

Pożegnanie, które jest błogosławieństwem, przestaje być odejściem. Zamienia się natomiast w pozostawanie w tożsamości, ja w twojej, ty w mojej. Otwiera się tu nowy problem, nad którym refleksję trzeba by zacząć od ewangelicznego faktu zanotowanego przez św. Łukasza (24, 50—51): „Potem wyprowadził ich ku Betanii i podniósłszy ręce pobłogosławił ich. A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba”.

Kraków

STANISŁAW GRYGIEL

Ks. Jerzy Grzeškowiak

## NIKTÓRE PROBLEMY TEOLOGICZNE ZNAKU LITURGICZNEGO

Człowiek jest duszą i ciałem, duchem i materią. Dlatego we wszystkich przejawach swej aktywności: w poznawaniu i miłości, w odkrywaniu sensu i wyrażaniu go oraz w międzyludzkich kontaktach potrzebuje pośrednictwa tego, co materialne, co zmysłowe, potrzebuje pośrednictwa znaków i symboli. Dotyczy to również relacji: człowiek — Bóg. Historia religii dowodzi, że zawsze we wszystkich epokach, także na najbardziej prymitywnych stadiach swego rozwoju, człowiek posiadał jakiś rytuał, czyli zespół różnych czynności symbolicznych i słów, które wyrażały faktyczną lub pożądaną przezeń więź między nim i Bogiem, pragnienia wejścia w związek z Transcendencją, powrotu do niego lub pogłębienia go. Przed wcieleniem Boga te symboliczne czynności rytualne (oprócz kilku wyjątków w judaizmie) były tworem człowieka. Po radykalnym wejściu Boga w świat przez Wcielenie na kult chrześcijański składają się również obrzędy ustanowione przez człowieka — przez Kościół, ale istotny rdzeń tego kultu stanowią jednak ryty, co do których Chrystus—Bóg Wcielony zaznaczył swoją wolę i dzięki temu mamy pewność, że poprzez nie dochodzi do naszego rzeczywistego spotkania z Bogiem.

### 1. POJĘCIE ZNAKU LITURGICZNEGO

Liturgia Kościoła — potrząc od strony zjawiskowej — jest zespołem różnych znaków takich, jak słowo mówione lub śpiewane, rzeczy materialne, miejsce, czas, czynności, gesty i — znak integrujący wszystkie inne — osoba ludzka oraz zgromadzenie osób. Znakiem liturgicznym jest więc, najogólniej mówiąc, zgromadzona wspólnota oraz sprawowany przez nią obrzęd. Obrzęd liturgiczny z kolei jest

systemem znaków akustycznych i optycznych, tego, co słyszalne i widzialne. Obydwa elementy: znaki słyszalne i widzialne, słowo i symboliczne działanie winny tworzyć dialektyczną równowagę wzajemnie się warunkującą i dopełniającą. Nadmierna przewaga jednego z nich stanowić będzie zawsze pewien stopień zagrożenia dla właściwej koncepcji liturgii, jej skuteczności i oddziaływania<sup>1</sup>.

W skład obrzędu wchodzi następujące elementy: słowo Boże i słowo ludzkie, gesty i postawy (także w określonych sytuacjach milczenia) i czynności związane z elementami materialnymi, jak woda, chleb, wino, oliwa, świeca, ogień, kadzidło itp. Obrzęd składa się z symbolicznych gestów, przedmiotów i symbolicznego języka religijnego.

Sprawowanie obrzędu wymaga następnie określonego czasu i przestrzeni oraz sprzętu. Do całości znaków liturgicznych należą więc także znaki czasowe (okresy liturgiczne, niedziele, święta), znaki przestrzenne (miejsce kultu) i plastyczne (wyposażenie miejsca kultu: ołtarz, miejsce prezydialne, stół słowa Bożego, krzyż, obrazy, księgi, naczynia i szaty liturgiczne).

Ten niezmiernie bogaty repertuar znaków audiowizualnych służy wspólnocie Kościoła do manifestowania swej więzi z Bogiem i pogłębiania jej, przede wszystkim zaś do realizowania zleczonej mu przez Chrystusa misji pośrednictwa zbawczego. W Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II powiedziano, że w liturgii „przez znaki zmysłowe (per signa sensibilia) wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7). Znaki liturgiczne służą więc Bogu do realizowania Jego zbawczej woli a człowiekowi włączonemu we wspólnotę Kościoła do składania Bogu publicznego kultu.

Znaki liturgii i ich działanie pomaga nam pełniej zrozumieć tzw. teologiczna teoria znaku<sup>2</sup>.

W odróżnieniu od teorii obiektywistycznej kładącej nacisk na obiektywne relacje elementu oznaczającego do znaczonego, i teorii subiektywistycznej, która zwraca raczej uwagę na relacje: znak — odbiorca, teoria tzw. celowościowa przenosi akcent na twórcę znaku. Znak to nie tylko rzecz oznaczająca obiektywnie (na zasadzie naturalnych powiązań) coś innego (przedmiot, ideę, osobę), ani rzecz zrelatywizowana subiektywnie przez odbiorcę znaku, lecz przede wszyst-

<sup>1</sup> J. Grzeškowiak, *Korelacja i komplementarność obrzędu i słowa w liturgii*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) z. 3, 81—86.

