

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 3 (2003) · ROK LVI · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

KS. JACEK BRAMORSKI · *Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu* 165

KS. MAREK SKIERKOWSKI · *Ewangelie jako biografie kerymatyczne* 175

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

KS. TARSYCJUSZ SINKA CM · *Kult relikwii Świętych w aspekcie historyczno-liturgicznym* 193

KS. TADEUSZ SYCZEWSKI · *Teologia obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza* 201

KS. HENRYK NADROWSKI MIC · *Duch liturgii w przestrzeni kościelnej* 209

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

ANDRZEJ KREUTZ · *Pierwszy Światowy Kongres Studiów Bliskiego Wschodu – Moguncja 2002* 229

KS. ANDRZEJ DZIUBA · *Zapowiedź Kongresu Eucharystycznego w Guadalajarze 2004* 230

RECENZJE · PRZEGLĄDY 235

Przegląd bibliograficzny (ks. Tadeusz Matras) 237

INDEX

ARTICULI

- J. BRAMORSKI · *De peccato ut captivitate apud prophetas Veteris Testamenti*..... 165
M. SKIERKOWSKI · *De genere litterario Evangeliorum* 175

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- T. SINKA CM · *De cultu reliquiarum Sanctorum in aspectu liturgico-historico* 193
T. SYCZEWSKI · *De theologia ritus consecrationis ecclesiae et altaris* 201
H. NADROWSKI MIC · *De mente liturgiae in spatio ecclesiae* 209

RELATIONES · NOTITIAE

- A. KREUTZ · *First World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES, Mainz 2002)*..... 229
A. DZIUBA · *De praeparatione congressus eucharistici ex omnibus nationibus AD 2004*..... 230

RECENSIONES · REPERTORIA

- Repertorium bibliographicum* (T. Matras) 237

ARTYKUŁY

ks. Jacek Bramorski

Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu

W ujęciu biblijnym słowo „niewola” posiada nie tylko sens społeczny i polityczny, lecz również psychologiczny i moralny. Etyczny wymiar niewoli związany jest w Piśmie Świętym z pojęciem grzechu. Biblia, ukazując rzeczywistość grzechu jako wejście w stan zniewolenia, podkreśla jego wymiar religijny, który polega na odrzuceniu przymierza jako Bożego daru, zakładającego wolną odpowiedź ze strony ludzi. Korzeń grzechu stanowi zatem niewłaściwe wykorzystanie przez człowieka jego wolności, które w rezultacie prowadzi do zniewolenia złem. Dlatego Stary Testament opisuje grzech jako niewierność, nierząd, cudzołóstwo czyli zerwanie relacji miłości pomiędzy człowiekiem a Bogiem. W tym ujęciu wartość religijna jest ściśle związana z wartością etyczną. Człowiek Starego Testamentu albo należy do Boga i jest wolny wobec grzechu, albo też – odwracając się od Stwórcy – staje się niewolnikiem grzechu. Moralne znaczenie niewoli związane jest z przeżywanym w dziejach Izraela doświadczeniem utraty niezależności politycznej, która pojmowana była jako skutek niewierności przymierza z Bogiem. Świadectwem tego duchowego zmagania są Księga Wyjścia i Księga Powtórzonego Prawa, do których nawiązują pisma prorockie Starego Testamentu, a zwłaszcza Księgi Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Ozeasza.

Społeczno-polityczny sens niewoli

W Starym Testamencie zagadnienie niewoli zajmuje bardzo ważne miejsce. Autorzy biblijni używają tego samego słowa, by wyrazić ideę służby i niewolnictwa. Starotestamentalne Prawo uznawało niewolnictwo w sensie ścisłym za przyjętą praktykę (por. Wj 21, 20). Znaczna część niewolników pochodziła spośród cudzoziemców, będących jeńcami wojennymi, zamienionymi na niewolników zgodnie z powszechnie przyjętym w starożytności zwyczajem (por. Pwt 21, 10) lub nabytych u handlarzy (por. Rdz 17, 12). Również sami Izraelici byli sprzedawani lub sprzedawali się jako niewolnicy (por. Wj 21, 1-11; 22, 2; 2 Krl 4, 1).

Prawo Izraela zawsze zmierzało jednak do tego, aby tę praktykę łagodzić i dlatego zabraniało znęcania się nad niewolnikiem (por. Wj 21, 20. 26) oraz trzymania w dożywotniej niewoli samych Izraelitów. Zgodnie z kodeksem przymierza niewolnik-Izraelita był uwalniany w tzw. roku szabatowym (przypadającym co siedem lat), a ponadto jego krewni byli zobowiązani do wykupienia go w przypadku, gdy dostał się do niewoli, zarówno u swoich, jak i u obcych (Pwt 15, 12-13). Ustawodawstwo kapłańskie ustanowiło ponadto prawo generalnego wyzwalania niewolników z okazji każdego roku jubileuszowego, które prawdopodobnie miało regulować tę kwestię w sytuacji ewentualnego niestosowania się do wcześniejszych przepisów (Kpł 25, 10; Jr 34, 9). Dążono również do tego, aby niewolnikom hebrajskim nadać status robotnika najemnego (Kpł 25, 6)¹.

Świadczy to o tym, że chociaż sama praktyka niewolnictwa była znana w Izraelu, to jednak nigdy zjawisko to nie osiągnęło tam rozmiarów i form znanych w starożytności klasycznej. Było to wynikiem pozostawania Izraela pod znakiem doświadczenia, które znajdowało się u podstaw jego dziejów i dotyczyło niewoli w Egipcie oraz historii cudownego uwolnienia narodu przez Boga (por. Pwt 26, 6; Wj 22, 20). To doświadczenie dziejowe, nazywane „historycznym credo” Izraela, tłumaczy szczególnie sposób podejścia Hebrajczyków do zagadnienia niewoli, a także związaną z nim refleksję religijną, która stanowi bardzo istotny element teologii Starego Testamentu². Prawo łągodzące sytuację niewolników opierało się na przekonaniu, że Izraelita, wyzwolony z niewoli egipskiej przez Boga, jest Jego szczególną własnością i nie powinien być niczym niewolnikiem. W tej perspektywie człowiek jawi się jako sługa samego Boga, który jest jego jedynym suwerennym panem. Zależność od Stwórcy czyni zatem osobę ludzką wolną w stosunku do innych i daje jej prawo samostanowienia o sobie³.

Religijno-etyczny wymiar doświadczenia niewoli

W teologii starotestamentalnej doświadczenie wolności lub zniewolenia rozpatrywane było w relacji do wierności lub niewierności wobec Przymierza z Jahwe. Przymierze to obejmowało sferę życia całej społeczności (przymierze wspólnotowe) oraz sferę życia indywidualnego (przy-

¹ Por. H. G. LINK, *Sklave*, [w:] TBNT, t. 2, s. 39-49; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 45-46.

² Por. A. BONORA, *Dalla storia e dalla natura alla professione di fede e alla celebrazione* (*Dt 26, 1-15*), Bologna 1992, s. 27-39.

³ Por. C. AUGRAIN, *Niewolnik*, [w:] STB, s. 556-557.

mierze osobiste). Gdy społeczność i jej poszczególni członkowie nie byli wierni Przymierzowi przychodził okres niewoli, który był interpretowany jako kara Boża za złamanie wierności. Według starotestamentalnej wizji życia i człowieka istotą grzechu nie jest tylko przekroczenie prawa, ale poważny kryzys wiary w Boga we wspólnocie ludu Przymierza⁴.

Takie ujęcie przyniosło rozszerzenie pojęcia niewoli w sensie politycznym lub społecznym na niewolę etyczną, jaką jest grzech. Człowiek Starego Testamentu albo był sługą Boga, wolnym wobec grzechu i wobec ludzi, albo był niewolnikiem grzechu, co symbolizowała niewola społeczno-polityczna. W ten sposób, poprzez doświadczenia związane z niewolą doczesną, Izrael dostrzegał inną, duchową niewolę, w której znajdują się grzesznicy. „A kiedy zostaniesz sprzedany twym wrogom jako niewolnik i niewolnica, nikt cię nie wykupi” (Pwt 28, 68). Bóg zostawił niewierny naród w rękach jego wrogów (por. Sdz 2, 14) i „oddawał go we władanie jego wykroczeń” (Iz 64, 6). Grzech stanowi bowiem pewien rodzaj wyobcowania, który prowadzi do duchowego zniewolenia: „Gdy grzesznym nieprawość owdładnie, trzymają go więzy występku” (Prz 5, 22; por. 11, 6). Grzech nie jest w tym ujęciu rzeczywistością czysto teoretyczną, ale powoduje bardzo groźne dla człowieka konsekwencje. Psalmista mówi o grzechu jako „pętach krainy zmarłych” i „siłach śmierci” (por. Ps 18, 6).

W późniejszym okresie to powiązanie staje się bardziej złożone i pojawia się idea służby cierpiącego niewolę polityczną i społeczną, a przecież wewnętrznie wolnego dzięki zależności i posłuszeństwu wobec samego Boga. Obok doświadczeń zbiorowych Stary Testament opowiada również o losach jednostek wziętych do niewoli lub zamkniętych w więzieniu. Tak się ma sprawa z Józefem (Rdz 39, 20), którego Bóg „nie opuścił w więzach” (Mdr 10, 14), z wieloma prorokami, zwłaszcza z Jeremiaszem (por. 3 Krl 22, 26; Jr 20, 2; 32, 2; 37, 11-21; 38, 6). Bóg troszczy się o uwięzionych (Ps 69, 34), nawet o tych, którzy sprzeniewierzyli się z pogardą jego woli (Ps 107, 10-16) i zwała wszystkich swych wyznawców, aby „rozerwali kajdany zła” (Iz 58, 6)⁵.

Niewola egipska a zniewolenie przez grzech

Kluczowe znaczenie dla dziejów Izraela miała niewola egipska, kiedy to ziemia, która kiedyś przyjęła patriarchów, stała się „więzieniem pier-

⁴ Por. J. CHMIEL, *Biblijne podstawy pokuty*, RBL 6 (1982), s. 404; H. WITCZYK, *Powrót do Boga i wspólnoty. Zadośćuczynienie za grzechy według Deutero-Izajasza i Księgi Psalmów*, RBL 2 (1997), s. 88-92; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 33-42.

⁵ Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 297-299; J. ŁACH, *Biblijna problematyka grzechu*, CT 3 (1971), s. 132-134.

worodnym” dla ich potomków (Wj 13, 14; Dn 7, 8). Hebrajczycy nie byli w Egipcie jeńcami czy robotnikami, ale niewolnikami faraona⁶. W trakcie przekazywania tradycji o doświadczeniu niewoli w Egipcie pogłębiało się religijne rozumienie sensu tego wydarzenia. Idea wyzwolenia z Egiptu pod względem terminologicznym opiera się na dwu pojęciach, należących pierwotnie do dziedziny prawa, mianowicie na czasownikach *pādāh* i *gā'al*. *Pādāh* określa każdy akt wykupu niewolnika i znaczy po prostu „uwolnić”, „wyzwolić”, natomiast w przypadku *gā'al* chodzi o odkupienie czegoś własnego, czyli o przywrócenie dawnego stanu posiadania. Użycie tych terminów w aspekcie religijnym wskazuje na zbawczy charakter prawnego aktu Jahwe, uwalniającego swój lud z niewoli⁷.

Pierwsze rozdziały Księgi Wyjścia zawierają głęboką interpretację represji doznawanych przez Hebrajczyków w niewoli u faraona. „Synowie Izraela narzekali na swą ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga. I wysłuchał Bóg ich jęku, pamiętał bowiem o swoim przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Spojrzał Bóg na synów Izraela i ulitował się nad nimi” (Wj 2, 23-25). Tekst ten sugeruje, że podczas niewoli egipskiej Izraelici doświadczyli pewnej nieobecności Boga. Prawdopodobnie na skutek kontaktu z religią Egipcjan zapomnieli oni o Bogu Przymierza, czcząc bogów Egiptu. Odczuwalnym objawem tego oddalenia i karą za grzechy było prześladowanie, które Hebrajczycy zaczęli cierpieć. Skłoniło ich ono do uświadomienia sobie swej sytuacji, co doprowadziło do tego, że zaczęli „narzekać i jęczeć”. To wołanie stało się znakiem ich pragnienia powrotu do Boga i wyjścia z niewoli grzechu, czyli dążenia do nawrócenia⁸.

Na miłość Bożą, okazywaną poprzez liczne cuda towarzyszące wyjściu z Egiptu, Izrael odpowiadała niewdzięcznością (por. Am 2, 10; Mi 6, 3-4; Jr 2, 1-8; Pwt 32; Ps 106). Przy wyliczaniu cudów związanych z prowadzeniem narodu przez pustynię bez przerwy pojawiają się również wzmianki o krnąbrności, niewierze i innych grzechach (por. Ez 20; Ps 78). Główny grzech Izraela polegał na tym, że naród wybrany „wystawiał na próbę Boga” czyli rzucał Jahwe wyzwanie przez swą niewiarę i niezadowolenie⁹.

⁶ Por. L. ROY, *Więzienie*, [w:] STB, s. 1040-1042; M. PETER, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978, s. 32-35.

⁷ Por. G. KITTEL, *αἰχμαλωσία*, [w:] TWNT, t. 1, s. 95-197; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 146; R. J. CLIFFORD, *Księga Wyjścia*, [w:] *Katolicki Komentarz Biblijny* (skrót KKB), R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (red.), Warszawa 2001, s. 72-73.

⁸ Por. J. F. CRAGHAN, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (skrót MKPS), W. R. FARMER (red.), Warszawa 2000, s. 327; L. R. MORAN, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985, s. 84.

W interpretacji wydarzeń towarzyszących wędrówce narodu wybrane-go do Ziemi Obiecanej ważną rolę odgrywa teologia pustyni. W tradycji biblijnej pustynia była zarówno uprzywilejowanym miejscem spotkania z Bogiem (por. Oz 2, 16; Jr 2, 2), jak i przestrzenią próby oraz kuszenia (por. Pwt 8). Najbardziej konsekwentnie przemyślany pod względem teologicznym jest w tym kontekście opis sporządzony przez proroka Ezechiela. Czas pobytu na pustyni jest w nim przedstawiony jako typ i model przyszłego sądu (por. Ez 20)¹⁰. Lud na pustyni nieustannie okazywał Bogu nieufność i niewdzięczność, czego wyrazem są narzekania, protesty i kłótnie. Izraelici posądzali Boga o to, że przez wyprowadzenie z niewoli dążył do ich zniszczenia (por. Wj 16, 3; Lb 11, 1-14). Wysunięto nawet oskarżenie, że „z nienawiści do nas wyprowadził nas Pan z ziemi egipskiej, by wydać nas w ręce Amorytów na zagładę” (Pwt 1, 27). Ta insynuacja stanowiła wyraz wewnętrznego zniewolenia grzechem i bluźnierstwo, ponieważ przypisywała Bogu ukrytą intencję zniszczenia narodu, nienawiść zamiast miłości¹¹.

Duchowe znaczenie okresu niewoli babilońskiej

Wyzwolony przez Boga z niewoli egipskiej Izrael popadał w nią ponownie, ilekroć grzesząc okazywał niewierność Przymierzu (por. Sdz 3, 7-8; Ne 9, 36)¹². W swej późniejszej historii naród wybrany był wiele razy deportowany, co stanowiło praktykę powszechnie stosowaną na starożytnym Wschodzie. Od 734 r. ten los spotkał najpierw niektóre miasta królestwa izraelskiego (2 Krl 15, 29), a od 721 r. całe królestwo północne po zdobyciu Samarii (2 Krl 17, 6). Szczególne znaczenie dla historii narodu wybranego miały deportacje przeprowadzone przez Nabuchodonozora po jego zwycięstwach w kampaniach wojennych przeciwko Judzie i Jerozolimie w latach 597, 587, 582 (por. 2 Krl 24, 14; 25, 11; Jr 52, 28). Początek tzw. „niewoli babilońskiej” odnosi się do tych właśnie wydarzeń. Doświadczenie tej niewoli trwało aż do wydania edyktu Cyrusa w 538 r. (por. 2 Krn 36, 22). W logice Przymierza ewentualność niewoli wydawała się czymś nie do pomyślenia, gdyż stanowiła jakby przekreślenie całego planu Bożego, który był realizowany podczas

⁹ Wizję historii Izraela jako łańcucha kolejnych aktów niewierności człowieka wobec Boga należy uważać za rodzaj pieśni pokutnej, w której terminy „bunt”, „wystawianie na próbę”, powtarzają się jako pewnego rodzaju refren o grzechu prowadzącym do sytuacji niewoli. Por. Ps 78; J. S. KSELMANN, M. L. BARRE, *Księga Psalmów*, [w:] KKB, s. 504-505.

¹⁰ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 224-225.

¹¹ Aby zrozumieć absurdalność i przewrotność tego oskarżenia trzeba pamiętać, że to miłość Boża stanowiła najgłębszy motyw wyprowadzenia Izraela z niewoli egipskiej: „Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swą potęgą” (Pwt 4, 37); „Ponieważ Pan was umiłował [...] wyprowadził was mocną ręką” (Pwt 7, 8). Por. L. R. MORAN, *Chrystus w historii zbawienia*, dz. cyt., s. 110-112.

wyprowadzenia z Egiptu. Opuszczenie Ziemi Obiecanej i sytuacja niewoli była zatem dla Izraelitów czymś tak nieprawdopodobnym, że wierzyli, iż sytuacja ta rychło ulegnie zmianie. Jednak prorok Jeremiasz odrzucił ową iluzję stwierdzając, że niewola będzie długotrwała (por. Jr 29).

Ten długi okres wywarł głęboki wpływ na życie religijne Izraela i zaznaczył się również w starotestamentalnej refleksji nad zagadnieniem grzechu. Babilonia traktowana była w refleksji starotestamentalnej jako „kraj grzechu”. Przebywanie tam łączyło się zatem ze świadomością bycia w niewoli grzechu¹³. Lekceważone dotychczas ostrzeżenia proroków wypełniły się z całą dokładnością. Nieposłuszny i zbuntowany naród został wygnany z własnej ziemi i rozproszony w niewoli pomiędzy poganami. Wygnanie i niewola były traktowane jako surowa kara zesłana na lud za jego grzechy. Przywódcy, zamiast ufać przymierzowi z Bogiem, uciekali się do czysto ludzkiej dyplomacji i rachub politycznych (por. Ez 17, 15-18), a ludzie możni na skutek chciwości sprzeniewierzyli się braterskiej jedności narodu, posługując się przemocą i podstępem (por. Iz 1, 23; 5, 8; 10, 1). Izraelici pograżyli się także w niemoralności i gorszącym bałwochwalstwie (por. Jr 5, 19; Ez 22)¹⁴.

Według Izajasza, wszystkie te grzechy mają wspólne podłoże, gdyż są wynikiem konfliktu między majestatem i wielkością Boga a pychą człowieka. Symbolami ludzkiej pychy są wyniosłe cedry Libanu, dęby Baszanu, góry, pagórki, wieże, mury obronne, okręty morskie (por. Iz 2, 13-16). Istotą grzechu stanowi zatem urojona wielkość i zarozumiałość człowieka, której wyrazem jest bunt, niewdzięczność i brak zaufania wobec Boga¹⁵. Naród, niepomny na ostrzeżenia proroków, trwał w pysze, uporze i wołał iść własną drogą grzechu, która nieuchronnie prowadziła do zniewolenia i utraty daru Bożego, czyli Ziemi Obiecanej. Kara ta stanowiła skutek gniewu Bożego, który „wzmógł się do tego stopnia, iż nie było już ocalenia” (2 Krn 36, 16). Surowość sankcji ukazuje wielkość grzechów, w które popadł Izrael. Jednocześnie jednak stała się ona jakby negatywną teofanią, bezprecedensowym objawieniem świętości Boga i Jego odrazy do zła¹⁶. W wypadku gdy grzesznik trwa w swej przewrotności, Jahwe zsyła na niego karę, która najczęściej stanowi bezpośrednie konsekwencje złego czynu. Całe zło, urzeczywistnio-

¹² Por. G. BETTENZOLI, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, [w:] MKPS, s. 584.

¹³ Por. B. MARCONCINI, *Rilettura e profezia dell'Esodo nel Secondo-Isaia*, Bologna 1991, s. 17-29.

¹⁴ Por. Z. MAŁECKI, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, CzST 23-24 (1995-1996), s. 127-130.

¹⁵ Por. S. POTOCKI, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, RTK 3 (1962), s. 87-92.

¹⁶ Por. C. LESQUIVIT, A. VANHOYE, *Wygnanie*, [w:] STB, s. 1090-1092; J. CORBON, *Kary*, [w:] STB, s. 370-372.

ne za pośrednictwem ludzkiego działania, Bóg niejako odwraca i kieruje na głowę samych grzeszników. Kara nie jest jednak celem samym w sobie, ale posiada charakter wychowawczy, stanowiąc ostrzeżenie i wezwanie do nawrócenia. Teologia biblijna ukazuje zatem logikę koniecznego przejścia od grzechu do kary, która – z jednej strony stanowi znak i owoc grzechu, a z drugiej – objawienie samego Boga¹⁷.

W perspektywie historiozbowczej okazało się, że dziejowa katastrofa wygnania i niewoli była potrzebna, aby naród wybrany oraz jego przywódcy dostrzegli swoją przewrotność (Jr 13, 23-25; 16, 12-13). Wydarzenie to miało zatem swój zbawczy cel, którym było oczyszczenie ludu z wypaczeń wiary i odnowienie ufności pokładanej w Bogu. Według W. F. Albrighta, koniec państwa judzkiego, zburzenie świątyni i niewola babilońska stanowiły wielką *krisis* (próba, sąd), a jednocześnie *katharsis* (oczyszczenie) w dziejach narodu wybranego¹⁸. Izrael osiadł bowiem w Ziemi Obiecanej jak w swojej stałej ojczyźnie. Oparł swe bezpieczeństwo na instytucjach ludzkich i materialnych: ziemi, mieście świętym, tronie Dawida i świątyni jerozolimskiej. Krytykę tej postawy odnajdujemy w przesrodzie proroka Jeremiasza: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: «Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!»” (Jr 7, 4). Prorok piętnował w ten sposób fałszywy kult jedyne Boga, z którym łączyła się złudność nadziei pokładanej tylko w zewnętrznych aktach kultu. Bóg nie jest bowiem zainteresowany samymi tylko ofiarami, jeśli ludzie nie żyją w sprawiedliwości jako naród Przymierza. Grzechem Izraelitów było zatem to, że nie ufali już Jahwe, lecz instytucjom, które Go reprezentowały, co oznaczało popadnięcie w bałwochwalstwo lub w zabobon. Instytucje kultyczne nie prowadziły już narodu do bliskości z Bogiem. Dlatego, aby lud mógł na nowo spotkać się z Jahwe, powinien odczuć smak niewoli, opuszczenia i złudność pewności opartej tylko na własnych siłach. Taki jest głęboki sens religijny wygnania i niewoli, podczas których najważniejsze instytucje Izraela (ziemia, miasto, tron i świątynia) przestały istnieć¹⁹.

Symbolika grzechu jako niewoli

W pismach prorockich spotykać można liczne obrazy grzechu. Prorok Izajasz pisze o winnicy Jahwe, która stawszy się ogrodem nie rodzącym

¹⁷ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 129-134; H. MUSZYŃSKI, *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, CT 2 (1979), s. 41-42.

¹⁸ Por. W. F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 254-269.

¹⁹ Por. B. BOZAK, *Księga Jeremiasza*, [w:] MKPS, s. 897; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 513-514; L. R. MORAN, *Chrystus w historii zabawienia*, dz. cyt., s. 140-146; E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Proroków*, Pelplin 1995, s. 150-151.

owoców, została zdeptana i wypleniona (por. Iz 5). Prorok Jeremiasz natomiast obrazuje grzeszność Izraela w serii metafor, z których każda wskazuje na określony aspekt oblicza narodu. Zniewoleni przez grzechy Izrelicy zostają przyrównani do martwego łupu ryczącego lwa (por. Jr 2, 14-15), do szczepu winnego, który utracił swą pierwotną szlachetność i stał się bezużyteczny dla właściciela winnicy (por. Jr 2, 21), do młodej wielbłądzicy albo oslicy pełnej niepohamowanej namiętności (por. Jr 2, 23-24). Zasadniczym grzechem Izraela jest oddalanie i odwrócenie się od Boga, połączone z oszukiwaniem samego siebie (por. Jr 2, 5. 8. 13. 17. 23. 27). Niewierny naród oczekiwał bowiem darów Bożych, a odrzucał ich Dawcę. Źródłem tego paradoksu był fakt, że brak posłuszeństwa wobec Jahwe zniekształcił egzystencję człowieka zarówno w odniesieniu do Boga, jak i jego samego oraz całego otoczenia, prowadząc do duchowego zniewolenia (por. Jr 7, 24)²⁰.

Naczelnym tematem nauki proroka Ozeasza jest zdumienie wobec wielkiej miłości Jahwe. Bezinteresowna miłość Boga, okazana narodowi wybranemu, stanowi zasadniczą treść wszystkich wizji, czynności symbolicznych, upomnień i obietnic proroka. Całe przepowiadanie Ozeasza osadzone jest w perspektywie historiozbaczej. Bóg zostaje przedstawiony jako Ten, który wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej (por. Oz 12, 10-14). Jednak naród wybrany na nowo pogrążył się w zniewoleniu, porzuciwszy Jahwe, jak niewierna kobieta, która podąża za kochankiem. Dla Ozeasza dzieje Izraela to wielki dramat miłosny, w którym Bóg, mimo niewierności swego ludu, wciąż pozostaje wierny swojej miłości do niego. Orędzie proroka jest wręcz niesłychane: miłość Boga, mimo braku miłości ze strony ludzi, nie ustaje²¹. Ale tej właśnie miłości i świętości Boga przeciwstawia się grzech. Prorok stara się przedstawić niegodziwość grzechu na przykładzie niewierności małżeńskiej. Duchowe cudzołóstwo narodu izraelskiego przejawiało się w różnych formach, głównie w odstępstwie od prawdziwego Boga i zwróceniu się ku bożkom pogańskim. Prorok Ozeasz ukazuje Izraela jako wiarołomną oblubienicę, którą obdarto z szat i surowo ukarano (por. Oz 2). Zaznacza on, że dla cudzołóznego narodu izraelskiego, który swą miłością nie obdarza już Jahwe, lecz bożka Baala, nie ma żadnego ratunku.

²⁰ Por. B. BOZAK, *Księga Jeremiasza*, art. cyt., s. 893; G. FISCHER, *Il libro di Geremia*, Roma 1995, s. 66.

²¹ Wielu egzegetów utrzymuje, że miłość Boga wobec Izraela w żadnym innym miejscu Starego Testamentu nie jest ukazana w takiej głębi, jak w Księdze Ozeasza. Jedenasty rozdział tej księgi zestawiany bywa ze słowami św. Jana: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Por. S. VIRGULIN, *La sposa infedele in Osea*, Bologna 1986, s. 27-39; A. LÄPPEL, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, Warszawa 1985, s. 250-252; S. POTOCKI, *Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskiej*, art. cyt., s. 84-87.

Siła grzechu prowadzi człowieka i naród do ogólnego zepsucia, którego wyrazem jest przemiana na gorsze i wewnętrzne zniewolenie (por. Oz 4-5). Wyrazem tego jest paradoksalna sytuacja: ci, którzy powinni być święci, noszą nazwę cudzołożników (por. Oz 4, 12)²². Izrael tak głęboko uwikłał się w samowolę grzechu, że nie potrafi już uwolnić się z jego objęć (por. Oz 5, 4). W swej teologii Ozeasz wyraźnie ukazuje grzech jako wejście w stan zniewolenia. Ludzie do tego stopnia zostali owładnięci przez zło, którego się dopuścili, że nie mają już żadnej swobody ruchu: „Osaczają ich własne uczynki” (Oz 7, 2). W związku z zagadnieniem grzechu powraca w Księdze Ozeasza starotestamentalna „teologia pustyni”. Niewierny naród zostaje wyprowadzony na „pustynię”, która symbolizuje krainę niewoli. Pustynia ta jednak nie ma być miejscem śmierci, ale okazją do przeprowadzenia rachunku sumienia i powrotu do bezinteresownej miłości. Staje się ona przestrzenią pogłębionego spotkania z Bogiem i nawiązania z Nim ponownie doskonałej wspólnoty (por. Oz 2, 16-25)²³.

