

**Łódzkie  
Studia  
Teologiczne  
Kwartalnik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

**tom 30**

**rok 2021**

**nr 2**

---

**Łódź  
Theological  
Studies  
Quarterly**

**Theological Seminary in Łódź**

### **Rada Naukowa/Advisory Board**

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań)  
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)  
prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)  
prof. dr hab. Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma)  
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa)  
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)  
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)  
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)  
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)  
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)  
ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa)  
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)  
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

**Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly**  
Wersja referencyjna/Original version

### **Kolegium Redakcyjne/Editorial Council**

**Przewodniczący/Council-in-Chief** ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

**Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor**

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leńniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

**Redaktor/Editor**

ks. dr Karol Litawa

### **Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors**

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)

dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)

ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)

ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leńniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

### **Redaktorzy językowi/Language Editors**

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflińska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi*

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości  
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

**Adres Redakcji/Editorial Office**  
90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14  
tel. 42 6648800  
e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski  
[www.stoga.com.pl](http://www.stoga.com.pl)

Redaktor naukowy/Scientific editor  
ks./fr. Karol Litawa



## SPIS TREŚCI

ks. Karol Litawa, *Wprowadzenie Redaktora naukowego* 7

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

ks. Mateusz Potoczny, *Liturgiczna inicjacja młodzieży pokolenia „millenialsów plus”*.  
*Perspektywy i próba akomodacji* 11

ks. Radosław Błaszczak SDB, *Cechy duchowości św. Franciszka Salezego w tekstach formularzy  
mszalnych* 25

ks. Sławomir Sosnowski, *Znak pokoju w ramach obrzędów przygotowujących do Komunii  
świętej* 39

ks. Karol Litawa, *Programma iconografico per il luogo della Chiesa – realtà storica* 57

ks. Tomasz Szurek, *Ostatnia Wieczerza a Wieczerza Paschalna* 69

ks. Jakub Najder, *Fenomen maryjnej pobożności ludowej* 83

### VARIA

ks. Paweł Zieja, *Doktryna piekła i zbawienie* 95

### RECENZJE

Jakub Akonom (rec.), ks. Bogusław Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2019, ss. 249 105

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Tomasz Jelonk, *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku  
powstania Bar-Kochby*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2019, ss. 143 107

\*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 111

## TABLE OF CONTENTS

Fr. Karol Litawa, *A foreword from the Editor* 7

### DISSERTATIONS AND ARTICLES

Fr. Mateusz Potoczny, *The „Millenials Plus” Liturgical Initiation. Perspectives and an Attempt of Accomodation* 11

Fr. Radosław Błaszczuk SDB, *Characteristics of the spirituality of St. Francis de Sales in the texts of the Mass Forms* 25

Fr. Sławomir Sosnowski, *Sign of peace as part of rites preparing for Holy Communion* 39

Fr. Karol Litawa, *Programma iconografico per il luogo della Chiesa – realtà storica* 57

Fr. Tomasz Szurek, *The Last Supper vs. the Passover Seder* 69

Fr. Jakub Najder, *The phenomenon of Marian popular piety* 83

### VARIA

Fr. Paweł Zieja, *The doctrine of hell and salvation* 95

### REVIEW

Jakub Akonom (rec.), ks. Bogusław Migut, *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2019, ss. 249 95

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Tomasz Jelonek, *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku powstania Bar-Kochby*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2019, ss. 143 97

\*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 111

## WPROWADZENIE REDAKTORA NAUKOWEGO

„Liturgia [...], jak i zresztą Objawienie chrześcijańskie, ma wewnętrzny związek z pięknem: jest *veritatis splendor*, blaskiem prawdy. W liturgii jaśniej tajemnica paschalna, poprzez którą sam Chrystus pociąga nas do siebie i wzywa do komunii”<sup>1</sup>. Ten niezwykły „blask prawdy” – liturgia, o którym pisze Benedykt XVI, odnosi się do życia człowieka, zanurzonego w tajemnicy paschalnej Chrystusa dzięki sakramentom inicjacji chrześcijańskiej. Prawda wyrażona w liturgii, zwłaszcza Prawda, którą jest sam Chrystus (por. J 14, 6), w myśli św. Jana Pawła II „jaśniej we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26): prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”<sup>2</sup>. Liturgia w swej istocie, z jednej strony, jest miejscem uobecnienia Chrystusa, z drugiej zaś prowadzi ku „poznaniu i umiłowaniu Pana”. Nie jest równocześnie celem samym w sobie. Człowiek wierzący i uczestniczący w zbawczych wydarzeniach obecnych w liturgii, zwłaszcza w jej celebracji, partycypuje już w Liturgii niebiańskiej, której Celebrantem jest sam Jezus Chrystus i zmierza ku zjednoczeniu w pełni z Nim w wieczności.

Niniejszy numer „Łódzkich Studiów Teologicznych” zasadniczo został poświęcony tematyce liturgicznej zarówno jej konotacji historycznej, jak i teologicznej.

Cykl Rozpraw i Artykułów rozpoczyna artykuł **ks. dra hab. Mateusza Potocznego**, profesora Uniwersytetu Opolskiego i dziekana Wydziału Teologicznego, zatytułowany: *Liturgiczna inicjacja młodzieży pokolenia „millenialsów plus”*. Autor prezentuje refleksję nad zarysowanym w tytule kontekstem życia liturgicznego młodzieży w początkach XXI w., nazywanej millenialsami, oraz podejmuje próbę odniesienia jej do obecnej sytuacji Kościoła w jego *hic et nunc*.

Formularz Mszy świętej stanowi niejako „szkielet” liturgii Eucharystii. Tematykę formularzy mszalnych o św. Franciszku Salezycznym, duchowym mistrzu św. Jana Bosko, podejmuje **ks. dr hab. Radosław Błaszczyk**, wykładowca liturgiki i wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. Z teologicznej głębi, zawartej w tekstach poszczególnych modlitw niniejszych formularzy, zawierających szereg wartości formacyjno-

<sup>1</sup> Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Kraków 2007, nr 35, 46.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor. Dzieła zebrane*, t. 1, Kraków 2006, 453.

-dydaktyczno-katechetycznych, Autor wydobywa i ukazuje cechy duchowości duchowego mistrza św. Jana Bosko.

Niezwykle ważny i jeden z najstarszych gestów obecnych w liturgii, szczególnie eucharystycznej – znak pokoju, stał się tematem artykułu księdza rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi i wykładowcy liturgiki, **ks. dra Sławomira Sosnowskiego**. Zwyczaj przekazywania pocałunku pokoju, który sięga czasów apostoelskich, najczęściej był przekazywany na początku liturgii eucharystycznej. Od końca IV w. w Kościele łacińskim został umieszczony w obrzędach przygotowujących do przyjęcia Komunii Świętej. Pomimo zaniechania i nieobecności tego gestu w dziejach Kościoła, odnowa liturgiczna po *Vaticanum II* przywróciła ten obrzęd, jednak w nowej formie. Osobiste przygotowanie celebransa do komunii staje się modlitwą o pokój, pocałunek pokoju zostaje zastąpiony „znakiem pokoju”.

Artykuł **ks. dra Karola Litawy** w języku włoskim dotyczy zagadnienia związanego z przestrzenią *sacrum*, w której sprawowana jest liturgia. Program ikonograficzny w miejscu poświęconym kultowi Bożemu, charakteryzujący przestrzeń celebracyjną, powinien być tak konstruowany, podkreśla Autor, aby przybliżyć zarówno celebransowi, jak i zgromadzeniu liturgicznemu misterium obecności Boga. Ponadto, poprzez wyrażone piękno w sztuce powinien pomagać w kreowaniu wzajemnego dialogu człowieka ze Stwórcą.

Kolejny artykuł autorstwa **ks. mgr. Tomasza Szurka**, absolwenta Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, stanowi dla Czytelnika bogate źródło ukazujące kontekst kształtowania się liturgii Eucharystii. Należy podkreślić za Autorem, że między Ostatnią Wieczerzą a żydowskimi ucztami, zwłaszcza Wieczerzą Paschalną, istnieje ścisła korelacja. Pascha Jezusa została wpisana w Paschę żydowską, a jednocześnie Jezus wprowadza pewne *novum*, ustanawiając Nowe Przymierze we Krwi swojej. Artykuł ten zatem ukazuje, jak ważne poszczególne wydarzenia z Wierzenia czerpią ze źródła liturgicznych obrzędów judaizmu.

Obok celebracji o charakterze *stricte* liturgicznym, bardzo ważne miejsce zajmuje pobożność ludowa, podkreślana zwłaszcza w ostatnim czasie w nauczaniu Ojca Świętego Franciszka. Kolejny artykuł to rozważania **ks. mgr. Jakuba Najdera**, prezbitera archidiecezji łódzkiej, absolwenta studiów licencjackich z zakresu liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW, które ukazują fenomen pobożności maryjnej i jej różnych odsłon we wspólnocie Kościoła, szczególnie w naszej Ojczyźnie.

W cyklu *Varia* niniejszego numeru „Łódzkich Studiów Teologicznych”, eschatologiczną perspektywę przeznaczenia człowieka wierzącego kreśli **ks. Paweł Zieja**, doktorant sekcji teologii fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, autor artykułu *Doktryna piekła i zbawienie*. Tajemnica Paschy Jezusa Chrystusa, Jego zawarte w *Credo* – zstąpienie do piekieł i zbawienie człowieka – staje się rzeczywistością paschy każdego wierzącego, który pielgrzymuje drogą wiary do ojczyzny niebieskiej. Nadzieją człowieka na wieczne zbawienie jest miłosierdzie Boże i Jego pragnienie zbawienia wszystkich ludzi.



Prezentowany tom wieńczy dwie recenzje. Pierwsza, autorstwa **Jakuba Akonoma**, studenta Akademii Katolickiej w Warszawie, odnosi się do publikacji wybitnego liturgisty ks. prof. Bogusława Miguta, zatytułowanej *Liturgia jako teologia żywa*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2019.

Druga, to recenzja książki cenionego biblisty ks. prof. Tomasza Jelonka, *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku powstania Bar-Kochby*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2019. Autorem niniejszej recenzji jest **dr Jarosław Ćwikła**, wykładowca w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy.

Redaktor naukowy  
*ks. dr Karol Litawa*



KS. MATEUSZ RAFAŁ POTOCZNY

*Wydział Teologiczny**Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego*

## LITURGICZNA INICJACJA MŁODZIEŻY POKOLENIA „MILLENNIALSÓW PLUS” PERSPEKTYWY I PRÓBA AKOMODACJI

**Słowa kluczowe:** liturgia, młodzież, millenialsi, inicjacja liturgiczna, sekularyzacja.

1. Wprowadzenie. 2. Dziedzictwo sekularyzacji XX w. 3. Ta dzisiejsza młodzież... 4. Życie liturgiczne młodzieży jako wypadkowa szerszego procesu. 5. Perspektywy. 6. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

W przestrzeni katechetycznej dość często używa się sformułowania, które w kontekście teologicznego przyczynku naukowego może wydać się lapidarne. Mimo tego, warto przywołać je w pierwszych słowach niniejszego artykułu, gdyż może okazać się ono kluczowe w dalszym dyskursie. Chodzi mianowicie o stwierdzenie typu: „liturgia jest podstawową przestrzenią życia Kościoła”. Prawda zawarta w tym pozornie banalnym zdaniu jest łatwa do zweryfikowania. Od najdawniejszych bowiem czasów to właśnie na liturgii kształtowało się to wszystko, co stanowiło o tożsamości uczniów Jezusa Chrystusa. Zanim zrodziły się dyskursywne systemy, ujmujące wiarę w skomplikowaną często siatkę dogmatyczno-apologetyczną, to właśnie liturgia była miejscem weryfikacji ortodoksji wiary oraz synapsą przekazującą jej najistotniejsze przesłanie. Choć czasy się zmieniały, chociaż wzajemne relacje między religią i kulturą ludzkich społeczności wciąż przynosiły nowe wyzwania, liturgia Kościoła zachowała swoje istotne funkcje, streszczone w soborowym stwierdzeniu: „źródło i szczyt działalności Kościoła” (por. KL 10).

Niniejszy artykuł stanowi refleksję nad zarysowanym w tytule kontekstem życia liturgicznego młodzieży w początkach XXI w. W dalszej części podejmuje również próbę odniesienia jej do *kairosu* Kościoła w jego *hic et nunc*.

## 2. DZIEDZICTWO SEKULARYZACJI XX W.

Nie ulega wątpliwości, że od Soboru Watykańskiego II temat relacji młodzieży do liturgii lub szerzej – wiary, wciąż powraca do wewnątrzkościelnej debaty. Pasterze Kościoła, wraz z niezliczonymi liderami wspólnot chrześcijańskich, wciąż zastanawiają się nad wypracowaniem skutecznej ścieżki katechetycznej, która zawocowałaby prawdziwą i efektywną ewangelizacją młodego pokolenia<sup>1</sup>. Zarówno millennialsi<sup>2</sup>, jak również ich dzieci, zwane w niniejszym studium pokoleniem „millenialsów plus”, coraz częściej jawią się bowiem jako obojętni, a nawet wrogo nastawieni do spraw związanych z szeroko pojętą religijnością. W praktyce oznacza to, z jednej strony, podejmowanie wzmożonych działań duszpasterskich, skierowanych do młodzieży. Z drugiej jednak strony, coraz częściej pojawia się zniechęcenie i rozczarowanie, które sprawia, że obraz młodzieży, jaki noszą w sobie duszpasterze i katecheci przypomina ten, spotykany w wypowiedziach wielkich starożytnych mędrców, wylewających oceany łez nad stanem młodego pokolenia. Jeden z popularnych i często przytaczanych cytatów, streszczający myśl wielu starożytnych, brzmi zadziwiająco znajomo:

Nasza młodzież ma dziś silne pragnienie luksusu, ma złe maniery, pogardza władzą i autorytetem, brak im poszanowania dla starszych. Wolą zajmować się bzdurami zamiast nauki. Młodzież nie wstaje z szacunkiem, gdy starszy wchodzi do pokoju. Sprzeciwiają się rodzicom i zabierają głos w towarzystwie starszych. Tyranizują swoich nauczycieli<sup>3</sup>.

Powyższa narracja, poprzez swoje starożytne zakorzenienie, może sprawić, że do zgłaszanych problemów dotyczących młodzieży zaczniemy podchodzić z dystansem: widocznie w każdym pokoleniu ludzie zwykli mawiać „za naszych czasów było lepiej”. Jednakże nie ulega wątpliwości, że pod koniec XX w., nastąpiła niespotykana dotąd zmiana w odniesieniu młodzieży do spraw związanych z wiarą oraz ze zrozumieniem potrzeby uczestnictwa w liturgii Kościoła. Taki stan

---

<sup>1</sup> Zob. J. Kochel, *Lekcja religii szansa dla ewangelizacji*, Polonia Sacra 22 (2018) 2/51, 19–39, DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/ps.2498>; A. Offmański, *Nowa ewangelizacja w służbie wiary*, Colloquia Theologica Ottoniana 1 (2014), 94.

<sup>2</sup> Termin ten, obok innych (np. pokolenie Y, Generation Next, Net Generation, MTV Generation, Boomerang Generation, Peter Pan Generation, Echo Boomers, Trophy Kids), odnosi się do pokolenia ludzi urodzonych między rokiem 1982 a 2003, przy czym zarysowane ramy czasowe należy traktować umownie. P. Kisiel, *Millennialsi – nowy uczestnik życia społecznego?*, Studia Socialia Cracoviensia 8 (2016) 1/14, 84–85, DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/scc.1879>.

<sup>3</sup> Cyt. za: E. Karmolińska-Jagodzik, *Rozmowy młodzieży z rodzicami. Narracja z perspektywy młodzieży*, Studia Edukacyjne 45 (2017), 153–183. Autorka, jak zresztą wielu innych, niesłusznie przypisuje ów cytat Sokratesowi. W świetle badań wydaje się, że ów cytat jest parafrazą myśli działającego na przełomie XIX i XX w. badacza Kennetha J. Freemana, który w podobnym tonie komentował platońskie oceny sytuacji starożytnej młodzieży: „the counts of the indictment are luxury, bad manners, contempt for authority, disrespect to elders, and a love for chatter in place of exercise. [...] Children began to be the tyrants, not the slaves, of their households. They no longer rose from their seats when an elder entered the room; they contradicted their parents, chattered before company, gobbled up the dainties at table, and committed various offences against Hellenic tastes, such as crossing their legs. They tyrannised over the paidagogoi and schoolmasters”, K.J. Freeman, *Schools of Hellas. An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B.C.*, London 1907, 74.

rzeczy z całą pewnością wiąże się z ogólnym wzrostem sekularyzacji społeczeństw, uznawanych dotąd za katolickie. Janusz Mariański, zauważając ten problem, wskazuje na fakt, że w społeczeństwach pluralistycznych, w których ścierają się różne organizacje usiłujące zagospodarować przestrzeń religijną, przynależność wyznaniowa staje się sprawą wolnego wyboru. Taki stan rzeczy prowadzi z kolei nie tylko do kryzysu religii, ale również do kryzysu Boga. Ponadto sekularyzacja w wymiarach społecznych zmienia kształt i znaczenie religii w życiu prywatnym, która staje się tu jedynie indywidualnym wyborem<sup>4</sup>. To z kolei prowadzi do ogólnego osłabienia więzi młodzieży z Kościołem, z liturgią i w wielu przypadkach do autentycznego kryzysu wiary.

Aderito Gomes Barbosa, odwołując się do refleksji papieża Pawła VI, zwraca uwagę na fakt, że sekularyzacja stała się w naszych czasach nieodwracalnym faktem historycznym i aktualnym. Ponadto, od drugiej połowy XX w. sekularyzacja zaczęła przyjmować postać bardziej negatywną niż pozytywną, a kultura zaczęła popadać w nurt laicyzmu, w którym najwyższym dążeniem człowieka jest samorealizacja. Taki kontekst sprawia, że współczesnemu człowiekowi zwyczajnie brakuje czasu i miejsca na myślenie typu transcendentnego<sup>5</sup>. Gdy w 2002 r. ówczesny prymas Belgii, kard. Godfried Daneels († 2019) kierował do katolickich dziennikarzy z Polski takie słowa: „Któregoś dnia zetkniemy się z sekularyzacją, także w Polsce, gdyż jest to nieuniknione. Jest ona bowiem przebudzeniem w świadomości człowieka przekonania, że wszystko może sam, że nie potrzebuje Boga”<sup>6</sup>, mogliśmy się oburzać. Fakt jednak jest taki, że Polska nie stanowi zielonej wyspy na zsekularyzowanym oceanie zapominającego o Bogu świata. Wydarzenia ostatnich lat, a nawet miesięcy (tzw. „strajki kobiet”, w których duży procent uczestników to ludzie młodzi), nie pozostawiają złudzeń: sekularyzacja stała się udziałem polskiej młodzieży.

Zdaniem Salvatore Currò, sygnalizowany problem w globalnej skali całego Kościoła został dostrzeżony przez pasterzy. W duszpasterstwie młodych pojawiły się w związku z tym dwie tendencje. Pierwsza uprzywilejowuje liturgiczne wychowanie młodzieży, swoistą inicjację, w której szczególną uwagę przykładą się do objaśniania obrzędów i tekstów liturgicznych, kształtowania postaw niezbędnych do autentycznego uczestnictwa w liturgii. Zwraca się tu również uwagę na liturgiczną formację w katechezie oraz na inicjatywy paraliturgiczne, które mają na celu stać się przygotowaniem do właściwej liturgii, zwłaszcza eucharystycznej. Druga tendencja, o której wspomina autor, koncentruje się na konieczności odnowy liturgii i dostosowania do niej tekstów i obrzędów liturgicznych, w taki sposób, by lepiej wyrażały one doświadczenie młodzieży<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, *Relacje Międzykulturowe* 1 (2017) 1, 241–242.

<sup>5</sup> A. Gomes Barbosa, *Głoszenie Jezusa Chrystusa młodzieży jako problem inkulturacji wiary*, *Communio* 11 (1991) 2, 49.

<sup>6</sup> <https://info.wiara.pl/doc/144472.Sekularyzacja-nieunikniona-ale-oczyszczajaca> (dostęp: 5.03.2021).

<sup>7</sup> S. Currò, *Giovani e liturgia*, [https://www.notedipastoralegiovani.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6978:giovani-e-liturgia&catid=469&Itemid=1055](https://www.notedipastoralegiovani.it/index.php?option=com_content&view=article&id=6978:giovani-e-liturgia&catid=469&Itemid=1055) (dostęp: 28.02.2021).

Z całą pewnością obie tendencje mają wspólny cel: doprowadzić młodego człowieka do wiary i w konsekwencji do zaangażowania się w liturgiczne życie Kościoła. Wydaje się jednak, że zasygnalizowana przez Currò pierwsza droga, jest bardziej pewna i skuteczna. Doświadczenie duszpasterskie uczy bowiem, że ingerencja w strukturę liturgii i próba jej „umłodziejowania” bardzo często staje się początkiem infantylizacji liturgii, a niejednokrotnie nawet jej desakralizacji.

Tymczasem młodzież chce być traktowana poważnie. Nie potrzeba uciekać się do tanich środków marketingowych, aby zachęcić do wiary i liturgii. Relacja budowana na pop-liturgii zazwyczaj okazuje się nietrwała i szybko prowadzi do zniechęcenia i rozczarowania. Pytaniem otwartym pozostaje kwestia drogi dotarcia do umysłów, serc i przekonań młodych ludzi.

Właściwie w całym Kościele od lat podejmuje się próby zafascynowania liturgią młodych jego członków. W skali *micro* różnego rodzaju stowarzyszenia, grupy modlitewno-liturgiczne z całą pewnością pomagają ukształtować elitę liturgicznego życia młodego kwiatu Kościoła. Również w skali *macro*, przepełnione entuzjazmem i radością wydarzenia, takie jak Światowe Dni Młodzieży, pokazują, że młodzi ludzie, gromadzący się na świętowaniu wiary, mają pragnienie życia liturgią; chcą liturgii, która odnosiłaby się do ich życia. Jednakże i w tym kontekście powstaje pytanie: jak sprawić, aby liturgia stała się elementem tożsamości współczesnej młodzieży?

### 3. TA DZISIEJSZA MŁODZIEŻ...

Z całą pewnością o młodzieży trzeba mówić pozytywnie: bez względu na epokę, szerokość geograficzną czy okoliczności życia, w młodym pokoleniu należy dostrzegać dobro. Niemniej jednak w odniesieniu do liturgii, pozytywne mówienie o młodzieży nie jest sprawą prostą. Wielu polskich duszpasterzy i katechetów na co dzień zmagają się przecież z tworzeniem oferty duszpasterskiej, która stałaby się na tyle atrakcyjna dla młodych ludzi, by podjęli wyzwanie i ze świata wirtualno-cyfrowego pozwolili zaprosić się do źródła niezmiennych i uniwersalnych wartości płynących z wiary i liturgii Kościoła.

Zastanawiając się nad liturgiczną ofertą dla młodych, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z kilku cech charakteryzujących młodego człowieka pierwszego ćwierćwiecza XXI w. Z punktu widzenia obserwatora rzeczywistości (bez doświadczenia psychologicznego) można zawrzeć je w kilku słowach kluczach:

- Świat cyfrowo-wirtualny: wszechobecna technika sprawiła, że podstawową przestrzenią życia młodzieży jest dziś świat wirtualny, oparty nie na relacjach *osoba – osoba*, ale *osoba – smartfon – osoba*, a nawet jednokierunkowa relacja *osoba – smartfon*. Takie układy społeczne, nawet gdy dotyczą między-ludzkich odniesień, wydają się o wiele łatwiejsze niż realne. W świecie wirtualnym człowiek ma niejako władzę nad drugim, z której może skorzystać, chociażby wyłączając video rozmowę w momencie, gdy zaczyna przybierać ona niechciany przez niego obrót, lub też gdy zwyczajnie jest nią znudzony<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ciekawego doświadczenia cyfrowo-wirtualnego życia towarzyskiego doświadczyłem kilka lat

- *Microwave generation*<sup>9</sup>: ta cecha charakterystyczna wiąże się z poprzednią. Otóż wszechobecna technologia nauczyła ludzi otrzymywać wszystko szybciej, w momencie, na zasadzie mikrofalówki, która w kilkadziesiąt sekund tworzy z mrożonki czy innego półproduktu niemal pełnowartościowy posiłek. Dotyczy to zarówno sfery materialnej, jak i osobowościowej, a nawet duchowej. Młody człowiek, wyrosły w towarzystwie wciąż bardziej innowacyjnych nowinek technologicznych, nie ma czasu na bycie cierpliwym – chce wszystko mieć od razu, w jednym momencie: zakupy, posiłek, relacje...
- Przewrażliwienie: współczesna kultura, w której najwyższym dążeniem człowieka jest wspomniana wyżej samorealizacja, sprawia, że człowiek sam dla siebie staje się centrum wszechświata. W takim kontekście wrażliwa i podatna na zranienia sfera emocji młodego człowieka, staje się coraz bardziej obwarowana wewnętrznymi zahamowaniami. Wszelkie wymagania, które stają w sprzeczności z własnymi planami i oczekiwaniami, niejednokrotnie wzbudzają w nim niechęć, lęk, frustrację, a nawet agresję. Zauważalny staje się brak równowagi emocjonalnej, która powinna wyrażać się m.in. w zachowaniu proporcji między naiwną spontanicznością w wyrażaniu uczuć a ich negowaniem<sup>10</sup>.
- Wrażliwość: nie ulega wątpliwości, że obok sygnalizowanego przewrażliwienia, współczesna młodzież charakteryzuje się również szczególną wrażliwością. Wskazuje na to fakt, że młodzi ludzie bardzo mocno identyfikują się z działaniami na rzecz np. pokoju, ekologii czy praw mniejszości. Przemysław Kisiel, analizując sytuację wspomnianych już *millenialsów*, zauważa, że ich sposób myślenia „w znacznym stopniu ukształtowały i nadal kształtują wydarzenia związane z terroryzmem (w tym atak 11 września, ale również późniejsze ważne wydarzenia w Europie), światowym kryzysem ekonomicznym, a także problematyką ekologiczną; zjawiskiem głodu na świecie”<sup>11</sup>. Wydaje się, że podobne elementy impregnują również sposób myślenia pokolenia, które następuje po opisywanym przez Kisielea.

---

temu w Singapurze, gdzie zaproszony przez dwoje młodych ludzi na kolację, byłem pozostawiony sam sobie – gospodarze zajęci byli czatowaniem na jednym popularnym tam portalu społecznościowym. Po kilku kwadransach, zwróciłem uwagę na zadziwiający brak konwersacji między dwojgiem ludzi, którzy w niedalekiej przyszłości mieli zamiar założyć rodzinę. Odpowiedź na moje wątpliwości była co najmniej zaskakująca: otóż moi młodzi towarzysze, z uśmiechami na twarzach, jednocześnie przyznali, że rozmawiają... pisząc (*sic!*). Chociaż ta sytuacja zaistniała w zupełnie innym niż polski kontekście, wydaje się, że również nad Wisłą ów trend na dobre się zadamowił.

<sup>9</sup> Terminem *microwave generation* posługują się od wielu lat w dydaktyce i w duszpasterstwie. Okazuje się, że równoległe wszedł on również do użytku w innych środowiskach. Interesujące refleksje dotyczące zagadnienia czytelnik znajdzie w: S.K. Jones, *The Microwave Generation: A Tragic Phenomenon Of Non-Achievers*, <https://www.modernghana.com/news/783744/the-microwave-generation-a-tragic-phenomenon-of.html> (dostęp: 2.02.2021).

<sup>10</sup> Por. G. Godawa, *Emocjonalne dojrzewanie dzieci i młodzieży w medialnym społeczeństwie*, *Studia Socialia Cracoviensia* 5 (2013) 2, 121, 124.

<sup>11</sup> P. Kisiel, art.cyt., 87.

- Zwycięstwo: popularna we współczesnym świecie motywacja i automotywyacja sprawiają, że młody człowiek coraz częściej zaczyna wierzyć, że jest stworzony do zwycięstwa – bez względu na okoliczności życia. Przegrać to w pewien sposób dokonać samoanihilacji, i dlatego trzeba wygrywać za wszelką cenę.
- Wyobcowanie, zagubienie i niepewność: Lucyna Myszka zauważa, że różne czynniki sprawiają, że młodzi ludzie tracą dziś poczucie bezpieczeństwa. Autorka zwraca uwagę na fakt, że taka sytuacja „może utrudniać młodym jednostkom dokonywanie wyborów, których lista wynikająca z ich okresu rozwojowego, jest stosunkowo długa. W związku z czym młodzi ludzie coraz częściej odczuwają strach, niezdecydowanie oraz nieustannie poszukują swojej drogi życiowej. Z pewnością tego typu okoliczności mają odzwierciedlenie w kreowaniu tożsamości i odnajdywaniu własnych identyfikacji. Młodzież przeżywająca problemy z odnalezieniem godnych do naśladowania autorytetów, stabilnych znaczeń i systemów wartości, opracowuje własne strategie umożliwiające jej przetrwanie”<sup>12</sup>.
- Konsumizm i hedonizm: autorzy od wielu lat zwracają uwagę na fakt, iż w społeczeństwach dobrobytu coraz częściej brakuje miejsca na wartości wyższe<sup>13</sup>. Chociaż stwierdzenie to straciło nieco na aktualności, to jednak w kwestiach religijnych sygnalizowany proces jest wciąż zauważalny.

Powyższy katalog cech charakteryzujących współczesną młodzież z całą pewnością mógłby być rozbudowany, zwłaszcza o elementy pozytywne. Wydaje się jednak, że na potrzeby niniejszego opracowania zaszygnalizowany zbiór stanowi wystarczającą bazę pogładową. I choć z pozoru powyższe zestawienie szkicuje negatywny obraz młodego człowieka, w rzeczywistości chodzi tu o wykazanie płaszczyzn, które mogą stanowić wyzwanie duszpasterskie w kwestii liturgicznej inicjacji młodego pokolenia chrześcijan. Warto zaznaczyć, że podejmując dyskusję na temat relacji współczesnego młodego człowieka do spraw najważniejszych, dotyczących istoty naszej wiary, naszego człowieczeństwa i życia, trzeba zdawać sobie sprawę, że okoliczności życia, które ukształtowały takie właśnie postawy wymagają nieco innego niż w przeszłości podejścia.

#### 4. ŻYCIE LITURGICZNE MŁODZIEŻY JAKO WYPADKOWA SZERSZEGO PROCESU

Liturgiczne duszpasterstwo młodzieży cechuje się swoistą dynamiką, która w wyjątkowy sposób napędzana jest wydarzeniami globalnymi, głównie wspomnianymi już Światowymi Dniami Młodzieży. Na fali takich bowiem wydarzeń podejmuje się zazwyczaj szereg inicjatyw, które mają sprawić, by entuzjazm i radość

---

<sup>12</sup> L. Myszka, *Autoidentyfikacje współczesnej młodzieży – przyczynek do dyskusji na temat: Młodzież, czyli kto?*, Kultura – Społeczeństwo – Edukacja 2 (2013) 4, 146.

<sup>13</sup> Por. A. Gomes Barbosa, art.cyt., 50.



wiary młodych nie stał się jedynie historycznym wspomnieniem, ale pozytywnie stymulował duszpasterstwo. Wypracowywane przy okazji metody liturgiczne próbuje się coraz częściej aplikować także w życie liturgiczne młodzieży w parafiach. Czy jednak to wystarczy, by stała relacja młodzieży do liturgii Kościoła stała się szczerą, otwartą i pełną miłości?

Aby podejmowane wysiłki okazały się skuteczne, konieczne wydaje się potraktowanie sprawy relacji młodych do liturgii w nieco szerszym kontekście. Nie można bowiem pominąć relacji młodych do szeroko pojętej wiary, a nawet religii w ogóle, których liturgia jest – w pewnym sensie – najważniejszą wypadkową. Oddalenie młodzieży od liturgii to konsekwencja oddalenia od wiary i Kościoła. Przecież liturgia jako celebrowanie tajemnic naszej wiary już w punkcie wyjścia tę wiarę zakłada. Z kolei sama wiara jest pierwszym warunkiem owocnego uczestnictwa w liturgii.

Wydaje się, że skuteczne duszpasterstwo liturgiczne powinno w punkcie wyjścia zdać sobie sprawę z sygnalizowanej powyżej sekularyzacji. Aktualny prymas Belgii kard. Josef De Kesel w 2016 r. powiedział: „Musimy z całego serca zaakceptować kulturę, w której przyszło nam pełnić naszą misję: kulturę pluralistyczną, zsekularyzowane społeczeństwo”<sup>14</sup>. Wydaje się, że słowa te – chociaż trudne – dotyczą niezwykle istotnego zagadnienia oraz są jak najbardziej aktualne. Przecież akceptacja nie oznacza pogodzenia się z sytuacją, ale jest koniecznym punktem wyjścia w ukierunkowaniu duszpasterstwa, także liturgicznego. Akceptacja obecnej także w polskim kontekście sekularyzacji może ukierunkować optykę patrzenia na rzeczywistość i w konsekwencji pomóc sprawić, by liturgia Kościoła stała się istotnym wymiarem młodego pokolenia chrześcijan.

Interesujący jest fakt, że już papież Paweł VI zwracał uwagę na dramat, jakim jest dziś rozdział między Ewangelią a kulturą (por. EN 20). Współczesna kultura, w której niegdyś zarówno wiara, jak i liturgia były istotnymi elementami, zatraciła swą dawną prostotę: w przeszłości zasadniczo nie potrzebna było stawiać pytań o Boga, bo był On oczywistością, ateizm zaś był anomalią. Obecnie sytuacja wygląda do góry odwrótnie<sup>15</sup>.

W tym ujęciu łatwiej zrozumieć sytuację życia wiary młodego człowieka i wskazać elementy swoistego wyobcowania, które z kolei kształtują jego podejście m.in. do liturgii. Jeśli współczesny stechnicyzowany świat sprawia, że człowiek traci sensowność religijności, to musi mieć to swoje konsekwencje także w odniesieniu do liturgii. Brak tej sensowności skutkuje bowiem zmianami w odniesieniu do istotnych czynników kształtujących liturgię. Za Martinem Klöckenerem owe zmiany możemy ująć w następujących punktach:

- a. Odniesienie do Boga: liturgia jest przestrzenią zwiastowania i celebrowania Trójjedynego Boga. Tymczasem obraz Boga u młodych często nie opiera się na ich doświadczeniu wiary, ale wpływają na nich inne czynniki (religie, filozofie, media *etc.*). W związku z tym obraz ów niejednokrotnie stoi w opo-

<sup>14</sup> Prymas Belgii: zaakceptować zsekularyzowane społeczeństwo (Radio Watykańskie, 13 XI 2016), <http://gosc.pl/doc/3550432.Prymas-Belgii-zaakceptowac-zsekularyzowane-spoleczenstwo> (dostęp: 5.03.2021).

<sup>15</sup> Por. A. Gomes Barbosa, *art.cyt.*, 49, 52.

- zycji do przekazu chrześcijańskiego, co wywiera negatywny wpływ na rozumienie przez młodych liturgii.
- b. Relacja do Pisma Świętego: liturgia opiera się na Biblii. Tymczasem wydarzenia biblijne coraz częściej są dla młodego człowieka obce i niezrozumiałe. Dlatego też tradycyjna liturgia tak często nie przyciąga młodzieży.
  - c. Relacja do nauki wiary Kościoła: wiele wyrażen doktrynalnych przekazywanych w liturgii pozostaje dla młodych obcymi i w konsekwencji liturgia jako taka bywa przez nich odrzucana.
  - d. Relacja do tradycyjnych form duchowości, modlitwy i pobożności ludowej, również ta kwestia naznaczona jest niezrozumieniem i wydaje się nie pasować do wykazanych wcześniej elementów życia młodego człowieka.
  - e. Relacja młodych do wspólnoty chrześcijańskiej, zwłaszcza osób duchownych: liturgia jest coraz mniej atrakcyjna także przez osłabienie tej właśnie relacji, na co wpływają przede wszystkim przekazy medialne, zwłaszcza nagłaśniające skandale z udziałem osób duchownych albo prezentujące Kościół i jego liturgię jako zwyczajny skansen<sup>16</sup>.
  - f. Nabyty brak cierpliwości: sygnalizowana wyżej cecha zawarta w stwierdzeniu *microwave generation* sprawia, że młody człowiek także w kwestiach związanych z wiarą i liturgią nie potrafi czekać – wszystko ma być podane od razu. Przypomina się tu postawa Narodu Wybranego, który zniecierpliwiony zbyt długim, jego zdaniem, przebywaniem Mojżesza na Synaju, postanowił wziąć sprawy w swoje ręce, co ostatecznie okazało się dramatyczne w skutkach (por. Wj 32)<sup>17</sup>.

Powyższe elementy są jedynie przykładami całej mozaiki zależności, która sprawia, że młodzi ludzie, chociaż niosą w sobie niezwykle wielki potencjał dobra i wrażliwości, czują się często w liturgii wyobcowani i nie zawsze potrafią się z nią utożsamiać. Nie chodzi więc o to, że dzisiejsza młodzież jest gorsza od tej z czasów ks. Franciszka Blachnickiego, ale o to, że jej konkretny *kairos* jawi się jako ostrożnie-niesprzyjający.

## 5. PERSPEKTYWY

Powyższe rozważania w syntetyczny sposób ukazują kontekst życia i wiary współczesnej młodzieży – późnego pokolenia millenialsów oraz ich dzieci, tj. „millenialsów plus”. Z teologicznego i duszpasterskiego oglądu sytuacji ów kontekst nie napawa optymizmem. Wydaje się jednak, że to, co na pierwszy rzut oka jawi się

---

<sup>16</sup> Por. M. Klöckener, *Les jeunes et la liturgie: un rapport d'aliénation*, La Maison-Dieu 179 (1989), 118–139.

<sup>17</sup> Por. S.K. Jones, *The Microwave Generation: A Tragic Phenomenon Of Non-Achievers*, <https://www.modernghana.com/news/783744/the-microwave-generation-a-tragic-phenomenon-of.html> (dostęp: 2.02.2021).

jako trudna do pokonania przeszkoda, w rzeczywistości może okazać się epokową szansą, która sprawi, że również pokolenie młodych progu XXI w. odnajdzie w liturgii źródło swojego duchowego DNA. Patrząc na kontekst i uwarunkowania życia młodego pokolenia chrześcijan, można wysunąć pewne propozycje, które – chociaż pochodzą z refleksji teoretycznej – być może pozwolą lepiej ogarnąć praktyczną stronę liturgicznej inicjacji młodzieży i dokonać swoistej liturgicznej akomodacji. Część poniższych perspektyw zaproponował już w 1989 r. wspomniany wyżej Martin Klöckener, jednak wydają się one wciąż niezwykle aktualne. Należy jednak zauważyć, że każdą z nich powinno się rozumieć w kontekście pytania: jak wykorzystać potencjał pokolenia millenialsów plus w duszpasterstwie liturgicznym?

Jako punkt wyjścia warto obrać odnowę katechezy liturgicznej, która wprowadziłaby młodych nie tylko w kwestie liturgii w wąskim znaczeniu, ale również w przestrzeń całości wiary<sup>18</sup>. Należy przy tym pamiętać, że skuteczność takiej katechezy zasadza się na tym, by nie tylko uczyć zasad wiary w sposób metodologicznie poprawny, uwzględniając przy tym doświadczenie ludzkie, ale także posługiwać się językiem zrozumiałym i przemawiającym do młodego człowieka. Należy więc zadać sobie pytanie, na ile tradycyjne formuły kaznodziejskie, tak często spotykane w naszych kościołach, trafiają do młodzieży? Być może nadszedł czas, aby zarówno w katechezie liturgicznej, jak i w samym przepowiadaniu być bardziej sobą<sup>19</sup>. W tym wszystkim nie należy jednak zapominać, że głoszone słowa nie mogą być jedynie „balsamem dla ucha słuchacza”, chodzi o to, aby zawierały one autentyczny przekaz wiary<sup>20</sup>. Warto więc posługiwać się wszelkimi środkami, które ułatwią komunikację z pokoleniem ludzi obrazu. Czynie tak już syryjscy ojcowie Kościoła – i ich katecheza była niezwykle skuteczna; może i w naszym kontekście warto sięgnąć do tego dziedzictwa?<sup>21</sup>. Ponadto, duszpasterze i katecheci nie powinni się bać wykorzystywania nowoczesnych środków, które pozwolą dotrzeć w samo serce świata, w jakim żyją młodzi: cyfryzacja niekoniecznie musi prowadzić na manowce wiary i liturgii, ale może przyczynić się do ich lepszego zrozumienia i ostatecznie przyjęcia. A zatem, wszelkie aplikacje pogłębiające liturgiczne przesłania biblijne, mini-katechezy lub wykłady mistagogiczne zamieszczane w serwisach społecznościowych typu YouTube, homiletyczne wykorzystanie obrazu – to wszystko jest szansą na dotarcie do młodego człowieka. Konieczne jest jednak wykorzystanie tych środków w sposób mądry i roztropny<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> M. Klöckener, art.cyt., 141.

<sup>19</sup> Niestety chyba jeszcze za często zdarza się, że głoszący kazanie kapłan zdaje się być kimś innym niż jest w rzeczywistości. Nienaturalny ton, słownictwo i tzw. „styl kaznodziejski” tworzą dziś sporą barierę między głoszonym słowem a percepcją młodego człowieka.

<sup>20</sup> Por. C. Giraud, *Ascolta, Israele! Ascolta, Signore! Teologia e spiritualità della Liturgia della Parola*, Libreria Editrice Vaticana 2008, 101–102.

<sup>21</sup> Więcej na temat obrazowego języka syryjskich ojców Kościoła czytelnik znajdzie w: M.R. Potoczny, *Słowo, które staje się obrazem, w tradycji chrześcijan syryjskich*, *Teologia i Człowiek* 37 (2017) 1, 169–188, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2017.009>; tenże, *The Theological Significance of Analogy Language in the Teaching of Syriac Fathers and Its Impact on Theology of Today*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 19/ (2020) 57, 32–45.

<sup>22</sup> Ciekawą intuicję duszpasterską spotkałem kiedyś w jednym z niewielkich kościołów w Azji

W liturgicznym duszpasterstwie młodzieży nie można bać się stosowania katechezy porównawczej<sup>23</sup>. Ukazując poprawną liturgię Kościoła w zestawieniu z innymi systemami religijnymi, można wzbudzić w młodym człowieku autentyczny zachwyt nad pięknem liturgii Kościoła, jej znaczeniem w duchowym życiu człowieka i ukazać ją jako niezwykle istotny strumień niosącej tę liturgię wielowiekowej tradycji.