<sup>2</sup> J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „Studia Logica” 6 (1958) 57—143, zvl. 59—65. Prace z semiologii w języku polskim: J. R. Piterce, *Symbol, sygnały, szumy*, Warszawa 1967; U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972; P. Guiraud, *Semiologia*, Warszawa 1973; J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972; S. K. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976.

kim akt osoby nadającej pewnej rzeczy wartość znaku w celu nawiązania kontaktu z inną osobą przez przekazanie jej treści poznawczych. Jest to — jak się wydaje — właściwie najpełniejsza koncepcja znaku rozumianego jako „wydarzenie”. Ujmuje ona wszystkie pięć elementów znaku: twórcę znaku, jego adresata (odbiorcę), element oznaczający (signifiant, sygnifikant) i oznaczany (signifié, signifikat) oraz ich wzajemny stosunek (signification). Tak rozumiany znak jest „znakiem — aktem” kogoś — dla kogoś, pełni funkcję pośrednika między osobami. Jest znakiem w podwójnym niejako sensie, ponieważ jest znakiem „czegoś”, a równocześnie jest znakiem „kogoś” dla „kogoś”. W tej celowościowej (czy może lepiej: intencjonalnej) koncepcji „aktu—znaku” widoczny jest przeto podwójny desygnat: oznaczana treść, myśl, idea oraz osoba obierająca sobie ów znak za narzędzie dialogu. Pierwszym — rzecz jasna — i ważniejszym desygnatem znaku jest więc „ktoś” — osoba za tym znakiem ukryta, drugim desygnatem jest „coś”, pewna treść, to, przez co i w czym owa osoba się ujawnia. Bardziej dynamicznie to wyrażając można powiedzieć, że znak tak rozumiany pełni podwójną funkcję: komunikatywną i informatywną. Ta pierwsza polega na nawiązaniu łączności między osobami, skutkiem zaś drugiej jest przekazanie i poznanie pewnych treści.

Gdy stosujemy te teorię znaku do liturgii, jej znaki jawią się nam jako „znaki—akty”, jako „wydarzenia” interpersonalnego spotkania i dialogu Boga z człowiekiem: z jednostką i wspólnotą. Owe wszystkie bardzo różnorodne i o różnej randze znaki liturgiczne są sposobem, formą tego spotkania, pełnią rolę pośrednika między Bogiem i człowiekiem.

Na pytanie: kto jest twórcą tych znaków? — odpowiedzieć możemy: Bóg i człowiek.

Istotne znaki sakramentalne pochodzą z ustanowienia Bożego. Bezpośrednio przez Chrystusa zostały wybrane wyraźnie następujące znaki: głoszenie Ewangelii, uczta z chleba i wina (Eucharystia), zanurzenie i polanie wodą (chrzest), odpuszczenie grzechów (pokuta). Inne znaki sakramentalne wybrane przez Kościół (może za wskazaniem Chrystusa) stosowane były już w czasach apostołskich: gest nałożenia rąk (bierzmowanie i kapłaństwo), modlitwa i namaszczenie olejem (sakrament chorych). Od początku też sakramentalnie rozumiano małżeństwo jako święty związek — znak więzi Chrystusa z Kościołem (Mt 10, 2; Łk 16, 18; Ef 5, 23; 5, 32). Wszystkie inne znaki zostały ustanowione przez człowieka.

Ponieważ w liturgii zachodzi dwukierunkowy nurt: od Boga do człowieka — proces zbawczy, akt uświęcenia, oraz od człowieka do Boga — akt kultu, widzimy, że tak Bóg, jak i człowiek są zarazem nadawcą i odbiorcą tych znaków w zależności od tego, pod jakim kątem ujmuje się liturgię, czy w jej linii zstępującej czy wstępującej. Ponieważ w kulcie chrześcijańskim inicjatywa i pierwszeństwo

należy do Boga, trzeba powiedzieć, że znaki liturgiczne są najpierw znakami Boga skierowanymi do człowieka. Bóg bowiem przez nie objawia człowiekowi swą zbawczą wolę, zamiar spotkania się z nim i obdarowania wspólnotą z sobą. Człowiek jest wówczas odbiorcą i interpretatorem tych znaków. I odwrotnie — przyjmując dar zbawienia człowiek odpowiada Bogu aktem kultu, wdzięczności i uwielbienia właśnie przez te same znaki oraz przez znaki stworzone przez siebie. I od tej strony patrząc człowiek jest nadawcą sygnału, twórcą znaku, a Bóg jego adresatem. Przez te znaki człowiek „informuje” Boga o uznaniu swej zależności od Niego, o przyjęciu zbawczego daru — uczestnictwa w Jego życiu, o swej miłości i całkowitym oddaniu. Znaki liturgiczne są więc skutecznymi znakami międzyosobowego spotkania, znakami wskazującymi i urzeczywistniającymi spotkanie, dialog i przymierze między Bogiem a zgromadzeniem liturgicznym — ludzką wspólnotą wiary, nadziei i miłości.

W oparciu o powyższe ustalenia można najogólniej określając znak liturgiczny powiedzieć, że znakiem liturgicznym jest jakaś osoba (wspólnota), słowo, czas, miejsce, czynność (gest) lub rzecz, przez które we wspólnocie Kościoła zostaje zaktualizowane i przydzielone człowiekowi zbawcze dzieło Chrystusa, a Bogu zostaje złożony publiczny kult. Nieco inaczej to samo wyraża określenie znaku liturgicznego jako „zamierzone i świadome wyłączenie określonego czasu, przestrzeni i działania dla zgromadzenia wiernych w celu zorganizowanego przeżycia wspólnoty z Bogiem i sprawowania publicznego kultu Bożego”<sup>3</sup>.