Z pojęciem grzechu jako wejściem w stan zniewolenia łączy się obecna w pismach proroków symbolika brudu, z którego jedynie Bóg może nas obmyć: „Gdy Pan obmyje brud Córy Syjońskiej i krew rozlaną oczyści w Jerozalemie” (Iz 4, 4); „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, staną się jak wełna” (Iz 1, 18). Rytualne obmycia zewnętrzne to czynności symboliczne, które nie tylko oznaczały, lecz także powodowały oczyszczenie z grzechów: „Oczyść swe serce z nieprawości, Jerozolimie, abyś została ocalona!” (Jr 4, 14). Ostatecznie jednak to sam Bóg dokonuje oczyszczenia ludzkiego serca: „Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego! Stwórz, o Boże we mnie serce czyste!” (Ps 51, 4, 12). Prorokowi Ezechielowi Bóg oznajmił: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyy i od wszystkich waszych bożków”(Ez 36, 25)²⁴.

W ten sposób naród, który doświadczył grzechu jako stanu zniewolenia i brudu, odczuwał jednocześnie pragnienie uwolnienia się od ciążących na nim nieprawości (Ps 130; Ps 141, 3). Dlatego od czasu niewoli pokorne wyznanie grzechów stało się zwyczajem Izraelitów (por. Jr 31, 19, Ezd 9, 6; Ne 1, 6; 9, 16. 16; Dn 9, 5). Wyznanie to już wcześniej wyrażało w swej istocie myśl, że każdy grzech, nawet ten przeciwko bliźniemu (por. Kpł 5, 21; 2 Sm

²² Uwidacznia to kontrast dwóch fonetycznie podobnych słów *qedôšim* (święty) i *qedêšôth* (cudzołożny).

²³ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 472-474.

²⁴ Por. L. SZABÓ, *Czysty*, [w:] STB, s. 194-198.

12, 13), jest ostatecznie wykroczeniem przeciwko Bogu (por. Kpł 26, 40), które ze sługi Jahwe przemienia człowieka w niewolnika grzechu²⁵.

Pojęcie grzechu w pismach prorockich traktowane jest w sposób bardzo zróżnicowany i rozpatruje się je najczęściej w perspektywie historiozbowczej, nawiązując do kluczowego wydarzenia w dziejach Izraela, jakim była niewola egipska i cudowne wyzwolenie z niej. Grzech przybiera formę krzywdy i ucisku społecznego (Amos), występuje jako antyteza miłości Jahwe i wewnętrzne zniewolenie (Ozeasz), opiera się na pysze i zarozumiałości ludzkiej (Izajasz), w swoich skutkach zrywa przymierze między Bogiem a narodem wybranym i prowadzi do sytuacji ponownej niewoli (Jeremiasz). Prorocy nie podają jednak definicji grzechu, ale poprzestają na dokładnym opisie jego przejawów i konsekwencji. Szybkie rozszerzanie się zła i łatwość, z jaką ulega mu człowiek, sprawiają, że grzech jawi się jako bolesna tajemnica naznaczona duchowym zniewoleniem i poczuciem bezsilności.

Gdańsk

KS. JACEK BRAMORSKI

²⁵ Por. Z. MAŁECKI, *Idea przebaczenia grzechów w Starym Testamencie przed i po niewoli babilońskiej*, art. cyt., s. 127-136.

ks. Marek Skierkowski

Ewangelie jako biografie kerygmacyjne

Czy Ewangelie są biografiami? Pytanie nie jest wcale banalne, gdyż jeszcze do niedawna odpowiadano na nie negatywnie, tłumacząc, że Ewangelie mają zupełnie odrębny i oryginalny charakter literacki. Jednakże już autorzy oficjalnego dokumentu Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki* (1996), stwierdzają, że dzisiaj należy znowu – chociaż już w sposób naukowo uzasadniony, a nie naiwny – mówić o Ewangeliach jako biografiach, oczywiście w starożytnym, a nie współczesnym rozumieniu tego słowa¹.

W niniejszym artykule chciałbym przedstawić zagadnienia związane z problemem biograficznego charakteru Ewangelii i znaleźć właściwe doprecyzowanie w odniesieniu do Ewangelii nazwy *biografie starożytne*.

Tradycja Kościoła starożytnego

Najstarsza wzmianka, ukazująca – chociaż w sposób pośredni – charakter Ewangelii, znajduje się w prologu Trzeciej Ewangelii: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami słowa. Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1, 1). Ewangelista zatem ma na myśli „opowiadanie” (*diegesis*), dotyczące wydarzeń, które „się dokonały pośród nas”. Św. Łukasz dotychczasowe opowiadania ocenia krytycznie i opierając się na relacjach naocznych świadków, pragnie sporządzić dzieło lepsze – „zbadać dokładnie” i „opisać po kolei”².

Najstarsze świadectwo pozabiblijne pochodzi od Papiasza z Hierapolis, ucznia prezbitera Jana – i nosi tytuł *Wykład mów Pańskich* (ok. 110 roku). Wprawdzie pismo to zaginęło, ale cytuje je Euzebiusz z Cezarei (zm. 339)

¹ Por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, s. 74.

² Por. R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996, s. 20-21.

w swojej *Historii kościelnej*: „Prezbiter mówił: Marek, będąc tłumaczem Piotra, wszystko, co zapamiętał, spisał dokładnie, choć nie według porządku, w jakim były przez Pana wypowiedziane słowa lub dokonane czyny. Ani bowiem Pana nie słyszał, ani nie chodził za Nim, tylko – jak już wspomniałem – później towarzyszył Piotrowi, który swoje przemówienia układał według potrzeb, nie mając zamiaru sporządzenia uporządkowanego zestawienia słów Pana. Marek nie popełnił więc błędu, jeśli coś tak spisał, jak zapamiętał. Zwracał bowiem uwagę tylko na jedno: aby nic nie opuścić z tego, co słyszał, i nic nie sfałszować [...]. Mateusz zaś uporządkował logia w dialekcie hebrajskim, tłumaczył je zaś każdy, jak potrafił” (III, 39, 15).

Świadectwo Papiasza dotyczy jedynie Mk i Mt (albo nie Mt, lecz źródła Q), ale ukazuje Ewangelie jako relacje o zapamiętanych słowach i czynach Pana. W konsekwencji, już św. Justyn (zm. 165) użyje sformułowania *ewangelia* w liczbie mnogiej, a nie – jak to było dotąd – jedynie w pojedynczej, w sensie *Dobra Nowina* i określi Ewangelie mianem „pamiętników” (*apomnemoneumata*)³, a dokładnie „pamiętników apostołskich”⁴. Św. Ireneusz (zm. 202) wreszcie podkreśli, że „czterokształtna Ewangelia” (*Adversus haereses* III, 11, 8) jest wiarygodnym zapisem nauczania Apostołów: „W istocie bowiem, dopiero gdy Pan nasz zmartwychwstał i gdy Apostołowie zostali wyposażeni mocą z wysoka przez Ducha Świętego, który zstąpił na nich, gdy zostali wypelnieni wszelką pewnością i gdy tak oto posiadli doskonałą gnozę, wtedy wyszli aż po krańce ziemi, aby głosić nam dobrą nowinę o dobrodziejstwach Boga, a ludziom ogłaszać pokój z nieba. Wyszli, posiadając Ewangelię Bożą wszyscy razem i każdy z nich osobno. I tak, Mateusz wśród Hebrajczyków, w ich języku wydał pismem Ewangelię, podczas gdy Piotr i Paweł głosił Ewangelię w Rzymie i zakładali tam Kościół. Po ich śmierci Marek, uczeń i tłumacz Piotra, przekazał nam także w formie pisanej to, co Piotr głosił. Łukasz zaś jako towarzysz Pawła, Ewangelię, którą ten głosił, przekazał w swej księdze. Następnie Jan, uczeń Pański, który spoczywał na Jego piersi, także wydał Ewangelię, gdy przebywał w Efezie, w Azji” (*tamże* I, I).

W zasadzie aż do czasów nowożytnych istniało w chrystologii powszechne przekonanie o prostej jedności między historią i wiarą. Ewangelisci zatem relacjonując wiernie historię Jezusa, tym samym przedstawiają Jego teologiczne znaczenie. Ewangelie więc to przede wszystkim dzieła historyczne, a dopiero wtórnie także teologiczne. W tym właśnie duchu pisał jeszcze w XX wieku W. Kwiatkowski (zm. 1972), najwybitniejszy polski apologetyk, uważając ewangelistów „za historyków, fotografujących poniekąd rzeczy-

³ *Apologia pierwsza*, 66, 3 (wydanie polskie: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, Poznań 1926, t. IV).

⁴ *Apologia pierwsza*, 67,3.

wistość, której byli świadkami lub o której dowiadawali się od świadków bezpośrednich”⁵. Nie znaczy to wcale, że nie dostrzegano wówczas żadnych problemów związanych z aspektem historycznym Ewangelii. Tworzenie apokryfów można po części tłumaczyć także tym, że już u początków chrześcijaństwa zauważono, że Ewangelie zawierają zbyt mało historycznych detali. Syryjczyk Tacjan (zm. 2 poł. II w.) z kolei, zaaferowany różnicami między relacjami ewangelistów, stworzył zestawienie czterech Ewangelii według chronologii Janowej, tzw. *Diatessaron*, używany w Kościele syryjskim zamiast Ewangelii kanonicznych aż do V wieku.

„Żywoty” Jezusa w czasach nowożytnych

Jednakże, począwszy od renesansu, a szczególnie w dobie oświecenia, zaczyna pękać relacja między wiarą i historią, przeżywana dotąd jako prosta jedność. Człowiek „oświecony” to człowiek, który ma odwagę myśleć, wierząc w niezwykłą moc swojego rozumu i czyniąc zeń miarę całej prawdy (*Sapere aude!*). Jeśli chodzi o Ewangelie, przełomowym momentem był rok 1778, w którym to E. Lessing (1729-1781), filozof i pisarz, opublikował fragmenty budzącego wielkie zgorzzenie dzieła, napisanego przez Hermanna Samuela Reimarus (1694-1768), nieżyjącego już wówczas i za życia mało znanego profesora języków orientalnych z Hamburga. Reimarus był zafascynowany ideami oświecenia i jako pierwszy zrealizował pomysł zbadania życia Jezusa z czysto historycznej perspektywy. We fragmencie siódmym, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger (O celu Jezusa i Jego uczniów)* Reimarus opowiedział się za odseparowaniem prawdziwego Jezusa historycznego od zafałszowanego – jego zdaniem – Chrystusa przepowiadanego przez Kościół. „Znajduję wielki powód – pisał – aby odseparować całkowicie to, co Apostołowie mówią w swoich pismach od tego, co sam Jezus faktycznie mówił i czego nauczał”⁶. Jezus jako prorok głosił, mieszczące się całkowicie w kontekście religii żydowskiej, orędzie o królestwie Bożym. Nie uczył zatem „żadnych wielkich tajemnic czy zasad wiary”, lecz domagał się od ludzi jedynie „szczerej miłości Boga i bliźniego, pokory, łagodności, rezygnacji z egoizmu i stłumienia wszelkich złych pragnień”⁷. Jezus miał inne „cele” niż Jego uczniowie. Kiedy został ukrzyżowany, uczniowie wymyślili teorię o Jego zmartwychwstaniu i uwierzyli w Jego synostwo Boże⁸.

⁵ W. KWIATKOWSKI, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1962, t. II, s. 52.

⁶ Por. H. S. REIMARUS, *Fragments*, London 1971, s. 64.

⁷ Tamże, s. 69.

⁸ Por. tamże, s. 248-250.

Reimarus zatem z podejrzeniem potraktował wiarygodność historycznego przekazu Ewangelii, otwierając tym samym drogę dla teologii liberalnej, wolnej od dogmatów Kościoła. Od XVIII w. zaczęły się mnożyć racjonalistyczne żywoty Jezusa, wydobywane rzekomo z samych Ewangelii. Teologom liberalnym nie chodziło z początku wprost o atak na Jezusa, ale o takie przedstawienie przebiegu Jego życia, aby Założyciel Chrześcijaństwa mógł zostać zaakceptowany przez ludzi oświecenia. Pierwszy taki żywot powstał jeszcze przed Reimarusem, napisany przez Johanna Jakoba Hessa (1741-1828): *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu* (1768-1772, t. I-III). Jego autor zasadniczo akceptował historyczną wiarygodność przekazów Ewangelii, wątpił jedynie w istnienie demonów. Jednakże już V. Reinhard, E. A. Opitz i J. A. Jacobi coraz bardziej pomniejszają znaczenie cudów Jezusa w procesie uwiarygodniania Jego Boskości. Wreszcie, Johann Gottfried Herder traktuje większość cudów jako literackie symbole, służące ewangelistom do stworzenia porwijącej narracji o Jezusie Mesjaszu, a Heinrich Eberhard Gottlob Paulus uważa, że cuda Jezusa mają już dziś swoje naturalne wytłumaczenia.

Wraz z racjonalistycznym podejściem do Ewangelii rodziła się także tendencja do tworzenia biografii Jezusa w duchu literatury pięknej. Najwcześniejsze tego typu próby podjęli Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792) i Karl Heinrich Venturini (1768-1849). Obydwaj uciekali bardzo mocno do fikcji powieściowej, do twórczej imaginacji. Najślynniejszy żywot Jezusa, także „heretycki”, stworzył w XIX wieku Ernest Renan (1823-1892), prezentując za pomocą swojego sugestywnego języka literackiego Jezusa jako wielkiego romantyka (*La Vie de Jésus*; 1863).

Najwyższa reakcja na racjonalizm, szczególnie ten reprezentowany przez Herdera i Paulusa, przychodzi ze strony Davida Friedricha Straussa (1808-1874). W 1835 r. opublikował on dzieło zatytułowane *Życie Jezusa krytycznie opracowane*, w którym pragnął obronić istotę chrześcijańskiej wiary za pomocą historyczno-krytycznego badania Biblii. Według niego, ewangeliści nie byli ani dogmatykami, ani „oświeconymi” historykami, lecz żyli w „świecie mitycznym”. W konsekwencji, wyjątkową tożsamość Jezusa wyrazili oni za pomocą mitycznych terminów i obrazów. Zdaniem Straussa, wiara chrześcijańska nie zależy od rekonstrukcji przeszłości, a więc nie jest zogniskowana na Jezusie historycznym, lecz Chrystusie mitologicznym. Mit biblijny daje wyraz idei Chrystusa, która przyjęła swoją czasową formę w Jezusie historycznym. W biegu historii liczy się nie Jezus z przeszłości, lecz wieczny Chrystus, spełnienie całego rodzaju ludzkiego. „Historia Ewangelii – pisał – jest faktycznie historią ludzkiej natury postrzeganej idealnie; [...] to, co jawi się nam jako jedynie święta poezja, dla Pawła, Jana, Mateusza i Łukasza było faktem i pewną historią. Ale to jedna i ta sama wewnętrzna

przyczyna czyniła dla nich z narracji Ewangelii święty fakt i historię, co teraz czyni dla nas z tych narracji święty mit i poezję⁹.

Dokonanie Straussa wywołało lawinę kontrowersji i jednocześnie otwierało drogę do zanegowania historycznej egzystencji Jezusa. Bruno Bauer (1809-1882) uznał Ewangelie za zwykłe dzieła sztuki literackiej i stwierdził, że Jezus nigdy nie istniał, a chrześcijaństwo zawdzięcza swój początek św. Markowi Ewangelista, który tworzył w kontekście świata kultury grecko-rzymskiej. W odniesieniu do tej tezy należy dodać, że biografie starożytne – jak również wiele późniejszych chrześcijańskich żywotów świętych – dopuszczały element legendy. Miał on jednak swoje granice, gdyż stanowił jak gdyby „fakt”, który mógłby się zdarzyć w życiu danego bohatera, to znaczy odzwierciedlał cechy charakterystyczne sylwetki tego bohatera albo dotyczył jego narodzin.

Cały proces wydobywania przez teologów liberalnych biografii Jezusa z Ewangelii znakomicie podsumował i jednocześnie skrytykował Albert Schweitzer (1875-1965), teolog, lekarz i muzyk, pisząc *Der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; 1913). Jego zdaniem, teologia liberalna tworzyła wizerunki Jezusa według własnych wyobrażeń autorów. Socjaliści widzieli w Jezusie zwolennika socjalizmu, uciskani – rewolucjonistów, romantycy – osobę pełną uczuć i marzeń. W końcowej części książki Schweitzer przedstawił swój własny wizerunek Jezusa. Według niego, Jezus żył w środowisku zdominowanym przez Biblię i tradycję, a nie nowożytną myśl naukową i dlatego wymyka się On próbom wszelkiej „modernizacji”, pozostając „Obcym” czy „Nieznanym”. Tylko ci, którzy świadomi są dystansu, jaki dzieli naszą epokę od czasów Jezusa, mogą w wierze odnaleźć do Niego drogę¹⁰.

Od końca XIX w. zaczyna się więc w bibliście rozróżniać między „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Rozróżnienie to, stanowiące już tytuł jednego z dzieł Straussa, szczególnie popularne stało się po opublikowaniu przez M. Kählera (1835-1912) wykładu pt. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig 1892). Jego zdaniem, tzw. historyczny Jezus, wykrywany przez historyków, skrywa nam prawdziwego, biblijnego Chrystusa, poznawanego przez wiarę w Boże Objawienie zarejestrowane przede wszystkim na kartach Ewangelii.

Można więc zauważyć, że – jak napisał M. Wojciechowski – „w czasach nowożytnych [...] zaczęła się [...] pewna rywalizacja między historycznym a teologicznym rozumieniem Ewangelii. [...] W pojęciu wrogów chrześcijaństwa Ewangelie były legendarne, mało historyczne, w pojęciu obrońców (katolików i konserwatywnych protestantów) były wzorowymi dziełami historycznymi.

⁹ Por. D. F. STRAUSS, *The Life of Jesus Critically Examined*, London 1973, s. 776.

¹⁰ Por. A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, London 2000, s. 467.

Pojedynczy uczeni XIX wieku próbowali jakoś ten konflikt rozwiązać, np. przyrównując Ewangelie do przednaukowej narracji historycznej Starego Testamentu (Overbeck, Zahn), traktując je jako formę przepowiadania (Kähler) czy historię podporządkowania przekazowi dogmatu (Wrede)¹¹.

Dziedzictwo *Formgeschichte*

Na początku XX wieku powstaje nowa metoda badań nad Ewangelią: *Formgeschichte*¹². Jej twórcy zajmują się historią (*Geschichte*) form literackich (*Form*) przekazywanych przed spisaniem Ewangelii. Za ojca *Formgeschichte* uchodzi H. Gunkel (1862-1932), którego uczniami byli: K. L. Schmidt, M. Dibelius i R. Bultmann. Ich zdaniem, Ewangelie są kompozycjami złożonymi z mniejszych jednostek literackich (perykop), które wcześniej przekazywano ustnie. Te drobne formy literackie (także legendy!) były wprawdzie tworzone na bazie słów i czynów Jezusa, ale przede wszystkim odzwierciedlają one niezwykle twórcze środowisko wczesnej wspólnoty chrześcijańskiej, zatroskanej o rozszerzenie i pogłębianie wiary w Chrystusa (*Sitz im Leben*). W konsekwencji, Ewangelie jako zwykle kompilacje tych form literackich są świadectwami wiary i życia Kościoła pierwotnego, *kerygmą*, a nie dokumentami historycznymi o Jezusie.

Rudolf Bultmann (1884-1976), protestancki biblista, stwierdza wręcz, że o życiu i osobowości Jezusa nie wiemy prawie nic, gdyż pierwotne źródła chrześcijańskie nie wykazują żadnego zainteresowania tymi sprawami; są ponadto fragmentaryczne i legendarne, a inne źródła o Jezusie nie istnieją¹³. Wiemy natomiast nieco więcej o orędziu Jezusa, mimo że stanowi ono założenie teologii Nowego Testamentu¹⁴. „Nie można zatem – stwierdza R. Bultmann w artykule *Znaczenie Jezusa historycznego* (1929) – iść poza *kerygmę*, używając jej jako «źródła» w celu zrekonstruowania «Jezusa historycznego», z Jego «świadomością mesjańską», z Jego «życiem wewnętrznym» czy z Jego «heroizmem». Byłby to zwyczajnie «Chrystus według ciała», który już dłużej nie istnieje. To nie historyczny Jezus, ale Jezus Chrystus, czyli Ten, którego się przepowiada, jest Panem»¹⁵.

¹¹ M. WOJCIECHOWSKI, *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998) n. 3, s. 170-171.

¹² Opracowane na podstawie: R. BARTNICKI, *Ewangelie synoptyczne*, s. 85-136; K. ROMANIUK, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, s. 8-79.

¹³ R. BULTMANN, *Jesus and the Word*, New York 1934, s. 8.

¹⁴ Por. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984 (pierwsze wydanie: 1953), s. 1.

¹⁵ Cytat za: C. ALLEN, *The Human Christ*, New York 1998, s. 244-245.

Mimo że już uczniowie Bultmanna nie podzielali tak radykalnego sceptycyzmu swojego mistrza, to jednak dziedzictwo niemieckiego biblisty najlepiej oddaje zdanie otwierające dzieła Günthera Bornkamma (1905-1990), *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956), pierwszej postbultmannowskiej chrystologii: „Nikt nie jest już w stanie napisać biografii Jezusa”¹⁶. Jednocześnie jednak profesor z Heidelbergu stwierdza, że można bez wątplenia ustalić szereg faktów dotyczących życia Jezusa, mianowicie, że był On Żydem, synem Józefa cieśli, pochodził z Nazaretu w Galilei, nauczał w okolicach Jeziora Galilejskiego, uzdrawiał i czynił cuda, ściągnął na siebie wrogość faryzeuszy i został ukrzyżowany w Jerozolimie. Dla chrześcijańskiej wiary najważniejszy pozostaje niezwykle autorytet Jezusa objawiający się zarówno w słowach Jezusa, jak i w Jego czynach. Autorytet ten nie stanowi produktu wiary paschalnej, lecz ma swoje podstawy w Jezusie historycznym. Historyczne spotkanie z Jezusem oznaczało dla ludzi eschatologiczne spotkanie z samym Bogiem¹⁷.

W dobie negowania biograficznego charakteru Ewangelii sugerowano najczęściej, że Ewangelie są „czymś więcej niż biografią”¹⁸. Zdaniem A. Dullesa, jeśli Ewangelie miały być prawdziwą relacją o Jezusie, nie mogły stanowić Jego fotografii, lecz portrety¹⁹. J. Kudasiewicz interpretuje te portrety jako „jedyną w swoim rodzaju syntezę historii i teologii”²⁰. „Ewangelisci – wyjaśnia biblista lubelski – z treści autentycznie historycznych skomponowali dzieła, których centralnym punktem zainteresowania nie jest element historyczny czy biograficzny, tylko religijny i teologiczny. Ewangelisci nie chcieli pisać żywota Jezusa, lecz wykazać, że jest On Mesjaszem, Synem Bożym, Zbawicielem”²¹. Oznacza to, że redaktorzy Ewangelii, a szczególnie Marek, stworzyli nowy gatunek literacki, który nie miał odpowiedników w literaturze tamtego czasu²². Zdaniem J. Kudasiewicza, pewną analogię między rodzajem literackim Ewangelii a rodzajem używanym w literaturze współczesnej można byłoby znaleźć w tzw. literaturze faktu, czyli „literaturze narracyjnej o charakterze przede wszystkim dokumentalnym lub częściowo beletryzowanej, mającej na celu wiarygodną relację o autentycznych wydarzeniach”²³.

¹⁶ G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, London 1973, s. 13.

¹⁷ Por. tamże, s. 53-63.

¹⁸ Por. H. KÜNG, *On Being a Christian*, London 1977, s. 150.

¹⁹ Por. A. DULLES, *Apologetic and the Biblical Christ*, London 1963, s. 49.

²⁰ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 73.

²¹ Tamże, s. 77.

²² Por. tamże, s. 65.

²³ Tamże, s. 77.

Biografie starożytne

Przełomowy moment w dziejach debat nad biograficznym charakterem Ewangelii stanowi artykuł C. W. Votawa, opublikowany w 1915 roku, umieszczający wyraźnie Ewangelie w kręgu grecko-rzymskiej literatury biograficznej na równi z żywotami filozofa Sokratesa (*Dialogi* Platona i *Memorabilia* Ksenofonta), lekarza Apoloniusza z Tiany (biografia napisana przez Filostrata) i filozofa Epiteusza (biografia napisana przez Ariana)²⁴. Później znaczący wkład w przywrócenie Ewangeliom biograficznego charakteru włożyli G. N. Stanton, T. Talbert, P. Shuler, K. Berger, D. Aune, a w sposób szczególny R. A. BurrIDGE i D. Dormeyer.

Czym charakteryzowała się starożytna biografia? R. A. BurrIDGE²⁵ odnosi się do pięciu greckich i pięciu rzymskich żywotów²⁶. Zauważa, że najważniejszą cechą *żywotów* (*bioi, vitae*) jest ich uwaga całkowicie skupiona na bohaterze. Rozprawy te jednak są bardzo elastyczne, jeśli chodzi o zakres i sposób prezentacji życia. Czasami mamy do czynienia z całym życiem bohatera, innym razem tylko z niektórymi jego okresami, czasami autorzy żywotów uwzględniają chronologię, a czasami koncentrują się jedynie na pewnych aspektach życia, nie zachowując ściśle porządku chronologicznego²⁷.

BurrIDGE przypatruje się czterem zasadniczym elementom biografii starożytnej, którymi są: tytuł i wprowadzenie, podmiot, rysy zewnętrzne oraz rysy wewnętrzne.

Tytuł i wprowadzenie. Tytuły poszczególnych Ewangelii składają się z przyimka *według* i odpowiedniego imienia w bierniku: *Według Mateusza*, *Według Marka*, *Według Łukasza* i *Według Jana*. Niezależnie od tego, czy tytuły te są oryginalne czy nie, sugerują one, że Kościół pierwotny potraktował

²⁴ Zob. C. W. VOTAW, *The Gospels and Contemporary Biographies*, „American Journal of Theology” 19 (1915) s. 45-73 i 217-249.

²⁵ R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992 (jest to jego dysertacja doktorska obroniona w r. 1989). Zob. także mój wcześniejszy tekst: *Ewangelie jako biografie starożytne*, „Studia Teologiczne Białystok–Drohiczyn–Łomża” 17 (1999) s. 69-74.

²⁶ Są to następujące żywoty: 1. *Euagor* Izokratesa (436-338 przed Chr.), pieśń pochwalna na cześć króla Cypru; 2. *Agezilasz* Ksenofonta (428-354 przed Chr.), pieśń pochwalna zawierająca bogaty materiał historyczny ku czci króla Sparty; 3. *Eurypides* Satyra, autora żywotów tradycji arystotelesowskiej (III w. przed Chr.); 4. *Atyk* Korneliusza Neposa (I w. przed Chr.), stanowiący część pierwszego przekładu biografii rzymskiej pt. *De viris illustribus*; 5. *Mojżesz* Filona z Aleksandrii (30-25 przed Chr. do 45 po Chr.), będący biografią postaci biblijnej; 6. *Agricola* Tacyta, napisana w 98 r. po Chr. na cześć konsula Juliusza Agricoli; 7. *Katon Mniejszy* Plutarcha (45-120 po Chr.), stanowiący część tzw. „żywotów równoległych”; 8. *Żywoty Cezarów* Swetoniusza (ur. 69 r. po Chr., data śmierci nieznaną); 9. *Demonax* Lucjusza (120-180 po Chr.); 10. *Apoloniusz z Tiany* Filostrata (170-250 po Chr.); por. tamże, s. 128-190.

²⁷ Por. tamże, s. 80-81; 109-127.

cztery Ewangelie jako należące do tego samego typu literatury, chociaż nie wskazał, do jakiego konkretnie. Zdania wprowadzające jednak pozwalają już określić, że chodzi o żywoty. Mateusz wychodzi z genealogii bohatera biografii jak Korneliusz Nepos i Plutarch, Marek²⁸ od razu przystępuje do prezentacji życia jak Ksenofont, wreszcie Łukasz zaczyna od formalnego prologu jak Lucjusz, Filon, Izokrates, Tacyt i Filostrat. Ponadto, jak większość antycznych biografii, Marek i Mateusz zaraz na początku wzmiankują imię swego bohatera, Łukasz zaś czyni to nieco później (1, 31)²⁹. W czwartej Ewangelii wprowadzenie stanowi formalny prolog o charakterze poetyckim, nawiązujący do Rdz 1, 1. Wprawdzie imię głównej postaci, której ma dotyczyć biografia, po raz pierwszy pada dopiero w 1, 17, to jednak Jezus identyfikuje się ze wzmiankowanym już na samym początku *Słowem*³⁰.

