

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii
Instytut Liturgiki i Homiletyki

Ks. Radosław Koterbski

Nr albumu 086385

MISTERIUM MSZY ŚWIĘTEJ
W ŚWIETLE MODELU KOMUNIKACYJNEGO
FRIEDEMANNNA SCHULZTA VON THUNA

Praca doktorska napisana na
seminarium liturgiki pastoralnej
pod kierunkiem
ks. prof. zw. dra hab. Zdzisława Jańca

Lublin 2019

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	6
BIBLIOGRAFIA	7
WSTĘP	34

ROZDZIAŁ I

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA Z TEORII KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

1. Teoria komunikacji interpersonalnej	48
1.1. Podstawowe zagadnienia komunikacji	48
1.1.1. Definicja	48
1.1.2. Cechy i funkcje komunikacji	51
1.2. Struktura procesu komunikowania	55
1.2.1. Poziomy komunikowania.....	55
1.2.2. Struktura procesu komunikacji	57
1.2.3. Nadawca i odbiorca komunikatu	59
1.2.4. Komunikat	60
1.2.5. Kanał komunikacyjny	62

1.3. Formy komunikowania	64
1.3.1. Komunikowanie werbalne	64
1.3.2. Komunikowanie niewerbalne	66
2. Wybrane modele w komunikacji interpersonalnej	69
2.1. Definicja modelu	69
2.2. Wybrane modele komunikowania	69
2.3. Model komunikacyjny Friedemanna Schultza von Thuna.....	73
3. Zjawisko komunikacji w teologii.....	76
3.1. Magisterium Kościoła wobec komunikacji	76
3.2. Teoria komunikacji a teologia.....	79
3.3. Liturgiczny model komunikacji interpersonalnej.....	83

ROZDZIAŁ II

TRÓJCA ŚWIĘTA - BÓG KOMUNIKATOREM W LITURGII MSZALNEJ

1. Bóg Ojciec komunikatorem dzieła zbawczego.....	90
1.1. Relacja Trójcy Świętej do człowieka w dziele stwórczym	90
1.2. Dialog z Bogiem w Starym Testamencie	95
2. Wcielenie Syna Bożego fundamentem komunikacji w liturgii.....	100
2.1. Wcielenie Jezusa pełnią komunikacji Boga z człowiekiem.....	100
2.2. Dialog Boga w Nowym Testamencie	103
2.3. Jezus Chrystus komunikatorem w liturgii Mszy Świętej	107
3. Duch Święty przewodnikiem na drodze do zbawienia.....	110
3.1. Duch Święty komunikuje w historii zbawienia	110
3.2. Duch Święty a Eucharystia	115

ROZDZIAŁ III

ORĘDZIE ZBAWCZE KOMUNIKOWANE W LITURGII MSZY ŚWIĘTEJ

1. Dzieje zbawienia jako treść orędzia zbawczego.....	123
1.1. Wymiar historiozbawczy i chrystologiczny	123
1.2. Wymiar eklezjologiczny i eschatologiczny	128
2. Podstawowe elementy orędzia zbawczego w liturgii Mszy Świętej.....	133
2.1. Słowo Boże nośnikiem treści zbawczej.....	133
2.2. Słowo Boże w liturgii Mszy Świętej	136
2.2.1. Czytanie Pisma Świętego.....	136
2.2.2. Słowo Boże w formie psalmu responsoryjnego	138
2.2.3. Przepowiadanie Słowa Bożego.....	139
2.2.4. Słowo Boże w modlitwach eucharystycznych	141
2.2.5. Słowo Boże w czynnościach liturgicznych	143
2.2.6. Słowo Boże w roku liturgicznym	145
2.3. Sakrament Eucharystii - miejscem spotkania z Bogiem	148
2.3.1. Samoudzielenie się Boga w sakramentach.....	148
2.3.2. Eucharystia - uobecnieniem zbawczego czynu Chrystusa.....	153
2.3.3. Eucharystia - sakramentem dialogu Boga z człowiekiem.....	157

ROZDZIAŁ IV

LITURGIA MSZY ŚWIĘTEJ JAKO KANAŁ KOMUNIKACYJNY

1. Obrzęd liturgiczny jako forma komunikacyjna	162
2. Komunikacyjne aspekty języka liturgicznego we Mszy Świętej.....	166
3. Postawy i gesty liturgiczne oraz ich komunikacyjny charakter	171
4. Komunikacja przez znaki i symbole w liturgii Mszy Świętej.....	179
4.1. Znak i symbol.....	179