## 2. HIERARCHIA ZNAKÓW LITURGICZNYCH

W całościowym systemie znaków liturgicznych niewątpliwie należy przestrzegać zawsze pewną hierarchizację. Nie można wprost nie dostrzec najpierw nadrzędności osobowych i wspólnotowych znaków liturgicznych (zgromadzenie, osoby, postawy, gesty, słowa) nad drugorzędnymi znakami rzeczowymi, które służą tylko do organizacji tych pierwszych<sup>4</sup>. To jednak, co dziś jest dla nas tak oczywiste, nie było takie przejrzyste kiedyś. Dopiero dzięki pogłębionej refleksji teologicznej nad liturgią i dzięki soborowej odnowie dokonało się znaczne przetasowanie w hierarchii znaków. Dawne podręczniki liturgiczne (np. M. Righetti, P. Rado) traktowały o wszystkich elementach materialnych, o słowie, gestach, sztuce nie wspominając nieraz słowem o symbolach osobowych. Dawniej uwaga teologów była skier-

<sup>3</sup> B. Snela, *Przyczynek do teologii znaku liturgicznego*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) z. 1, 29 (całość: 23—43); J. Grzeškowiak, *Znak — Symbol — Liturgia*, „Ateneum Kapłańskie” 69 (1976) t. 87, 353—373.

<sup>4</sup> J. Grzeškowiak, *Nadrzędność znaków osobowych w liturgii*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) z. 4, 71—77.

rowana przede wszystkim na znaki sakramentalne, a zwłaszcza na ich materię i formę, czyli na to wszystko, co było niezbędnie potrzebne do zaistnienia, tzw. *opus operatum*. Dziś natomiast głównym przedmiotem zainteresowania i troski jest zgromadzenie liturgiczne uznane za najważniejszy i najpowszechniejszy, bo zwyczajny i dostępny dla wszystkich; znak Kościoła. Dopiero na tle tego fundamentalnego symbolu hierarchicznie uporządkowanej liturgicznej wspólnoty wiary i miłości można we właściwy sposób ujmować i oceniać pozostałe znaki, które pełnią rolę służebną. Ich funkcja oznaczania staje się w pełni czytelna dopiero w relacji do człowieka (np. znaczenie wody przy chrzcie objawiają dopiero słowa sakramentalne). Znaki wtórne, drugorzędne, choć niektóre z nich są istotne dla sakramentu (woda przy chrzcie, chleb i wino przy Eucharystii) na ogół są uwarunkowane historycznie i podlegają prawu zmienności.

To nowe rozłożenie akcentów w hierarchii znaków liturgicznych<sup>5</sup> o doniosłym znaczeniu pastoralnym można chyba ocenić jako wybór „złotego środka” pomiędzy dwiema koncepcjami religijności: dawną „kosmocentryczną” i dzisiaj propagowaną „antropocentryczną”. Dawniej człowiek szukający Boga koncentrował swą uwagę na otaczającym go świecie, na przyrodzie. Słońce, księżyc, ogień, woda, wzgórza, drzewa, gaje — były dla niego znakami niewidzialnego *sacrum*, one umożliwiały mu spotkanie z Transcendencją.

Dzisiaj w koncepcji antropocentrycznej (oczywiście używając terminów „religijność kosmocentryczna” i „antropocentryczna” zakładamy, że zawsze owym „centrum” ostatecznym jest Bóg) podkreśla się raczej wartości etyczne. Miłość do człowieka i działanie na rzecz sprawiedliwości społecznej przyjmuje się za wyraz wartości niewidzialnych, za gwarantujący zbawienie znak spotkania się z Bogiem. „Ludzie współcześni nie rozumieją innych znaków poza człowiekiem” — stwierdza R. Laurentin<sup>6</sup>. Człowiek zajmuje dziś miejsce dawnych znaków sakralnych, on sam staje się symbolem obecności Boga w świecie. Jak wyraża się G. Deussen — w dzisiejszym świecie „epifanijność rzeczywistości sakralnej przyjmuje wyraz osobowy”<sup>7</sup>. Dzisiaj więc, gdy inne znaki rzeczowe, naturalne tracą wartość znaku religijnego, sam człowiek w międzyludzkich spotkaniach przez swą dobroć i miłość objawia Boga ludziom naszych czasów.

Usiłowania odnajdywania Boga w relacjach międzyludzkich są jak najbardziej słuszne i teologicznie poprawne. Wystarczy choćby przypomnieć słowa Chrystusa o sądzie ostatecznym. Według tego zna-

<sup>5</sup> E. J. Lengeling, *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*, w: *Bild — Wort — Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, 193—203 (całość: 177—206); H. Reifenberg, *Symbol als Sinnbild und Sinnspruch*, „Liturgisches Jahrbuch” 20 (1970) 11—21.

<sup>6</sup> R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie*, Warszawa 1972, 233.

<sup>7</sup> G. Deussen, *Die neue liturgische Gemeinde*, Frankfurt a. M. 1968, 83.

miennego opisu zasadniczym kryterium zbawienia jest postawa służebna wobec człowieka, zwłaszcza miłość wobec ubogich i dotkniętych nieszczęściem, nawet jeśli ci, którzy ową służbę pełnią, nie zdają sobie sprawy, że służą Chrystusowi<sup>8</sup>. Aprobując słuszne elementy nowych form religijności nie można się jednak zgodzić na postulaty nurtu skrajnie radykalnego, który kontakt z Bogiem proponuje ograniczyć tylko do płaszczyzny horyzontalnej. Bez wertykalnej więzi z Bogiem wymiar horyzontalny miłości łatwo ulegnie wypaczeniu u skłonnoego do egoizmu człowieka.