Podmiot. R. Guelich zasugerował, że Ewangelie są skoncentrowane nie tyle na życiu Jezusa, ile raczej na orędziu o Bogu przynoszącym ludziom zbawienie³¹. R. A. Burridge, dokonując analizy podmiotu czasowników w Ewangeliiach, nie potwierdza tej tezy. Jeśli chodzi o Ewangelie synoptyczne, Jezus jest podmiotem 24,4 proc. czasowników w Mk, 17,9 proc. w Łk i 17,2 proc. w Mt, a 20,2 proc. czasowników w Mk, 36,8 proc. w Łk i 42,5 proc. w Mt znajduje się na Jego ustach. Uczniowie zaś jako grupa i jednostki wahają się między 8,3 proc. a 12,2 proc. Podobne proporcje procentowe występują u Satyra, gdzie do Eurypidesa odnosi się 25,8 proc. czasowników, a 17,5 proc. występuje w cytatach z jego sztuk³². Z kolei w Ewangelii Jana 20,2 proc. czasowników w narracji i konwersacjach ma jako podmiot Jezusa. Do tego należy dodać 34 proc. czasowników występujących w Jego nauczaniu i 1,1 proc. w prologu, aby otrzymać 55,3 proc., czyli więcej niż w Mk (44,6 proc.) i Łk (54,7 proc.) oraz trochę mniej niż w Mt (59,7 proc.). Z pozostałych 44,7 proc. najwięcej, 9,3 proc., przypada uczniom. „Jedynym podmiotem Ewangelii – wyciągają wnioski z tych analiz autorzy dokumentu *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki* – jest Jezus, postać kluczowa, zajmująca całą scenę: wszystko inne obraca się wokół niej. Krąg światła skupia się zawsze na Jezusie”³³.

²⁸ Można dyskutować nad długością wprowadzenia w Mk: 1, 1, 1, 1-8, 1, 1-13 czy 1, 1-15? Niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii, nie ulega jednak wątpliwości, że w żadnym wypadku nie mamy do czynienia z formalnym prologiem.

²⁹ Por. R. A. BURRIDGE, dz. cyt., s. 192-195.

³⁰ Por. tamże, s. 222-223.

³¹ Por. R. GUELICH, *The Gospel Genre*. W: *Das Evangelium und die Evangelien: Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, pod red. P. Stuhlmachera, Tübingen 1983, s. 191.

³² Por. R. A. BURRIDGE, dz. cyt., s. 196.

³³ *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, s. 78.

Ważnym argumentem przytaczanym dotąd przeciwko biograficznemu charakterowi Ewangelii była ich koncentracja na małym wycinku życia Jezusa, głównie na wydarzeniach związanych z Jego śmiercią. M. Kähler określał nawet Ewangelię św. Marka „historią męki z obszernym wstępem”³⁴. Jednakże, zauważa R. A. Burridge, w antycznych biografiami z natury rzeczy kładziono akcent na decydujący okres życia bohatera, pomijając inne. Opisy Ostatniej Wieczerzy, męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a więc wydarzeń bardzo ważnych, zajmują tylko ok. 15 proc. narracji w Mt i Łk oraz 19 proc. w Mk, a więc nie można pozostałych 80 proc. uznać za zwykły wstęp³⁵. Jeśli natomiast chodzi o J, wprawdzie wydarzenia związane z Ostatnią Wieczerzą, mowami pożegnalnymi, męką i zmartwychwstaniem zajmują aż 33,3 proc. tekstu Ewangelii, ale z podobnym akcentem na ostatni okres życia bohatera spotykamy się u Filostrata (26,3 proc. narracji poświęconej uwięzieniu, procesowi i śmierci Apoloniusza) i Ksenofonta (37 proc. narracji dotyczy kampanii perskiej)³⁶.

Rysy zewnętrzne. Ewangelie synoptyczne pisane są prozą narracyjną, stanowią utwory o średniej długości w porównaniu z biografiami greckorzymskimi (Mt – 18305 słów, Mk – 11242, Łk – 19428), zredagowane zostały z zachowaniem chronologii, w którą włączono materiał ułożony również tematycznie, ale i tak ich struktura chronologiczna jest wyraźniejsza niż ma to miejsce w *Demonax* Lucjusza. Wprawdzie w Ewangeliiach synoptycznych brakuje bezpośredniej charakterystyki Jezusa, to jednak domeną żywotów było wydobywanie charakteru postaci z jej słów i czynów. W Ewangeliiach również mamy do czynienia z prezentacją pośrednią Jezusa, nie mniej pełną i skuteczną jak charakterystyka bezpośrednia³⁷. Cechą charakterystyczną Czwartej Ewangelii są długie mowy i dialogi, charakterystyczne szczególnie dla *bioi* filozofów. Pod względem objętości (15416 słów) dzieło to znajduje się pomiędzy Mk a Mt i Łk. Ewangelia św. Jana, pomimo pewnych pęknięć w narracji i rozbieżności z pozostałymi Ewangeliami, zachowuje porządek chronologiczny wydarzeń. Dopiero niejako wtórnie w zasadniczą strukturę chronologiczną zostaje włączony materiał ułożony tematycznie lub według koncepcji ewangelisty. „Wszystkie Ewangelie – pisze M. Hengel – idą za geograficznym i chronologicznym porządkiem [...], mimo że istnieją pewne różnice pomiędzy synoptykami i Janem”³⁸. Ewangelia św. Jana tworzy dwu-

³⁴ M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1956, s. 59.

³⁵ Por. R. A. BURRIDGE, dz. cyt., s. 197-199.

³⁶ Por. tamże, s. 223-225.

³⁷ Por. tamże, s. 199-206.

³⁸ M. HENGEL, *Acts and the History of Earliest Christianity*, London 1979, s. 19.

częściową strukturę. Pierwsza część dotyczy posługiwania Jezusa, druga zaś (od 12, 12) odnosi się do ostatniego tygodnia życia Jezusa i Jego ukazywania się po zmartwychwstaniu. Jeśli natomiast chodzi o sposób charakteryzowania postaci, dominuje prezentacja przez słowo, ale bez zaniedbywania czynu, i to nie tylko w sposób pośredni, jak to miało miejsce w *Ewangeliach synoptycznych*, ale również bezpośrednio (kiedy Jezus określa siebie *Dobrym Pasterzem, Chlebem, Krzewem winnym* itd.)³⁹.

Rysy wewnętrzne. Ewangelie uwzględniają również charakterystyczne tematy grecko-rzymskich żywotów: pochodzenie przedstawianej postaci, jej narodziny (wprawdzie nie wzmiankowane w Mk, ale podobnie jest w *Agezilauszu, Attyku czy Katonie Mniejszym*), jakiś charakterystyczny epizod z dzieciństwa stanowiący prefigurację późniejszych dokonań (jak u Izokratesa, Tacyta i Plutarcha), wielkie dzieła (najbardziej charakterystyczny element) oraz śmierć i jej następstwa (dużo uwagi śmierci swego bohatera poświęcają Plutarch i Filostrat). Dzieła ewangelistów odbiegają nieco od innych biografii, pisanych greką klasyczną, pod względem języka i stylu (*koine* z wpływami semickimi), skutkiem czego przez M. Dibeliusa (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919) zostały zaklasyfikowane do tzw. *małej literatury*. R. A. BurrIDGE dopatruje się jednak pewnych elementów takiej literatury także u Plutarcha, Satyra i Lucjusza. Zarówno w Ewangeliach, jak i w biografiiach grecko-rzymskich występuje swoiste napięcie pomiędzy realnym obrazem prezentowanej postaci a jakimś *typem biograficznym*. Jezus Ewangelii św. Marka jawi się jako postać nieco tajemnicza i jako cudotwórca, Ewangelii św. Mateusza – jako „nowy Mojżesz”, a Ewangelii św. Łukasza – jako „człowiek dla innych”⁴⁰. Z pewnością obraz Jezusa w Czwartej Ewangelii jest bardziej zabarwiony teologią niż miało to miejsce w trzech pierwszych Ewangeliach, ale pewne stylizowanie postaci należy do natury żywotów⁴¹.

Wniosek końcowy, który R. A. BurrIDGE wyprowadza z porównania Ewangelii z dziesięcioma starożytnymi żywotami, brzmi następująco: Ewangelie mieszczą się w obrębie ogólnego gatunku literackiego *bioi*, chociaż mogą jednocześnie stanowić odrębny, specyficzny podgatunek⁴². „Przymiotnik *biograficzny*, dodają niejako autorzy dokumentu *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, może być słusznie użyty w stosunku do Ewangelii, które należy przyjąć jako prawdziwe żywoty Jezusa oczywiście w odniesieniu do literackiej tradycji tamtych czasów. Ewangelie nie są

³⁹ Por. R. A. BURRIDGE, dz. cyt., s. 225-30.

⁴⁰ Por. tamże, s. 206-217.

⁴¹ Por. tamże, s. 230-8.

⁴² Por. tamże, s. 218-219; 239.

więc tylko historią chrześcijańskiego doświadczenia pierwszych wspólnot Kościoła. Możemy to powiedzieć o Listach św. Pawła, o Dziejach Apostolskich i o Apokalipsie. Ewangelie natomiast koncentrują się na Jezusie, Jego słowach, zachowaniu, dziełach, a przede wszystkim na zbawczym wydarzeniu Jego Śmierci i Zmartwychwstania⁴³.

Wpływ ewangelistów

R. A. Burridge, wykazując, że Ewangelie są biografiami, odwoływał się do porównań z literaturą grecko-rzymską. D. Dormeyer⁴⁴ słusznie jednak zwraca uwagę na fakt, że Ewangelia św. Marka powstała „ze zrośnięcia hellenistycznej biografii ideału i wczesnojudaistycznego wzoru przekazującego wspomnienia o ważnych postaciach Starego Testamentu. [...] Ewangelia przekształca radykalnie w duchu Starego Testamentu hellenistyczną biografie ideału. Słuchacze mają potem sprawić, by nadzieja na biograficzne przedstawienie ich królewskiego Założyciela Jezusa połączyła się z przepowiadaniem żydowskiej Biblii. Oczekiwanie słuchaczy musi się przekształcić tak, by przyjąć nową, eschatologiczną Ewangelię⁴⁵”.

Słowo *ewangelia* wywodzi się z języka greckiego: *euangelion* – dobra nowina, radosna wiadomość. W grece klasycznej rzeczownik ten był używany tylko w liczbie mnogiej i miał znaczenie świeckie: *dobra wieść* lub *nagroda za dobrą wieść*. Dopiero w epoce rzymskiej, w środowisku kultu cesarów, nabrał on znaczenia religijnego. Narodziny cesarza, jego intronizacja, dekrety i czyny stanowiły dla poddanych „ewangelie”. Również w Septuagincie (grecki przekład Starego Testamentu) rzeczownik *ewangelia* pojawia się tylko w liczbie mnogiej i w znaczeniu czysto świeckim. Sens religijny natomiast zyskuje z biegiem czasu czasownik *euangelidzesthai*, szczególnie w tekstach mesjańskich Deutero-Izajasza (Iz 60, 6; 61, 1). W tym kontekście *ewangelia* zaczyna oznaczać zwiastowanie przyszłego zbawienia mesjańskiego⁴⁶.

W Nowym Testamencie rzeczownik *ewangelia* pojawia się 76 razy, a czasownik *ewangelizować* 54 razy. Obydwa mają znaczenie religijne. W synagodze w Nazarecie Jezus zapowiada swoją misję jako „głoszenie dobrej nowiny ubogim” (Łk 4, 18). Z kolei później, odpowiadając na pytanie Jana

⁴³ Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki, s. 80-81.

⁴⁴ Dwa główne jego dzieła: *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989; *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993; istota tych poglądów zawarta jest w referacie wygłoszonym przez Dormeyera w ATK w Warszawie w r. 1997: zob. tenże, *Ewangelia Marka jako dawna biografia*, „Studia Theologica Varsavien-sia” 36 (1998) n. 1, s. 11-30.

⁴⁵ D. DORMEYER, art. cyt., s. 16.

⁴⁶ Por. J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, s. 62-63.

Chrzyciela o pochodzenie Mesjasza, stwierdza, że już właśnie „ubogim jest głoszona Ewangelia” (por. Mt 11, 5). W Ewangelii proklamowanej przez Jezusa nie było jeszcze elementów Jego biografii. Św. Paweł w 1 Kor 15, 1 i Rz 1, 1 pojmuje *Ewangelię* jako przepowiadanie apostołskie, w którym znajdują się także elementy biografii Jezusa, przede wszystkim Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Wreszcie św. Marek utożsamia wyraźnie Jezusa z Ewangelią, rozpoczynając swoje dzieło literackie od słów: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1, 1)⁴⁷. Ewangelią jest sam Jezus, Syn Boży. W chwili utożsamienia Ewangelii z Jezusem zrodził się pomysł, aby przy spisywaniu *Dobrej Nowiny* posłużyć się istniejącym w hellenizmie rodzajem literackim *bioi*. „Ewangelie – czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – zostały napisane przez ludzi należących do pierwszych wierzących, którzy chcieli podzielić się wiarą z innymi. Poznawszy przez wiarę, kim jest Jezus, mogli oni zobaczyć i ukazać innym ślady Jego misterium w całym Jego ziemskim życiu. Wszystko w życiu Jezusa, od pieluszek przy Jego narodzeniu aż po ocet podany podczas męki i płótna pozostałe w grobie po Jego zmartwychwstaniu, jest znakiem Jego misterium”⁴⁸.

Chcąc zrozumieć, dlaczego ewangeliseci pisali biografie Jezusa, należy przyrzeć się rozwojowi rozumienia Jezusa Chrystusa w pierwszych latach po wydarzeniach paschalnych, a więc rozwojowi chrystologii Nowego Testamentu. R. Brown zauważa, że wcześniejsze źródła biblijne interpretują chrystologicznie przede wszystkim sytuacje z końca życia Jezusa, natomiast najpóźniejsze – sytuacje z początku Jego życia. Pełna chrześcijańska chrystologia rozpoczyna się od Paschy. W wydarzeniach paschalnych pierwsi chrześcijanie doświadczyli spotkania z Jezusem, który „uczestniczy w Boskim życiu w stanie chwały” (KKK n. 646). W konsekwencji, starali się oni głębiej zrozumieć i dokładniej opisać tożsamość Zmartwychwstałego, a więc wyrazić status *Jezusa postęzystującego*, powstałego do nowego życia, wywyższonego po prawicy Boga i mającego przyjść powtórnie (chrystologie powtórnego przyjścia i zmartwychwstania). Następnie, powracając do przeszłości i spoglądając retrospektywnie na *egzystencję ziemską Jezusa*, odkrywali jej prawdziwe, to znaczy pełniejsze niż dotąd, znaczenie (chrystologie działalności publicznej). Refleksja ta, prowadzona w świetle wiary i przeplatana kontemplacją, doprowadziła ich konsekwentnie do przekonania, że najbardziej adekwatnym przedstawieniem pełnej chrystologii jest tytuł *Syn Boży*: Jezus przyszedł od Boga, z którym *preegzystował w wieczności*, i po dokonaniu

⁴⁷ Por. tamże, s. 63-65; H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, s. 324-327.

⁴⁸ KKK n. 515.

na ziemi dzieła zbawczego powrócił do chwały swego Ojca (chrystologie poczęcia i preegzystencji).

Ewangelie stanowią zatem „biograficzny” etap w rozwoju chrystologii Nowego Testamentu. Chcąc bowiem pokazać, że już podczas ziemskiej egzystencji, a nie dopiero po swoim zmartwychwstaniu, w świetle wiary paschalnej, Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym, trzeba było przedstawić znaki Jego Boskości w życiu ziemskim. Do realizacji tego zamierzenia najlepiej mógł służyć gatunek literacki zwany *biografią*, więc sięgnięto po niego, dokonując w nim pewnych modyfikacji. Modyfikacje te polegały przede wszystkim na złączeniu z elementem biograficznym elementu teologicznego. Św. Marek jeszcze dość dyskretnie przedstawia status wywyższenia Jezusa (element teologiczny), akcentując Jego uniżenie (element biograficzny). Przed ukrzyżowaniem żaden człowiek nie uznaje synostwa Bożego Jezusa, ta prawda pozostaje tajemnicą, którą znają jedynie czytelnicy i demony. Nawet Piotr w sposób niepełny pojmuje tożsamość Jezusa (Mk 8, 27-33). Dopiero setnik pod krzyżem wyznaje wiarę w Jezusa jako Syna Bożego (Mk 15, 39). Św. Mateusz i św. Łukasz bardziej akcentują wywyższenie Jezusa niż Jego uniżenie, a ponadto wprowadzają nowy element biograficzno-teologiczny: poczęcie Jezusa z Ducha Świętego bez udziału ziemskiego ojca. Wreszcie św. Jan nie tylko ukazuje Jezusa, który sam mówi o swojej Boskości (J 10, 30. 36; 14, 9), ale ewangelista także stwierdza, że „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1)⁴⁹. Nietrudno więc dostrzec, że elementy teologiczne są wraz z powstawaniem kolejnych Ewangelii o wiele bogatsze, ale Ewangelie te pozostają wciąż biografiami.

Mniej przekonujący wydaje się natomiast pogląd G. Theissena, wiążący motyw redakcji pierwszej Ewangelii z chęcią przeciwstawienia się kultowi cesarów dynastii flawijskiej w Rzymie. Józef Flawiusz relacjonuje w odniesieniu do intronizacji Wespazjana w r. 69, że „wieść o nowym władcy [...] rozeszła się lotem błyskawicy; każde miasto witało uroczystie dobrą nowinę” (*Wojna żydowska* 4, 618). W związku z tym Marek redaguje swoje dzieło jako kontrewangelię wobec „dobrej nowiny” o dojściu do władzy rzymskiego cesarza⁵⁰.

Ewangelie mają zatem biograficzny i teologiczny charakter. Charakter teologiczny zmierza do jak najpełniejszej prezentacji chrześcijańskiej kerygmy. J. Gnilka podkreśla, że Ewangelie „są nie tylko wspomnieniem o tym, co było, lecz także świadectwem o żywym Chrystusie; są jednocześnie relacją i kerygmatem, opowieścią o Żyjącym”⁵¹. „Fakt, że słuchając słów Jezusa

⁴⁹ Por. R. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, s. 111-140.

⁵⁰ Por. G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh 2000, s. 97.

⁵¹ J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 35.

– kontynuuje niemiecki biblista – słyszano słowa wywyższonego, żyjącego u Boga i otaczającego wspólnotę wiernych swą pieczę Chrystusa, tłumaczy [...], [że] sięgano po słowa Jezusa, aby znaleźć rozwiązanie nowych problemów, pojawiających się w konkretnym życiu popaschalnej gminy. Ponieważ problemy te były właśnie nowe, a pomimo to chciano nawiązywać do Jego nauki, interpretowano ją w świetle nowo powstałych kwestii⁵². Ewangelie – syntetyzuje H. Seweryniak – mają zatem biograficzny i kerygmaticzny charakter⁵³. W konsekwencji, M. Hengel proponuje, chyba najlepsze, określenie Ewangelii, mianowicie: *biografie kerygmaticzne*. Jednocześnie pokazuje on, że Ewangelia według św. Marka, najwcześniejsza Ewangelia, sięga kerygmy, proklamowanej przez Piotra. Jest to ta sama, co do swej istoty, kerygma, Ewangelia, którą głosił Paweł: „mnie zostało powierzone głoszenie Ewangelii wśród nieobrzezanych, podobnie jak Piotrowi wśród obrzezanych” (Ga 2, 7)⁵⁴.

Zakończenie

Podsumowując, należy wyraźnie stwierdzić, że Ewangelie są starożytnymi biografiami, a wyrażając się bardziej precyzyjnie – biografiami kerygmaticznymi. Ewangelistom bowiem chodziło o taką prezentację życia Jezusa, aby stanowiła ona jednocześnie kerygmę, Ewangelię. Oczywiście, w obrębie biografii kerygmaticznej znajdują się jako jej komponenty inne mniejsze gatunki literackie. Jednakże ujęte są one w biograficzną całość. Teza ta zyskuje dzisiaj coraz bardziej powszechną akceptację uczonych.

Można na koniec zapytać: Czy w związku z tym jest możliwe stworzenie z tak rozumianych Ewangelii biografii w sensie nowożytnym, jak o to zabiegano szczególnie w XIX wieku? Używając sformułowania C. J. den Heyera, należy opowiedzieć, że możliwa jest jedynie „minibiografia”⁵⁵. Biblista za pomocą kryteriów historycznych może zrekonstruować zasadniczą strukturę życia, nauczania i dzieła Jezusa. „Ewangelie – pisze Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte* – [...] nie chcą uchodzić za wyczerpującą biografię Jezusa, odpowiadającą normom współczesnych nauk historycznych. Mimo to wyłaniające się z nich oblicze Nazarejczyka ma solidny fundament historyczny, ponieważ tworząc go, ewangeliści starali się gromadzić wiarygodne świadectwa (por. Łk 1, 3) i opierać się na dokumentach, które poddane zostały

⁵² Tamże.

⁵³ Por. H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 190.

⁵⁴ Por. M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000, s. 141-157. Inną nazwą, konsekwentnie, może być sformułowanie *kerygma w formie biografii*.

⁵⁵ C. J. den HEYER, *Jesus Matters*, London 1996, s. 162.

wnikliwemu rozeznaniu Kościoła. Właśnie z tych najwcześniejszych świadectw zacerpnięli i pod wpływem oświecającego działania Ducha Świętego pojęli po ludzku zaskakującą prawdę o dziewiczych narodzinach Jezusa z Maryi, małżonki Józefa. Od tych, którzy znali Go w okresie około trzydziestu lat, jakie spędził w Nazarecie (por. Łk 3, 23), uzyskali wiadomości o życiu tego «syna cieśli» (Mt 13, 55), który sam stał się «cieślą» i którego powiązania rodzinne były wszystkim wiadome (por. Mk 6, 3). Zdobyli świadectwa o Jego religijności, która kazała Mu udawać się wraz z krewnymi z doroczną pielgrzymką do świątyni jerozolimskiej (por. Łk 2, 41), a przede wszystkim skłania do częstego odwiedzania synagogi w rodzinnym mieście (por. Łk 4, 16). Wiadomości stają się później bogatsze – choć nadal nie składają się na systematyczną i szczegółową relację – gdy przechodzimy do okresu działalności publicznej, rozpoczynającej się w momencie, kiedy młody Galilejczyk przyjmuje w Jordanie chrzest od Jana Chrzciciela, a umocniony świadectwem z wysoka i świadomością, że jest «synem umiłowanym» (Łk 3, 22), zaczyna przepowiadać nadejście Królestwa Bożego, nauczając o jego zasadach i jego mocy słowami oraz poprzez znaki łaski i miłosierdzia. Ewangelie zatem ukazują Go nam, jak przemierza miasta i wioski, prowadząc z sobą dwunastu Apostołów, których sam wybrał (por. Mk 3, 13-19), oraz grupę kobiet, które im usługują (por. Łk 8, 2-3), i przyciągając tłumy, które Go szukają i idą za Nim, chorych, którzy pragną zaznać Jego uzdrawiającej mocy, i rozmówców, którzy z różnym pożytkiem słuchają Jego słów. Ewangeliczna relacja skupia się potem na opisie narastającego napięcia, jakie wytwarza się między Jezusem a głównymi ugrupowaniami religijnymi Jego epoki, aż po ostateczny konflikt, którego dramatyczny epilog dokonuje się na Golgocie. Jest to godzina ciemności, po której wschodzi nowa, promienna jutrzienka nieprzemijającego dnia. Końcowe rozdziały Ewangelii ukazują zatem Nazarejczyka jako zwycięzcę śmierci, opisują Jego pusty grób i idą za Nim szlakiem kolejnych objawień, w których uczniowie, najpierw pełni wątpliwości i zdumienia, a potem niewymownej radości, spotykają Go żywego i jaśniejącego chwałą, otrzymują od Niego dar Ducha Świętego (por. J 20, 22) oraz nakaz głoszenia Ewangelii «wszystkim narodom» (por. Mt 28, 19)⁵⁶.

Warszawa

ks. Marek Skierkowski

⁵⁶ JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, n. 18 (wydanie polskie: Wrocław 2001).

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. Tarsycjusz Sinka CM

Kult relikwii Świętych w aspekcie historyczno-liturgicznym

Relikwie to pozostałości ciała Świętego lub Błogosławionego; w szerszym znaczeniu także części jego ubioru i używane przez niego przedmioty; w dalszym jeszcze znaczeniu różne rzeczy uświęcone przez kontakt z relikwiami właściwymi¹.

Święty Tomasz z Akwinu († 1274) na temat relikwii Świętych pisze: „Miłość nasza do osoby nam drogiej, po jej śmierci rozciąga się także na wszystko, co po niej pozostało, nie tylko dla martwego jej ciała czy jego cząstek, ale i do szat i innych rzeczy tym podobnych. Gdy więc czcimy Świętych jako członków Chrystusa, jako dzieci Boże, jako naszych przyjaciół i orędowników, to tym samym czcimy także ich relikwie, zwłaszcza że ciała ich były świątyniami i narzędziami Ducha Świętego i w zmartwychwstaniu podobne będą do ciała Chrystusowego. Sam Bóg też daje nam niejako wzór i przykład czczenia relikwii, gdy wstawia je cudami”². Kult relikwii Świętych opiera się zatem na solidnych podstawach teologicznych.

Z ciałami zmarłych obchodzono się wszędzie z naturalnym pietyzmem, m.in. namaszczano je, okadzano, palono światła. U chrześcijan ceremonie te nabierały innego zabarwienia znaczeniowego, wskazującego na Chrystusa jako drogę prowadzącą przez śmierć do zmartwychwstania³.

Relikwie Świętych cieszyły się w Kościele szczególnym szacunkiem. Szacunek ten rodził się przy grobach Męczenników. W nich widziano bowiem osoby najbliższe Chrystusowi, ponieważ w życiu, a szczególnie w śmierci utożsamiali się z Nim i mają udział w pełni Jego życia w niebie⁴. Wierzono, że Męczennik zaraz po śmierci osiąga szczęście nieba. Dlatego w II w. na Wschodzie chrześcijańskim, a w III w. na Zachodzie, cielesne

¹ *Relikwie*, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 9, Warszawa 1967, 768; R. BERGER, *Kleines Liturgisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1969, 380; *Relique*, [w:] *Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris 1989, 34.

² S. Th. III q. 25, 6, tłum. H. Kossowski; *Relikwie*, [w:] *Encyklopedia Kościelna*, t. 23, Warszawa 1899, 280.

³ R. BERGER, *Kleines*, 380-381.

⁴ P. DE CLERCK, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, 147.

szczątki Męczenników stały się przedmiotem kultu religijnego⁵. Po egzekucji udawało się chrześcijanom zabrać ciało Męczennika za pozwoleniem bądź ukradkiem, i pochować je z czcią⁶. Gdy ciało Męczennika palono, wówczas za pozwoleniem, mogli „zebrać kości cenniejsze od złota i drogich kamieni i złożyć je w odpowiednim miejscu”⁷. Zwykle było to miejsce godne i wystarczająco przestronne dla gromadzenia się tam wiernych w rocznicę jego męczeńskiej śmierci.

Każda społeczność chrześcijańska prowadziła rodzaj kalendarza, w którym notowano: imię Męczennika, dzień jego śmierci i ewentualnie cmentarz, gdy miejscowość miała ich więcej. W ten sposób każdy członek tej społeczności wiedział kiedy i gdzie odbywa się nabożeństwo rocznicowe danego Męczennika. Kult Męczenników bowiem polegał wtedy głównie na gromadzeniu się miejscowej społeczności chrześcijańskiej u grobu swojego ziomka w rocznicę jego męczeńskiej śmierci⁸. Nabożeństwo to składało się z modlitw, czytania Pisma Świętego i Ofiary eucharystycznej. Taką liturgiczną formę kultu relikwii Męczenników spotykamy w wielu tekstach hagiograficznych pochodzących z pierwszych wieków chrześcijaństwa⁹.

