musi być uniwersalne (...). Ważne jest czy pojedynczemu człowiekowi pomaga aplikować Słowo Boże do życia. Zatem niebanalność i praktyczność formułowanych myśli w Internecie na temat Słowa Bożego, to ostateczne kryterium atrakcyjności materiału dla widza”. Wykład mocno wspierał się na myśli Gerharda Martina.

Następnie ks. prof. Andrzej Draguła zajął się krótkimi formami wyrazu kerygmatu poprzez Słowo Boże lub jego interpretację przez inicjatywy ewangelizacyjne, tj. „SMS z Nieba”, posty na Twitterze, czy Facebooku (tytuł prelekcji: „SMS z Nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy parakaznodziejskie w mediach społecznościowych”). Pierwszym kryterium takiej formy ewangelizacyjnej jest nie powiedzieć więcej niż potrzeba – zwięzłość i lakoniczność ma podnosić wartość treści – „to, co słuchacz traci na długości, niech zyska na wadze słowa” – spuentował Ksiądz Profesor. Niemniej zwykło określać się te formy, jako parakaznodziejskie, gdyż służą przepowiadaniu, lecz nie są przepowiadaniem – „nie można ich wykorzystać w liturgii, nie zostały wygłoszone, a tym bardziej w kontekście liturgicznym i na pewno homilią nie są. Nie mówiąc już o randze Słowa Bożego”. Prelegent zasugerował nawet charakter prozy poetyckiej wspo-

minanym mini-kazaniom, wskazując, iż racjonalnej argumentacji w tych formach jest najmniej. Zaznaczył jednak, że mini-homilie stanowią wzór do punktu wyjścia w dialogu wiary z tymi, którzy potrzebują „dobrego duchowego oddechu”.

Ks. prof. Maciej Szczepaniak wygłosił referat, nt. „Sposobów ewangelizacji radiowej w ujęciu synchronicznym i diachronicznym”. Zwrócił uwagę na dobór formy audycji, wywiadów, konferencji radiowych, które wpływają na kształtowanie wizerunku Kościoła, a przede wszystkim na obraz Boga.

Ks. prof. Leszek Szewczyk skupił się na tym, że mimo wirtualizacji świata publicznego, to radiofonia wciąż stanowi realną siłę oddziaływania, gdzie statystycznie każdy pełnoletni obywatel Polski słucha radia 4 godziny dziennie. „Radio Katowice słucha przynajmniej 1,5 mln Polaków na tydzień. Pewne audycje cieszą się ok. 28 tysiącami słuchaczy codziennie” – mówi prelegent. Wspomniał o programach najpopularniejszych, które przede wszystkim skupiają się na kerygmacie dla różnych grup wiekowych. Słuchanie radia powinno uczyć słuchaczy postawy, stąd „radiem powinni zajmować się tak świeccy, jak i duchowni, gdyż to wynalazek tak powszechny, że aż katolicki”.

Pozytywny wymiar Dobrej Nowiny akcentował ks. prof. Jerzy Swędrowski. Wykazywał on, iż Ewangelia i jej głoszenie nie powinno prowadzić do wniosków bliskich Orwellowskiemu wizjom. Odwołał się do słowa wprowadzenia ks. prof. H. Sławińskiego, który przypomniał o tym, że Ewangelia ma budować, rozwiązywać problemy, a nie tworzyć nowe i wprowadzać kasandryczną optykę widzenia świata. Cała prelekcja oscylowała wokół historycznego pejzażu działalności kaznodziejskiej w parafii pw. Świętego Krzyża w Warszawie. Kazania radiowe z tejże parafii, to „słynne cykle dostępne także do odsłuchania w przestrzeni online, a przekaz jest, istotnie, przekazem Dobrej Nowiny, która jest Słowem ożywającym”.

O „Dobrej Nowinie w filmie” referował ks. prof. Marek Lis, odwołując się do ogromnego skoku technicznego obserwowanego, chociażby w dostępności filmów, kiedy to dawniej największą popularnością cieszyły się kina i telewizja, a współcześnie Internet i platforma filmowa Netflix. Dobra Nowina na ekranach to zjawisko bardzo płynne, gdyż zajmują się nią ludzie niekoniecznie wykształceni teologicznie w przeciwieństwie do np. Krzysztofa Zanussiego. To rodzi apokryficzność, niekanoniczność, nieortodoksyjność, jako styl tworzenia współczesnego filmu religijnego, które znacznie odstają od realiów wydarzeń fundacyjnych dla Kościoła, dla wiary i tradycji chrześcijańskiej. Niemniej jednak filmy religijne wciąż cieszą się wielkim zainteresowaniem, popularyzując tematykę religijną kosztem jedności prawdy o Bogu. Prelegent zaproponował swoją książkę, jako próbę analizy 60 filmów religijnych XXI wieku, w których z jednej strony mówi się o Jezusie, a z dru-



giej dokonuje się jego redukcja, bądź mitologizacja. Publikacja nosi tytuł: „To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku”. Często zamazywanie ewangelicznego obrazu Boga dokonuje się przez zbytnie przenikanie doktryny filmowej do chrześcijańskich twórców kultury, w której priorytetem jest budowanie i wywoływanie jak największej uczuć, gdyż taki efekt zdecydowanie łatwiej wywołać u przeciętnego widza, niż zafascynowanie merytorycznością dialogów, bądź atrakcyjnością przeprowadzenia scenariusza, gdzie prawda wciąż jest absolutną wartością.

„Telewizja KTO jako narzędzie ewangelizacji i formacji” – to wykład ks. prof. Bartłomieja Kuźnika. Była to analiza dość spektakularnego sukcesu ewangelizacyjnego telewizji KTO, który znajduje się na popularnym kanale youtube’a, oraz na paśmie telewizji frankofońskiej. Francuzi, to główni odbiorcy tej telewizji. Świadczenia, dyskusje, rozmowy i reportaże oraz transmisja wydarzeń lokalnych i tych w Watykanie. Zadano poważne pytanie: czy jakość takiej telewizji, która generuje potężne koszty, jest warta wkładu tak wielkiego wysiłku ekonomiczno – organizacyjnego i tak osłabionego już Kościoła, który jest we Francji? Odpowiedź prelegenta brzmiała następująco: „Losy ziarna Słowa Bożego są takie same, jak powiedział Jezus. (...) Jedno ziarno tylko nie przyniesie owocu. To ziarno niewysiane, trzymane w trzosie” – tak zakończył prelekcję Ksiądz Profesor, parafrazując wypowiedź ks. bpa Edwarda Dajczaka. Po powyższej serii referatów rozpoczęła się dyskusja, która głównie podejmowała dylematy między preferowaniem klasycznej formalnej i materialnej homiletyki, a próbą wypracowania nowej homiletyki internetowej, między słusznością teologii apofatycznej w filmografii (jaki Bóg nie jest) a pozytywnego ujęcia Boga (jaki Bóg jest m.in. w Ewangelii).

Duszpasterską troskę o osoby niesłyszące wyraził ks. prof. Artur Hałucha w prelekcji „Wykorzystanie mediów w przepowiadaniu do osób z deficytem słuchu w Polsce”. Wydobył elementy powszechnego nauczania kościelnego, które wskazują na potrzebę głoszenia osobom niesłyszącym Ewangelii. Zasugerował kilka propozycji multimedialnych do wykorzystania w dziele przepowiadania osobom niesłyszącym. Referat zakończył słowami: „Jeżeli nie podejmiemy szkoleń w języku migowym, to przyniesie to negatywny krajobraz duchowy dla niesłyszących”.

Ks. prof. Sebastian Wiśniewski – „Dobra Nowina w krótkich filmach internetowych dla dzieci. Na przykładzie ewangelizacyjnego projektu teatru pacynek, pt.: «Kubuś i Tereska»”. Te ostatnie postaci, są wynikiem inicjatywy kleryków, którzy postanowili poprzez grę słów w dialogach między pacynkami oraz scenariuszem, który w prosty sposób chce wyjaśnić prawdy wiary, nawiązując do doświadczeń dzieci. „Kubuś i Tereska” są dostępni w serwisie YouTube, a niektóre filmy cieszą się ponad 20 tys. oglądalnością.