Odnowiona liturgia Kościoła przyjmując zasadę „złotego środka” zdaje się mówić, że Boga można spotkać poprzez różne naturalne znaki (koncepcja antropocentryczna), ale zawsze tylko we wspólnocie ludzkiej i tylko pod warunkiem realizacji wzajemnej miłości braterskiej (koncepcja kosmocentryczna). Z tej racji wszelkie nawoływania do porzucenia liturgii, do zaniechania zewnętrznych form kultu na rzecz zaangażowania społecznego, gdyż rzekomo kult ten odwołuje człowieka od rzeczywistych problemów świata, są w sposób oczywisty bezpodstawną i dla chrześcijanina żadną miarą nie do przyjęcia. Liturgia bowiem ze swej istoty jest apelem o pełne zaangażowanie. Nie głosi kwietyzmu ani nie proponuje trwania w błogostanie jakiegś nirwany. Odnowiona liturgia woła bowiem głośno o człowieka, woła o zgromadzenie liturgiczne, a ono jest dopiero wówczas w pełni autentyczne, gdy realizowana jest w nim zasada prawdziwej wspólnoty, jedności, braterskiej miłości i pokoju. Wspólnota zgromadzenia nie jest tylko sprawą wspólnego zejścia się razem, nie wystarczy wspólnota postaw i gestów, wspólny śpiew i zjednoczenie w modlitwie. Jeśli zgromadzenie ma być znakiem Kościoła, ale nie tylko Kościoła jako instytucji lecz Kościoła jako wspólnoty miłości i wiary, czyli Kościoła jako „wydarzenia”, to musi być wśród zgromadzonych realizowana wzajemna miłość, i każdy musi się czuć odpowiedzialny za wszystkich ludzi na świecie i za wszystkie ich problemy i potrzeby. Miłość prawdziwa nie da się zacieśnić do ram zgromadzenia, ona wychodzi poza nie. Jest kontynuowana potem po celebracji sakramentalnej w życiu codziennym i wobec każdego człowieka. Udział w zgromadzeniu liturgicznym jest zawsze apelem i zobowiązaniem do kontynuowania liturgii „na ołtarzu świata” oraz do przyjmowania tzw. „sakramentu brata”, czyli do czynnej i ofiarnej miłości bliźniego.

### 3. ZNAK LITURGICZNY W KONTEKŚCIE HISTORII ZBAWIENIA

Materialno-cieleśna struktura liturgii ma głęboką podstawę antropologiczną. Wszelką symbolikę w życiu człowieka wyjaśniają i usprawiedliwiają dwie naczelne tezy antropologii określające człowieka

<sup>8</sup> Ph. Roqueplo, *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*, Warszawa 1974, 206—216.



jako istotę cielesno-duchową i jako istotę społeczną. Symboliczny charakter liturgii bazuje również na tych dwóch faktach antropologicznych. Ponieważ tego rodzaju argumentacja dotyczy właściwie każdej formy kultu także niechrześcijańskiego, cisnie się nieodparcie pytanie, czy kult chrześcijański ma u podstaw swego wymiaru zewnętrznego jakieś fundamenty specyficzne?

Okazuje się, że bogaty świat znaków i symboli liturgii Kościoła nie tylko jest odpowiedzią na zapotrzebowanie człowieka, lecz posiada także uzasadnienie chrystologiczne i eklezjalne. Teologiczna refleksja dowodzi bowiem, że sakramentalna struktura liturgii, czyli fakt, że rzeczywistość duchowa, nadprzyrodzona, zbawcza, realizuje się w liturgii „przez znaki zmysłowe”, odpowiada w pełni strukturze Kościoła i Chrystusa, jak i w ogóle strukturze Objawienia Bożego i całej ekonomii zbawienia.

Kluczowymi pojęciami są tutaj *mysterium i sacramentum*<sup>9</sup>. Zapożyczzone z misteriów greckich Pawłowe pojęcie *mysterium* (1 Kor 2, 7; Rz 16, 25—26; Kol 1, 25—27; 2, 2; 3—4; Ef 1, 9; 3, 8—11; 1 Tm 3, 16), rozwinięte przez Orygenes, Tertuliana i Augustyna, oznaczało w okresie patrystycznym cały odwieczny Boży plan zbawienia, objawiany etapami w Starym Przymierzu, zrealizowany w pełni przez Chrystusa i w Chrystusie i kontynuowany aż do Paruzji przez Kościół zwłaszcza w obrzędach kultycznych. Zasadniczym rysem *mysterium* jest rzeczywistość zbawcza, która realizuje się przez znaki. Sobór Watykański II nawiązał do źródeł biblijnych i patrystycznych i ukazał, że cała ekonomia zbawienia posiada charakter misteryjny, sakramentalny, wyrażający się w tym, że niewidzialne zbawienie Boże urzeczywistnia się w ludzkości za pośrednictwem wydarzeń i znaków widzialnych (KL 5—7; KK 1—6; KO 2—5; DE 2; DM 4; DK 2; DB 15).

W pewnej mierze znakiem Boga był zawsze dla człowieka otaczający go świat. Przez obserwację, analizę i wnioskowanie człowiek dochodził do uznania Pierwszej Przyczyny. W rzeczach stworzonych odnajdywał ich początek — Boga. „Bóg przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując daje ludziom przez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie” (KO 3).

To objawienie naturalne, rzeczowe „kosmiczne” nie pozwalało jednak poznać głębiej istoty Boga ani Jego zamiarów wobec człowieka. Dlatego Bóg, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), przez objawienie nadprzyrodzone objawił człowiekowi samego siebie i swój odwieczny plan zbawczy (KO 6). Objawienie to realizował przez różne czyny oraz

<sup>9</sup> S. Moysa, *Mysterium a sacrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 15—38; B. Kosecki, *Intelligentia Mysterii w posoborowej teologii liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971) 109—123.

przez słowa odsłaniające tajemnice w nich zamknięte (*gesta et verba* — KO 2).