Główną czynnością tych rocznicowych obchodów była celebracja Mszy świętej. Śmierć męczeńską za wiarę w Jezusa Chrystusa chrześcijanie od początku wiązali ściśle z Ofiarą eucharystyczną. Dostrzegali wewnętrzną związek Ofiary krzyżowej Chrystusa, Głowy wszystkich Męczenników, z ofiarą tych wszystkich, którzy dla Niego zostali Męczennikami przez złożenie w ofierze swojego życia¹⁰.

⁵ Z opisu pt. *Męczeństwo św. Polikarpa* wynika, że w połowie II w. cześć dla relikwii Świętych była już w Kościele ustalona; M. MICHAŁSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 133-137.

⁶ W *Męczeństwie św. Justyna i innych* z 163 r. czytamy: „Wierni ukradkiem zabrali ich zwłoki i złożyli w miejscu stosownym”; E. WIPSYZKA, M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, Kraków 1991, 216. W Kartaginie w III w. Kościół był już potęgą, z którą władze cywilne się liczyły. Nie przeszkadzały w zabraniu ciała św. Cypriana († 258), M. MICHAŁSKI, *Antologia*, 144.

⁷ W 177 r. Męczenników w Lyonie rzucono dzikim zwierzętom, a co pozostało spalono i popiół wrzuciono do Rodanu. „Tak zrobili jak gdyby mogli pokonać Boga, a Męczenników pozbawić odrodzenia. Męczennicy nie mają mieć nadziei zmartwychwstania, na której się opierają” – E. WIPSYZKA, M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, 217-239.

⁸ A. ANGENENDT, *Reliquien*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. 7, München 1995, k. 702; *Relique*, 29; A.-G. MARTIMORT, *Heilige Orte*, [w:] *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 1, Leipzig 1963, 191.

⁹ Np. *Męczeństwo św. Polikarpa*, 18; św. CYPRIAN, *List* 39, 3; KONSTANTYN DIAKON, *Oratio ad sanctorum coetum*; *Didascalia Apostolorum*, 6, 22; *Konstytucje Apostolskie*, 6, 30; zob. H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Friburgi Brisg. 1960, 522; M. MICHAŁSKI, *Antologia*, 136.

¹⁰ H. SCHMIDT, *Introductio*, 523; A. ŻADŁO, *Eucharystia źródłem męczeństwa*, „Liturgia sacra” 6 (2000), 40-43; P. DE CLERCK, *Zrozumieć liturgię*, 146.

Z racji łączenia Mszy świętej z męczeństwem, przy grobach Męczenników lub nad ich grobami budowano ołtarze. Miało to również związek z wizją św. Jana Apostoła: „A gdy [anioł] otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla słowa Bożego i dla świadectwa jakie mieli” (Ap 6, 9). Męczennicy złączeni z Chrystusem w męce dzielą z Nim również miejsce pod ołtarzem, na którym uobecnia się Jego Ofiara krzyżowa¹¹. Zatem kult Męczenników mocno był związany z ich grobami i Ofiarą eucharystyczną.

Chrześcijanie troskliwie strzegli relikwii Męczenników przed każdym nieuszanowaniem, ponieważ widzieli w nich swoich patronów, obrońców i orędowników u Boga. Coraz wyraźniej utożsamiali Męczenników z ich relikwiami. Wierzyli, że sam Męczennik jest obecny pośród zgromadzonych przy jego grobie. Wiarę tę podzielali też Ojcowie Kościoła, np. św. Bazyli Wielki († 379), który pisze: „Każdy, kto dotknie kości świętych Męczenników, dostąpi ich uświęcającego działania dzięki łasce, która w nich mieszka” (Hom. 115); św. Grzegorz z Nazjanzu († 390) twierdzi, że relikwie świętego Cypriana działają cuda (Oratio 24); św. Gaudenty z Brescii (IV/V) mówi wprost: „Posiadamy Gerwazego, Protazego i Nazarego, błogosławionych Męczenników” (Sermo 17)¹².

Dopóki kult relikwii Świętych miał charakter lokalny, krypty cmentarne czy grobowce jakoś mieściły gromadzących się tam czcicieli. Gdy jednak do sławniejszych grobów zaczęły napływać pielgrzymki, miejsca zaczęło brakować. Wtedy zaczęły się pojawiać kościoły, a nawet duże bazyliki, budowane ku czci Świętych. Ponieważ antyczne prawo nietykalności grobów, przestrzegane przez chrześcijan, kazało szanować groby jako rzecz świętą i nienaruszalną, dlatego kościoły te musiały być tak budowane, aby ołtarz znalazł się nad grobem Męczennika, co dla budowniczych nieraz stwarzało poważne trudności¹³.

Tymczasem na Wschodzie zasada prawa rzymskiego o nietykalności grobów była mniej przestrzegana. Na przełomie III i IV w. istniał tam zwyczaj dzielenia relikwii Świętych. Przemawia za tym fakt, że Męczennicy z Sebasty prosili, aby po śmierci nie dzielono ich ciał. Od IV w. przenoszono tam relikwie Męczenników. Np. św. Babylasa przeniesiono w Antiochii na przedmieścia, aby zmusić do milczenia istniejącą tam wyrocznię Apollina; w 356 r. przeniesiono relikwie św. Tymoteusza z Efezu do Konstantynopola, a w 357 r. także relikwie św. Andrzeja Apostoła i św. Łukasza Ewangelisty¹⁴.

¹¹ MAKSYM Z TURYNU, *Sermo* 78; AMBROŻY, *Epist.* 22; zob. H. SCHMIDT, *Introductio*, 524-525.

¹² H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 279; M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, 113.

¹³ J. LECHNER, *Liturgik des römischen Ritus*, Freiburg i. Br. 1952, 98; J. EUGEMANN, *Reliquiengrab*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, k. 699.

Na Zachodzie chrześcijańskim z przenoszeniem relikwii Świętych spotykamy się najpierw poza Rzymem. W 386 r. w Mediolanie za zezwoleniem św. Ambrożego († 397) biskupa, odbyło się uroczyste przeniesienie relikwii świętych Gerwazego i Protazego, które z wielką czcią umieszczono pod ołtarzem nowego kościoła¹⁵. Zwyczaj ten przyjmował się ku zadowoleniu wiernych i wszedł do obrzędu poświęcenia kościoła i ołtarza¹⁶. Uroczyste składanie relikwii Świętych pod ołtarzem w ramach dedykacji kościoła i ołtarza to jakby zaszczytny pogrzeb dla Męczennika lub Wyznawcy.

Rzym długo przeciwstawiał się praktyce dzielenia i przenoszenia relikwii Świętych, zachowując prawo nietykalności grobu. Jeszcze papież Grzegorz Wielki († 604) odmówił Konstantynopolowi część relikwii św. Wawrzyńca i św. Apostołów Piotra i Pawła¹⁷. Później w Rzymie miało miejsce przenoszenie relikwii, nawet masowe, dla uchronienia ich przed bezczeszczeniem ze strony barbarzyńców¹⁸.

Na przełomie VI/VII w. przenoszenie relikwii Świętych na Zachodzie, w całości lub w częściach, było już rozpowszechnione. Dzielenie i przenoszenie relikwii Świętych przyczyniało się do rozpowszechniania ich kultu. Na nowym miejscu, przy relikwiach, kult Świętego był taki sam jak przy jego grobie. Kościoły budowane ku czci Świętych mogły być wznoszone niezależnie od ich grobów. Zastępowały je relikwie składane pod ołtarzem w ramach obrzędów dedykacji kościoła. W VII w. praktyka ta stała się zasadą obowiązującą i wymagała, by każdy ołtarz stały posiadał relikwie Świętych, głównie Męczenników, zwykle dwóch¹⁹. Różne były motywy przenoszenia relikwii Świętych, ale zawsze miało ono charakter uroczysty, co pogłębiało i umacniało ten kult. Przeniesienie relikwii co roku wspominano w liturgii, na równi z obchodami rocznicy narodzin Świętego dla nieba.

W średniowieczu nastąpiło ożywienie kultu relikwii Świętych. Motorem tego ożywienia była wiara w natychmiastowe zbawienie Męczennika z chwilą jego śmierci, co rodziło przekonanie o skuteczności jego wstawiennictwa u Boga.

¹⁴ M. STAROWIEYSKI, *Męczeństwo*, 117-118; H. FROS, *Wprowadzenie do Mszy o Świętych*, t. 1, Warszawa 1980, 34.

¹⁵ AMBROŻY, *List 22* do siostry Marceliny. Opisuje jej znaczenie tej uroczystości; H. SCHMIDT, *Introductio*, 525; świadkiem tego był św. AUGUSTYN, *Wyznania*, 9, 7; zob. P. PARSCH, *Rok liturgiczny*, t. 3, Poznań 1956, 291.

¹⁶ EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Hist. Eccl.* 3, 3; GAUDENTY Z BRESCII, *Sermo 17* de dedic. eccl.; *List papieża Wigilijusza do bpa Profuturusa z Bragi* z 538 roku; zob. J. MICHALAK, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, 150; J. WIERUSZ-KOWALSKI, *Liturgika*, Warszawa 1956, 100; J. LECHNER, *Liturgik*, 338.

¹⁷ GRZEGORZ WIELKI, *List 4*, 30; zob. H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 279; J. EUGEMANN, *Reliquiengrab*, k. 702.

¹⁸ Np. za papieża Pawła I († 767); J. LECHNER, *Liturgik*, 96.

Ponadto osobę Świętego utożsamiano z jego relikwiami, a znakiem tego były doznawane przy nich cuda, co oznaczało interwencję obecnego Boga²⁰.

Dla średniowiecza charakterystyczna była tzw. elewacja, czyli uroczyste podniesienie relikwii Świętego i wystawienie ich na widok wiernym. Smak artystyczny każdego okresu kształtował różne formy relikwiarzy sprzyjających rozwojowi ich kultu, od konfesji do krypty, od wysokiego grobu za ołtarzem i szklanych sarkofagów barokowych do małych relikwiarzy różnych kształtów²¹. Elewacja to uroczyste podniesienie, przeniesienie i umieszczenie relikwii Świętego w miejscu honorowym. Gdy elewacja odbyła się za aprobatą biskupa, wtedy miała ona znaczenie dzisiejszej kanonizacji²².

Do relikwii Świętych, zwłaszcza bardziej sławnych, udawały się pielgrzymki dla uzyskania tam pewnych łask, np. oddalenia jakiegoś nieszczęścia, jak zaraza czy wojna, a także łask dla życia duchowego, a nawet cudu. Pojawiały się coraz liczniejsze święta ku czci relikwii Świętych, jak święto ich znalezienia, przeniesienia, elewacji, czy złożenia ich w ołtarzu. Do dnia dzisiejszego święta takie zachowały się w Martyrologium Rzymskim, a niektóre z nich weszły do kalendarzy liturgicznych jako wspomnienie, święto lub uroczystość²³.

W przekonaniu wiernych relikwie Świętych były także nośnikami siły i gwarancją opieki. Wierni pragnęli mieć z nimi kontakt jak najbliższy i to możliwe trwały. W okresie przestrzegania prawa nietykalności grobów, wierni musieli się zadowolić relikwiami zastępczymi lub szczyptą prochu z grobu Męczennika albo kilku kroplami oliwy z lampy płonącej u jego grobu. Te namiastki relikwii nosili w kapsułkach zawieszonych na szyi. Jednak skoro tylko zaczęto dzielić relikwie Świętych, zaraz ubiegali się o rzeczywiste relikwie. Już św. Bazyli Wielki († 379) przesyłał cząsteczki relikwii Męczenników swoim przyjaciołom, również mieszkającym na Zachodzie. Zwyczaj ten mocno się rozpowszechnił wśród wiernych, którzy uzyskali w ten sposób upragniony, stały kontakt z relikwiami Świętego, a poprzez nie z samym Świętym. Odczuwali niejako ich opiekę nad sobą. Ze zwyczaju tego wywodzą się krzyże pectoralne biskupów i opatów oraz duchowieństwa obrządków wschodnich²⁴.

¹⁹ ORDO ROMANUS IV, *Andrieu*, 361-376; zob. A.-G. MARTIMORT, *Heilige Orte*, 197; J. A. JUNG-MANN, *Missarum sollemnia*, t. 1, Wien 1958, 336; A. ANGENENDT, *Reliquien*, k. 703.

²⁰ IZAJASZ BP, *Traktat o męczeństwie*, [w:] *Męczennicy*, 535; H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 281.

²¹ H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 280; R. BERGER, *Kleines*, 381; A. ANGENENDT, *Reliquien*, k. 703; M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, 248.

²² H. FROS, *Wprowadzenie*, 34.

²³ H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 281; *Nouvelle encyclopédie*, 29.

²⁴ H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 279; M. STAROWIEYSKI, *Męczeństwo*, 118; T. SINKA, *Symbole liturgiczne*, Kraków 1991, 24.

Przy tak masowym rozdrabnianiu i rozsyłaniu relikwii Świętych musiały pojawić się oszustwa. Podrabiano, fałszowano relikwie Męczenników i świętych Wyznawców. Władze kościelne musiały pilnie czuwać nad ich autentycznością i przestrzegać wiernych przed oszustami. Stolica Apostolska ustanowiła nawet kary za fałszowanie relikwii Świętych i zobowiązała biskupów do sumiennego czuwania nad ich autentycznością²⁵.

W okresie oświecenia kult relikwii Świętych uległ osłabieniu w pobożności wiernych²⁶. Natomiast w liturgii nadal były traktowane z wielką czcią. Np. obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza wymagały, aby wierni czuwali przy relikwiach Świętych przez całą noc w namiocie obok kościoła, aż do ich uroczystego wniesienia do kościoła i umieszczenia w ołtarzu. Także, według mszału św. Piusa V († 1572), używanego do ostatniej reformy liturgicznej, kapłan po modlitwie u stopni ołtarza, podchodząc do jego mensy odmawiał modlitwę „Oramus te” i przy słowach „quorum reliquiae hic sunt”, całował ołtarz w miejscu umieszczenia relikwii Męczenników. Również po przygotowaniu darów ofiarnych kapłan odmawiał modlitwę, w której wyliczał Świętych, dodając „et istorum”, mając na uwadze tych, których relikwie znajdują się w ołtarzu.

Kult relikwii Świętych regulowało zawsze prawo kościelne. W obecnym Kodeksie Prawa Kanonicznego czytamy: „Starożytna tradycja umieszczania relikwii Męczenników lub innych Świętych pod ołtarzem winna być zachowana, zgodnie z normami podanymi w księgach liturgicznych”²⁷. W mszale normy te brzmią: „Należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii Świętych, chociażby nie byli Męczennikami. Należy się jednak zatroszczyć o stwierdzenie autentyczności tych relikwii”²⁸. Bardziej szczegółowe normy podaje ceremoniał biskupi: „Tradycję liturgii rzymskiej umieszczania pod ołtarzem relikwii Męczenników i innych Świętych z korzyścią dla wiernych, należy zachować z następującymi uwagami: (a) relikwie składane mają być takiej wielkości, aby było wiadomo, że są częścią ludzkiego ciała. Przeto należy unikać małej cząsteczki jednego czy wielu Świętych. (b) Bardzo troskliwie należy zbadać czy relikwie są autentyczne.

²⁵ *Decreta authentica sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882*, Ratisbonae 1883; SOBÓR TRYDENCKI, S. 25: *De invocat. et reliquiis Sanctorum*; BENEDYKT XIV w *De servorum Dei beatificatione* wyłożył teologię kultu relikwii Świętych; LEON XIII w 1878 r. ustanowił kary za fałszowanie relikwii, a w latach 1881 i 1885 kładł na sumienie biskupom czuwanie nad autentycznością relikwii; zob. H. KOSSOWSKI, *Relikwie*, 281.

²⁶ R. BERGER, *Kleines*, 381.

²⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1237, § 2.

²⁸ *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 266.

²⁹ *Caeremoniale Episcoporum*, Watykan 1984, nr 866.

Lepiej jest dedykować ołtarz bez relikwii niż z relikwiami wątpliwymi. (c) Pojemnika z relikwiami nie umieszcza się ani nad ołtarzem, ani w mensie ołtarza lecz, biorąc pod uwagę kształt ołtarza, pod jego mensą³⁰.

W Polsce relikwie Świętych cieszyły się zawsze wielkim szacunkiem. Świadczy o tym chociażby kult relikwii głównych patronów Polski, św. Wojciecha i św. Stanisława.

Bolesław Chrobry († 1025) zatroszczył się o relikwie św. Wojciecha († 997), które spoczęły w Gnieźnie. Tam Męczennik cieszył się napływem wiernych czcicieli, wśród których w tysięcznym roku znalazł się nawet cesarz Otto III († 1002), przyjaciel wielkiego Świętego. Kiedy po śmierci Mieszka II († 1034) książę czeski Brzetysław († 1055) najechał Polskę, zabrał relikwie Męczennika i uroczyste przewiózł do Pragi. W liturgii święto przeniesienia relikwii św. Wojciecha obchodzono 25 sierpnia. W 1090 r. odnaleziono ukrytą część relikwii św. Wojciecha i przeniesiono do katedry gnieźnieńskiej, co również obchodzono jako święto przeniesienia relikwii 20 października. Do dnia dzisiejszego do jego relikwii pielgrzymują Polacy, zwłaszcza w rocznicę jego narodzin dla nieba, dnia 23 kwietnia³⁰.

Relikwie Pięciu Braci Męczenników Międzyrzeczkich: Benedykta, Jana, Izaaka, Mateusza i Krystyna († 1003), również Brzetysław wywiozł do Czech, gdzie do dnia dzisiejszego odbierają cześć. W 1966 r. kościół św. Jana Chrzciciela w Międzyrzeczu otrzymał część ich relikwii; tam też rozwija się ich kult jako głównych patronów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej³¹.

Przez całe wieki cieszą się szacunkiem relikwie św. Stanisława Biskupa, zamordowanego w 1079 r. w Krakowie na Skałce. W 1088 r. staraniem biskupa Lamberta relikwie Męczennika przeniesiono do katedry na Wawelu. Święto przeniesienia relikwii obchodzono później 27 września. Po jego kanonizacji w 1253 r., w katedrze krakowskiej odbyło się uroczyste podniesienie jego relikwii dnia 8 maja 1254 r. w obecności biskupów i książąt wszystkich dzielnic. Tego samego dnia odbyła się uroczysta procesja wszystkich zgromadzonych z Wawelu na Skałkę dla uczczenia męczeńskiej śmierci św. Stanisława. Procesja ta jest kontynuowana co roku w niedzielę najbliższą 8 maja z relikwiami głównego patrona Polski³².

³⁰ W. SCHENK, *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, 181; W. DANIELSKI, *Kult świętego Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*, Lublin 1967.

³¹ W. SCHENK, *Z dziejów*, 182; J. MITKOWSKI, *Pięciu Braci Męczenników*, [w:] *Hagiografia Polska*, t. 2, Poznań 1972, 234-250.

³² W. SCHENK, *Z dziejów*, 187; TENŻE, *Kult liturgiczny świętego Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych*, Lublin 1957.

Do głównych Patronów Polski zaliczał się również św. Florian († 305). Po utracie relikwii św. Wojciecha i Pięciu Braci Męczenników, w Polsce nie było grobu Świętego, co wówczas uważano za brak błogosławieństwa i opieki niebios. Dlatego też na prośbę wielkiego księcia Kazimierza Sprawiedliwego († 1194) i biskupa Gedki († 1185), papież Lucjusz III w 1184 r. przysłał im relikwie św. Floriana Męczennika, które złożono w katedrze na Wawelu i ogłoszono go patronem Polski. Na Kleparzu zbudowano mu kościół, w którym złożono część jego relikwii. Od początku XVI w. co roku, dnia 4 maja, wyruszała procesja z Wawelu do kościoła św. Floriana jako jeden z przejawów kultu dla patrona Krakowa i Polski³³.

Relikwie wielu Błogosławionych i Świętych cieszą się w Polsce wielką czcią. Wielu z nich, jak św. Stanisław czy św. Wojciech zostało wyniesionych i relikwie ich spoczywają w cennych i ozdobnych sarkofagach, jak szczytki bł. Czesława († 1242) w kaplicy przy kościele św. Wojciecha we Wrocławiu, św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy, św. Jacka († 1257) w kaplicy kościoła Świętej Trójcy w Krakowie, św. Kingi († 1292) w Starym Sączu, św. Jadwigi Królowej († 1399) w katedrze krakowskiej, św. Jana Kantego († 1473) w kościele św. Anny w Krakowie i relikwie wielu innych świętych patronów i orędowników, u których wierni wypraszają sobie wiele łask Bożych dla zdrowia duchowego i fizycznego.

Za ożywieniem kultu Świętych i Błogosławionych, na skutek licznych beatyfikacji i kanonizacji, pójdzie pewnie także ożywienie kultu ich relikwii.

Kraków

KS. TARZYCZUSZ SINKA CM

³³ W. SCHENK, *Z dziejów*, 184; K. DOBROWOLSKI, *Dzieje kultu świętego Floriana w Polsce do połowy XVI wieku*, Warszawa 1923.

ks. Tadeusz Syczewski

Teologia obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza

Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II¹ przygotowała nowe *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Ojciec Święty Paweł VI zatwierdził je i polecił ogłosić zobowiązując, aby weszły w miejsce obrzędów, które znajdują się w drugiej księdze Pontyfikatu Rzymskiego².

Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego w Dekrecie ogłaszającym *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza* z dnia 29 maja 1977 roku podkreśla, że obrzędy te należy zaliczyć do najbardziej uroczystych aktów liturgicznych³. Świątynia jest miejscem, gdzie gromadzi się wspólnota chrześcijańska, aby przez słuchanie słowa Bożego, modlitwę i sprawowanie sakramentów świętych, uwielbiać Pana Boga i uświęcać się. Miejsce to jest także szczególnym obrazem Kościoła, świątyni Boga zbudowanej z żywych kamieni. Ołtarz zaś, wokół którego gromadzą się wierni, aby oddawać cześć Panu uczestnicząc w Ofierze i posilając się podczas uczyty niebieskiej, jest znakiem Zbawiciela, który jest kapłanem, żertwą i ołtarzem własnej ofiary⁴. W obrzędzie tym Jezus Chrystus jest kamieniem węgielnym i trwałym fundamentem budowli duchowej, którą jest Kościół. W tej jedynej ofierze, którą Syn Boży dopełnił jeden raz za wszystkich, Kościół ofiaruje samego siebie Ojcu w Duchu Świętym. Zgromadzenie wiernych i celebrowanie widziane są jako elementy kształtujące Kościół. W tym sensie eklezjologia obrzędu poświęcenia Kościoła jest dynamiczna. Kościół ukształtowany poprzez celebrowanie ukazuje w sposób wyraźny swoją naturę⁵.

¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 25.

² Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, s. 7.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, [w:] *Anamnesis*, t. 7: *I sacramenti e le benedizioni*, Genova 1989, s. 85.

Jezus Chrystus kamieniem węgielnym i fundamentem kościoła

Pan Bóg jest architektem i mądrym konstruktorem, który buduje na skale, którą On sam oderwał od góry. Ten kamień odłączył się od góry, mimo że nie dotknęła go ręka ludzka i został odrzucony przez budowniczych jako nieprzydatny do budowy. Stwórca zaś sprawił, że kamień ten rozrósł się w wielką górę i napełnił całą ziemię (por. Dn 2, 34-45; Mk 12, 11; Mt 21, 42).

W konstrukcji każdego budynku fundamenty są czymś najważniejszym. Jako kamień węgielny Bóg wybiera kamień trwały (por. Hbr 13, 8). Tym kamieniem jest Jezus Chrystus (por. 1 Kor 3, 11; Rz 9, 33; 1 Pt 2, 6). W tym położeniu kamienia węgielnego, pod tę budowę, widzi się symbol początku konstrukcji duchowej⁶. Tę prawdę przypomina także modlitwa przy obrzędzie położenia kamienia węgielnego: „Boże, Ty tak zbudowałeś swój Kościół, że wzniesiony na fundamencie Apostołów wspiera się na kamieniu węgielnym, którym jest sam Jezus Chrystus. Spraw, aby lud zgromadzony w Twoje imię Ciebie czcił, Ciebie miłował, szedł za Tobą i wzrastał jako świątynia Twojej chwały, aż za twoim przewodnictwem dojdzie do niebieskiej ojczyzny. Przez Chrystusa, Pana naszego”⁷. Jezus Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie stał się prawdziwą i doskonałą świątynią Nowego Przymierza (por. J 2, 21) i zgromadził wokół siebie lud nabyty swoją krwią⁸. W obrzędzie poświęcenia Kościoła Zbawiciel jest skałą duchową, z której wypływa woda żywa. Dla wiernych czerpanie ze źródła, którym jest Chrystus, oznacza zatem pozostać żywą ofiarą, żywym ołtarzem jak sam Zbawiciel. Woda żywa, która wypłynęła z boku Chrystusa (por. J 12, 32-34) spływa na tych, którzy są zanurzeni w Nim. Jest to Duch Święty (por. J 7, 37-39). Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni dla zbawienia ludu (por. Lb 21, 9), tak ci, którzy zwrócą się ku Krzyżowi, otrzymają życie wieczne (por. J 3, 14-14; 8, 28). Zgromadzenie wokół ołtarza oznacza zawrzeć z Chrystusem przyjaźń w celu świętej budowy. Sobór Watykański II przypomina, że w Jezusie Chrystusie „dokonało się nasze całkowite pojednanie z prześląganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego”⁹. To jest podstawa Kościoła, sakramentu powszechnego zbawienia¹⁰. Konstytucja o liturgii mówi, że: „Albowiem z boku przybitego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła”¹¹. Ten lud nabyty przez Zbawicie-

⁶ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 85.

⁷ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 13.

⁸ Por. tamże, s. 25.

⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5.

¹⁰ Por. tamże; L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 86.

¹¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5.

la jest Kościołem, świątynią samego Boga¹², zbudowaną z żywych kamieni, gdzie Bóg w Trójcy Jedyny doznaje czci w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23). *Obrzędy poświęcenia kościoła* przypominają tę prawdę, iż „Słusznie więc od dawna nazywa się «kościółem» także budynek, w którym gromadzi się wspólnota chrześcijańska, aby słuchać słowa Bożego, razem się modlić, przystępować do sakramentów oraz sprawować Eucharystię”¹³. Stąd też jako widzialna budowla, dom ten jest znakiem Kościoła pielgrzymującego na ziemi i obrazem Kościoła triumfującego w niebie¹⁴. Cały świat pozostaje świątynią obecności Boga. Świątynia – budynek jest jedynie miejscem, gdzie gromadzi się lud w celu oddania Bogu należnej czci¹⁵. Przez swoją tajemnicę paschalną Chrystus pozostaje świątynią prawdziwą i doskonałą Nowego Przymierza i jednoczy wokół siebie lud, który nabył swoją krewią¹⁶. Modlitwa na poświęcenie Kościoła oddaje chwałę Bogu Ojcu w słowach: „Uroczycie wielbimy Twoje Imię, ponieważ lud wierny pragnie dzisiaj poświęcić Tobie na zawsze ten dom modlitwy, w którym pobożnie cześć Tobie oddaje, a Ty oświecasz go swoim słowem i karmisz łaską swoich sakramentów. Ta świątynia jest znakiem misterium Kościoła, który Chrystus uświęcił Krwią swoją, aby był Jego Oblubienicą pełną chwały, Dziewicą jaśniejącą czystością wiary oraz Matką dającą życie mocą Ducha Świętego”¹⁷.

Chrystus ołtarzem, kapłanem i żertwą ofiarną

Ołtarz w historii religii jest zawsze miejscem komunikowania się z Bogiem (por. Rdz 28, 22). Starożytni Ojcowie Kościoła podkreślali, że Zbawiciel stał się żertwą, kapłanem i ołtarzem własnej ofiary¹⁸. List do Hebrajczyków mówi o Chrystusie jako ołtarzu, aby uwypuklić aspekt ofiarniczy Jego śmierci. Syn Boży ukazany jest jako Arcykapłan i żywy Ołtarz niebieskiej świątyni (por. Hbr 4, 14; 13, 10).