S. Mariola Michalak, „Multimedia w ewangelizacyjnej posłudze benedyktynek misjonarek”. Najpierw przywołała nauczanie Kościoła dot. adaptacji multimedialnych w dziele ewangelizacji. Następnie wskazała na te przestrzenie oddziaływania przywołanego zgromadzenia, które wiążą się z wykorzystaniem multimedialnych, np. katecheza, rekolekcje dla dzieci i młodzieży. Wykład zakończyła krótka prezentacja przykładowego filmu, który ma popularyzować otwartość na Kościół i Ewangelię i podkreślać ich obecność w sieci.

Fenomen abp Fultona Sheena zarysował ks. Tomasz Wieczorek w wykładzie: „Preewangelizacja w przekazie medialnym na przykładzie programu telewizyjnego «Life is Worth Living» abp Fultona Sheena”. Amerykański biskup przestrzegł 3 zasad dobrej przemowy: szczerść, jasność i przejrzystość. Kładł nacisk na kontakt wzrokowy z widzami. Od 30 do 50 godzin poświęcał na przygotowanie do cotygodniowego programu na wizji, który cieszył się rekordową oglądalnością, z powodzeniem konkurując m.in. z transmisją na żywo koncertów Franka Sinatry. Podejmował tematy, które aktualnie towarzyszyły Amerykanom. W kilka miesięcy po rozpoczęciu programu Sheen został nominowany do nagrody Emmy. Określany mianem „Bożego aktora” stanowi przykład recepcji świata multimedialnego do dzieła ewangelizacji.

Ks. dr Philp de Rycke – rektor holenderskiego Wyższego Seminarium Duchownego w 's-Hertogenbosch – przywołał na początku duchowy krajobraz krajów niemieckojęzycznych w perspektywie zapotrzebowania na multimedialne formy wyrazu treści religijnych, a szczególnie katolickich. Rektor Ph. de Rycke uzasadniał potrzebę poznawania Słowa Bożego także przez środki medialne, odwołując się zarówno do Pisma Świętego, nauczania Kościoła, jak i ogólnie pojętej praxis podejmowanej w Holandii. Mówił też o historii powstania i działalności Wydawnictwa „Betsaida”, które założył z inspiracji ks. H. Sławińskiego. Wydawnictwo to jest pozytywną odpowiedzią na dechrystianizację społeczeństwa holenderskiego. Podczas prelekcji można było zapoznać się z publikacjami wydawnictwa „Betsaida”, a także imponującym rozmiarami doktoratem księdza Rektora, pt. „Teologia Chwały Bożej w Apologiach paulińskich”.

„«Word on Fire» jako przykład przekazu Ewangelii w świecie nowych mediów” – temat został podjęty przez ks. prof. Łukasza Krauze i służył ukazaniu prawdy, iż dobra teoria jest w konsekwencji dobrą praktyką. Bp Robert Barron, to twórca inicjatywy popularyzowania orędzia Jezusa w serii filmów pt. „Word on Fire”. Nazywany „drugim Sheenem”, cieszy się dużą popularnością nawet w środowiskach niechrześcijańskich. „Word on Fire”, to także ruch, który wspiera działalność ewangelizacyjną bpa Barrona, ukazując pozytywnie piękno Kościoła. Na stronie internetowej instytutu „Word on Fire” dostępne są również

multimedia wspomagające ewangelizatorów nie tylko na poziomie formacji podopiecznych, lecz także na poziomie autoformacji ewangelizatora. Choć środki multimedialne [www.wordonfire.org](http://www.wordonfire.org) dostępne są w języku angielskim, to jednak jest możliwe wykorzystanie tych materiałów przy znajomości języka angielskiego przez ewangelizatora lub animatorów. Działalność w przestrzeni wirtualnej bpa Barrona wykładowca porównał do działalności bpa Grzegorza Rysia czy o. Adama Szustaka.

Ks. dr Arkadiusz Cygański podjął tematykę, którą potocznie dałoby się streścić w pytaniu: czy ekran może zastąpić ołtarz? Nieco rozwinięta formuła tej problematyki została zawarta w słowach: „Od interakcji wirtualnej w e-społeczności do formacji realnej we wspólnocie eklezjalnej. Możliwości i zagrożenia w głoszeniu Ewangelii przez media społecznościowe dla budowanie Kościoła”. Propozycja, jaką zdawał się prezentować homileta, zmierza ku dowartościowaniu klasycznego przepowiadania homilijnego przy ewentualnym wykorzystaniu multimediów, aczkolwiek oszczędnie. Takie stanowisko wynikałoby z Pawłowego zdania, że „wiara rodzi się ze słuchania”, a nie z widzenia, bo „błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”.

Ks. prof. Witold Ostafiński w ostatnim referacie, pt. „Kaznodzieja, coach czy influencer? Kogo preferuje współczesny odbiorca medialny?” wskazał na niebezpieczne rozumienie kapłana, jako terapeuty, prywatnego trenera osobowości czy fanatycznego człowieka, który bezkrytycznie zamieszcza szokujące posty i zdjęcia na swoim profilu serwisów społecznościowych. Zdecydowanie stanął na stanowisku, iż przepowiadanie nie może być zaniedbywane kosztem prywatnych rozmów z beneficjentami duszpasterza, gdyż to pierwsze stanowi fundament kapłańskiego posłannictwa, z którego później, akcydentalnie, wyłoni się przestrzeń do indywidualnego duchowego prowadzenia innych osób.

Powyższa konferencja podejmowała bieżące kwestie, uwzględniając konieczność pójścia „z duchem czasu” oraz atrakcyjnie zasygnalizowała perspektywę zaangażowania, jakie należałoby podjąć, by uniknąć negatywnych reperkusji globalizacji i multimedializacji świata oraz Kościoła. Twórcze wyciąganie wniosków z dotychczasowych błędów adaptacji multimediów w przepowiadaniu i umiejętne korzystanie z nich bez zastosowania brzytwy Ockhama („wycinania” za dużo) znajdowały wyraz w żywych, lecz zgodnych dyskusjach niniejszej konferencji.

IONIȚĂ APOSTOLACHE  
WT UCr

## **Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Matka Pana w tradycji Kościołów Wschodnich”**

Krajowa (4 listopada 2019 r.)

W dniu 4 listopada 2019 r., w auli „Metropolity Nestora Vornicescu” na Wydziale Teologicznym w Krajowej, odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa zatytułowana „Matka Pana w tradycji Kościołów Wschodnich”. Patronował jej arcybiskup Metropolita Oltenii J.E. Ireneusz, swojej referaty zaś wygłosili wybitni goście z kraju i zagranicy.

Otwarcia obrad dokonał Ojciec Metropolita Ireneusz, który mówił o roli Maryi Panny w teologii prawosławnej. „Jesteśmy przekonani, że powinno być o wiele więcej sympozjów teologicznych i debat tego rodzaju, ponieważ Maryja jest Panią świata i Matką Naszego Pana Jezusa Chrystusa, a jeśli mówimy o Jej Synu, musimy także mówić o Niej. Teologia Maryi Dziewicy (...) jest bardzo ważnym filarem naszej prawosławnej wiary, jak ma to miejsce w naszym *Credo*, kiedy mówimy o narodzinach Syna Bożego z Ducha Świętego i z Dziewicy Maryi. Dlatego w teologicznym myśleniu wszystkich chrześcijan Matka Pana zajmuje szczególne miejsce. Nawet ci, którzy początkowo rzucili wyzwanie Jej roli w tajemnicy zbawienia, zwracają się dziś do Niej jako jedynej nadziei i jedynej osoby, która może jednoczyć ludzi wokół Chrystusa Zbawiciela, powiedział metropolita.