Duszpasterze nie mogą również zapomnieć o przykładzie, jaki dają młodemu pokoleniu uczestnicy liturgii<sup>24</sup>. Prawdą jest, że zarówno katecheci, jak i duszpasterze mają ograniczony wpływ na rodziców, jednakże przykład ich samych, tego jak sprawują liturgię i jak ją przeżywają, może stać się ważnym elementem stymulującym młodego człowieka. Nie możemy bowiem wykluczyć, że część młodych ludzi zniechęca się do liturgii, gdy napotyka rutynę i automatyzm w jej sprawowaniu: te dwa faktory, połączone z przesadnym klerykalizmem, słusznie nazywa się śmiertelnymi wrogami *ars celebrandi*<sup>25</sup>. Trzeba więc dołożyć wszelkich starań, aby sprawowane przez nas obrzędy zawsze cechowała świeżość, zdrowa pobożność i autentyczne piękno. Dotyczy to celebracji w sytuacjach zwyczajnych, a także nadzwyczajnych. Obejmująca swym zasięgiem cały świat pandemia koronawirusa (SARS-CoV-2) sprawiła, że liturgia z celebracji *live* siłą rzeczy musiała przenieść się do świata wirtualnego. Wielu duszpasterzy bardzo mocno zaangażowało się w to, aby ich wierni mogli uczestniczyć w celebacjach liturgicznych własnych parafii. Transmisje *on-line*, obok nieocenionego pożytku duchowego, stały się również dobrym materiałem badawczym rzeczony *ars celebrandi*, a także platformą jej weryfikacji. W wielu przypadkach liturgia rzeczywiście pociągała pięknem i dbałością o szczegóły. Jednakże w wielu transmisjach nie brakowało (i wciąż nie brakuje) antyprzykładów, które również w oczach młodzieży liturgię dewalują, a czasem wręcz ośmieszają.

W duszpasterstwie liturgicznym nie można również bać się docenienia ruchów wprowadzających w wiarę<sup>26</sup>, chociaż i tu należy wykazać się rozwagą i czuwać nad tym, by liturgia przekazywana w nich mieściła się w ramach powagi i tradycji. Niemniej jednak małe ruchy działające w parafiach dają możliwość głębszego ukazywania sensu i znaczenie tego wszystkiego, co Kościół i jego liturgia nam oferuje.

Autorzy podejmujący kwestie relacji młodzież–liturgia podkreślają, że skuteczność wprowadzania człowieka w przestrzeń celebracji zakłada również jego poważne traktowanie. Młodzi ludzie muszą poczuć, że w są naszymi braćmi, siostrami i partnerami. Wciąż jeszcze pokutująca w polskim duszpasterstwie suro-

---

płd.-wsch. W budynku wielkości przeciętnego wiejskiego kościółka w Polsce, proboszcz zawiesił na bocznych ścianach sześć ogromnych ekranów, na których transmitowana była ta sama liturgia, która sprawowana była *live* kilka metrów dalej. Na pytanie o motywy takiego rozwiązania, padła zaskakująca odpowiedź: „To jedyny sposób na utrzymanie skupienia moich ludzi, których życie toczy się głównie w ekranach...”.

<sup>23</sup> M. Klöckener, art.cyt., 141.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Zob. Centro di pastorale liturgica francese, *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, Bose-Magnano 2008, 12.

<sup>26</sup> M. Klöckener, art.cyt., 141.

wa postawa karcąca coraz częściej przynosi skutki przeciwne oczekiwanym. Nie chodzi tu oczywiście o brak wymagań czy naiwne przyzwalanie na wszystko w imię zatrzymania młodzieży za wszelką cenę. Sztuka partnerstwa i braterstwa w tym względzie polega na umiejętnym wyważeniu tego wszystkiego, co składa się na liturgiczne wychowanie w poczuciu odpowiedzialności, która głęboko zanurzona będzie w autentycznej miłości<sup>27</sup>.

Na gruncie życia liturgicznego i katechezy liturgicznej bardzo często dochodzi również do niezdrowego ograniczania liturgii jedynie do Mszy św., co może sprawić wrażenie jej banalizacji<sup>28</sup>. Chociaż to Eucharystia jest źródłem i szczytem działalności Kościoła (por. KK 11; KKK 1324), to jednak należy doceniać cały skarbiec duchowych darów, jaki otwiera przed nami Kościół. Pozamszalne formy liturgiczne lub para-liturgiczne niejednokrotnie bardziej pasują do wrażliwości i mentalności człowieka młodego, a dodatkowo to w właśnie w nich można docenić kreatywność młodzieży. Nie trzeba obawiać się tego, że przez nabożeństwa, medytacje czy wspólnotowe sprawowanie Liturgii godzin stracimy młodych na Mszach św. Jeśli pozamszalna forma liturgiczna ich pociągnie, to najprawdopodobniej i dla nich Eucharystia stanie się „źródłem i szczytem”, gdyż sami do tego dojrzeją.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Pokolenie millenialsów oraz millenialsów plus z całą pewnością różni się od wcześniejszych pokoleń młodych ludzi. Bo chociaż czasy zawsze są inne i zawsze są nowe, to jednak w żadnych innych okresach historii zmiany kontekstualne życia człowieka nie następowały tak szybko, jak w obecnej sytuacji. Przemysław Kisiel zwraca uwagę na fakt, że „swoistość pokolenia współczesnej młodzieży nie jest zjawiskiem samorodnym, jest ona efektem przede wszystkim współczesnych procesów politycznych, społecznych, kulturowych, ekonomicznych, a także (a może przede wszystkim?) technologicznych”<sup>29</sup>. Stechnicyzowany świat żyje zupełnie inaczej niż jeszcze kilka dekad temu, a przestrzeń życia człowieka, zwłaszcza młodego, również przeniosły się na zupełnie inne, niespotykane dotąd płaszczyzny.

Jednakże te wszystkie zmiany nie mogą oznaczać, że w kwestiach wiary i liturgii millenialsi i ich dzieci zostaną pozostawieni sami sobie. W inicjacji liturgicznej oraz w duszpasterstwie młodego pokolenia trzeba zdawać sobie sprawę ze szczególnej konieczności poszukiwania nowych sposobów zafascynowania go świętym depozytem zawartym w obrzędach Kościoła. Zauważając wyzwania płynące z charakteru współczesnej młodzieży, niezwykle ważne jest dokonywanie liturgicznej akomodacji w taki sposób, by nie tracąc nic ze swej świętości, liturgia Kościoła stała się elementem tożsamości młodych w XXI w.

---

<sup>27</sup> Warto sięgnąć do opracowania: J. Kochel, *Miłość i odpowiedzialność w wychowaniu*, w: *Matri-monio et familiae*, red. P. Landwójtowicz, Opole 2016, 129–143.

<sup>28</sup> Por. M. Klöckener, art.cyt., 143.

<sup>29</sup> P. Kisiel, art.cyt., 93.

## BIBLIOGRAFIA

- Centro di pastorale liturgica francese, *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, Bose–Magnano 2008.
- Curro S., *Giovani e liturgia*, [https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6978:giovani-e-liturgia&catid=469&Itemid=1055](https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=6978:giovani-e-liturgia&catid=469&Itemid=1055) (dostęp: 28.02.2021).
- Freeman K.J., *Schools of Hellas. An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B.C.*, London 1907.
- Giraud C., *Ascolta, Israele! Ascolta, Signore! Teologia e spiritualità della Liturgia della Parola*, Città del Vaticano 2008.
- Godawa G., *Emocjonalne dojrzewanie dzieci i młodzieży w medialnym społeczeństwie*, *Studia Socialia Cracoviensia* 5 (2013) 2, 111–125.
- Gomes Barbosa A., *Głoszenie Jezusa Chrystusa młodzieży jako problem inkulturacji wiary*, *Communio* 11 (1991) 2, 48–58.  
<https://info.wiara.pl/doc/144472.Sekularyzacja-nieunikniona-ale-oczyszczajaca> (dostęp: 5.03.2021).
- Jones S.K., *The Microwave Generation: A Tragic Phenomenon Of Non-Achievers*, <https://www.modernghana.com/news/783744/the-microwave-generation-a-tragic-phenomenon-of.html> (dostęp: 2.02.2021).
- Karmolińska-Jagodzik E., *Rozmowy młodzieży z rodzicami, Narracja z perspektywy młodzieży*, *Studia Edukacyjne* 45 (2017), 153–183.
- Kisiel P., *Millennials – nowy uczestnik życia społecznego?*, *Studia Socialia Cracoviensia* 8 (2016) 1/14, s. 83–94, DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/scc.1879>.
- Klökener M., *Les jeunes et la liturgie: un rapport d'aliénation*, *La Maison-Dieu* 179 (1989), 118–139.
- Kochel J., *Lekcja religii szansą dla ewangelizacji*, *Polonia Sacra* 22 (2018) 2/51, s. 19–39, DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/ps.2498>.
- Kochel J., *Miłość i odpowiedzialność w wychowaniu*, w: *Matrimonio et familiae*, red. P. Landwójtowicz, Opole 2016, s. 129–143.
- Mariański J., *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, *Relacje Międzykulturowe* 1 (2017) 1, 241–257.
- Myszka L., *Autoidentyfikacje współczesnej młodzieży – przyczynek do dyskusji na temat: Młodzież, czyli kto?*, *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* 2 (2013) 4, 141–163.
- Offmański A., *Nowa ewangelizacja w służbie wiary*, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2014), 75–100.
- Potoczny M.R., *Słowo, które staje się obrazem, w tradycji chrześcijan syryjskich*, *Teologia i Człowiek* 37 (2017) 1, 169–188, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2017.009>.
- Potoczny M.R., *The Theological Significance of Analogy Language in the Teaching of Syria Fathers and Its Impact on Theology of Today*, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 19/ (2020) 57, 32–45.
- Prymas Belgii: zaakceptować zsekularyzowane społeczeństwo (Radio Watykańskie, 13 XI 2016), <http://gosc.pl/doc/3550432.Prymas-Belgii-zaakceptowac-zsekularyzowane-spoleczenstwo> (dostęp: 05.03.2021).

## THE „MILLENNIALS PLUS” LITURGICAL INITIATION PERSPECTIVES AND AN ATTEMPT OF ACCOMODATION

### Summary

The present study is a reflection on the state of faith of the young Christian generation belonging to so-called millennials and their children, called here “millennials plus”. In the first part, the author reflects on the level of secularization of the modern world and its impact on youth. Then, the phenomenon of contemporary youth is outlined, along with some characteristics of the millennials generation.

This part is followed by presentation of the liturgical life is in the perspective of the wider reality. At the end of this paper one can find some postulates for pastoral use in the liturgical initiation of the millennial plus generation.

**Key words:** Liturgy, Youth, Millennials, Liturgical Initiation, Secularization

**Nota o Autorze**

**Mateusz Rafał POTOCZNY**, dr hab. prof. UO, liturgista, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, sekretarz półrocznika „Liturgia Sacra”. Specjalizuje się w liturgiach syryjskich.  
Kontakt e-mail: [mpotoczny@uni.opole.pl](mailto:mpotoczny@uni.opole.pl)





KS. RADOSŁAW BŁASZCZYK SDB

*Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi nad Wartą*

## CECHY DUCHOWOŚCI ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO W TEKSTACH FORMULARZY MSZALNYCH

**Słowa kluczowe:** teksty eucharystyczne, św. Franciszek Salezy, liturgia, duchowość

Duchowość jest jedną z najmłodszych dyscyplin teologicznych. Jej podstawą jest Objawienie oraz Tradycja Kościoła. W obrębie duchowości chrześcijańskiej możemy wyodrębnić wiele rodzajów. Jedną z nich jest nowożytna duchowość chrześcijańska, której twórcą jest św. Franciszek Salezy<sup>1</sup>. Odrzuca ona praktykowany od średniowiecza monastyczny ideał życia duchowego dotychczas promowany w Kościele. Była to pewnego rodzaju rewolucja. Pomysłodawcą przy asystencji trzeciej

---

<sup>1</sup> Święty Franciszek Salezy urodził się 21 sierpnia 1567 r. na zamku de Sales w Sabaudii w rodzinie szlacheckiej. Wzrastał w rodzinie chrześcijańskiej, w której panowała m.in. prawość, nie naruszalność węzła małżeńskiego, patriotyzm i przywiązanie do wartości moralnych i religijnych. Całe dzieciństwo Franciszka nacechowane było pobożnością, miłością, szczerością oraz dziecięcą gorliwością o pomnażanie chwały Bożej, która udzielała się otoczeniu. Franciszek rozpoczął swoją edukację w szóstym roku życia w Collegium la Roche, które było oddalone 7 km od rodzinnego zamku. Następnie po dwóch latach przeniósł się do Collegium w Annecy. W wieku 11 lat otrzymał tonsurę. Dla ojca Franciszka, który pragnął kariery urzędniczej syna, nie miało to zbyt wielkiego znaczenia. Dla nastoletniego Franciszka było to bardzo znaczące wydarzenie, które przybliżało go do ołtarza, gdyż już wówczas rozwijało się w jego sercu pragnienie zostania kapłanem. Następnie studiował w Paryżu i w Padwie. Kolejne lata jego życia były w pewnym sensie spełnieniem się pragnień ojca w stosunku do jego osoby. Franciszek rozpoczął karierę prawniczą. Nie trwało to jednak długo, gdyż wkrótce przyjął święcenia kapłańskie. Oddał się niełatwej pracy apostołowania wśród kalwinów. Jego zasługą było nawrócenie około 70 tys. spośród nich. W 1602 r., w 35 roku życia, został mianowany biskupem Genewy. Z wielką gorliwością wprowadzał w życie postanowienia Soboru Trydenckiego. Rozwinął ponadto szeroką działalność kaznodziejską. Jako biskup był człowiekiem szlachetnego usposobienia, wrażliwy i dokładny. Był wyśmienitym kierownikiem duchowym. Święty Franciszek Salezy zmarł w opinii świętości w Lyonie 28 grudnia 1622 r. (zob. *Messale proprio della Famiglia Salesiana, Orazionale, Edizione Ufficiale, Societa de San Francesco di Sales, Roma, 1990*; A. Margerie, *Święty Franciszek Salezy*, tłum. na j. pol. S. Komorowski, Kraków 1927).

Osoby Boskiej zaproponował uniwersalizm powołania do świętości, który swoim zasięgiem obejmował również osoby świeckie<sup>2</sup>.

Historia Kościoła pokazuje, że duchowość poszczególnych świętych popularyzowała się wraz z rozwojem ich kultu. Tak samo było w przypadku św. Franciszka Salezego. Oficjalny początek rozwoju jego kultu jest datowany na koniec XVII w., jest ściśle związany z jego kanonizacją, która nastąpiła w 1665 r.<sup>3</sup> Warto zauważyć, że odbyła się ona zaledwie 43 lata po śmierci świętego, co suponować może przez stonkowanie szybkie zainteresowanie jego duchowością pojawienie się kultu oddolnego, wpisującego się w pobożność ludową. Pierwszym etapem rozszerzania się go w Kościele powszechnym było pojawienie się wspomnienia liturgicznego pod datą 24 stycznia, związanego z translacją relikwii z Lyonu do Annecy w 1623 r. Święty Franciszek Salezy w 1877 r. został ogłoszony doktorem Kościoła, a w 1923 r. patronem dziennikarzy<sup>4</sup>. Wielu świętych na przestrzeni wieków było zainteresowanych duchowością św. Franciszka Salezego. Przykładem może być św. Jan Bosko, którego szczególnie inspirował humanizm świętego, w jego osobowości pełnej dobroci i miłości<sup>5</sup>. Z tego powodu wybrał św. Franciszka Salezego jako patrona założonego przez siebie salezjańskiego zgromadzenia zakonnego<sup>6</sup>.

Zarówno w *Mszale rzymskim dla diecezji polskich*, jak i w *Messale proprio della Famiglia Salesiana*<sup>7</sup>, pod datą 24 stycznia, podobnie jak w każdym innym wspomnieniu liturgicznym, spotykamy modlitwy prezydenckalne zarezerwowane dla przewodniczącego liturgii, czyli celebransa. Przynależą one do podstawowych elementów eucharystii, czyli zbioru modlitw znajdujących się w księgach liturgicznych. Zwykle eucharystię dzieli się na mniejszą (kolekta, modlitwa nad darami i modlitwa po Komunii) i większą (modlitwy eucharystyczne z prefacją i uroczyste błogosławieństwa)<sup>8</sup>.

Poniżej zostaną przedstawione i omówione teksty eucharystyczne przynależące do liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego zarówno z *Mszalu rzymskiego*, jak i z *Proprium salezjańskiego* pod kątem charakterystycznych cech jego duchowości. Kolekta jest modlitwą prezydenckalną, w której celebrans wzywa lud do modlitwy. Jest ona skierowana do Boga Ojca w Duchu Świętym. Każda kolekta wyraża charak-

---

<sup>2</sup> Por. Franciszek Salezy, François de Sales, za: M. Chorzępa, *Św. Franciszek Salezy*, Kraków 1992; M.M. Wójcik, *Święty Franciszek Salezy i jego dzieła – Zakon Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny*, Jasło 1996, *Religia, Encyklopedia PWN*, pod red. T. Gadacza i B. Milerskiego, t. 9, PWN, Warszawa 2003, 31.

<sup>3</sup> Por. *Messale proprio della Famiglia Salesiana, Orazionale, Edizione Ufficiale, Societa de San Francesco di Sales*, Roma 1990, 37.

<sup>4</sup> Tamże, 37.

<sup>5</sup> Por. *Messale proprio della Famiglia Salesiana, kolekty liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, s. 39; por. *Liturgia delle Ore, Proprio Salesiano, Calendario e testi liturgici propri della Società di San Francesco di Sales, dell' Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, dell' Istituto secolare delle Volontarie di Don Bosco*, Roma 2010, 28.

<sup>6</sup> Por. S. Wilk, *Jan Bosko*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, 760.

<sup>7</sup> W *Mszale Rodziny Salezjańskiej* wspomnienie św. Franciszka Salezego jest obchodzone w randze święta.

<sup>8</sup> Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 448.

ter danej celebracji liturgicznej<sup>9</sup>, zatem kolekta przypisana do wspomnianego w liturgii danego świętego ukazuje zgromadzeniu liturgicznemu istotne elementy jego duchowej sylwetki. Tak jest również w przypadku św. Franciszka Salezego.

Kolekta przypadająca na wspomnienie św. Franciszka Salezego w *Mszale rzymskim* brzmi następująco:

Boże z Twojej woli dla zbawienia ludzi święty Franciszek Salezy, biskup, stał się wszystkim dla wszystkich, + spraw, abyśmy za jego przykładem służyli bliźnim \* i dawali im odczuć Twoją ojcowską miłość. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, + który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, \* Bóg, przez wszystkie wieki wieków<sup>10</sup>.

Kolekta przypadająca na uroczystość św. Franciszka Salezego w *Proprium salezjańskim* brzmi następująco:

Dio di bontà infinita, tu hai voluto che il santo vescovo Francesco di Sales si facesse tutto a tutti, + nella carità pastorale; concedi anche a noi di testimoniare nella vita e nel servizio dei fratelli \* la dolcezza del tuo amore di Padre. Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio, e vive e regna con te, nell' unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli.

Tłumaczenie własne:

Boże, Ojczy nieskończonej dobroci, z Twojej woli święty Franciszek Salezy, biskup, w miłości pasterskiej stał się wszystkim dla wszystkich; + spraw, abyśmy w naszym życiu i służbie braciom \* dawali świadectwo słodczy Twojej ojcowskiej miłości. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, + który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, \* Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

Albo we wspólnotach zakonnych:

Dio grande e misericordioso, tu hai susciato nella Chiesa san Francesco di Sales, pastore zelante e emabile maestro, + concedi a noi di operare assiduamente nella missione giovanile \* con lo stesso spirito apostolico. Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio, e vive e regna con te, nell' unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli<sup>11</sup>.

Tłumaczenie własne:

Wszchemogący Boże, Ty powołałeś w swoim Kościele świętego Franciszka Salezego, gorliwego pasterza i łagodnego nauczyciela, + dozwól również nam pracować niestrudzenie w posłannictwie młodzieżowym, \* w tym samym duchu apostolskim. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, + który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, \* Bóg, przez wszystkie wieki wieków.

Powyższe zestawienie kolekt, przypisanych liturgicznemu wspomnieniu św. Franciszka Salezego, domaga się dokonania w tym miejscu krótkiej charakterystyki. *Mes-sale proprio della Famiglia Salesiana* proponuje do wyboru dwie kolekty, z czego jedna jest zarezerwowana do liturgii celebrowanej we wspólnotach zakonnych.

<sup>9</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* [dalej: *OWMR*], 54.

<sup>10</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, kolekta liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 8.

<sup>11</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, kolekty liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, s. 39; por. *Liturgia delle Ore, Proprio Salesiano, Calendario e testi liturgici propri della Società di San Francesco di Sales, dell' Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, dell' Istituto secolare delle Volontarie di Don Bosco*, Roma 2010, 38.

*Mszal rzymski* natomiast proponuje tylko jedną kolektę. Każda z nich ma wspólnego adresata. Jest nim Bóg, który w *Proprium salezjańskim* jest określany mianem Wszechmogącego i Ojca nieskończonej dobroci, dzięki któremu możemy czcić i mieć za wzór do naśladowania interesującego nas świętego.

Trzy powyższe modlitwy prezydenckalne ukazują zasadnicze cechy zarówno osobowości, jak i duchowości św. Franciszka Salezego. Kolekta w *Mszale rzymskim* określa to mianem bycia wszystkim dla wszystkich. *Mszal Rodziny Salezjańskiej* w pierwszej proponowanej kolekcie używa tego samego sformułowania z dodaniem kontekstu miłości pasterskiej, w drugiej kolekcie natomiast przedstawia św. Franciszka Salezego jako gorliwego pasterza i łagodnego nauczyciela.

Godny zauważenia jest fakt, że wydarzeniem, które wpłynęło na rozwój świętości Franciszka Salezego był moment przyjęcia przez niego sakry biskupiej. Jak sam wspomina, w tym liturgicznym wydarzeniu przeżył po raz kolejny swoje nawrócenie. Dostał od Boga szczególnej łaski. Została mu odebrana jego własna osoba, odtąd stał się jedynie własnością Stwórcy, który oderwał go od siebie samego, jednocześnie ukierunkowując na życie i poświęcenie ludowi, który został mu powierzony<sup>12</sup>.

W pasterskim pełnym miłości oddziaływaniu na innych ludzi, które było priorytetowym elementem jego duchowości, należy wyróżnić następujące znaczące elementy: skierowanie uwagi na ludzi i rzeczy, umiejętność słuchania, współpraca z innymi, duchowa wielkość oraz pokora, która jest matką wszystkich cnót.

Wyżej wymienione elementy Francois Corrigan – kapłan diecezji Vanes, odpowiedzialny za formację duchową Stowarzyszeń św. Franciszka Salezego, w swojej publikacji zatytułowanej *Droga życia*, traktującej na temat duchowości św. Franciszka Salezego, w następujący sposób je opisuje i charakteryzuje:

**Skierowanie uwagi na ludzi i rzeczy:** wymaga to życia wewnętrznego, ponieważ żyjemy tylko na powierzchni lub na zewnątrz, mijamy rzeczy i ludzi i nie spostrzegamy ich; przeżywamy różne wydarzenia, ale nie odkrywamy ich znaczenia. Święty Franciszek Salezy poświęcił uwagę każdemu. Święty Wincenty a Paulo podziwiał go, kiedy widział, jak „oddaje się na długo każdemu, ludziom najniższej nawet pozycji”.

**Słuchanie:** jest niezbędne, aby usłyszeć, poznać, przyjąć, docenić i rozróżnić, żeby poszerzyć swoją wizję. Słuchanie wymaga wyciszenia wewnętrznego i zewnętrznego; musi być oczywiście dostosowane do konkretnych warunków, ale jest niezbędne każdemu. Jeśli św. Franciszek Salezy był rozjemcą, to robił to dobrze, ponieważ potrafił słuchać: „Trzeba mieć wiele cierpliwości, żeby wysłuchać niedorzeczności, powiedzmy osoby skarżącej się, by potem łagodnie doprowadzić ją do rozsądku”.

**Współpraca:** po to, aby nie tylko brać, ale też dawać; żeby nie żyć życiem zamkniętym w sobie samym albo nastawionym na rywalizację z innymi, ale szukać kontaktu, dzielić się myślami i poglądami, cierpieniami i radościami.

---

<sup>12</sup> Por. F. Corrigan, *Droga życia duchowość św. Franciszka Salezego*, tłum. J. Bartosik, Warszawa 1994, 8.

**Duchowa wielkość i pokora:** żeby umieć odkryć bogactwo w innych, wydatnić je i docenić oraz docenić samych ludzi; żeby cieszyć się wartością i sukcesami innych, a nie zazdrościć im i użalać się nad sobą; żeby zachęcać i wspierać osoby, które dokonują wyborów innych niż nasze [...] „Niech twoje serce będzie wielkie”<sup>13</sup>.

Święty Franciszek Salezy w sposób bezgraniczny i radykalny zapominał o sobie, aby być do dyspozycji wiernych, których Opatrzność powierzyła jego pasterskiemu posługiwaniu. Nie należało do rzadkości, że każda osoba, zwracająca się do biskupa Salezego była przyjmowana z wielkim szacunkiem. Wszystkim ludziom poświęcał wiele czasu, niejednokrotnie nawet było to kilka godzin, o ile sytuacja tego wymagała, nigdy też nie miał w zwyczaju okazywać znużenia swoim gościom<sup>14</sup>.

Reasumując postawę pasterską św. Franciszka Salezego, należy powiedzieć, że potrafił on w sposób bezgraniczny kochać każdego człowieka bez względu na jego pochodzenie, zasobność materialną, wykształcenie, czy nawet samo nastawienie do niego. Tak samo traktował swoich przyjaciół, znajomych i tak samo obcych i nieprzyjaciół. Jeśli ktoś miał u świętego szczególne względy, to tylko oznaczało, że był to bądź człowiek ubogi, bądź ktoś do niego wrogo nastawiony<sup>15</sup>.

Salezey miał zwyczaj mawiać, że biskupi powinni być jak studnie przeznaczone do użytku ogólnego, z których każdy ma prawo czerpać. Potwierdzeniem bezgranicznej miłości pasterskiej św. Franciszka Salezego jest znaczna liczba przykładów, które możemy znaleźć w jego biografiiach<sup>16</sup>.

Kolejnym tekstem eucharystycznym wspomnienia św. Franciszka Salezego w *Mszale rzymskim* jest Modlitwa nad darami. Oto i ona:

Panie, nasz Boże, składamy Ci zbawienną ofiarę, + rozpal przez nią w naszych sercach ogień Ducha Świętego, \* którym płonął pelen dobroci święty Franciszek. Przez Chrystusa, Pana Naszego<sup>17</sup>.

Modlitwa nad darami przypadająca na uroczystość św. Franciszka Salezego w *Proprium salezjańskim* brzmi następująco:

Questo sacrificio di Padre, suprema testimonianza dell' amore del tuo Figlio, + comunichi a noi l'ardore del tuo Santo Spirito, \* che infiammò il cuore mitissimo del vescovo Francesco di Sales. Per Cristo nostro Signore<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, 61–62.

<sup>14</sup> Tamże, 44.

<sup>15</sup> Tamże, 70–71

<sup>16</sup> Warto przywołać w tym miejscu chociaż jedno z nich. Święty Franciszek Salezy w czasie głoszenia nauk rekolekcyjnych w małym miasteczku spotkał mężczyznę głuchoniemego od urodzenia, który pochodził z rodziny o niskim statusie materialnym. Mimo licznych sugestii swoich najbliższych współpracowników, zaproponował mu pracę u siebie w charakterze służącego. Biskup tłumaczył, że ów człowiek stanie się dla niego nauczycielem ćwiczenia się w chrześcijańskiej miłości. Wielkim sukcesem pedagogiczno-duszpasterskim świętego było nawiązanie komunikacji z tym mężczyzną za pomocą znaków i gestów oraz późniejsze przygotowanie go do przyjęcia sakramentu pokuty i Komunii świętej (F. Corrigan, *Droga życia duchowość św. Franciszka Salezego*, tłum. na j. pol. J. Bartosik, Warszawa 1994, 44–45).

<sup>17</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, modlitwa nad darami liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 8`.

<sup>18</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, modlitwa nad darami liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego* 24 I, 37.

### Tłumaczenie własne:

Boże, Ojczy, niech ta Ofiara, najwyższe świadectwo miłości Twojego Syna, + wzbudzi w nas płomień Twojego Ducha Świętego, \* który zapalił łagodne i pokorne serce świętego biskupa Franciszka Salezego. Przez Chrystusa, Pana Naszego.

Powyższe zestawienie modlitw nad darami liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego zaczerpnięte z *Mszalu rzymskiego* i z *Messale proprio della Famiglia Salesiana* w swej treści suponują źródło doskonałości, którym jest trzecia osoba Boska, Duch Święty. On oświecał i rozpałał ogień miłości i dobroci św. Franciszka Salezego.

Święta Joanna de Chantal dostrzegła w św. Franciszku również działanie Ducha Świętego, który według jej zeznań w czasie procesu kanonizacyjnego, oświecał i umożliwiał św. Franciszkowi Salezemu rozpoznawanie stanów duszy. Dzięki temu osoby, które w swoim życiu duchowym współpracowały z boskim Duchem, otrzymywały od świętego cenne wskazówki niezbędne do zbawienia, a osoby oziębłe w tym względzie nie otrzymywały żadnych porad. Święta Joanna de Chantal w czasie zeznań procesu, kierując się subiektywnymi obserwacjami, tak scharakteryzowała współpracę św. Franciszka Salezego z Duchem Świętym:

Zauważyłam, że chętnie pozwalał Duchowi Świętemu działać w duszach z wielką wolnością, sam zaś podążał za krokiem boskiego Ducha i prowadził dusze za Bożym przewodnictwem, pozwalając im postępować zgodnie raczej z boskim natchnieniem, niż z własnymi konkretnymi naukami<sup>19</sup>.

Modlitwa nad darami zaczerpnięta z *Proprium salezjańskiego* jest bogatsza w swej treści od modlitwy pochodzącej z *Mszalu rzymskiego*. Jest tam mowa o dwóch cechach św. Franciszka Salezego, dzięki którym Duch Święty mógł z nim współpracować. Są nimi łagodność i pokora serca.

Święty Franciszek Salezy na drodze swojego życia duchowego permanentnie pobierał naukę u swojego Mistrza Jezusa Chrystusa. Według niego każdy chrześcijanin winien od Jezusa uczyć się wszystkiego, ale przede wszystkim łagodności i pokory.

Święty Franciszek Salezy miał w zwyczaju bardzo często cytować fragment Ewangelii według św. Marka, w którym Jezus mówi: *Uczcie się ode Mnie* (Mk 11, 25)<sup>20</sup>. Potwierdzeniem powyższych stwierdzeń jest liczna korespondencja duchowa, którą skrupulatnie prowadził św. Franciszek Salezy. W jednym ze swoich listów, skierowanym 28 czerwca 1605 r. do Pani Limojon, tak pisze:

Proszę pamiętać o tej zasadniczej lekcji, którą pozostawił nam w czterech zaledwie słowach, żebyśmy jej nigdy nie zapomnieli i żebyśmy mogli powtarzać sobie sto razy dziennie: «...uczcie się ode Mnie – mówi – bo jestem cichy i pokorny sercem...». W sumie więc okazywanie serca cichego bliźnim, a Bogu serca pokornego, *jest wszystkim*<sup>21</sup>.

Następnym tekstem eucharystycznym liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego w *Mszale rzymskim* jest Modlitwa po Komunii. Brzmi ona w sposób następujący:

<sup>19</sup> F. Corrigan, dz.cyt., 77.

<sup>20</sup> Tamże, 53.

<sup>21</sup> Tamże, 53.

Wszchemogący Boże, przez sakrament, który przyjęliśmy pomóż nam na ziemi naśladować miłość i łagodność świętego Franciszka, \* abyśmy razem z nim osiągnęli chwałę w niebie. Przez Chrystusa, Pana naszego<sup>22</sup>.

Modlitwa po Komunii, przypadająca na uroczystość św. Franciszka Salezego w *Proprium salezjańskim* brzmi następująco:

Signore Dio nostro, tu ci hai dato la goia di partecipare a questo sacro convito nella festa (solemnità) di san Francesco di Sales, + concedi a noi di imitare la sua carità benigna e paziente in ogni circostanza della vita, \* per condividere un giorno la sua gloria nel cielo. Per Cristo nostro Signore.

Tłumaczenie własne:

Panie, nasz Boże, Ty obdarzyłeś nas radością uczestnictwa w eucharystycznej Uczcie w święto (uroczystość) świętego Franciszka Salezego, + daj nam naśladować jego cierpliwą i łagodną miłość we wszelkich okolicznościach życia,\* abyśmy mogli kiedyś współuczestniczyć z nim w jego chwale w niebie. Przez Chrystusa, Pana naszego<sup>23</sup>.

Oba powyższe teksty euchologiczne odsłaniają przed uczestnikami celebracji eucharystycznej istotne cechy miłości św. Franciszka. Omawiana modlitwa prezydencjalna z *Mszalu rzymskiego* stawia na równi miłość i łagodność świętego, a formularz z *Messale proprio della Famiglia Salesiana* charakteryzuje miłość św. Franciszka Salezego jako cierpliwą i łagodną.

Święty Franciszek Salezy w swojej duchowości doszedł do przekonania, że skuteczność pasterskiego oddziaływania na innych ściśle jest uzależniona od przejścia samemu procesowi uczenia się, modlitwy i praktyki. Wtedy i tylko wtedy można nauczać wiernych i dawać im świadectwo, czyniąc to, za wskazaniem św. Pawła, z łagodnością<sup>24</sup>.

Jego łaskawość delikatna przynosiła zadziwiające efekty, przyciągała najbardziej zatwardziałe serca. Święty Franciszek Salezy wielokrotnie doświadczał, że jego wrogowie po kilkunastu dniach stawali się jego przyjaciółmi<sup>25</sup>.

Bardzo istotną cnotą praktykowaną przez św. Franciszka Salezego była cierpliwość. Święty zdawał sobie sprawę, że można ją osiągnąć dzięki harmonii wewnętrznej, którą jest uprzednio umiłowany przez duszę pokój. Winien on być stałym mieszkańcem serca. Często w licznych poradach udzielanych innym przez świętego pojawiała się zachęta do zachowywania spokoju i cierpliwości względem innych. Aby było to możliwe, należy ją najpierw praktykować względem siebie<sup>26</sup>.

Wspomnienie liturgiczne św. Franciszka Salezego nie ma własnej prefacji, tak jak znaczna większość wspomnień świętych i błogosławionych. Podczas celebracji liturgicznych, w których oddajemy część Bogu i wyrażamy Mu wdzięczność

<sup>22</sup> Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich, modlitwa po Komunii liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 8`.

<sup>23</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, modlitwa po Komunii liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego* 24 I, 39.

<sup>24</sup> Por. F. Corrigan, dz.cyt., 33.

<sup>25</sup> Por. Lajeunie, *Saint François de Sales*, t. II, Paris 1966, 120.

<sup>26</sup> Por. J. Tissot, *Sztuka korzystania z własnych błędów według św. Franciszka Salezego*, tłum. na j. pol. G. Kania, Warszawa 2004, 22.

za cenny dar dla Kościoła świętych biskupów, używamy wówczas prefacji o świętych pasterzach. Oto i ona:

Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, \* abyśmy Tobie składali dziękczynienie i Ciebie wychwalali, Panie, \* Ojcie święty i miłosierny Boże, przez naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

Z radością oddajemy cześć świętemu Franciszkowi Salezemu, którego dałeś swojemu ludowi, \* jako gorliwego pasterza. \* Jego przykład umacnia nas w dobrym życiu, \* Jego słowa nas pouczają, \* a jego wstawiennictwo wyprasza nam Twoją opiekę.

Dlatego z chórami Aniołów i Świętych \* głosimy twoją chwałę, \* razem z nimi wołając:<sup>27</sup>

Ta modlitwa prezydenjalna, z racji że jest tekstem uniwersalnym używanym wielokrotnie podczas całego roku liturgicznego, jest o wiele skromniejszym pod względem treściowym od tekstu prefacji z *Messale proprio della Famiglia Salesiana*. Prefacja znajdująca się w *Proprium salezjańskim* pod datę 24 stycznia wzoruje się na *Mszale rzymskim św. Pawła VI*, ale jest bardziej rozbudowana, a co za tym idzie bardziej bogata pod względem merytorycznym. Brzmi ona następująco:

È veramente giusto renderti grazie e innalzare a te, Padre santo e misericordioso, l'inno di benedizione e di lode, per Gesù Cristo nostro Salvatore. Tu hai suscitato nella Chiesa san Francesco di Sales, secondo il tuo cuore, per educare la pietà del popolo cristiano con gli scritti, la parola e l'esempio, e appianare a tutti a via della santificazione. Per questo, ricolmato dello Spirito di dolcezza, condusse i peccatori alla penitenza e s'impegno a restaurare l'unità dei credenti nel vincolo della carità e della pace. Riuniti in festosa assemblea per celebrare le meraviglie del tuo amore, insieme agli angeli e ai santi proclamiamo (nel canto) la tua gloria.<sup>28</sup>

Tłumaczenie własne:

Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, \* abyśmy Tobie składali dziękczynienie i Ciebie wychwalali, Panie, \* Ojcie święty i miłosierny Boże, przez naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

Ty powołałeś w Kościele

świętego Franciszka Salezego, \* pasterza według Twojego serca, \* który poprzez pisma, słowa i przykład życia, \* uczył pobożności lud chrześcijański i ukazywał wszystkim drogę do świętości. \* Dlatego napełniony Duchem łagodności, \* prowadził grzeszników do nawrócenia \* i gorliwie pracował nad odbudową jedności wśród wierzących \* przez więzi miłości i pokoju. Złączeni w radosnej wspólnocie wysławiamy cuda Twojej miłości \* i razem z Aniołami i Świętymi śpiewamy hymn Twojej chwały, wołając:

Prefacja z *Mszalu rzymskiego* podkreśla trzy zasadnicze elementy charakteryzujące świętych pasterzy. Są nimi: gorliwość pasterska, przykład, pouczające słowa, umacniające uczestników celebracji eucharystycznej w dobrym życiu, a także wstawiennictwo świętego<sup>29</sup>. Z całą pewnością należałoby stwierdzić, że korespondują one i z duchowością i życiem św. Franciszka Salezego.

Członkowie Rodziny Salezjańskiej, uczestniczący w liturgii Eucharystycznej w uroczystość św. Franciszka Salezego, w czasie prefacji mają możliwość szerszego poznania osobowości głównego patrona Zgromadzenia Salezjańskiego. Tekst

<sup>27</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, prefacja o świętych pasterzach*, nr 73, 90\*.

<sup>28</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, prefacja o św. Franciszku Salezym*, 24 I, 38.

<sup>29</sup> Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich, prefacja o świętych pasterzach*, nr 73, 90\*.



prefacji z *Messale proprio della Famiglia Salesiana* wymienia następujące charakterystyczne rysy św. Franciszka Salezego: gorliwość pasterską, która polegała na ukazywaniu ludowi chrześcijańskiemu drogi prowadzącej do świętości; nauczanie poprzez pisma, słowa i przykład życia. Dalsza część prefacji, podobnie jak inne teksty euhologijne podkreśla współpracę świętego z Duchem Świętym, który napełnił go nieustannie mocą i uzdolniał do nawrócenia grzeszników. Następnie tekst prefacji wspomina również gorliwą pracę świętego nad odbudową jedności wśród wierzących dzięki więzi miłości i pokoju<sup>30</sup>.

W tekstach wyżej omawianych widoczny był również rys duchowości, przejawiający się w jego działalności pisarskiej. Aby dokonać tej charakterystyki, należałoby prześledzić cały dorobek pisarski świętego, czyli około tysiąca publikacji<sup>31</sup>. Wystarczy jedynie wskazać na teksty, które potwierdzają jego oddziaływanie pisarskie, pełne ewangelicznej miłości i łagodności.

Święty Franciszek Salezy jest autorem dwóch cennych dzieł z teologii duchowości chrześcijańskiej: *Filotei* (ukazującej drogę ascezy każdego człowieka) i *Teotyma* (przedstawiającej miłość Boga jako istotę życia chrześcijańskiego)<sup>32</sup>, są one odzwierciedleniem promowanej przez niego specyficznej formy duchowości.

Święty Franciszek w swoich pismach starał się przekazać innym najgłębsze prawdy w sposób bardzo zrozumiały i zarazem jasny. W nich nie można odnaleźć ani egzaltowanej mowy, którą niejednokrotnie autorzy chcieli przerazić i wystraszyć czytelnika, ani gwałtownych wybuchów, które mogłyby zdradzać niezrównowagę. Teksty potwierdzają łagodne usposobienie i wewnętrzną harmonię autora<sup>33</sup>.

Wszystkie pisma św. Franciszka Salezego w zestawieniu z dziełami literackimi jemu współczesnych pisarzy różnią się przede wszystkim formą przekazu. W swoich dziełach ukazywał on prawdę, z którą pragnął podzielić się z czytelnikiem. Zawsze czynił to z wielkim szacunkiem, gdyż w jego formie przekazu odzworowywał się w sposób klarowny stan jego duszy przepełniony szlachetnością, życzliwością, powagą i dobrocią<sup>34</sup>.

Na koniec rozważań o działalności pisarskiej św. Franciszka Salezego, w której dostrzegamy stan jego życia duchowego, warto zacytować fragment jego rozważań z *Wprowadzenia do życia pobożnego*, w którym autor, sam pełen cierpliwości i opanowania, przestrzega czytelnika przed pośpiechem nie przynoszącym rezultatów w pracy wewnętrznej:

Rzeki płynące spokojnie i po równinie dźwigają wielkie okręty i mnogie skarby, deszcze łagodnie spadające na rolę bogacząc ją w trawy i ziarno, zaś rwące strumienie i rzeki wezbrane, gdy toczą swe nurty po ziemi, szkodzą tylko okolicy i nie przydatne są dla handlu, a deszcze gwałtowne i nachalne pustoszą pola i łąki. Nigdy nie było dobrem, co się robiło gwałtownie i z pośpiechem. Trzeba się spieszyć powoli, jak mówi stare przysłowie. Bąki hałasują daleko głośniejszy i spieszą

<sup>30</sup> Por. *Messale proprio della Famiglia Salesiana, prefacja o św. Franciszku Salezym*, 38.

<sup>31</sup> Por. F. Salezy, *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, tłum. na j. pol. M.B. Bzowska, Kraków 2000; F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, tłum. na j. pol. M.B. Bzowska, Kraków 2000.

<sup>32</sup> Por. *Messale proprio della Famiglia Salesiana*, 35.

<sup>33</sup> Por. A. Margerie, dz.cyt., 80–81.

<sup>34</sup> Tamże, 82.

się więcej od pszczoł, ale składają co najwyżej wosk, nigdy zaś miód. Tak i ci, co się spieszą z gorączkowym niepokojem i hałaśliwym impetem, nie działają nic dobrego, ani też wielkiego<sup>35</sup>.

Każdy formularz mszalny zawiera także krótkie teksty eucharystyczne, nazywane antyfonami mszalnymi, do których zaliczamy: antyfonę na wejście (*antiphona od introitum*) i antyfonę na Komunię (*antiphona ad communionem*). W czasie sprawowanej Eucharystii mają one funkcję towarzyszącą poszczególnym procesjom na wejście i na Komunię, ale nadają one również specyficzny charakter danej celebracji<sup>36</sup>.