Św. Ambroży widział w Chrystusie kapłana, ofiarę i ołtarz. Pan Jezus jest hostią zbawienia, którą Bóg ofiarował ludowi¹⁹. W Apokalipsie Syn Boży ukazany jest jako Arcykapłan i żywy Ołtarz niebieskiej świątyni (por. Ap 5, 6). Ignacy Antiocheński mówi, że ołtarz jest punktem jedności i źródłem

¹² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Lumen gentium*, 7.

¹³ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 86.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. *Modlitwa poświęcenia*, [w:] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 2595-2596.

¹⁸ Por. S. EPIPHANIUS, *Panarium II*, I, *Haeresis* 55: PG 41, 979.

¹⁹ Por. AMBROGGIO, *Ad Simplicianum*, 8: PL 16, 1276-127; TENŻE, *De sacramentis*, 5, 7: PL 16, 447 C.

wszelkich łask²⁰. Św. Jan Chryzostom nazywa ołtarz miejscem prawdziwie przejmującym grozą lub miejscem cudownym. Przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa wierni składają na ołtarzu chwałę Bogu, przedstawiają swoje dary i ofiary w postaci modlitwy²¹. Ołtarz symbolizuje samego Zbawiciela, jest znakiem Jego Ciała. Tę myśl jakże głęboko wyraża modlitwa poświęcenia ołtarza: „Pokornie prosimy Cię, Boże, uświęć niebieską łaską ten ołtarz zbudowany, w kościele, aby zawsze służył Ofierze Chrystusa i był stołem Pańskim, przy którym Twój lud będzie się posilał na Bożej Uczcie. Niech ten ołtarz będzie dla nas znakiem Chrystusa, z którego boku wypłynęły Krew i woda, źródło sakramentów Kościoła. Niech będzie stołem świątecznym dla wszystkich, których Chrystus zaprasza na ucztę; niech tutaj składają swoje troski i ciężary, a otrzymają nową moc ducha na dalszą drogę życia”²².

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że „Ołtarzem Nowego Przymierza jest Krzyż Chrystusa, z którego wypływają sakramenty Misterium Paschalnego. Na ołtarzu, który stanowi centrum świątyni, uobecnia się w znakach sakramentalnych ofiara Krzyża. Ołtarz jest także stołem Pańskim, do którego jest zaproszony Lud Boży”²³.

W chrześcijańskiej starożytności ołtarz traktowano tak, jak relikwie. Przypisywano cudowne siły nawet kurzowi, który na nim osiadał i stąd go zbierano. Symeon z Tesaloniki nazywa to miejsce „drugim niebem”²⁴.

Wierni żywymi kamieniami Kościoła

Wierni tworzą żywe kamienie budynku świętego, którego sam Syn Boży jest kamieniem węgielnym. Zanurzyć się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa dla chrześcijan oznacza przede wszystkim pozostać członkiem Jego ciała. W ten sposób wierni stają się częstką domu Bożego. Każdy osobiście i jako wspólnota pozostaje świątynią Ducha Świętego²⁵. Z ołtarza żywego, którym jest Chrystus, wypływa krew i woda, znaki Ducha Świętego. Czerpiąc zaś z tego źródła wierni stają się żywymi ołtarzami i świętą ofiarą²⁶. Wierni, którzy modlą się, składają Bogu swoje ofiary, dziękczy-

²⁰ Por. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, 6, [w:] *Lettres. Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot*, Paris 1945, s. 73 (Sources Chrétiennes, 10).

²¹ Por. AGOSTINO, *Quaestionum ex Novo Testamento*, cz. 2: *Quaestio*, 34; PL 35, 1329.

²² *Modlitwa poświęcenia ołtarza*, [w:] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 141-143; por. KKK 1383; św. AMBROŻY, *De sacramentis*, 5, 7; PL 16, 447 C.

²³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1182.

²⁴ D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 375.

²⁵ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 89.

²⁶ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 88.

nienia, uwielbienia i prośby; stanowią żywe kamienie, z których Zbawiciel buduje ołtarz Kościoła²⁷. Uczniowie Chrystusa stanowią duchowe ołtarze, na których oddaje się Bogu cześć. Święty Polikarp, upominając wdowy, by żyły pobożnie, nazywa je „ołtarzem Boga”²⁸.

Chrystus Pan ustanawiając Najświętszą Ofiarę, sam uświęcił stół ofiarny, wokół którego mieli gromadzić się wierni, by uczcić pamiątkę Jego Ofiary. Ołtarz jest zatem stołem ofiary i uczty, na którym kapłan, przedstawiający Zbawiciela, dokonuje tego samego, co Syn Boży uczynił i polecił składać swoim uczniom na Jego pamiątkę. Tę prawdę bardzo mocno przedstawia św. Paweł Apostoł, gdy mówi: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Pana? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (por. 1 Kor 10, 16-17)²⁹.

Ołtarz jest zatem szczególnym stołem ofiary i Uczty paschalnej, na którym na wieki w sposób mistyczny uobecnia się ofiara krzyża aż do powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa na ziemię. Jest także stołem, przy którym gromadzą się dzieci Kościoła, aby uwielbiać Pana Boga, dziękować Mu i posilać się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa³⁰.

Sobór Watykański II przypomina, że apostołowie i męczennicy, którzy „przelawszy swoją krew dali najwyższe świadectwo wiary i miłości”³¹ (por. J 15, 13). Męczennicy oddali własne życie za Chrystusa. Kościół umieszcza relikwie świętych pod ołtarzem, aby podkreślić związek między ich ofiarą a Jezusem Chrystusem. Autor Listu do Hebrajczyków mówi: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę” (Hbr 13, 7). Tekst ten prawdopodobnie odnosi się do pierwszych głosicieli słowa Bożego. Uwieńczeniem ich życia było męczeństwo. Oni przylegli wewnątrz do Chrystusa, kamienia węgielnego i dlatego nie wahali się oddać swojego życia za wiarę. Inni zaś święci – nie męczennicy – naśladowali Chrystusa czystego i ubożego albo w sposób heroiczny realizowali cnoty chrześcijańskie³². W dniu Wszystkich Świętych Kościół przypomina i ogłasza wypełnienie misterium paschalnego. Przedstawia wiernym ich przykłady, pociągające wszystkich

²⁷ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 117.

²⁸ *Ad Philippenses*, 4, 3, ed. F. X. Funk, p. 301.

²⁹ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 117

³⁰ Por. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 259; PIUS XII, enc. *Mediator Dei et hominum*, AAS 39 (1947), p. 529.

³¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Gaudium et spes*, 50.

³² Por. tamże.

przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa do Pana Boga³³. Obrzędy poświęcenia Kościoła i ołtarza przypominają, że: „Cała godność ołtarza wypływa stąd, że jest on stołem Pańskim. Dlatego ciała Męczenników nie dodają chwały ołtarzowi, lecz raczej ołtarz podkreśla godność grobu Męczenników. Dla uczczenia ciał Męczenników oraz innych Świętych, jak i dla zaznaczenia prawdy, że ofiara członków wywodzi swój początek z ofiary Głowy, wypada nad ich grobami wznosić ołtarze albo składać relikwie w ołtarzach tak, by „zwycięskie ofiary znalazły się w tym miejscu, gdzie Chrystus jest ofiarą. Lecz On, który za wszystkich cierpiał, na ołtarzu, oni pod ołtarzem, gdyż Jego męką zostali odkupieni”³⁴.

Wszyscy wierni uczestniczą w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, ale święci, a jeszcze bardziej męczennicy z racji przelania swojej krwi za Zbawiciela, pozostali żywymi kamieniami Kościoła Chrystusowego. W starożytnych obrzędach umieszczanie relikwii pod ołtarzem było znakiem wejścia i odpoczynku świętych w królestwie niebieskim. Procesje z relikwiami są symbolem ich triumfalnej podróży do nieba³⁵.

Celebracja poświęcenia

Poświęcenie Panu Bogu nowo zbudowanego kościoła należy do biskupa diecezjalnego. Jeżeli sam nie może poświęcić nowo zbudowanej świątyni, winien to zlecić innemu biskupowi lub pomocnikowi w pracy duszpasterskiej z wiernymi, dla których nowy kościół został wzniesiony. W wypadkach wyjątkowych biskup specjalnym mandatem to zadanie może powierzyć kapłanowi³⁶.

Na poświęcenie kościoła winno się wybrać dzień, w którym wierni mogą się jak najliczniej zgromadzić. Najodpowiedniejszym dniem byłyby niedziela. Nie należy jednak ich sprawować w dniach, których tajemnic nie można pominąć: Triduum Paschalne, Narodzenie, Objawienie, Wniebowstąpienie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego, Środa Popielcowa, w dniach Wielkiego Tygodnia oraz we Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych³⁷.

Podczas celebracji poświęcenia kościoła i ołtarza opuszcza się teksty liturgiczne danego dnia, a wybiera się własne poświęcenia, zarówno w Liturgii słowa, jak i w Liturgii Eucharystii. Wskazane jest także, aby biskup kon-

³³ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 104.

³⁴ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 118; por. P. JOUNEL, *Dedicazione delle chiese e degli altari*, [w:] *Liturgia*, red. D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN, Milano 2001, s. 539

³⁵ Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 91-92.

³⁶ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 27; L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 92-93.

celebrował Eucharystię wraz z kapłanami biorącymi udział w tych obrzędach oraz z kapłanami pracującymi w parafii, w której zbudowano świątynię³⁸.

Dzień poświęcenia świątyni ma w tym kościele rangę uroczystości. Od pierwszych Nieszporów w Liturgii godzin odmawia się teksty o poświęceniu kościoła. Jeśli umieszcza się relikwie w ołtarzu, wskazane jest odprawienie Wigilii przy relikwiach Męczennika lub Świętego, którego relikwie będą złożone w ołtarzu. Najlepszą formą jest celebracja Godziny Czytań z zastosoowaniem tekstów własnych lub wspólnych o danym Męczenniku³⁹.

Sama celebracja poświęcenia kościoła zaczyna się wejściem do świątyni. Może się ono dokonać w trojaki sposób: procesja do kościoła, który ma być poświęcony: wszyscy gromadzą się w sąsiednim kościele lub w innym miejscu, z którego biskup wraz z asystą liturgiczną oraz wiernymi idą wśród odpowiednio przygotowanych modlitw i śpiewu psalmów do nowego kościoła. Jeśli zaś nie może odbyć się procesja, to wówczas wierni gromadzą się przy drzwiach świątyni, która ma być poświęcona. Trzeci sposób, to zwykłe wejście – wierni gromadzą się w samym kościele. Biskup wraz z asystą wychodzą zwyczajnym sposobem z zakrystii⁴⁰.

Przy wejściu do nowo zbudowanej świątyni na szczególne podkreślenie zasługują dwa elementy: przekazanie kościoła biskupowi przez delegację – budowniczych świątyni oraz błogosławienie wody i następnie pokropienie kościoła i ludu, który stanowi duchową świątynię oraz ścian świątyni i ołtarza⁴¹.

W Liturgii słowa czyta się trzy perykopy wybrane z proponowanych w Lekcjonarzu mszalnym – t. VI, s. 3* na dzień poświęcenia kościoła⁴². Po czytaniach biskup wygłasza homilię. Zawsze odmawia się wyznanie wiary. Opuszcza się zaś Modlitwę Powszechną, gdyż zastępuje ją *Litania do Wszystkich Świętych*. Po odśpiewaniu litanii, jeśli to jest przewidziane, umieszcza się relikwie jakiegoś Męczennika na znak, że ofiara członków wzięła swój początek od Chrystusa. Jeśli brak relikwii Męczennika, można złożyć w ołtarzu relikwie innego Świętego⁴³.

Najważniejszym obrzędem przy tej celebracji jest sprawowanie Eucharystii. Odmawia się także specjalną modlitwę poświęcenia, która wyraża zamiar poświęcenia świątyni samemu Bogu na stałe i prosi o Jego błogosławieństwo⁴⁴.

³⁷ Por. tamże, s. 28.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁰ Por. tamże, s. 29.

⁴¹ Por. tamże, s. 29.

⁴² Por. L. CHENGALIKAVIL, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, dz. cyt., s. 94.

⁴³ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁴ Por. *Modlitwa poświęcenia Kościoła*, [w:] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 55-62.

Obrzędy namaszczenia, okadzenia, nakrycia i oświetlenia ołtarza są jasnymi znakami ukazującymi niewidzialne dzieła Pana, których On dokonuje za pośrednictwem Kościoła sprawującego święte tajemnice Boże, szczególnie Eucharystię⁴⁵.

Na przygotowanym ołtarzu biskup sprawuje Eucharystię, która jest zasadniczą częścią poświęcenia kościoła i ołtarza. Msza święta na poświęcenie kościoła posiada własną prefację głęboko wnikałą w znaczenie i godność tegoż obrzędu⁴⁶.

Ważnym elementem duszpasterskim przy obrzędzie poświęcenia kościoła i ołtarza jest przygotowanie wiernych. Celem tego przygotowania jest to, aby wierni owocnie, świadomie i czynnie uczestniczyli w tych obrzędach. Należy zatem pouczyć o znaczeniu poszczególnych części kościoła, o ich przeznaczeniu, o samym obrzędzie poświęcenia, o głównych symbolach liturgicznych w nim zawartych⁴⁷.

Budowa kościoła, zgromadzenie wiernych i sama celebrowanie liturgii są widziane jako udział w *laudis canticum*. Przebywając w tym Domu – Kościele teraz, zamieszkamy w przyszłości w Domu Ojca Niebieskiego: „Habitemus nunc ecclesiam Hierusalem, ut non moveamur in aeternum; in hac enim habitantes, habitabimus et in illa; quia haec illius forma est; [...] sed et haec coelestis et illa coelestis; et haec Hierusalem et illa Hierusalem”⁴⁸.

Świątynia jako widzialna budowla jest szczególnym znakiem Kościoła pielgrzymującego na ziemi i obrazem Kościoła przebywającego w niebie. Dlatego też jeżeli kościół powstaje jako budynek przeznaczony wyłącznie do gromadzenia się wiernych i celebrowania liturgii, należy go zatem poświęcić Panu Bogu w uroczystym obrzędzie, zgodnie ze starożytnym zwyczajem Kościoła⁴⁹. Poświęcenie kościoła i ołtarza zalicza się do najbardziej uroczystych aktów liturgicznych.

Drohiczyn

KS. TADEUSZ SYCZEWSKI

⁴⁵ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁶ Por. Prefacja, [w:] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 109-112.

⁴⁷ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁸ ILARIO DI POITIERS, *Psalmus CXXIV*, 4; CSEL XXII, 600.

⁴⁹ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, dz. cyt., s. 25-26.

ks. Henryk Nadrowski MIC

Duch liturgii w przestrzeni kościelnej

Zagadnienia związane z samą twórczością sakralną i jej wielorakimi oddziaływaniami ukazują się na całym świecie i to nie tylko na kanwie wystaw, sympozjów czy biennale. Organizowane zaś międzynarodowe imprezy związane z dewocjonaliami, sprzętem czy paramentami liturgicznymi, jak też budową obiektów sakralnych czy wyposażeniem ich wnętrz, często ubogacane są sesjami czy konferencjami naukowymi¹. Wcale nie skupiają się na płaszczyźnie wyłącznie komercyjnej. Począwszy od pism specjalistycznych, poprzez periodyki teologiczne liturgiczne, architektoniczne czy artystyczne, pojawiają się zeszyty tematyczne lub poszczególne artykuły penetrujące jakże szerokie i wielowątkowe kwestie związane z przestrzenią kościelną, a raczej z całym kompleksem obiektów sakralnych.

¹ Wymieńmy tutaj choćby ważniejsze ogólnopolskie spotkania specjalistyczne skupione wokół LUBLINA: IX 1964 – wraz z muzealnikami i historykami sztuki, 1980 – Sesja pt. *Związki między wnętrzem kościelnym, sztukami plastycznymi, pieśnią i muzyką*, XI 1982 – Seminarium SARP na temat obiektów sakralnych (Kazimierz Dolny), X 1984 – Konferencja naukowa Sekcji Historii Sztuki KUL o sztuce Kościołów wschodnich na ziemiach polskich (Rogóźno); wokół WARSZAWY: VI 1969 – Sympozjum pt. *Posoborowe inspiracje w sztuce sakralnej* (ATK), V 1977 – Sesja pt. *Schronienie człowieka w Domu Bożym* (Rada Prymasowska Budowy Kościołów), VI 1977 – Konferencja nt. *Świątynia jako miejsce kultu i dzieło sztuki* (Pax), IV 1978 – Sympozjum nt. *Ochrona zabytków i nowe rozwiązania* (Halin), IX 1983 – Referat na I Krajowym Zjeździe Duszpasterzy Środowisk Twórczych, VI 1984 – Seminarium nt. *Współczesna architektura sakralna – Ośrodek parafialny* (SARP); wokół KRAKOWA: XI 1981 – Sympozjum nt. *Wspólnota liturgiczna w swojej świątyni* (PAT Inst. Liturg.), V 1983 – Sesja Naukowa nt. *Ethos sztuki* (Mogilany), IX 1986 – Sesja nt. *Nauka – sztuka – modlitwa* (Stadniki), V 1998 – Konferencja Naukowa nt. *Architektura sakralna w krajobrazie polskiej wsi* (PAU, Politechnika Krakowska). Wymienić wypada jeszcze inne miasta, w których zorganizowano interesujące nas tu spotkania. CZĘSTOCHOWA: XII 1971 – Sesja Historyków Sztuki i Konserwatorów Zabytków nt. *Obowiązek obrony kultury narodowej* (Jasna Góra); POZNAŃ: 1982 – Sympozjum nt. współczesnej architektury sakralnej; KATOWICE: IX 1984 – Sympozjum nt. *Sacrum a sztuka* (Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne); BIAŁYSTOK: V 2002 – już po raz czwarty zorganizowana Międzynarodowa Konferencja Naukowo-Techniczna nt. *Budownictwo Sakralne i Monumentalne*; KIELCE: VI 2002 – już po raz trzeci jako integralną i zasadniczą część merytoryczną i formacyjną Międzynarodowej Wystawy Budownictwa i Wyposażenia Kościołów, Sztuki Sakralnej i Dewocjonaliiów *SacroExpo* organizuje się spotkania autorskie i konferencje naukowe, także o związkach architektury sakralnej z liturgią.

Większość opracowań skupia się na szansach i zagrożeniach wynikających z interpretacji litery i ducha odnowionej liturgii, a raczej całego Soboru Watykańskiego II w kontekście twórczości sakralnej i jej różnorodnych odniesień. Problem jest jeszcze bardziej złożony, gdy dotyczy implikacji odnowy liturgicznej do obiektów zabytkowych. W nowych zaś – w związku z niepełnym, a czasem całkiem błędnym pojmowaniem i realizowaniem w tychże przestrzeniach ducha Vaticanum II. Zagrożenia są przeróżne i wieloaspektowe: od kurczowego opowiadania się w różnych częściach świata za historyzmem liturgicznym i artystycznym, aż po liberalne i laksistowskie pojmowanie także tego wszystkiego, co współtworzy *sacrum* kościelne. Niezależnie zaś od czasu i przestrzeni – także do naszych kościołów – różnymi sposobami i drogami przenika dość często przeciętność a nawet nieład, tandeta i kicz.

Troską ludzi Kościoła, świeckich i duchownych, jest (przynajmniej powinno być) konsekwentne dążenie i dbałość o uzdrowienie różnorodnych wypaczeń. Zarazem konieczne się staje, by nasze pokolenie na nowo wczytało się w treść, liczne komentarze i faktyczną realizację wraz z zawartą tamże reinterpretacją soborowych i posoborowych wymogów związanych z kościołami dawnymi i współczesnymi. Rad byłbym, gdyby w tym duchu odebrana została niniejsza moja wypowiedź. Może ona rozpocząć pewien cykl publikacji.

Związki liturgii i sztuki

Wspólnota wiernych realizuje się w sposób szczególny poprzez słowa, znaki i symbole, które są uczestnictwem w Misterium Paschalnym (KL 123). Bardzo nowoczesne formy architektoniczne kościołów, mają przede wszystkim ułatwiać spotkanie z Bogiem poprzez uciszenie zewnętrzne i wewnętrzne, w tym również przystosowanie do skupienia, rozmyślenia, medytacji czy kontemplacji. Prostota nie jest pustką, ale zamierzonym działaniem przestrzennym i plastycznym, poprzez które uzyskujemy większą przejrzystość samego obiektu oraz czytelność sprawowanych tamże obrzędów. Bardzo wskazana jest tu powściągliwość, unikanie przesytu i nadmiaru. Odpowiedni efekt osiągnąć można skuteczniej właśnie poprzez proste a szlachetne materiały i formy². Ołtarz i cała jego ikonosfera mają jednoznacznie wynikać z założeń architektonicznych. Te zaś z kolei, muszą liczyć się z wymogami liturgicznymi wnętrza³. Kościół bowiem nie jest salą koncertową czy innym świeckim obiektem użyteczności publicznej. Nie jest również rodzajem

² T. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform*, Mainz 1965, s. 12, wyraża potrzeby i oczekiwania współczesnej przestrzeni kościelnej.

³ A. HENZE, *Moderne christliche Plastik*, Aschaffenburg 1962 (*Der Christ in der Welt*, XV, 7), s. 52.

muzeum, czyli miejscem gromadzenia drogocennych, dawnych czy współczesnych przedmiotów lub sprzętów. W przestrzeni kościelnej ma być przede wszystkim oddawana cześć i chwała Boża – *ad maiorem Dei gloriam*⁴.

Liturgia i wnętrze kościelne należą do siebie nawzajem i od siebie zależą⁵. Podkreśla się ich wewnętrzny związek. Ulegające pewnym przekształceniom wnętrze kościoła wywierało wpływ na rozwój samej liturgii. Liturgia nie została przecież ustanowiona dla ludzi jednej określonej epoki. Wraz z ludźmi, ich kulturą, mentalnością, zdolnością percepcyjną, niejako ze swej natury, ulegała więc zmianom. Następowaly też przemieszania stylów i form, oraz przekształcenia przestrzeni związanej z jej sprawowaniem⁶. Stąd mówimy o jej charakterze rozwojowym, przystosowawczym. Treści i formy prawd, które dał Jezus Chrystus, mają być przystępne i przybliżane, także współczesnemu człowiekowi, i aż po kres czasów. Tym bardziej odnosi się to do architektury i sztuki, które mają charakter rozwojowy. Przestrzeń kościelna jest jakby wypadkową wzajemnych wpływów i powiązań ludzkiej twórczości z pogranicza liturgii i sztuki. Mówi się, że chrześcijańska budowlaność kościelna, aby była funkcjonalna, musi pełnić podwójną rolę: kontemporyjną i uaktywniającą. Przestrzeń kościelna ma nade wszystko uciszać i wytwarzać odpowiedni nastrój, ale także zespalać obecny i pobudzać ich do czynnego uczestnictwa liturgicznego. „Ort des Schweigens und der Sammlung macht”⁷. To właśnie liturgia ma pobudzać nie tylko natchnienie oraz inwencję twórcą, ale niejako „od wewnątrz oraz w głąb” przenikać te dzieła nie tyle literą, prawem czy rytuałem liturgicznym, ile przede wszystkim duchem i szeroko pojętą funkcją liturgiczną⁸.

Wnętrze kościoła musi oddziaływać poprzez moc i wymowę środków wyrazu⁹, poprzez wartość formy i sztuki artystyczny, poprzez barwy i wykonanie plastyczne, natężenie nastroju i potęgowanie się klimatu sakralnego, i wreszcie – wytwarzanie niepowtarzalnej atmosfery modlitwowej. Według KL przestrzeń kościelna ma być przede wszystkim „godna” i „piękna” (nr 122). Nie ma to jednak być sztuczne „upiększanie” czy „dekoracyjność”.

⁴ A. SCHILLING, *Überlegungen zur Gestaltung des Altars*, „Christliche Kunstblätter” 1 (1965), s. 13; K. RICHTER, *Raumgestalt und Glaubensgehalt. Der liturgische Raum prägt den Glauben*, „Kunst und Kirche” 2 (1993), s. 102.

⁵ E. EGLOFF, *Liturgie und Kirchenbau. Prinzipien und Anregungen*, t. 1, Zürich 1964, s. 9: „zueinander in Beziehung”.

⁶ U. MAINZER, *Zur Entwicklung und Bedeutung sakraler Räume*, „Kunst und Kirche” 2 (1993), s. 108n.

⁷ A. M. COCAGNAC, *Die liturgische Funktion*. [w:] *Kirchenbauten von Hermann Baur und Fritz Metzger*, Zürich 1956, s. 69.

⁸ I. ANTONIUTTI, *Liturgia e ispirazione artistica*, „Fede e Arte” 1-2 (1958), s. 9.

⁹ H. MUCK, *Kommentar zur Instruktion*, „Christliche Kunstblätter” 1 (1965), s. 6.

Groziłoby to bowiem nie tylko zatraceniem czytelności obiektu i jego pierwszoplanowej funkcji, ale byłoby zarazem przejawem kiczu. Powiązanie liturgii i sztuki oraz ich wzajemnej współzależności ukazuje także *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (1969) – ważny dokument, który był już kolejnym etapem percepcji odnowionej liturgii, jak również przystosowanego do niej wnętrza kościelnego w duchu posoborowym¹⁰.

Liturgiczne uporządkowanie i przyporządkowanie budowli kościelnej jednoznacznie podkreśla sens i wartość oraz przeznaczenie przestrzeni kościelnej. Żaden argument – ani formalny, ani artystyczny – nie może stanowić celu samego w sobie. Tym bardziej – dekoracyjność. Funkcja ma współtworzyć strukturę budowli i z nią harmonizować¹¹. Ważna jest nie tylko treść architektury, temat ikonografii wnętrza, struktura poszczególnych jej stref, ale także cała warstwa artystyczna i estetyczna. Jakże często konkretne dzieło zyskuje ostateczny walor właśnie dzięki formie, dzięki sposobowi przedstawienia¹². Podejmowanie decyzji musi uwzględniać wiele aspektów, ustaleń, zasad czy instrukcji. Zawsze jednak musi mieć charakter bardzo konkretny i jednostkowy tego oto kościoła, budowanego w tym miejscu, w tym czasie i dla bardzo konkretnych odbiorców¹³.

Docenić i dowartościować trzeba nastrój całego obiektu, dominujący temat czy ideę przewodnią wnętrza, koloryt, oświetlenie. Wchodzący do kościoła powinien odczuwać zamierzoną j e d n o ś ć oraz integralną c a ł o ś ć przestrzeni sakralnej. Szczególne znaczenie ma tu gra i wymowa światła. Mają one uwypuklać zasadniczą strukturę architektury, a także nade wszystko – hierarchię elementów wnętrza.

Priorytet architektury

Dość powszechnie się twierdzi, że architektura jest czymś pierwszym, niemal archetypicznym. Jest czymś dominującym, odczuwalnym, oczywistym. Według Adama Miłobędzkiego właśnie dlatego jest zarazem jakby „niedefiniowalna”. Z budowlą, z domem czy zespołem budynków stykamy się na co dzień i na każdym kroku. „Można żyć długo, nie słysząc muzy-

¹⁰ H. NADROWSKI, *Przystosowalność liturgiczna wnętrza sakralnego wg „Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego”*, „Ateneum Kapłańskie” 5 (wrzesień-październik 1973) z. 388 t. 81, s. 305-309.

¹¹ F. METZGER, *Architektur in Dienste der Kirche*, [w:] *Kirchenbauten von Hermann Baur und Fritz*, Zürich 1956, s. 70.

¹² H. MUCK, *Sakralbau heute*, t. 1, Aschaffenburg 1961, s. 112-117 (Das Christ in der Welt, XV, 5).

¹³ K. CHWALIBÓG, *O architekturze sakralnej*, „Architekt” (SARP) 4 (2001) nr 16, s. 18.

¹⁴ M. LEŚNIAKOWSKA, *Co to jest architektura?*, Warszawa 1996, s. 5.

ki [...], nie zająć do zbiorów i na wystawy malarstwa i rzeźby i ani razu nie być w teatrze, można nie czytać i nie znać poezji, ale od wpływów architektury ująć nikt nie może. Ogromna większość narodu żyje poza sferą działania innych sztuk [...]. Ale poza sferą działania architektury można żyć tylko na pustyni”. Tymi znanymi słowami wypowiedzianymi niemal sto lat temu przez Stanisława Pieńkowskiego rozpoczyna swą publikację współczesna autorka o istocie i zadaniach architektury¹⁴.