Konferencja na temat „Matki Pana w tradycji Kościołów Wschodnich” podzielona była na dwie sesje. Pierwsza poświęcona była wyłącznie teologii. W jej ramach referat wygłosili dwaj prelegenci. Najpierw głos zabrał ks. dr Jacob Thekkeparambil, dyrektor Ekumenicznego Instytutu Badawczego Św. Efrema (SEERI) w Kot-

tayam w Indiach, który mówił o „Matce Pana w syryjskich tekstach liturgicznych”, podkreślając w szczególności atrybuty i imiona Matki Bożej w syryjskim *ordo* liturgicznym. Z kolei drugi prelegent, ks. dr Mateusz Rafał Potoczny (WT UO, Polska) zwrócił uwagę na język analogii używany przez pisarzy syryjskich w odniesieniu do biblijnej paraleli „Ewa – Nowa Ewa”, opierając swoje wystąpienie na przykładach z dzieł Efrema Syryjczyka i Jakuba z Sarug.

Druga sesja konferencji rozpoczęła się od prezentacji ks. prof. Constantina Băjăua, z Wydziału Teologicznego w Krajowej, który mówił o tekstach patrystycznych poświęconych Maryi Dziewicy, przetłumaczonych na język rumuński.

W ostatniej części spotkania skupiono się na analizie historyczno-krytycznej okresu cenzury tekstów teologicznych w czasach reżimu komunistycznego w Rumunii. Głos zabrali: dr Tudor Nedelcea z Instytutu „C.S. Nicolăescu-Ploșor” z Krajowej oraz dr Silviu-Constantin Nedelcu z Biblioteki Akademii Rumuńskiej.

W ramach konferencji zaprezentowano także dwie publikacje dotyczące podejmowanej problematyki. Pierwszą z nich było opublikowane przez wydawnictwo Mitropolia Olteniei tłumaczenie książki „The Bride of Light”, zawierającej hymny z kościołów syryjskich poświęcone Najświętszej Maryi Pannie. Z kolei drugą zaprezentowaną książką była rozprawa dra Silviu-Constantin Nedelcu „Cenzura prasy prawosławnej w komunizmie”, wydana nakładem wydawnictwa Eikon.

WIESŁAW ŁYKO OMI, *Wdowi grosz w skarbonie Kościoła. Zręby duchowości konsekrowanego wdowieństwa. Refleksje – inspiracje – świadectwa. Vademecum konsekrowanych wdów i wdowców*, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 2018, ss. 174.

Drogi powołania chrześcijańskiego są bogactwem odpowiedzi na wezwanie do świętości, które adresowane jest do każdego ochrzczonego. Ta droga chrześcijańskiego świadectwa jest proporcjonalna do Bożego wezwania, a On nigdy nie szczędzi swoich łask i darów. Pytanie tylko o adekwatność chrześcijańskiej odpowiedzi.

Wśród tych dróg jest także powołanie do wdowieństwa w Kościele jako swoista kontynuacja sakramentalnej przysięgi małżeńskiej, po śmierci współmałżonka. Jest to znak rozeznany już w tradycji biblijnej Nowego Testamentu, a następnie żywy w czasach starożytności chrześcijańskiej, zwłaszcza w nauczaniu patrystycznym.

Autor prezentowanej książki jest kapłanem Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Od lat zajmuje się duszpasterstwem na rzecz odradzającego się *odro viduarum* – stanu wdów konsekrowanych. Jest autorem wielu prac w zakresie tej problematyki oraz prowadził wiele konferencji, rekolekcji i innych ćwiczeń duchownych. Brał udział także w opracowaniu różnych tekstów liturgicznych dotyczących tej problematyki.

Studium otwiera spis treści (s. 5) oraz słowo wstępne abp. Władysława Ziółka, arcybiskupa metropolity łódzkiego – seniora (s. 7–12). Następnie w *Zamiast wstępu* zamieszczono tekst autora (s. 13–14). Całość książki podzielono na 10 rozdziałów, te z kolei na paragrafy, opatrzone tytułami, czy punkty.

Autor wskazuje najpierw na eklezjalną nobilitację wdowieństwa, która ma wyraźniejsze miejsce po Soborze Watykańskim II. To większe uwyrażnienie tego znaku w Kościele i dla świata. Jednocześnie to duszpasterskie wyzwanie dla Kościoła w Polsce (s. 15–22). Ważnym jest jednocześnie ukierunkowanie w stronę duchowości wdowieństwa. To jest uprzywilejowany sposób otwarcia się na miłość Bożą (s. 23–26).

*Powołanie i misja wdowy na kartach Pisma św.* – to tytuł trzeciego rozdziału prezentowanego studium. Jawi się ona jako świadek dobroci i miłości Boga, a jednocześnie jest mężną niewiastą modlitwy, nadziei i ufności. To m.in. przykład prorokini Anny czy Judyty (s. 27–34). Jednak miłość silniejsza jest niż śmierć, a więc to nowa droga wdowy czy wdowca do odkrycia pełni miłości Bożej. To pytanie o „wdowieństwo zaakceptowane jako kontynuacja powołania małżeńskiego” (*Gaudium et spes*, 48). Autor dokonuje tutaj interpretacji przemówienia papieża Piusa XII w Castel Gandolfo z 16 września 1957 r. (s. 35–50).

Piąty rozdział opatrzone tytułem: *Tajemnica zranionych zaślubin, czyli obluźniczy rys wdowieństwa*. Kościół współczesny bardzo potrzebuje ludzi wolnych dla Boga i dla bezinteresownej służby bliźnim. (s. 51–59). Wobec tych wyzwań i oczekiwań ważnym jest zwrócenie uwagi na eucharystyczny rdzeń życia wdowy. Zdaniem św. Polikarpa wdowa jest ołtarzem Boga, a jednocześnie można dodać, iż także „niewiastą Eucharystii” (s. 61–71).

*Maryjne oblicze konsekrowanego wdowieństwa* omówiono w kolejny rozdziale studium ks. W. Łyko. Autor dodaje jeszcze podtytuł: *Madonna Akceptacji – Matka Przyzwolenia*. „*Niech mi się stanie według Twego słowa!*” Tutaj staje Maryja jako Dziewica wierząca – *Virgo credens!* (s. 73–81). Dobrze, że wskazano także na misję modlitwy i wstawiennictwa „dniami i nocą”. Na myśl przychodzi natrętna modlitwa wdowy. To swoista wszechmoc na kolanach, która winna prowadzić do realnego zjednoczenia z paschalną ofiarą Jezusa Chrystusa (s. 83–91).

Ks. Wiesław Łyko zwraca także uwagę na eschatologiczny horyzont wdowieństwa. Zresztą sam Kościół jest jako wdowa czy wdowiec poświęceni nadziei oczekiwania, ma oblicze wdowieństwa. Jest to nieustanne przeżywanie tajemnicy tęsknoty (s. 93–99).

Ostatni rozdział nosi tytuł: *W dynamice wierności – inspiracje modlitewne*. W podtytule dodano: *Wierzyć: być wolnym dla Boga*. Autor przywołał trzy ikony wiary: Maryję, wdowę z Sarepty i Teresę od Dzieciatka Jezus. Interesujące są uwagi na temat zawierzenia jako źródła świadectwa i misji w świetle ks. Dolindo Ruotolo (s. 101–114).

Książkę zamyka treściowo: *Epilog: Zamiast zakończenia – Trudne piękno konsekrowanego wdowieństwa* (s. 115–116). Dodano jeszcze trzy aneksy: 1. Dekalog duchowy wdowy konsekrowanej (s. 117–125); 2. Świadomość konsekracji – konsekracja świadomości. Wypowiedzi i świadectwa wdów (s. 127–143); 3. Konsekracja czy pobłogosławienie? Wokół terminologii *Obrzędu błogosławieństwa wdów* (s. 145–152). Z kolei zamieszczono *Obrzędy błogosławieństwa wdów dla diecezji polskich* (s. 153–169). Dodano jeszcze: sugestie duszpasterskie w stronę przeszłości (s. 169–170), modlitwę błogosławieństwa wdów (s. 171–172) oraz pomocniczy słowniczek niektórych pojęć i skrótów (s. 173–174).