Antyfona na wejście, przypadająca na wspomnienie św. Franciszka Salezego w *Mszale rzymskim*, brzmi następująco:

Por. Ez 34, 11.23–24

Będę szukał moich owiec, \* i ustanowię nad nimi pasterza, który je będzie prowadził. \* Ja, Pan, będę ich Bogiem<sup>37</sup>.

Antyfona na wejście, przypadająca na uroczystość św. Franciszka Salezego w *Proprium salezjańskim*, jest innym tekstem własnym i brzmi następująco:

Cf. Sir 39, 8b.10a.14

Il Signore l'ha ricolmato spirito d'intelligenza e ha guidato il suo consiglio e la sua scienza. I popoli parleranno della sua sapienza e l'assemblea proclamerà le sue lodi<sup>38</sup>.

Tłumaczenie własne:

Por. Syr 39, 8b.10a.14

Pan napełnił go duchem rozumu i kierował jego radą i wiedzą. \* Mądrość jego opowiadać będą narody, a zgromadzenie wychwalać go będzie.

Antyfona na wejście z *Mszalu rzymskiego* została zaczerpnięta z 34 rozdziału Księgi Ezechiela, która należy do jednej z ksiąg prorockich Starego Testamentu. W tym rozdziale autor natchniony oskarża przywódców i lud Izraela. Według niego zarówno jedni, jak i drudzy zasługują na potępienie. Przyczyną gniewu Bożego było pełne chciwości i egoizmu pełnienie przez pasterzy swojego zadania. Bóg Jahwe obiecuje Izraelitom, że sam będzie ich dobrym pasterzem, który będzie się nimi opiekował, ponadto we fragmencie, który stał się antyfoną na wejście w liturgicznym wspomnieniu św. Franciszka Salezego, obiecuje Izraelitom, że otrzymają dobrego pasterza – nowego Dawida, który będzie się nimi opiekował. Wtedy będą mogli żyć bezpiecznie<sup>39</sup>.

Święty Franciszek Salezy doskonale znał te fragmenty zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, które wskazywały na charakterystyczne rysy miłości Boga Ojca do swoich owiec. Jako kapłan naśladował Wszechmogącego, a kiedy został namaszczony na pasterza w momencie przyjęcia święceń episkopatu, czynił to z jeszcze większą gorliwością i zaangażowaniem.

<sup>35</sup> Tamże, 85.

<sup>36</sup> Por. B. Nadolski, *Leksykon...*, 107–108; por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań, 1992, 116.

<sup>37</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, antyfona na wejście liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 8<sup>o</sup>.

<sup>38</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, antyfona na wejście liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 36.

<sup>39</sup> Por. *Przewodnik po Biblii*, red. D. i P. Alexander, Warszawa 1996, 426.

*Messale proprio della Famiglia Salesiana* natomiast w formularzu liturgicznym św. Franciszka Salezego proponuje inną antyfonę. Została ona zaczerpnięta z Księgi Syracha (Eklezjastyka), która należy do ksiąg mądrościowych Starego Testamentu. Można ją określić mianem podsumowania całego prawa moralnego Starego Testamentu<sup>40</sup>.

Antyfona w swojej treści wychwala mądrość uczonego w Piśmie, czyli tego, który został powołany przez Boga do wyjaśniania i tłumaczenia innym prawd objawionych. To właśnie on – jak pisze autor natchniony – został obdarzony przez Boga nadprzyrodzonymi darami: rozumu, rady i wiedzy.

Obie powyższe antyfony zaczerpnięte ze Starego Testamentu mają za zadanie wprowadzić uczestnika liturgii eucharystycznej w tajemnicę wspomnienia liturgicznego. Ukazują one osobę św. Franciszka Salezego, który z Bożego natchnienia został ustanowiony pasterzem (antyfona z *Mszалу rzymskiego Pawła VI*), który w celu zrealizowania swojej misji i powołania został obdarowany darem mądrości, czyli darem wiedzy, rozumu i mądrości (antyfona z *Proprium salezjańskiego*).

Antyfona na wyjście, przypadająca na wspomnienie św. Franciszka Salezego, w *Mszale rzymskim* brzmi następująco:

Por. Łk 12, 42

Oto rządcą wierny i roztropny, \* którego Pan ustanowił nad swoją służbą, \* żeby wydzielał jej żywność w odpowiednim czasie<sup>41</sup>.

Antyfona na wyjście, przypadająca na uroczystość św. Franciszka Salezego w *Proprium salezjańskim*, podobnie jak było w przypadku antyfony na wejście, jest zupełnie innym dobranym tekstem. Oto i on:

Cf. Gv 10, 14.15 b

Io sono il buon Pastore: conosco le mie pecore \* e le mie pecore conoscono me – dice il Signore – \* per esse ofro la vita<sup>42</sup>.

Tłumaczenie własne:

Por. J 10, 14.15 b

Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, \* a moje Mnie znają – mówi Pan – \* życie moje oddaję za owce.

Antyfona na wyjście z *Mszalu rzymskiego* pochodzi z 12 rozdziału Ewangelii św. Łukasza 41–48, w którym znajdujemy opis przypowieści o wiernym i niewiernym słudze. Jezus wyjaśniał swoim słuchaczom, na czym polega postawa wiernego i niewiernego sługi w kontekście paruzji. Sługa niewierny nie interesuje się innymi, myśli tylko i wyłącznie o potrzebach przyziemnych typowo egzystencjalnych: o jedzeniu, piciu i upijaniu się. Sługa wierny to ten, który wierzy w dobra wieczne. Jego wiara zaś przekłada się na postawę względem dóbr doczesnych – nie przywiązując się do nich – dzieli się nimi ze swoim podwładnymi<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Tamże, 463 f.

<sup>41</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, antyfona na Komunię liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 8`.

<sup>42</sup> *Messale proprio della Famiglia Salesiana, antyfona na Komunię liturgicznego wspomnienia św. Franciszka Salezego*, 24 I, 39.

<sup>43</sup> Por. M. Galizzi SDB, *Długa droga Jezusa*, tłum. polskie: I. Gucewicz, Warszawa 1989, 62.

Druga antyfona natomiast, zamieszczona w *Messale proprio della Famiglia Salesiana*, została wyjęta z 10 rozdziału Ewangelii św. Jana, w którym Jezus mówi o sobie jako o dobrym pasterzu. Ta figura literacka, którą posłużył się Jezus, była doskonale znana Jego słuchaczom. Pasterz znaczną część swojego życia spędzał ze swoimi owcami, które go znały i reagowały na jego głos. To on troszczył się o nie i nimi się opiekował, ochraniając m.in. przed dzikimi zwierzętami. Jezus w tym fragmencie zapewnia swoich słuchaczy, że będąc dobrym pasterzem, jest tym, który zapewnia o swojej miłości, polegającej przede wszystkim na bliskości, bezpieczeństwie i opiece aż do jej najwyższego wyrazu, jakim jest oddanie swojego życia<sup>44</sup>.

Obie powyższe antyfony zaczerpnięte z Nowego Testamentu mają za zadanie po raz kolejny, tym razem ostatni, zwrócić uwagę zarówno celebransa, jak i uczestników liturgii na charakterystyczną osobowość św. Franciszka Salezego, który podobnie jak Chrystus, był dobrym pasterzem i wiernym sługą, troszczącym się o tych, którym służył z wielką gorliwością apostołską.

Należy stwierdzić, że wszystkie trzy polskie oracje formularza o św. Franciszku Salezym z obu mszałów wzorują się na łacińskim tekście, jaki podaje *Messale Romanum*. Różnice wynikają z bardziej lub mniej dokładnego tłumaczenia.

## ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu omawiania formularzy mszalnych o św. Franciszku Salezym, duchowym mistrzu św. Jana Bosko, możemy wskazać na następujące cechy duchowości. Po pierwsze, jako biskup odznaczał się miłością pasterską, gorliwością pasterską, łagodnością w nauczaniu, duchem apostołskim w pracy z młodzieżą, pełną dobroci, łagodnością i pokorą, miłością i łagodnością serca, cierpliwością. Został powołany dla Kościoła jako pasterz według Serca Jezusowego, uczył poprzez pisma, słowa i przykład życia, uczył pobożności i prowadził wiernych drogą do świętości, był napełniony Duchem Świętym, który permanentnie uzdolniał go cnotą łagodności, dzięki której prowadził grzeszników do nawrócenia i gorliwie pracował nad jednością chrześcijan.

To krótkie opracowanie miało na celu jedynie naświetlenie potencjału tekstów eucharystycznych używanych przez wieki w liturgii Kościoła katolickiego. Jak zauważyć można na podstawie niniejszego opracowania, zawierają one szereg wartości formacyjno-dydaktyczno-katechetycznych. Z tego powodu dla wielu wyznawców Jezusa Chrystusa, żyjących na przestrzeni wielu pokoleń w różnych kontekstach kulturowych, stawały się i stają do dnia dzisiejszego nauczycielem, który kształtuje i wydaje Kościołowi kolejnych świętych i błogosławionych.

---

<sup>44</sup> Por. *Przewodnik po Biblii...*, dz.cyt., 542.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Źródła

**Dokumenty papieskie i dokumenty Kongregacji Obrzędów (Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów)**  
*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (z trzeciego wydania *Mszału rzymskiego*, Roma 2002),  
Poznań 2004.

#### **Księgi liturgiczne**

*Liturgia delle Ore, Proprio Salesiano, Calendario e testi liturgici propri della Società di San Francesco di Sales, dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, dell'Istituto secolare delle Volontarie di Don Bosco*, Roma 2010.

*Mszał rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II, Poznań 1986, 2009.

*Messale proprio della Famiglia Salesiana*, Roma 1990.

### 2. Opracowania

Corrigan F., *Droga życia duchowość św. Franciszka Salezego*, tłum. z j. fr. J. Bartosik, Warszawa 1994.

Chorzępa M., *Święty Franciszek Salezy*, Kraków 1992.

Galizzi M., SDB, *Długa droga Jezusa*, tłum. z j. wł. I. Gucewicz, Warszawa 1989.

Lajeunie E.M., *Saint François de Sales l'homme, la pensée, l'action*, t. II, Paris 1966.

Margerie A., *Święty Franciszek Salezy*, tłum. z j. fr. S. Komorowski, Kraków 1927.

Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

*Przewodnik po Biblii*, red. D. i P. Alexander, Warszawa 1996.

Salezcy F., *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, tłum. na j. pol. M.B. Bzowska, Kraków 2000.

Tissot J., *Sztuka korzystania z własnych błędów według św. Franciszka Salezego*, tłum. z j. fr. G. Kania,  
Warszawa 2004.

Wilk S., *Jan Bosko*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 760–763.

## CHARACTERISTICS OF THE SPIRITUALITY OF ST. FRANCIS SALEZE IN THE TEXTS OF THE MASS FORMS

### Summary

In author's study, the author analyzed all euchological texts of the liturgical memorial of St. Francis de Sales, both in the Roman Missal for Polish dioceses and in the Messale proprio della Famiglia Salesiana. It turned out to be a valuable procedure aimed at showing the essential elements of the spirituality of St. Francis de Sales. They have been documented with facts from the life of the holy bishop from Geneva. In addition, the article presents a wealth of mass texts that fulfill many functions, primarily cognitive, didactic, formation and catechetical.

**Key words:** euchological texts, St. Francis de Sales, liturgy, spirituality

## LE CARATTERISTICHE DI SAN FRANCESCO DI SALES NEI TESTI DEI FORMULARI DELLA MESSA

### Sommario

Nel suo studio l'autore ha analizzato tutti i testi eucologici della memoria liturgica di san Francesco di Sales, si trovano nel Messale Romano per le diocesi polacche che nel Messale proprio della Famiglia Salesiana. Si è rivelata una preziosa procedura volta a mostrare gli elementi essenziali della spiritualità di S. Francesco di Sales. Sono stati documentati con fatti della vita del santo vescovo da Ginevra. Inoltre, l'articolo presenta una ricchezza di testi di massa che svolgono molte funzioni, principalmente cognitive, didattiche, formative e catechetiche.

**Parole chiave:** testi eucologici, S. Francesco di Sales, liturgia, spiritualità

### Nota o Autorze

Ksiądz **Radosław BŁASZCZYK** SDB – odbył studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego uwieńczone doktoratem z teologii w dziedzinie liturgiki. Od 2010 r. pracuje i posługuje w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w charakterze wychowawcy i wykładowcy liturgiki. Od 2012 r. jest organizatorem Łądzkich Sympozjów Liturgicznych. W 2020 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych. Kontakt e-mail: radekb@tlen.pl

KS. SŁAWOMIR SOSNOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

## ZNAK POKOJU W RAMACH OBRZĘDÓW PRZYGOTOWUJĄCYCH DO KOMUNII ŚWIĘTEJ

**Słowa kluczowe:** pocałunek pokoju; znak pokoju; przygotowanie do komunii; ryt rzymski

1. Wprowadzenie. 2. Zmiany w historii. 2.1. Pocałunek pokoju. 2.2. Inne elementy przygotowania. 2.3. Oddzielne przygotowanie celebransa i wiernych. 3. Dzisiejszy kształt obrzędów. 4. Przygotowanie otwarciem na Chrystusa i na brata

### 1. WPROWADZENIE

Wydane przez Episkopat Polski zalecenie, by w czasie zagrożenia epidemicznego przyjmować Komunię św. na dłoń<sup>1</sup>, wywołało ostrą krytykę ze strony wielu duszpasterzy i wiernych, którzy uznają, że jedynie „godne” jest przyjmowanie Komunii wprost do ust<sup>2</sup>. Nie jest dobrze, gdy uwaga koncentruje się wybiórczo na jednym tylko geście. Przygotowanie do Komunii zawiera szereg modlitw i obrzędów: *Ojciec nasz* wraz z embolizmem, obrzęd pokoju (modlitwa i gest), prywatne modlitwy celebransa, ukazanie postaci wraz ze słowami „Panie, nie jestem godzien”. Przez wielość obrzędów liturgia kształtuje w uczestnikach właściwe usposobienie do przyjęcia Komunii.

Najstarszy opis ustanowienia Eucharystii (1 Kor 11) zawiera pewną dwuznaczność. Święty Paweł pisze: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 11, 16). W tym zdaniu „Ciało Chrystusa” ma podwójne znacze-

---

<sup>1</sup> „Przypominamy, że przepisy liturgiczne Kościoła przewidują przyjmowanie Komunii Świętej na rękę, do czego teraz zachęcamy”, Zarządzenie nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z 12 marca 2020 r. <https://episkopat.pl/zarzadzenie-nr-1-2020-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-z-dnia-12-marca-2020-r/>

<sup>2</sup> W 2020 r. pojawiła się fala krytyki wobec gestu dopuszczonego przez polski Episkopat 15 lat wcześniej. Nie świadczy to dobrze o percepcji dokumentów Episkopatu. Zob. Episkopat Polski, *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* (9 marca 2005 r.), nr 40.

nie<sup>3</sup>. Z jednej strony, spożywanie chleba jest udziałem w ofierze Chrystusa: „Ilećroć bowiem spozywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Z drugiej – Ciałem Chrystusa są ci, którzy Go przyjmują: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 17). Z tego też powodu przygotowanie do udziału w Ciele Pańskim ma podwójny wymiar. Święty Paweł przestrzega, by nie spożywać Chleba i nie pić z kielicha Pańskiego niegodnie: „Kto bowiem spożywa i pije nie zważając<sup>4</sup> na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 29). Skoro uczestnictwo w Wieczery Pańskiej jest też budowaniem Ciała – Kościoła, wymaga gotowości do tworzenia wspólnoty, która wyraża się w przezwyciężaniu sporów i niesprawiedliwych różnic. Paweł upomina chrześcijan: „schodźcie się razem nie na lepsze, ale ku gorszemu”. Dzieje się tak, ponieważ „zdarzają się między wami spory, gdy schodźcie się razem jako Kościół” (1 Kor, 17n). Od początku więc przygotowanie do sprawowania Eucharystii, lub też bezpośrednio do przyjęcia Komunii, ma zarówno wymiar osobisty, jak i eklezjalny (wspólnotowy). Dziś wiele się mówi o właściwym przygotowaniu do osobistego spotkania z Panem, o gestach świadczących o szacunku dla obecności Chrystusa w znakach sakramentalnych. Przyjrzyjmy się drugiemu aspektowi.

## 2. ZMIANY W HISTORII

Pojednanie z braćmi jest warunkiem koniecznym uczestnictwa w kulcie. Taką zasadę zawiera już Ewangelia: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5, 23n). Słowa, które usytuowane są jeszcze w kontekście ofiar jerozolimskiej świątyni, szybko zostają zaadaptowane do kultu chrześcijańskiego. *Didaché* mówi o dwóch warunkach odzyskania „czystego sumienia” – o wyznaniu grzechów i pojednaniu z braćmi: „niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzą, nie bierze udziału w tym zgromadzeniu, aby nie została skalana wasza ofiara”<sup>5</sup>.

### 2.1. POCAŁUNEK POKOJU

Realizacja ewangelicznego zalecenia, by pojednać się z bratem przed złożeniem daru na ołtarzu, przybiera rytualny kształt pocałunku pokoju. Korzeniem liturgicznego gestu jest zwyczaj przekazywania pocałunku, znany w całym staro-

<sup>3</sup> J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2001, 387.

<sup>4</sup> Diakrinw [*diakrino*] – wydzielać, wyróżniać, robić różnicę; tu: osądzać właściwie, rozpoznawać.

<sup>5</sup> *Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów XIV, 3*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tł. A. Świderkówna, oprac. M. Starowiejski, Ojcowie żywi VIII, Znak, Kraków 1988, 50.



żytnym świecie, w tym również w tradycji żydowskiej. Używany był w czasach Jezusa jako gest pozdrowienia, którego nie powinno się zaniedbać (Łk 7, 45), przychylności (Łk 15, 20), jedności (Ga 2, 9) i pokoju. Już Listy św. Pawła świadczą o powszechnym zwyczaju – jeszcze nie liturgicznym – wyrażania pocałunkiem braterstwa pomiędzy chrześcijanami. W zakończeniach listów autor zachęca: „Pozdrowcie się wzajemnie pocałunkiem świętym!” (1 Kor 16, 20)<sup>6</sup>.

Troska o gotowość do pojednania przed przystąpieniem do Boga, której rytualnym wyrazem jest pocałunek pokoju, przewija się nieustannie w chrześcijańskiej literaturze. W nurcie greckiej tradycji przykładem jest Orygenes (†254). W traktacie *O modlitwie* zaleca, by przed modlitwą chrześcijanin zapomniał wszelkie zło, które wyrządzili mu bliźni, aby Bóg i jemu zapomniał jego grzech<sup>7</sup>.

W bardzo podobny sposób jest prezentowana konieczność przygotowania do modlitwy w tradycji łacińskiej, której współczesnym Orygenesowi przedstawicielem jest Tertulian (†ok. 220). Według myśli zawartej w *De oratione* drogę do nieba modlitwom otwiera pamięć o przykazaniach, z których pierwszym jest obowiązek pojednania z braćmi przed przystąpieniem do ołtarza<sup>8</sup>.

Zastosowanie pocałunku pokoju w zgromadzeniu liturgicznym stanowi chrześcijańską oryginalność. Wprawdzie w najstarszych pismach chrześcijańskich – ani w *Didaché*, ani u ojców apostołskich – nie znajdujemy aluzji do stosowania pocałunku pokoju w liturgii, jednakże powszechna obecność tego gestu, potwierdzona przez najstarsze świadectwa liturgiczne, pozwala przyjąć, że początki stosowania w liturgii sięgają czasów bliskich apostołskim.

Pierwszym świadkiem jest św. Justyn (†165), który w opisie Eucharystii sprawowanej po chrzcie umieszcza pocałunek pokoju po modlitwach kończących liturgię słowa, a przed przyniesieniem darów<sup>9</sup>. Pocałunek pokoju, który przygotowuje na spotkanie z Panem, tutaj staje się elementem przygotowania do uczestnictwa w Uczcie eucharystycznej.

*Katechyz mistagogiczne*, przypisywane Cyrylowi Jerozolimskiemu, umieszczają pocałunek pokoju tuż po złożeniu darów, po którym następuje umycie rąk przez biskupa i kapłanów. „Ten pocałunek jednoczy serca i prowadzi do przebaczenia uraz, jest oznaką pojednania i zapomnienia o krzywdach”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Podobnie 2 Kor 13, 12; 1 Tes 5, 26; a także 1 P 5, 14. Więcej o podstawach biblijnych zob. P. Włodyga, „Pokój (Pański niech zawsze będzie) z wami”, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, WN PAT, Kraków 2008, 121–129.

<sup>7</sup> „W końcu trzeba usunąć pamięć krzywd doznanych od ludzi niesprawiedliwych, jeśli się chce, aby i nam Bóg nie pamiętał tego, w czym niesprawiedliwie postąpiliśmy wobec wielu bliźnich...”. Orygenes, *O modlitwie* 31, 2, tł. W. Kania, H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo*, H. Pietras (wstęp i oprac.), WAM, Kraków 1993, 231.

<sup>8</sup> „Czym bowiem byłoby przychodzenie po pokój Boży bez pokoju, a po odpuszczenie win z ich zatrzymywaniem? Jak przebłaga Ojca ten, kto się gniewa na brata, skoro od początku zabroniono nam wszelkiego gniewu?”, Tertulian, *O modlitwie* 11, tł. H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo*, 44.

<sup>9</sup> „Na zakończenie zaś modlitw pozdrawiamy się wzajemnie pocałunkiem pokoju. Następnie przynoszą [...] chleb i kielich...” Justyn Męczennik, *1 Apologia* 65,1–3, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsza apologetyka greckiej*, oprac. J. Naumowicz, BOK 24, Wydawnictwo M, Kraków 2004, 255.

<sup>10</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 23 (Mistagogiczna piąta)*, 3, w: tenże, *Katechyz przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, tł. W. Kania, BOK 14, Wydawnictwo M, Kraków 2000, 339.

Spśród wielu tekstów, zawierających zachętę do właściwego udzielania pocałunku pokoju, zacytujmy homilię Jana Chryzostoma: „Przerwij, powiada, ofiarę na moją cześć, aby ocalała twoja miłość, bo również pojednanie z bratem jest ofiarą”; „...stół ten nie przyjmuje ludzi pozostających z sobą w nieprzyjaźni”<sup>11</sup>.

Pocałunek najmocniej wyraża braterską miłość, zażyłość, a także czystość obyczajów, bo bez wątplenia na początku pocałunek przekazywany był pomiędzy wszystkimi. Znak na tyle jest powszechny i ma takie znaczenie, że Tertulian widzi w nim przeszkodę dla małżeństw mieszanych<sup>12</sup>, a u osób z zewnątrz budzi zgorszenie i podejrzenia o rozpustę<sup>13</sup>. Stąd płyną upomnienia o zachowanie skromności i ostrzeżenia przed nadużyciami. I tak na przykład Atenagoras z Aten (†190) zachęca do sformułowania ścisłych zasad przekazywania pokoju, np. unikania powtórnego pocałunku<sup>14</sup>. Szybko jednak następuje w zgromadzeniu oddzielenie mężczyzn i kobiet w celu uniknięcia zgorszeń. Taką zasadę podaje już *Tradycja Apostolska*<sup>15</sup> – świadek zwyczajów liturgicznych z pierwszej połowy III w. Podobnie *Konstytucje Apostolskie* (IV w.): „Duchowni ucałują biskupa, świeccy mężczyźni – mężczyzn i niewiasty – niewiasty”<sup>16</sup>.

Gest przygotowujący do uczestnictwa w Ofierze jest też zwieńczeniem modlitw. W ten sposób komentuje pocałunek Tertulian, który nazywa go *signaculum orationis*<sup>17</sup>. Pokój udzielany jest przed złożeniem darów we wszystkich wschodnich liturgiach, a z łacińskich – w mediolańskiej, mozarabskiej i galijskiej. Modlitwa braci opisana przez Justyna z czasem rozwija się w modlitwę związaną z odczytywaniem

<sup>11</sup> Jan Chryzostom, *Homilia XVI*, w: *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*. tł. J. Krystyniacki, oprac. A. Baron, uwspółcz. przekładu E. Buszewicz, cz. 1, WAM, Kraków 2000, 207.

<sup>12</sup> „Kto bez żadnych podejrzeń pozwoli jej pójść na nieznaną ucztę Pana, którą poganie zniesławiają? [...] Kto pozwoli spotkać się z jakimś ze współbraci, by przekazać pocałunek [...]?” Tertulian, *Do żony 4*, tł. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism II*, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983, 160.

<sup>13</sup> Zob. Minuncjusz Feliks, *Oktawiusz*, c. IX, tł. M. Szarmach, w: *Apologie*, oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, PSP 44, Warszawa 1988, 30.

<sup>14</sup> „Co się tyczy tych, których zwiemy braćmi i siostrami i nadajemy im inne nazwy oznaczające pokrewieństwo, to przedmiotem naszej szczególnej troski jest, aby ich ciała nie zostały znieważone i by były czyste, bo nauka nasza stwierdza dalej: «Jeśli ktoś pocałuje kogoś powtórnie, bo mu się spodobał [...] [luka w tekście; nie wiadomo, skąd cytaty], i dodaje, iż pocałunek, czy raczej okazanie szacunku, powinno być przedmiotem ścisłych przepisów, bo jeśli w najmniejszym nawet stopniu skazi nasz umysł, może pozbawić nas życia wiecznego»”. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tł. S. Kalinkowski, PAX, Warszawa 1985, 75n.

<sup>15</sup> „Po skończeniu modlitwy nie dają sobie jeszcze katechumeni pocałunku pokoju, gdyż pocałunek ich nie jest jeszcze święty. Wierni zaś niech witają jeden drugiego: mężczyźni mężczyzn i kobiety niech witają kobiety; mężczyźni zaś niech nie pozdrawiają kobiet”. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*. Wstęp, przekład i komentarz, SThV 14 (1976) 1, 157n.

<sup>16</sup> *Konstytucje Apostolskie VIII*: 11, 9, tł. S. Kalinkowski, w: *Synody i kolekcje praw II*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2007, 234\*. Podobnie *Konstytucje Apostolskie II*, 57, 16. Tamże, 71\*.

<sup>17</sup> „Wkradł się jeszcze inny zwyczaj: ci, którzy poszczą, odmawiają po skończonej modlitwie z braćmi pocałunku pokoju, który jest przeciwieństwem przypieczętowaniem modlitwy. A kiedyż bardziej należy wymieniać pokój między braćmi niż wtedy, gdy zanoszona jest modlitwa ubogacona takim działaniem, tak by i oni mieli w nim udział; [...] Czy modlitwa bez świętego pocałunku może być pełna? Komu pocałunek pokoju przeszkadza w służbie Panu? Od jakiej ofiary odchodzi się bez pocałunku?”. tł. H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo...*, dz.cyt., 54n.

imion zapisanych na dyptykach. Liturgie mozarabska i galijska po zakończeniu odczytywania imion mają modlitwę *post nomina*, a bezpośrednio po niej – *ad pacem*<sup>18</sup>.

Pocałunek pokoju ma więc podwójne znaczenie: jest pieczęcią, potwierdzeniem zanoszonych modlitw i przygotowaniem do sprawowania misteriów.

W liturgii rzymskiej znak pokoju zostaje przesunięty na czas przed komunią<sup>19</sup>. Wydaje się, że zwyczaj ten został zainicjowany w Afryce. O takim usytuowaniu pocałunku pokoju mówią kazania Augustyna:

„...po spełnieniu ofiary mówimy Modlitwę Pańską [...]. Po niej następuje pozdrowienie «Pokój wam» i chrześcijanie wymieniają święty pocałunek, który jest znakiem pokoju. To, co wyrażają usta, niech będzie w świadomości [*in conscientia*], to jest, jak usta twoje zbliżają się do ust twego brata, tak i serce twoje od serca jego niech się nie oddala»<sup>20</sup>.

Papież Innocenty I (†471) w *Liście do Decencjusza* potwierdza ten zwyczaj, interpretując *pax* jako zgodę na to, co się dokonało w świętych misteriach<sup>21</sup>.

Również w nowym usytuowaniu pocałunek pokoju pełni rolę podsumowania modlitw i przygotowania do świętych tajemnic. W liturgii rzymskiej odczytywanie wezwań z dyptyków zostało przeniesione w obręb Kanonu (*Memento za żywych i za zmarłych*), a *pax* stał się pieczęcią Modlitwy Pańskiej. Przygotowanie natomiast nie dotyczy sprawowania Eucharystii, lecz samych obrzędów Komunii św.<sup>22</sup>.

Wprost o ukierunkowaniu na Komunię mówi formuła wprowadzająca do *pax*, zawarta w *Missa Illyrica* (ok. 1030 r.): *Habete vinculum pacis et caritatis, ut apti simus sacrosanctiis mysteriis*<sup>23</sup>. Wskazują też na to pewne tradycje. Już od Grzegorza Wielkiego pocałunek pokoju związany był z rytym komunii, także poza Mszą św. W *Dialogach* opowiada on historię mnichów, którzy bojąc się utonięcia w czasie burzy, spożyli Ciało Pańskie, wcześniej przekazawszy sobie pokój<sup>24</sup>. W czasie Mszy św. gest ten zarezerwowany był dla tych, którzy komu-

<sup>18</sup> A. Gastoué, *Ad pacem*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, red. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1907–1953 [dalej: DACL] I, 474–478.

<sup>19</sup> O historii pocałunku pokoju w rycie rzymskim zob. K. Lijka, *Pocałunek pokoju w liturgii eucharystycznej i jego symbolika*, *Teologiczne Studia Siedleckie*, XII (2015), 189–205.

<sup>20</sup> *Kazanie o sakramentach wygłoszone w dniu Paschy* (Kazanie 227), tł. W. Eborowicz, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie: kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, red. L. Gładyszewski, TN KUL Lublin 1976, 201.

<sup>21</sup> „Twierdzisz zatem, że niektórzy kapłani nakazują ludziom, by [przekazywali sobie znak] pokoju przed modlitwą eucharystyczną albo przekazują go między sobą; tymczasem należy koniecznie oznajmić, by sobie przekazywać znak pokoju po wszystkim, czego nie powinienem ujawnić, aby przez to było wiadomo, że lud wyraził zgodę na wszystko, co dokonuje się w misteriach i jest sprawowane w Kościele, a końcowym znakiem pokoju zostało pokazane, że się skończyło”. Święty Innocenty I, papież, *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*, nr 8, tł., przypisy, wpraw. W. Turek, WN Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, 56. Zob. omówienie tekstu: tamże, 28nn.

<sup>22</sup> F. Cabrol, *Baiser*, DACL II/1, 125n.

<sup>23</sup> E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres*, Antuerpiae<sup>3</sup> 1763, I, IV, 4 (I, 185).

<sup>24</sup> „Wówczas pasażerowie przerażeni już nie bliskością śmierci, lecz wyraźną jej obecnością przekazali sobie znak pokoju, przyjęli Ciało i Krew Odkupiciela i każdy z nich polecił się Bogu, aby łaskawie przyjął ich dusze, skoro ciała ich wydał tak strasznej śmierci”. Grzegorz Wielki, *Dialogi* III, 36, 3, tł. E. Czerny, A. Świderkówna, Tyniec, Kraków 2007, 276.

nikują<sup>25</sup>. W klasztorach (XI w.) pocałunek pokoju przekazywany był w dni, kiedy udzielana była Komuni św.<sup>26</sup>.

Od XI w. dominuje jednak inna tendencja. *Pax* nie tyle przygotowuje do Komunii, ile ją zastępuje<sup>27</sup>. Z tego powodu na nowo przekazywany jest w całym zgromadzeniu. W *Ordo Romanus I* (ok. 750 r.) mowa jest o przekazywaniu pocałunku wzajemnie przez wszystkich – w prezbiterium i w nawie: *archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde caeteri per ordinem et populus*<sup>28</sup>. Podobnie Amalary z Metz (†850) potwierdza zwyczaj udzielania pocałunku między sobą, z zastrzeżeniem, że należy zachować w kościele podział na stronę mężczyzn i kobiet. Tylko tym osobom przekazuje się pocałunek pokoju, u których nie rozbudzi on zmysłowości<sup>29</sup>. Jeszcze Innocenty III (†1215) zaleca, by pocałunek pokoju przekazywany był przez wszystkich w kościele<sup>30</sup>, choć powoli zwyczaj ten zanika. Ciekawe świadectwo „ratowania” pocałunku pokoju stanowią pochodzące z początku XV w. statuty plockiego biskupa Jakuba Syrokomli. Zarządzenie, noszące tytuł *De osculo pacis in Missa*<sup>31</sup>, nakazuje, by zarzucony zwyczaj przekazywania pocałunku pokoju pojawił się na nowo jako znak stosowany przez wszystkich (nie tylko duchowieństwo). Dokument podaje szczegółowy porządek: Celebrans całuje hostię lub też kielich albo patenę, następnie diakona. Ten z kolei przekazuje pocałunek duchowieństwu, wedle precedencji, oraz świeckim – mężczyznom i kobietom, przy czym kobietom za pośrednictwem księgi (Ewangelii) lub wizerunku Chrystusa. Wierni (mężczyźni osobno i kobiety osobno) udzielają sobie nawzajem pocałunku pokoju ze słowami „Pokój z tobą”, na co przyjmujący odpowiada „Amen”<sup>32</sup>.

Dokument ten świadczy o zmianie, jaka pojawia się już w późniejszych manuskryptach OR I. Pocałunek pokoju zaczyna rozchodzić się od głównego celebransa, jak przesłanie albo jak dar wychodzący od Świętego, Świętych i przekazywany „innym i ludowi”<sup>33</sup>. Ta nowa reguła jest wyraźnie obecna w różnych dokumentach, począwszy od X w. równoległe do starszego zwyczaju. Celebrans najpierw całuje

<sup>25</sup> Tak np. stanowią kanony Teodora z Canterbury (†690): *qui non communicant, nec accedant ad pacem neque ad osculum in ecclesia*. Cyt. za J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Explication générique de la Messe romaine*, tł. franc [brak nazwiska], Paris 1950–1953, [dalej: MS] III, 251.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Wiele przykładów podaje Jungmann. MS III, 253, zwłaszcza przypis 23.

<sup>28</sup> *Ordo Romanus I*, 96, w: M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge II*, Louvain 1948, 98.

<sup>29</sup> *...nullam titillationem libidinose suggestionis cogunt excitare*, Amalarii Presbyteri Metensis, *De ecclesiasticis officiis Libri IV*, III, 32 (PL 105, 1153).

<sup>30</sup> *...paxis osculum per universos fideles diffunditur in Ecclesia*, Innocentii III Papae, *De sacro altaris mysterio VI*, 5 (PL 217, 909).

<sup>31</sup> Tekst znajduje się w: J. Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. VI: *Synody diecezji plockiej i ich statuty*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1952, 252n.

<sup>32</sup> Łaciński tekst cytuje tutaj formułę staropolską „Mijr stobą”. Tamże, 253. Zob. omówienie tego dokumentu w: P. Szczaniecki, *Śłużba Boża w dawnej Polsce*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, 170n. Ciekawy jest cały artykuł, który omawia pocałunek pokoju w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. *Pocałunek pokoju*, tamże, 163–181.

<sup>33</sup> MS III, 253n.

ołtarz, a następnie stojących obok. Począwszy od XI w. celebrans w różny sposób rozpoczyna przekazywanie *paxu*. Całuje ołtarz, mszał, hostię (Italia); hostię (Francja); brzeg kielicha, patenę, korporał (Anglia, Francja); ołtarz i mszał (Niemcy); ołtarz i krzyż (Mszał węgierski z XIII)<sup>34</sup>. Taki sposób przekazywania pokoju przejmuje Mszał Piusa V (1570).

Inną nowością – od połowy XIII w. – jest zastąpienie pocałunku podawaniem uprzednio pocałowanego przedmiotu, nazywanego *osculatorium* lub *instrumentum pacis*. Pierwsze wzmianki znajdujemy w statutach diecezji angielskich z 1248 r.<sup>35</sup>. Król Hiszpanii i cesarz rzymski Karol V Habsburg (†1558) w swoich reformatorskich przedsięwzięciach chciał odnowić pocałunek pokoju właśnie w tej formie – przez użycie *instrumentum pacis*. Wiele dokumentów niemieckich wspomina o *instrumentum pacis* jako elemencie (nieraz kosztownym) wyposażenia kościołów (m.in. na Warmii), a także o zastępowaniu go przez krzyż<sup>36</sup>.

Do liturgii rzymskiej zwyczaj został włączony pod koniec XV w. prawdopodobnie przez Jana Burcharda (†1506). *Instrumentum pacis* przewidziane jest przez Mszał Piusa V i w ceremoniale biskupim z 1600 r. We mszy uroczystej jako możliwość, w pozostałych mszach – jako jedyna forma przekazywania pokoju. We wszystkich mszach tylko w takiej formie *pax* może być przekazywany wyróżnionym świeckim<sup>37</sup>.

Również w Polsce zwyczaj przekazywania pocałunku pokoju zanika. Piotr Skarga „uprzejmą miłość w pokoju i braterskie zjednoczenie” uważa za właściwe przygotowanie do uczestnictwa w „niepokalanych tajemnicach”, zaznacza jednak, że był to zwyczaj w „starym Kościele”<sup>38</sup>.

Mamy również świadectwa, że pocałunek pokoju zostaje zastąpiony ucałowaniem relikwii. Ten gest, stosowany podczas codziennej liturgii, zastępuje również uczestnictwo w Komunii św.<sup>39</sup>

Inną formą zastępczą jest podawanie kolatorom pateny do pocałowania. Od XVII w. zwyczaj ten pojawia się m.in. w polskim prawodawstwie kościelnym, np.

<sup>34</sup> Szczegóły: zob. MS III, 254n.

<sup>35</sup> MS III, 256.

<sup>36</sup> MS III, 257.

<sup>37</sup> Caeremoniale episcoporum (rok 1886) I, 24: *et si aderunt laici, ut Magistratus, et Barones, ac nobiles, detur illis pax cum instrumento, quod instrumentum osculetur prius presbyter assistens*. www.ceremoniaire.net 2006.

<sup>38</sup> „Druga przyprawa iest pokoy, o który kapłan prosi wszytkieniu Kościołowi świętemu, aby w nim wielka iedność y zgoda była. Bo w ten czas nagodnieyszemi się tych taiemnic niepokalanych sstaem, gdy spolną a uprzejmą miłość w pokoiu y ziednoczeniu braterskim między sobą zachowuiemy. Dla tegoż iako w starym Kościele było, kapłan służącego całował; mówiąc: Pokuy tobie:, a on też inym toż pocałowanie y pokoy podawał. Nie iako Iudasz zdradzaiąc P. Iezusa: ale iako Chrystus pozdrawiając vcznie swoje po zmartwychwstaniu, a pokoy im daiąc. Zgadzać się ma słowo z sercem, a wszelaka vprzeymość y szczerą miłość, oddawać się ma bliźniemu, aby nam używanie Ciała Chrystusowego z pożytkiem dusznym y cielesnym zostawało”. *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła s. katholicckiego czynione y napisane od X. Piotra Skargi*, Wydawnictwo Dzieł Katolickich Władysława Jaworskiego, Kraków 1871, 219n

<sup>39</sup> Mikołaj z Wilkowiecka, paulin z Jasnej Góry, XVI w.: „U nas w Polsce w miasto całowania jeden drugiego, chodzą całować relikwie do ołtarza, albo je do nich od ołtarza ku całowaniu noszą, tym znaczą między sobą być jedność, pokój, miłość i zgodę”. Cyt. za P. Sczaniecki, dz.cyt., 177.

ograniczając to prawo do osób wyższego stanu albo do osób stojących blisko prezbiterium, zakazując kapłanowi oddalania się od ołtarza, by znaleźć dobroczyńców (kolatorowie mają siedzieć w pierwszej ławce)<sup>40</sup>.

## 2.2. INNE ELEMENTY PRZYGOTOWANIA

Innym gestem przypominającym o budowaniu jedności przez Eucharystię jest łamanie chleba. Gest ten był na tyle ważny, że „łamanie chleba” stało się technicznym określeniem Eucharystii. Pierwotna wspólnota trwała w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwie (Dz 2, 42). Jeszcze raz Dzieje Apostolskie potwierdzają, że uczniowie gromadzili się „w pierwszym dniu po szabacie” na „łamanie chleba” (Dz 20, 7). Czynność ta była na tyle znacząca i trwała długo (w wielkie święta, gdy wszyscy przystępowali do komunii), że zaczął jej towarzyszyć (od VII w.) śpiew *Agnus Dei*<sup>41</sup>. Traci swoje praktyczne znaczenie wraz z rozpowszechnieniem (od VIII w.) zwyczaju używania podczas Eucharystii chleba niekwaszonego (hostii). Zanika wówczas znaczenie symboliczne tego gestu jako udziału w jednym Chlebie<sup>42</sup>. Przetrwiał jednak w liturgii, gdyż rozwijająca się już wcześniej alegoryczna interpretacja mszy nadaje tej czynności różne znaczenia, już bez związku z budowaniem, czy też wyrażaniem jedności<sup>43</sup>. Śpiew *Agnus Dei* natomiast towarzyszy pocałunkowi pokoju lub komunii. Wezwanie za trzecim razem, *dona nobis pacem*, pojawiające się, począwszy od X w., rozpowszechnia się w XI w. i jest zapewne konsekwencją bliskości ze znakiem pokoju<sup>44</sup>.

Powoli umacnia się przekonanie, że czas przed komunią jest odpowiedni do wyrażenia prywatnej pobożności celebransa. Przyjmuje ona formę **modlitw odmawianych po cichu** w liczbie pojedynczej, w których przewijającym motywem jest podkreślanie niegodności odmawiającego, tzw. apologii. W apologiach kapłan prosi, by Komunia wyzwalała od zła, by przyczyniała się do odpuszczenia grzechów, umacniała na drodze do życia wiecznego. Źródłem cichych modlitw celebransa przed komunią jest osobista pobożność wiernych. W imperium Franków (od IX w.) redagowano zbiory modlitw, które miały pomóc w lepszym przeżywaniu mszy, a zwłaszcza komunii. Z takich zbiorów dostaje się do sakramentarzy, by wspierać pobożność celebransa<sup>45</sup>. W modlitwach tych nad troską o dobre przygotowanie się do przyjęcia Komunii przeważa pragnienie o jak największą owocność przyjętego sakramentu (*opus operatum*)<sup>46</sup>.

Modlitwa *Domine Jesu Christe, qui dixisti* po raz pierwszy w mszałach pojawia się w Niemczech na początku XI w.<sup>47</sup>. Jest to modlitwa prywatna (*ne respicias peccata mea*), w której celebrans przygotowuje się do udzielenia pocałunku pokoju

<sup>40</sup> Tamże, 179.

<sup>41</sup> MS III 228n.

<sup>42</sup> MS I, 117.

<sup>43</sup> Amalary z Metz we fragmencie hostii włączonym do kielicha z Krwią Pańską widzi znak zmartwychwstania, w dwóch pozostałych – ciało Chrystusa żyjącego w tym świecie – Kościół ziemski, oraz ciało Chrystusa spoczywające w grobie. Zob. MS III, 236.