Kontynuując powyższy wątek należy stwierdzić, że spośród wszystkich dziedzin sztuki, właśnie architektura ma, jak słusznie zauważa Heinrich Lützeler, charakter najbardziej publiczny¹⁵ i zarazem dominujący¹⁶. Jest sztuką w najpełniejszym tego słowa znaczeniu¹⁷. Znajduje to uzasadnienie najpierw w ujęciu historycznym. Współtworzy ona całą otaczającą rzeczywistość „od zawsze” jako: mieszkanie, czyli dom zwykłych ludzi, pałac – dom władców, grobowiec – dom zmarłych czy wreszcie jako kościół i świątynia, czyli dom Boży.

Te ostatnie, to „święte domy” w odróżnieniu od pozostałych – świeckich¹⁸. Te święte budowle, zarówno w religiach pogańskich, w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie, mają swe odniesienie do bóstwa. W świątyniach jednak pogańskich stawiany „przybytek” jest mieszkaniem tylko dla samego Boga. W pozostałych – podkreśla się związek tych dzieł i wytworów z człowiekiem¹⁹. Najbardziej wyraziste jest to w architekturze chrześcijańskiej²⁰. Dotyczy to zarówno koncepcji dzieła, jego kreacji, jak i percepcji oraz użytkowania. „Całą przestrzeń kościelną, jak i sztukę z nią związaną była odbiciem myślenia, ducha modlitwy oraz świadomości liturgicznej danego pokolenia”²¹.

Budowla kościelna pełniła różne funkcje, ulegała przekształceniom oraz różnym relacjom z tzw. formami „organicznymi”. Jest to (zazwyczaj) dość obszerne pomieszczenie, przykryte oraz zamknięte²². W dziejach architektury spotykamy różne założenia i kompozycje przestrzeni kościelnych: trójpolowe, dwupodziałowe, jednonawowe, owalne, elipsoidalne i zupełnie niesymetryczne²³.

¹⁴ H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 6.

¹⁵ H. BAUR, *Die christliche Kunst der Gegenwart in der Schweiz*, „Das Münster” 3-4 (1959), s. 109n; por. L. NERVI, *Problemi dell'architettura sacra*, „Fede e Arte” 4 (1965), s. 444-451.

¹⁷ H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 6 : „die Architektur ist die am meisten öffentliche Kunst”.

¹⁸ R. GROSCHÉ, *Überlegungen zur Theologie des Kirchenbaues*, „Das Münster” 9-10 (1960), s. 345; H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 10-11.

¹⁹ H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 23.

²⁰ M. OCHSÉ, *L'Art sacrée pour notre temps*, Paris 1959, s. 16.

²¹ H. NADROWSKI, *Sztuka sakralna a teologowie, twórcy i odbiorcy*, „Reklama KAI” nr 3 (jesień 2001), s. 15. Cały numer specjalny pt. *Budownictwo sakralne*.

²² B. M. A. GHETTI, *Il problema costruttivo ed estetico della chiesa*, „Fede e Arte” 4-5 (1958), s. 120.

Można chyba śmiało powiedzieć, że cały problem również współczesnej sztuki sakralnej, ostatecznie sprowadza się najpierw i przede wszystkim do architektury²⁴. Antropomorficzne, a raczej humanistyczne i personalistyczne kryteria „dookreślają” styl, formę, język także tej specyficznej architektury. Musi ona uwzględniać człowieka nie tyle historycznego, ile współczesnego. To warunkuje zrozumienie i przeżywanie jej języka i formy²⁵.

Wspólny cel, rozdzielone zadania

Ponieważ wkraczamy tu w dziedzinę oddziaływania nie tylko przestrzennego, ale wręcz „usakralniającego”, stąd potrzeba współpracy wszystkich osób i środowisk, które twórczo mają kształtować obiekt sakralny i jego otoczenie. Integralne i kompetentne działanie może dać właściwe efekty. Wśród osób nadających ton i końcowy rezonans, niejako na pierwszy plan wysuwają się: *teolog i artysta*. Tym pierwszym jest zazwyczaj proboszcz – inwestor danego kościoła; tym drugim – najpierw i przede wszystkim architekt. Punkt widzenia każdego z nich o tym samym obiekcie jest *ex officio* zazwyczaj nieco (a czasem nawet bardzo!) odmienny. Pierwszy akcentuje wewnętrzną spójność dzieła przede wszystkim dzięki prymatowi teologiczno-biblijnemu oraz zadbaniu o modlitewną i liturgiczną jego funkcjonalność. Drugi – z zasady zwraca uwagę na *b u d o w l ę* jako taką. W polu jego zainteresowania będzie więc logiczna struktura całości, integralna forma, wzajemne oddziaływanie na siebie elementów konstrukcyjnych, zastosowanie sprawdzonych odkryć technicznych, uwzględnienie możliwości materiałowej, a jednocześnie pobudzenie wyobraźni ku realnym, ale i odważnym rozwiązaniom, które pozwolą mu uwolnić się od rutyny.

Ostatecznie obydwaj zmierzają do wydobycia indywidualnych i społecznych funkcji architektury sakralnej, choć z różnych punktów widzenia. Rzecz w tym, by owe dążenia zespolić. Konsekwencją ich wzajemnego kontaktu i dialogu powinno być stworzenie kościoła naprawdę nowoczesnego i zarazem w pełni zaspokajającego potrzeby społeczności wiernych, potrzeby konkretnej wspólnoty²⁶. Można powiedzieć, że z różnym nasileniem pojawiają się zarówno w liturgii, jak i sztuce z nią związanej, dwie skrajności: *n i e b e z - p i e c z e ń s t w o z b y t n i e g o w y i z o l o w a n e g o s a c r u m*

²³ U. MAINZER, *Zur Entwicklung...*, s. 108.

²⁴ F. DEBUYST, *Le problème actuel de l'art sacré*, „L'art d'église” 105 (1958), s. 139.

²⁵ E. EGGLEFF, *Liturgie und Kirchenbau...*; por. G. ROMBOLD, *Liturgie und Kirchenbau*, „Christliche Kunstblätter” 1 (1965), s. 20-21.

²⁶ H. MUCK, *Sakralbau heute...*, s. 11-13.

z codziennego życia, jak również takie eksperymentowanie, które jest faktyczną desakralizacją a nawet profanacją świętych miejsc i przedmiotów. Bolał nad tym papież w przemówieniu do Posoborowej Rady Liturgicznej²⁷.

pozytywnym przejawem współczesnej twórczości architektonicznej jest jej charakter dynamiczny²⁸. Także sfera *sacrum* powinna być wyrażana poprawnym językiem architektury i plastyki swojego czasu²⁹. Sięgamy do prairódła językowego i wspólnego kodu informacyjnego. Język twórczości i warsztat jest ostatecznie ten sam, co w formach świeckich. Posługiwanie się tym językiem jest szansą, choć według innych stwarza całkiem realne zagrożenia a nawet kryzys³⁰. Pamiętajmy, że także niektórzy ludzie współczesnego Kościoła nie uwolnili się od zachowawczych tendencji oraz lęków wobec wszelkiego postępu i nowości.

Poprzez co ma być osiągnięte owe usakralnienie obiektu kościelnego? Z jednej strony przez autentyczne, odwewnętrzne działanie artysty, a z drugiej strony przez funkcjonalność danego obiektu. Najpierw więc, architekt musi być oryginalny³¹. Musi tworzyć to, co przeżył, to co wypływa z jego osobowości, z jego wnętrza. „Tyle jest stylów architektonicznych, ile stylów osobowościowych”, jak słusznie zauważa Frank Lloyd Wright³². Ostatecznie to nie jedynie czas, w którym żyje twórca ani związek z jakimś stylem czy kierunkiem artystycznym decydują o wartości i oryginalności dzieła sakralnego, ale właśnie osobowość twórcy i jego duchowe oblicze. Stan rzeczy to właściwie „stan ducha” społeczeństwa danego czasu³³, które wydaje przecież zarówno kapłanów – inwestorów, jak i twórców – architektów i plastyków.

Międzynarodowy czy własny

Z różnym nasileniem pojawia się chęć nawrotu do tzw. „stylu międzynarodowego”. Prekursorami takiego pojmowania najnowszej architektury

²⁷ G. M. LUKKEN, *Czy liturgia ma przyszłość?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2-3 (1970), s. 117. Zob. też „Notitiae” 13 (1968), 338.

²⁸ G. ROMBOLD, *Gegensätzliche Tendenzen im heutigen Kirchenbau*, „Christliche Kunstblätter” 2 (1966), s. 26n.

²⁹ H. NADROWSKI, *Twórca i odbiorca sztuki sakralnej naszych czasów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1987), s. 76-81.

³⁰ M. C. LAURENT, *Valeur chrétienne de l'art*, Paris 1959, s. 77.

³¹ Znamienne są słowa Waltera Gropiusa, które cytuje jako motto swego artykułu G. ROMBOLD, *Gegensätzliche Tendenzen...*, s. 25: „Ich möchte kein fertiges Dogma lehren, sondern eine vorurteilslose, originale und elistische Haltung und Problemem unserer Zeit gegenüber”.

³² Zob. powt. za G. ROMBOLD, *Gegensätzliche Tendenzen...*, s. 25: „So viele Architekturstile wie Persönlichkeitsstile”.

³³ H. NADROWSKI, «*Sztuka Sakralna*» – czyli jakie pismo?, „Sztuka Sakralna” nr 1 (2002), s. 5.

kościelnej są: Rudolf Schwarz (już w 1930 r.), Frank Lloyd Wright, Le Corbusier³⁴. Stosowana też bywa nazwa „styl uniwersalny”³⁵. Kościół – wg nich – musi być nowoczesny, zrozumiały dla wszystkich narodowości i grup społecznych. Nowo powstające kościoły muszą mieć celowe rozwiązania geometryczne (a raczej stereometryczne) i plastyczne podkreślające przestrzenność, jasność, a przede wszystkim funkcjonalność. Szczególnie podkreśla się związek architektury z plastyką i mówi się o nowej formie tzw. „architekturo-plastyce”, której świetnym przykładem jest kaplica w Ronchamp (1951-1955) Le Corbusiera. Już obecnie trudno by podtrzymać słuszność tezy o bardziej bezpośrednim związku z kultem raczej samej plastyki niż architektury kościoła³⁶. Coraz powszechniej dąży się raczej do łącznego ujmowania plastyki i architektury³⁷.

Jednocześnie pojawiają się raczej broniące priorytetu najpierw i przede wszystkim charakteru „rodzimego” budowanych kościołów. Nowe budowle sakralne mają być ściśle powiązane z kulturą i folklorem narodu, ze sztuką regionu. Odnosi się to zarówno do kościołów powstających w Europie, jak i w innych częściach świata. Wprost rewelacyjne (na kilka lat po zakończeniu drugiej wojny światowej) było głośne i dobitne propagowanie tej tendencji przez kard. Constantiego³⁸. Zauważmy, że również w Polsce oprócz kościołów utrzymanych w konwencji uniwersalnej, międzynarodowej, pojawia się wyraźna dążność do podkreślania cech danego środowiska czy regionu. Szczególnym tego przejawem jest nawiązywanie do artystycznych konwencji stylu ludowego lub jego reminiscencji, głównie na Podhalu, Beskidzie czy Śląsku.

Wiadomo, że konkretne środowisko, kultura i tradycja stanowią ściśle implikacje architektury jako takiej. Pamiętając o tym, trzeba zadbać o: z jednej strony o d r ę b n y charakter architektury sakralnej, z drugiej zaś – ścisły związek i konieczność i n t e g r a c j i z architekturą świecką³⁹. Już same mury, sama oprawa architektoniczna muszą być przepojone sakralnością. Cały problem – jak to uczynić? Sprawa jest dość złożona. Odmienny jest bowiem charakter architektury kościelnej, a inny – budowli świeckich. Kościół jest przede wszystkim zarazem Domem Bożym, jak i obiektem

³⁴ G. ROMBOLD, *Gegensätzliche Tendenzen...*, s. 25.

³⁵ J. WAGNER: *L'art liturgique et la pastorale*, „La Maison Dieu” 47-48 (1956), s. 105-126, 120.

³⁶ F. DEBUYST, *Le problème actuel...*, s. 139.

³⁷ P. R. RÉGAMEY, *Art sacrée au XX^e siècle?*, Paris 1952, s. 26.

³⁸ Por. C. CONSTANTINI, *L'art chrétienne dans les missions*, Bruges 1949. Wspomnijmy też o ferowanej przed wojną konieczności stworzenia – także w budownictwie kościelnym – odrębnego „stylu polskiego” – por. L. GOŚCICKI, *Budowa świątyni. Wskazówki praktyczne przy wznoszeniu i odbudowie kościołów oraz zdobieniu ich wnętrza*, Płock 1947², s. 13-16.

³⁹ H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 10-11.

liturgicznym⁴⁰. „Architektura kościelna nie jest jedynie, jak to się dzieje, gdy chodzi o zwykły dom, spotkaniem człowieka z przyrodą stworzoną”⁴¹. Budowla kościelna ma być włączona zarówno w przyrodę, jak w i otoczenie budowli miejskich, usakralniając je.

Bliżej Boga i z myślą o człowieku

Mówi się, że to wyjątkowe miejsce, a raczej przestrzeń uroczyscie poświęcona, a zarazem uświęcona poprzez modlitwę i liturgię, powinna nie tylko immanentnie czy ontycznie, ale także formalnie i artystycznie wyrażać bliskość, otwartość i gościnę i wobec Boga, i wobec człowieka. Powinno to być czytelne i niemal intuicyjnie odczuwane – najpierw i przede wszystkim – podczas ustawicznie ponawianej tamże Najświętszej Ofiary Jezusa Chrystusa. Jednakże również bezpośrednio przed sprawowaną liturgią i po jej zakończeniu, należy zadbać o zachowanie owego specyficznego klimatu sakralnej intymności, modlitewnej zadumy czy ewangelicznej refleksji. Cała przestrzeń kościelna powinna przybliżać Boga. Wchodzący w progi kościoła – także ludzie niewierzący – powinni odczuć „powiew boskości”, zdrową doktrynę Kościoła oraz – liturgicznie funkcjonalny charakter tej budowli. Ma być jednoznacznie czytelne, że znajdujemy się w miejscu zgromadzenia, ale zgromadzenia religijnego, sakralnego. On nie może być traktowany i odbierany tak samo, jak jeden z wielu świeckich obiektów, a jego wnętrze nie powinno być kojarzone z salą widowiskową⁴². Człowiek nie powinien w kościele odczuwać atmosfery kina⁴³, sali koncertowej, sali zebrań, teatru, hali sportowej czy dworca kolejowego⁴⁴. Twórca sakralny nie może stosować wzorów budowli świeckich⁴⁵. Paradoksem jest, że niejeden współczesny kościół (np. z XX wieku), mimo zazwyczaj dostawianej wieży i pieczołowitego nawiązania do planów historycznych np. z trzema nawami, jednakże bez transeptu „w połączeniu «z prostotą i czystością formy» daje w wyniku budynek przypominający kino lub fabrykę”. Przełomem stała się kaplica Ronchamp, która uwidacznia dwie słuszne zasady: 1) odejście od rozwiązań historycznych; 2) odrębność domu Boga od budynków świeckich. Le Corbusier we wnętrzu wspomnianego kościoła pielgrzymkowego wy-

⁴⁰ H. LAAN, *Principes élémentaires d'architecture religieuse*, „L'art d'église” 4 (1954), s. 302.

⁴¹ F. DEBUYST, *Le problème actuel...*, s. 139.

⁴² A.-M. ROGUET, *Liturgique pastorale*, [w:] A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris-Tournai 1961, s. 18.

⁴³ L. M. BLANCO, *L'architettura al servizio della comunità cristiana*, „Fede e Arte” 2 (1966), s. 176; A. M. ROGUET, *Liturgique pastorale...*, s. 20.

⁴⁴ A. M. ROGUET, *Liturgique pastorale...*; por. H. MUCK, *Sakralbau heute...*, s. 100nn.

⁴⁵ K. B. FRANK, *Kernfragen kirchlicher...*, s. 91.

tworzył atmosferę tajemniczości a raczej misterium, a zarazem intymności⁴⁶. Gdy chodzi o formę, to powiązał ze sobą poszczególne elementy niby hiperbolicznej bryły wspomnianego kościoła, a zarazem świetnie go związał z topografią terenu, „wpisał” w otaczający krajobraz. Był to początek nowego myślenia i działania przestrzennego⁴⁷.

Zadaniem twórcy architektury sakralnej jest także umiejętne jakby scalenie tego, co dały mu studia przygotowujące do zawodu z tym, co jest wymogiem nauki Kościoła, jak i odpowiedzią na zapotrzebowanie wiernych. To przestrzeń kościelna: estetyczna i harmonijna, ale zarazem konsekwentna i twórcza ma przybliżyć samego Boga. Taka integralna przestrzeń ma stanowić forum dla człowieka, który tam właśnie dokonuje osobliwych i wielorakich relacji ze Świętym świętych, czyli z samym Bogiem.

Trzeba z kolei podkreślić charakter r o z w o j o w y zarówno liturgii, jak i budownictwa kościelnego. Zawsze starano się pamiętać, że każdy kościół to dom Boży, ale jednocześnie dom d l a c z ł o w i e k a⁴⁸. Zrozumiałe więc jest, że budowle kościelne, jeśli mają być funkcjonalne, muszą ulegać modyfikacji i przystosowaniu, w zależności od ewentualnych zmian funkcji czy systemów konstrukcyjnych. Faktycznym jednak zagrożeniem, i ostatecznie nieporozumieniem byłoby takie działanie architektoniczne, którego efektem byłoby kształtowanie przestrzeni kościelnej nawet poprzez bardzo nowoczesne formy, struktury, techniki czy technologie, które jednak lekceważyłyby, czy nawet odrzucałyby „warunki użyteczności”, w tym wypadku – liturgicznej i modlitewnej. Tak np. należy potraktować skrajne realizacje suprematyzmu czy konstrukttywizmu⁴⁹.

Do budowli sakralnej można, a nawet należy wprzęgnąć nowe, a nawet najnowsze sprawdzone materiały budowlane (stal, beton, szkło) oraz ich rozmaite powiązania⁵⁰, ale także wiodące osiągnięcia całej myśli technicznej. To wszystko ma się dokonywać „z myślą o człowieku” i to – dzisiejszym. Twórca – architekt ma nie tyle negować świat i otaczającą rzeczywistość. Ma raczej ją uszlachetnić, wewnątrznie ożywić, nadawać nowy, głębszy wymiar. Poprzez swoje działanie ma ją integrować, a nawet uświęcać⁵¹.

⁴⁶ J. GYMPEL, *Geschichte der Architektur von Antike bis heute*, Köln 1996, s. 103.

⁴⁷ H. MUCK, *Sakralbau heute...*, s. 92-94.

⁴⁸ POF. H. MERKLE, *Gedanken zum Kirchenbau*, „Christliche Kunstblätter” 1 (1966), s. 15.

⁴⁹ J. BALLESTEDT, *Architektura. Historia i teoria*, Warszawa-Poznań 2000, s. 445-449.

⁵⁰ G. ROMBOLD, *Gegensätzliche Tendenzen...*, s. 25-28.

⁵¹ K. B. FRANK, *Kernfragen kirchlicher...*, s. 92; J. ST. PASIERB, *Rewolucja w architekturze (najnowsza architektura kościelna w Szwajcarii)*, „Sodalis” 4 (1962) nr 402, s. 114: „Przykład Ronchamp wywołał duże dozy pomysłowości w projektowaniu budowli sakralnych. Nowe materiały budowlane pozwalają nie liczyć się z wieloma dawniej nieprzezwyciężalnymi trudnościami technicznymi. Płaszczyzny gną się i falują, lekkie i silne tworzywa są w stanie

Owe dzieła muszą współtworzyć misterium, a raczej mu towarzyszyć i z nim współbrzmieć podczas sprawowania liturgii czy osobistej modlitwy. Działanie artysty nie jest ani dodatkiem, ani jakimś ozdobnikiem, ale przede wszystkim specyficzną mową, która posługuje się własnymi środkami wyrazu, a zarazem jest przejawem jego inwencji twórczej. To powoduje rezonans, inspiruje do wymiany myśli, pobudza do inicjatywy. To zapewni właściwy rozwój, żywotność i chłonność tego, co nowe – nie ulegając jednak „modzie”⁵². Działanie to nie jest na ogół gwałtowne, lecz raczej powolne, stopniowe⁵³.

Znamię eklezjalne

Cennym wkładem w propagowaniu opinii zbliżonych do oficjalnej interpretacji wspomnianych kwestii przez Stolicę Apostolską są publikacje duchownych i świeckich w piśmie „Fede e Arte”, a czasami także „Notitiae”. Wspomnijmy choćby wypowiedź, którą stamtąd przekazał na cały świat znany architekt Luigi Nervi. Akcentuje on cztery niezbędne cechy współczesnej przestrzeni kościelnej:

1. jednolitość treściowo-formalna a zarazem duchowo-fizyczna;
2. prostota i oszczędność środków wyrazu;
3. funkcjonalność, głównie liturgiczna, tak dla celebransa, jak i dla wiernych;
4. atmosfera modlitewna⁵⁴.

Ujmując zagadnienie od strony teologicznej, duszpasterskiej i socjologicznej, trzeba podkreślić, że kościół jest miejscem skupiającym zgromadzenie wiernych⁵⁵ wokół ołtarza, na którym dokonuje się Ofiara Zbawienia Chrystusa Pana. Właśnie w kontekście ołtarza mamy przystęp do Boga, gdzie poprzez osobę Chrystusa stary człowiek przemienia się w nowego człowieka, zaś cały świat w Nim odradza się w nowy kosmos⁵⁶. *In signo* obecny jest w czasie liturgii cały Chrystus. *Ekklesia* jest w znacze-

«powiedzieć wszystko, co pomyśli głowa» nowym językiem, pełnym poetyckiego polotu”; E. GISEL, *Über Kirchenbau*, „Werk” 12 (1961), s. 406; por. E. STEFANN, *Katholische Kirche aus Abbruchsteinen in der Nachbarschaft der Kölner Universität*, „Baumeister” 8 (1963), s. 817-820; por. H. MUCK, *Sakralbau heute...*, s. 7n.

⁵² P. R. REGAMEY, *Art sacrée...*, s. 105-106; por. K. LEDERGERBER, *Kunst und Religion in der Verwandlung*, Köln 1961, s. 31.

⁵³ R. K. SEASOLTZ, *The House of God. Sacred Art and Church Architecture*, New York 1963, s. 44n.

⁵⁴ L. NERVI, *Problemi dell'architettura...*, s. 445-450.

⁵⁵ A.-M. ROGUET, *Construire et aménager les églises*, Paris 1965. *L'esprit liturgique* 25, s. 19.

⁵⁶ O. MOOSBRUGGER, *Die katholische Kirche als Bauherrin*, „Bauen und Wohnen” 11 (1958), s. 361.

niu analogicznym spotkaniem się Mistycznego Ciała Chrystusa w jednej akcji liturgicznej: Głowy i członków tego Ciała, czyli obecnością *in signo* całego Chrystusa⁵⁷. Właśnie w czasie wspólnego sprawowania Ofiary eucharystycznej zostajemy „wbudowani” w Ciało Chrystusa. To ołtarz i przestrzeń go otaczająca, gdzie jest obecny Pan Jezus, jest miejscem oblubieńczej miłości z Chrystusem i wreszcie – miejscem spotkania żywego Kościoła tzn. braci i siostr w Chrystusie⁵⁸. Budowla sakralna ma także wyrażnie, ale i symbolicznie, wyrażać ideę nowego ludu Bożego, który urzeczywistnia nowe królestwo o znamionach powszechności, świętości, apostołskości. Ma obejmować wszystkie osoby i rzeczy w niebie i na ziemi. Zarazem ma wyrażać pneumatyczny i eklezjalny charakter Ciała Chrystusa „właśnie w Kościele i przez Kościół [...], który ukonstytuowany został przez wylanie Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt”⁵⁹. Jest to więc też miejsce jedności, braterstwa i solidarności z wszystkimi ludźmi, z całym światem. Zgromadzenie to aktualizuje się w jednym obiekcie kultycznym, co uwypukla właśnie ów architektoniczny aspekt tego zagadnienia⁶⁰. Ową „uhierarchizowaną jedność ludu Bożego ma wyrażać, symbolizować i uskutecznić cały rozkład budowli, jej artystyczny wystrój, wewnętrzne wyposażenie i rozkład poszczególnych elementów kultowych wewnątrz świątyni”⁶¹.

Nieustanna wierz wiernych z Chrystusem – Głową w modlitwie oraz szczególne urzeczywistnianie mocy i życia Ducha poprzez Słowo i sakramenty, podtrzymywane są właśnie w przestrzeni kościelnej, wraz z jej liturgicznym charakterem. To tu szczególnej aktualności i wyrazistości nabierają słowa św. Pawła: „Z Niego całe Ciało – zespolone i podtrzymywane w całości przez wszelką więź zaopatrującą w moc na miarę każdego z członków – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 16). Czyż nie jest to jeden z piękniejszych tekstów, który budowlę materialnego kościoła, czyli domu Boga i ludzi tam się gromadzących, przekształca w budowlę duchową i wieczną, która konsekwentnie z dnia na dzień budowana jest przede wszystkim poprzez konkretną miłość?

Cała przestrzeń kościelna – zewnętrzna i wewnętrzna ma: kształtować wspólnotę, ułatwiać przekazywanie prawd wiary, stwarzać atmosferę dialogu z Bogiem, tak poszczególnego odbiorcy, jak w osobliwy sposób – danej wspólnoty liturgicznej. Poprzez „czyn Kościoła” kształtuje się nowy lud

⁵⁷ M. PALACIOS, *L'altare e i suoi servizi*, „Fede e Arte” 2 (1965), s. 182.

⁵⁸ O. MOOSBRUGGER, *Die katholische Kirche...*, s. 361.

⁵⁹ C. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1969, s. 81.

⁶⁰ H. LÜTZELER, *Führer zur Kunst...*, s. 48.

⁶¹ J. KRASIŃSKI, *Spółeczny charakter Mszy św. według „Institutio Generalis Missalis Romani”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2-3 (1970), s. 104.

Boży. Kościół jest budynkiem szczególnej służby oraz specjalnego czynu⁶². Ów charakter wspólnoty (*communio*) powinien być uzewnętrzniający, także od strony optycznej i akustycznej. Szczególnie wyrazistym akcentem przestrzeni liturgicznej po Vaticanum II – także symbolicznej i rzeczywistej – jest niemal powszechna praktyka stawiania ołtarza odwróconego w stronę wiernych (*versus populum*) oraz sprawowanie koncelebry⁶³.

Warto zauważyć analogię budowli kościelnej z owym żywym Kościołem, czyli Mistycznym Ciałem Chrystusa. Każdy chrześcijanin nosi w sobie obraz Kościoła oraz potrzebę ustawicznego budowania go. Choć klasyczny tekst św. Pawła: „Nie jesteście już obcymi i przychodniami...” (Ef 2, 19-22) ma różne komentarze i wyjaśnienia, to niejako pierwszorzędne znaczenie dotyczy powyższego kontekstu. Głębokie teologiczne i biblijne uzasadnienie tego problemu wyraził podczas swego kazania dnia 26 kwietnia 1959 roku kardynał G. B. Montini – późniejszy papież Paweł VI⁶⁴. Poprzez czyny i słowa liturgii oraz współdziałanie w kapłaństwie hierarchicznym, chrześcijanin staje się uczestnikiem ludu kapłańskiego, będąc złączonym zarówno z pozostałymi jego „członkami”, jak i przede wszystkim z – Głową. Odkrywamy tu także ów szerszy krąg chrystocentryzmu. W Chrystusie złączone jest człowieczeństwo i cały świat. W Nim odrodził się cały wszechświat. Budowla kościelna poprzez orędzie zbawienia otwiera całemu kosmosowi przestrzeń pokoju i nowego stworzenia⁶⁵. Jest ona znakiem, jak i symbolem obecności w świecie. Parafrazując słowa André Alsteensa, możemy powiedzieć, że tak jak liturgia wchodzi w naszą codzienność, podobnie ma być z budynkiem, w którym następuje owo przedziwne spotkanie ze światem. Zrozumienie i odczytanie pełnego znaczenia owego *sacrum* kościelnego dokonuje się dopiero w świetle konstytucji soborowej *Lumen gentium* oraz konstytucji ukazującej całokształt stosunków Kościół–świat, czyli *Gaudium et spes*⁶⁶. Ustawiczne pogłębianie budowania Kościoła dokonuje się szczególnie poprzez Eucharystię i głoszenie Słowa – właśnie w kościele jako budowli⁶⁷.