Sobór Watykański II przypomina: „Wdowieństwo, podjęte z odwagą jako przedłużenie powołania małżeńskiego, niech będzie we czci u wszystkich” (KDK 48). Prezentowane opracowanie wpisuje się twórczo o troskę o głębsze zrozumienie tego zalecenia Kościoła i jego praktyczną realizację. Treści historyczne i teologiczne wiążą się mocno z treściami kulturowymi oraz prawnymi i liturgicznymi. Taka interdyscyplinarność jest cenną cechą opracowania ks. Wiesława Łyko.

Wymowne jest, że Kongregacja Kultu Bożego, która – po wielu latach – wydała *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów* (Katowice 2103), nic nie wspomina o stanie wdów i pustelników. Te dwa stany są pomijane przez Stolicę Apostolską, a dokładnie: przez odpowiednią kongregację, i nie ma informacji, aby w tej materii były znaczące działania, zwłaszcza w płaszczyźnie liturgicznej. Dziwi taka postawa, która jest brakiem odpowiedzi na wskazania Soboru Watykańskiego II oraz oczekiwania duszpastersko-liturgiczne Kościoła. Jedynie wydano *Obrzędy konsekracji dziewic* (Katowice 2001). Dlatego należy z uznaniem przyjąć przygotowane przez Komisję ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski *Obrzędy błogosławienia wdów dla diecezji polskich*. Pełnią one *ad experimentum* cenną rolę duszpasterską.

Wydaje się, co wynika także ze studium ks. Wiesława Łyko, że problematyka stanu wdów i wdowców wymaga dalszych studiów, i to interdyscyplinarnych. Winne one dotyczyć zwłaszcza liturgii i liturgiki, prawa kanonicznego oraz *iuris prudentia*, duchowości i duszpasterstwa, a także teologii. Jest to wielkie pole debaty, studiów oraz propozycji, które winny wypracować pełną realizację wskazań nauki Soboru Watykańskiego II oraz adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Vitae consecrata* z 25 marca 1996 r.

Stan wdów prezentowany jest jako prawda Kościoła, także istotna jak wiele innych. Autor czyni to z dużym taktem i kulturą teologiczną oraz liturgiczną, mając zapewne świadomość, iż kwestie te są nadal mało znane, a stad i mało zrozumiałe.

Jak zaznacza sam autor, „niniejszy zapis jest owocem 20-letniej posługi na rzecz odradzającego się również w Polsce starochrześcijańskiego *Ordo Viduarum* – Stanu wdów konsekrowanych. Nie jest to książka do czytania jednym tchem, ile raczej swoistym duchowym podręcznikiem – *vademecum* dla wdów i wdowców konsekrowanych oraz dla osób pragnących wejść na wdowią drogę życia konsekrowanego” (s. 14). Faktycznie jest on jednym z najbardziej rozpoznawalnych teologów i badaczy, a jednocześnie z dużym doświadczeniem pastoralnym.

Warto zauważyć, że pierwsza w Polsce publiczna celebracja wejścia na drogę indywidualnej formy życia konsekrowanego, w stanie wdowy, miała miejsce 8 września 1996 r. w kaplicy Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie.

Cenne są informacje z nauczania patrystycznego oraz Magisterium Kościoła. Warto także odnotować odwołania biblijne oraz przykłady z dziejów Kościoła. Natomiast szkoda, że nie sporządzono choćby wybiórczej bibliografii, która mogłaby służyć dalszemu pogłębieniu wiedzy o konsekracji wdów i wdowców.

Opracowanie ks. Wiesława Łyko jest cennym materiałem, który może zdynamiczować praktykę stanu wdów i wdowców. Współczesny Kościół w Polsce potrzebuje takich materiałów formacyjnych w płaszczyźnie liturgicznej, teologicznej, duszpasterskiej oraz duchowości. Proponowane przemyślenia są ważnym wskazaniem na ów „wdowi grosz” (por. Mk 12,44). Warto go dostrzec, docenić, uformować i przyjąć w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Po prostu nie wolno nie zauważyć tego powołania, a czasem ma się takie wrażenie, patrząc na konkretne postawy ludzi i instytucji Kościoła.

bp Andrzej F. Dziuba

# Przegląd czasopism



„LITURGISCHES JAHRBUCH”

2017 był rokiem obchodów 500-lecia reformacji. Dla Kościoła ewangelickiego stał się też okazją do nowego wydania Biblii Lutra. Zbiegło się ono z nowym wydaniem niemieckiego tłumaczenia Biblii katolickiej (tzw. *Einheitsübersetzung*), które to tłumaczenie od jesieni 2018 r. ma być sukcesywnie wprowadzane do liturgii. Dlatego też wydawcy „Liturgisches Jahrbuch” zdecydowali się na zamieszczenie w pierwszym numerze kwartalnika z 2017 r. artykułów, które zajmują się liturgicznym przepowiadaniem słowa Bożego jako zasadniczym elementem liturgii chrześcijańskiej. Starano się ująć problem z ekumenicznego punktu widzenia.

Artykuł Thomasa Södinga *Gottes Gegenwart in seinem Wort. Lukanische Perspektiven zur Theologie der Liturige* („Boża obecność w Jego słowie. Perspektywa pism Łukaszowych w spojrzeniu na teologię liturgii”) wychodzi od określenia pozycji, jaką Nowy Testament zajmuje w liturgii. Pomijając krytykę, jaka jest podnoszona w tej kwestii, zaznacza, że jest on dokumentem liturgii, gdyż zawiera teksty wyrażające wiarę apostołów, która rodzi się w następstwie pójścia za Jezusem. Szczególnie ważne dla autora wydają się jednak księgi, których autorstwo przypisuje się św. Łukaszowi: Ewangelia oraz Dzieje Apostolskie. W nich słowo Boże nie jest w pierwszej kolejności przedmiotem refleksji teologicznej; opowiadają one raczej o praktyce Jezusa i pierwszych wspólnot w głoszeniu tego słowa. Söding porównuje głoszenie Jezusa oraz pierwotnej wspólnoty Kościoła. Dochodzi do trzech wniosków: po pierwsze, czytanie słowa Bożego w liturgii jest tradycją zapoczątkowaną przez Jezusa, którą przekazał swojemu Kościołowi; po drugie, liturgia chrześcijańska jest kontynuacją liturgii judaistycznej, która otrzymuje nowy fundament i nową formę dzięki osobie Jezusa Chrystusa; po trzecie, w pismach Łukaszowych Duch Święty zostaje ukazany jako Ten, który przybliży słowo Boże, napędza je sensem i daje mu dojść do głosu, przez co liturgia staje się uprzywilejowanym miejscem głoszenia.

Alexander Deeg w artykule *Von der vierfachen Gestalt des Wortes Gottes. Eine evangelische Perspektive zur Frage nach der Christusgegenwart in der Verkündigung der Schrift* („Poczwórna postać słowa Bożego. Perspektywa ewangelicka odnośnie do pytania o obecność Chrystusa w głoszeniu Pisma”), wychodząc od słynnego przedstawienia kazania Lutra w predelli ołtarza Cranacha w kościele

w Wittenberdze, przedstawia liturgię ewangelicką jako kult słowa, modyfikując przy tym koncepcję trojkiej postaci słowa Karla Bartha do koncepcji poczwórnej postaci słowa Bożego. Jednocześnie nie wzbrania się przed wyrażeniem krytyki co do niektórych form wypracowanych przez Kościół ewangelicki, postulując, chociażby zwiększenie obecności czytań biblijnych w liturgii.