<sup>44</sup> MS III, 267.

<sup>45</sup> R. Béraudy, *Les rites de préparation à la communion*, LMD 1969, 10 (nr 100), 62.

<sup>46</sup> MS III, 279.

<sup>47</sup> M.in. w *Missa Illyrica* (Martène I, 185). Zob. szerzej MS III, 258.

ju. Kapłan odwołuje się do ducha wiary zgromadzonego ludu, który formuje Kościół. Liczy – mimo własnej niegodności – na otrzymanie pokoju i jedności serc przez święty pocałunek. Modlitwa została zachowana w Mszałe trydenckim, choć pełny sens jej słów ukazuje się, wtedy gdy *pax* jest przekazywany<sup>48</sup>.

Dzisiejsza *Domine, Iesu Christe, Fili Dei vivi* jest nieco inną wersją pierwszej spośród trzech modlitw zawartych w sakramentarzu z Amiens (IX w.), w którym po raz pierwszy pojawiają się w ramach przygotowania do komunii.

Trzecia modlitwa, która znalazła się w Mszałe trydenckim – *Perceptio* – pochodzi z X w. także z terenów pod dominacją Karolingów<sup>49</sup>.

### 2.3. ODDZIELNE PRZYGOTOWANIE CELEBRANSA I WIERNYCH

Dopóki liturgia rozumiana była jako dzieło wspólne kapłana i zgromadzenia, również wspólne było przygotowanie do komunii. Jak zaznaczono wyżej, od czasów karolińskich istnieją zbiory modlitw prywatnych, stanowiących osobiste przygotowanie uczestników mszy. Wraz z zanikiem komunii zgromadzenia w naturalny sposób zanika przygotowanie<sup>50</sup>. Gdy podnoszą się – przede wszystkim w środowiskach zakonnych – głosy za przywróceniem komunii wiernych podczas Mszy, zostaje wprowadzony odrębny ryt, wzorowany na komunii chorych. Ryt ten zawiera wyznanie grzechów i wyznanie wiary. Wyznanie grzechów przyjmuje formę *Confiteor*. Wyznanie wiary zaś bywa wyrażane w formie Symbolu Apostolskiego (od VIII–IX w.), nie staje się jednak praktyką powszechną. W XII–XIII w. większość liturgii monastycznych każe recytować braciom *Confiteor*, na które kapłan odpowiada absolucją (*Misereatur* i *Indulgentiam*). Zwyczaj ten prawie równocześnie przenika do liturgii parafialnych.

Począwszy od XI–XII w. pojawia się też wyznanie wiary bardziej precyzyjne: w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, np: *Ecce, frater, corpus D.N.I.C., quod tibi deferimus. Credis hoc esse illud, in quo est salus, vita et resurrectio nostra?*<sup>51</sup>. Takie wyznanie wiary przenika również do przygotowania do komunii w czasie mszy, zwłaszcza w czasach polemik z Reformacją, i przyjmuje różne formy: pouczeń lub pytań skierowanych do wiernych<sup>52</sup>. Ostatecznie przybrało formę *Ecce Agnus Dei* z odpowiedzią *Domine, non sum dignus*. Formuła ta stała się wyznaniem wiary w realną obecność Chrystusa. Do liturgii wchodzi późno: pierwszy raz poświadczona jest na Synodzie w Aix-en-Provence w 1585 r. Choć słowa setnika (Mt 8, 8) *Domine, non sum dignus*, pojawiają się w długiej serii modlitw kapłana już w X w.<sup>53</sup>. Znaczenie, jakie przywiązywano do tej formuły – jako sposobu przygotowania wiernych do komunii – podkreśla fakt, iż często recytowano ją w językach narodowych<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> MS III, 259.

<sup>49</sup> Sakramentarz z Fuldy. MS III, 275.

<sup>50</sup> MS III, 294. 301.

<sup>51</sup> Rytuał z Saint-Florian. Cyt. za MS III, 303, przypis 28.

<sup>52</sup> MS III, 303.

<sup>53</sup> MS III, 285n.

<sup>54</sup> Zwyczaj potwierdzony jeszcze w XVIII w. na terenie Niemiec i Francji. Zob. MS III, 304.

Podsumujmy przemiany, jakim podlegało przygotowanie do komunii w rycie rzymskim. Po przeniesieniu pocałunku pokoju na czas przed komunią (IV w.), przygotowanie do niej jest proste i wspólne – całego zgromadzenia. Składa się na nie: *Ojczy nasz* wraz z embolizmem, znak pokoju i łamanie chleba. Z czasem rytę te zmieniają charakter i zostają uzupełnione nowymi modlitwami. Modlitwa Pańska zostaje złączona z kanonem i odmawiana jest po cichu (już od Grzegorza Wielkiego). Od XII w. sam celebrans recytuje *Agnus Dei*.

Pocałunek pokoju w dawnej liturgii rzymskiej stanowi zakończenie, pieczęć modlitwy eucharystycznej, a jednocześnie przygotowanie do komunii. Powoli przestaje być pocałunkiem wykonywanym przez wszystkich uczestników, a staje się gestem kleru, przekazywanym z zachowaniem precedencji. Pocałunek osób zostaje zastąpiony pocałowaniem i przekazywaniem przedmiotu – *instrumentum pacis*, relikwii lub pateny. Znak, który niegdyś wyrażał braterstwo, stał się sposobem wyróżnienia, oddawania honorów. Gest przygotowujący do komunii sakramentalnej przybrał rolę środka zastępującego komunię.

Modlitwy kapłana mają charakter prywatny – odmawiane są po cichu i sformułowane w liczbie pojedynczej. Łamanie Chleba przestało być znakiem wyrażającym jedność, uczestnictwo w jednym Chlebie. Po komunii kapłana następuje oddzielne przygotowanie wiernych: *Confiteor*, *Misereatur* i *Indulgentiam*, a także trzykrotne *Domine, non sum dignus* (które celebrans już odmawiał wcześniej w ramach swojego przygotowania do komunii). Komunię wierni przyjmują zasadniczo z hostii przechowywanych w tabernakulum. Nie ma pocałunku pokoju poza mszą uroczystą, w której – wg słów o. P. Sczanieckiego – znak pokoju jest „zniekształcony do ostatnich granic”<sup>55</sup>.

Obrzędy Mszału Piusa V poprzedzające komunię skoncentrowane są na osobistym przygotowaniu kapłana, na jego godnym i owocnym przyjęciu komunii. Komunia wiernych jakby nie stanowiła integralnej części mszy, której podmiotem jest kapłan, a nie zgromadzenie.

### 3. DZISIEJSZY KSZTAŁT OBRZĘDÓW

Komunia jest organicznym dopełnieniem całej celebracji eucharystycznej i szczytowym wyrazem uczestnictwa wiernych. Elementy bezpośredniego przygotowania do niej mają silny akcent społeczny i przeniknięte są tematyką pokoju i jedności<sup>56</sup>.

Pierwszym elementem bezpośredniego przygotowania do komunii jest **Modlitwa Pańska**. Spełnia ona w Eucharystii rolę zawiasu i mostu: spina Modlitwę eucharystyczną i rytę komunii. Stanowi zwieńczenie misterium Ofiary (jego streszczenie widziano zwłaszcza w pierwszych trzech prośbach) i przygotowanie do Ucztę (pozostałe prośby)<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> P. Sczaniecki, dz.cyt., 181.

<sup>56</sup> B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Pallottinum, Poznań 2011<sup>2</sup>, 331.

<sup>57</sup> J. Hermans, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschliessung*, Pustet, Regensburg 1984, 280.



Ostatnia prośba *Pater* została rozwinięta w modlitwie zwanej **embolizmem**. Do wołania o wybawienie od zła dołączona jest prośba o pokój. Pokój jest przeciwieństwem zamętu (*perturbatio*)<sup>58</sup>, jaki sieje grzech. Zamęt jest bardziej niebezpieczny niż konkretne zło. Można go porównać do zbrukanego źródła, z którego wypływają strumienie<sup>59</sup>. Zamęt jest także przeciwieństwem oczekiwania, spełnienia, nadziei. Spokojna i głęboka ufność nadaje sens wszystkim zmaganiom, jest bodźcem do nadziei. Postawę pewności w zmaganiach Pismo nazywa dziecięctwem: „obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi” (1 J, 3, 2)<sup>60</sup>. Prosimy o uwolnienie od zamętu, by nie stracić ufności dziecka Bożego.

Przez wspomnienie przyjscia Zbawiciela, prośbom nadana jest perspektywa eschatologiczna. Ostatnie słowa embolizmu nawiązują do Tt 2, 13. Ludzkość oczekuje pełnego wybawienia, pełni pokoju, spełnienia błogosławionej nadziei. Codzienna walka ze złem widziana jest przez pryzmat ostatecznego zwycięstwa, objawienia się chwały Chrystusa, który przychodzi już ze swym darem w Komunii.

Wiarę w królowanie Chrystusa już dzisiaj potwierdza doksolgia embolizmu: „Bo twoje jest Królestwo i potęga, i chwała na wieki”. Zacerpnięta jest ona z *Didaché*, a występuje także w niektórych manuskryptach Mateusza. Tradycyjnie stanowi ona zakończenie Modlitwy Pańskiej w większości Kościołów wschodnich i protestanckich<sup>61</sup>.

Modlitwa *Domine Iesu Christe, qui dixisti* pierwotnie była osobistym przygotowaniem celebransa do udzielania pocałunku pokoju. Był to jeden z zasadniczych argumentów za usunięciem tej modlitwy z nowego Ordo zgłaszanych w ramach prac nad odnową, jako że modlitwy prywatne celebransa nie są z ducha rzymskiego. Zastrzeżenia budził też fakt, że powtarza temat pokoju, pojawiający się w tej części liturgii kilkakrotnie, oraz to, że skierowana jest do Chrystusa, a nie do Ojca, co uważano również za niezgodne z tradycją rzymską<sup>62</sup>. Pozostała jednak w odnowionym Ordo na wyraźne życzenie papieża Pawła VI. Dziś nie jest już modlitwą prywatną, lecz odmawiana jest głośno i w liczbie mnogiej.

Pierwsze zdanie modlitwy powołuje się na daną przez Jezusa apostołom obietnicę pokoju (J 14, 27). Tym, co przeszkadza w przyjęciu tego daru, jest grzech. Dlatego zawiera prośbę, by Bóg „nie zważał na grzechy nasze”. Miarą daru ma być wiara Kościoła. Nie chodzi tu o *Credo*, lecz o pełną ufność wyrażaną przez wspólnotę i potwierdzaną w ciągu całej celebracji; o gotowość do przyjęcia daru.

Grzech i wiara zestawione w jednym zdaniu ukazują dwa oblicza tej samej wspólnoty, która jest zarazem grzeszna i wierząca, ufająca<sup>63</sup>. Modlitwa wyraża obawę,

<sup>58</sup> *Perturbatio* = zamęt, zamieszanie, nieporządek, namiętność.

<sup>59</sup> B. Nadolski, dz.cyt., I, 336.

<sup>60</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, 184.

<sup>61</sup> *L'Eglise en prière*, red. A.G. Martimort, t. II: R. Cabié, *L'Eucharistie*, Desclée, Paryż 1983, 230.

<sup>62</sup> Teza oparta przede wszystkim o badania Jungmanna: przy ołtarzu modlitwa ma być zawsze skierowana ad *Patrem per Christum*. Zob. tegoż autora: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, LQF 19/20 (1962) 105n. późniejsze badania wskazują na współistnienie modlitw ad *Patrem* i ad *Christum*. Zob. A. Gerhard, *Zu wem beten? Die These A. Jungmanns ber den Adresaten die Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung*, LJ 32 (1982), 219–230.

<sup>63</sup> D. Dufrasne, *L'Eucharistie. Mystère de la Rencontre*, Mame/Éditions du Moustier, Clerlande 1991, 107.

że dar pokoju dany wspólnocie wierzących może być stracony, jeśli poszczególni członkowie nie będą ludźmi pokoju (Łk 10, 6). Grzechy poszczególnych chrześcijan mogą spowodować utratę daru. Wystarczy uderzyć się we własną pierś, by niebezpieczeństwo utraty daru oddalić<sup>64</sup>. „Nie patrz na nasze grzechy”, gdyż one potrafią zaciemnić obraz Kościoła jako wspólnoty pojednanej i napełnionej pokojem. Mimo to Chrystus dalej nie odmawia daru pokoju i jedności, ponieważ Kościół jako całość nie może wypaść z Jego miłości<sup>65</sup>.

Z prośbą o pokój łączy się wezwanie o jedność: *pacificare et coadunare digneris*. Mszał polski *coadunare* (zebrać, złączyć, zjednoczyć) oddaje opisowo: „doprowadź do pełnej jedności”, co sugeruje jedność będącą w zaczątku, ale której wypełnienie potrzebuje długiej drogi. Na pierwszym miejscu widzimy tu prośbę o jedność między poszczególnymi chrześcijanami, jednak również pomiędzy wspólnotami kościelnymi. W ten sposób, zgodnie z życzeniem Pawła VI, każda Msza zawiera akcent ekumeniczny<sup>66</sup>. Modlitwę tę, również jako poprzedzającą znak pokoju, mają także eucharystyczna liturgia z Taizé oraz liturgia z Limy<sup>67</sup>.

Mszał polski, idąc za niemieckim, ma zmienną pierwszą – anamnetyczną – część modlitwy, przywołując różne momenty dzieła zbawienia odpowiednio do okresu liturgicznego.

Modlitwa podkreśla pozytywny aspekt odpuszczenia grzechów, jakim jest udział w Bożym pokoju. Uwalniając z mocy grzechu, Bóg gromadzi w społeczności świętych, „Królestwie sprawiedliwości, miłości i pokoju” (Prefacja o Jezusie Chrystusie Królu Wszechświata). Zjednoczenie między sobą to jednocześnie zjednoczenie nieba z ziemią: *terrenis caelestia, humanis divina iuguntur (Exsultet)*.

Zanim celebrans (lub diakon) zaprosi zgromadzenie do przekazania znaku pokoju, pozdrawia słowami „**Pokój Pański niech zawsze będzie z wami**”. Pozdrowienie to jeszcze raz podkreśla, że chodzi o pokój, który jest darem Bożym. Pokój jest cechą mesjańskiego panowania: „Wielkie będzie Jego panowanie w pokoju bez granic” (Iz 9, 6); jest składnikiem mesjańskiego zbawienia zapowiadanego przez proroków: „O jak pełne są wdzięku na górach nogi zwiastuna dobrej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie” (Iz 52, 7). Początek realizacji obietnicy ogłaszają aniołowie w chwili narodzenia Jezusa: „a na ziemi pokój” (Łk 2, 14). O obietnicy pokoju mówi Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy, podkreślając nadnaturalność daru: „nie tak, jak daje świat, Ja wam daję” (J 14, 27). Pokój Chrystusa jest owocem pojednania człowieka z Bogiem, zrealizowanego przez krzyż i zmartwychwstanie. Jezus uczynił z niego pierwszy dar swego paschalnego zwycięstwa nad złem. Pierwsze słowa do uczniów po zmartwychwstaniu głoszą pokój: „Pokój wam” (Łk 24, 36; J 20, 19–23)<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> A. Heinz proponuje, by w pierwszej części modlitwy zastosować gest uderzenia w piersi. Tenże, *Das Friedensgebet in der römischen Messe*, w: *Der menschenfreundliche Gott. Zugänge – Anfragen – Folgerungen. Alfons Thome zum 75. Geburtstag*, red. H. Feilzer, A. Heinz, W. Lentzen-Deis, Trier 1990, 182.

<sup>65</sup> Tamże, 182.

<sup>66</sup> P. Jounel, *La Messe hier et aujourd'hui*, OEIL, Paris 1986, 145.

<sup>67</sup> *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Verbinum, Warszawa 1987, 178.

<sup>68</sup> X. Léon-Dufour, *Pokój*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tł. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, 700–705.

Lacińska formuła *offerte vobis pacem* przetłumaczona jest jako **Przekazicie sobie znak pokoju**. Polskie, i inne, tłumaczenia<sup>69</sup> nie mówią o przekazywaniu „pokoju”, tylko „znaku pokoju”. Następuje tu pewne spłylenie. Znak jest „nośnikiem” przekazywanej treści. Gest (znak) ma być wykonany, przekazywaną treścią jest pokój<sup>70</sup>.

Choć mówi się o przywróceniu **znaku pokoju** w ramach soborowej odnowy, to trzeba pamiętać, że nie istniał on nigdy w takiej formie, jak dzisiejsza. Starożytnym gestem był pocałunek, dziś natomiast mówimy o znaku (*signum pacis* OWMR 82). Określenie szczegółowe gestu prawodawca pozostawia Konferencjom Episkopatu, zalecając, by był zgodny „z mentalnością i zwyczajami ludów” (OWMR 82; podobnie OWMR 154).

Zdanie: „wierni okazują sobie trwającą w Kościele komunie i miłość” (OWMR 82)<sup>71</sup> zakłada wzajemne przekazywanie znaku pomiędzy wiernymi, a więc rezygnację z dawnego zwyczaju, „rozchodzenia się”, począwszy od celebransa.

Wprowadzenie do Mszału wspomina też o możliwości użycia formuły słownej: „Kiedy przekazuje się znak pokoju, można powiedzieć: Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą lub Pokój z tobą. Na te słowa odpowiada się: Amen” (OWMR 154).

Praktyka nieraz sprzeczna jest z prostotą liturgii rzymskiej i w wykonywaniu gestów powoduje niepotrzebne zamieszanie. Stąd nawoływanie do powściągliwości. Wprowadzenie do Mszału z 2002 r. uzupełnia wcześniejsze wydanie o następujące słowa: „Wypada jednak, aby każdy z umiarem przekazywał znak pokoju tylko osobom najbliższej stojącym” (OWMR 82). OWMR 154 uzupełnia tę myśl uwagą, by celebrans nie opuszczał prezbiterium w czasie przekazywania znaku pokoju<sup>72</sup>. Zapisy z Wprowadzenia przypominają Instrukcja *Redemptionis sacramentum* (2004)<sup>73</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Benedykt XVI w Adhortacji *Sacramentum caritatis* (2007 r.): „...dla zachowania klimatu właściwego dla celebracji konieczna jest powściągliwość w stosowaniu tego gestu, co nie odbiera mu nic z jego wysokiej wartości, ograniczając się na przykład do przekazania tego znaku jedynie tym, którzy stoją obok”<sup>74</sup>.

Ciekawe, że w Polsce dominuje tendencja przeciwna. Wraz z wprowadzeniem odnowionych obrzędów mszy św. Konferencja Episkopatu Polski zaleca, by zna-

<sup>69</sup> Mszał angielski: „Let us offer each other the sign of peace”; Mszał niemiecki: „Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung”. Włoski mówi o darze pokoju: „Scambiatevi il dono della pace”. Mszał francuskojęzyczny mówi o przekazywaniu pokoju, natomiast uzupełnia o słowa „w miłości Chrystusa”: „Dans la charité du Christ, donnez-vous la paix”. Mszał hiszpański mówi o przekazywaniu pokoju: „Dense fraternalmente la paz”.

<sup>70</sup> „Przekazać drugiemu człowiekowi pokój, czyli ducha pokoju, to tyle co otworzyć całego siebie w miłości Chrystusowej na drugiego współobecnego uczestnika liturgii. Przekazanie zatem takiego pokoju jest czymś znacznie większym aniżeli przekazanie samego zewnętrznego znaku lub aklamacji”. J. Sroka, *Język polski ksiąg liturgicznych*, RBL 1978, 81.

<sup>71</sup> IGMR 82: *...fideles ecclesiale communionem mutuaque caritate sibi expriment.*

<sup>72</sup> „Kapłan może przekazać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostając w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. Niech uczyni podobnie, jeśli ze słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym” (OWMR 154).

<sup>73</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis sacramentum o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii* (25 marca 2004), 72

<sup>74</sup> Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007), 49.

kiem pokoju był skłon głowy w stronę najbliższej stojących, któremu towarzyszą słowa wypowiedane ściszym głosem „Pokój nam wszystkim”<sup>75</sup>.

W praktyce zaproponowane słowa stały się aklamacją, bez żadnego gestu, stąd kolejne zarządzenie, by skłonowi głowy nie towarzyszyły słowa „Pokój nam wszystkim”<sup>76</sup>. Kilka lat później Episkopat dopuszcza w małych grupach udzielanie pokoju przez podanie ręki. Sankcjonuje również, niewspominany we wcześniejszych zarządzeniach, a rozpowszechniony, uścisk ramion jako gest wymieniany przez duchowieństwo<sup>77</sup>. *Wskazania* Episkopatu z 2009 r. nieco inaczej stawiają sprawę. Dopuszczają gest podania ręki, nie wspominają o jakimś specjalnym geście dla duchowieństwa. Przypominają przy tym, by nie wygłaszać aklamacji, ale dopuszczają, by gestowi towarzyszyły słowa „*Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą* albo: *Pokój z tobą*, na co przyjmujący odpowiada: *Amen*”<sup>78</sup>.

Tak więc, gdy w Kościele powszechnym zasadniczo przeważa tendencja do nadmiernego przywiązywania wagi do znaku pokoju, w Polsce – odwrotnie – widzimy skłonność do redukcji gestu, do zastąpienia go aklamacją, czyli ucieczką w anonimowość.

Ostatnim dokumentem, dość obszernym, na temat znaku pokoju jest List okólny Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 2014 r. *Znaczenie rytualne*

---

<sup>75</sup> 6. „Udzielanie znaku pokoju przez wiernych nie było dotąd stosowane. Konferencja Biskupów polskich poleca, by z chwilą wprowadzenia nowych *Obrzędów mszy świętej*, uczestnicy mszy świętej po słowie kapłana lub diakona: „Przekażcie sobie znak pokoju” pochylili głowy w stronę znajdujących się obok nich z jednej i drugiej strony i wypowiedzieli cicho te słowa: „Pokój nam wszystkim”. Nie należy mówić podniesionym głosem, gdyż według wyjaśnienia Świętej Kongregacji, żadnych aklamacji, nie przewidzianych w Mszale, wprowadzać nie wolno”. Konferencja Episkopatu Polski, *Niektóre szczegóły w „Obrzędach Mszy świętej”* (4 września 1970) nr 6, WdŁ XLV (1971), 102.

<sup>76</sup> „Znak pokoju przekazuje się u nas jak dotąd skłonem głowy w kierunku najbliższych uczestników Mszy św. z jednej i z drugiej strony z tym, że na przyszłość należy opuszczać słowa: „Pokój nam wszystkim”, słowa te bowiem w wielu okolicach stały się aklamacją głośną, co według wyjaśnienia Kongregacji jest niedopuszczalne. Przekazywanie znaku pokoju nie jest obrzędem obowiązującym, lecz zależnym od okoliczności”. Konferencja Episkopatu Polski, *Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego* Inaestimabile Donum z 3 IV 1980 (11 XII 1980), nr XI. w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1998)*, C. Krakowiak, L. Adamowicz (oprac.), Polihymnia, Lublin 1999, 49n.

<sup>77</sup> „Znakiem pokoju jest ukłon w stronę najbliższej stojących uczestników Mszy św. W małych grupach znakiem pokoju może być podanie ręki. Zgromadzenie nie wypowiada żadnej aklamacji. Tam, gdzie taki zwyczaj wprowadzono, należy go zaniechać. Duchowieństwo przekazuje sobie znak pokoju w sposób dotychczasowy”. Episkopat Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego Mszału oltarzowego* (11 III 1987), nr 25, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne*, 59.

<sup>78</sup> „Znakiem pokoju jest ukłon w stronę najbliższej stojących uczestników Mszy świętej lub podanie im ręki. Ten gest wykonuje się w milczeniu lub wypowiada słowa: *Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą* albo: *Pokój z tobą*, na co przyjmujący odpowiada: *Amen*. Należy jednak zachować jednolitość znaku w danym zgromadzeniu (zob. OWMR 42). Nie wolno używać formuły: Pokój nam wszystkim. Kapłan może przekazać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostaje w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. Niech uczyni podobnie, to znaczy pozostanie w prezbiterium, jeśli dla słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym. Wypada, aby każdy z umiarem przekazywał znak pokoju osobom najbliższym stojącym (zob. OWMR 82 i 154)”. Episkopat Polski, *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* (9 marca 2005 r.) nr 33.

*daru pokoju podczas Mszy św.*<sup>79</sup>. Opowiada się on za pozostawieniem znaku pokoju w obrzędach przygotowania do komunii, zgodnie ze strukturą rytu rzymskiego<sup>80</sup>. Jest to odpowiedź na propozycję Benedykta XVI zawartą w *Sacramentum caritatis*, by rozważyć umieszczenie tego gestu w ramach przygotowania darów<sup>81</sup>.

Dokument przypomina również, że przekazywanie znaku pokoju nie jest obowiązujące w każdej mszy<sup>82</sup>. Wymienia również nadużycia, które winny być „definitywnie usunięte”:

- „Wprowadzanie „śpiewu o pokój” (*cantus pro pace*), które nie istnieją w Rycie rzymskim.
- Przemieszczanie się wiernych z ich miejsc w celu przekazania sobie znaku pokoju.
- Oddalanie się kapłana od ołtarza, aby przekazać znak pokoju niektórym wiernym.
- Aby w niektórych okolicznościach, jak chrzest, Pierwsza Komunia św., bierzmowanie, ślub, święcenia kapłańskie, profesja zakonna czy pogrzeb, przekazanie znaku pokoju nie było okazją do wyrażania gratulacji, życzeń czy kondolencji między obecnymi<sup>83</sup>.

Odnowa soborowa nie przywróciła łamaniu chleba pierwotnego symbolicznego znaczenia. OWMR mówi o łamaniu chleba jako o geście, który „oznacza, że wierni choć liczni, tworzą jedno Ciało przez przyjmowanie Komunii z jednego chleba, jakim jest Chrystus umarły za zbawienie świata i zmartwychwstały (por. 1 Kor 10, 17)”<sup>84</sup>. Zachęca również do używania takiej hostii, którą można podzielić przynajmniej między kilka osób<sup>85</sup>. W praktyce jednak przeważnie celebrans spożywa całą hostię przełamaną wcześniej, w czym nie można dopatrzeć się żadnego symbolicznego znaczenia<sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Znaczenie rytualne daru pokoju podczas Mszy św.* (8 czerwca 2014 r.)

<sup>80</sup> „Po głębokiej refleksji, wydaje się słuszne zachowanie w liturgii Rzymskiej znaku pokoju w swoim tradycyjnym miejscu bez wprowadzania zmian strukturalnych w Mszałe Rzymskim”. *Znaczenie rytualne daru pokoju*, 5.

<sup>81</sup> „Biorąc pod uwagę starożytne i szanowane obyczaje oraz pragnienia wyrażone przez Ojców synodalnych, poprosiłem odpowiednie Dykasteria, aby przebadaly możliwość umiejscowienia znaku pokoju w innym momencie, na przykład przed przygotowaniem darów na ołtarzu. Taki wybór, ponadto wzbudziłby znaczące przypomnienie przestrogi Pana o koniecznym pojednaniu poprzedzającym wszelką ofiarę składaną Bogu (por. Mt 5, 23n); por. *Propositio* 23”. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, przypis 150.

<sup>82</sup> „Jeśli przewiduje się, że w konkretnych okolicznościach nie zostanie on wykonany należycie albo w określonych sytuacjach pedagogicznie i w sposób racjonalny, można uznać, że nie powinien mieć on miejsca, może zostać pominięty, a czasami, powinien być on pominięty”. *Znaczenie rytualne daru pokoju*, 6a).

<sup>83</sup> *Znaczenie rytualne daru pokoju*, 6c).

<sup>84</sup> OWMR 83.

<sup>85</sup> „...chleb eucharystyczny [...] powinien być tak przyrządzony, aby kapłan w czasie Mszy z ludem mógł rzeczywiście przełamać Hostię na kilka części i rozdzielić przynajmniej niektórym wiernym. [...] Czynność łamania chleba, która w okresie apostołskim dała nazwę Eucharystii, wyraźniej ujawni moc i wymowę znaku jedności wszystkich w jednym Chlebie. Będzie też znakiem miłości, ponieważ jeden Chleb dzieli się między braci”. OWMR 321.

<sup>86</sup> Symboliczne znaczenie zachowuje jedynie wpuszczenie do kielicha odłamaną częścią: „Ka-

Z trzech modlitw z Mszału Piusa V odmawianych po cichu przez celebransa pierwsza stała się modlitwą o pokój i jedność (patrz wyżej), dwie zaś pozostałe (odmawia się jedną z nich do wyboru) stanowią **osobiste przygotowanie kapłana** do „owocnego przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa” (OWMR 84). Trwanie we wspólnocie nie wyklucza troski o osobistą relację z Chrystusem, która to troska znajduje konkretny wyraz podczas celebracji, a nie tylko w osobistym przygotowaniu do Eucharystii i dziękczynieniu po niej. OWMR 33 stwierdza: „Kapłan jako przewodniczący wypowiada modlitwy w imieniu Kościoła i zgromadzonej wspólnoty. Niekiedy jednak modli się raczej w swoim imieniu, aby mógł wykonać swą posługę z większym wewnętrznym skupieniem i pobożnością”.

Ostatnim wspólnym aktem zgromadzenia przed komunią jest formuła wypowiedziana przy ukazaniu postaci eucharystycznych **Panie, nie jestem godzien** (Mt 8, 8). Choć wypowiedziana jest wspólnie (przez celebransa i zgromadzenie), ma charakter osobistego przygotowania.

#### 4. PRZYGOTOWANIE OTWARCIEM NA CHRYSZTUSA I NA BRATA

Gdy św. Paweł upominał chrześcijan, by zważali na Ciało Pańskie, widząc w chlebie „Ciało za nich wydane” (1 Kor 11, 24.29) i troszcząc się o jedność Ciała Chrystusa, jakie sami tworzą (1 Kor 10, 16n), ukazał istotną cechę duchowości chrześcijańskiej: otwartość na Boga i na człowieka stanowią jedno. Komunia sakramentalna i jedność z Kościołem ściśle się łączą. Wysiłek budowania jedności kościelnej i jedności z Chrystusem jest jednym zadaniem. Indywidualne dążenie do jedności z Chrystusem jest nie tylko wspierane działaniem całego Kościoła, ale bez niego jest niemożliwe<sup>87</sup>. Tak więc przygotowanie do komunii wiąże otwarcie na obecność sakramentalną z poczuciem więzi w zgromadzeniu, które jest uobecnieniem Kościoła.

We mszy św. obrzędy przygotowania do komunii zawierają ten podwójny wymiar. Najmocniej otwarcie na innych i budowanie jedności Kościoła wyraża się w znaku pokoju. Jest on obecny w praktyce Kościoła od początku. Stanowi część przygotowania do liturgii eucharystycznej (prawie wszystkie rytury) albo bezpośrednio do komunii (ryt rzymski).

Jak w historii zatracono rozumienie liturgii jako dzieła zgromadzenia, tak zagubiony został ryt pokoju jako wyraz jedności zgromadzenia. Rozumienie, że „liturgiem” jest całe zgromadzenie (KKK 1144), domagało się odnowy obrzędów przygotowania do komunii.

Owocem odnowy jest udzielanie Komunii św. wiernym bezpośrednio po komunii celebransa. W związku z tym również przygotowanie do komunii jest wspólne – celebransa i wiernych.

---

plan łamie chleb i wpuszcza do kielicha cząstkę Hostii na znak zjednoczenia Ciała i Krwi Pańskiej w dziele zbawienia, to znaczy połączenia Ciała i Krwi Jezusa żyjącego i chwalebego” (OWMR 83).

<sup>87</sup> A. Schmemmann, *L'Eucharistie. Sacrement du Royaume*, Francois-Xavier de Guibert, Paryż 1985, 267.

*Ojciec nasz*, włączone w obrzędy przygotowania do komunii, mówione jest wspólnie; embolizm – głośno. Również modlitwa *Domine Iesu Christe qui dixisti* odmawiana *clara voce* i w liczbie mnogiej przestała być prywatną modlitwą kapłana, a stała wspólną modlitwą o jedność. Fakt, że modlitwa o pokój poprzedza znak pokoju, wskazuje na źródło pokoju, jakim jest Chrystus Zmartwychwstały obecny w Eucharystii. Zanim wspólnota przekaże sobie nawzajem braterski znak, zwraca się do Chrystusa, od którego dar pokoju pochodzi, który sam jest naszym pokojem (Ef 2, 14). W znaku pokoju uczestnicy zgromadzenia nie wyrażają własnej życzliwości, lecz ogarniającą ich miłość Chrystusową. Miłość Chrystusa otrzymują od „obcego”, który stoi obok, i który otrzymuje ją od nich. Dokonuje się w ten sposób „odkrycie” siebie nawzajem jako uczestników miłości Chrystusa i jako braci w Chrystusie<sup>88</sup>. Znak pokoju, który każe zwrócić się do „innego”, uczy, że „drugi” nie jest źródłem rozproszeń, przeszkodą dla „godnego” przyjęcia Komunii, ale że otwarcie na bliźniego jest elementem dobrego przygotowania na spotkanie z Chrystusem.

Znak pokoju nie jest jednak jedynie gestem przygotowania do komunii czy jej warunkiem. Jest już jakby „pierwszą komunią” z braćmi tworzącymi Ciało mistyczne Chrystusa, przed komunią z Jego Ciałem w sakramentalnym znaku. Znak pokoju wyraża więc wspólnotę z Chrystusem. Kościół otrzymuje niejako pocałunek Oblubienica, o który prosi Oblubienica (Pnp 1, 2). Znak pokoju „wskazuje na to, że my wszyscy staliśmy się jednym ciałem naszego Pana”<sup>89</sup>. Jest to najwyraźniejsze objaśnienie „horyzontalnego” wymiaru liturgii. Od czasów Pawła jedność Kościoła jako Ciała Chrystusa jest rozumiana jako istota sakramentu: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 17). Więzią zaś Ciała jest pokój (Ef 4, 3n).

Znak pokoju przekazywany w zgromadzeniu jest znakiem obecności Chrystusa, przez którego Bóg pojednał ze sobą cały świat (2 Kor 5, 19). Domaga się więc kontynuacji poza liturgią, w świecie. Liturgia odsyła do życia i w życiu ma wydawać owoce. Przekazywanie sobie nawzajem znaku rodzi pokój w sercu: „Szczęśliwy ten, który daje znak pokoju swemu bratu z miłością, bo otrzymuje w swym wnętrzu pokój doskonały”<sup>90</sup>. Ma też prowadzić do mocniejszego zaangażowania się „w budowanie świata sprawiedliwszego i pełnego pokoju”<sup>91</sup>.

Dobre przygotowanie do komunii jest wtedy, gdy stajemy się Tym, kogo przyjmujemy<sup>92</sup>. Jednym ciałem Chrystusa wydanego za zbawienie świata. By tworzyć jedno ciało, trzeba być otwartym na tych, którzy je tworzą; by być jedno z Tym, który zbawił świat, trzeba być na ten świat otwartym. Obrzędy poprzedzające komunię, zwłaszcza znak pokoju, stwarzają możliwość takiego przygotowania do sakramentalnego zjednoczenia z Chrystusem.

<sup>88</sup> Tamże, 146n.

<sup>89</sup> Teodor z Mopsuestii, *Katechezy mistagogiczne* 1, 34, cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, M. Starowiejski (wybór i oprac.), Znak, Kraków 1987, 388.

<sup>90</sup> Narsai, *Homilia*, cyt. za *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, 386.

<sup>91</sup> *Znaczenie rytualne daru pokoju* 7.

<sup>92</sup> „Przecież i my staliśmy się Jego ciałem i dzięki Jego miłosierdziu tym jesteśmy, co przyjmujemy”. Augustyn z Hippony, *Mowa* 229 (O sakramencie wiernych), tł. P. M. Szewczyk <http://patres.pl/augustyn-z-hippony-wy-jestescie-na-oltarzu-wy-jestescie-w-kielichu/> (dostęp: 11.03.2021)

## BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis* (22 lutego 2007).  
Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis sacramentum* o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii (25 marca 2004).  
Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Znaczenie rytualne daru pokoju podczas Mszy św.* (8 czerwca 2014 r.).  
Heinz A., *Das Friedensgebet in der römischen Messe*, w: *Der menschenfreundliche Gott. Zugänge – Anfragen – Folgerungen. Alfons Thome zum 75. Geburtstag*, red. H. Feilzer, A. Heinz, W. Lentzen-Deis, Trier 1990, 165–183.  
Jungmann J.A., *Missarum sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, tł. franc [brak nazwiska], Paris 1950–1953.  
Lijka K., *Pocahunek pokoju w liturgii eucharystycznej i jego symbolika*, *Teologiczne Studia Siedleckie*, XII (2015), 189–205.  
Szczaniecki P., *Pocahunek pokoju*, w: *Służba Boża w dawnej Polsce*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, 163–181.

## THE SIGN OF PEACE AS PART OF THE RITES OF PREPARATION FOR HOLY COMMUNION

### Summary

The custom of offering the kiss of peace during the Eucharist goes back to the times of the apostles. Most often it is offered at the beginning of the Eucharistic liturgy. However, in the Roman Rite (from about the end of the 4th century) it is included in the rites of preparation for receiving Holy Communion. The sign that originally expressed the brotherhood among the participants of the assembly, over the centuries, has become a sign of paying homage to those who, for various reasons, are privileged. In addition, closeness to Holy Communion did not support the sign that caused „distraction” – a dispersion of attention focused on the presence of Christ in the Eucharistic signs. Therefore, despite attempts to cultivate the tradition of this sign, it disappeared in the Roman liturgy. The liturgical renewal after the Second Vatican Council restores this rite, but in a new form. The purpose of the prayer is changed: from the personal preparation of the celebrant for communion, it becomes prayer for peace; the kiss of peace is replaced with the „sign of peace”.

The pastoral challenge is to care for the sign of peace, so that the participants of the assembly would not refuse this gesture, perceiving it as an obstacle to focus just before the personal reception of the Eucharistic Christ. On the other hand, it is important not to use the sign of peace as an occasion to express only human attitudes (brotherhood, reconciliation, kindness), forgetting that peace is a gift of the Risen One. It should be emphasized that this purely human gesture is an „opportunity” for the sharing of Christ’s gift through which He Himself prepares us for sacramental communion with Himself through the gift of peace.

**Key words:** the kiss of peace; the sign of peace; preparation for communion; roman rite

### Nota o Autorze

Ksiądz Sławomir SOSNOWSKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, dr nauk teologicznych. Wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i Franciszkanów Konwentalnych w Łodzi-Łagiewnikach. Rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Zainteresowania: teologia Eucharystii, odnowa liturgiczna po Soborze Watykańskim II.

Kontakt e-mail: [ssosnowski@tlen.pl](mailto:ssosnowski@tlen.pl)



KS. KAROL LITAWA

*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków*  
*Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź*  
*Instytut Teologiczny, Łódź*

## **PROGRAMMA ICONOGRAFICO PER IL LUOGO DELLA CHIESA – REALTÀ STORICA**

**Parole chiave:** programma iconografico, arte sacra, spazio celebrativo, iconoclastia

1. Introduzione. 2. Le immagini e i simboli cristiani negli edifici antichi. 3. La crisi iconoclasta. 4. Il programma iconografico dal Medioevo fino al Concilio Vaticano II. 5. Conclusione

### **1. INTRODUZIONE**

Il problema di oggi del programma iconografico è, contemporaneamente, nuovo ed antico. Entrando in una delle nostre chiese ci troviamo di fronte ad un gran numero di altari, statue, dipinti, *etc.*, che contengono un prezioso patrimonio di messaggi che riguardano la fede, testimonianze che ci sono state tramandate dalle generazioni passate dei credenti. Intuiamo che quei quadri, quegli oggetti sono portatori di un messaggio, che molto spesso sia nascosto. Proprio per questo nascono delle domande tra si trovano le seguenti: come riuscire ancora oggi a scoprire quel messaggio? Come fare delle opere d'arte delle nostre chiese, e del patrimonio artistico dei secoli passati, uno strumento di catechesi in grado di parlare anche all'uomo d'oggi?

Il contenuto dell'articolo si concentra sul programma iconografico nelle chiese e il suo significato, sull'influsso operato nelle celebrazioni liturgiche durante i secoli, specialmente con la sottolineatura dei periodi forti nella storia della Chiesa, periodi che hanno impresso un sigillo particolare sulla questione del programma summenzionato.

Fino ai nostri giorni la fantasia non manca e si continua a "usare" l'arte, nell'ambito del sacro. Di quest'arte è facile percepire il valore estetico, essa però sembra aver esaurito la sua portata pedagogia e mistagogia. Oggetti d'arte, infatti, sono ancora presenti nelle nostre chiese, ma troppo spesso come semplici elementi giustapposti e,

per tanto, incapaci di esercitare quella “funzione misterofora” che può essere colta solo nella consequenzialità di un programma iconografico globale. Forse, anche per questi motivi, il tema “Arte e liturgia”, a partire dai Padri Conciliari – del Concilio Vaticano II, è stato al centro di continue discussioni. La Santa Sede non ha mancato di dare indicazioni e orientamenti, così come le conferenze episcopali e le commissioni nazionali e diocesane di “arte sacra” hanno ribadito le loro istanze. Spesso, però, in questi incontri, ci si illude che il richiamo insistito su una corretta interpretazione dei principi teologici che devono guidare la realizzazione dei luoghi destinati alla celebrazione liturgica sia sufficiente affinché gli artisti imparino a lasciar trasparire, dalle loro opere, l’inaccessibile mistero divino al quale esse sono orientate. In realtà, il dibattito rimane ancora aperto in quanto non si è ancora riusciti a trovare un linguaggio comune, capace di creare un raccordo fra le necessarie istanze normative – teologiche e liturgiche – e quelle interpretazioni degli artisti, chiamati a metterle in pratica.

Si deve ricordare, dunque, quale è la funzione del programma iconografico. Un’ottima risposta è il numero 16 del documento *La progettazione di nuove chiese*, dove leggiamo: «Il programma iconografico, che a suo modo prolunga e definisce il mistero celebrato in relazione alla storia della salvezza e all’assemblea, deve essere adeguatamente previsto sin dall’inizio della progettazione. Va pertanto ideato secondo le esigenze liturgiche e culturali locali, e in collaborazione organica con il progettista dell’opera, senza trascurare l’apporto dell’artista, dell’artigiano e dell’arredatore»<sup>1</sup>.

## 2. LE IMMAGINI E I SIMBOLI CRISTIANI NEGLI EDIFICI ANTICHI

I cristiani dei tempi antichi, specialmente dell’origine giudea (i giudeo-cristiani), imitano i suoi antenati per quanto riguarda il pensiero sull’uso delle immagini. Il Concilio di Elvira (300–324?) nel canone 36 lo conferma chiaramente: “Ci è sembrato bene che nelle chiese non ci devono essere pitture, in modo che non sia dipinto sui muri ciò che è onorato e adorato”<sup>2</sup>. Concilio di Elvira al canone 36 vieta di rappresentare sulle pareti degli edifici ecclesiastici quel che viene venerato: “La collocazione di dipinti nella chiesa deve essere vietata, poiché l’oggetto della venerazione e dell’adorazione non si trova su una parete”<sup>3</sup>. È tuttavia probabile che esprimesse il ripudio di tendenze, presenti individui o gruppi, in seguito alla maggiore integrazione della comunità cristiana nella cultura pagana, a fare le immagini religiose oggetto di una venerazione che poteva essere sospettata d’idolatria. Inoltre la lettera di Eusebio di Cesarea (†339) all’imperatrice Costanza (†330 ca.), che gli studi recenti tendono a considerare autentica, datandola fra 313 e 324, manifesta la presenza nel popolo di una pietà alimentata da immagini antropomorfe

<sup>1</sup> Conferenza Episcopale Italiana, *Progettazione di nuove chiese. Nota Pastorale Commissione Episcopale per la Liturgia*, Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana 5 (1993), 16.