Włączenie się w posługę Kościołowi nie ma oznaczać skrępowania artystów, lecz ma wręcz pobudzić twórczą inwencję. Postawa zaangażowana i twórcza musi jednakże mieć ciągle charakter służebny. Tu twórca ma chłonąć niejako ducha eklezjalnego i liturgicznego zarazem, jednemu

⁶² F. METZGER, *Architektur in Dienste...*, s. 19-20.

⁶³ H. NADROWSKI, *Kościół naszych czasów. Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000, s. 190-192.

⁶⁴ G. B. MONTINI, *Il segreto della Cattedrale*, „Fede e Arte” 3 (1959), s. 242-247.

⁶⁵ O. MOOSBRUGGER, *Die katholische Kirche...*, s. 361.

⁶⁶ A. ALSTEENS, *Liturgia i teologia a wycucie teraźniejszości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4-5 (1969), s. 227.

⁶⁷ J. BETZ, *Die Eucharistie*, [w:] H. FRIES (Hrsg.), *Wort und Sakrament*, Münster 1966.

i drugiemu nadając jednocześnie znamię duchowości, a nawet kontemplacji. Wszelkie kanony i przepisy o tyle mają sens, o ile są pomocą do urzeczywistnienia funkcji społecznej budowli kościelnej, przy jednoczesnym umożliwieniu rozwinięcia inicjatywy twórczej⁶⁸. Kościół zawsze zostawiał swobodę w wyborze środków, w poszukiwaniach twórczych. Absolutnie nie można zgodzić się z poglądem, jakoby nie odpowiadały one duchowi Kościoła i liturgii i nie mogły być nazwane sakralnymi⁶⁹. Magisterium Kościoła i wskazania Soboru Watykańskiego II wcale nie powinny być odbierane jako krępowanie inwencji projektanta czy artysty. Wręcz przeciwnie, wytyczając cel i podstawy teologiczne, liturgiczne i pastoralne, nie ingeruje w sprawę warsztatu, czy zastosowania takich czy innych środków, ani tym bardziej w sposób wykonania. To jest nie tyle domena fachowców, ale to ich nieopozbywalne zadanie.

Trzeba zarazem zauważyć niebezpieczeństwo swoistego skostnienia po obydwu stronach. Wiadomo, że potrzebna jest znajomość historii, także historii teologii i liturgii, historii architektury i budownictwa. Trzeba korzystać z wiedzy, refleksji i doświadczenia poprzedników w różnych dziedzinach. Nie można jednak ani z wiary czy teologii, ani z liturgii uczynić szacownego zabytku, który jest nietykalnym, ale już niewspółczesnym przejawem życia Kościoła. Potrzebna jest żywa wiara ożywiana liturgią naszych dni i wpisana oraz realizowana w przestrzeniach na wskroś współczesnych, a nawet nowatorskich. To jest zadanie i obowiązek zarówno wobec naszych poprzedników na drodze wiary, jak i naszych następców. To dla człowieka współczesnego i dzięki jego zaangażowanej wierze stawiane są kościoły i urządzane ich przestrzenie. I właśnie twórcy różnego rodzaju, w tym wypadku architekci, mają temu zadaniu sprostać. Mają bronić się przed tzw. gotowymi rozwiązaniami, mają uwolnić się od samozadowolenia i zachwytu stanem zastanym czy przeszłością, choćby najbardziej udaną, ale przecież mało twórczą albo wręcz zapożyczoną czy porwaną z historii niemal mechanicznie i bezwiednie. W różnych dziedzinach prawdziwe jest poniższe stwierdzenie jednego z architektów, ale chyba szczególnie właśnie w dziedzinie działania architektonicznego, projektanckiego. Otóż przeszłość trzeba znać, umiejętnie ją odkrywać i nawet wyciągać z niej wnioski. Jednakże, „kiedy nad nią panujemy, to wtedy i tylko wtedy wnosimy się ponad nasze ograniczone możliwości i możemy poznać wolność myślenia, wolność wyboru”⁷⁰. Odnosi się to też, a raczej w szczególny sposób – do architektury kościelnej.

Wspomniana przestrzeń ma pomagać w modlitwie oraz w liturgii. To właśnie służebność sprawia, że sztuka kościelna jest specyficznym rodza-

⁶⁸ A. SCHILLING, *Überlegungen zur Gestaltung...*, s. 16.

⁶⁹ K. B. FRANK, *Kernfragen kirchlicher...*, s. 13, 37-38.

⁷⁰ J. BALLESTEDT, *Architektura. Historia...*, s. 619.

jem sztuki użytkowej o charakterze wybitnie społecznym, wręcz wspólnotowórczym. Sakralny charakter obiektów kościelnych ma swe źródło w Uczcie eucharystycznej. Akcentowały to szczególnie gminy wczesnochrześcijańskie. Właśnie „chleb Pański” (*coena Domini*) ma ścisły związek z budowlą, co podkreśla św. Tomasz z Akwinu w swym traktacie o Eucharystii (S. Th. III 83, 3). Zauważmy, że w pismach Ojców Kościoła, szczególnie Klemensa Aleksandryjskiego czy Hipolita funkcjonuje nowa nazwa zgromadzenia liturgicznego: *ecclesia*, nie zaś „dom Boży”. Kamieniem węgielnym, ale zarazem pasterzem owego żywego Kościoła, jest sam Jezus Chrystus, który przez krzyż i śmierć nas odrodził, który przez znak krzyża niesie zbawienie. Stąd krzyż odgrywa dominującą rolę zarówno w czasie liturgii, jak i – na ołtarzu⁷¹. Owa prosta i bezpośrednia funkcjonalność oznacza przede wszystkim przystosowalność pozytywną, liturgiczną całego budynku kościelnego, szczególnie jednak samego ołtarza i jego otoczenia.

Charakter profetyczny

Wszystkim, którzy mają wpływ na program, projekt i realizację obiektu sakralnego, należy przypominać utrwalone w tradycji stwierdzenie o milczącej katechezie i milczącym, a jakże wymownym kazaniu poprzez samą formę, atmosferę całej przestrzeni i wystrój wnętrza. To teolog i kaznodzieja może i powinien przekazać istotne przesłanie teologiczne, kerygmatyczne, biblijne, liturgiczne, pastoralne. Temu wszystkiemu ma z kolei twórca nadać odpowiednie kształty, proporcje, barwy i nastroje. To sztuka wsparta na fundamencie wiary, wraz z całym zapleczem różnych fachowców i doradców, posługując się właściwym sobie językiem twórczym „spełnia rolę pośredniczą między Bogiem a człowiekiem. Twórca sakralny, artysta bywa więc nazywany, w specyficznym tego słowa znaczeniu, kapłanem”⁷² oraz prorokiem. Znamienne w tym kontekście są słowa pewnego niekatolika, iż każde wejście do kościoła katolickiego jest dla niego wsłuchiwanie się w kazanie, również wówczas, gdy nie słyszy się kaznodziei⁷³. Wymowna cisza przestrzeni kościelnej, także tej, która nie krzyczy obrazami ani nie dramatyzuje rzeźbami, staje się znakomitą płaszczyzną dialogu z *sacrum*, z samym Nieskończonym i Niewypowiedzianym. Obok owych kościołów bogatych i wybijających się krasomówstwem i wielośłowiem plastycznym, są też owe wyciszone, nasycone tajemnicą, a raczej Misterium i niemal ascetyczne w posługiwaniu się środkami artystycznymi.

⁷¹ R. GROSCHKE, *Überlegungen zur Theologie...*, s. 346.

⁷² H. NADROWSKI, *Wychowawcza funkcja sztuki religijnej i sakralnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1973), s. 199.

W wielkim organizmie Kościoła potrzebne jest i jedno, i drugie. Podobnie, jak przekaz Słowa Żywego może być i jest bardzo różny, podobnie jest z mową kościołów, ich murów i portali, polichromii i witraży. To wspaniałe, że Sobór Watykański II nie tylko nie zburzył owego, utrwalonego w tradycji, ewangelicznego i profetycznego przesłania budowli kościelnej (dawnej i nowej), ale doskonale to docenił i pogłębił.

Ważne jest nade wszystko to, na co Sobór zwrócił dobitnie uwagę: nic w przestrzeni kościelnej nie jest jakby niezależne, oderwane, niespójne. Wszystko ma współtworzyć nie tylko jedną, jednorodną przestrzeń, ale ma pełnić rolę służebną. Powiem więcej: najznakomitsze nawet dzieła historyczne czy współczesne mają tylko i o tyle sens w przestrzeni kościelnej, jeśli współtworzą główne i zasadnicze przeznaczenie kościoła. Obrazy, rzeźby, a tym bardziej ołtarze mają swoje znaczenie i sens nie jako dzieła „osobne” czy ozdobniki. One mają współorganizować przestrzeń, współtworzyć program ikonograficzny całości, w której wnętrzu nade wszystko ustawicznie uobecnia się Chrystus i urzeczywistnia żywy Kościół – właśnie poprzez sprawowaną tamże liturgię. Ostatecznie chodzi o coś więcej niż o usunięcie elementów rozpraszających czy konkurujących z ołtarzem⁷⁴.

Budynek kościelny pełni również funkcję profetyczną. Musimy rozwinąć ten aspekt, stąd konieczność nawiązania do pewnych wysuniętych już uprzednio tez. Budowla kościelna najpierw poprzez swe kształty, strukturę i symbolikę, a również poprzez wnętrze – ma przemawiać do otoczenia⁷⁵. Ma przemawiać do żywego Kościoła oraz liczyć się z jego problemami i potrzebami. Ta szczególna przestrzeń ma pomagać zrozumieć istotę oraz aktualne zadania Kościoła. Takie zrozumienie profetycznego posłannictwa całego Kościoła jest ważne nade wszystko dla architektów. Trzeba ciągle uświadamiać, że Kościół nie jest tylko czymś zewnętrznym czy pozornym, ale jest instytucją realną i symboliczną zarazem. Zauważmy, że dokumenty Soboru Watykańskiego II często wracają do charakterystycznego określenia Kościoła jako „sakramentu świata” (*sacramentum mundi*)⁷⁶. Kościół jawi się jako skuteczne narzędzie wobec całego świata. Zwolennicy sekularyzacji i laicyzacji czy obojętności religijnej przyjmują jako założenie, że zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym należy wszystko traktować „tak, jak gdyby Boga nie było [...], tak, jak gdyby wiara czy niewiara nie zmieniała niczego w rzeczywistości rzeczy. [...] Chrześcijaństwo, a raczej wyznawcy

⁷³ K. B. FRANK, *Kernfragen kirchlicher...*, s. 6.

⁷⁴ H. NADROWSKI, *Ołtarz – jego charakter koncentrujący i funkcjonalny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1972), s. 322n.

⁷⁵ E. LADNER, *Ausdruck und Hinordnung im katholischen Kirchenbau*, „Werk” 12 (1961), s. 422.

⁷⁶ J. GROOT, *Świat i sakrament*, „Concilium” 1-10 (1968), Poznań-Warszawa 1969, s. 18.

nie przemieniają świata. [...] Wszystko się tak odbywa, jak gdyby wierzących tam nie było⁷⁷. Pod pozorem bardzo jednostronnie pojmowanego obiektywizmu oraz „autonomii wartości świeckich”, próbuje się doprowadzić do faktycznej dechrystianizacji. Radykalny i tryumfalistyczny ateizm, jak również agresywna i pesymistyczna mentalność „religijnej próżni” próbują w nowoczesnej Europie obejść się bez Boga i Jego wpływu na duchowy i kulturowy charakter jednostek i społeczeństw. Zatraca się wartości wertykalne a sprowadza się wszystko jedynie do potrzeb horyzontalnych o charakterze konsumpcyjnym, hedonistycznym i bezrefleksyjnym. Wręcz „mówi się o postchrześcijańskiej Europie, o areligijnych tendencjach współczesnej mentalności, o końcu religijności kościelnej. [...] Można powiedzieć, że indyferentyzm religijny związany z tzw. nowoczesnością jest jakby dramatem społeczeństw najbardziej rozwiniętych gospodarczo, które wyeliminowały *sacrum* z życia codziennego i nie potrafią jeszcze stworzyć przestrzeni religijnej w łonie nowych modeli kulturowych⁷⁸. Natomiast posłannictwo, orędownictwo oraz „zbawczy wpływ Kościoła sięga daleko poza rzeczywiste granice jego głosu i poza miejsca sprawowania jego liturgii [...], sięga aż po krańce ziemi i czasów”. Tym niemniej to przede wszystkim „kult jest właściwym celem, dla którego istnieje Kościół i cały świat⁷⁹. Symbiozą zaś tego jest dokonująca się nieustannie „liturgia kosmiczna”.

Funkcja świadczenia

Mówi się także o funkcji świadectwa budynku kościelnego. Tak jak Pan Jezus był posłany na świat, by zbawiać oraz świadczyć poprzez ubóstwo i prześladowanie, podobnie Kościół powszechny, a także kościoł jako budynek mają być obrazem takiego właśnie Chrystusa. Stąd wołanie o budowanie nowych kościołów w duchu ubóstwa. Nie oznacza to wcale, by miały być one nędzne, zaniedbane lub niechlujne. Pamiętajmy, że prawdziwe ubóstwo jest cnotą, a nie zaś brakiem czegoś. Jest świadomym wyborem wartości i godności poprzez prostotę, oszczędność i celowość. Dzięki temu mamy zyskać: wyrazistość i czytelność, oszczędność i rozważę oraz prawdziwość zarówno materiałów, jak i przekazu. Proste kształty i tanie materiały powinny być domeną nowego budownictwa kościelnego – podkreślano już w latach powojennych⁸⁰. Przepych i luksus niektórych kościołów w środo-

⁷⁷ G. GIRARDI, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” 1-10 (1966/1967), Poznań-Warszawa 1969, s. 119, 121.

⁷⁸ J. MARIANŃSKI, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin 1992, s. 230.

⁷⁹ J. GROOT, *Świat i sakrament...*, s. 25.

⁸⁰ O. MOOSBRUGGER, *Die katholische Kirche...*, s. 361.

wiskach wielce zubożałych jest rodzajem obelgi i bluźnierstwa, a nawet – bałwochwalstwa. Funkcja dydaktyczna budowli kościelnej to także jej ustawiczna wymowa, a raczej ciągle nieme kazanie⁸¹, dobre lub złe.

Jednocześnie, przestrzeń kościelna ma nie tyle podkreślać tak typowy dla renesansu, indywidualizm, ile charakter wspólnotowy, rodzinny. Skupiona bowiem podczas Świętej Liturgii wspólnota to przede wszystkim *familia Dei*⁸². Tutaj wszyscy obecni członkowie owej rodziny powinni czuć się bezpiecznie, blisko Boga i siebie. Tutaj każdy powinien pełnić właściwą sobie rolę. Gromadząca wiernych przestrzeń nie ma być tylko odwiedzana, oglądana czy podziwiana, ale angażująca do uczestnictwa oraz inspirująca do nowego myślenia i postępowania, czyli do świętości życia.

Na kształtowanie sztuki kościelnej, a szczególnie przestrzeni kościelnej, wpływ miały środowiska opiniotwórcze, ale także stan wiedzy estetycznej i pobożności danego czasu. Niebezpieczeństwo wciągania do sztuki sakralnej szarlatanów i propagatorów kiczów istniało tak kiedyś, jak i dziś. Zarazem obok tamtych trwają i wywierają wpływ na siebie współczesnych i na potomnych wspaniałe dzieła architektury i sztuki sakralnej, przestrzenie kościelne i strefy tchnące misteryjną zadumą. Także bardzo różnorodne i wciąż rozwijające się kierunki artystyczne i style kształtowania *sacrum* kościelnego naszych dni powinny zostawić ślad w historii. Podkreślmy tu, że czymś więcej niż modą i kontrastem względem tradycjonalistycznych, jakże często dekoracyjnych i przeładowanych rozwiązań, stała się „architektura kubiczna”. Owa przestrzenność⁸³ stała się wymogiem czasów, ale i zarazem funkcjonalną koniecznością. Usunięto elementy nieistotne, niepodporządkowane, naleciałości epok minionych, cały balast, czyli to wszystko, co zakłóca spójność i związek z liturgią.

Wymiar eschatyczny

Jak słusznie zauważa R. Grosche, kościół jest nie tylko miejscem gromadzącym chrześcijan, ale też miejscem, w którym ciągle uświadamiane jest p r z e j ś c i e społeczności wiernych do królestwa Bożego⁸⁴. Dotykamy tu znamienia paschalnego i eschatycznego budowli kościelnej.

Pozostaje jeszcze jedna, ontycznie i teologicznie podstawowa, interpretacja przestrzeni kościelnej – w tym i samego budynku kościelnego. Chodzi tu

⁸¹ E. MANFREDINI, *Riflessi della riforma liturgica sull'architettura della chiesa*, „Fede e Arte” 2 (1965), s. 246.

⁸² H. MUCK, *Sakralbau heute...*, s. 27.

⁸³ Tamże, s. 36-38.

⁸⁴ S. STEHMAN, *Points de vue sur...*, s. 305; A.-M. ROGUET, *Construire et aménager...*, s. 26: „Un peuple en marche”.

o wymowę symboliczną i mistyczną, opartą na podstawach biblijnych. Otóż każdy kościół jest nie tylko dziełem Bożym, jak cały świat, ale także domem, w którym w szczególny sposób mieszka żywy i prawdziwy Bóg. W tym kontekście słowa: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką” (Dz 17, 24) wydają się stać w sprzeczności z utrwaloną w tradycji i nazewnictwie kościoła jako Domu Bożego. Chodzi tu o różne stany obecności Chrystusa: historyczną, mistyczną, eucharystyczną czy duchową – pośród zgromadzenia liturgicznego. Kościół jest miejscem, w którym nie tylko mieszka Bóg, ale, także my – ludzie, a szczególnie my – chrześcijanie „w Nim żyjemy i poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Jest to więc dom żywego ludu Bożego i dom „ożywiający”⁸⁵. W zgromadzeniu liturgicznym, czyli w przestrzeni kościelnej, uobecnia się ustawiczne oczekiwanie na przyjście Pana, co nabiera wymiaru eschatycznego. Tu także urzeczywistnia się Kościół egzystencjalny (*hic et nunc*). Określenia takie jak: „dom Boży” (1 Tm 3, 15), „świątynia Boża” (2 Kor 6, 16), „mieszkanie Boga” (Ef 2, 22), mają nie tylko wydźwięk poetycki czy są przenośnią literacką, ale odzwierciedlają zarazem najgłębszą rzeczywistość przestrzeni kościelnej w interpretacji teologicznej i biblijnej. W najpełniejszym znaczeniu owa szczególna obecność Boga urzeczywistnia się poprzez nowe człowieczeństwo ludu Bożego. To sam lud Boży jest „domem Bożym”. W tym miejscu dotykamy owej głębszej, nadprzyrodzonej obecności Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w wierzących. Dobitnie tę myśl wyraża znany teolog Hans Urs von Balthasar: „im przejrzyszej chrześcijaństwo jako całość” ukazuje, pośród doczesności i teraźniejszości, autentyczną wiarę i jej konsekwencje, „w tym większym stopniu uczyni ono znów świat teofanicznym”⁸⁶. Możemy powiedzieć, że chrześcijanie są, a raczej powinni być żywą świątynią Bożą pośród tego świata. Jakżeż oczywiste stają się słowa św. Pawła: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga, i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16). „Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (w. 17). „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga” (1 Kor 6, 19). Znamienne są słowa św. Piotra powiedziane w kontekście powszechnego kapłaństwa: „Wy niby żywe kamienie jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). Święty Paweł akcentuje aspekt permanentnego wzrastania i budowania we wspólnocie postawionej na fundamencie Apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. „W Nim zespalana cała bu-

⁸⁵ T. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform*, Mainz 1965, s. 6.

⁸⁶ H. U. BALTHASAR, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, „Concilium” 1-10 (1965/1966), Poznań-Warszawa 1968, s. 428.

dowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 20-22). W najgłębszym teologicznym uzasadnieniu to najpierw i przede wszystkim sama łaska sprawia, że wierzący staje się „domem Bożym, świątynią, w której Bóg mieszka, przybytkiem Najwyższego. [...] Ona przywraca duszy naszej, zgodne z wolą Bożą, pierwotne jej przeznaczenie; katedrą być mamy, wielkim ołtarzem, gdzie Bóg sam mieszka, by w nas działać. Łaska czyni ołtarz serc naszych «świętym Bogu»” (por. Wj 28, 36). Tak więc, każdy trwający w stanie łaski, staje się świętszy od jakiegokolwiek kościoła czy ołtarza, które choć do Boga się odnoszą i Jemu są poświęcone, to pozostają jednak nie dziełem samego Boga, ale dziełem rąk ludzkich⁸⁷. Romano Guardini dobitnie mówi o potrzebie pokory tych, którzy uczestniczą w świętej liturgii, a szczególnie, gdy jej przewodniczą⁸⁸. Czyż w stopniu szczególnym właśnie pokorą nie powinien odznaczać się twórca sakralny, który głębi swego przekazu powinien szukać w Bogu, a efekty swej pracy odnosić do wspólnoty wiernych, do potrzeb konkretnych parafian?

Przystęp do tej świętej Rzeczywistości wpisanej w przestrzeń i mury kościoła ma każdy człowiek dobrej woli. „Związek bowiem poszczególnego chrześcijanina z Kościołem nie jest nigdy” zewnętrzny i formalny; „każdy chrześcijanin ma bezpośredni przystęp do serca misterium, i znaczenie jego nie zależy od zajmowanej przezeń społecznej czy kościelnej pozycji, lecz od jego osobistego uczestnictwa w życiu ducha, który ożywia Kościół”⁸⁹.

Sugestie

Oddzielne studium trzeba by poświęcić poszczególnym strefom zewnętrznych, a szczególnie wewnętrznych całego obiektu sakralnego. Cenne też zapewne okazałoby się oddzielne opracowanie, które przeanalizuje drogi do ukształtowania liturgicznych wymogów Vaticanum II odnośnie do przestrzeni kościelnej. Równie cenna, choć momentami dramatyczna może okazać się konfrontacja założeń Drugiego Soboru Watykańskiego dotycząca budowli kościelnej, zabytkowej i stawianej współcześnie, z rzeczywistością w różnych krajach, w tym także w Polsce. Te zadania trzeba jednak wykonać. Także, by uchronić przed dalszymi pomyłkami czy błędnym odczytaniem ducha minionego Soboru. Kto wie, czy właśnie „Ruch Biblijny i Liturgiczny” nie byłby najlepszym forum po temu?

Poznań

KS. HENRYK NADROWSKI MIC

⁸⁷ P. LIPPERT, *Łaski Boże*, Kraków 1934, s. 11n.

⁸⁸ R. GUARDINI, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 73-78.

⁸⁹ C. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa...*, s. 266.

Andrzej Kreutz

Pierwszy Światowy Kongres Studiów Bliskiego Wschodu – Moguncja 2002

Pierwszy Światowy Kongres Studiów Bliskiego Wschodu (First World Congress for Middle Eastern Studies = WOCMES), który odbył się w Moguncji między 8 a 13 września 2002, był największym dotąd spotkaniem specjalistów i wszystkich zainteresowanych problematyką tego ważnego regionu. Przeszło 1000 uczestników z całego świata dyskutowało w kilkudziesięciu panelach praktycznie wszystkie możliwe problemy i aspekty Bliskiego Wschodu: jego sytuację społeczno-ekonomiczną, ekonomię, kulturę, religie i historię. Przedstawiono przeszło 320 referatów na przeróżne tematy, a uczestnicy mogli wziąć również udział w specjalnym sympozjum o historii druku i publikacji w językach krajów Bliskiego Wschodu i oglądnąć ciekawy i dobrze zorganizowany festiwal filmów *Cinema and the Middle East*. Na zorganizowanych jednocześnie targach książek wystawiły swoje najnowsze publikacje na tematy regionu wszystkie ważniejsze firmy wydawnicze i instytucje naukowe Ameryki Północnej, Europy i Japonii.

Ważnym wydarzeniem kongresu było wręczenie nagrody WOCMES dla profesora University of Columbia Edwarda Saída, wybitnego literaturoznawcy i pisarza politycznego na tematy Bliskiego Wschodu. Edward Saíd, z pochodzenia Palestyńczyk, chrześcijanin z Jaffy, który zrobił karierę w Stanach Zjednoczonych, jest tam powszechnie znanym i szanowanym obrońcą praw swojego narodu i praw człowieka w wymiarze ogólnoludzkim. Wielka sala Staatstheater nie mogła zmieścić setek osób wielu narodowości, które pragnęły wyrazić mu swoją sympatię i poparcie.

Jeżeli chodzi o problematykę religijną, to zajmowały się nią pośrednio lub bezpośrednio liczne sekcje, dyskutujące problemy religii i społeczeństwa na terenie regionu i jego tradycje kulturowe. Specjalna sekcja *Oriens Christianus*, która odbyła aż cztery długie sesje, zajmowała się przeszłością i teraźniejszością autochtonicznych Kościołów chrześcijańskich regionu. Inna sekcja spędziła podobną ilość czasu zajmując się historią chrześcijańskich misji na Bliskim Wschodzie. Liczne sekcje zajmowały się historią islamu

i jego współczesnymi przemianami, włączając jego stosunki z innymi religiami i dialog z chrześcijaństwem. Przesłanki dialogu różnych religii były analizowane zarówno z chrześcijańskiego, jak i muzułmańskiego punktu widzenia, próbnie jak porównywane były skryptyralne źródła obydwu religii.

Dla biblistów szczególnie ciekawą mogła być sekcja poświęcona Biblii w Internecie, która analizowała szereg teoretycznych i technicznych problemów studiów i upowszechniania Pisma Świętego za pomocą Internetu.

Nie ulega wątpliwości, że WOCMES okazał się imprezą udaną i – miejmy nadzieję – zapoczątkował nowy okres w rozwoju studiów Bliskiego Wschodu. Jego największym prawdopodobnie osiągnięciem było zgromadzenie w przyjaznej i koleżeńskej atmosferze ludzi o często radykalnie różnych poglądach politycznych i religijnych i umożliwienie im osobistego kontaktu i wymiany opinii. Możliwym do zauważenia – choć być może nieuniknionym – niedociągnięciem kongresu był jego przeładowany program, który uniemożliwiał nieraz skorzystanie z udziału w interesujących uczestników sekcjach.

Z przyjemnością można było również zauważyć obecność stosunkowo niewielkiej, ale aktywnej grupy polskich uczestników, którzy wnieśli swój wkład do prac kongresu i zaznaczyli polską otwartość i zainteresowanie tematyką Bliskiego Wschodu. Dwóch profesorów polskich uniwersytetów należało nawet do międzynarodowego komitetu doradczego kongresu i można mieć nadzieję, że współpraca polskich uczonych z międzynarodowymi ośrodkami studiów Bliskiego Wschodu będzie się pomyślnie rozwijać.

Calgary (Kanada)

ANDRZEJ KREUTZ

ks. Andrzej F. Dziuba

Zapowiedź Kongresu Eucharystycznego w Guadalajarze 2004

W dniach 5-7 listopada 2002 obradowała w Watykanie, pod przewodnictwem kard. J. Tomko, sesja plenarna Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych. Udział wzięło ponad 60 przedstawicieli narodowych oraz przewodniczących komitetów narodowych, jak i stałych członków Papieskiego Komitetu. Z Polski, z nominacji kard. J. Glempa, prymasa Polski i przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, uczestniczył ks. Andrzej F. Dziuba.

XLVIII Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, odbędzie się w Guadalajarze w Meksyku, w dniach 10-17 października 2004 roku. Głównym jego hasłem jest zawołanie: *Eucharystia, światło i życie dla nowego milenium*. Komitetowi organizacyjnemu przewodniczy kard. Juan Sandoval Iniguez, arcybiskup metropolita Guadalajary.