Z kolei Alexander Zerfaß w tekście zatytułowanym „*Und das Wort ist Fleisch geworden*” (Joh 1,14). *Zur Gegenwart Christi in der gottesdienstlichen Schriftverkündigung* („«A Słowo ciałem się stało» (J 1,14). O obecności Chrystusa w liturgicznym przekazie słowa Bożego”), wychodząc od różnych propozycji brzmienia punktu 7 soborowej konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, zastanawia się nad tym, na ile Chrystus jest obecny w głoszonym słowie Bożym. Przedstawia rozwój nauki Kościoła w tej kwestii, powołując się na adhortację Benedykta XVI *Verbum Domini* z 2010 r., która, bazując na teologii inkarnacji, jest w zasadzie przypomnieniem argumentacji zaproponowanej już przez Orygenesusa. Wskazuje na problemy, jakie może to rodzić chociażby w perspektywie ekumenicznej (czy można mówić o obecności Chrystusa także w Starym Testamencie bez chrystologicznego zawłaszczenia Biblii hebrajskiej?). Przyjmując, że Chrystus jest obecny w Eucharystii na sposób realny (pod postaciami chleba i wina) i na sposób werbalny (w Słowie), ukazuje, że jest to zawsze obecność dynamiczna, co oznacza, że jest On na inny sposób obecny w Ewangelii, a na inny w pozostałych częściach Biblii czy też w jej głoszeniu (homilii).

Numer drugi kwartalnika z 2017 r. próbuje ukazać różnorodność pytań, teorii i metod liturgiki w Niemczech, choć redaktorzy zdają sobie sprawę, że trzy artykuły nie wyczerpują bogactwa tej dziedziny nauk. Zeszyt otwiera artykuł Stefana Bönterta „*Du hast uns geschaffen, doch wir kennen Dich kaum*”. *Gottesdienst feiern im Angesicht des Zweifels* („«Stworzyłeś nas, a my ledwo Cię znamy»). Świętowanie liturgii w obliczu wątpliwości”). Przedstawia on, jak na przestrzeni wieków Kościół podchodził do kwestii wątpliwości w wierze, ukazując, że Sobór Trydencki właściwie nie pozostawił na nie żadnego miejsca nawet w liturgii, co nie było zbyt korzystne. Wskazuje, że liturgia w kształcie, w jakim znamy ją po Soborze Watykańskim II, konfrontuje wierzących nie tylko z wiarą, ale z całą paletą ludzkich doświadczeń i daje przestrzeń, w której człowiek może wyrazić całego siebie; uważa to za słuszne, bo z takim stanem rzeczy spotykamy się także w Biblii, która wyraża całe spektrum ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Stwórcy. Przestrzenie w liturgii, które dają miejsce wątpliwości, to przede wszystkim czytania, psalmy, homilia, ale także znaki i symbole, jak choćby liturgia Męki Pańskiej w Wielki Piątek czy liturgia światła Wigilii Paschalnej. Kościół zatem powinien zostawiać przestrzeń dla wątpliwości i ciągle regulować potrzebne napięcie pomiędzy wątpliwością i zaufaniem.

Dzieło Romano Guardiniego *Vom Geist der Liturgie* („O duchu liturgii”) przeszło bogatą historię redakcji. Autor kilkakrotnie dokonywał przeróbek: dopisywał pasażę tekstu, to znów je usuwał, dodawał przypisy, redagował kolejne słowa wstępne. Jego dzieło wywarło znaczny wpływ na liturgikę i stało się fundamentalnym punktem odniesienia w tej dziedzinie teologii; zarazem inspirowało wielu znanych teologów jak choćby Waltera Kaspera czy Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. W setną rocznicę swojego pierwszego wydania doczekało się w końcu wydania historyczno-krytycznego, zawierającego tekst z wszystkimi zmianami na przestrzeni kolejnych wydań. Historię redakcji tego nieznacznego co do rozmiarów, ale bardzo wpływowego dzieła opisuje Stefan K. Langenbahn w tekście „...*dass es auch heute solche gibt, die aus den Voraussetzungen heraus lesen, aus denen das Büchlein geschrieben ist*”. *Plädoyer für eine historisch-kritische Lektüre und Edition von Romano Guardinis „Vom Geist der Liturgie”* („... że i dziś istnieją tacy, którzy czytają tę książeczkę z przesłanek, na których się ona opiera». Mowa obronna historyczno-krytycznej lektury i edycji dzieła «O duchu liturgii» Romano Guardiniego”).

Z kolei o. Jürgen Riegel SAC w tekście *Die Stola – textile symbolisierung des Dienstes vor Gott* („Stuła – tekstylny symbol służby Bogu”) roztrząsa problem, czy stuła jest częścią stroju liturgicznego, czy też insygnium urzędu. W sposób bardzo szczegółowy ukazuje historyczny rozwój jej użycia, interpretacji i znaczenia. Dochodzi do wniosku, że owo insygnium, które zazwyczaj jest ukryte pod szatami właściwymi danemu urzędowi święceń, jest przede wszystkim stałym znakiem przypominającym ordynowanemu o godności, jaka na mocy święceń stała się jego udziałem.

Stephan Winter w artykule bazującym na wykładzie inauguracyjnym po otrzymaniu profesury zwyczajnej w zakresie liturgiki na PTH Münster pt. „...*seid nicht gleichförmig...*” (Röm 12,2). *Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität* („... nie bierzcie więc wzoru...» (Rz 12,2). To, co niezmiennie w liturgii, jako źródło chrześcijańskiej duchowości”) zastanawia się nad tym, czy liturgia może stać się dla współczesnego człowieka źródłem duchowości. W tym celu bada powiązania, jakie istnieją pomiędzy liturgią a duchowością, wskazując na przykładzie Rz 12,1-2, że praktyka kultyczna winna odpowiadać pewnemu stylowi życia, co nie jest możliwe ludzkimi siłami, ale koniecznie implikuje w sobie Boże miłosierdzie względem człowieka.

*Rationale divinatorum officiorum* Wilhelma Durandusa jest najważniejszym dokumentem historycznym traktującym o średniowiecznej liturgii. W ostatnim czasie składające się z ośmiu ksiąg dzieło doczekało się w niemieckim obszarze językowym nowego tłumaczenia, zawierającego także wprowadzenie mówiące o osobie



i twórczości Durandusa, wiele spisów i bogaty indeks rzeczowy. Artykuł Rudolfa Suntrupa „*Kirche*” in der hochmittelalterlichen Liturgieerklärung: Das „*Rationale divinatorum officiorum*” des Wilhelm Durandus („*Kościół*» w późnośrednio-wiecznym podręczniku liturgii: *Rationale divinatorum officiorum* Wilhelma Durandusa”) przedstawia pokrótce to ważne w historii liturgiki dzieło oraz omawia dwa poruszone w nim tematy: jakie znaczenie niesie ze sobą budynek kościelny i jego poszczególne elementy, oraz jak duchowość kościoła jest wyrażana poprzez elementy jego wystroju liturgicznego.

Artykuł Moniki Schug *Rupert Berger als pastoralliturgischer Autor. Bibliographie 1949–2016 des Münchener Diözesanspriester* („Rupert Berger jako autor pastoralno-liturgiczny. Bibliografia monachijskiego prezbitera diecezjalnego za lata 1949–2016”) zamyka trzecią część kwartalnika. Rupert Berger urodził się 26 czerwca 1926 r. w Traunstein. W wyniku zawirowań wojennych rodzina trafiła do Landshut, gdzie zdał maturę, po której rozpoczął studia filozoficzne we Fryzyndze. Po czterech semestrach kontynuował studia teologiczne w Monachium. 29 czerwca 1951 r. został wyświęcony na prezbitera. Był wykładowcą Wyższej Szkoły Filozoficzno-Teologicznej we Fryzyndze, a po jej zamknięciu w 1968 r. został proboszczem w Bad Tölz. Pracował tam aż do emerytury w 1997 r., po czym przeniósł się do rodzinnego Traunstein. Artykuł zawiera bogatą bibliografię jego pism z podziałem na poszczególne lata oraz gatunki napisanych tekstów.