4.2. Zgromadzenie liturgiczne i tworzące go elementy w służbie komunikacji	184
4.3. Architektura kościoła w wymiarze komunikacyjnym.....	193
4.4. Ołtarz, ambona, miejsce przewodniczenia oraz paramenty liturgiczne w procesie komunikacji.....	201
4.5. Inne symbole Mszy Świętej w komunikacji liturgicznej	212
5. Komunikacyjny wymiar śpiewu i muzyki w czasie Mszy Świętej.....	216

ROZDZIAŁ V

ZGROMADZENIE EUCHARYSTYCZNE ODBIORCĄ ORĘDZIA ZBAWCZEGO

1. Uczestnik liturgii mszalnej odbiorcą zbawczego komunikatu	226
1.1. Znaczenie „uczestniczenia” w nauczaniu Magisterium Kościoła.....	226
1.2. Uczestnictwo świadome, pełne, czynne i owocne jako podstawa komunikacji	230
1.2.1. Uczestnictwo świadome i pełne.....	230
1.2.2. Uczestnictwo czynne.....	233
1.2.3. Uczestnictwo owocne	236
2. Wiara jako owoc komunikacji zbawczego orędzia	240
2.1. <i>Feedback</i> w komunikacyjnym modelu liturgicznym	240
2.2. Odpowiedź na orędzie zbawcze na płaszczyźnie wiary	244
2.3. Liturgia Mszy Świętej miejscem wyrażania wiary	247
3. Ewangelizacja skutecznym owocem komunikacji mszalnej.....	252
3.1. Eucharystyczna komunikacja zgromadzenia budowaniem wspólnoty eklezjalnej.....	252
3.2. Komunikacja mszalna wezwaniem do apostołstwa	257
ZAKOŃCZENIE	268

WYKAZ SKRÓTÓW

AS	- „Anamnesis”
DeV	- Encyklika <i>Dominum et Vivificantem</i>
DV	- Konstytucja o Objawieniu Bożym <i>Dei Verbum</i>
EdE	- Encyklika <i>Ecclesia de Eucharistia</i>
EG	- Adhortacja apostolska <i>Evangelii gaudium</i>
GS	- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
KKK	- <i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i>
LF	- Encyklika <i>Lumen fidei</i>
LG	- Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen Gentium</i>
LS	- „Liturgia Sacra”
MD	- List apostolski <i>Mane nobiscum Domine</i>
MS	- Instrukcja o muzyce w świętej liturgii <i>Musicam Sacram</i>
OWMR	- <i>Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego</i>
RBL	- „Ruch Biblijny i liturgiczny”
RS	- Instrukcja <i>Redemptionis Sacramentum</i>
RT	- „Roczniki Teologiczne”
SAC	- Adhortacja apostolska <i>Sacramentum Caritatis</i>
SC	- Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum concilium</i>
SEM	- „Seminare”
SG	- „Studia Gdańskie”
STV	- „Studia Theologica Varsaviensia”
TP	- „Teologia w Polsce”
VA	- List apostolski <i>Vicesimus quintus annus</i>
VD	- Adhortacja apostolska <i>Verbum Domini</i>
VE	- „Verbum Vitae”
WST	- „Warszawskie Studia Teologiczne”

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2005.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

II. DOKUMENTY URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA

II Sobór Watykański, Dekret na temat posługi i świętości kapłanów *Presbyterorum ordinis* w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002.

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002.

II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002.

II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002.

II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002.

III. NAUCZANIE PAPIESKIE

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Poznań 1997.

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Poznań 2003.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Kraków 1997.

Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus*, Watykan 1988.

Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, Poznań 2005.

Jan Paweł II, *Orędzie na 18. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1984.*

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Kraków 1990.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Kraków 2010.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań 2005.

Benedykt XVI, *Orędzie na 45 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2011.*

Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, Kraków 2011.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Poznań 2007.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Poznań 2010.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013.

Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2016.*

Franciszek, *Orędzie na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2018.*

IV. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

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

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*, Poznań 2004.

Kongregacja ds. Obrzędów, Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musicam Sacram*, Kraków 1997.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, Kraków 2000.

Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i Chrystologia*, Kraków 2001.

Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, Kielce 2014.

Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio*, Kraków 1990.

Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, Lublin 1998.

V. DOKUMENTY KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego 9.03.2005*.

Synod biskupów. XII zwyczajne zgromadzenie ogólne synodu biskupów. *Słowo Boże w życiu i misji kościoła Instrumentum laboris*, Watykan 2008.
Mszal Rzymski dla diecezji polskich, Poznań 2013.

VI. OPRACOWANIA

1. LITERATURA PRZEDMIOTU

Antoniewicz M., *Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” (2011), t. XXV, s. 303–312.

Araszczyk S., *Dowartościowanie Słowa Bożego w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Perspectiva” 1 (2011), s. 5-20.