<sup>2</sup> Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna 2003, 36.

<sup>3</sup> R. Tagliaferri, *Liturgia e immagine*, Padova 2009, 150.

di Cristo che assumono un nuovo significato<sup>4</sup>. Da un lato esse sono svincolate dal contesto della narrazione storica di un episodio evangelico; e dall'altro non alludono più simbolicamente a Gesù – come nel caso del buon pastore (cf. Gv 10, 1–21) – ma ne vogliono esprimere l'effettiva rassomiglianza<sup>5</sup>. Nell'antica tradizione cristiana, era chiara la percezione che tutto nella chiesa doveva avere un nesso con il mistero celebrato. Il carattere dei luoghi delle prime assemblee cristiane si diversifica dal tempio giudaico: il luogo della preghiera “casa della Chiesa” – “casa della comunità riunita attorno a Cristo” (*domus ecclesiae*)<sup>6</sup>. L'arte liturgica, pertanto, era non solo finalizzata al servizio liturgico, ma anche percepita come parte integrante dello spazio celebrativo.

Nelle pitture delle catacombe compaiono vari volti. A partire dal II secolo poi cominciarono ad apparire nei monumenti funerari, nelle catacombe e probabilmente anche nelle “chiese” rappresentazioni di scene bibliche, tratte sia dal Nuovo (miracoli relativi a guarigioni, nutrimento, risurrezione) che dall'Antico Testamento (gli episodi di Giona, Isacco), che testimoniano in genere la speranza di salvezza dei credenti. Ad esempio, gli scavi archeologici nella *domus ecclesiae* di Dura Europos, realizzati negli anni 20 del XX secolo, hanno mostrato che la sala per il culto, come pure il battistero, furono orientati verso l'est e le pareti della casa furono affrescate<sup>7</sup>.

Nel periodo dal V alla fine del XII secolo era viva la consapevolezza del nesso inscindibile che legava arte e liturgia e della funzione pedagogica e mistagogica svolta dall'arte religiosa<sup>8</sup>. Nelle antiche basiliche cristiane, infatti, l'arte costruiva una specie di percorso iniziatico che, attraverso le scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, raffigurate sulle pareti della navata conduceva il fedele al luogo della celebrazione<sup>9</sup>. San Giovanni Apostolo nell'Apocalisse – il libro particolare e pieno dei simboli, il testo privilegiato dell'iconografia liturgica cristiana – scrisse:

Ed ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo. [...] Ed ecco, c'era un trono nel cielo, e sul trono uno stava seduto. [...] Un arcobaleno simile a smeraldo avvolgeva il trono. Attorno al trono, poi, c'erano ventiquattro seggi e sui seggi stavano seduti ventiquattro vegliardi (Ap 4, 1–4).

Nei mosaici absidali gli “artisti” dell'antichità cristiana raffiguravano il Cristo – il *Pantocrator*, circondato dai simboli dell'Apocalisse (cf. Ap. 4, 1–4), il quale Lui “regnava” dal trono come il Celebrante della liturgia terrena, celebrata «nell'attesa della sua venuta»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Cf. D. Budzanowska, *Z historii preikonoklazmu: Euzebiusz z Cezarei i jego list do Konstancji (na tle epoki)*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 26/1 (2013), 79–81.

<sup>5</sup> Cf. D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milano 1995, 13.

<sup>6</sup> Cf. J.A. Boguniowski, *Domus Ecclesiae: der Ort Eucharistiefeier in der ersten Jahrhunderten*, Kraków 1987, 377.

<sup>7</sup> Cf. M. Potoczny, *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedizione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*, Opole 2015, 53.

<sup>8</sup> Cf. E. Abruzzini, *Architettura*, in: *Liturgia*, ed. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 129.

<sup>9</sup> Cf. D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200)*, Paris 2006, 54–55.

<sup>10</sup> Cf. R. Tagliaferri, *op.cit.*, 143–144.

Le mosaiche collocate nell'abside si riferivano al mistero concreto<sup>11</sup>, o meglio dire, introducevano al mistero celebrato nella chiesa, quindi compivano una "funzione misterofora"<sup>12</sup>.

L'immagine sulla parete dell'ambiente ecclesiale sempre fa parte intera del programma iconografico in cui è inserita. Gli artisti con la sensibilità teologica, che hanno decorato le antiche basiliche cristiane, erano ben consapevoli. Un programma iconografico, infatti, dovrebbe «esprimere e favorire in tutto la comunione dell'assemblea che è il soggetto celebrante»<sup>13</sup>, e medesimo programma corrisponde direttamente con la liturgia celebrata nel luogo concreto<sup>14</sup>.

### 3. LA CRISI ICONOCLASTA

A partire dal V secolo, nei numerosi documenti del carattere ecclesiastico, si può osservare lo sviluppo del culto verso le immagini, "che appare sia nelle case private sia nelle chiese, per poi diventare verso il VII secolo parte integrante della liturgia"<sup>15</sup>. Dopo il periodo della proibizione delle immagini nel culto cristiano, insieme con la venerazione dei martiri e della Vergine Maria, è arrivato il momento del progressivo sviluppo dell'accettazione da parte della Chiesa il culto delle immagini. I teologi di quell'epoca, come per esempio Teodoro Studita (†826), sostengono che l'icona circoscrive il prototipo per il principio di incarnazione<sup>16</sup>. Il problema che nasce sul campo della controversia iconoclasta ha iniziato il diviso delle Chiese orientali da quella d'Occidente, entrando nell'ambiente politico-religioso<sup>17</sup>. Il punto importante della storia del culto delle immagini era la nascita del cosiddetto l'*acheiropoietos*, cioè l'icona del Cristo (la faccia di Gesù) "non fatta dalla mano dell'uomo". Le due più importanti "acheropite" di provenienza orientale provengono dallo stesso periodo, cioè verso la metà del VI secolo, sono: *kumulianum* – il riflesso della faccia di Cristo sul velo della donna, e l'altra, cosiddetto *mandylion* di Edessa (Siria) – probabilmente l'odierno Sindone di Torino<sup>18</sup>. Per i fedeli l'icona è diventata quasi sacramento, e per questo è nato il problema della falsa sacramentalizzazione dell'immagine che, in fine, ha condotto al rifiuto radicale delle icone – "iconoclastia"<sup>19</sup>.

Nel corso del VII secolo si sviluppa l'iconoclastia. Tale culto si manifestava in diversi modi: dall'accensione di una lampada alla prosternazione davanti alle immagini,

<sup>11</sup> Cf. C. Valenziano, *Architetti di chiese*, Bologna 2005, 119–120.

<sup>12</sup> Cf. S. Bigham. *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne*. Montreal 1993, 139.

<sup>13</sup> C. Valenziano, *op.cit.*, 133.

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>15</sup> D. Menozzi, *op.cit.*, 14.

<sup>16</sup> Cf. R. Tagliaferri, *op.cit.*, 150.

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Lo Spirito della liturgia*, in: *Opera omnia. Teologia della liturgia*, ed. E. Caruana, P. Azzaro, vol. 11, Città del Vaticano 2010, 117.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 109.

fino ad arrivare a considerarle sacre in se stesse<sup>20</sup>. Gli imperatori Bizantini non volevano provocare i musulmani e gli Ebrei. Gli *iconoduli*, favorevoli al culto delle immagini, erano i monaci, che a Costantinopoli sollevano il popolo<sup>21</sup>. Finalmente l'imperatrice Irene (†802) ha convocato un concilio a Nicea (786–787), ristabilisce il culto delle immagini<sup>22</sup>. I padri del Niceno II procedono in primo luogo a giustificare le icone con l'argomento della tradizione. È infatti nell'intento di custodire «le tradizioni ecclesiastiche, sia scritte che orali» che essi, assumendo qui, tra gli altri, la posizione di Giovanni Damasceno, stabiliscono che le immagini assolvono nella Chiesa la funzione di agevolare la memoria dei fatti storici, stimolare l'emulazione dei personaggi rappresentati, consentire la venerazione<sup>23</sup>. La dottrina delle immagini fu definita al Concilio di Nicea II nella sesta sessione. Così recita la definizione:

[...] In tal modo, procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della chiesa cattolica – riconosciamo, infatti, che lo Spirito Santo abita in essa – noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini, sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e i giusti. Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originari e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta, certo, di un'adorazione [latria], riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto<sup>24</sup>.

L'uso liturgico delle immagini divenne regolamento; nessuna icona di un santo poteva essere messa allo stesso rango dell'icona di Cristo e della Vergine; solo il santo a cui fu dedicata la chiesa aveva un posto particolare<sup>25</sup>. Il concilio di Nicea II e tutti i sinodi successivi che sollevano la questione delle icone le vedono come la confessione dell'Incarnazione, e vedono l'iconoclastia come la somma di tutte le eresie<sup>26</sup>. Le decisioni del medesimo concilio intorno al culto delle immagini, hanno legato le chiese dell'Oriente e la chiesa dell'Occidente.

<sup>20</sup> Cf. H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Roma 2001, 381–382.

<sup>21</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 97–98.

<sup>22</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 97.

<sup>23</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 24.

<sup>24</sup> H. Denzinger, *op.cit.*, 600–601.

<sup>25</sup> Cf. P. Marini, *Liturgia e Bellezza. Nobilis Pulchritudo*, Città del Vaticano 2005, 106.

<sup>26</sup> Cf. J. Ratzinger, *op.cit.*, s. 121; Cf. S. Ronchey, *Gli imperatori e l'iconoclastia*, in: *Il Medioevo I. Alto Medioevo. Storia*, ed. U. Eco, Milano 2010, 149.

#### 4. IL PROGRAMMA ICONOGRAFICO DAL MEDIOEVO FINO AL CONCILIO VATICANO II

All'inizio del Medioevo l'arte cristiana era un medium per esprimere il pensiero e le emozioni dell'uomo verso Dio<sup>27</sup>. Al centro del programma iconografico si trovava il tema del crocifisso. La croce nella chiesa e nella liturgia conduceva all'arte "narrativa" del gotico<sup>28</sup>. Dall'immagine della Madonna "gotica", attraverso le vetrate collocate nelle finestre, grazie alla luce del sole, il credente poteva contemplare l'intera storia di Dio e degli uomini, dalla creazione alla parusia. Il pensiero teologico dell'antichità cristiana e la prima fase del Medioevo esprime anche nell'iconografia una forma della pietà dei credenti<sup>29</sup>. Il significato profondo delle immagini religiose negli occhi dei credenti di provenienza e tradizione greco-latina non era identico, ma fondamentalmente, la teologia della rappresentazione Dio, in particolare nell'arte popolare, esprimeva lo stesso spirito<sup>30</sup>.

Nell'epoca medievale l'arte svolgeva un ruolo educativo, in modo particolare attraverso un rapporto: l'uomo – le vetrate nelle chiese e l'uomo – le statue sacre. L'arte era codificata nella dimensione della scienza, e gli artisti seguivano delle regole precise nel produrre le opere: "buona opera"<sup>31</sup>. Secondo G. Durando (†1296), vescovo di Mende, canonista e liturgista, l'immagini e tutto l'ornamento della chiesa sono l'insegnamento e la scrittura per i laici; perché tutto questo che offre la scrittura per quelli che sanno leggere, l'immagine dona per l'analfabeta, che riesce solo guardare<sup>32</sup>. Nel Medioevo tutto era simbolico: i colori, attributi di Dio e dei santi, la disposizione delle scene<sup>33</sup>, quindi il programma iconografico apparteneva a questo simbolismo. La parte del nord della chiesa era riservata alle scene dell'Antico Testamento, quella del sud, invece, alle scene del Nuovo Testamento; l'Oriente della chiesa simboleggiava il sorgere del sole della giustizia, cioè del Cristo, sul lato ovest, presentavano l'origine di Gesù (es. l'albero di Iesse) e la Sua vita, o scene dell'Apocalisse, inoltre ovest era associato alla morte<sup>34</sup>. Gli artisti presentavano sulle vetrate e sulle pareti della chiesa il viso di Cristo con gli Apostoli più principali, la Vergine Maria, gli angeli, l'iconografia delle scene evangeliche più importanti e le scene allegoriche, in modo particolare l'agnello pasquale o i monogrammi di Gesù<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> Cf. W. Schenkluhn, *Iconografia e iconologia dell'architettura medievale*, in: *L'arte medievale nel contesto (300–1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, ed. P. Piva, Milano 2006, 59–60.

<sup>28</sup> Cf. J. Ratzinger, *op.cit.*, 126.

<sup>29</sup> Cf. W. Schenkluhn, *op.cit.*, 60–61.

<sup>30</sup> Cf. A. Grabar, *Les Voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge*, Paris 1994, 251.

<sup>31</sup> Al Medioevo "centrale" si diffonde nella mentalità cattolica e nell'arte la convinzione che le devozioni costituiscono una forma di "buona opera" (Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 143).

<sup>32</sup> Cf. T. Łączyński, M. Woźnicka, *Witraż w Kościele*, in: *Misterium Christi. Sztuka w liturgii*, vol. 7, ed. W. Świeżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, 266.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, 279.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 279–280.

<sup>35</sup> Cf. A. Grabar, *op.cit.*, 252.

Il programma iconografico delle chiese medievali usava le regole matematiche per quanto riguarda la collocazione degli edifici e delle statue, la disposizione e la simmetria, ed ogni dettaglio ha il suo significato<sup>36</sup>. Le chiese erano ovviamente orientate da levante a ponente, la destra dell'area ecclesiale era il posto onorifico, quindi il posto meritato da chi ha sofferto in nome di Dio<sup>37</sup>. Anche la simmetria, già accennata, svolgeva un ruolo importante nel programma iconografico medievale, ad esempio: ai dodici Apostoli venivano contrapposti i dodici profeti e patriarchi; ai quattro profeti grandi i quattro evangelisti, etc.<sup>38</sup>. L'iconografia dell'epoca medievale sottolineava la presenza particolare dell'immagine di Maria, Madre di Gesù, come figura della Chiesa<sup>39</sup>. Il simbolismo di ogni numero era riferito alla Sacra Scrittura ed alla scienza teologica, in particolare dogmatica<sup>40</sup>.

Il momento molto importante, per quanto riguarda lo sviluppo del programma iconografico attraverso le epoche culturali, era il Concilio di Trento (1545–1563) che si è riferito alle immagini presenti nelle chiese e nei luoghi pubblici nel triplice orientamento. Per primo ha riformato gli abusi denunciati dai protestanti, inoltre ha affidato alla mediazione fornita dalla predicazione ecclesiastica la corretta interpretazione del messaggio espresso dal linguaggio figurativo<sup>41</sup>. Le decisioni del Trento sembrano oscillare attorno l'eliminazione dalla chiesa le immagini, che per la loro nudità guidavano i fedeli alla tentazione del peccato<sup>42</sup>. In realtà la ricezione del Concilio nelle chiese fu assai più complessa per l'intreccio di elementi riformistici e contrariformistici. Negli anni successivi dopo la conclusione del Concilio di Trento i pastori della Chiesa approfondivano i vari aspetti delle sue decisioni. Un esempio di ricezione del decreto viene da cardinale di Milano (chiamata "seconda Roma") Carlo Borromeo (†1584)<sup>43</sup>. Nel concilio provinciale del 1565 egli irrigidisce infatti le disposizioni di controllo: i vescovi non solo devono convocare gli artisti per ammaestrarli sulla corretta elaborazione delle immagini, ma ogni raffigurazione di contenuto religioso – destinata a luoghi pubblici e privati – deve essere vagliata dal parroco del luogo<sup>44</sup>. Nelle successive *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae* del 1577 la parte dedicata alle immagini, senza dimenticare la rivendicazione di un supremo potere episcopale in materia, insiste anche sul loro contributo alla riforma della vita cristiana: esse devono diffondere una corretta conoscenza della Scrittura e della storia sacra; e al contempo non devono contenere nulla che possa distogliere dalla devozione<sup>45</sup>.

<sup>36</sup> Cf. S. Torselli, *Iconografia Gotica*, <https://www.goticomania.it/iconografia/iconografia-gotica.html> (accesso: 06.02.2021).

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Nel Medioevo si credeva che i numeri siano dotati di forze segrete, seguendo le tradizioni filosofiche neoplatoniche (Cf. A. Grabar, *op.cit.*, 387–389).

<sup>39</sup> Cf. C. Valenziano, *op.cit.*, 118–119.

<sup>40</sup> Cf. A. Grabar, *op.cit.*, 351–352.

<sup>41</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 205–206.

<sup>42</sup> Cf. A. Roggero, *Il decreto del Concilio di Trento sulla venerazione delle immagini e l'arte sacra*, *Ephemerides Carmeliticæ* 20/1 (1969), 161–162.

<sup>43</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 42.

<sup>44</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 42.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 43.

Sebbene il Concilio di Trento emanasse soltanto principi generali sulla liceità dell'uso delle immagini, riferendosi al Concilio di Nicea<sup>46</sup>.

Il Barocco, generalmente considerato l'espressione artistica della Chiesa *post tridentina*, non è in realtà che l'espressione del nuovo ordine e del potere ritrovato dalla Chiesa dopo le divisioni e i ripensamenti del XVI secolo ma ha sottolineato talvolta nel suo programma iconografico lo stile nuovo ed originale, che esprimeva l'entusiasmo della vittoria e del trionfo della fede nel confronto con il protestantismo<sup>47</sup>.

Bisogna sottolineare ancora un evento importante che era il Sinodo di Pistoia del 1786. Il sinodo si proponeva di assumere un valore paradigmatico per la riforma generale della Chiesa, tentò di tradurre in veste normativa gli orientamenti "dell'illuminismo" cattolico<sup>48</sup>. Ma nonostante le polemiche, che in qualche modo palesavano l'importanza delle immagini, nel XVIII secolo si poteva osservare il piano processo di decadenza dell'arte religiosa; sebbene l'immagine era utilizzata ampiamente negli edifici sacri, ma la capacità inventiva degli artisti, nonostante diverse eccezioni, traeva alimento da altri ambiti della vita<sup>49</sup>. Secondo D. Menozzi „è interessante notare come tra Settecento e Ottocento l'attenzione della Chiesa alle immagini si esprima in primo luogo nello sviluppo di una legislazione di carattere conservativo del patrimonio artistico accumulato in un ricco e prestigioso passato”<sup>50</sup>.

L'emancipazione del linguaggio figurativo dalla tutela ecclesiastica, avvenuta all'inizio dell'età moderna, aveva generato la contemporanea secolarizzazione dell'arte; ma, per reagire ad essa, non bastava il ripristino delle forme espressive medievali. Il grande influsso sull'arte e iconografia aveva il monastero benedettino di Beuron (la scuola di Lenz e Wüger) – sottolineava che solo figure stilizzate, geometriche, quasi astratte possono restituire il senso della trascendenza<sup>51</sup>.

Il *Codice di Diritto Canonico*<sup>52</sup> del 1917 (can. 1279–1281) riaffermava con vigore, sia pure limitandolo alle chiese e agli altri luoghi sacri, il dovere dell'ordinario diocesano di approvare le immagini insolite e ricordava che tale approvazione dipendeva dalla loro congruenza «cum probato ecclesiae usu»<sup>53</sup>. Comunque nel 1932 Pio XI (†1939) prendeva nettamente posizione contro la «nuova arte sacra». Nel discorso tenuto per l'inaugurazione della nuova sede della Pinacoteca Vaticana, pur ribadendo la disponibilità della Chiesa verso lo sviluppo innovativo della tradizione artistica cristiana, ammoniva: «tale arte non sia ammessa nelle nostre chiese e molto più non sia chiamata a costruirle, a trasformarle, a decorarle»<sup>54</sup>. La liturgia e la preghiera insieme potevano essere aiutate e rafforzate da immagini, a condizione che esse fossero il prodotto di un'autentica vena creativa che sottolineasse nel

<sup>46</sup> Cf. B. Nadolski, *Liturgika 1. Liturgika fundamentalna*, Poznań 2014, 306.

<sup>47</sup> Cf. C. Lebédel, *Histoire en splendeurs du Baroque en France*, Rennes 2003, 20–21.

<sup>48</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 51–52.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>50</sup> D. Menozzi, *op.cit.*, 52.

<sup>51</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 57.

<sup>52</sup> *Sommario del Codice di Diritto Canonico*, ed. V. la Puma, Torino 1917, can. 1279–1281.

<sup>53</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 57.

<sup>54</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 58.



credente contemporaneo la contemplazione della realtà nascosta specialmente nel mistero eucaristico<sup>55</sup>.

Per quanto riguarda le tendenze di oggi, le istanze di rinnovamento emerse nel corso nella metà del XX secolo hanno trovato una parziale espressione al Concilio Vaticano II (1962–1965), che, tra i diversi messaggi ne lasciava anche uno agli artisti nella “Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*”, ricordando che la Chiesa è sempre stata vicina, ma proprio “amica delle arti” e che il mondo ha bisogno della bellezza per non cadere nella disperazione<sup>56</sup>:

Nel promuovere e favorire una autentica arte sacra, gli ordinari procurino di ricercare piuttosto una nobile bellezza che una mera sontuosità. E ciò valga anche per le vesti e gli ornamenti sacri. I vescovi abbiano ogni cura di allontanare dalla casa di Dio e dagli altri luoghi sacri quelle opere d’arte, che sono contrarie alla fede, ai costumi e alla pietà cristiana; che offendono il genuino senso religioso, o perché depravate nelle forme, o perché insufficienti, mediocri o false nell’espressione artistica. Nella costruzione poi degli edifici sacri ci si preoccupi diligentemente della loro idoneità a consentire lo svolgimento delle azioni liturgiche e la partecipazione attiva dei fedeli. Si mantenga l’uso di esporre nelle chiese le immagini sacre alla venerazione dei fedeli. Tuttavia si spongano in numero limitato e secondo una giusta disposizione, affinché non attirino su di sé in maniera esagerata l’ammirazione del popolo cristiano e non favoriscano una devozione sregolata<sup>57</sup>.

La *Costituzione* e le tendenze post-conciliari, da una parte proclamano la piena libertà dell’arte nella Chiesa, ma dall’altra, pone come sua condizione il servire con la dovuta riverenza e il dovuto onore alle esigenze degli edifici ed area sacra; da un lato chiede ai vescovi la preoccupazione nell’arte sacra più della bellezza che della mera sontuosità, ma dall’altro ingiunge loro di rimuovere le opere che sono contrarie alla fede, ai costumi e pietà, che finalmente possono anche offendere il genuino senso religioso<sup>58</sup>.

Il *Codice di Diritto Canonico* del 1983, invece, afferma:

Can. 1188: Sia mantenuta la prassi di esporre nelle chiese le sacre immagini alla venerazione dei fedeli; tuttavia siano esposte in numero moderato e con un conveniente ordine, affinché non suscitino la meraviglia del popolo cristiano e non diano ansa a devozione meno retta.

Can. 1189: Le immagini preziose, ossia insigni per antichità, arte o culto, che sono esposte alla venerazione dei fedeli nelle chiese o negli oratori, qualora necessitino di riparazione, non siano mai restaurate senza la licenza scritta dell’Ordinario; e questi, prima di concederla, consulti dei periti<sup>59</sup>.

Il riferimento al decreto del Trento è scomparso, ma il testo dispone che si mantenga l’uso di venerare le immagini nelle chiese secondo le norme prescritte<sup>60</sup>.

Oltre la crisi odierna dell’arte sacra, che è sintomo della crisi dell’umanità, Giovanni Paolo II, nella *Lettera agli artisti* del 1999, ha sottolineato l’essenza del problema di programma iconografico nelle chiese di oggi:

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>57</sup> Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia “Sacrosanctum concilium”* (4 decembris 1963), Acta Apostolicae Sedis 56 (1964), 124–125.

<sup>58</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 61.

<sup>59</sup> *Codice di Diritto Canonico*, cann. 1188–1189.

<sup>60</sup> Cf. D. Menozzi, *op.cit.*, 62.

La Chiesa ha bisogno, in particolare, di chi sappia realizzare tutto ciò sul piano letterario e figurativo, operando con le infinite possibilità delle immagini e delle loro valenze simboliche. Cristo stesso ha utilizzato ampiamente le immagini nella sua predicazione, in piena coerenza con la scelta di diventare egli stesso, nell'Incarnazione, icona del Dio invisibile<sup>61</sup>.

## 5. CONCLUSIONE

Percorrendo la storia generale del programma iconografico, bisogna concludere che, la Chiesa dopo il Concilio Vaticano II ha previsto il controllo più rigoroso della gerarchia sul medesimo programma nelle chiese, perché quando prendiamo in considerazione la dimensione sacra, tocchiamo proprio lo spazio che *par excellence* esprime la fede dell'uomo<sup>62</sup>. Quindi, la commissione diocesana per l'arte sacra che dovrebbe esistere in ogni diocesi, nella sua qualità di consulente principale del Vescovo in materia, svolge un servizio determinante anche per i progetti di adeguamento liturgico<sup>63</sup>.

L'arte moderna è sempre in cerca di nuove espressioni legate allo spazio culturale, e dovrebbe essere sempre l'incontro della comunità celebrante con la bellezza di Dio<sup>64</sup>. Bisogna concludere che spesso l'apparato iconografico delle chiese più recenti costituirebbe spesso il risultato di interventi occasionali caratterizzati in prevalenza in senso devozionale degli alcuni artisti; per lo più, tale apparato non costituisce un vero programma iconografico, risulta spesso sovrabbondante, non coordinato con la liturgia e disarmonico rispetto ad essa<sup>65</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Abruzzini E., *Architettura*, in *Liturgia*, ed. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo Edizioni 2001, 127–141.
- Belting H., *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Roma: Carocci Editore 2001.
- Bigham S., *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Église ancienne*, Montreal: Éditions Paulines 1993.
- Boguniowski J.A., *Domus Ecclesiae: der Ort Eucharistiefeyer in der ersten Jahrhunderten*, Kraków: Salvator 1987.
- Budzanowska D., *Z historii preikonoklazmu: Euzebiusz z Cezarei i jego list do Konstancji (na tle epoki)*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 26/1 (2013), 63–83.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de Sacra Liturgia "Sacrosanctum concilium" (4 decembris 1963)*, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 97–134.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Progettazione di nuove chiese. Nota Pastorale Commissione Episcopale per la Liturgia*, *Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana* 5 (1993).

<sup>61</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti (4 aprile 1999)*, *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999), 12.

<sup>62</sup> Cf. H. Nadrowski, *Przestrzenna triada saeculum*, *Liturgia Sacra* 24/1 (2018), 531.

<sup>63</sup> Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *op.cit.*, 27.

<sup>64</sup> Cf. A. Elberti, *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli 2015, 424.

<sup>65</sup> Cf. Conferenza Episcopale Italiana, *op.cit.*, 2, 7.

- Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2003.
- Elberti A., *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli: Chirico 2015.
- Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti (4 aprile 1999)*, Acta Apostolicae Sedis 91 (1999).
- Grabar A., *Les Voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Âge*, Paris: Champs arts 1994.
- Iogna-Prat D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200)*, Paris: Éditions du Seuil 2006.
- Lebédel C., *Histoire en splendeurs du Baroque en France*, Rennes: Editions Ouest-France 2003.
- Łączyński T., Woźnicka M., *Witraz w Kościele*, in: *Mysterium Christi. Sztuka w liturgii*, vol. 7, ed. W. Świeżawski, Zawichost–Kraków–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierzu 2013, 263–285.
- Marini P., *Liturgia e Bellezza. Nobilis Pulchritudo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2005.
- Menozi D., *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milano: Edizioni San Paolo 1995.
- Nadolski B., *Liturgika I. Liturgika fundamentalna*, Poznań: Pallotinum 2014.
- Nadrowski H., *Przestrzenna triada saeculum*, *Liturgia Sacra* 24/1 (2018), 529–546.
- Potoczny M., *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedicazione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2015.
- Ratzinger J., *Lo Spirito della liturgia*, in: *Opera omnia. Teologia della liturgia*, ed. E. Caruana, P. Azaro, vol. 11, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010, 21–216.
- Roggero A., *Il decreto del Concilio di Trento sulla venerazione delle immagini l'arte sacra*, *Ephemerides Carmeliticæ* 20/1 (1969), 150–167.
- Schenkluhn W., *Iconografia e iconologia dell'architettura medievale*, in: *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, ed. P. Piva, Milano: Jaca Book 2006, 59–78.
- Sommario del Codice di Diritto Canonico. 1917. Ed. Vincenzo la Puma. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Tagliaferri R., *Liturgia e immagine*, Padova: Edizioni Messaggero Padova 2009.
- Torselli S., *Iconografia Gotica*, <https://www.goticomania.it/iconografia/iconografia-gotica.html> (accesso: 6.02.2021).
- Valenziano C., *Architetti di chiese*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2005.

## PROGRAMMA ICONOGRAFICO PER IL LUOGO/LUOHGI DELLA CHIESA – REALTÀ STORICA

### Sommario

Dall'antichità cristiana fino ad oggi viene sviluppato un programma iconografico preciso, unitario e organico, che dovrebbe caratterizzare lo spazio celebrativo in modo che l'assemblea si senta più facilmente coinvolta nel mistero che viene celebrato. Nel corso dei secoli, questo programma arricchiva non solo gli interni delle chiese, ma soprattutto avrebbe dovuto avvicinare la presenza reale della fonte di ogni bellezza: il Creatore. Inoltre dovrebbe creare il dialogo tra l'uomo e Dio.

**Parole chiave:** programma iconografico, arte sacra, spazio celebrativo, iconoclastia

## ICONOGRAPHIC PROGRAM FOR THE PLACE/PLACES OF A CHURCH – THE HISTORICAL REALITY

### Summary

From the Christian antiquity until today, a precise, unitary and organic iconographic program has been developed, which should characterize the space of celebration. It should facilitate the involvement of the assembly to the celebrated mystery. Over the centuries this program enriched not only the interiors of churches, but – above all – it should have brought closer the real presence of the Source of All Beauty, i.e. Creator. Furthermore, it should help to create true dialogue between man and God.

**Key words:** Iconographic Program, Sacred Art, Space of Celebration, Iconoclasm

## PROGRAM IKONOGRAFICZNY DLA PRZESTRZENI KOŚCIOŁA – HISTORIA

### Streszczenie

Od starożytności chrześcijańskiej po czasy współczesne precyzyjnie opracowywano jednolity i organiczny program ikonograficzny. Powinien on charakteryzować przestrzeń celebracyjną, aby przybliżyć zgromadzeniu liturgicznemu istotę sprawowanego misterium oraz umożliwić uczestnikom większe zaangażowanie w jego działanie. Program ten na przestrzeni wieków ubogacał nie tylko wnętrza kościołów, ale przede wszystkim powinien przybliżać realną obecność źródła wszelkiego piękna: Stwórcy. Ponadto powinien pomagać w kreowaniu wzajemnego dialogu człowieka z Bogiem.

**Słowa kluczowe:** program ikonograficzny, sztuka sakralna, miejsce celebracji, ikonoklazm

### Nota o Autorze

Ksiądz **Karol LITAWA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgii (Pontificio Istituto Liturgico, Rzym), wykładowca liturgiki w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w Instytucie Teologicznym w Łodzi, przewodniczący Komisji ds. Liturgii Archidiecezji Łódzkiej.

Kontakt e-mail: [litawa.k@archidiecezja.lodz.pl](mailto:litawa.k@archidiecezja.lodz.pl) [karol.litawa@upjp2.edu.pl](mailto:karol.litawa@upjp2.edu.pl)

KS. TOMASZ SZUREK

Łódź

## OSTATNIA WIECZERZA A WIECZERZA PASCHALNA

**Słowa kluczowe:** Ostatnia Wieczerza, Pascha, judaizm, wieczerza paschalna, Eucharystia, anafora, Miszna

1. Wprowadzenie. 2. Seder Pesach. 3. Przebieg Ostatniej Wieczerzy. 4. Elementy paschalne w Ostatniej Wieczerzy. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem...” (1 Kor 11, 23a)<sup>1</sup>. Tymi słowami rozpoczyna się najstarszy biblijny przekaz o ustanowieniu Eucharystii. Apostołowie, następnie ich uczniowie w okresie poapostolskim, a później wyznawcy Chrystusa zawsze odnosili się do wydarzenia konstytuującego Mszę Świętą, którym była Ostatnia Wieczerza.

Celem niniejszego artykułu jest podjęcie liturgicznej analizy nad przebiegiem Ostatniej Wieczerzy Jezusa w odniesieniu do wieczerzy paschalnej. Do dziś nierozstrzygniętą kwestią pozostaje powiązanie zbawczych wydarzeń dokonanych przez Jezusa z religijnymi obrzędami Żydów. Według B. Nadolskiego<sup>2</sup>, w badaniach nad pochodzeniem anafor<sup>3</sup> można wyróżnić dwie koncepcje. Pierwsza, reprezentowana przez Louisa Bouyera<sup>4</sup>, zakłada, że Jezus nie powiązał ustanowienia Eucharystii z obrzędami specyficznymi wyłącznie uczcie paschalnej. Posłużył się elementami występującymi przy każdym żydowskim posiłku, a mianowicie: z łamaniem chleba na początku, dziękczynieniem nad kielichem na zakończenie. Taka „niezupełna”

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2014.

<sup>2</sup> Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, 404.

<sup>3</sup> Anafora (gr. ἀνάφερα – „wznoszenie”, „składanie ofiary”) – nazwa na działanie kultyczne od prefacji do Modlitwy Pańskiej lub na całą liturgię Eucharystii. W liturgii zachodniej częściej stosowana nazwa to Modlitwa eucharystyczna (por. B. Nadolski, *Leksykon...*, dz.cyt., 84).

<sup>4</sup> Louis Bouyer (1913–2004) – francuski pastor luterański nawrócony na katolicyzm. Światowej sławy teolog liturgii, promotor odnowy liturgicznej Soboru Watykańskiego II (por. *Bouyer L.*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa 2001, 354).

zależność od Paschy pozwoliła uczniom Chrystusa na chrześcijańską reinterpretację tych obrzędów. Ponadto, złożone zwyczaje paschalne wydawały się niemożliwe do cotygodniowego odtwarzania podczas zgromadzeń liturgicznych. Nieco odmienne stanowisko zajmuje Joachim Jeremias<sup>5</sup>, wysuwa hipotezę o ustanowieniu Eucharystii w „atmosferze” Paschy. Wskazuje on na rezygnację dokonaną przez Jezusa podczas wieczerzy: ze spożywania baranka i picia wina, pomimo słów skierowanych do uczniów: „Pijcie!”. Jezus poprzez nawiązanie do takich motywów jak: chleb, przymierze, ofiara sługi Jahwe, wypełnił starotestamentalne zapowiedzi, jednocześnie je przekraczając.

## 2. SEDER PESACH

Poszukując źródeł umożliwiających odtworzenie Ostatniej Wieczerzy, należy odwołać się zarówno do tekstów biblijnych, jak i tradycji judaistycznej. Cenne uwagi zawiera Miszna<sup>6</sup>, czyli podstawowa część Talmudu, określająca prawa zwyczajowe i przebieg żydowskich rytuałów. Traktat trzeci – *Pesachim*, ułożony w dziesięciu rozdziałach, objaśnia nakazy świąteczne zawarte w Księdze Wyjścia (Wj 12, 1–28.43–50; 13, 3–10), Księdze Liczb (Lb 9, 1–14) oraz w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 16, 1–8). Przepisy tam zawarte regulują przebieg uroczystej wieczerzy spożywanej w czasie święta nazywanej *Seder Pesach* – dosł. „porządek paschy” – „porządek Paschy”. Choć traktat ten został ostatecznie zredagowany w drugiej połowie II w. po Chr., to opisane są w nim zwyczaje związane ze świętowaniem Paschy w czasach Jezusa. Ten dokument pozwala na rekonstrukcję ostatniej „uczty paschalnej” Jezusa i Jego uczniów<sup>7</sup>.

Pascha<sup>8</sup> była pierwszym świętem w żydowskim kalendarzu (por. Wj 12, 2. 6). Świętowanie rozpoczynało się czternastego dnia miesiąca Nisan (Abib), kiedy padała wiosenna pełnia księżyca. Nisan właśnie poprzez wydarzenie Paschy dopiero stał się pierwszym miesiącem w kalendarzu żydowskim (por. Wj 12, 2), ponieważ wtedy rozpoczęła się nowa era Narodu Wybranego – „owo Wyjście z Egiptu to *alef* i *taw* – pierwsza i ostatnia litera – w historii judaizmu”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Joachim Jeremias (1900–1979) – niemiecki egzegeta i teolog luterański. Długoletni wykładowca Uniwersytetu w Getyndze (por. *Jeremias J.*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 2011, 1176).

<sup>6</sup> Miszna (hebr. *miszna* „powtarzanie”, „badanie”) – księga zawierająca pewne rozstrzygnięcia i interpretacje halahiczne, czyli norm, postępowanie oparte na Torze. Jest częścią Talmudu zawierającą zbiór wypowiedzi rabinów na przestrzeni dziejów Izraela. Ostateczny kształt przybrała na początku III w. po Chr. (por. *Miszna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa 2003).

<sup>7</sup> Por. W.J. Pałęcki, *Czy apostołowie celebrowali Mszę świętą? Eucharystia w czasach apostołskich*, w: *Pytanie o liturgię*, Lublin 2015, 77–78.

<sup>8</sup> Wiele cennych uwag na temat świętowania Paschy przez Żydów zarówno w starożytności, jak i współcześnie zostało zawartych w: S.P. De Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. z niderl. A. Borowski, Kraków 1999, 169–189; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Kraków 2018, 65–73.

<sup>9</sup> Por. S.P. De Vries Mzn., dz.cyt., 169.

Święto trwało siedem dni. W przeddzień Paschy usuwano resztki kwasu – *chamec*<sup>10</sup>. Rytuał ten (*bediqa*) kończył się 14 dnia miesiąca Nisan przed południem. To, co znalezione, należało spalić lub odsprzedać nie-Żydowi. Wszelkie prace musiały być wykonane do wieczora trzynastego Nisan, bądź do świtu dnia czternastego<sup>11</sup>.

Religijne prawo żydowskie nakładało liczne obostrzenia dotyczące samego przygotowania do święta, m.in. obcięcie włosów i paznokci, dokonanie rytualnego obmycia, czy też zachowanie postu. Stół do uroczystego posiłku spożywanego pierwszej nocy *Pesach* (żydowskie określenie Paschy) powinien być nakryty w sposób odświętny. Potrawy specjalnie przygotowane powinny spełniać restrykcyjne normy koszerności<sup>12</sup>.

Rozdziały od piątego do ósmego Traktatu *Pesachim* omawiają prawa związane z ofiarą paschalną. Całopalną ofiarę nieustanną, czyli jednorocznego baranka, zabijano o godzinie wpół do trzeciej czternastego dnia: „W wigilię *Pesach* przesuwano termin składania tej ofiary o godzinę wcześniej, aby mieć czas na zabijanie baranków paschalnych, które według Józefa Flawiusza (*De Bello Judaico* VI 9, 3) odbywało się między trzecią a piątą po południu”<sup>13</sup>. Baranek ten miał być bez skazy, samiec, jednoroczny, jagnię albo koźlą (por. Wj 12, 5). Po zglądzeniu baranka i zebraniu jego krwi z szyi do naczynia, następowało rozpryskanie jej u podstaw ołtarza. Podczas składania ofiary paschalnej recytowano *Hallel*, składający się z Psalmów od 113 do 118<sup>14</sup>. Po rozcięciu baranka wyjmowano z niego części przeznaczone do spalania na ołtarzu. Po zapadnięciu zmroku wszyscy rozchodzili się do domów w Jerozolimie i tam piekli swoje ofiary paschalne<sup>15</sup>. Szczególną pilnością musiał wykazać się przyrządzający baranka, gdyż za złamanie kości czystej ofiary groziła kara chłosty<sup>16</sup>.

Ostatni (dziesiąty) rozdział tegoż Traktatu omawia zwyczaje związane z tzw. *sederem Pesach*, czyli porządkiem uczytu paschalnej<sup>17</sup>. Do zachodu słońca każdy zobowiązany był do zachowania ścisłego postu. Uczta odbywała się w gronie rodzinnym lub w *ad hoc* zorganizowanej wspólnotcie (tzw. *habura*). Podczas spożywania wieczerzy mężczyźni polegiwali na sofach, łóżkach, kładąc się na lewym boku. Miało to podkreślić symbolikę wybawienia z niewoli ku wolności, gdyż przywilejem ludzi wolnych było jedzenie w takiej właśnie pozycji. Przebieg wieczerzy był wyznaczony przez wypicie wina zmieszanego z wodą z czterech kielichów: „Każdy członek społeczności żydowskiej powinien otrzymać cztery kielichy wina, także ubogi. Mędrcy ustanowili według kielichów porządek uczytu sederowej. Stąd nazwa.

<sup>10</sup> *Chamec* – zakwaszone ciasto wytworzone z jednego z pięciu zbóż: żyta, pszenicy, orkiszu, owsa, jęczmienia, por. <http://www.jhi.pl/psj/chamec> (dostęp: 6.12.2020).

<sup>11</sup> „*Pesachim*”, w: *Miszna...*, dz.cyt., rozdz.1–4, 101–106.

<sup>12</sup> Por. Z. Greenwald, *Bramy Halachy. Religijne Prawo Żydowskie*, Kraków 2005, 380–382. Również inne normy szczegółowe, pomocne w należyтым przygotowaniu Święta, zostały zawarte w rozdziałach 32–33.

<sup>13</sup> *Miszna...*, dz.cyt., 108.

<sup>14</sup> Tamże, 110. Podczas ofiarowania paschy również śpiewano *Hallel* (rozpoczynano po wypiciu drugiego kielicha, a kończono przy czwartym).

<sup>15</sup> Por. tamże, 111.

<sup>16</sup> Por. tamże, 116.

<sup>17</sup> Por. B. Pitre, dz.cyt., 170–177.