Czwarty numer kwartalnika otwiera tłumaczenie z języka holenderskiego wykładu pożegnalnego prof. Gerharda Rohwursta *Neue Sichtweisen auf die liturgischen Traditionen des frühen Christentums. Liturgiewissenschaft und Liturgiegeschichte* („Nowe spojrzenie na tradycje liturgiczne wczesnego chrześcijaństwa. Liturgika i historia liturgii”). Autor wskazuje w nim na liturgikę jako interdyscyplinarną naukę teologiczną, która współpracuje z różnymi naukami, a siła tej współpracy w danym czasie zależy od aktualnego zainteresowania naukowców. Ciągłe „w modzie” pozostają badania nad historią liturgii, zwłaszcza jej wczesnochrześcijańskim, a więc pierwotnym, okresem rozwoju. Rohwurst przedstawia pewne nowe implikacje, które koniecznie trzeba uwzględnić, przystępując do tego typu badań (np. fakt, że nowo wydane rytury nie są zupełnie nowe, ale bazują na istniejących już tradycjach rytualnych). W dalszej części przechodzi do omówienia w tym kluczu wczesnochrześcijańskich rytuałów inicjacyjnych, posiłków i uczt eucharystycznych oraz związanych ze świętowaniem Wielkanocy. Dochodzi do wniosku, że nie da się zrekonstruować w 100% rytów wczesnochrześcijańskich, gdyż są one naznaczone zbyt wieloma niewiadomymi. Ponadto pomiędzy nowo powstałymi rytami chrześcijańskimi a kontekstem, w którym powstały, zawsze istniała pewna

interakcja. Zaś badania wczesnochrześcijańskiej liturgii są istotne nie tylko dla teologii i liturgiki, ale także dla innych dyscyplin naukowych.

Stefan Gärtner w artykule *The Passion. Über eine hybride Form des Passionssspieles* („*The Passion*. O hybrydowej formie misteriów pasyjnych) pochyla się nad problemem hybrydowych cech współczesnego Kościoła niemieckiego. Wskazuje, że przez to Kościół znajduje się w pełnej napięć fazie przejścia od tradycyjnej religijności ludowej ku nowym formom. Jako przykład Kościoła, w którym zjawisko to jest znacznie dalej posunięte, wskazuje na Kościół holenderski, a konkretnie na misterium pasyjne *The Passion*, które zawiera elementy tradycyjnej liturgii, łącząc je z elementami transmitowanej telewizyjnie imprezy masowej. *The Passion* z roku na rok cieszy się coraz większą popularnością; autor zastanawia się, co jest tego powodem, dochodząc do wniosku, że z pewnością stopniowalna możliwość uczestnictwa z kształtowaną na bieżąco intertekstualnością. Zatem hybrydowość przedstawienia nie wynika wyłącznie z połączenia elementów religijnych ze świeckimi, ale także w wieloaspektowej i wielopoziomowej recepcji oraz motywacji do udziału w tym wydarzeniu.

Artykuł Eduarda Nagela *Fünfzig Jahre Zeitschrift „Gottesdienst”. Ein Rückblick* („Pięćdziesiąt lat czasopisma «Gottesdienst». Spojrzenie wstecz”) podejmuje próbę przybliżenia czytelnikowi nie tylko historii czasopisma „Gottesdienst”, ale także przyczyn i motywacji jego powstania. Czasopismo powstało jako odpowiedź na soborową odnowę liturgii, która wymagała wyjaśnienia wielu kwestii zawartych w dokumentach soborowych i posoborowych oraz w praktyce duszpasterskiej. Ponadto autor przedstawia pokrótce biografie kolejnych redaktorów naczelnych czasopisma oraz ich wkład w jego rozwój. Nie stroni także od poruszania spraw trudnych, jak choćby utrudnionych w ostatnich latach kontaktach z komisjami liturgicznymi przy niemieckim czy austriackim Episkopacie. Mimo tych problemów czasopismo było i pozostaje nadal lustrem tego, co aktualnie dzieje się w obszarze liturgicznym; było także ważnym elementem odnowy liturgicznej po Soborze Watykańskim II w obszarze niemieckojęzycznym.

Marek Dziony



## **Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra”**

Autorzy zgłaszający artykuły do publikacji proszeni są o przygotowanie tekstów na podstawie poniższych wskazań.

### 1. ZASADY OGÓLNE

Redakcja zastrzega sobie prawo do nanoszenia korekt językowych oraz wyboru artykułów według kryterium jakości i merytorycznej spójności. Procedura recenzowania artykułów zgłaszanych do czasopisma jest zgodna z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. W celu zapewnienia właściwej oceny artykuły są recenzowane przez niezależnych ekspertów z danej dziedziny z zachowaniem reguły podwójnej anonimowości (*double-blind review*). Wersja artykułu przekazana recenzentowi oraz recenzja, którą otrzyma autor, nie będzie zawierała nazwisk i afiliacji. Na podstawie uzyskanych ocen redakcja podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu albo odesłaniu publikacji do autora w celu naniesienia poprawek. Termin na naniesienie poprawek przez autorów wynosi 7 dni. Po przyjęciu artykułu do druku autor otrzyma umowę wydawniczą, która określa szczegółowy opis przeniesienia praw majątkowych do artykułu. Ponadto autor proszony jest o dołączenie do tekstu głównego streszczenia (max. 1000 znaków ze spacjami, tj. ok. pół strony) z tytułem i słów kluczowych w języku polskim i angielskim, oraz wykazu użytej przy redakcji tekstu bibliografii, a także noty biograficznej (uzyskany stopień naukowy, specjalizacja naukowa, aktualnie pełnione funkcje i zajmowane stanowiska, miejsce pracy) oraz adres, e-mail lub telefon. Zamiar publikacji artykułu w czasopiśmie „Liturgia Sacra” jest jednoznacznym wyrażeniem zgody na zamieszczenie w notce biograficznej adresu e-mail lub – w przypadku jego braku – adresu poczty tradycyjnej w celu umożliwienia bezpośredniego kontaktu czytelników z autorem.

Do artykułu powinna być dołączona deklaracja autora (lub w przypadku pracy zbiorowej – osoby zgłaszającej tekst): podpisaną deklarację autorską należy przesłać na adres redakcji lub w postaci skanu dołączyć do pliku (deklarację można

podpisać za pomocą bezpiecznego podpisu elektronicznego). Tekst deklaracji znajduje się w ostatniej części każdego numeru czasopisma oraz na dole niniejszej strony. Autorzy zamierzający publikować na łamach LitS zobowiązani są dołączyć do tekstu swój identyfikator ORCID.

Artykuł należy przesłać w formie pliku elektronicznego (\*.odt, \*.rtf lub \*.doc) za pomocą platformy czasopism UO (<https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/lis>). Ewentualne czcionki, jeśli są różne od Times New Roman (chodzi głównie o znaki greckie, syryjskie, hebrajskie, etc.), należy przesłać dodatkowo na adres e-mail Redakcji: [liturgiasacra@uni.opole.pl](mailto:liturgiasacra@uni.opole.pl).

## II. REDAGOWANIE TEKSTU GŁÓWNEGO

Formatowanie powinno ograniczać się do najbardziej podstawowych kodów. Poza opisem bibliograficznym należy używać podstawowej odmiany czcionki (bez podkreśleń, pogrubień i innych wyróżnień graficznych). Kursywę można stosować dla wyróżnienia pojedynczych wyrazów.

1. Zalecane parametry formatowania:
  - krój czcionki Times New Roman;
  - wielkość czcionki 12 punktów w zasadniczym tekście, a 10 punktów w przypisach;
  - odstęp między liniami 1,15 punktów w tekście głównym, 1,0 w wyodrębnionym cytacie (powyżej 3 wersów) oraz w przypisach;
  - wyodrębniony cytat powinien cechować się wcięciem zarówno z lewej, jak i z prawej strony.
2. W tekście głównym artykułu rozwinięcie imion własnych stosujemy wówczas, gdy pojawiają się one po raz pierwszy lub na początku akapitu (np. Jan Aleksander Kowalski, gdy przywołany jest po raz pierwszy, przy kolejnym odwołaniu piszemy J.A. Kowalski).
3. Tytuły dzieł lub dokumentów przytaczane w tekście zapisywane są kursywą – wyjątek stanowią tytuły czasopism, które zapisujemy w cudzysłowie.
4. Odnośnik do przypisu zapisany jest cyfrą arabską; jeśli znajduje się on na końcu zdania; umieszczamy go przed kropką.
5. Sygnatury biblijne zapisujemy w tekście głównym.
6. Ryciny przeznaczone do publikacji muszą mieć dobrą jakość (rozdzielczość nie mniejsza niż 300 dpi) i powinny być zapisane w osobnych plikach w następujących formatach: \*.tiff, \*.jpg, \*.cdr.