W przygotowaniach do obrad plenarnych przesłałem do Papieskiego Komitetu tekst pt. *Życie eucharystyczne w Kościele w Polsce*, które nakreślało problematykę Mszy świętej niedzielnej, procesji i nabożeństw eucharystycznych oraz ruchów i stowarzyszeń odnoszących się do Eucharystii w Polsce.

Obrady odbywały się w Domus Internationalis Paulus VI przy via della Scrofa. Po *Veni Creator Spiritus* obrady rozpoczął kard. J. Tomko, m.in. przedstawiając uczestników spotkania. Wskazał także na elementy merytoryczne obrad, a więc przede wszystkim przygotowanie przez Kościół powszechny Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Guadalajarze. Całość obrad odbywała się w czterech językach: hiszpańskim, włoskim, francuskim i angielskim wraz z tłumaczeniami symultanicznymi.

Jako pierwszy zabrał głos kard. Juan Sandoval Iniguez, arcybiskup Guadalajary, miejsca kolejnego Kongresu Eucharystycznego, który przedstawił komentarz do tekstu pt. *Eucharystia, światło i życie nowego milenium*. Jego zdaniem, niezbędnym jest, jak to akcentuje m.in. Jan Paweł II w *Nuovo Millennio Ineunte*, dostrzeżenie oblicza Jezusa Chrystusa. Oświecająca moc Eucharystii sprawia, iż jej światło świeci w ciemnościach, a ciemności nie są w stanie jej ogarnąć. Mimo wszystko w świetle Eucharystii trzeba jednak dostrzec tak blaski, jak i cienie współczesnego świata, a w nim i Kościoła. Gotowość dostrzegania tych znaków, może czasem nawet bulwersujących, nie może wykluczać otwartości ku przyszłości i nadziejom chrześcijańskiego świadectwa. Ostatecznie Eucharystia pozostaje szczytem życia chrześcijańskiego, tak w wymiarze osobowym, jak i wspólnotowym. To ona towarzyszy eschatologicznemu pielgrzymowaniu w Nowym Przymierzu i jest jego najdoskonalszą ofiarą. To Chleb przemieniający obecności Chrystusa w świecie. Eucharystia jest misterium komunii i centrum życia Kościoła. Jezus Chrystus jest najważniejszym Ewangelizatorem, jej twórcą i mocą, ale jednocześnie Eucharystia jest źródłem ewangelizacji. W dzieło to wpisana jest także Maryja, Matka Jezusa, Boga i Człowieka, która staje w historii zbawienia jako „gwiazda ewangelizacji”. Szczególnie ważnym jest dynamiczne wskazanie na rolę Maryi w posłudze orędzia Nowego Testamentu.

To wystąpienie arcybiskupa Guadalajary było ważnym przedłożeniem w ramach pierwszego dnia spotkania. Trzeba przyznać, iż ustawia ono orędzie jakie niesie, dla różnych Kościołów partykularnych. Wydaje się, że mimo znaków czasowych oraz geograficznych winien on przenikać już dziś przygotowania przeniesione do Kościołów lokalnych.

Podczas dyskusji zaprezentowałem materiał pt. *Eucharystia życiem i światłem Kościoła w Polsce*. Była to próba aplikacji dokumentu Kongresu do współczesnej rzeczywistości Kościoła w Polsce. Propozycja moja rozeznawała oczekiwania w zakresie włączenia się Kościoła w Polsce w odpowie-

działność opartą na Eucharystii (np. powołania misyjne). Także pobożność maryjna (zwłaszcza Jasna Góra) winna być praktykowana w kontekście Kościoła i niesionej przez niego posługi ewangelizacyjnej oraz misyjnej.

Obradom popołudniowym przewodniczył abp Javier Lozano Barragan, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. W tej sesji zaprezentowano trzy komunikaty. Najpierw o. Ferdinand Pratzner, sekretarz Papieskiego Komitetu tekst pt. *Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Doświadczenia i tradycje*. Autor ukazał historię tej instytucji watykańskiej.

Z kolei bp Joviano de Lima Junior, S.S.S., biskup São Carlos w Brazylii wygłosił przedłożenie: *Przygotowania i celebrowanie Diecezjalnego Kongresu Eucharystycznego*. Było to doświadczenie eucharystyczne na poziomie diecezji. Informacje te miały znamiona typowe dla *Sitz im Leben* odbywanego Kongresu.

Wreszcie, jako trzeci w tym cyklu wystąpił abp Carmelo D. F. Morelos, arcybiskup Zamboanga na Filipinach, na temat: *Piąty Narodowy Kongres Eucharystyczny na Filipinach*. Było to doświadczenie kongresu krajowego. Pewne treści organizacyjny pokrywały się z poprzednim przedłożeniem. Doszły tu także do głosu specyfikacje Kościoła na Filipinach.

Referaty były przeglądem doświadczeń Kościołów zwłaszcza w sferze diecezjalnej, narodowej i międzynarodowej. W tych płaszczyznach przeżywane jest w Kościele eklezjalne doświadczenie kongresów eucharystycznych. W wystąpieniach prelegentów wybrzmiały formy oraz specyfikacje typowe dla miejsca eucharystycznych celebrowań.

W dyskusji wokół trzech wystąpień wskazano na praktyczne doświadczenia z Kościołów lokalnych. Zabierając głos wskazałem, że Kościół w Polsce skorzystał z doświadczeń związanych z Krajowym oraz Międzynarodowym Kongresem. Przy tej okazji w Polsce wybrzmiały m.in. kwestie ekumeniczne, przemian społeczno-gospodarczych po upadku totalitaryzmu czy szacunek do tradycyjnych form pobożności eucharystycznej.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad, wcześniej niż to było zaplanowane, Ojciec Święty Jan Paweł II zaprosił do Watykanu, i udzielił wieczorem (godz. 19⁰⁰), w Sali Klementyńskiej audiencji wszystkim uczestnikom Sesji Plenarnej Papieskiego Komitetu. Po powitaniu przez kard. J. Tomko Papież wygłosił przemówienie opatrzone tytułem: *Eucharystia jest źródłem jedności w Kościele. Ciało eucharystyczne Pana odżywia i wspiera Jego Ciało Mistyczne*, którego pełny tekst ze zdjęciem opublikowało „L'Osservatore Romano” 142 (2002) nr 256 (z 7 XI 2002). Na zakończenie audiencji każdy z uczestników miał możliwość indywidualnego przedstawienia się Ojcu Świętemu.

Audiencja była aktem eklezjalnym więzi Kościołów lokalnych z Następcą św. Piotra. Tu dobitnie ukazała się uniwersalność Kościoła sku-

pionego wokół Ojca Świętego. Bogactwo Kościołów partykularnych znalazła wspólnotę wiary w Piotrze naszych czasów.

W drugim dniu obrad, tj. 6 listopada, ze względu na to, iż Papież pomiął fragmenty przemówienia, zostało ona odczytane przez kard. J. Tomko i udostępnione w przekładzie na języki spotkania. Było to przybliżenie ducha oraz oczekiwań Ojca Świętego Jana Pawła II wobec Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych.

Tego dnia jako pierwszy głos zabrał o. prof. Jesus Cervera Castellano, wiceprezydent Papieskiego Ateneum Teresianum. Zaprezentował wykład pt. *Eucharystia w Kościele uniwersalnym i Kościele partykularnym – Rola Papieskiego Komitetu i delegatów lub komitetów narodowych*. Tekst zawierał dwa tematy wskazane w tytule. Pierwszy ukazał nauczanie Vaticanum II a następnie piękno Kościoła partykularnego wokół Eucharystii. Z kolei autor dokonał precyzacji w związku z listem *Communio notio* Kongregacji Nauki Wiary. Starał się ukazać przejście od Kościoła partykularnego do parafii. Całość tego punktu zamykają myśli o Eucharystii jako miejscu komunii i misji. Drugi fragment referatu ukazuje teologiczne oraz praktyczne poziomy współpracy między Papieskim Komitetem a ciałami na poziomie narodowym. Autor podkreślał, iż niezbędna jest ciągła animacja, której centrum winna być Eucharystia.

W dyskusji występowały dopowiedzenia i pytania. Pytałem m.in. o teologiczne miejsce w prawdzie Eucharystii Kościołów starokatolickich, które mają kapłaństwo sakramentalne oraz problem ochrzczonych, którzy z różnych racji nie w pełni uczestniczą w Eucharystii. Odpowiedzi niestety były raczej bardzo teoretyczne, a mało konkretne i duszpasterskie. W stosunku do sytuacji związków niesakramentalnych w Kościele referent faktycznie pominął ducha adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*.

Z kolei uczestnicy dyskutowali w czterech grupach językowych. Grupa włoska, w której uczestniczyłem, liczyła 8 osób i jako owoc przedstawiła m.in. potrzebę encykliki o Eucharystii, większej koordynacji działań między delegatami czy komitetami narodowymi oraz centralą rzymską. Sugerowano publikację przez Papieski Komitet biuletynu informacyjnego, także z adresami odpowiedzialnych w konferencjach biskupów. Byłaby to forma prezentacji prac Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego oraz kongresami narodowymi czy diecezjalnymi.

W dyskusji plenarnej przedstawiono wnioski grup językowych. Z kolei na ich podstawie kard. J. Tomko wydobyl ogólne sugestie, które zostaną przedstawione papieżowi. Najwięcej znalazło się z grupy włoskiej, której przewodniczył abp A. Comastri, arcybiskup-prałat Loreto. Sugerowano także nacisk na eucharystyczne kongresy diecezjalne i narodowe, które

winy być przygotowaniem lub owocem Kongresu Międzynarodowego. Została zgłoszona propozycja następnego kongresu w Quebecu w Kanadzie.

Ważnym punktem drugiego dnia spotkania było przedstawienie przez organizatorów Kongresu w Guadalajarze szczegółów teologicznych, technicznych oraz organizacyjnych tego wydarzenia eklezjalnego. Jest to także promocja miasta Guadalajara oraz kultury meksykańskiej. Szczegółowe dane o udziale w Kongresie należy zgłaszać ze znacznym wyprzedzeniem (np. O. Lectura Pastoral. Del Texto Base para el 48 Congreso Eucarístico Internacional. Pbro. M. A. Reyes Arreguin y Equipo dela Vicaria de Pastoral de la Arquidiócesis de Guadalajara. Guadalajara 2002, Mexico).

W ramach dyskusji pytałem m.in. o możliwości potwierdzenia wydatków finansowych, które mogą być refundowane w Polsce. Wyjazd na Kongres należy traktować jako wyjazd turystyczny, gdyż to ułatwia uzyskanie wizy. Warto dodać, że same władze organizacyjne oferują zaś wielorakość możliwości zatrzymania oraz pobytu na czas Kongresu, także w centrach religijnych, np. klasztory, parafie czy domy formacyjne.

Całość obrad, w płaszczyźnie duchowej, zakończyła celebracja Eucharystii, której przewodniczył kard. J. Tomko, według formularza z Uroczystości Ciała i Krwi Pańskiej. On także wygłosił homilię nawiązując do czytań. Był to ważny znak jedności uczestników sesji plenarnej wokół Eucharystii. Tu w kaplicy wspólnota ludzi stała się znakiem jedności Kościoła w Eucharystii, a także z zadaniami dla niej.

Zgodnie ze statutem Komitetu, Kościoły lokalne powinny podjąć działania informacyjne oraz duszpasterskie wokół tematyki Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Oczekiwane jest udostępnienie materiałów dostosowanych do lokalnych warunków. W roku Kongresu wskazanym jest wydanie przez Konferencję Episkopatu listu czy komunikatu, który winien wskazać na uczestnictwo wiernych w tym znaku wiary.

Jako pokłosie obrad biskupi diecezjalni w Polsce, za pośrednictwem sekretarza generalnego episkopatu, otrzymali notę, która ukazuje informacje związane z XLVIII Międzynarodowym Kongresem Eucharystycznym Guadalajara 2004. Materiał ten wskazuje na hasło spotkania oraz na jego interpretację teologiczno-ewangelizacyjną.

Wydaje się, iż świadomość oczekiwań wobec Guadalajara 2004 winna być w Kościele w Polsce bardzo żywa m.in. ze względu na doświadczenia XLVI Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu w 1997 roku, którego „Statio Orbis” celebrowane było wraz z Ojcem Świętym Janem Pawłem II.

RITA TORTI MAZZI, *Quando interrogare è pregare. La domanda nel Salterio alla luce della letteratura accadica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 446 s. (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente, 7)

Z satysfakcją należy odnotować publikację monografii autorstwa Rity Torti Mazzi, dostępnej od niedawna dla czytelnika znającego język Dante-go. W tej trzyczęściowej pozycji podejmuje ona próbę ustalenia roli pytań w Psalterzu hebrajskim. Nie chodzi przy tym o klasyczne zdania pytające, dzięki którym zamierza się uzyskać informację słowną, ale o pytania służące do osiągnięcia innych celów.

Pierwsza część omawia fenomen „pytania” na kanwie semantyki językoznawczej (s. 25-55). W oparciu o teorię aktów mowy, zainicjowaną przez J. L. Austina, a zwłaszcza na podstawie opracowań S. Statiego i M. Crisarięgo, określa siłę sprawczą (performatywną) pytań, ich zastosowanie, okoliczności wpływające na sposób wypowiedzi mówcy oraz powinności, jakie nakładają na ich odbiorcę. Te wstępne refleksje, które uściślają zamysł mówcy pragnącego coś uzyskać od odbiorcy, służą jako płaszczyzna odniesienia dla zrozumienia strategii pytań skierowanych przez oranta mezopotamskiego lub psalmistę biblijnego do boskiego odbiorcy.

Rozważania drugiej części monografii koncentrują się wokół pytań pojawiających się w tekstach akadyjskich z okresów starobabilońskiego, średniobabilońskiego i nowoasyryjskiego (s. 58-153). Biorąc pod uwagę sztuczność języka oranta, właściwym zabiegiem metodologicznym okazało się opisowe przedstawienie pytań, które występują w dokumentach odzwierciedlających życie i żywy język epoki. W tym celu autorka omawia materiał pochodzący z listów mezopotamskich i wydobywa na światło dzienne listy-modlitwy, które były kierowane do bóstw celem pozyskania ich pomocy. Wreszcie opisuje różne znaczenia i odcienie znaczeniowe zdań pytających pochodzących z modlitw akadyjskich.

Przedmiotem analiz trzeciej części książki (s. 156-304) są wszystkie pytania bezpośrednie pojawiające się w Psalterzu, częstokroć poszerzone – dla ich pełniejszego zrozumienia – o zdania pytające zawarte w narracjach biblijnych i tekstach prorockich. Na podstawie kryterium, które określa, kto jest mówcą, a kto odbiorcą, autorka dzieli materiał psalmiczny na trzy

grupy. Rozważa pytania, które psalmista kieruje do Boga i do innych odbiorców. Pod jej lupą znalazły się ponadto pytania sformułowane przez inne osoby: występnych, ludy, Boga.

W zakończeniu R. Torti Mazzi streszcza obszernie przeprowadzone przez siebie analizy, porównując materiał mezopotamski z biblijnym (s. 305-330). Przedstawia korzyści płynące z posługiwania się pytaniami w listach i modlitwach oraz uwypukla bogactwo wyrażań literackich. I tak, na przykład, pytania w formie oświadczeń wyrażają: zdumienie, podziw, trwogę, przyjaźń, wierność, zaufanie, krytykę, wzgardę, oburzenie, zniechęcenie, a nawet i rozpacz. Mają one siłę prośby, sugestii i dyskretnych wyrzutów. Dzięki zestawieniu strategii językowych oranta mezopotamskiego z odpowiednimi strategiami stylistycznymi psalmisty jest możliwe zrozumienie pobudek skłaniających często do wyboru form pytających w modlitwie. A określenie różnic w zastosowaniu pytań w modlitwie mezopotamskiej i biblijnej umożliwi analizę ich specyficznego charakteru performatywnego, nie tyle wobec bóstwa jako odbiorcy, co raczej samego oranta.

Cztery apendyksy przedstawiają w tabelach wszystkie pytania przeanalizowane w publikacji (s. 333-373). Książkę wieńczy bibliografia (s. 385-409) i indeksy (s. 411-437).

Monografia odznacza się jasnością opisu i przejrzystością stylu. Proponowane stwierdzenia są trafnie zilustrowane licznymi przykładami. Już samo ich wydobywanie z materiałów mezopotamskich promuje niniejsze studium. Ze względu na brak konkordancji autorka musiała wnikliwie przejrzeć wiele tekstów. Dzięki temu powstał szeroki repertuar modlitw, okno na świat starożytnego Bliskiego Wschodu, kopalnia kulturowa, z której czerpał przecież biblijny psalmista. Wieloletnia oraz solidna praca autorki została uwieczniona wartościowym wkładem w rozwój teologii biblijnej Psalterza, postrzeganego tym razem przez pryzmat pytań będących modlitwą.

Rzym

STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv.

JEROME KODELL OSB, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, przekł. Michał Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 264 s.

Ostatnio pojawiło się wiele wstępów i wprowadzeń do lektury Biblii. *Klucz do Pisma Świętego* amerykańskiego benedyktyna Jerome'a Kodella wyróżnia się od innych. Przede wszystkim jest zwięzły zarówno stylistycznie, jak i metodycznie. Nie zawiera niepotrzebnego materiału, który może się okazać balastem dla czytelnika. Podzielony na trzy części, daje ogólnie informacje na temat Biblii (I), wprowadza do historii czasów biblijnych

oraz do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu (II), a także zwięźle sugeruje, jak studiować Biblię i jak się nią modlić (III). W rozumieniu tekstu pomaga słowniczek niektórych pojęć, a wybrana polskojęzyczna literatura biblijna, opracowana przez wydawcę specjalnie dla czytelnika polskiego, pozwala poszerzyć zasoby wiedzy i horyzonty myślenia.

Dlatego słusznie zaleca tę książkę senior polskich biblistów, zakonny konfrater autora, benedyktyn z Tyńca o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski. To książka nie tylko do czytania, ale do studiowania Biblii!

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

MARIA SZAMOT, *Genesis. Czy ktoś w to jeszcze wierzy?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 160 s.

To bardzo ciekawa książka: rodzaj komentarza do jedenastu początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju (*Genesis*). Autorka nie poszła jednak po linii dotychczasowych klasycznych komentarzy. Chciała bowiem dać coś dla „beziemnego tłumu wyznawców bez egzegetycznego przygotowania i hermeneutycznego zacięcia” (Wstęp). Nie ma więc bibliografii, przypisów (a jeśli są, to ciekawe uwagi) i całej aparatury naukowej, która przeraża niespecjalistów. Jest za to dobry język (nieco filozofujący), przystępny styl i bogaty arsenał osobistych przemyśleń. Krótko mówiąc: książka, którą winien przeczytać – i to nie jeden raz – każdy, kto interesuje się Biblią, a lęka się trudnych i nudnych komentarzy.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

Duch i Oblubienica mówią przyjdź. Księga pamiątkowa dla o. profesora Augustyna Jankowskiego OSB (Warszawa 2001)

Bibliografia prac o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB, 21-30; BANASZAK A. ks., *Teologizacja obrazu Judasza*, 31-46; BARDSKI K. ks., *Eschatologia mejsjańska w targumie do Pieśni nad pieśniami 7, 12 – 8, 14*, 47-58; BARTNICKI R. ks., *Asceza w Biblii*, 59-67; BRZEGOWY T. ks., *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, 68-86; CHMIEL J. ks., *Św. Augustyna pierwsze spotkanie z Biblią*, 87-90; CHROSTOWSKI W. ks., *Alegoryczne przedstawienie starości i śmierci w Koh 12, 1-7*, 91-108; TENŻE, O. *profesor Augustyn B. Jankowski OSB*, 9-20; DĄBEK

T. M. OSB, *Granice doświadczenia religijnego w Nowym Testamencie*, 109-117; GIENIUSZ A. CR, *Identity markers czyli solus Christus – o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę?*, 118-137; HENTSCHEL G. ks., *Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie*, 138-149; JELONEK T. ks., *Żydowskie tradycje święta Szwnot*, 150-162; JEZIERSKA E. J. OSU, *Pawłowy warunek „bycia z Panem” na końcu czasów (1 Tes 4, 14). Próba pogłębienia treści teologicznych*, 163-169; KASIEŁOWSKI P. SJ, *Problem tożsamości Jezusa w Ewangelii św. Marka*, 170-189; KIERNIKOWSKI Z. ks., *Rola przebaczenia w Nowym Przymierzu według Jr 31, 31-34; 190-203*; KRAWIECKA E., *Apokalipsa według Michaiła Bułhakowa. Przestrzeń biblijno-apokaliptyczna „Mistrza i Małgorzaty”*, 204-212; KUDASIEWICZ J. ks., *Królestwo Boże w teologii ewangelistów*, 213-219; LEMAŃSKI J. ks., *Izrael jako krzew winny oraz winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu*, 220-239; ŁACH J. ks., *Znamienny zapis w dyskusji na temat pochodzenia Mesjasza (J 7, 25-27. 40-43)*, 240-246; MĘDALA S. CM, *Funkcja i treść opowiadania o trzecim objawieniu się Jezusa uczniom po zmartwychwstaniu (J 21, 1-14)*, 247-274; MIKOŁAJCZAK M. ks., *Obietnica – Przyjaciela – Ducha Prawdy w mowie pożegnalnej Jezusa (J 14-16)*, 275-280; MUSIELAK J. M. ks., *Obraz Paschy w różnych okresach historycznych*, 281-298; OCZACHOWSKI S. ks., *„Przyjdę znów do was” (J 14, 3. 28)*, 297-308; OSTAŃSKI P. ks., *Dwa tchnienia, jeden Dawca*, 309-325; PIEKARZ D., *Jezus Chrystus – pierworodny*, 327-335; PINDEL R. ks., *Epistolografia w interpretacji Listu do Galatów*, 336-345; PONIŻY B. ks., *Niewiasta – wizja autora Protoewangelii (Rdz 3, 15) i autora Apokalipsy (Ap 12)*, 346-364; POPIELEWSKI W. OMI, *Związek religii imperialnej z czasem ucisku. Sitz in Leben Apokalipsy*, 365-382; RAKOCY W. CM, *Duch Święty w początkach Kościoła (od proroków do nauczycieli)*, 383-394; SKRZYP B. CSFN, *Duch Święty a Królestwo Boże w ujęciu św. Pawła*, 394-404; TRONINA A. ks., *Historia Zuzanny (Dn 13) w tradycji rzymskiej*, 405-412; WODECKI B. SVD, *Rola i znaczenie świątyni według Pierwszego Testamentu*, 413-441; WOJCIECHOWSKI M., *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, 443-450; WYPYCH S. CM, *„Będę wam Bogiem, wy będziecie moim ludem” (Jr 7, 23). Studium egzegetyczno-teologiczne formuły w ekonomii Starego Przymierza*, 451-469; ZAŁĘSKI J. ks., *Potrzeba czujności w obliczu niespodziewanej paruzji (1 Tes 5, 1-11)*, 470-493

„Polonia Sacra”

1997, z. 1

CHMIEL J. ks., *Die biblische Hermeneutik und eine neue Evangelisierung*, 7-20; DĄBEK T. OSB, *Zagadkowe „chciał ich minąć” (Mk 6, 46)*, 21-34;

HAŁAS S. SCJ, *Przemiana pustyni przez wodę u Iz 40-55, 47-60*; JELONEK T. ks., *Historia – mit – teologia*, 79-94; WRONKA S. ks., *La giustificazione e la salvezza in Paulo*, 281-292

1998, z. 2

HAŁAS S. SCJ, *Komputerowy program Bible Works w warsztacie biblisty*, 81-94; JELONEK T. ks., *Próba klasyfikacji biblijnych gatunków literackich*, 95-116; JEĐRZEJEWSKI S. SDB, *Pochodzenie człowieka w apokaliptyce międzytestamentalnej*, 117-128; PINDEL R. ks., *Początek pierwszej wyprawy apostoła Pawła*, 203-226; WRONKA S. ks., *La giustificazione e la salvezza in Rm 1, 16-17*, 227-240

1998, z. 3

CHMIEL J. ks., *Education for Tolerance Through the Bible*, 25-30; HAŁAS S. SCJ, *Ezechielowa rzeka wypływająca ze Świątyni (r. 47). Aspekt geograficzny i budowa literacka*, 43-60; JELONEK T. ks., *Zastosowanie fikcji literackiej dla wyrażenia właściwej prawdy na terenie literatury biblijnej*, 61-79; PINDEL R. ks., *Gminy żydowskie w Macedonii i Achai na szlaku Pawła apostoła*, 115-126; TYROL A. ks., *Święty Tomasz z Akwinu a Pismo Święte*, 163-172

1999, z. 4

DĄBEK T. OSB, *Grzech jako choroba i Bóg jako lekarz w Piśmie Świętym*, 33-46; JELONEK T. ks., *Bar Kochba*, 61-76; WRONKA S. ks., *La giustificazione e la salvezza im Rm 5, le Tt 3, 4-7*, 197-218

1999, z. 5

BOGACZ R. ks., *Jezus Chrystus Król. Intronizacja Syna Bożego na króla wszechświata według Hbr 1, 5-14*, 39-46; DĄBEK T. OSB, *Przybrane synostwo Boże według św. Pawła*, 65-76; JELONEK T. ks., *Ezdrasz i jego dzieło*, 119-136; ŻYCIŃSKI W. SDB, *Zwiastowanie św. Józefowi (Mt 1, 18-25) i jego implikacje teologiczne*, 301-312

2000, z. 6

JELONEK T. ks., *Hillel – jeden z wielkich nauczycieli judaizmu*, 91-110; PINDEL R. ks., *Gatunek retoryczny i dispositio Listu do Galatów*, 183-208

2000, z. 7

JELONEK T. ks., *Niewola babilońska*, 135-164; WRONKA S. ks., *Oscar Cullmann (1902-1999), teolog historii zbawienia i promotor w różnorodności*, 327-334

2001, z. 8

BAILEY K. E., *Odtwarzanie poetyckiej struktury 1 Kor 1, 17 – 2, 2. Studium tekstu i komentarz*, 5-47; FILIPIĆ M. CL, *Pros neuthesian hemon. „Ku pouczeniu nas”*. Pawłowa typologiczna interpretacja eksodusu w 1 Kor 10, 1-11, 49-68; JELONEK T. ks., *Biblijna nauka o wolności i wyzwoleniu*, 199-222; KIC W., *Korynt w epoce Pawła apostoła*, 91-132; PIEKARZ D., *Chrystus jako oblubieniec Kościoła w świetle Nowego Testamentu*, 311-328; PINDEL R. ks., *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, 69-90; ZBROJA B. ks., *Post w Biblii*, 441-448; ZWOLIŃSKI A. ks., *Nauka Biblii o własności*, 449-464

2001, z. 9

JELONEK T. ks., *Znaczenie mistycznej tradycji żydowskiej dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii na tle nauczania kościelnego*, 143-166; PINDEL R. ks., *List do Galatów w świetle niektórych analiz struktury literackiej*, 315-334; ŻYCIŃSKI W. SDB, *Tajemnica Matki Pana w tajemnicy Przymierza. Symbolika i teologia J 2, 1-12*, 405-419

2002, z. 10

BOGACZ R. ks., *Bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego w prologu Listu do Hebrajczyków*, 61-72; HAŁAS S. SCJ, *Na obraz Boży (Rdz 1, 27). Praca jako kontynuacja dzieła Stwórcy*, 161-172; JELONEK T. ks., *Ożywienie kości a historia Izraela*, 173-194; ROSIK M. ks., *La „Piccola Pentecoste” (Atti 4, 23- 31) e i suoi testi paralleli*, 343-356; WÓJCIK B., *Próba definicji pojęć: prawda – prawdziwy – prawdziwie (zaprawdę) w oparciu o Biblię Hebrajską*, 315-334; ZBROJA B. ks., *Apokaliptyczne plagi*, 419-430

2002, z. 11

BOGACZ R. ks., *Nowy król w starożytnym Izraelu. Obrzędy intronizacyjne*, 67-78; JELONEK T. ks., *Starość w Biblii*, 125-132; PINDEL R. ks., *Charakter narracyjny partii Ga 1, 13 – 2, 14*, 269-290; ZBROJA B. ks., *„Dym” w Apokalipsie*, 349-363; ŻYCIŃSKI W. SDB, *Izrael i Maryja – obietnica i realizacja. Symbolika Starego Testamentu w mariologii nowotestamentalnej*, 5-20