*Seder* znaczy *porządek*. Pierwszy kielich: *Kidusz*<sup>18</sup> odmawiany nad winem uświęca ten właśnie dzień. Drugi kielich: rozpoczyna *hagadę* paschalną. Trzeci kielich: modlitwa dziękczynna po posiłku. Czwarty kielich: dokończenie *Hallelu*<sup>19</sup>. Istniał jeszcze piąty kielich – „kielich Eliasza”, którego się nie piło, oczekując powtórnego przyjścia proroka Eliasza. Stąd też głęboka i powtarzająca się symbolika cyfry „4”: wybawienie jest określone czterema terminami (por. Wj 6, 6–7), w *hagadzie* jest opisana postawa czterech synów (roztropny, złośliwy, łatwowierny i niezdolny do zadawania pytań), czterokrotnie jedzony jest kawałek macy i wypijane wino z kielicha, w końcu cztery razy odmawia się błogosławieństwo: „Błogosławiony jesteś Wiekuisty, błogosławiony Ten, który dał Torę swemu ludowi, błogosławiony jest On”<sup>20</sup>, a na wieczerzę przygotowuje się cztery główne potrawy: mięso baranka, macę, gorzkie zioła i *charoset* (przyprawę przyrządzoną z mielonych orzechów, owoców i wina).

Na początku wieczerzy paschalnej ojciec rodziny, po obmyciu i wytarciu rąk, błogosławił ten dzień i wino:

Błogosławiony jesteś Ty Haszem<sup>21</sup>, nasz Bóg, Król świata, który dałeś swemu ludowi, Izraelowi święto niekwaszonych chlebów ku radości i pamięci. Bądź pochwalony, Haszem, który uświęca Izraela i czasy!

Błogosławiony jesteś Ty Haszem, nasz Bóg, Król świata, Stwórca owocu winorośli<sup>22</sup>.

Po tej modlitwie wypijał zawartość pierwszego kielicha. Następnie przynoszono potrawy: macę (praśny chleb sporządzany jedynie z mąki i wody), sałatę, owoce (gruszki, śliwki, jabłka, migdały, figi, orzechy) oraz *charoset*<sup>23</sup>. Spożywane potrawy miały głębokie znaczenie symboliczne – czerwona barwa *charosetu* miała przypominać glinianą zaprawę murarską, której Izraelici używali podczas pobytu w Egipcie, a gorzkie zioła (*maror*) ciężką pracę i gorycz życia w niewoli (por. Wj 1, 13–14). Ojciec, maczając gorzkie zioła w *charoset*, odmawiał błogosławieństwo<sup>24</sup>.

Nalewano wino zmieszane z wodą do drugiego kielicha. W tym momencie następowała *hagada* paschalna, czyli dialogowane opowiadanie przewodniczącego uczyty, który wyjaśniał zebrany zwyczaj i znaczenie obrzędów święta Paschy, odwołując się do wydarzeń z historii (por. Wj 12, 26nn). Najmłodszy syn pytał o symbolikę uczyty i poszczególnych potraw, rozpoczynając słowami: *Ma nisztana halaila haze, mikol haleilo?* („Czym różni się ta noc od wszystkich innych nocy?”). Opierając się na fragmencie z Księgi Powtórzonego Prawa: „Ojciec mój, tułacz Aramejczyk, zstą-

<sup>18</sup> *Kidusz* – modlitwa odmawiana przez ojca domu w obecności całej rodziny nad kielichem. Była ona odmawiana wieczorem rozpoczynającym szabat, w sam dzień święty i każde inne święto. Składała się z dwóch błogosławieństw – jednego dla wina, a drugiego na szabat lub inny dzień świąteczny (por. S.P. De Vries Mzn., dz.cyt., 93).

<sup>19</sup> *Miszna*..., dz.cyt., 122.

<sup>20</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 2013, 90.

<sup>21</sup> *Haszem* – „To Imię”. Ze względu na świętość Imienia Boga, Żydzi nie wymawiają Imienia Bożego na próżno, poza modlitwą, dlatego w miejsce określenia „Adonai” Żydzi używają określenia „To Imię”, por. [http://www.jhi.pl/psj/Imiona\\_Boga](http://www.jhi.pl/psj/Imiona_Boga), (dostęp: 6.12.2020).

<sup>22</sup> R. Bartnicki, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 1 (1997), 5.

<sup>23</sup> Por. W.J. Pałęcki, dz.cyt., 78.

<sup>24</sup> Tamże.



pił do Egiptu...” (Pwt 26, 5–11), ojciec rodziny snuł opowieść o wielkich dziełach, jakich Bóg dokonał w historii Izraela, a zwłaszcza o wyzwoleniu z Egiptu:

Ponieważ we wszystkie noce spożywalimy potrawy kwaszone i niekwaszone, tej nocy zaś wszystko jest niekwaszone. Ponieważ we wszystkie noce spożywalimy pozostałe warzywa, tej nocy zaś gorzkie zioła. Ponieważ we wszystkie noce spożywalimy mięso pieczone, smażone i gotowane, tej nocy zaś wszystko jest tylko pieczone. Ponieważ we wszystkie noce maczamy jeden raz, tej nocy zaś dwa razy<sup>25</sup>.

*Hagada* była lekcją streszczającą całą historię zbawienia. Ojciec rodziny kończył opowieść wezwaniem: „Zaśpiewajmy przed Bogiem: alleluja!”. Teraz następował śpiew *Hallelu* (Psalmów 113–118 sławiących wyzwolenie z Egiptu i triumf wyzwolonych), biorącego swoją nazwę od akłamacji liturgicznej: „Alleluja!” (hebr. *Hallelujah* od *Hallelu Jah*) – „Wysławiajcie Pana!”, która występuje na początku lub w zakończeniu Psalmów od 111 do 117. *Hallel* był pieśnią sławiącą wielkie interwencje Boga w historii Narodu Wybranego.

Po zakończeniu recytacji lub śpiewu pierwszej części *Hallelu* ojciec rodziny odmawiał błogosławieństwo drugiego kielicha i wypijał jego zawartość. W tym momencie rozpoczynało się właściwe spożywanie uczty paschalnej. Każdy z uczestników obmywał ręce. Przewodniczący brał w swoje dłonie prażony chleb, na który nakładał gorzkie zioła oraz maczał w *charoset*. Po odmówieniu błogosławieństwa w milczeniu unosił chleb, łamał po kawałku i podawał. Dopiero teraz spożywano mięso upieczonego baranka paschalnego<sup>26</sup>.

Gdy uczta zmierzała ku końcowi, nalewano wino zmieszane z wodą do trzeciego kielicha, zwanego „kielichem błogosławieństwa”. Przewodniczący uczty, trzymając w dłoni uniesiony kielich, wzywał zebranych do modlitwy<sup>27</sup> przypominającej nasz chrześcijański dialog przed prefacją:

Przewodniczący: „Dzięki składajmy Panu, Bogu naszemu!”

Wszyscy: „Niech będzie błogosławione imię Pańskie, teraz i na wieki!”

Przewodniczący: „Błogosławić będziemy Tego, który obdarował nas swoimi dobrami!”

Wszyscy: „Z Jego to dobroci wszyscy żyjemy!”

Następnie odmawiał błogosławieństwo *birkat ha mazon*<sup>28</sup>, które wyrażało dziękczynienie Bogu<sup>29</sup>:

<sup>25</sup> *Miszna...*, dz.cyt., 123.

<sup>26</sup> Por. W.J. Pałęcki, dz.cyt., 79.

<sup>27</sup> Por. B. Mokrzycki, *Droga wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1983, 389.

<sup>28</sup> *Birkat ha mazon* – błogosławieństwo, które odmawia się zawsze po zjedzeniu odpowiedniej ilości chleba, zawiera w sobie cztery błogosławieństwa: „1. Błogosławieństwo na pożywienie, które ułożył Mojżesz, gdy zesłała manna z nieba; 2. Błogosławieństwo Ziemi, które ułożył Jozue, gdy Żydzi weszli do Ziemi Jisraela; 3. Błogosławieństwo Jerozolimy, które ułożyli królowie Dawid i Salomon w czasie zdobycia Jerozolimy i zbudowania *Beit Hamikdasz* [...]; 4. Błogosławieństwo *Hawot wehametiw*, które ustanowili mędrcy z Jawne w czasach mesznaickich, gdy pozwolono na pochowanie pomordowanych w Betar”, *Błogosławieństwa i krótkie modlitwy*, red. J. Borowiec Kraków 2007, 66.

<sup>29</sup> Za czasów Jezusa odmawiano dwie modlitwy dziękczynne, lecz po zburzeniu świątyni ich liczba wzrosła do czterech, por. R. Bartnicki, art.cyt., 6.

– za spożyty posiłek (*birkat ha-zan*):

Błogosławiony jesteś Ty Haszem, nasz Bóg, Król świata, który karmi cały świat z dobrocią, życzliwością, łaskawością i miłosierdziem. On daje pożywienie wszelkim istotom, bo Jego dobroć jest na wieki. I [dzięki] Jego wielkiej dobroci nigdy nam nie brakowało, i oby nie zabrakło, żywienia – na wieki przez wzgląd na Imię Jego wielkie. Bo On jest Bogiem, który karmi i utrzymuje wszystko i wyświadcza dobro wszystkim, i przygotowuje pożywienie dla wszystkich swoich stworzeń. Błogosławiony jesteś Ty, Boże, który karmisz wszystko<sup>30</sup>;

– za ojczyznę, Przymierze i Torę (*birkat ha-aretz*):

Dziękujemy Ci Haszem, nasz Boże, że dałeś naszym ojcom odziedziczyć ziemię upragnioną, dobrą i rozległą. I za to, że wyprowadziłeś nas – Haszem, nasz Boże, z Egiptu i wykupiłeś nas z domu niewoli. I za Twoje przymierze, które przypieczętowałeś na naszym ciele, i za Twoją Torę, której nas nauczyłeś, i za Twoje prawa, które dałeś nam poznać, i za życie, łaskawość i dobroć, których nam udzieliłeś. I za pożywienie pokarmu, którym Ty żywisz i utrzymujesz nas nieustannie każdego dnia, i w każdym czasie, i w każdej godzinie<sup>31</sup>;

– za Jerozolimę (*birkat Ieruśalayim*):

Zmiłuj się! Haszem, nasz Boże, nad Jisraelem, Twoim ludem i nad Jerozolimą – Twoim miastem i nad Syjonem, siedzibą Twojej chwały, i nad królestwem domu Dawida, Twojego Pomazańca, i nad Domem wielkim i świętym, w którym wzywa się Twojego Imienia. Boże Nasz, Ojczy nasz – paś nas, żyw nas, utrzymuj nas i podtrzymuj nas i daj nam ukojenie. I obdarz nas uwolnieniem, Haszem, nasz Boże, prędko, od wszystkich naszych utrapień. I pozwól, abyśmy nie potrzebowali, Haszem, nasz Boże, ani darów od ludzi, ani pożyczki od nich, ale jedynie z Twojej ręki – przepelnionej, otwartej, świętej i hojnej, byśmy nie zaznali zawstydzenia ani poniżenia – na wieki<sup>32</sup>.

W Święto *Pesach* dodawano modlitwę:

Boże nasz i Boże naszych ojców, niech się wzniesie i niech przybędzie, niech dojdzie i zjawi się, i niech zostaną przyjęte, wysłuchane, rozważone i zachowane w pamięci: wspomnienie o nas i wzgląd na nas, wspomnienie o naszych ojcach i wspomnienie o Masziachu, potomku Dawida, Twoim słudze, i wspomnienie o Jerozolimie – mieście Twojej świętości, i wspomnienie o całym Twoim ludzie – Domu Jizraela – przed Tobą. Ku ocaleniu, ku dobru, ku życzliwości, ku łaskawości, ku miłosierdziu, ku życiu i ku pokojowi w tym dniu: Święta *Pesach*<sup>33</sup>.

Gdy błogosławieństwo *birkat ha mazon* zostało odmówione, pito z jednego kielicha i na znak jedności przekazywano kielich współbiesiadnikom. Uczta paschalna kończyła się wypiciem czwartego kielicha<sup>34</sup> i odśpiewaniem drugiej części *Hallelu*. Niektórzy rabini stawiają hipotezę określającą, że *seder* kończył się Psalmem 136, tzw. Wielkim *Hallelem*. Litanijska budowa tego Psalmu sugeruje, że fraza „bo Jego łaska na wieki” była refrenem powtarzanym przez zgromadzonych<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> *Błogosławieństwa i krótkie...*, dz.cyt., 75.

<sup>31</sup> Tamże, 76.

<sup>32</sup> Tamże, 80.

<sup>33</sup> *Błogosławieństwa i krótkie...*, dz.cyt., 81–82.

<sup>34</sup> „W czasach późniejszych, tj. współczesnych spisaniu Miszny, przygotowywano jeszcze czwarty kielich, ale nie jest pewne, czy uwzględniano go przy uczcie paschalnej już w epoce Jezusa”. (R. Bartnicki, dz.cyt., 7).

<sup>35</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Pascha w Nowym Testamencie*, w: *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. J. Nowak, Kielce 2001, 53.

Uczętę należało spożywać w pośpiechu, tak aby zakończyła się przed północą i nie skalala rąk (Kpł 12, 10; 7, 18; 7, 15)<sup>36</sup>.

Siedem dni następujące po nocy Paschalnej uważano za jedną wielką uroczystość. Każdego dnia spożywano niekwaszone chleby (*massot*). Siódmego dnia upamiętniany był cud rozdzielenia się wód Morza Czerwonego, po którego dnie przeszli Izraelici, ratując się przed wojskami faraona (por. Wj 14, 21–30). Tego dnia obchodzono Święto Przaśników, którego celebrowanie nawiązywała do dojrzewającego zboża. Wtedy – w „miesiącu kłosów” (Abib) rozpoczynano żąć jęczmień (por. Pwt 16, 9). Z czasem, po wejściu Izraelitów do Ziemi Obiecanej, święta Paschy i Przaśników zostały połączone: „To połączenie obu świąt nastąpiło prawdopodobnie w wyniku reformy religijnej, przeprowadzonej za rządów judzkiego króla Jozjasza (641–609), który skupił cały kult wokół jednego ośrodka, jakim stała się świątynia jerozolimska”<sup>37</sup>. Ścisła łączność tych świąt wyrażała się w zamiennym wyrażaniu nazwy tego dnia zarówno w Starym Testamencie (por. 2 Krn 30, 1. 2. 5. 13. 21) jak i w Nowym Testamencie (por. Mk 14, 12; Łk 22, 1).

Poniższy schemat w uproszczeniu ukazuje przebieg wieczerzy paschalnej.

<b>Przebieg wieczerzy paschalnej</b>
Rytualne obmycie rąk
Błogosławieństwo tego dnia i wina
Wypicie pierwszego kielicha
Spożycie macy z gorzkimi ziołami
Nalanie wina z wodą do drugiego kielicha
Opowieść <i>hagady</i> paschalnej
Śpiew <i>Hallelu</i>
Modlitwa i wypicie drugiego kielicha
Obmycie rąk
Modlitwa, łamanie i spożywanie chleba oraz baranka
Odmówienie <i>birkat ha mazon</i> przy trzecim kielichu
Wspólne picie trzeciego kielicha przez uczestników uczyty
Wypicie czwartego kielicha
Śpiew drugiej części <i>Hallelu</i>

Ta pierwsza część niniejszego opracowania zatytułowana *Seder Pesach* będzie tłem naszych badań, a zarazem formą porównawczą tego, co Jezus dokonał w ostatni wieczór przed swoją śmiercią. Znajomość przebiegu Paschy żydowskiej pozwoli dostrzec elementy, które Jezus przejął i kultywował oraz te, które zastąpił.

<sup>36</sup> Por. *Miszna...*, dz.cyt., 125.

<sup>37</sup> S. Czerwik, *Co to jest Pascha i Misterium Paschalne?*, w: *Święte Triduum...*, dz.cyt., 14.

### 3. PRZEBIEG OSTATNIEJ WIECZERZY

To, co uczynił Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, stało się wydarzeniem nowym, a zarazem zostało wplecione w starszy kontekst rytualnej uczyty żydowskiej<sup>38</sup>. Owe *novum* Jezusa, tak długo oczekiwane i zapowiadane, znajduje się wewnątrz liturgii żydowskiej: „Ostatnia Wieczerza Jezusa jest wprawdzie podstawą wszelkiej chrześcijańskiej liturgii, lecz nie jest jeszcze żadną chrześcijańską liturgią. Wewnątrz tego, co żydowskie, dokonuje się akt ustanowienia tego, co chrześcijańskie, lecz co jeszcze nie znalazło własnej formy jako liturgia chrześcijańska”<sup>39</sup>.

Przekazy wspominające Ostatnią Wieczerzę, zawarte w Ewangeliach św. Marka (Mk 14, 22–24) i św. Mateusza (Mt 26, 26–28), a także św. Łukasza (Łk 22, 19–20) oraz w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (1 Kor 11, 23–25), pozwalają na scharakteryzowanie pewnej korelacji elementów wieczerzy paschalnej z czynnościami Mistrza.

Jezus posłał dwóch uczniów, aby przygotowali Paschę i znaleźli odpowiednią salę w Jerozolimie (Mk 14, 12–16; Mt 26, 17–19; Łk 22, 7–13). Uczniowie przygotowali salę dużą, usłaną, w której: „na środku stał stół, przy którym zajął miejsce Jezus z Apostołami [...]. Wokół stołu powinny leżeć dywany, na których układano poduszki do podparcia lub niskie sofy, ponieważ wieczerzę spożywano w pozycji półleżącej”<sup>40</sup>. Wieczorem przybył Jezus wraz z Dwunastoma i rozpoczęła się uczta (Mk 14, 17).

Uczestnicy zajęli swe miejsca i dokonano obmycia rąk. Jezus najprawdopodobniej wtedy odmówił modlitwę błogosławieństwa tego świątecznego dnia i wyjawiał swe pragnienie spożycia Paschy z uczniami, zanim będzie cierpiał (Łk 22, 15). Słowa o picciu „z owocu winnego krzewu” Nauczyciel wypowiedział, prawdopodobnie trzymając w prawej dłoni pierwszy kielich. Odmówił nad nim błogosławieństwo, a później wypił nieco wina oraz podał kielich swym uczniom, mówiąc: „Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże” (Łk 22, 17–18). Choć nie wszystkie elementy są ujęte w opisach, „należy sądzić, że Jezus wziął następnie trochę gorzkich ziół, umoczył je w sosie *charoset*, odmówił nad nimi błogosławieństwo i spożył je. Podobnie czynili Apostołowie. Do tego przypuszczenia upoważnia podwójna wzmianka o jedzeniu (Mk 14, 18.22 = Mt 26, 21.26): pierwsza odnosi się do spożywania potrawy wstępnej, druga natomiast do właściwego posiłku”<sup>41</sup>. Zapewne wtedy, zgodnie z tradycją, jeden z Apostołów zadał pytanie o znaczenie uczyty, a Jezus jako „ojciec” zebranej rodziny Dwunastu opowiedział *hagadę*, objawiając sens Nowej Paschy. Następnie zgromadzeni odśpiewali pierwszą część *Hallelu* i wypili zawartość drugiego kielicha. W tym miejscu *seder* przewidywał umycie rąk, lecz Jezus prawdopodobnie dokonał obmycia nóg Apostołom (J 13, 2–11),

<sup>38</sup> Por. J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: *Eucharystia. Kolekcja Communio*, red. S. Stancel, tłum. z niem. J. Świerkosz, t.1, Poznań–Warszawa 1986, 167.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> R. Bartnicki, art.cyt., 7.

<sup>41</sup> Tamże, 9.

co było zupełną nowością. Można sądzić, że po tej lekcji miłości, Jezus podniósł do góry kawałek prażanego chleba, zamoczonego w gorzkich ziołach i w *charosecie*, i odmówił nad nim błogosławieństwo. Każdemu z uczniów podawał ułamany kawałek<sup>42</sup>. Poszukując momentu konsekracji chleba, wielu egzegetów wskazuje właśnie ten ważny moment uczty. Ze względu na konieczność obecności tego elementu i traktowanie go jako źródła błogosławieństwa, w którym mieli udział wszyscy współbiesiadnicy, możliwe jest wykorzystanie przez Jezusa tego rytu. Jedynie w tym momencie następowało łamanie chleba. Przyjmując taką wersję, konsekracja chleba byłaby oddzielona od konsekracji wina główną ucztą, w czasie której spożywano baranka. Zwolennicy tego stanowiska uważają, że to Kościół apostołski dopiero połączył ze sobą te dwa rytę, pierwotnie oddzielone od siebie<sup>43</sup>. Jednakże przeciwnicy tejże hipotezy, powołują się na argumenty mówiące, iż: „spożywanie było połączone ze spożywaniem gorzkich ziół i sosu *charoset*, ponadto konsekracja chleba i wina – zapowiedź śmierci Pana – byłaby rozdzielona radosnym i swobodnym ucztowaniem. Ci sami bibliści uważają więc, że Jezus zmienił obrzęd Paschy i zakonsekrował chleb i wino po wieczerzy (zob. „Tak samo i kielich [wziął] po wieczerzy, mówiąc” – Łk 22, 20). Argumenty te jednak nie przekonują większości egzegetów”<sup>44</sup>. W takim przypadku chleb byłby konsekrowany wraz z winem po właściwej uczcie.

Po spożyciu potraw nastąpiło błogosławieństwo trzeciego kielicha. Ustanowienie Eucharystii nie odbyło się ani przy pierwszym, ani przy drugim kielichu, gdyż dokonał tego Jezus: „skończywszy wieczerzę” (1 Kor 11, 25). Ten kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”, był najważniejszy w całej uczcie. Po modlitwie był on podawany wszystkim uczestnikom. W tym momencie Jezus, odchodząc od przebiegu porządku spożywania uczty, wypowiada inne słowa nad trzecim kielichem. Istnieją także przypuszczenia, że tuż przed tą czynnością „zakonsekrował” chleb.

Odtwarzając wydarzenie Ostatniej Wieczerzy należałoby tekst mowy pożegnalnej (J 13, 31–17, 26) umiejscowić po ustanowieniu Eucharystii. Na koniec odśpiewano drugą część *Hallelu* (Mk 14, 26; Mt 26, 30). Po odśpiewaniu hymnu Jezus wraz z uczniami wyszedł z wieczerzika i udał się w stronę Góry Oliwnej<sup>45</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem taki mógł być przebieg ostatniego posiłku, który spożył Jezus wraz ze swymi uczniami.

<sup>42</sup> Por. tamże, 9–10.

<sup>43</sup> Por. R. Bartnicki, art.cyt., 10.

<sup>44</sup> R. Pietkiewicz, *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 17 (2009), Wrocław 2009, 83–84.

<sup>45</sup> Por. R. Bartnicki, dz.cyt., 10–12.

#### 4. ELEMENTY PASCHALNE W OSTATNIEJ WIECZERZY

Porównując Ostatnią Wieczerzę z Paschą żydowską, można zauważyć następującą korelację<sup>46</sup>:

##### WIECZERZA PASCHALNA

##### OSTATNIA WIECZERZA

###### I. Część wstępna

Obmycie rąk
Błogosławieństwo święta Paschy i wina
Pierwszy Kielich
Spożycie macy z gorzkimi ziołami
<i>Hagada paschalna</i>
Mały <i>Hallel</i> cz. I (Ps 113–114)
Drugi Kielich



„A gdy nadeszła pora, zajął miejsce u stołu i Apostołowie z Nim. Wtedy rzekł do nich: «Gorąco pragnąłem spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpieł. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym». Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: «Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże»”
Łk 22, 14–18

###### II. Właściwa uczta

Obmycie rąk
Błogosławieństwo, łamanie i spożywanie chleba
Spożywanie baranka paschalnego



<b>Konsekracja chleba</b>
---------------------------

###### III. Po wieczerzy

Trzeci Kielich – tzw. „kielich błogosławieństwa”
Mały <i>Hallel</i> cz. II (Ps 115–118)
Czwarty Kielich
Wielki <i>Hallel</i> (Ps 136)



<b>Konsekracja wina</b>
-------------------------



„Po odśpiewaniu hymnu wyszli ku Górze Oliwnej” Mt 26, 30.
---

<sup>46</sup> Schemat opracowany na podstawie artykułu R. Pietkiewicz, art.cyt., 84–85.

W wielu punktach przebieg Ostatniej Wieczery był zbieżny z porządkiem, jaki przewidywały religijne przepisy prawne Żydów. Zauważalne są reminiscencje żydowskich *beracha*<sup>47</sup>, używanych przy posiłku: „zachowane przez św. Łukasza słowa zapowiadające to wszystko, co nastąpi po Ostatniej Wieczery, wiążą się z *beracha*, która stanowiła przygotowanie do pierwszego kielicha. Słowa dotyczące Ciała Chrystusa wiążą się ze wstępną *beracha* odmawianą przy łamaniu chleba. Słowa o Krwi nowego przymierza kojarzą się z drugą i trzecią *beracha* końcową. Wreszcie słowa o «pamiętce» zakładają to wszystko, o czym mówiły świąteczne dodatki także do trzeciej *beracha*”<sup>48</sup>. W taki sposób, słowa i czyny Chrystusa doskonale wpisują się w obrzędy żydowskie i z nich się wywodzą. Jednakże Jezus wprowadza do swej pożegnalnej wieczery również nowe elementy nieznanne tradycji żydowskiej, takie jak wyłączenie kobiet z udziału w uczcie, wyjaśnienie znaczenia chleba i wina w trakcie posiłku, czy też picie wina przez wszystkich uczestników z jednego kielicha<sup>49</sup>. Brak pewnych elementów tworzących ucztę paschalną w opisie Ewangelistów i św. Pawła może wynikać z zamysłu autorów, którzy nie przekazywali szczegółowego sprawozdania z tamtej nocy, lecz uwiecznili jedynie to, co zwróciło ich uwagę, ponieważ odbiegało od tradycyjnych obrzędów<sup>50</sup>.

Rdzeniem, z którego wywodzi się Eucharystia, jest Ostatnia Wieczera, opisana przez synoptyków oraz św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian. Różnice występujące w tych przekazach spowodowane są oddziaływaniem tradycji liturgicznej, z jaką święci Autorzy się spotkali (środowisko palestyńskie lub antiocheńskie). Natomiast w zasadniczych elementach są ze sobą zbieżne, co pozwala na rekonstrukcję wydarzeń z Wieczernika. Gesty i słowa Jezusa ściśle nawiązują do starotestamentalnej tradycji świętowania Paschy, jednocześnie ją przeobrażając: „Jezus nie tylko obchodził żydowską Paschę, ale także umyślnie ją zmienił, ustanawiając w ten sposób nową Paschę. Jako mężczyzna pochodzący z narodu żydowskiego wielokrotnie przedtem celebrował Paschę i bardzo dobrze wiedział, co robi, zmieniając ją tym razem. Pokazał, że nie jest to zwykła Pascha, ale Pascha Mesjasza”<sup>51</sup>. Owa nowość, jaką Jezus Chrystus wprowadził, uzasadnia twierdzenie o ustanowieniu Nowego Przymierza, o Passze samego Jezusa<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> *Berakah*, *Beracha* lub *Beraka* (l. poj. *Berachot*, *Berakoth*, *Berakot* lub *Berachoth*): 1) pierwszy traktat porządku *Zeraim*, będącego częścią *Miszny*; 2) błogosławieństwa żydowskie, por. <https://www.britannica.com/topic/berakah>, (dostęp: 6.12.2020).

<sup>48</sup> L. Bouyer, *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. z fr. L. Rutowska, Lublin 2015, 101.

<sup>49</sup> Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2003, 310.

<sup>50</sup> Por. R. Bartnicki, art.cyt., 9–10.

<sup>51</sup> B. Pitre, dz.cyt., 88.

<sup>52</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, pp. 1334, 1340.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Powyższy artykuł ukazuje, jak bardzo wydarzenia z Wieczernika znajdują sobie właściwe *Sitz im Leben* w kontekście liturgicznych obrzędów judaizmu. Podsumowując kwestie Ostatniej Wieczery, zasadne jest twierdzenie, iż Jezus „celebrował i zarazem nie celebrował” Paschy. Zaistniałe różnice między opisami poszczególnych Ewangelistów nie pozwalają na dokładną rekonstrukcję Wydarzeń Paschalnych. Cztery nowotestamentalne przekazy ustanowienia Eucharystii nie są relacjami kronikarskimi, lecz odzwierciedleniem praktyk liturgicznych istniejących w danej wspólnocie chrześcijańskiej przed spisaniem Ewangelii. Wieczera Jezusa z uczniami zawierała w sobie elementy Paschy, lecz nie była w pełni zgodna z przepisami judaizmu. Okoliczności towarzyszące opisom Ostatniej Wieczery umacniają jej paschalny charakter: spożywanie w Jerozolimie; uczta odbyła się wieczorem, a nie popołudniu; leżąca postawa ciała; łamanie chleba następowało po pierwszym daniu, a nie na początku wieczerzy (Mt 26, 21–25; Mk 14, 18–21); na zakończenie odśpiewano *Hallel* (Mt 26, 30; Mk 14, 26)<sup>53</sup>. To pozwala stwierdzić, iż między Ostatnią Wieczszą a żydowskimi ucztami, zwłaszcza Wieczszą Paschalną, istnieje ścisła korelacja. Pascha Jezusa została wpisana w Paschę żydowską, a jednocześnie Jezus wprowadza pewne *novum*, ustanawiając Nowe Przymierze we Krwi swojej (por. Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25).

## BIBLIOGRAFIA

- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 1 (1997).  
*Błogosławieństwa i krótkie modlitwy*, red. J. Borowiec, Kraków 2007.
- Bouyer L., *Eucharystia. Teologia i duchowość modlitwy eucharystycznej*, tłum. z j. fr. L. Rutowska, Lublin 2015.
- Czerwik S., *Co to jest Pascha i Misterium Paschalne?*, w: *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. J. Nowak, Kielce 2001, 9–20.
- de Vries Mzn. S.P., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. z niderl. A. Borowski, Kraków 1999.
- Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, t. 7, 12 i 15, Lublin 2011.
- Greenwald Z., *Bramy Halachy. Religijne prawo żydowskie*, Kraków 2005.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kudasiewicz J., *Pascha w Nowym Testamencie*, w: *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, red. J. Nowak, Kielce 2001, 51–63.
- „Pesachim”, w: *Miszna: Mooed (Święto)*, pod red. nauk. R. Marcinkowskiego, Warszawa 2014.
- Mokrzycki B., *Droga wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1983.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań 2013.
- Pałęcki W.J., *Pytanie o liturgię*, Lublin 2015.
- Pietkiewicz R., *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, 17 (2009), Wrocław 2009, 77–91.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. z ang. M. Sobolewska, Kraków 2018.

<sup>53</sup> Por. J. Kudasiewicz, dz.cyt., 54.



- Ratzinger J., *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: *Eucharystia. Kolekcja Communio*, red. S. Stancel, tłum. z j. niem. J. Świerkosz, t.1, Poznań–Warszawa 1986, 162–174.
- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 7, Warszawa 2003.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens*, Płock 2003.
- Wielka encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa 2001.

### Źródła internetowe

- <http://www.jhi.pl/psj/chamec> (dostęp: 6.12.2020)
- [http://www.jhi.pl/psj/Imiona\\_Boga](http://www.jhi.pl/psj/Imiona_Boga) (dostęp: 6.12.2020)
- <http://www.jhi.pl/psj/seder> (dostęp: 6.12.2020)

## THE LAST SUPPER VS. THE PASSOVER SEDER

### Summary

Passover is the first and most important Jewish feast. That celebration was governed by many customs and orders contained in the Mishna – an essential part of the Talmud. The course of the paschal supper (*seder pesach*) was also clearly established, identifying and explaining each element of the common celebration of the Exodus. Just before his death, Jesus, along with his disciples, wanted to eat the Last Supper, which was rooted in the rites of Judaism. Taking into account the correlation between the Last Supper and the Paschal Supper, two concepts can be identified – the first, represented by Louise Bouyer, assumes that Jesus did not associate the institution of the Eucharist with rites specific only to the Passover feast. This “incomplete” dependence on the Passover allowed Christ’s disciples to reinterpret these rites in a Christian way. Joachim Jeremias takes a slightly different position, proposing the hypothesis about the institution of the Eucharist in the “atmosphere” of Passover. According to the passages from the New Testament Jesus made many references to the course of the Passover feast, such as eating in Jerusalem, starting after sunset, breaking bread after the first course, and singing Hallel at the end of the feast. However, it also introduces many new themes that allow us to conclude that the Last Supper was something that stood out from the rules of Judaism – it was the Passover of Jesus.

**Key words:** The Last Supper, Passover, Judaism, Passover Seder, Eucharist, Anaphora, Mishna

### Nota o Autorze

Książd **Tomasz SZUREK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, mgr teologii, autor pracy magisterskiej *Od starotestamentalnych błogosławieństw do pierwotnej formy modlitwy eucharystycznej – liturgiczna analiza kształtowania się treści i struktury wczesnochrześcijańskiej anafory* napisanej pod kierunkiem ks. dr. Karola Litawy.

Kontakt e-mail: [t.szurek@wp.pl](mailto:t.szurek@wp.pl)



KS. JAKUB NAJDER

Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa

## FENOMEN MARYJNEJ POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

**Słowa kluczowe:** pobożność ludowa; maryjna pobożność ludowa; sanktuarium, pobożność ludowa a liturgia, różaniec, liturgia

1. Wprowadzenie. 2. Pojęcie pobożności ludowej i jej relacja do liturgii. 3. Maryjna pobożność ludowa. 4. Charakterystyka liturgiczno-teologiczna wybranych przejawów maryjnej pobożności ludowej. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Badania socjologiczne dotyczące pobożności współczesnych ludzi pokazują, że społeczeństwo staje się coraz bardziej zlaicyzowane. Wartości wynikające z wiary i jej praktykowania zdają się odchodzić na dalszy plan. Przyczyn tego zjawiska może być wiele. Niewykluczone, że istotnym powodem tej sytuacji jest daleko posunięta globalizacja i unifikacja kulturowa. Po zarzuceniu religii ludzie zapełniają powstałą pustkę innymi walorami. Pojawiają się nowe rodzaje uzależnień, ciągła potrzeba akceptacji i zaistnienia. Jednocześnie można zauważyć, że coraz więcej osób czuje „głód Boga” i szuka zaspokojenia go<sup>1</sup>. Kościół katolicki w swojej wielowiekowej tradycji wypracował wiele form nasycenia tego głodu, proponując wiernym bogactwo autentycznego doświadczenia wiary. Według Soboru Watykańskiego II, liturgia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego (KL 10), a życie sakramentalne wzbogaca i umacnia więź z Bogiem. Nie należy jednak zapominać o innych formach nawiązania osobowej relacji z Chrystusem. Jednym z najbardziej popularnych w Kościele katolickim, a jednocześnie przystępnych sposobów zjednoczenia się z Bogiem, oprócz liturgii, jest pobożność ludowa.

Zastanawiając się nad tym fenomenem, można zauważyć jego wieloaspektowość. Literatura teologiczna wspomina m.in. o pasyjnej, paschalnej i maryjnej

---

<sup>1</sup> Szerzej o formach laicyzacji zob. J. Casanowa, *Formy współczesnej bezreligijności*, *Więź*, wiosna 2021 1(683), 141–150.

pobożności ludowej. Najczęściej na pierwszy plan wysuwa się maryjna pobożność ludowa, szczególnie w naszym kraju. Postać Najświętszej Maryi Panny jest bardzo ważna dla wielu pokoleń Polaków. Maryja zajmuje szczególne miejsce, o czym mogą świadczyć obrazy przedstawiające Matkę Boską, znajdujące się niemal w każdym katolickim domu. Wielu ludzi udaje się rokrocznie na pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Ogromnym zainteresowaniem cieszą się również nabożeństwa maryjne, sprawowane zarówno w kościołach, jak i innych miejscach kultu.

Dotychczas ukazało się wiele dokumentów i opracowań naukowych dotyczących pobożności ludowej. Najważniejszym z nich jest wydane przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. Mimo iż od opublikowania *Dyrektorium* minęło niemal dwadzieścia lat, warto przyrzeć się, co mówi ono o czci oddawanej Matce Jezusa.

## 2. POJĘCIE POBOŻNOŚCI LUDOWEJ I JEJ RELACJA DO LITURGII

Pojęcie pobożności ludowej można zdefiniować na wiele sposobów. Pole semantyczne analizowanego terminu można określić na podstawie badań terenowych, obserwacji. Syntetyczną definicję pobożności ludowej podaje *Leksykon teologii pastoralnej*<sup>2</sup>, który zaznacza, że fenomen ten stanowi pozaliturgiczną formę kultu chrześcijańskiego<sup>3</sup>. Podana definicja podkreśla, że fundamentem pobożności ludowej jest wiara człowieka. Formy jej wyrażania mają swoje źródło w liturgii Kościoła oraz w kulturze miejsca, skąd ta pobożność wyrosła<sup>4</sup>.

Rzeczywistość ta charakteryzuje się wieloma aspektami. Ze względu na bogactwo fenomenu trudno wyznaczyć jedną precyzyjną definicję określającą to zjawisko. Wśród wielu badaczy zajmujących się tym zagadnieniem na uwagę zasługuje stanowisko P. Lipperta, który stwierdza, że pobożność ludowa to *ogół faktycznie przeżywanych gestów wiary*<sup>5</sup>. Podobnie pobożność ludową rozumie G. Durand. Mówi on, że pobożność ludowa to swoisty sposób pojmowania rzeczywistości<sup>6</sup>. Zupełnie inaczej do tego podchodzi B. Fischer. Stwierdza on, że pobożność ludowa jest świadomym i dobrowolnym dopełnieniem liturgii Kościoła<sup>7</sup>.

Inaczej zagadnienie to formułuje K. Strycharz-Bogacz. Według niej pobożność ludowa jest swoistego rodzaju autentycznym przejawem i sposobem przeżywania religijności. Autorka zauważa, że można jej doświadczać w sposób instytucjonalizowany poprzez udział w liturgii czy nabożeństwach albo indywidualnie,

<sup>2</sup> *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006.

<sup>3</sup> Zob. C. Krakowiak, *Pobożność ludowa*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, 627.

<sup>4</sup> Zob. tamże.

<sup>5</sup> P. Lippert, *Miesiące maryjne*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Warszawa 1992, 234.

<sup>6</sup> Zob. G. Durand, *A imaginação simbólica*, Lisboa 1979, 20.

<sup>7</sup> Zob. B. Fischer, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, Liturgisches Jahrbuch 17 (1967), 130

co nazywa *liturgią ludową*<sup>8</sup>. Tak przeżywana pobożność ludowa kształtuje wizję świata człowieka religijnego oraz wyjaśnia w przystępny sposób prawdy wiary.

Pobożność ludową docenia również Ojciec Święty Franciszek. W Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* zaznacza, że pobożność ludowa jest najlepszym sposobem na uleczenie słabości kulturowych i wskaźnikiem inkulturacji Ewangelii. Papież nazywa ją *narzędziem w akcie wiary* oraz wskazuje, że stanowi ona *locus theologicus*, szczególnie przydatny w aspekcie nowej ewangelizacji. Następca św. Piotra zaznacza jednocześnie, że nie powinno się jej utożsamiać z coraz bardziej rozprzestrzeniającą się dewocją<sup>9</sup>.

Najodpowiedniejszą definicję pobożności ludowej można znaleźć w *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. W numerze dziewiątym wspomnianego dokumentu czytamy, że termin „pobożność ludowa” oznacza *różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury*<sup>10</sup>. Analizując tę definicję, należy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób wyrażają się różne elementy pobożności. Często są one budowane na sposób liturgiczny lub bezpośrednio łączone z przeżywaniem liturgii. Dodatkowo, na korzyść rozumienia czy rozprzestrzeniania się pobożności ludowej wpływa jej język, który zdaniem o. J. Salija OP jest *bardziej obrazowy niż pojęciowy*<sup>11</sup>, dlatego też jest przystępny ludziom, którzy nie uprawiają teologii na poziomie akademickim. *Dyrektorium* zwraca uwagę na te przejawy pobożności ludowej, które wywodzą się z liturgii i do niej prowadzą, a w sposób szczególny zachęca do kultywowania przejawów zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską<sup>12</sup>.

Analizując rozwój liturgii i pobożności ludowej, nie sposób nie zauważyć, że trudna jest do określenia ich wzajemna relacja. Niejednokrotnie pojawia się rozdźwięk lub brak równowagi, szczególnie wtedy gdy wierni zaczynają tracić wrażliwość na przeżywanie liturgii. Zauważalne są dwa stanowiska odnoszące się do podanej kwestii. Pierwsze z nich – liturgiocentryczne – umniejsza wszelkie walory pobożności ludowej, nie zwracając uwagi na fakt, że jest ona rzeczywistością kościelną, wywodzącą się z wiary chrześcijan i niejednokrotnie zaaprobowaną przez Magisterium Kościoła. W takiej sytuacji można błędnie rozumieć liturgię, będącą *szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła* i jednocześnie *źródłem, z którego wypływa jego moc*<sup>13</sup>. Lekceważący stosunek do liturgii prowadzi z kolei do zniekształcenia wizji chrześcijaństwa, a w skrajnych przypadkach do zatracenia sensu istnienia Kościoła<sup>14</sup>. Nie

<sup>8</sup> Zob. K. Strycharz-Bogacz, *Przejawy ludowej pobożności w polskim nurcie pasyjnym*, *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 4 (2003), 153.

<sup>9</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2013, p. 69, 70, 123, 124, 126.

<sup>10</sup> DPLiL 9.

<sup>11</sup> J. Salij, *Pobożność ludowa w perspektywie katolickiej prawowierności*, *Studia Gnesnensia* 27 (2013), 8.

<sup>12</sup> DPLiL 7.

<sup>13</sup> KL 10.

<sup>14</sup> J. Najder, *Maryjna pobożność ludowa w perspektywie „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, Warszawa 2018, 13.

można pomijać, że zarówno liturgia, jak i pobożność ludowa są poprawnymi wyrazami wiary chrześcijańskiej. Choć nie są równorzędne, to nie powinno się ich sobie przeciwstawiać. Warto natomiast dokonać rewizji nabożeństw ludowych, by tak je uporządkować, żeby prowadziły do liturgii i pomagały w jej zrozumieniu, ponieważ ona zawsze powinna stanowić punkt odniesienia pobożności ludowej, która jako „skarb Kościoła” ubogaca ją przez śpiew oraz inne wartości symboliczne i językowe<sup>15</sup>. Sposobem, dzięki któremu można rozwiązać problem dysharmonii między obydwoma rzeczywistościami, jest odpowiednia formacja duchowieństwa i wiernych świeckich. Warto odnawiać i przypominać bogactwo pobożności ludowej, które może pomóc w głębszym przeżywaniu liturgii, a jednocześnie odwołać wiernych od różnego rodzaju praktyk *quasi-religijnych*<sup>16</sup>.

### 3. MARYJNA POBOŻNOŚĆ LUDOWA

Maryja, jak już wspomniano, zajmuje szczególne miejsce w sercach wiernych, którzy uciekają się do Niej we wszelkich potrzebach. Nie dziwi przeto fakt, że w bogatej historii Kościoła i liturgii rozwinęły się liczne formy oddawania czci Matce Najświętszej. Kalendarz liturgiczny podaje wiele wspomnień, świąt i uroczystości poświęconych Bogurodzicy. Oprócz kultu liturgicznego znane jest mnóstwo przejawów maryjnej pobożności ludowej. Są one zróżnicowane, a ich występowanie ma niewątpliwie głębokie motywacje<sup>17</sup>.