Pełnią tego objawienia, centralnym znakiem zbawienia, najdoskonalszym znakiem Boga dla ludzi stał się jednak dopiero Jezus Chrystus — Logos Wcielony. Gdy nadeszła „pełnia czasu”, posłał Bóg na świat swego Syna, który jako Słowo Wcielone objawił się jako człowiek umożliwiając ludziom osobowy kontakt z Ojcem. W całej historii udzielania się Boga człowiekowi Słowo Wcielone jest największym ze wszystkich Bożych znaków. Wszystkie znaki w Nim znajdują swe centrum, swe wypełnienie i uzasadnienie. Ogromnie trafne jest więc spostrzeżenie K. Rahnera, który powiada, że chcąc napisać teologię symbolu na centralnym miejscu jako rozdział zasadniczy należałoby postawić chrystologię jako naukę o Logosie Wcielonym, przy czym myślą wiodącą tego rozdziału byłaby egzegeza słów Chrystusa: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). „Teoria Logosu jest właściwie najpełniejszą teologią symbolu”<sup>10</sup>.

Th. Maertens nazywa Chrystusa „Symbol—fondateur” (Symbol—Założyciel) i stwierdza, że właściwie w życiu chrześcijańskim istnieje już tylko jeden symbol religijny — Jezus Chrystus, i wszystkie inne znaki religijne należy sprowadzać do tej podstawowej rzeczywistości<sup>11</sup>. E. Biser zaś mówi, że Chrystus jest najdoskonalszym symbolem, ponieważ w nim znalazły rozwiązanie wszystkie problemy ludzkiej egzystencji. Jest On najdoskonalszym obrazem Ojca i najpełniejszym obrazem wszelkiego stworzenia. W Chrystusie jako symbolu zamykają się, jak w obejmującej wszystko syntezie, wszelkie przeciwieństwa: to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne, „góra” i „dół”, duch i ciało, jednostka i wspólnota, bóstwo i człowieczeństwo<sup>12</sup>.

Chrystus jest znakiem Ojca. Według autora Listu do Hebrajczyków Chrystus jest „odblaskiem chwały i odbiciem istoty Jego” (Hbr 1, 3), a więc dokładnym wyrażeniem istoty Boga. Chrystus jest nie tylko znakiem wskazującym, ale też znakiem uobecniającego. W Jego ludzkim kształcie prawdziwie i rzeczywiście obecny był Bóg. Według teologii św. Pawła Chrystus jest „obrazem Boga” (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), to znaczy Jego wiernym odbiciem, odzwierciedleniem. „W Nim zamieszkała cała Pełnia”, tzn. pełnia Bóstwa, jak dopowiada nieco dalej św. Paweł: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). Syn Boży posiadał istnienie na równi z Ojcem, istnienie „w postaci Bożej” (Flp 2, 6).

To istnienie równe Ojcu dzięki Wcieleniu było widzialne, słyszalne dotykalne rękami (J 1, 14; 20, 27; 1 J 1, 1). Boga zamieszkującego

<sup>10</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 292 (275—311).

<sup>11</sup> Th. Maertens, *La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui*, „Paroisse et liturgie” 51 (1969) 112—113.

<sup>12</sup> E. Biser, *Das religiöse Symbol im Aufbau des Geistesleben*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 5 (1954) 138—140.



„światłość niedostępną” (1 Tm 6, 16), którego „nikt nigdy nie widział” (J 5, 37), objawił ludziom „Jednorodzony Bóg bytujący w łonie Ojca” (J 1, 18). Chrystus objawiał nam tajemnice Ojca (KK 2). Człowiek Jezus objawiał Boga nie tylko przez słowa i znaki (działalność, cuda), ale także samym sobą, swoją obecnością (KO 4). Swoim ludzkim ciałem niejako „przetłumaczył” Boga na ludzki język czyniąc Go bardziej bliskim człowiekowi. Dlatego Jezus mógł o sobie powiedzieć: „Kto mnie widzi, widzi Tego, który mnie posłał” (J 12, 24).

Chrystus jako absolutny znak Boga w świecie nie tylko objawiał kim jest Bóg sam w sobie, lecz również zbawcze zamiary Boga wobec świata. Był znakiem Boga oraz znakiem zbawienia, znakiem głoszącym, że Bóg chce obdarzyć człowieka swoim życiem i szczęściem. Chrystus był nie tylko Słowem Ojca, ale też Słowem ojcowskiej miłości wobec człowieka. To zbawienie w Chrystusie realizowało się za pośrednictwem znaków, wydarzeń, najpierw przez Wcielenie Syna, przez Jego człowieczeństwo, a następnie przez całe Jego życie i działalność, przez słowa i czyny. Ojca i Jego miłość do ludzkości objawiała cała osoba Chrystusa, z Jego słowami, gestami i czynami — po prostu ze wszystkim<sup>13</sup>.

Niektóre czyny Chrystusa miały w dziele zbawienia szczególną doniosłość. Kiedy faryzeusze prowokująco żądali od Chrystusa znaku z nieba, odpowiedział im, że On sam jest znakiem i żaden inny znak nie będzie im dany prócz „znaku Jonasza” (Mt 16, 4). Ten znak urzeczywistnił się w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa. Te trzy zbawcze fakty ujmowane łącznie w ścisłej wzajemnej zależności otrzymały we współczesnej teologii miano „misterium paschalnego”. To pojęcie było dla Vaticanum II pojęciem wiodącym przy wykładzie nauki o istocie liturgii (KL 5, 6, 67, 106, 107, 109)<sup>14</sup>.