7. Publikowane obrazy i treści nie mogą naruszać praw autorskich innych podmiotów. Umieszczenie w artykule materiałów chronionych prawem autorskim będzie możliwe pod warunkiem dostarczenia przez Autora do Redakcji pisemnej zgody właściciela tychże praw (dotyczy to także materiałów internetowych).

### III. REDAGOWANIE PRZYPISÓW

Wszystkie artykuły wpływające do Redakcji po 30 kwietnia 2019 r. powinny zawierać przypisy i bibliografię zredagowane w oparciu o system Chicago.

Przytaczane źródła i opracowania są zapisywane w przypisach dolnych. Sygnatur z Pisma Świętego nie należy zapisywać w przypisach, ale w tekście głównym, w nawiasie na zakończenie cytatu (1 Kor 2,12-17) bądź parafrazowanego lub wspomnianego fragmentu biblijnego (por. Rdz 2,24).

Na końcu artykułu należy umieścić wykaz bibliograficzny, który powinien składać się z dwóch części. Pierwsza część to źródła (jej utworzenie nie jest obowiązkowe). W skład źródeł mogą wchodzić dokumenty archiwalne, klasyczne dzieła pisarzy chrześcijańskich (m.in. Ojców Kościoła), dokumenty Kościoła lub inne dokumenty świeckie (konstytucje, ustawy, kodeksy itp.). Zapis dokumentów należy traktować podobnie jak zapis książek autorskich, które cytując po raz pierwszy, można w nawiasie podać skrót i w kolejnych przypisach nim się posługiwać (skrót należy stosować zgodnie z wykazem według *Encyklopedii Katolickiej*). W wykazie źródeł należy podać cały zapis, podobnie, jak w przypadku książek. Druga część wykazu bibliograficznego to bibliografia załącznikowa, która jest obowiązkowa i należy w niej zachować układ alfabetyczny. Bibliografię załącznikową należy umieścić także w odpowiedniej rubryce przy zgłoszeniu tekstu do druku.

Zgodnie z formatem Chicago poszczególne zapisy powinny zostać sporządzone w następujący sposób.

#### 1. Zapis książki jedno lub wieloautorskiej

W przypisie:

Imię, Nazwisko autora/ów. Rok wydania. *Tytuł. Podtytuł.* Miejsce wydania: Wydawnictwo, strona/y.

**Przykłady:**

Andrzej S. Jasiński. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela: rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna, 143). Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 100–108.

Martin M. Lintner. 2018. *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 121–123.

Eberhard Schockenhoff. 2014. *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*. Tłum. Konrad Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 32-34.

Krystyna Bronowska, Elżbieta Żywucka-Kozłowska, Dariusz Czekan. 2009. *Subkultury destrukcji. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo PrintGroup, 45-58.

Franciszek. 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana (dalej: EG), nr 23.

**Ta sama pozycja przytaczana w kolejnym przypisie:**

Nazwisko. Rok. *Tytuł*, stona/y.

Jasiński. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela*, 88.

Schockenhoff. 2014. *Etyka życia*, 345.

EG 25.

**W wykazie bibliograficznym:**

Nazwisko i Imię autora/ów. Rok wydania. *Tytuł*. *Podtytuł*. Miejsce wydania: Wydawnictwo.



**Przykłady:**

Bronowska Krystyna, Żywucka-Kozłowska Elżbieta, Czekan Dariusz. 2009. *Subkultury destrukcji. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*. Szczecin: Wydawnictwo PrintGroup.

Jasiński Andrzej S. 2014. *Komentarz do księgi proroka Ezechiela: rozdziały 31–39* (Opolska Biblioteka Teologiczna 143). Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Lintner Martin M. 2018. *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag.

Schockenhoff Eberhard. 2014. *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*. Tłum. Konrad Glombik. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

**2. Zapis rozdziału w książce**

W przypisie:

Imię Nazwisko autora/ów. Rok wydania. Tytuł i Podtytuł rozdziału, W *Tytuł książki*, strona/y. Imię i Nazwisko redaktora, strony. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

**Przykłady:**

Roman Lewandowski, Ireneusz Kowalski. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych. W *Współczesne wyzwania strukturalne i menedżerskie w ochronie zdrowia*. Red. Roman Lewandowski, 253. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.

Andrzej S. Jasiński. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*. Red. Tadeusz Dola, 187–189. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

**Ta sama pozycja cytowana po raz kolejny:**

Nazwisko autora/ów. Rok. Tytuł rozdziału, strona/y.

Jasiński. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, 194.

Lewandowski, Kowalski. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych, 256.

**W wykazie bibliograficznym:**

Nazwisko i Imię autora/ów. Rok wydania. Tytułu rozdziału książki, W *Tytuł książki*. Imię i Nazwisko redaktora/ów, strony rozdziału. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

**Przykłady:**

Jasiński Andrzej S. 1997. Chleb i wino w Starym Testamencie, W *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsovi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*. Red. Tadeusz Dola, 187–202. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Lewandowski Roman, Kowalski Ireneusz. 2008. W poszukiwaniu obiektywnych metod pomiaru jakości usług medycznych. W *Współczesne wyzwania strukturalne i menedżerskie w ochronie zdrowia*. Red. Roman Lewandowski, 253–266. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.

**3. Zapis artykułu naukowego opublikowanego w czasopiśmie**

**W przypisie:**

Imię Nazwisko autora/ów. Rok. „Tytuł artykułu”. Tytuł czasopisma rocznik (Nr) zeszytu : strona/y.

**Przykłady:**

Krzysztof Kawlewski, Eugeniusz Świtoński. 2013. „Zastosowanie algorytmów genetycznych w optymalizacji sterowania ruchów roboczych suwnicy pomostowej”. *Transport Przemysłowy i Maszyny Robocze* 19 (1) : 37.

Benedikt Kranemann. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 38 (2) : 15–16.

Piotr Kopiec. 2019. “Ecumenical Ambiguities: The Case of the Ecumenical Association of Third World Theologians”. *Studia Oecumenica* 18 : 41–42.

**Ta sama pozycja cytowana po raz kolejny:**

Nazwisko. Rok. „Tytuł” strona/y.

Kranemann. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“ 18.

W wykazie bibliograficznym: Nazwisko i Imiona autora/ów. Rok. „Tytułu artykułu”. Tytułu czasopisma rocznik (nr) zeszytu : strony.

**Przykłady:**

Kawlewski Krzysztof, Eugeniusz Świtoński. 2013. „Zastosowanie algorytmów genetycznych w optymalizacji sterowania ruchów roboczych suwnicy pomostowej”. *Transport Przemysłowy i Maszyny Robocze* 19 (1): 37–41.

Kranemann Benedikt. (2019). „Theologie und Öffentlichkeit aus der deutschen Perspektive“. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 38 (2): 15–30.

Kopiec Piotr. 2019. “Ecumenical Ambiguities: The Case of the Ecumenical Association of Third World Theologians”. *Studia Oecumenica* 18: 41–52.

#### 4. Zapis tekstów opublikowanych online na stronach internetowych

##### **W przypisie:**

Imię Nazwisko autora/w. Rok. Tytuł (data dostępu), strona internetowa [należy włączyć funkcję „usuń hiperłącze”].

##### **Przykłady:**

Roman Bartnicki. 2018. „Mk 16,9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa”. *Fides et Ratio* (4) : 26 (12.03.2019) <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2018-4DOL.pdf>.

Franciszek Kucharczyk. 2016. To „Amoris laetitia” a nie „Spełniamy życzenia” (13.04.2016). <http://gosc.pl/doc/3076365.To-Amoris-laetitia-a-nie-Spelniamy-zyczenia>.

W świadomości ludzi kościoła musi nastąpić odważna głęboka i autentyczna przemiana (14.04.2016). <https://ekai.pl>.