Rola kultu Najświętszej Maryi Panny została podkreślona podczas obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Ojcowie Soborowi zainteresowali się nim, biorąc pod uwagę aspekty ekumeniczne oraz troskę o właściwą duchowość chrześcijan. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* oraz w *Konstytucji o liturgii świętej* została zaznaczona troska o prawidłowy rozwój kultu maryjnego oraz o jego zachowywanie. Znaczący wpływ na wygląd i kształtowanie pobożności maryjnej odegrał papież Paweł VI. Jego Adhortacja apostolska *Marialis cultus* poświęcona jest całkowicie czci oddawanej Matce Najświętszej. Ojciec Święty zauważa, że *celem [...] kultu maryjnego jest, by Bóg został uwielbiony i by chrześcijanie zostali pobudzeni do całkowitego uzgadniania z wolą Bożą swojego życia i postępowania*<sup>18</sup>. Ruch odnowy pobożności maryjnej, zainicjowany przez Pawła VI, kontynuował papież Jan Paweł II. Można śmiało powiedzieć, że cały jego pontyfikat przesiąknięty jest obecnością Matki Bożej. W Encyklice *Redemptor hominis* Ojciec Święty zauważa: *Maryja musi się znajdować na wszystkich drogach codziennego życia Kościoła. Poprzez Jej macierzyńską obecność Kościół nabiera szczególnej pewności, że żyje życiem swojego Mistrza i Pana, że żyje Tajemnicą Odkupienia w całej jej życiodajnej głębi i pełni, i równocześnie ten sam Kościół, zakorzeniony w tyłu rozlicznych dziedzinach życia całej współczesnej ludzkości, uzyskuje także tę jakby doświadczalną*

<sup>15</sup> Tamże, 14–15.

<sup>16</sup> Tamże, 16.

<sup>17</sup> Tamże,

<sup>18</sup> MC 39.

pewność, że jest po prostu bliski człowiekowi, każdemu człowiekowi, że jest jego Kościołem: Kościołem Ludu Bożego<sup>19</sup>. Jan Paweł II wielokrotnie podczas swojego pontyfikatu odwoływał się do wielkiego autorytetu, jakim jest Maryja. Można to zauważyć, analizując jego homilie oraz dokumenty papieskie. Matka Boga stała się przewodniczką posługiwania papieża Polaka na tronie Piotrowym.

Maryjna pobożność ludowa, jak zauważa P. Jura, charakteryzuje się dziewięcioma charakterystycznymi cechami. Są nimi: (1) *spontaniczność i bogactwo uczuć*; (2) *uroczystość, radość i świętowanie*; (3) *radikalne ubóstwo, otwarcie się na transcendencję i drugiego człowieka*; (4) *pamięć*; (5) *odwołanie do tradycji*; (6) *potrzeba pomocy, protekcji i poszukiwanie pewności*; (7) *docenienie cielesności*; (8) *powszechność i historyczność* oraz (9) *percepcja matczynego oblicza Boga*<sup>20</sup>. Niemal każdy z powszechnie znanych przejawów kultu Matki Bożej charakteryzuje się tymi cechami, czego świetnym przykładem jest odmawianie modlitwy różańcowej czy śpiewanie *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*.

Ksiądz J. Przybyłowski zauważa: *Troska pasterzy o maryjne nabożeństwa należy do ich bardzo ważnych zadań duszpasterskich. Nabożeństwa te bowiem z jednej strony stanowią owoc i wyraz pobożności maryjnej danego narodu lub wspólnoty wiernych, z drugiej natomiast są przyczyną i czynnikiem wcale nie drugorzędnym, decydującym o „fizjonomii maryjnej” wiernych, tzn. o „stylu”, w jakim wyraża się maryjna pobożność wiernych wobec Najświętszej Dziewicy*<sup>21</sup>. Cześć oddawana Matce Bożej jest nieodłączną cechą polskiej kultury chrześcijańskiej. Widać to w różnego rodzaju obrzędach, wierzeniach, folklorze religijnym, czy nawet w dekoracjach domów, gdzie często akcentowany jest wizerunek Bogurodzicy. Rolę, jaką odgrywa Maryja w polskim społeczeństwie, oddaje bardzo duża liczba sanktuariów maryjnych w naszej ojczyźnie. Warto jednak zwrócić uwagę, że pobożność maryjna ma nie tylko swoje wyjątkowe walory, ale również pojawiają się różnego rodzaju niebezpieczeństwa związane z brakiem refleksji teologiczno-pastoralnej czy niedoskonałością języka określającego jej przejawy<sup>22</sup>.

#### 4. CHARAKTERYSTYKA LITURGICZNO-TEOLOGICZNA WYBRANYCH PRZEJAWÓW MARYJNEJ POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Cześć oddawana Matce Bożej ma charakter uniwersalny i jest obecna w całym Kościele. Dotyczy ona nie tylko przeżyć o charakterze duchowym, ale również zewnętrznych przejawów czci oddawanej Bogurodzicy. Badając różne przejawy pobożności maryjnej, można zaobserwować, że kult ten rozwija się zarówno w czasie, jak i przestrzeni. Wiele nabożeństw czy modlitw dostosowanych jest do roku liturgicznego lub do wspomnień, świąt i uroczystości zawartych w kalendarzu liturgicznym.

<sup>19</sup> RH 22.

<sup>20</sup> Zob. P. Jura, *Formy maryjnej pobożności ludowej we Włoszech*, w: *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. R. Pierskała i T. Smolińska, Opole 2004, 71–100

<sup>21</sup> J. Przybyłowski, *Duszpasterskie wyzwania „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, Seminarium 20 (2004), 155.

<sup>22</sup> Zob. J. Najder, *Maryjna pobożność...*, dz.cyt., 21.

Przyglądając się choćby niezliczonym świętom maryjnym, można zauważyć, jak wielką rolę odgrywa Maryja w życiu katolików. Już na początku roku kalendarzowego obchodzona jest w Kościele uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 stycznia). Sam fakt, że uroczystość tę ustanowiono na pierwszy dzień roku, wskazuje, że Matka Chrystusa staje się niejako patronką nowego czasu. Jednocześnie można zaobserwować spotkanie form pobożności liturgicznej z pobożnością ludową. Liturgia akcentuje tego dnia wydarzenia zbawcze. W *Kolekcje*<sup>23</sup> oraz *Modlitwie nad darami*<sup>24</sup> podkreślona jest rola macierzyństwa Maryi. Razem z narodzeniem Zbawiciela rodzi się Kościół, co potwierdza modlitwa *post communio*, gdzie Maryja nazwana zostaje *Rodzicielką Syna i Matką Kościoła*. Uroczystość ta ukazuje zarówno wymiar historyczny życia Matki Bożej, jak i jej macierzyństwo realizowane w czasie<sup>25</sup>. Obrzędowość ludowa koncentruje się tego dnia na składaniu życzeń i świętowaniu. *Dyrektorium* podkreśla, że „nowy rok” *pozostaje pod władzą Chrystusa*<sup>26</sup>. Tego dnia, jak zauważa rzymski dokument, wierni składają sobie życzenia pokoju<sup>27</sup>, które głęboko zakorzenione są w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła<sup>28</sup>. Warto również zastanowić się nad śpiewanym tego dnia hymnem *Veni Creator Spiritus*, którego proklamacja uświadamia, że *Duch Pański kieruje myślami i działaniem poszczególnych wiernych oraz wspólnot chrześcijańskich w ciągu całego roku*<sup>29</sup>.

Innym ważnym zarówno z liturgicznego punktu widzenia, jak i związane z pobożnością ludową jest wspomnienie Niepokalanego Serca Maryi. Obchodzi się je kolejnego dnia po uroczystości Najświętszego Serca Jezusowego, przypadającej w pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała, a zatem w piątek po drugiej niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. *Dyrektorium* podkreśla, że fakt bliskiej ich obecności stanowi *znak liturgiczny ich ścisłego związku: „misterium” Serca Zbawiciela rzuca światło i odbija się w Sercu Matki, będącej jednocześnie towarzyszką i uczennicą*<sup>30</sup>. Przyglądając się zjawisku, jakim jest kult Niepokalanego Serca Maryi, można dostrzec fakt, że akty pobożności z nim związane zakorzenione są w czci oddawanej Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Widoczne jest to na przykładzie różnego rodzaju nabożeństw, podczas których wierni zawierają siebie i swoje rodziny Sercu Maryi. Ciekawa jest również praktyka pięciu pierwszych sobót miesiąca<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> „Boże, Ty przez dziewicze macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny obdarzyłeś ludzi łaską wiecznego zbawienia, spraw, abyśmy doznawali orędownictwa Tej, przez którą otrzymaliśmy Twojego Syna, Dawcę życia wiecznego. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków”. Zob. MRP, 42.

<sup>24</sup> „Boże, Ty jesteś źródłem wszelkiego dobra i Ty je doprowadzasz do pełnego rozwoju, w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki dzięki Ci składamy za początek naszego zbawienia, i prosimy, abyśmy z radością zebrali Jego owoce. Przez Chrystusa Pana naszego”. Zob. MRP, 42.

<sup>25</sup> Zob. J. Najder, *Maryjna pobożność...*, dz.cyt., 24.

<sup>26</sup> DPPL 116.

<sup>27</sup> Od 1967 r. tego dnia obchodzony jest Światowy Dzień Pokoju.

<sup>28</sup> DPLiL 117.

<sup>29</sup> DPLiL 116.

<sup>30</sup> DPLiL 174.

<sup>31</sup> Zob. J. Najder, *Maryjna pobożność...*, dz.cyt., 27.



Istotnym momentem, na który nie sposób nie zwrócić uwagi, zastanawiając się nad kultem Bogarodzicy w roku liturgicznym, jest uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (przypadająca na 15 sierpnia). Jest to starożytne święto, które skupia w sobie prawdy wiary. Tego dnia w wielu krajach organizowane są uroczyste obchody ku czci Maryi. Związane są również z nimi różne przejawy pobożności ludowej. W czasie liturgicznych obchodów Wniebowzięcia istotnym elementem jest obrzęd błogosławieństwa kwiatów i ziół. Pobłogosławione *plody ziemi* niejednokrotnie spełniały funkcję leczniczą. Można również zauważyć, że zasuszone wiązanki ziół i kwiatów stanowiły niejako amulet chroniący dom i mieszkańców przed nieszczęściami. Tradycja błogosławieństwa ziół i kwiatów na terenie Polski sięga co najmniej XV w., z tego czasu bowiem pochodzą zbiory mów i kazań, w których duszpasterze namawiają wiernych do porzucenia praktyk quasi-magicznych, do których używano poświęconych roślin<sup>32</sup>.

Oprócz świąt, wspomnień i uroczystości zawartych w Kalendarzu liturgicznym istnieje wiele form oddawania czci Najświętszej Maryi Pannie. Pozaliturgiczny kult Bogurodzicy jest bardzo rozwinięty i można go obserwować na wielu płaszczyznach. Składają się na niego modlitwy, nabożeństwa ludowe, wierzenia i podania, wizerunki przedstawiające Matkę Chrystusa oraz wiele innych. Często można obserwować różnego rodzaju formy kultu, które niejednokrotnie definiują rolę miłości wiernych do Maryi.

Jednym z ważniejszych przejawów maryjnej pobożności ludowej jest istnienie wielu sanktuariów, w których oddaje się cześć Matce Chrystusa. Samo określenie *sanktuarium* pochodzi z języka łacińskiego i jest zlepkiem słów: *sacrarium*<sup>33</sup> i *sanctus* (święty). Nie każdy obiekt kultu religijnego można nazywać sanktuarium. Aby dana świątynia uzyskała to miano, potrzebna jest aprobatą ordynariusza miejsca lub Stolicy Apostolskiej. Samą definicję sanktuarium (jako miejsca) można odnaleźć w kanonie 1230<sup>34</sup> *Kodeksu Prawa Kanonicznego*.

Powstanie sanktuariów podyktowane jest często istnieniem ruchu pielgrzymkowego oraz innych manifestacji pobożności ludowej. Najliczniejszą grupę sanktuariów obecnych w Polsce stanowią sanktuaria maryjne. Badania z 2016 r. wskazują, że jest ich ponad 500, czyli ok. 70% wszystkich ustanowionych sanktuariów. Ponad połowa z nich szczyty się posiadaniem wizerunku Najświętszej Maryi Panny koronowanego na prawie papieskim, a około 120 na prawie biskupim<sup>35</sup>.

Ruch pielgrzymkowy jest jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów maryjnej pobożności ludowej. Wielu ludzi decyduje się na *rekolekcje w drodze*, które są charakterystyczną formą przejawiania miłości do Maryi. Fakt istnienia i funkcjonowania pielgrzymek jest na tyle ważny, że *Dyrektorium* poświęca cały rozdział na analizę tego przedsięwzięcia<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Zob. J. Nowak SAC, dz.cyt., 212.

<sup>33</sup> Termin ten oznacza zazwyczaj miejsce do przechowywania przedmiotów o charakterze kultycznym.

<sup>34</sup> *Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności, KKK 1230.*

<sup>35</sup> F. Mróz, *Sanktuaria Kościoła rzymskokatolickiego w przestrzeni sakralnej Polski*, w: *Kultura i turystyka. Sacrum i profanum*, red. J. Latosińska, J. Mokras-Grabowska, Łódź, 2016, 186.

<sup>36</sup> Zob. DPPiL, 105–204.

Pielgrzymka, traktowana jako wyznanie wiary oraz sposób oddawania czci Bogu, znana jest już w czasach starotestamentalnych. Traktowana była w sposób *stricte* kultyczny, choć widoczne w nim były również walory kulturotwórcze i społecznościowe<sup>37</sup>. Chrześcijański charakter ruchu pielgrzymkowego polega na nawiedzeniu ważnego miejsca osobiście lub grupowo. Motywem pielgrzymki często jest potrzeba uczestnictwa w różnego rodzaju celebracjach liturgicznych lub formach pobożności ludowej. Wierni chętnie chodzą na msze, czuwania i nabożeństwa. Pielgrzymowanie, w zależności od intencji pątnika, nabiera charakteru błagalnego, dziękczynnego lub ekspiacyjnego. Często łączy się również z możliwością uzyskania odpustu, związanego z faktem odbycia pielgrzymki<sup>38</sup>.

W polskim społeczeństwie fakt pielgrzymowania związany jest przede wszystkim z miejscami kultu Najświętszej Maryi Panny. Najbardziej znane są pielgrzymki, które od wielu lat podążają do sanktuarium na Jasnej Górze w Częstochowie. Wierni modlą się tam przed cudownym obrazem Czarnej Madonny. Znaczny jest również ruch pielgrzymkowy związany z sanktuarium w Licheniu Starym oraz z Ostrą Bramą w Wilnie. Rozwijają się również pielgrzymki do mniej znanych sanktuariów o charakterze lokalnym<sup>39</sup>.

Fakt dużego zainteresowania ruchem pielgrzymkowym przyczynił się do powstania *Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*<sup>40</sup>, nazywanego potocznie *Mszalem maryjnym*. Księga liturgiczna przeznaczona jest do sprawowania Eucharystii ku czci Maryi. Zawiera zestaw tekstów liturgicznych przeznaczonych głównie do stosowania w sanktuariach maryjnych.

Kolejnym bardzo znanym i istotnym przejawem maryjnej pobożności ludowej jest modlitwa różańcowa. Ma ona charakter kontemplacyjny i biblijny, polega bowiem na rozważaniu tajemnic z życia Jezusa Chrystusa.

Początku istnienia modlitwy różańcowej należy doszukiwać się już u ojców Kościoła. Anachoreci, odmawiając poszczególne modlitwy, używali ziarenek piasku lub małych kamyczków do mierzenia liczby wypowiedzianych formuł. Później, dla ułatwienia, zaczęto używać sznurków, na których zawieszana była stosowna liczba węzełków, dzięki którym liczono odmawiane modlitwy. Dzisiejsza forma różańca pochodzi z XVI w., o czym zaświadcza jej opis zawarty w modlitewniku z opactwa w Trewirze<sup>41</sup>. W kolejnym wieku ustalono podział modlitwy różańcowej, rozróżniając tajemnice radosne, bolesne i chwalebne. Do rozwoju modlitwy przyczyniło się ostateczne ukształtowanie *Pozdrowienia anielskiego* oraz stanowisko Stolicy Apostolskiej, aprobujące odmawianie różańca<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Zob. LL, 1169.

<sup>38</sup> Zob. J. Najder, *Maryjna pobożność...*, dz.cyt., 31.

<sup>39</sup> Przykładem takiej pielgrzymki może być pielgrzymka do sanktuarium w Skoszewach, gdzie rokrocznie podążają wierni archidiecezji łódzkiej.

<sup>40</sup> *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1999.

<sup>41</sup> Zob. LL, 1317–1318.

<sup>42</sup> Leon XIII (1878–1903) opublikował serię dokumentów odnoszących się do modlitwy różańcowej, Sykstus IV (1471–1484) i Pius V (1566–1572) polecali różaniec. Pius V dodatkowo domagał się odmawiania przez chrześcijan różańca podczas szerszenia się różnego rodzaju herezji, najazdu Turków; powiązał tę modlitwę ze zwycięstwem w bitwie pod Lepanto i ustanowił święto Matki Bożej Różań-

Walory duchowe różańca niejednokrotnie potwierdzane były przez oficjalne stanowisko Kościoła. Najbardziej znanymi publikacjami dotyczącymi tej formy pobożności ludowej są *Marialis Cultus* papieża Pawła VI oraz *Rosarium Virginis Mariae* Jana Pawła II. W 2002 r. papież Polak wprowadził do modlitwy różańcowej *tajemnice światła*<sup>43</sup>. *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii* podaje wytyczne odnoszące się do różańca. Zaznacza wartość odmawiania konkretnych tajemnic oraz wskazuje na potrzebę dopasowania odpowiedniej części do obchodów liturgicznych przypadających na konkretny dzień<sup>44</sup>.

Modlitwa różańcowa, ze względu na jej powszechność i teologiczny charakter, odegrała istotną rolę w dziele ewangelizacji. Wart uwagi jest również fakt istnienia *róż różańcowych*, które składają się z odpowiedniej liczby osób modlących się każdego dnia różańcem w konkretnej intencji.

Trudno jest sobie wyobrazić krajobraz naszego kraju bez licznych przydrożnych krzyży i kapliczek. W tych miejscach wierni gromadzą się na wspólną modlitwę. Najbardziej rozpowszechnioną praktyką modlitewną kultywowaną w tych miejscach jest śpiewanie *Litanii loretańskiej do Najświętszej Maryi Panny*<sup>45</sup>.

*Litania loretańska* została zatwierdzona i dopuszczona do publicznego kultu przez papieża Sykstusa V (1521–1590) w 1587 r.<sup>46</sup>. Jej nazwa wywodzi się od włoskiej miejscowości Loreto, gdzie według legendy, w miejscowym sanktuarium znajduje się domek Maryi. Szybko zyskała popularność i rozprzestrzeniła się na całą Europę. Wierni prosili biskupów o pozwolenie na oddawanie czci Matce Chrystusa właśnie w ten sposób. W skład litanii wchodzi 55 wezwań określających rolę Maryi<sup>47</sup>.

*Litania loretańska* stanowi trzon nabożeństwa majowego, które sprawowane jest w kościele lub przy kapliczce. Ciekawy jest fakt ciągłego istnienia, a nawet reaktywacji „majówek”. Forma nabożeństwa sprawowanego przy kapliczkach ma dwoisty charakter. Z jednej strony widoczne są aspekty typowo ludowe, z drugiej ewangelizacyjne. Wierni gromadzą się z kapłanem lub bez niego i w sposób sobie odpowiedni i naturalny oddają cześć Maryi. Jak zauważa J. Jackowski, w niektórych regionach Polski wspólnotowe śpiewanie litanii jest *najbardziej żywotnym ludowym zwyczajem*<sup>48</sup>.

Ciekawym, choć niekoniecznie typowo maryjnym nabożeństwem ludowym są *Gorzkie żale*. Sprawuje się je w okresie Wielkiego Postu. Autorem tekstu jest Stanisław Benik, który opublikował je w 1707 r. pod tytułem *Snopek Myrry z Ogroda Getsemańskiego albo żalose gorzkiej Męki Syna Bożego, co piątek, a mianowicie podczas Pasyjej w niedziele Postu Wielkiego po południu, około godzin nieszpor-*

---

cowej. Leon XIII polecił, by w kościołach w październiku codziennie odmawiać różaniec i dołączyć do *Litanii loretańskiej* wezwanie: „Królowo różańca świętego”. Zob. LL, 1317.

<sup>43</sup> Zob. RVM 38.

<sup>44</sup> Zob. DPLiL 200–203.

<sup>45</sup> Dalej: *Litania loretańska*.

<sup>46</sup> Zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1994, 91.

<sup>47</sup> Zob. J. Najder, *Teologiczno-liturgiczne aspekty nowych wezwań „Litanii loretańskiej do Najświętszej Maryi Panny”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021) 1, 85–95.

<sup>48</sup> J. Jackowski, *Chwalcie łaki umajone*, w: [http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr\\_art=1559](http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=1559) (dostęp: 11.05.2021).

nych rozpamiętywane; z przydatkiem króciuchnego Nabożeństwa do Najświętszego Sakramentu<sup>49</sup>. Choć tekst nabożeństwa skoncentrowany jest zasadniczo na męce Jezusa, to ostatnia jego część nabiera maryjnego charakteru. Matka Boża jest przedstawiona tutaj jako współcierpiąca z Chrystusem oraz ta, która potrafi słuchać Słowa Bożego. Takie przedstawienie Bogurodzicy jest szczególnie bliskie tym, którzy Ją kochają, stanowi bowiem pomoc w przygotowaniu do doświadczenia Zmartwychwstania<sup>50</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Pobożność ludowa jest obok liturgii wspaniałą formą oddawania czci Bogu. Rodzi się ona spontanicznie z duchowych potrzeb ludzi wierzących. Ważne jest jednak, by podlegała ciągłej formacji, która nie dopuści do jej zniekształcenia i wypaczenia. Możemy wyróżnić kilka gałęzi pobożności ludowej, wśród których prym wie dzie maryjna. O jej wartości świadczą liczne przejawy oddawania czci Matce Chrystusa. Przedstawione formy maryjnej pobożności ludowej stanowią jedynie niewielki wycinek z ogromnego bogactwa modlitw, nabożeństw i innych przejawów oddawania Jej czci.

Postać Najświętszej Maryi Panny jest niejako wpisana w kulturę chrześcijańską oraz krajobraz naszej Ojczyzny. Powstające sanktuaria oraz ruch pielgrzymkowy świadczą o rosnącej potrzebie nawiązania relacji z Maryją i wypełnienia pustki duchowej powstałej na skutek laicyzacji i sekularyzacji społeczeństwa. Liczne modlitwy maryjne, istniejące *róże różańcowe*, a także zainteresowanie nabożeństwami maryjnymi ukazują rolę, jaką odgrywa Matka Jezusa, będąc jednocześnie Matką wszystkich wierzących.

Nie da się zaprzeczyć, że maryjna pobożność ludowa stanowi swoisty fenomen i odgrywa ważną rolę w rozwoju religijności współczesnego człowieka.

## BIBLIOGRAFIA

### Magisterium Kościoła

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003.

*Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.

Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

*Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Życiński, Kraków 2002.

Paweł VI, *Adhortacja Marialis cultus* (2 II 1974 r.), Wrocław 2004.

<sup>49</sup> S.W. Benik, *Snopek Myrry...*, Warszawa 1707, w: M Buczkowski, *Gorzkie żale*, Kraków 2010, 69–92.

<sup>50</sup> Zob. J. Nowak SAC, dz.cyt., 45.

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 III 1979 r.), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Życiński, Kraków 2002, 7–78.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25 III 1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Życiński, Kraków 2002, 362–428.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 XI 2013 r.), Kraków 2013.
- Jan Paweł II List Apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (16 X 2002), Wrocław 2002.

### Księgi liturgiczne

- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2009.
- Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1999.

### Literatura źródłowa

- Benik S.W., *Snopek Myrry z Ogroda Getsemańskiego, albo żalodne gorzkiej Męki Syna Bożego, co piętek, a mianowicie podczas Pasyjej w niedziele Postu Wielkiego po południu, około godzin nieszpornych rozpamiętywane; z przydatkiem króciuchnego Nabożeństwa do Najświętszego Sakramentu*, w: M. Buczkowski, *Gorzkie żale*, Kraków 2010, 69–92.
- Casanova J., *Formy współczesnej bezreligijności*, *Więź*, wiosna 2021 1 (683), 141–150.
- Buczkowski M., *Gorzkie żale*, Kraków 2010.
- Fischer B., *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, *Liturgisches Jahrbuch* 17 (1967).
- Jura P., *Formy maryjnej pobożności ludowej we Włoszech*, w: *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. R. Pierskała, T. Smolińska, Opole 2004, 71–98.
- Kałdon S.M., *Prawda o Niepokalanym Sercu Maryi w pobożności i nauczaniu Kościoła*, Kraków 2000.
- Krakowiak C., *Pobożność ludowa*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, 627–630.
- Mróz F., *Sanktuaria Kościoła rzymskokatolickiego w przestrzeni sakralnej Polski*, w: *Kultura i turystyka. Sacrum i profanum*, red. J. Latosińska, J. Mokras-Grabowska, Łódź 2016, 183–204.
- Najder J., *Maryjna pobożność ludowa w świetle „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”*, Warszawa 2018.
- Najder J., *Teologiczno-liturgiczne aspekty nowych wezwań „Litanii loretańskiej do Najświętszej Maryi Panny”*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 30 (2021)1, 85–95.
- Salij J., *Pobożność ludowa w perspektywie katolickiej prawowierności*, *Studia Gnesnensia* 28 (2013), 5–15.
- Siedlecki J., *Śpiewnik kościelny*, Kraków 2017.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Kraków 1994.
- Sobeczko H.J., *Liturgia – pobożność ludowa – religijność ludowa – folklor religijny*, w: *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. R. Pierskała, T. Smolińska, Opole 2004, 9–20.
- Sroka J., *Liturgiczny kult Bogurodzicy normą pobożności maryjnej*, *Anamnesis* 28 (2010), 59–73.
- Strycharz-Bogacz K., *Przejawy ludowej pobożności w polskim nurcie pasyjnym*, *Annales Lublinenses pro Musica Sacra* 4 (2003), 153–167.
- Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006.
- Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*, red. R. Pierskała, T. Smolińska, Opole 2004.
- Kultura i turystyka. Sacrum i profanum*, red. J. Latosińska, J. Mokras-Grabowska, Łódź 2016.

### Literatura pomocnicza

- Durand G., *A imaginação simbólica*, Lisboa 1979.
- Słownik łacińsko-polski*, red. K. Kumaniecki, Warszawa 1979.

### Źródła internetowe

- Jackowski J., *Chwalcie łąki umajone*, w: [http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr\\_art=1559](http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=1559) (dostęp: 11.05.2021).

## THE PHENOMENON OF MARIAN POPULAR PIETY

### Summary

Popular piety is next to the liturgy a magnificent form of worshipping The God. It arises spontaneously from spiritual needs of the believers. Nevertheless, it's important that it undergoes constant formations that do not allow to distortion and perverting. We can distinguish several branches of popular piety among which the Virgin Mary has primacy. Its great value is evidenced by numerous manifestations of veneration of the Mother of Christ. Presented Forms of Marian popular piety are only a small part of the enormous wealth of prayers, services and other Forms of worshipping her. The figure of the Blessed Virgin Mary is in some way inscribed in the Christian culture and the scenery of our Motherland. The developing sanctuaries and the pilgrimage movements testify about growing need to establish a relationship with Mary and fill the spiritual void resulting from laicisation and secularisation of the society. Numerous of Marian prayers, existing Rosary Roses as well as interest in services indicate the role of the Mother of Jesus and the Mother of all believers. It cannot be denied that Marian popular piety is a peculiar phenomenon and plays an important role in the development of the religiousness of a modern man.

**Key words:** Popular piety, Marian popular piety, sanctuary, popular piety and the liturgy, rosary, liturgy

### Nota o Autorze

**Jakub NAJDER** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, mgr teologii (UKSW), student II roku specjalnym studiów teologicznych z zakresu liturgiki na Wydziale Teologicznym UKSW.

Kontakt e-mail: [janajder@gmail.com](mailto:janajder@gmail.com)

KS. PAWEŁ ZIEJA SAC

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*

## DOKTRYNA PIEKŁA I ZBAWIENIE

**Słowa kluczowe:** piekło, wieczne potępienie, eschatologia, nadzieja, zbawienie, apokatastaza

1. Wprowadzenie. 2. Chrystusowe zstąpienie do piekieł. 3. Piekło w perspektywie nadziei zbawienia dla wszystkich

### 1. WPROWADZENIE

Można niekiedy usłyszeć narzekania, że nikt nie wypowiada się już na temat piekła. Jeżeli nawet sam temat piekła nie jest już dziś uważany za „modny”, nie oznacza, że przestał intrygować, co potwierdzają czytelnicy *Piekła* Dantego czy *Raju utraconego* Milтона. Nie mniej fascynujące, a nawet jeszcze bardziej nurtujące jawi się pytanie, ilu z nas po śmierci może znaleźć się właśnie tam, w piekle. Ewangelia wskazuje nam, że Jezus nauczał o piekle. W jego przepowiadaniu obecne są dwie i tylko dwie ostateczne możliwości dla ludzkiej egzystencji po śmierci. Pierwsza z nich to stan wiecznego szczęścia, radości przebywania z Bogiem, druga to stan wiecznego smutku z powodu odłączenia człowieka od Boga. Jezus, opisując stan wiecznego smutku, stosuje różnorodne metafory: wieczny ogień, zewnętrzna ciemność, palące pragnienie, toczący robak, płacz i zgrzytanie zębów. W przypowieści (Mt 25, 31–46) o owcach i kozłach Jezus stwierdza, iż są tacy, którzy zostaną potępieni<sup>1</sup>. Istnienie piekła, a od strony egzystencjalnej realna możliwość piekła, jest dla człowieka przerażająca. Jeżeli epoka, w której żyjemy, naznaczona pełnymi zła konfliktami i cierpieniem wielu ludzi, nie rozbrzmiewa wołaniem o możliwość piekła, to można to zapewne wytłumaczyć mechanizmem wyparcia, czy też zaprzeczenia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. Dulles, *Populacja piekła*, Teologia w Polsce, t. 2, nr 2, (2008) 211.

<sup>2</sup> Por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, Warszawa 2007, 448.

Mimo istnienia mechanizmów negacji, fakt istnienia wiecznego piekła i realnej możliwości znalezienia się w piekle jest niezaprzeczalną prawdą katolickiej wiary. W teologii katolickiej wciąż rozwija się doktryna piekła, czyli system teologicznych poglądów dotyczących cech charakterystycznych prawdy o piekle. W niniejszym artykule pod rozważanie zostaną wzięte dwa zagadnienia związane z doktryną piekła, mianowicie artykuł wiary „Zstąpił do piekieł” oraz prawda o piekle w perspektywie nadziei zbawienia dla wszystkich.

## 2. CHRYSZTUSOWE ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ

Tajemnica zstąpienia Chrystusa do piekieł jest uzupełnieniem wydarzeń Paschalnych, a przede wszystkim śmierci Jezusa Chrystusa. Żeby określić to misterium Chrystusa, należy poznać, jak w starożytności biblijnej rozumiano pojęcie piekła<sup>3</sup>. Pismo Święte na oznaczenie miejsca lub stanu, gdzie przebywają ludzie po śmierci, używa hebrajskiej nazwy *szeol* lub greckiej *hades*. W języku łacińskim jest to natomiast *infernus*. Polskim odpowiednikiem jest słowo *piekło*. Do szeolu, czyli do piekieł, trafiają zmarli po śmierci. Jest to miejsce, gdzie panuje ciemność, głębiny ziemi, podziemie bez powrotu<sup>4</sup>. To, co „najgorsze w egzystencji szeolu, to całkowite opuszczenie przez Boga i ludzi, totalny brak jakichkolwiek relacji. Szczytem wszelkiej grozy jest tutaj niedająca się wymierzyć głębia oddalenia od Boga”<sup>5</sup>.

W Nowym Testamencie znajdujemy podział na tzw. piekło dolne i piekło górne. Piekło dolne oznaczało miejsce cierpień, gdzie przebywali ludzie potępieni, natomiast piekło górne rozumiano jako krainę zmarłych sprawiedliwych<sup>6</sup>. Księgi Nowego Testamentu ową naukę o piekle czerpią z tradycji późnego judaizmu. Potępieni w miejscu kary męczeni są ogniem (por. Łk 16, 23n; Mk 9, 43; Mt 5, 29n), ogarnia ich ciemność (por. Mt 8,12) i dochodzi stamtąd płacz i zgrzytanie zębów (por. Mt 8, 12; Łk 13, 28)<sup>7</sup>. Przedstawione w Piśmie Świętym obrazy piekła, trzeba poprawnie interpretować. Obrazy te ukazują totalną beznadziejność i pustkę życia bez Boga. Piekło bowiem nie jest miejscem, ale raczej jest sytuacją, w jakiej znajduje się człowiek, który w swej wolności pozostaje z dala od Boga, źródła życia i radości. To, jak będzie wyglądało nasze życie w wieczności, zależy w dużej mierze od naszych wyborów. Bóg bowiem w swej wielkiej miłości pozwala człowiekowi wybierać, zdecydować, czy podążać drogą błogosławieństwa, czy drogą przekleństwa<sup>8</sup>. Dogmat Kościoła o istnieniu wiecznego piekła, nie ma przede wszystkim ukazywać nam informacji o tamtym, nieznanym świecie, ale bardziej stanowi kerigmat dotyczący naszego obecnego życia. Teologia nie powinna być roztrząsaniem faktów związanych z życiem wiecznym, jak chociażby dotyczących liczby potę-

<sup>3</sup> Por. C.S. Bartnik, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, 241.

<sup>4</sup> Por. A. Nossol, *Zstąpił do piekieł*, AK 439 (1982), 170–171.

<sup>5</sup> W. Maas, *Zstąpił do piekieł*, Com 25 (1985) 1, 10.

<sup>6</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 242.

<sup>7</sup> Por. Z. Danielewicz, dz.cyt., 448–449.

<sup>8</sup> Por. S. Mrozek, *Ostateczny los człowieka*, Kraków 2009, 93–96.



pionych czy rodzaju cierpień. Chodzi bardziej o przedstawienie realizmu piekła, by człowiek pojął powagę swojego życia i poważnie traktował wymogi Objawienia<sup>9</sup>.

Sama idea zstąpienia do piekieł jest zupełnie różna dla Starego i Nowego Testamentu. Księgi Starego Testamentu, prócz zstąpienia do szeolu jako normalnej drogi każdego zmarłego, nie wskazują innej koncepcji owej idei. Pisma nowotestamentalne ukazały tę ideę w obrazie Mesjasza, Zbawiciela, Jezusa Chrystusa<sup>10</sup>. Pierwszy List św. Piotra uczy, iż Chrystus „poszedł ogłosić zbawienie nawet duchom zamkniętym w więzieniu” (1 P 3, 19). Cytowany powyżej fragment z Pierwszego Listu św. Piotra ukazuje, że Wcielone Słowo zostało posłane również do umarłych. Chrystus zstąpił do ludzi będących w stanie przed odkupieniem, aby przygotować ich na sąd ostateczny. Chrystus ukazał się w roli ewangelizatora oraz sędziego żywych i umarłych<sup>11</sup>. Na zbawczy charakter tej tajemnicy zwracali uwagę już Ojcowie Apostolscy i Apologeci. W nauczaniu świętego Cyryla Jerozolimskiego, Chrystus zstąpił do podziemi, aby stamtąd wykupić sprawiedliwych. Inny starożytny autor Epifaniusz z Salaminy pisał, iż Chrystus zstąpił do otchłani, aby przynieść zbawienie tym, co przedtem umarli, to jest świętym patriarchom<sup>12</sup>.

Na temat zstąpienia Chrystusa do piekieł wypowiada się również Kościół w swym oficjalnym nauczaniu, zawartym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Czytamy tam, iż „liczne wypowiedzi Nowego Testamentu, według których Jezus został wskrzeszony «z martwych» (Dz 3, 15; Rz 8, 11; 1 Kor 15, 20), zakładają, że przed zmartwychwstaniem przebywał On w krainie zmarłych. Takie jest pierwsze znaczenie, jakie przepowiadanie apostoelskie nadało zstąpieniu Jezusa do piekieł; Jezus doświadczył śmierci jak wszyscy ludzie i Jego dusza dołączyła do nich w krainie umarłych. Jezus zstąpił tam jednak jako Zbawiciel, ogłaszając dobrą nowinę uwięzionym duchom<sup>13</sup>.

Słowa z Pierwszego Listu św. Piotra doprowadziły niektórych teologów do stwierdzenia, iż Chrystusowi udało się wyprowadzić z piekła wszystkich potępionych. Takim autorem był m.in. Cyryl Jerozolimski. Ten starożytny pisarz uważał, że Chrystusowe przepowiadanie było tak bardzo skuteczne, iż zdołał nawrócić wszystkich potępionych i tylko szatan został w piekle<sup>14</sup>. Również Klemens Aleksandryjski i Orygenes uważali, że zstąpienie do piekieł jest częścią zbawczego działania Chrystusa i ogarnie wszystkich, również potępionych w piekle. Według takiej nauki, gdyby ktoś z potępionych przyjął w szeolu zbawcze głoszenie Chrystusa, wówczas zostałby wyprowadzony z piekła<sup>15</sup>. Według św. Augustyna, Chrystusowe zstąpienie do piekieł, wyraża ofertę zbawienia daną wszystkim. Chrystus bowiem pragnie zbawienia wszystkich ludzi, także tych, którzy żyli przed Nim, a więc i grzeszników najbardziej pierwotnych, jak tych z czasów Noego. Chrystus, zstępu-

<sup>9</sup> Por. J. Finkenzeller, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Traktat XI, Eschatologia, Kraków 2000, 218.

<sup>10</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 242.

<sup>11</sup> Tamże, 243.

<sup>12</sup> Por. A. Nossol, dz.cyt., 171.

<sup>13</sup> KKK 632.

<sup>14</sup> Por. F. Lage, *Zstąpienie do piekieł w egzegezie współczesnej*, Com 5 (1985) 1, 33.

<sup>15</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 243.

jąc do królestwa zmarłych, ogłasza, że Jego zbawienie jest możliwe dla wszystkich. Teoria św. Augustyna nie ukazuje jednak w pełni prawdziwego zstąpienia Chrystusa do piekieł, ale prowadzi raczej do uznania, że zbawienie nie wyklucza nikogo<sup>16</sup>. Święty Augustyn nie głosi powszechnego zbawienia, lecz wzmacnia nauczanie przeciwne nawróceniu grzeszników w piekle. Jezus, zstępując do piekieł, obwieszcza swoje zwycięstwo nad szatanem i mocami zła. Ogłaszając natomiast swe zwycięstwo, Jezus uwalnia z szeolu wszystkich sprawiedliwych zmarłych. Chrystusowe zwycięstwo nad śmiercią byłoby wydarzeniem tylko lokalnym, gdyby nie objęło także zmarłych uprzednio. Odkupieńcza moc Chrystusa obejmuje wszystkie czasy: teraźniejszość, przeszłość i przyszłość<sup>17</sup>. Czytamy bowiem w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, iż „zstąpienie do piekieł jest całkowitym wypełnieniem ewangelicznego głoszenia zbawienia. Jest ostateczną fazą mesjańskiego posłania Jezusa, fazą skondensowaną w czasie, ale ogromnie szeroką w swym rzeczywistym znaczeniu rozciągnięcia odkupieńczego dzieła na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, aby wszyscy ci, którzy są zbawieni, stali się uczestnikami Odkupienia”<sup>18</sup>.

Prawda o zstąpieniu Chrystusa do piekieł doprowadziła Marcina Lutra, niemieckiego teologa i reformatora, do odrzucenia idei piekła. Luter piekło pojmował jako oddalenie od Boga lub opuszczenie przez Boga. Jezus – według Lutra – biorąc na swoje ramiona w czasie męki na krzyżu, wszystkie ludzkie grzechy, doświadczył na sobie piekła. Jezus przecierpiał piekło i w ten sposób doprowadził grzeszników do Ojca. Takie właśnie przeżywanie przez Chrystusa piekła, nazywa Luter zstąpieniem do piekieł<sup>19</sup>. Nauczanie Lutra zostało skrytykowane i określone jako zbyt optymistyczne patrzanie na zbawienie wszystkich. Chrystusowe głoszenie służyło bowiem tylko tym, którzy żyli sprawiedliwie i uczciwie, oczekując spotkania z Jezusem. W piekle zaś nie jest już możliwe głoszenie, które ma doprowadzić do nawrócenia. Chodzi tylko o obecność Chrystusa, która to umożliwi wyznanie wiary w Niego tym, co już wcześniej w Bogu pokładali nadzieję<sup>20</sup>.

Powyższa wypowiedź dobrze wprowadza nas w nauczanie Kościoła, z którego dowiadujemy się, że „...Jezus Chrystus, zstępując do piekieł, wyzwolił dusze sprawiedliwych, które oczekiwały swego Wyzwolicielea na łonie Abrahama. Jezus nie zstąpił do piekieł, by wyzwolić potępionych, ani żeby zniszczyć piekło potępionych, ale by wyzwolić sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili”<sup>21</sup>. Analizując powyższe nauczanie Kościoła, ks. Czesław Stanisław Bartnik dochodzi do wniosku, że Chrystus, idąc do krainy zmarłych, głosi kerygmat o zbawieniu wszystkim, nie tylko sprawiedliwym. Tego bowiem wymaga uniwersalizm krzyża. Jezus, ogłaszając wszystkim swoje zbawienie, uwolnił spod władzy śmierci sprawiedliwych, a niesprawiedliwych

<sup>16</sup> Por. S. Cipriani, *Czy I Puczy o zstąpieniu do otchłani*, Com 5 (1985) 1, 40–41.

<sup>17</sup> Por. M. Czajkowski, *Między kenozą a wywyższeniem*, Com 5 (1985) 1, 137–138.

<sup>18</sup> KKK 634.

<sup>19</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 243.

<sup>20</sup> Por. F. Lage, art. cyt., 33.

<sup>21</sup> KKK 633.

osądził, gdyż Jego przyjście było dla nich paruzją<sup>22</sup>. Zstępując do otchłani, Chrystus pokonał bramy piekieł i zadał śmiertelny cios jego władcy, przywracając zarazem wolność więzionym tam synom Bożym. Odkupienie i wyzwolenie z niewoli osiągnęło tylko tych, którzy mieli już jakiś stopień wiary oraz nawrócili się przed śmiercią<sup>23</sup>. Chrystus ukazał się duszom zmarłych wszystkich czasów. Ci, którzy umarli w wolności od grzechu i w zjednoczeniu z Bogiem, nie mogli oglądać Boga twarzą w twarz, ponieważ zanim Syn Boży nie wstąpił do nieba, nikt z ludzi nie mógł się tam dostać (por. Hbr 9, 8). Tym duszom Jezus ogłosił radosną wiadomość, że chwila ich pełnej wolności nadeszła, że nadeszło odkupienie. Była to ta sama nowina, którą usłyszał łotr na krzyżu.