Chrystus przez swe człowieczeństwo umożliwił ludziom zbawcze spotkanie z Bogiem. Osobowo zjednoczony z Bogiem stał się widzialnym objawieniem zbawczej miłości Boga. Przez Wcielenie zbawienie było historycznie uchwytnie, zyskało wymiar przestrzenno-czasowy, zakorzeniło się w człowieczeństwie Chrystusa. Spotkanie z Chrystusem było więc dla ludzi Jemu współczesnych zawsze osobistym spotkaniem z Bogiem zbawiającym, czyli sakramentem. Z tej racji teologia współczesna nazywa Chrystusa sakramentem zbawienia, sakramentem podstawowym, sakramentem pierwszorzędnym lub Prasa-kramentem<sup>15</sup>.

Boże misterium zbawienia dokonane ostatecznie w znakach mi-

<sup>13</sup> R. Latourelle, *The Theology of Revelation*, New York 1966, 359.

<sup>14</sup> P. Massi, *Il mistero pasquale nella storia della salvezza*, Roma 1968; tenże, *Il mistero pasquale nella vita della Chiesa*, Roma 1969; L. Bouyer, *Misterium Paschale* (tł. z franc.), Kraków 1973.

<sup>15</sup> E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem* (tł. z holend.), Kraków 1966; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Br. 1960, 13—17.

sterium paschalnego Chrystusa kontynuowane jest dalej w widzialny sakramentalny sposób w Kościele. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia jest kontynuacją aż do Paruzji sakramentalności Chrystusa. „Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Kościół jest dziś dla świata sakramentem Chrystusa wcielonego i uwielbionego, jest Jego znakiem, jest narzędziem, przez które Chrystus udziela się człowiekowi (por. KL 5, 26; KK 1, 8, 9, 48; DM 1, 5; KDK 45, 52).

Kościół został ukształtowany przez Chrystusa na Jego podobieństwo, według prawa wcielenia. Zjednoczenie boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie było więc prototypem dla Kościoła. Dlatego Kościół jest „ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne” (KL 2). Wymowny pod tym względem jest 8 art. KK, który w opisowy sposób wyraża sens sakramentalności Kościoła, ukazując jego paradoksalny charakter, jako rzeczywistość podlegającą działaniu przeciwstawnych jakby pierwiastków takich jak: wspólnota wiary, nadziei i miłości — widzialny organizm, społeczność wyposażona w organa hierarchiczne — mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeczenie — wspólnota duchowa, Kościół ziemski — Kościół bogaty w dary niebieskie.

Kościół jawi się więc nam jako całościowa rzeczywistość sakramentalna, jako pewnego rodzaju sakramentalny organizm, z którego wypływają sakramentalne akty jako przejawy jego dynamizmu i żywotności. Swoją sakramentalność, charakter znaku Kościół ujawnia i realizuje przez przepowiadanie Ewangelii (*martyria*), przez służenie światu w miłości (*diakonia*), a szczególnie przez obrzędy kultyczne: Eucharystię i inne sakramenty i sakramentalia (*leitourgia*).

Liturgię, całościowo ją ujmując, jako zespół znaków również możemy nazwać *sacramentum*. I jeśli Chrystusa nazywamy znakiem lub sakramentem Boga, a Kościół znakiem lub sakramentem Chrystusa i zbawienia, to liturgię można określić jako znak lub sakrament Kościoła i Chrystusa. Ponieważ chodzi tu o znaki skuteczne, nie tylko oznaczające, lecz także uobecniające treść oznaczoną, zrozumiąle, że liturgia jest znakiem, który objawia, czym Kościół jest, a zarazem ten Kościół uobecnia, urzeczywistnia, buduje. Liturgia jest rzeczywistą epifanią Kościoła, manifestacją „misterium Chrystusa i rzeczywistej natury prawdziwego Kościoła” (KL 2; por. KL 21, 26, 41).

Chrześcijańskie znaki liturgiczne spotyka się z Kościołem, doświadcza przez, czym Kościół jest. Liturgia wyraża całe misterium Kościoła<sup>16</sup>. Ujawnia jego naturę, czyli tajemnicę obecnego

<sup>16</sup> C. Vagaggini, *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1964) t. 67, 159—166; H. Volk, *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*, „Liturgisches Jahrbuch” 16 (1966) z. 2, 65—90; F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) z. 1, 24—40; S. Czerwik, *Teologia liturgii*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974) t. 82, 92—104.

w nim Chrystusa i Jego paschalnego misterium oraz Kościół jako Ciało Chrystusa i jako Lud Boży. Funkcję symbolizowania Kościoła pełnią wszystkie znaki, szczególnie jednak rola przypada zgromadzeniu liturgicznemu. Ono to objawia społeczną naturę Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego scalonego węzłami wiary i miłości oraz jego strukturę hierarchiczną jako społeczności zorganizowanej i zjednoczonej pod przewodnictwem biskupa lub jego zastępcy. Liturgiczna wspólnota głosi także zawsze powszechność i misyjność Kościoła oraz jego wymiar eschatyczny. Znaki, którymi Kościół się posługuje, i wymagana przy nich wiara świadczy o tymczasowości Kościoła, o tym, że Lud Boży żyje „pomiędzy” pierwszym i drugim przyjściem Chrystusa. Pod osłoną świętych znaków Kościół posiada zadatek doskonałej rzeczywistości zjednoczenia Boga i ludzi, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkim” (KL 48—50).

Powyższa pobieżna analiza wykazała, że liturgia w swym wymiarze znaku jest konsekwentnie realizowaną kontynuacją Bożego planu zbawienia, w którym Syn Boży Wcielony jako pełnia Objawienia jest znakiem Boga Ojca i Jego zbawienia, Kościół jest znakiem wcielnego i uwielbionego Chrystusa, a liturgia znakiem Kościoła i Chrystusa. Specyfika Bożej ekonomii zbawienia wymaga przeto bosko-ludzkiej, materialno-duchowej, widzialno-niewidzialnej i symboliczno-misterijnej struktury liturgii.