##### **W wykazie bibliograficznym:**

Nazwisko Imię autora/ów. Rok. Tytuł (data dostępu) Pełny adres strony internetowej [należy włączyć funkcję „usuń hiperłącze”]. W wykazie umieszczamy wyłącznie teksty naukowe opublikowane online, które posiadają autora i tytuł.

##### **Przykłady:**

Bartnicki Roman. 2018. „Mk 16,9-20 jako świadectwo prawdy o zmartwychwstaniu Jezusa”. *Fides et ratio* (4) : 25–55 (12.03.2019) <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2018-4DOL.pdf>.

#### 5. Prawa autorskie

Licencję oraz prawa autorskie Autorzy przekazują wydawcy, którym jest Redakcji Wydawnictw WT UO.



.....  
Imię i nazwisko  
.....

afiliacja

## Oświadczenie dla autorów

Ja, niżej podpisany, składając tekst do druku w czasopiśmie „Liturgia Sacra” oświadczam, że:

1. Opracowanie **nie narusza praw autorskich osób trzecich** (w rozumieniu Ustawy z 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych; tekst pierwotny: Dz.U. 1994 r. nr 24 poz. 83, tekst jednolity: Dz.U. z 2006 r. nr 90 poz. 631).
2. Teksty nadesłane do redakcji **nie były wcześniej publikowane ani zgłoszone do publikacji w innych pismach lub wydawnictwach**.
3. Wyrażam zgodę na wszelkie zmiany stylistyczne, wynikające z normy językowej oraz normy „Zasady składania tekstu w języku polskim” i dokonywanie niezbędnych zmian w układzie treści (w celu zwiększenia czytelności tekstu), a także na wykorzystanie go do druku oraz w publikacjach elektronicznych. Jednocześnie wyrażam zgodę na zamieszczenie mojego adresu E-mail w notce biograficznej w celu ułatwienia czytelnikom kontaktu ze mną.
4. Przenoszę **prawa autorskie** na Redakcję „Liturgia Sacra”.
5. Wyrażam także zgodę na opublikowanie informacji o artykule w bazach naukowych, w tym w bazie **CEJSH** (Central European Journal of Social Sciences and Humanities), **CEEOL** (Central and Eastern European Online Library), **ErihPLUS**, **Index Copernicus** oraz **BazHum** (Muzeum Historii Polski).
6. Oświadczam, że nadesłane teksty są opracowane według zasad rzetelności naukowej i nie zachodzi w nich zjawisko autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) oraz autorstwa pozornego (*guest authorship*), zgodnie z dokumentem „Wyjaśnienia dotyczące ghostwritingu” zamieszczonym na stronie internetowej MNiSW: [https://pbn.nauka.gov.pl/static/doc/wyjasnienie\\_dotyczace\\_ghostwriting.pdf](https://pbn.nauka.gov.pl/static/doc/wyjasnienie_dotyczace_ghostwriting.pdf).
7. Przyjmuję do wiadomości, że materiały zamieszczone w czasopiśmie „Liturgia Sacra” są **chronione prawem autorskim**. Przedruk tekstu może nastąpić jedynie za zgodą Redakcji.

.....  
Miejscowość i data

.....  
podpis

## Spis treści

Od Redakcji . . . . .	357
-----------------------	-----

### Liturgia Liturgy

BOGUSŁAW MIGUT, Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej inicjacji. Aspekt teologiczno-liturgiczny . . . . .	361
The Eucharist as a sacrament of Christian initiation. Its theological and liturgical aspect . . . . .	374
WALDEMAR BARTOCHA, Pneumatohagijski wymiar sakramentu święceń w świetle pontyfikatu rzymskiego . . . . .	377
Pneumatohagial Dimension of the Sacrament of Holy Orders in the Light of the “Roman Pontifical” . . . . .	395
KAROL LITAWA, Pneumatologiczny charakter sakramentu bierzmowania . . . . .	401
Pneumatological Character of the Sacrament of Confirmation . . . . .	414
VIKTORIYA SEMENOVA, Reforma liturgiczna jest nieodwracalna. Głos w sprawie tendencji powrotu do liturgii przedsoborowej („trydenckiej”) . . . . .	417
Liturgical Reform is Irreversible. A Vote on a Tendency of Return to the Preconciliar Liturgy (“trident”) . . . . .	425
PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM, Reforma liturgiczna jest nieodwracalna. Głos w obronie soborowej reformy liturgii . . . . .	427
Liturgical Reform is irreversible. A vote on Defense of the Conciliar Reform of Liturgy . . . . .	437



SŁAWOMIR JEZIORSKI, The Church and the Liturgy in the Contemporary World . . . . .	441
Kościół i liturgia we współczesnym świecie . . . . .	452
ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, Ryt oczyszczenia, celebrowanie Paschy i święta Namiotów w ujęciu proroka Ezechiela (Ez 45,18-25) . . . . .	455
The rite of purification,celebration of the Passover and the Feast of Boothsin the view of the prophet Ezekiel (Ezek 45:18-25) . . . . .	483
MACIEJ H. DĄBROWSKI, Benedykt XVI a liturgia bizantyjska – praktyka celebracji papieskich . . . . .	485
Benedict XVI and the Byzantine Liturgy – The Practice of Papal Celebrations . . .	497
IONIȚĂ APOSTOLACHE, The Unification Mystery of Christ in Church. The Orthodox View on the Preparation for Receiving of the Holy Eucharist . . . . .	503
Jednoczące Misterium Chrystusa w Kościele. Prawosławne spojrzenie na przygotowanie do przyjęcia Najświętszej Eucharystii . . . . .	519
HUBERT ŁYSY, „Idźcie i głosście!” Niewykorzystane szanse przepowiadania w roku liturgicznym? . . . . .	523
“Go and Preach!” The Missed Preaching Opportunities in the Liturgical Year? . . .	537

## Muzyka w liturgii

### Music in liturgy

SUSI FERFOGLIA, Słowo podstawowym narzędziem gregoriańskiej techniki kompozytorskiej w adaptacji wzorców modalnych do nowych tekstów . . . . .	543
Word as the fundamental tool of the Gregorian compositional technique in the adaptation of the modal patterns to new texts . . . . .	570
ANDRZEJ PRASAŁ, Repertuar liturgiczny w kościele pw. św. Jana Chrzciciela w Jodłowie na podstawie parafialnego inwentarza muzycznego z 1939 r. . . . .	573
The liturgical repertoire in the church of St. John the Baptist in Jodłów on the basis of the parish’s musical inventory from the year 1939 . . . . .	585

EWA FABIAŃSKA-JEŁIŃSKA, WERONIKA NOWAK, Inspiracje kultem maryjnym w twórczości Andrzeja Panufnika . . . . .	589
Inspirations of the Cult of Mary in the work of Andrzej Panufnik . . . . .	595

MARIA SZYMANOWICZ, Wkład ks. profesora Jana Chwałka w organologię i sztukę budowy organów . . . . .	597
Contribution of Fr Professor Jan Chwałek in organology and the art of organ building . . . . .	611

### Sztuka sakralna

#### Sacred art

MAGDALENA BIAŁONOWSKA, Obiekty sztuki sakralnej we francuskich kolekcjach prywatnych w XIX wieku – wybrane przykłady . . . . .	617
Sacred art objects in French private collections in the 19th century – selected examples . . . . .	627

### Sprawozdania i recenzje

#### Reports and reviews

BP ANDRZEJ F. DZIUBA, „W tobie są wszystkie me źródła” 52. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, Budapeszt, 8–10 maja 2019 r. . . . .	641
M. IWONA KOPACZ, Sprawozdanie z 55. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych, Siedlce (10–12 września 2019 r.) . . . . .	647
PIOTR TUREK, Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Dobra Nowina w multimedialnym świecie”, Kodeń 6–8 X 2019 r. . . . .	651
IONIȚĂ APOSTOLACHE, Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Matka Pana w tradycji Kościołów Wschodnich”, Krajowa (4 listopada 2019 r.) . . . . .	657

**Przegląd czasopism**  
Periodical review

Liturgisches Jahrbuch . . . . .	665
Zasady przyjmowania artykułów do czasopisma „Liturgia Sacra” . .	671