Pojęcie „zstąpił do piekieł” odnosi się także do pozostałych możliwych stanów pośmiertnych, jakimi są piekło i czyściec<sup>24</sup>. Arcybiskup Alfons Nossol – odwołując się do nauczania św. Tomasza z Akwinu – głosi, że „Syn Boży, zstępując do otchłani, okazał swój wpływ także na piekło i czyściec. W stosunku do potępionych wykazał właśnie fałsz ich niewiary i zło życia, a duszom w czyścicu przyniósł nadzieję chwały; z tym oczywiście zastrzeżeniem, że przez swą duszę zstąpił jedynie do otchłani, do piekła zaś przez okazanie swej mocy, a do czyścica przez danie nadziei<sup>25</sup>. Chrystus, zstępując do piekieł, otwiera jego bramy. Przy czym Bóg nie traktuje człowieka niepoważnie. Stwórca, obdarowując człowieka wolną wolą, uczynił go istotą odpowiedzialną za swoje życie. Dlatego Jezus, opierając się na wolności, pozwala potępionym chcieć własnego potępienia. Fakt ten ukazuje nam wielkość człowieka i wskazuje na powagę ludzkiego życia<sup>26</sup>.

Podsumowując, należy podkreślić, iż prawda o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, była w ciągu wieków różnie interpretowana. Nie ulega wątpliwości, iż jest to tajemnica trudna do wyjaśnienia, gdyż dotyczy rzeczywistości całkowicie nam nieznanej, o której Objawienie niewiele mówi. Niemniej jednak współczesna teologia widzi w zstąpieniu Chrystusa do piekieł przede wszystkim wydarzenie o charakterze zbawczym. Chrystus, zstępując do otchłani, ukazał się zmarłym wszystkich czasów, głosząc im swe zwycięstwo nad śmiercią i szatanem. W odniesieniu do rzeczywistości piekła, zstąpienie do piekieł miało wpływ na ową rzeczywistość, niejako zapoczątkowując jej istnienie. Dusze bowiem, które wcześniej nie wybrały Boga, zobaczyły, zło swego wyboru.

<sup>22</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 244.

<sup>23</sup> Por. L. Balter, *Zstąpienie do piekieł jako rzeczywistość zbawcza*, Com 5 (1985) 1, 74–75.

<sup>24</sup> Por. A. Nossol, dz.cyt., 172.

<sup>25</sup> Tamże, 172–173.

<sup>26</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, 236–237.

### 3. PIEKŁO W PERSPEKTYWIE NADZIEI ZBAWIENIA DLA WSZYSTKICH

Z przekazu biblijnego dowiadujemy się, że Apostołowie pytali Pana Jezusa, czy wszyscy wierzący będą zbawieni, czy tylko nieliczni. Chrystus nie dał jednak odpowiedzi na to pytanie, przynajmniej nie zanotowały takiej odpowiedzi Księgi natchnione. Jezus głosił raczej naukę o możliwości zbawienia albo niezabawienia. Jak czytamy w Biblii, wołą Boga jest „aby wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4). Objawienie nie orzeka jednak, kto będzie potępiony i czy będzie to duża liczba. Pytanie Apostołów powtarzają do dziś kolejni wyznawcy Chrystusa. Odpowiedzi próbują także udzielić teologowie i jak zwykle odpowiedzi te są rozmaite<sup>27</sup>.

Ojciec Josef Finkenzeller podkreśla, że „zharmonizowanie wieczności piekła z powszechną zbawczą wołą Boga należy do najtrudniejszych problemów w całej historii teologii w ogóle i aż po dzień dzisiejszy nie znaleziono zadowolającej odpowiedzi na to pytanie”<sup>28</sup>. Żyjący w III w., wielki pisarz Kościoła, Orygenes, żywił nadzieję, że również w przyszłym życiu, ludzie będą mieli możliwość nawrócenia się i czynienia pokuty. Według nauczania Orygenes, istniała możliwość zmiany decyzji po śmierci. Jeśli więc ktoś był za życia przeciwnikiem Boga, to po śmierci miał jeszcze możliwość zmiany swego błędnego wyboru i mógł opowiedzieć się za Bogiem<sup>29</sup>. Oprócz Orygenes w pierwszych wiekach pojawiła się grupa teologów, którzy zajęli się problemem zbawienia wszystkich niechrześcijan. Między innymi byli to tacy autorzy jak: Dydim Ślepy, Teodor z Mopsuestii, św. Grzegorz z Nysy, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Ambroży, Eriugena. Ojcowie ci odwoływali się do nauki o tzw. apokatastazie, według której nastąpi kiedyś wszechpojednanie, powrót do idealnego stanu początków. Wtedy nawet najwięksi grzesznicy zostaną zbawieni<sup>30</sup>.

Istotne jest, że poglądy Orygenes o powszechnym zbawieniu, zostały mocno przerysowane przez jego uczniów. Doprowadziło to do tego, iż szerząca się wśród teologów teoria apokatastazy, została przez Kościół odrzucona na synodzie w Konstantynopolu w 543 r.<sup>31</sup>. Choć Magisterium Kościoła jest przeciwne nauce o apokatastazie, negującej ciężar wolności ludzkiej, trzeba przypomnieć, że Kościół nigdy nie stwierdził definitywnie, że ktoś jest w piekle. Biblijne teksty o piekle mają za zadanie przypomnienie ryzyka immanentnego w stosunku do każdego człowieka<sup>32</sup>. Orygenes nie twierdził jednoznacznie, że wszyscy będą zbawieni. Aleksandryjski uczony żywił tylko nadzieję, że Bogu uda się zbawić wszystkich<sup>33</sup>. Nie głosił on teorii o odnowieniu wszystkich rzeczy jako dogmatu, Orygenes mówił raczej o hipotezie powszechnego zbawienia, mogącej usunąć wiele napięć w wierze chrześcijańskiej. Orygenes, odznaczając się skromnością intelektualną, bronił swych po-

<sup>27</sup> Por. C. S. Bartnik, dz.cyt., 266.

<sup>28</sup> J. Finkenzeller, dz.cyt., 208–209.

<sup>29</sup> Por. Z.J. Kijas, *Piekło, oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002, 363.

<sup>30</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 266–267.

<sup>31</sup> Por. Z. Danielewicz, dz.cyt., 458.

<sup>32</sup> Por. E. Sienkiewicz, *Już i jeszcze nie. Doczesny i eschatologiczny wymiar ludzkiej nadziei*, Szczecin 2007, 312–313.

<sup>33</sup> Por. Z.J. Kijas, dz.cyt., 363.

glądów jako hipotezę<sup>34</sup>. Po odrzuceniu nauki o apokatastazie, jako pewności zbawienia wszystkich, zbawienie powszechne głoszone jest jako nadzieja. To rozróżnienie na doktrynę i nadzieję ma ogromne znaczenie. Kościół bowiem potępił doktrynę, ale nie głoszenie nadziei<sup>35</sup>.

Współcześni teologowie również głoszą nadzieję na puste piekło. Wśród nich są tacy znakomici teolodzy jak Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, a na gruncie polskim, niedawno zmarły profesor KUL, ks. Waław Hryniewicz<sup>36</sup>. Według nauczania Karla Rahnera, Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Czy jednak w odniesieniu do siebie samego ta powszechna wola zbawcza będzie skuteczna, czy też nie, nie można powiedzieć z pewnością. Można jedynie mieć nadzieję, że tak. Skoro więc można mieć nadzieję na własne zbawienie, należy także ową nadzieją objąć innych ludzi. Karl Rahner głosi, iż nic nie powinno odebrać chrześcijanom nadziei, że na końcu czasów, na mocy Bożej łaski, piekło nie będzie istniało. Chrześcijanie mogą mieć taką nadzieję, jeśli w swym życiu brali pod uwagę przeciwną możliwość: ostateczne potępienie<sup>37</sup>.

Inny teolog, Hans Urs von Balthasar, również głosił nadzieję powszechnego zbawienia. Bazylejski teolog rozwija wizję Boga jako miłości. W Bogu, który jest miłością, sprawiedliwość objawia się jako miłosierdzie. Nadzieja powszechnego zbawienia – według Balthasara – jest nie tyle możliwa, ile nawet obligatoryjna. Często jednak błędnie odnosimy nadzieję wyłącznie tylko do naszego osobistego zbawienia. Nadzieję jednak należy odnosić przede wszystkim do wielkich dzieł Boga, mających dotknąć całe stworzenie<sup>38</sup>. Dla Balthasara i Rahnera apokatastaza „nie jest pozytywną doktryną, którą można oznajmić w sposób bezwarunkowy, lecz jest czymś, ku czemu może i powinna kierować się nadzieja wszystkich chrześcijan, podstawą zaś tej nadziei jest nieskończona miłość i moc Boga, widoczna w krzyżu Chrystusa”<sup>39</sup>.

W Polsce najbardziej wyrazistym teologiem opowiadającym się za ideą nadziei powszechnego zbawienia był ks. Waław Hryniewicz. Swoje poglądy kształtował, opierając się na Pasche Chrystusa. Przy czym Pascha to nie tylko męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, ale także Jego wcielenie i Zesłanie Ducha Świętego. Pascha Chrystusa ukazuje oblicze Boga miłującego i ocalającego ludzi<sup>40</sup>.

Ksiądz W. Hryniewicz jest zdania, że Pascha Jezusa ma powszechny zasięg i dotyczy wszystkich: „Tajemnica Chrystusowej Paschy nie ogranicza się tylko do wybranych. Ogarnia i dosięga wszystkich bez wyjątku, wierzących w nią i jeszcze nie wierzących. To, czego Chrystus dokonał, ma decydujące znaczenie dla ostatecznego losu świata. Do Niego należy ostateczne słowo. W tajemnicy krzyża i zmartwychwstania widać najlepiej sens świadectwa Pisma Świętego. o końcowym zbawieniu,

<sup>34</sup> Por. J. Ambaum, *Nadzieja na puste piekło i na zbawienie dla wszystkich*, Com 67 (1992), 1, 114–115.

<sup>35</sup> Por. Z. Danielewicz, dz.cyt., 459.

<sup>36</sup> Por. C.S. Bartnik, dz.cyt., 266.

<sup>37</sup> Por. P.C. Phan, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1999, 117–118.

<sup>38</sup> Por. Z. Danielewicz, dz.cyt., 461.

<sup>39</sup> P.C. Phan, dz.cyt., 119.

<sup>40</sup> Por. E. Sienkiewicz, dz.cyt., 315.

pojednaniu i jedności całego stworzenia<sup>41</sup>. Odnosząc się do słów z Ewangelii według św. Jana: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 31–32), ks. W. Hryniewicz stwierdza, iż Jezus zapowiada ostateczne zwycięstwo dobra. Jezus przewiduje, iż Jego paschalna ofiara będzie skuteczną dla całej ludzkości. Chrystus nie mówi bowiem, że spróbuje «przyciągnąć wszystkich» lecz że «przyciągnie» ich rzeczywiście. Jezus zachęca do ufności, a niektórzy teologowie uważają, że Bogu nie uda się tego dokonać<sup>42</sup>.

W swym nauczaniu ks. W. Hryniewicz podkreśla, że nawet największy grzesznik, po śmierci, «zobaczy» wielką mękę Jezusa. Zrozumie w ten sposób, jak wielką miłością Bóg darzy każdego człowieka i przez to doświadczenie serce grzesznika zmięknie. Uważa, iż moment śmierci, jest tak naprawdę wielkim procesem przemiany, przejściem czasu w wieczność. I to dopiero w wieczności człowiek, nie podlegający już przeróżnym uwarunkowaniom, jest zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji. Na ziemi bowiem, człowiek poznaje niejasno i nie znana całej prawdy o Bogu, dlatego też nie może Go definitywnie odrzucić<sup>43</sup>. Ksiądz W. Hryniewicz w swym dziele *Nadzieja zbawienia dla wszystkich* dowodzi, iż „nie istnieją żadne przekonujące racje za twierdzeniem, iż wraz z momentem śmierci następuje definitywna petryfikacja woli, wykluczająca możliwość wszelkiej zmiany. Brak jest pod tym względem wszelkich wyraźnych wypowiedzi biblijnych. Przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16, 19–31) pozostaje tylko przypowieścią. Jej zasadniczym celem jest potępienie egoizmu i niewrażliwości na los drugiego człowieka, ukazanie ich trwałych i złych następstw. Przypowieści nie wolno traktować w taki sposób, jak gdyby była dogmatycznym orzeczeniem<sup>44</sup>.

Ksiądz W. Hryniewicz uważa, iż zwolennicy doktryny o wiecznym piekle, dokonując myślowego przejścia od groźby piekła do jego faktycznego istnienia, pozabawiają racji bytu wypowiedzi, dające nadzieję na powszechne zbawienie. W tak przyjętym schemacie nadzieja na zbawienie jest uważana za bezpodstawną, a nawet zgubną<sup>45</sup>. Nadzieja zbawienia dla wszystkich jest rozumiana jako dar Boga. Owa nadzieja jest określona jako pokorna ufność w Boże miłosierdzie, w którym nie ma dla Boga ludzi straconych na zawsze. Powszechne pojednanie może być natomiast całkowitą radością Boga<sup>46</sup>. Możliwość zbawienia wszystkich, również i pojednania szatana z Bogiem, traktuje ks. W. Hryniewicz bardzo pozytywnie – właśnie jako nadzieję. Nadzieję, według której Bóg w sobie tylko wiadomy sposób, nie naruszając ludzkiej wolności, doprowadzi wszystkich do odrzucenia swego samopotępienia i przyjęcia zbawienia. Jeśli w Biblii jest mowa o «nowym niebie i nowej ziemi» jako nadziei na nowy, w pełni pojednany świat, to trudny do pogodzenia był-

<sup>41</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich, od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989, 88.

<sup>42</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Refleksje eschatologiczne*, w: *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia, Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, red. S.C. Napiórkowski i K. Klauza, Lublin 1992, 24.

<sup>43</sup> Por. E. Sienkiewicz, dz.cyt., 318.

<sup>44</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia...*, dz.cyt., 101.

<sup>45</sup> Por. W. Hryniewicz, *Dramat nadziei...*, dz.cyt., 34–35.

<sup>46</sup> Por. E. Sienkiewicz, dz.cyt., 332.

by fakt, że obok tego idealnego świata istnieje gdzieś niedaleko świat istot potępionych. Błędem koncepcji ks. W. Hryniewicza jest to, iż głosi on nadzieję powszechnego zbawienia nie jako nadzieję, lecz jako stuprocentową pewność<sup>47</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Kończąc nasze rozważania, niech ich dobrym podsumowaniem będą słowa ks. C.S. Bartnika, który naucza, że „można – i należy – głosić możliwość zbawienia wszystkich pod pewnymi warunkami oraz żywić nadzieję powszechnego zbawienia, że ja i że wszyscy ludzie zbawią się dzięki łasce Boga. Lecz nie można głosić, że ktoś się faktycznie potępił, ani że zbawienie jest i będzie faktem numerycznie powszechnym, co twierdzi apokatastaza. Tego nam Chrystus nie objawił. Nadzieja powszechnego zbawienia jest zatem jak najbardziej usprawiedliwiona, i Bóg tego chce, a «u Boga wszystko jest możliwe» (Mk 10, 23–27), ale apokatastaza, według której wszyscy się zbawią faktycznie, nie jest nauką katolicką...”<sup>48</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Ambaum J., *Nadzieja na puste piekło i na zbawienie dla wszystkich*, Com 67 (1992), nr 1, 114–115.
- Balter L., *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010.
- Bartnik C.S., *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002.
- Cipriani S., *Czy I P uczy o zstąpieniu do otchłani*, Com 5 (1985), nr 1, 39–50.
- Czajkowski M., *Między kenozą a wywyższeniem*, Com 5 (1985), nr 1, 128–140.
- Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej, Dogmatyka*, t. VI, Warszawa 2007.
- Dulles A., *Populacja piekła*, Teologia w Polsce, t. 2, nr 2, Lublin 2008.
- Finkenzeller J., *Podręcznik teologii dogmatycznej*, Traktat XI. Eschatologia, Kraków 2000.
- Hryniewicz W., *Dramat nadziei zbawienia. Refleksje eschatologiczne*, w: *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia, Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI „Nadzieja zbawienia dla wszystkich”*, red. S.C. Napiórkowski i K. Klauza, Lublin 1992, 24.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich, od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.
- Kijas Z.J., *Piekło, oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002.
- Lage F., *Zstąpienie do piekieł w egzegezie współczesnej*, Com 5 (1985), nr 1, 26–38.
- Mass W., *Zstąpił do piekieł*, Com 25 (1985), nr 1, 6–25.
- Mrozek S., *Ostateczny los człowieka*, Kraków 2009.
- Nossol A., *Zstąpił do piekieł*, AK 439 (1982), 170–178.
- Phan P.C., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1999.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986.
- Sienkiewicz E., *Już i jeszcze nie. Doczesny i eschatologiczny wymiar ludzkiej nadziei*, Szczecin 2007.

<sup>47</sup> Por. L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010, s. 273.

<sup>48</sup> C.S. Bartnik, dz.cyt., 269.

## THE DOCTRINE OF HELL AND SALVATION

### Summary

Belief in eternal life is the foundation of the Catholic faith. Christ, by dying on the cross and rising from the dead, opens to every human being the possibility of eternal life in heaven, in His Father's kingdom. Man possessing free will may, however, reject God and his saving proposal, thus condemning himself to the eternal state of hell. Catholic theology indicates that eternal damnation is a tragic possibility. In this article two theological questions concerning the state of hell will be presented. The first part will deal with Christ's descent into hell. The second part of the article will deal with the doctrine of hell in the perspective of the hope of salvation for all.

**Key words:** hell, eternal damnation, eschatology, hope, salvation, apocatastasis

### Nota o Autorze

Ksiądz **Paweł ZIEJA** SAC, mgr lic., doktorant sekcji teologii fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Pisze pracę doktorską *Wiarygodność chrześcijańskiej nadziei w ujęciu Wacława Hryniewicza OMI* pod kierunkiem ks. dr hab. Pawła Borto. Obszar zainteresowań naukowych: teologia fundamentalna, liturgika, eschatologia, apologetyka.  
Kontakt e-mail: pawziej@gmail.com



ks. Bogusław M i g u t, *Liturgia jako teologia żywa*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2019, ss. 249.

W obliczu niezrozumienia istoty i roli liturgii w życiu i nauczaniu Kościoła katolickiego należy stale podkreślać jej znaczenie i podejmować próby przybliżania jej wiernym. W tym zakresie konieczna jest także reedukacja celebransów i wszystkich podejmujących posługi w zgromadzeniu liturgicznym. Aby to osiągnąć Kult Boży, dokonywany w czasie sprawowania świętych obrzędów, musi znajdować swoje odzwierciedlenie także w przestrzeni naukowej. Teologia, jako nauka o Bogu, jest odpowiedzialna za zapewnienie liturgii właściwego miejsca w przestrzeni swojej dziedziny, tak aby ta specyficzna dyscyplina nie była marginalizowana, a jej ciągła obecność w świecie nauki umożliwiła syntezę bogactwa wiedzy teologicznej właśnie na płaszczyźnie liturgicznej. Czasy współczesne, tak silnie związane z tzw. kulturą obrazkową, dają nową szansę, aby język znaków oraz gestów znajdujący od wieków swoje miejsce w liturgii podjąć na nowo, czyniąc tym samym żywy i świadomy udział w źródle i szczycie chrześcijańskiego życia.

Recenzowana praca *Liturgia jako teologia żywa* ma charakter teoretyczno-badawczy i wyróżnia się spośród współczesnej literatury przedmiotu stosunkowo dużym obszarem badań. Omawiana monografia została opracowana w sposób homogeniczny, choć praca skupia się na wąskiej gałęzi teologii, dokonana analiza prezentuje jednak szerokie i wielowątkowe podejście do tematu. Zastosowana przez Autora metoda badawczą należy uznać za właściwą w stosunku do specyfiki podjętego zagadnienia, jej użycie umożliwia ukazanie obszernego uniwersum teologii wraz z całym bogactwem jej dorobku w kontekście podejmowanej problematyki.

Wysoka jakość podziału publikacji pod względem merytorycznym zachęca do podjęcia lektury i zagłębienia się w przedstawioną analizę. Pracę rozpoczyna wykaz skrótów (s. 13–14) oraz wstęp, wprowadzający w klarowny sposób w cel i zakres monografii, stawiając problem badawczy (s. 15–20). Główna część książki została zawarta w sześciu rozbudowanych rozdziałach, podzielonych z kolei na mniejsze podrozdziały oraz zawarte w nich punkty (s. 21–199). Następnie umieszczono obszernie zakończenie, w którym Autor podsumował podjęte refleksje oraz wyniki kwerendy (s. 201–212). W dalszej kolejności ułożono streszczenie w języku angielskim, prezentujące pracę czytelnikom zagranicznym oraz badaczom z międzynarodowych środowisk naukowych (s. 213–216). Obszerna bibliografia, w znacznej części zawierająca obcojęzyczną literaturę przedmiotu, stanowi potwierdzenie wysokiego poziomu publikacji i przyjętej przez Autora koncepcji metodologicznej ukazującej liturgię i jej miejsce w debacie teologicznej z wielu perspektyw (s. 217–241). Książkę wieńczy indeks nazwisk, stanowiący cenny dodatek, upraszczający poszukiwanie konkretnych autorytetów, których poglądy przywoływał Autor (s. 243–249).

Rozdział pierwszy dotyka tematyki związku teologii z misterium liturgicznym oraz wierności nauki względem istoty celebracji (s. 21–39). Praca ukazuje misterium Chrystusa jako rdzenia teologii. Autor właśnie w misterium widzi objawiające się źródło miłosierdzia Bożego oraz możliwość ciągłej aktualizacji miłości Pana oddziałującej w całym Kościele. W rozdziale omówiono zagadnienie uczestnictwa w misterium Zbawiciela poprzez sakramenty, które w realiach praktyki pastoralnej wydają się spowszedniałe i spyczone.

W dalszej kolejności czytelnikowi ukazano mistyczny i mistagogiczny charakter nauk teologicznych, wskazując przy tym na ich głębię i specyfikę, wyróżniającą teologię z grona innych dziedzin. Przedstawiono także kwestię oglądania Boga przez pryzmat działalności liturgicznej i sprawowania kultu. Następnie wskazano na etapy dojrzewania teologii misterii i samej gałęzi misteryjnej oraz podsumowano przedstawione uprzednio zagadnienia.

Drugi rozdział odpowiada na pytanie o rolę liturgii w teologii systematycznej (s. 41–65). Należy podkreślić, iż Autor czerpie w nim obficie z niemieckiego dorobku teologicznego, znacznie podnosząc tym samym wartość dokonanej analizy. W publikacji podjęto zagadnienie właściwego nazewnictwa nauki teologicznej poświęcone liturgii. W dalszej kolejności poruszono także kwestię liturgiki i jej stosunku względem okresów roku liturgicznego. Następnie wskazano też na istotny z punktu widzenia naukowej chronologii kształtowania się dziedziny historyczny kontekst liturgiki. Autor podjął także rozważanie nad liturgiką w systematycznym rozumieniu oraz jej pastoralną odmianą, charakteryzując każdą z nich oraz tworząc definicje oparte na fundamentalnych publikacjach niemieckich teologów. W związku z odnowionym, posoborowym rozumieniem liturgii nie mogło zabraknąć cennej charakterystyki roli liturgiki wśród innych nauk teologicznych według *Vaticanicum II* w ujęciu znanych autorytetów niemieckojęzycznych oraz analizy wpływów samej reformy liturgicznej na wcześniejsze koncepcje i ich realizacje.

Rozdział trzeci podejmuje zagadnienie ukierunkowania teologii na Objawienie Boże poprzez liturgikę (s. 67–92). Autor dokonał w nim analizy relacji teologii i liturgii, odnosząc ją do postulatów stworzonych przez ostatni sobór powszechny oraz podjął refleksję nad aktualnością koncepcji ojców soborowych, a także ideami określającymi rolę i zadania liturgii wobec Objawienia Bożego. Ten fragment pracy cechuje się szerokim obrazem teologii, prezentującym chrystologiczny oraz eklezjologiczny charakter liturgiki, wykazując jej praktyczne zakorzenienie w całej nauce dotyczącej wiary i duchowości.

Czwarty rozdział został poświęcony współczesnym kierunkom teologicznych badań nad liturgią (s. 93–111). Na szczególne wyróżnienie zasługuje przywołanie bardzo bogatej i powszechnie uznawanej teologii liturgii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, który jeszcze przed wstąpieniem na tron Piotrowy wskazywał odgórnie drogę jej rozwoju, a jako papież zasłynął szczerą troską o sprawowanie kultu i jego zakorzenienie w dziedzictwie Tradycji. Co istotne dla jakości pracy, Autor nie poprzestał jednak na wskazaniu tylko jednego kierunku, ale zachowując właściwy nauce pluralizm myśli, ukazał także systematyczne rozumienie teologii liturgii Hopinga oraz wynikającą z nurtu biblijnego ideę Hahna, nawiązując także do poglądów reprezentowanych przez polską szkołę teologiczną. Oddolnym koncepcjom badań nad liturgią została poświęcona druga część rozdziału. Ksiądz Bogusław Migut, aby zachować prezentowany od początku szeroki poziom analizy, przywołał w niej poglądy Rahnera oraz Chauveta, a także scharakteryzował myśl szkoły padewskiej oraz zamysły powstałe w Polsce.

Rozdział piąty ukazuje przejście od liturgiki do liturgicznego modelu teologii (s. 113–139). Autor charakteryzuje początki badań nad liturgią na KUL-u, a następnie ich rozwój wraz z powstawaniem i przekształcaniem się kolejnych struktur akademickich. Rozdział ten dotyka także problematyki głównych nurtów badań podejmowanych od początku istnienia specjalizacji teologii liturgicznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, szczegółowo opisując podejście historyczne, teologiczne i pastoralne.

Szósty, ostatni rozdział pracy, obszernie charakteryzuje liturgiczny model teologii oraz rolę samej liturgii w teologii (s. 141–199). Ksiądz Migut drobiazgowo i precyzyjnie analizuje rolę liturgii w uniwersum nauk teologicznych, próbując ukazać ją pośród innych dyscyplin zarówno w podziale tradycyjnym, jak też w nowszych ujęciach. Oddzielne miejsce zajmuje analiza *Ratio fundamentalis* z 2016 r. i wpływu tego dokumentu na nauczanie liturgii. Autor przywołał także stanowisko amerykańskiego naukowca Roberta Tafta SJ, który stanął w obronie prawa liturgii do uprawiania własnej dyscypliny teologicznej, zaznaczając, iż liturgia nie jest tylko zewnętrznym wyrazem myśli i pragnień ludzkich, ale przede wszystkim jest sama w sobie uświęcona przez Boga i stanowi istotny element działań Kościoła na przestrzeni dziejów. W tym miejscu należy zwrócić szczególną uwagę na powołanie się przez Autora na znany autorytet, który wyraża swoją jasną i stanowczą opinię, tym samym wpisując się w pewnym stopniu w charakter recenzowanej publikacji, stojącej w obronie liturgii i jej miejsca w edukacji i badawczej pracy teologicznej. W dalszej części publikacji ukazano podział nauk o liturgii, uwzględniając systematyczną, historyczną, pastoralną i interdyscyplinarną naukę o liturgii.

Kolejno podjęto także aspekt problemu z nazwą właściwą omawianej dyscypliny. W rozdziale przedstawiono także zagadnienie systematyzacji teologii liturgicznej, wraz z głównymi modelami, a więc teologię liturgiczną jako naukę uwzględniającą liturgię, wzorzec pochodzący ze szkoły rzymskiej oparty na teologii w funkcji liturgii, a także koncept szkoły amerykańskiej oraz model mistagogiczny.

W publikacji czytelnikowi może jednak brakować większego odniesienia do elementów praktyki pastoralnej i wpływu liturgii na duchowość wyznawców Jezusa Chrystusa. Interesującym elementem mogłyby być badania opisujące stosunek wiernych, gromadzących się na sprawowaniu misterium, do roli liturgii w życiu Kościoła i jej duszpasterskiej funkcji. Istotne mogłyby być zwłaszcza opinie i przekonania, z którymi utożsamia się młodzież, stanowiąca nadzieję i przyszłość wspólnoty wierzących. Taka analiza mogłaby doprowadzić do pogłębionej refleksji nad praktyczną rolą teologii liturgicznej i stanowić argument w dyskusji o żywej formie nauczania liturgii wśród dyscyplin teologicznych.

Reasumując, należy zaznaczyć, iż omawiana praca ma charakter wyczerpujący wobec podejmowanej tematyki i może, pomimo drobnej, wyżej uwzględnionej uwagi, uchodzić za wzorzec dla innych badaczy jako solidnie i fachowo opracowana praca naukowa. Monografia jest wynikiem wysoce efektywnej, precyzyjnej analizy Autora, wykazującego się wypracowanym warsztatem naukowym, co można dostrzec w sposobie dokładnego i wnikliwego uzasadniania omawianego problemu bądź stanowiska. Publikacja, dążąca finalnie do podkreślenia właściwej, żywej roli nauki o liturgii we współczesnej teologii, stanowi znaczący wkład do dostępnej literatury przedmiotu. Książka, mimo naukowego charakteru, została napisana w przystępny sposób, tak aby jej lektura nie sprawiała trudności osobom spoza wąskiego grona akademickiego, a tym samym, by mogła popularyzować rolę teologii liturgicznej wśród licznych czytelników.

*Jakub Akonom*  
Akademia Katolicka w Warszawie

ks. Tomasz Jelonek, *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku powstania Bar-Kochby*, Petrus, Kraków 2019, ss. 143.

W 2019 r., w Krakowie nakładem Wydawnictwa WAM, ukazała się książka ks. prof. Tomasza Jelonka *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku powstania Bar-Kochby*<sup>1</sup>. Już z tytułu tej publikacji wynika, że Autor, pisząc ją, swymi badaniami objął ostatni etap historii biblijnego Izraela, a mianowicie czasy od VI w. przed Chrystusem do II w. po Chrystusie. Należy podkreślić, że monografię tę Autor podzielił aż na dwadzieścia trzy części. Żeby więc nie rozsadzić ram niniejszej recenzji, nie zostaną w niej wymienione nawet tytuły tych rozdziałów i w efekcie passusy te nie będą opiniowane jeden po drugim. Jak zatem będzie wyglądała niniejsza recenzja? Otóż ograniczy się ona jedynie do kwestii literackich i merytorycznych (= historycznych i teologicznych) i będzie miała charakter syntetyczny.

Gdy chodzi o kwestie literackie, to analizowana publikacja została napisana językiem jasnym, prostym i obrazowym. Prezentowane na jej stronach analizy i wywody są przejrzyste i logicznie, a oryginalne słownictwo (greckie i hebrajskie) – zawsze pisane łańską czcionką. Jeśli chodzi o zagadnienia merytoryczne to oceniana książka jest doskonałym „podręcznikiem” do historii biblijnej czasów od VI w. przed Chrystusem do II w. po Chrystusie. Żeby podkreślić jej ogromną wartość, warto streścić pięć przykładowo wybranych passusów.

Już pierwszy rozdział opiniowanej publikacji, a mianowicie fragment zatytułowany *Biblijny obraz niewoli babilońskiej* (s. 12–30), jawi się jako wielce interesujący. W urywku tym ks. prof. Jelonek

---

<sup>1</sup> Warto przypomnieć, że książki: *Historia Izraela. Ustalenia wstępne* (2017), *Historia Izraela. Okoliczności początków* (2018) oraz *Historia Izraela. Początki Izraela* (2019) to wcześniejsze publikacje tego Autora.

wyjaśnił m.in., że do czasu wygnania babilońskiego Żydzi byli monolatrytami, to znaczy wyznawcami jedyne Boga, nie wykluczającymi możliwości istnienia innych bogów. Wykazał zatem, że wierzyli, iż w Niebie obok siebie koegzystują liczni bogowie – w tym Jahwe. Co więcej, zakładali, że w Niebie między wspomnianymi wyżej bogami dochodzi do licznych wojen, bitew i potyczek. Wyrażali nawet przekonanie, że zwycięski bóg potrafi skrepić pokonanego i w efekcie odebrać mu moc potrzebną do wspierania własnych czcicieli na ziemi. W toku dalszych analiz ks. Tomasz Jelonek mocno zaznaczył, że do czasów niewoli babilońskiej Judejczycy wyrażali przekonanie, że ich Bóg Jahwe jest najpotężniejszym z bogów i że nie straszą Mu jacykolwiek bogowie pogańscy. W konsekwencji nie bali się ani obcych bogów, ani obcych narodów – czcicieli tych bogów. Niestety, niewola babilońska całkowicie odebrała im tę pewność siebie i poczucie bezpieczeństwa, a fundamenty ich wierzeń mocno się wówczas zachwiały. Wtedy to bowiem Judejczycy uznali, że Jahwe musiał zostać pokonany w Niebie przez babilońskiego boga Marduka i w efekcie Jego chwała została przepędzona ze świątyni jerozolimskiej, a świątynia – zburzona i spalana, oni zaś – pokonani przez Babilończyków i wysiedleni z Ziemi Świętej, a ich ojczyzna zniszczona. Z tych błędnych opinii z regularną konsekwencją wyprowadzali ich prorocy i mędrcy. Autor opiniowanej monografii wykazał, że to właśnie oni, wielokrotnie wyjaśniając Judejczykom właściwy sens niewoli, sukcesywnie doprowadzali ich do nawrócenia i wiary w jedyne Jahwe. Przypomniawszy przy tym, że prorocy pozostawili po sobie liczną literaturę o czasach niewoli, na przykład takie zapisy jak: Ps 137; Ba 1, 15–3, 8; Ne 9, 30–37 i Dn 3, 25–45. Analizując zaś każdy z nich, ks. prof. Jelonek wykazał, że najstarszy z nich jest Ps 137. Udowodnił, że powstał on w czasach niewoli babilońskiej, pozostałe zaś w epoce powygnaniowej, a nawet nieco później. Dowiódł także, że Ps 137 jest opisem szoku, jakiego doznali wygnańcy judejscy w Babilonii, z kolei fragmenty: Ba 1, 15–3, 8; Ne 9, 30–37 oraz Dn 3, 25–45 to perykopy wychwalające potęgę i sprawiedliwość Boga, który słusznie ukarał swój lud; to teksty zawierające zachętę do nawrócenia dla wszystkich Żydów każdej epoki. Jeszcze w tym rozdziale Autor recenzowanej dysertacji podkreślił także, że dziś pod wpływem zapisów biblijnych – szczególnie Ps 137 – błędnie rozumie się czasy niewoli babilońskiej. Stwierdził, że niewłaściwie sądzi się, jakoby Żydzi w Babilonii skuci łańcuchami, przetrzymywani byli w lochach więziennych. W toku syntetycznych analiz udowodnił więc, że Judejczycy, przebywając na wygnaniu, „posiadali swobodę przemieszczania się”. Mogli zatem w Babilonii zakładać rodziny, budować domy, pracować, a nawet dorabiać się ogromnych majątków.

Drugim bardzo interesującym passusem opiniowanej książki jest fragment noszący tytuł: *Księga Estery* (s. 91–93). W urywku tym ks. prof. Jelonek odnotował m.in., że Księga Estery powstała w epoce machabejskiej, w czasach krwawych walk o niepodległość Judejczyków (II w. przed Chr.). Podkreślił również, że chociaż jej akcja toczy się w Persji, to jednak księga ta nie ma zbyt wiele wspólnego z historią tego państwa. W toku analiz wykazał, że zachodzą w niej liczne nieścisłości historyczne. Wykazał na przykład, że w żadnych kronikach perskich nigdzie nie wspomina się o królu Aswerusie – a takie imię nosi rzekomy król perski, bohater Księgi Estery. Stwierdził także, że te same kroniki również nigdzie nie wspominają o żadnej Żydówce Esterze, która rzekomo miała być królową perską i w czasach rządów swego męża – uratować swój lud od zagłady. W efekcie Autor opiniowanej monografii wykazał, że Księga Estery to nie podanie historyczne, lecz nowela, luźno osadzona w ramach historii perskiej, że to opowiadanie opiewające Opatrzność Bożą. Udowodnił więc, że głównym celem autora Księgi Estery było wykazanie, że jak Boża Opatrzność chroniła Izraela w epoce perskiej, tak i będzie chroniła w epoce machabejskiej; jak Bóg, kierując poczynaniami Estery, obronił swój lud od zagłady, tak i wspierając powstańców machabejskich, uratuje swój naród od definitywnego upadku. Książd prof. Jelonek udowodnił zatem, że Księga Estery ma przede wszystkim wydźwięk pedagogiczny, że została napisana z myślą o Żydach walczących o niepodległość w II w. przed Chrystusem, by podnieść ich na duchu.

Kolejny wielce interesujący rozdział zatytułowano *Herod Wielki (37–4 rok przed Chrystusem)* (s. 121–123). W tej części Autor podkreślił m.in., że Herod w zasadzie nigdy nie powinien zostać królem żydowskim. Nie należał bowiem do dynastii Hasmoneuszy, władającej w jego czasach Żydami. Oczywiście wyjaśnił, dlaczego jednak nim został. Otóż wytłumaczył, iż Herod, przebywając w Rzymie około 40 r. przed Chrystusem, czynił starania o to, by cesarz rzymski wyraził zgodę na objęcie tronu żydowskiego przez młodocianego Arystobula III (wnuka Arystobula II) z dynastii hasmonejskiej. I ku swemu zdziwieniu – decyzją Rzymu – to nie młody Arystobul III, lecz właśnie on został mianowany nowym królem żydowskim. Książd Tomasz Jelonek oczywiście przypomniał, że Herod pełnił ten urząd od 37 do 4 r.

przed Chrystusem i że w tym czasie dał się poznać jako doskonały administrator, organizator, budowniczy i strateg. Podkreślił jednak, że do historii przeszedł przede wszystkim jako okrutny tyran, który w brutalny sposób mordował zarówno swoich wrogów politycznych, między innymi Antygona, poprzedniego władcę Judejczyków (40–37 przed Chr.), jak i przedstawicieli własnej rodziny: matkę, babkę czy niektórych synów. Na koniec tego rozdziału przytoczył jeszcze opinię, jaka pojawiała się na temat Heroda zaraz po jego śmierci: *Wślizgnął się na tron jak lis, rządził jak tygrys, a zdechl jak pies*.

Czwartym ogromnie wartościowym i ciekawym rozdziałem recenzowanej książki jest passus *Synowie Heroda* (s. 124). Oczywiście w logiczny sposób wiąże się on z wyżej zaprezentowanym. W urywku tym ks. Tomasz Jelonek przypomniał m.in., że trzem synom Heroda Wielkiego, a mianowicie: Archelaosowi, Filipowi i Herodowi Antypasowi udało się uniknąć śmierci z rąk zazdrosnego o władzę ojca i tym samym nie podzielili losu swoich pozostałych braci. Oczywiście zaprezentował sylwetki tych trzech władców. Odnosił więc, że etnarcha Archelaos rządził na terenach Judei i Samarii od 4 r. przed Chrystusem do 6 r. po Chrystusie, że tetrarcha Filip panował na terenach Gaulanitis, Auranitis, Trachonitis, Batanei oraz Iturei od 4 r. przed Chrystusem do 34 r. po Chrystusie i wreszcie, że tetrarcha Herod Antypas władał w Galilei i Perei od 4 r. przed Chrystusem do 39 r. po Chrystusie. Podsumowując wywody na temat trzech synów Heroda Wielkiego, ks. prof. Jelonek podkreślił, że tylko Filip był człowiekiem szlachetnym i pełnym cnót, że wręcz nie pasował do swojej rodziny.

I wreszcie piąty wybitnie interesujący fragment, a mianowicie urywek zamykający recenzowane opracowanie to passus, któremu Autor nadał tytuł *Bar-Kochba* (s. 130–143). We fragmencie tym ks. Tomasz Jelonek najpierw zestawiał ze sobą dwie postaci z historii biblijnego Izraela: Dawida i Bar-Kochbę. W trakcie porównań podkreślił, że pierwszy z nich tworzył potęgę i struktury państwowe Izraela, przechodzącego od teokracji do ustroju monarchicznego (XI–X w. przed Chr.). Z kolei drugi – stanął na czele powstania żydowskiego przeciwko Rzymianom w 132 r. po Chrystusie. W toku ciekawych i rzetelnych analiz wykazał także, że Dawid był wybrańcem Boga, Bar-Kochba zaś samozwańczym przywódcą powstania. Wykazał również, że Dawid był pobożnym władcą, natomiast Bar-Kochba pyszałkiem twierdzącym, że nie potrzebuje Boga. Oczywiście zaakcentował przy tym, że Dawid, zwyciężywszy Goliata, pokonał również Filistynów, Bar-Kochba zaś po pierwszych wygranych bataliach, przegrał jednak wojnę z Rzymianami. Dalej Autor opiniowanej książki streścił przebieg powstania z 132 r. Przypomniał, że wybuchło ono za panowania cesarza Hadriana i że w tym czasie w Ziemi Świętej stacjonowały dwa legiony rzymskie: w Jerozolimie i Megiddo. Powstańcy podczas walk przybrali strategię Machabeuszy. Na pustyni stworzyli punkt zborny i z niego – ku początkowemu zaskoczeniu Rzymian – ruszali na zwycięskie boje. Z czasem jednak, gdy Rzymianie włączyli do walk liczniejsze wojska, powstańcy ponieśli klęskę, a państwo Izrael zniknęło z map świata aż do 1948 r. Na koniec tego rozdziału ks. prof. Jelonek zaprezentował jeszcze etymologię imienia Bar-Kochby. W toku interesujących analiz wykazał, że sam Bar-Kochba nazywał siebie Szymonem (takie imię kazał wybić na monetach, gdy powstańcy odnosili sukcesy militarne). Przypomniał również, że tradycja żydowska nazywa go Ben-Kozebą bądź Bar-Kozebą, a więc „synem Kozeby” bądź „pocho-dzącym z miasta Kozeba” w Judei. Wspomniał także, że jego zwolennicy (w tym rabbi Akiba) zmienili mu to imię na blisko brzmiące – znane do dziś – Bar-Kochba, oznaczające „syna gwiazdy”.

Konkludując niniejszą recenzję, należy stwierdzić, iż opiniowane studium – *Historia Izraela. Od niewoli babilońskiej do upadku powstania Bar-Kochby* – to bardzo wartościowa i ciekawa publikacja; jego zaś Autor – ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek – to wybitny biblista, świetnie „posługujący się piórem”, który przystępnym językiem potrafi pisać o historii biblijnej. Nie pozostaje już nic innego, jak tylko zachęcić do lektury jego książki. A polecić ją można wszystkim zainteresowanym historią biblijną, a mianowicie: teologom, biblistom, studentom teologii oraz zwykłym czytelnikom Biblii.

dr Jarosław Cwikała<sup>2</sup>

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

<sup>2</sup> Jarosław Cwikała (ur. 1970 r.) – dr teologii biblijnej, wykładowca biblistyki, promotor i recenzent prac magisterskich, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (1989–1994) oraz Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu (1997–2001) i Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005). Od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i publikuje swoje prace naukowe. Kontakt e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com



## SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

### Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (\*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.