#### 4. FUNKCJE ZNAKU LITURGICZNEGO

Historiozbawczy kontekst liturgii chrześcijańskiej określa w sposób oczywisty podstawowe funkcje znaków liturgicznych. Dość powszechnie przyjęła się już w teologii liturgii terminologia św. Tomasa z Akwinu stosowana przez niego do sakramentów, którą to C. Vagagni odniósł do całego zespołu znaków liturgicznych. Według Tomasza każdy sakrament jest: *signum rememorativum* — pamiętką, *signum demonstrativum* — rzeczywistością aktualną, i *signum prognosticum vel praenuntiativum* — zapowiedzią przyszłości<sup>17</sup>. Vagaggini uzupełnił tę „trójwymiarowość” znaku czwartą cechą: *signum obligativum* — moralne zobowiązanie<sup>18</sup>. Tak więc znaki liturgiczne pełnią poczwórną funkcję:

1. wspominają przeszłe wydarzenia historii zbawienia,
2. wskazują na aktualizację zbawienia w teraźniejszości,

<sup>17</sup> *Summa Theologica* III, 60, 3; J. M. Tillard, *La triple dimension du signe sacramentel*, „Nouvelle Revue Theologique” 83 (1961) 225—254.

<sup>18</sup> C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 58—74; A. Verheul, *Einführung in die Liturgie*, Wien 1964, 149—152; R. Zielasko, *Liturgia w życiu Kościoła*, w: *Liturgika ogólna*, Lublin 1973, 41—42; B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 343—353.

3. zobowiązują do moralnego życia i apostołskiego zaangażowania odpowiadającemu zbawczemu darowi,

4. zapowiadają pełnię zbawienia w eschatycznym Królestwie Boga.

Znaki liturgiczne są pamiątką zbawczych dzieł Bożych. Liturgia Kościoła wspomina wszystkie fakty zbawcze i kult od początku historii ludzkości. Wspominanie (greckie: *anamnesis*) w liturgii ma jednak własną specyfikę, którą zrozumieć można tylko na tle biblijnego sensu „pamiętki” i „wspominania”<sup>19</sup>. Przypominanie sobie czegoś lub pamiętanie o czymś, według Biblii, nie jest uświadamianiem sobie przeszłych wydarzeń lub osób, lecz zakłada jakąś łączność pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, w której niejako zanika odległość i czas, a rzeczywistość wspomniana w danej chwili się uobecnia.

Znaki liturgiczne w swej funkcji wspomnienia różnią się w sposób zasadniczy od zwyczajnych znaków. Funkcja przypominania tych ostatnich polega na przybliżaniu myśli i uczuciom dawnych faktów historycznych: w tym przypadku może być jedynie mowa o obecności intencjonalnej, psychologicznej, subiektywnej. „Wspominanie” w liturgii tymczasem uobecnia dawne wydarzenia zbawcze w sposób realny i obiektywny. Przede wszystkim dotyczy to uobecniania misterium paschalnego Chrystusa. Wchodzimy w ten sposób już w drugą funkcję znaków liturgicznych: znaki te mocą Ducha Świętego ukazują aktualne, obiektywne zbawcze działanie Chrystusa w Kościele (KL 7; KK 7).

Ta funkcja oznaczania teraźniejszości nie wyczerpuje się zresztą na aktualizacji zbawczych misterii Chrystusa. Znaki mówią także o tym, że Chrystus swe zbawcze działanie skierowuje przez Kościół do poszczególnego człowieka; wskazują one też na wiarę Kościoła w zbawczą obecność Chrystusa, jak również na duchowe usposobienie uczestniczących, na ich wiarę i miłość, oraz na dokonujące się w nich wydarzenie odkupienia i ich duchowy kult składany Bogu.

Należy też podkreślić tu doniosłą funkcję znaków w jednoczeniu wspólnoty liturgicznej. Znaki wskazują na istniejącą jedność wśród sprawujących liturgię a równocześnie ją umacniają i pogłębiają.

Niejako na granicy teraźniejszości i przyszłości leży funkcja zobowiązawalności znaku. Każdy znak mobilizuje uczestników liturgii do podjęcia — w chwili jego wykonywania i przeżywania — decyzji, by tak żyć w przyszłości, jak tego wymaga aktualizująca się przez znak tajemnica zbawienia<sup>20</sup>. To zobowiązanie daje się odczytać zarówno w materialnej strukturze znaku, jak również w darze Boga przez ten znak akcentowanym. Znaki liturgiczne niosą z sobą nie

<sup>19</sup> B. van Iersel, *Quelques présupposés bibliques de la notion de sacrement*, „Concilium” 4 (1968) nr 61, 11—23.

<sup>20</sup> Z. Perz, *Zobowiązujące wezwanie*, w: *Sakramenty Kościoła pobosoborowego*, Kraków 1970, 270—296; E. Walter, *Sakrament und christliches Leben*, Freiburg i. Br. 1951; P. Anciaux, *Sacrement et vie*, Tournai 1967.

tylko dar, lecz także zadanie — wezwanie Boże, któremu winno odpowiedzieć osobiste zaangażowanie się chrześcijanina w chwili jego percepcji i potem w przyszłości w codziennym życiu (por. KK 10, 11, 40; DA 3; DM 11). To zobowiązanie ukryte w znaku liturgicznym dowodzi, że liturgia wymagając współdziałania człowieka i moralnego życia nie ma nic wspólnego z magicznym, mechanicznym i automatycznym sposobem rozumienia jej skuteczności, a z drugiej strony ujawnia, że życie codzienne nie może stanowić jakiegoś odrębnego świata, lecz ma w naturalny, organiczny sposób wpływać z życia sakramentalnego i do niego prowadzić.

Znaki liturgiczne posiadają także wymiar eschatyczny. I podobnie jak uobecnia się w nich przeszłość, tak i przyszłość — czyli pełnia zbawienia i doskonały kult w niebie — jest już w pewien sposób w liturgii obecna.

Każdy w ogóle znak już z natury wzywa człowieka, by rzeczywistość oznaczaną poznać lepiej, bezpośrednio, bez osłony, w całej pełni. Podobnie spotkanie z Bogiem pod osłoną znaków budzi w chrześcijaninie pragnienie oglądania Boga „twarzą w twarz”, bezpośrednio „takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Uczestnictwo w uobecniającym się misterium zbawczym jeszcze nie jest doskonałe, zapowiada ono jego pełnię przy Paruzji. Poprzez znaki liturgiczne spotykamy się z Chrystusem tak długo, „aż okaże się jako ten, który jest życiem naszym, a my z Nim razem pojawimy się w chwale” (KL 8; por. Flp 3, 20; Kol 3, 4). W znakach liturgii Kościoła istnieje napięcie pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Kościół bowiem posiada nie tylko obietnice, ale rzeczywistość zbawcza i Królestwo Boże „już” w nim tkwi, choć w sposób częściowy, niedoskonały, w formie zaczątkowej, jako ziarno, zasiew zmartwychwstania i życia wiecznego, ale „jeszcze nie” w sposób pełny, bezpośredni i bez zasłon. Kościół bowiem jest ciągle „ludem w drodze” (KK 48—51), żyjącym w świecie znaków, które zapowiadają całkowite objawienie rzeczywistości na razie ukrytej. Znaki liturgii są tylko znakami prowizorycznymi, tymczasowymi. W dniu Paruzji rzeczywistość zbawienia przedrze się przez zasłonę świętych znaków i ukaże się w całej prawdzie i pełni, a znaki, którym posługiwał się Kościół czyli sakramenty i sakramentalia znikną jako niepotrzebne.

Począwszy o wymiar znaków liturgicznych decyduje o tym, że w liturgii spleta się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, jak w zwierciadle odbija się w niej cała historia zbawienia. Chcąc zwięźle ująć liturgię w aspekcie historiozbawczym można — wychodząc od stanu eschatologicznego — określić ją za O. Cullmannem jako „przyszłość, która uobecnia się w teraźniejszości na bazie przeszłości”<sup>21</sup>, a biorąc za punkt wyjścia przeszłość — za A. Verheulem — jako „projekcję

<sup>21</sup> O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris 1951, 36—37.

przeszłego zbawczego misterium Chrystusa w terażniejszość, będąca przygotowaniem i zadatkiem nadchodzącego ostatecznego zbawienia”<sup>22</sup>.

Skoro liturgia jest światem znaków, symboli i obrazów, zakończmy te refleksje obrazem, przyrównując liturgię do potężnego drzewa: swymi korzeniami tkwi ona w dalekiej przeszłości, w konarach ujawnia się jej terażniejszość, a w owocu dojrzewającym w promieniach Bożej miłości pod zasłoną świętych znaków sięga w eschatologiczną przyszłość.

Lublin

KS. JERZY GRZEŚKOWIAK

<sup>22</sup> A. Verheul, dz. cyt. 152.

Ks. Marian Pisarzak MIC

## ZMIANA POJĘĆ W LITURGII BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Odnowa liturgiczna po Soborze Watykańskim II objęła już wszystkie główne obrzędy. Trwają jeszcze prace nad błogosławieństwami. Zdawać by się mogło, że ich odnowa będzie łatwa i prosta, możliwa do zrealizowania w krótkim czasie. Są to przecież obrzędy drugorzędne, nie wymagające ani zbyt wnikliwych studiów, ani wielkiego trudu twórczości<sup>1</sup>. Tymczasem zauważyć wypada, że Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego odkłada na nieokreślony termin publikację wzorcowej księgi rzymskiej pt. *Liber Benedictionum*. Według zapowiedzi (z r. 1971) relatora ekipy roboczej, *Liber* ma zawierać tylko niektóre błogosławieństwa wzorcowe<sup>2</sup>. Prawdopodobnie jeszcze w bieżącym roku ukaże się *Benedictionale* niemieckie, lecz będzie ono potraktowane jako wydanie studyjne<sup>3</sup>.

Dotychczasowe studia nad błogosławieństwami oraz konkretne próby odnowy tego działu liturgii wskazują na to, że benedykcje stanowią problem liturgiczno-teologiczno-pastoralny dość złożony i poważny, podobnie jak odnowa głównych obrzędów sakramentalnych.

<sup>1</sup> A. Läßle mając takie założenia opracował drugą część „Volksrituale” pt. *Weihungen und Segnungen im Kirchenjahr*. Handreichung für Gemeindeliturgie und Familienfeier, Aschaffenburg 1974. Dzieło to spotkało się z ostrą krytyką, zob. np. K. Becker, *Heilige Zeichen*. Kritische Anmerkungen zu fünf neuen Segensbüchern, „Gottesdienst” 9 (1975) 23.

<sup>2</sup> P. M. Gy, *De benedictionibus*, „Notitiae” 7 (1971) 132.

<sup>3</sup> F. Thiele, *Deutsche Ausgabe der „Liturgia Horarum” und des Benedictionale*, „Notitiae” 14 (1977) 131.