Araszczyk S., *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji Evangelii Gaudium*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 281-297.

Bać T., *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium Soboru Watykańskiego II*, „Resovia Sacra” (2011-2013), rok XVIII-XX, s. 105-118.

Bakalarczyk I., *Idźcie w pokój Chrystusa w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 489-492.

Bakalarczyk I., *Proklamacja Ewangelii szczytem liturgii słowa w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 229-233.

Bakalarczyk I., *Puryfikacja naczyń mszalnych w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 439-444.

Barbour I., *Mity. Modele. Paradygmaty* (przeł. M. Krośniak), Kraków 1983.

Barth G., *Miłość Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, VE (2013), rok XXIII, s. 245-265.

Bereszyński G., *Integracyjna funkcja Logosu w liturgii*, WST 25 (2012), s. 71-80.

Beyga P., Wolański Ł., *Kierunek celebracji Mszy Świętej a miejsce krzyża w przestrzeni liturgicznej*, AS 21 (2015), s. 75-84.

Bieliński K., *Osobowe spotkanie z Jezusem w Słowie Bożym. Aktualność adhortacji Verbum Domini*, „Polonia Sacra” 2 (2017), s. 5-26.

Blachnicki F., *Liturgia dialogiem*, red. I. Kucharska, Lublin 1996.

Brzeziński D., *Ars celebrandi Eucharystii jako mistagogia liturgiczna*, „Studia Liturgiczne” 14 (2018), s. 21-35.

Brzeziński D., *Sakramentalność Słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, LS 1 (2011), s. 15-23.

Celary I., *Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle Instrukcji Redemptionis Sacramentum*, „Studia Warmińskie” (2006), rok XLIII, s. 253-260.

Cichy J., *Elementy naturalne w służbie liturgii*, AS 65 (2011), s. 46-55.

Cordes P., *Czynne uczestnictwo w Eucharystii*, przeł. J. Ryczek, Warszawa 1998.

Cynka M., *Ambona miejsce głoszenia Słowa Bożego dawniej i dziś w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 50-55.

Cynka M., *Monstrancja i cyborium w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 579-584.

Cynka M., *Ołtarz - miejscem ofiary i uczyty w Starym i Nowym Przymierzu w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 55-60.

Cynka M., *Trzy miejsca święte w sprawowaniu Eucharystii - w aspekcie „ars celebrandi” w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 60-66.

Cynka M., *Vasa sacra - naczynia eucharystyczne oraz paramentyka kielichowa i ołtarzowa w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 564-571.

Cynka M., *Wnętrze kościoła - przestrzeń sakralna w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 41-50.

Czubak M., *Kościół wspólnotą paschalną w świetle Drugiego Soboru Watykańskiego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2010), s. 77-98.

Dańczak A., *Eschatologiczna sprawiedliwość Boga wobec historii*, VE 26 (2012), s. 159-173.

Dobek-Ostrowska B., *Nauka o komunikowaniu: paradygmaty, szkoły, teorie*, w: *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2001, s. 13-38.

Dobek-Ostrowska B., *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999.

Dołęga J. M., *Z podstawowych zagadnień komunikacji*, „*Studia Teologiczne*” (1991), s. 305-316.

Durak A., *Participatio actuosa jako cel reformy liturgicznej*, SEM 21 (2005), s. 223-232.

Durak A., *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, SEM 17 (2001), s. 117-124.

Durak A., *Teksty eucharystyczne jako źródło teologiczne*, RBL 1 (1994), s. 32-37.

Dyk S., *Hermeneutyka Słowa Bożego w liturgii*, „*Studia Pastoralne*” 7 (2011), s. 148-165.

Falsini R., *Gesty i słowa Mszy Świętej, aby lepiej je rozumieć*, tłum. A. Porębski, Kraków 2012.

Filaber A., *Psalm responsoryjny w liturgii Mszy Świętej po II Soborze Watykańskim*, WST 29 (2016), s. 6-23.

Filipowicz K., *Królewska służba, czyli słowo o posługach w liturgii* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 104-107.

Filipowicz K., *Liturgia jako zbawczy dialog i święta wymiana*, WST 1 (2011), rok XXIV, s. 133-142.

Filipowicz K., *Układ i zasady doboru czytań mszalnych w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 214-220.

Fiske J., *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem* (przeł. Aleksandra Gierczak), Wrocław 2003.

Frąszczak K., *Katabatyczno-anabatyczny wymiar Słowa bożego w celebracjach liturgicznych*, AS 77 (2014), s. 62-71.

Frąszczak K., *Liturgia światem znaków i symboli - uzasadnienie teologiczne stosowania symboli w liturgii*, AS 60 (2006), s. 31-39.

Gabara P., *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 22 (2013), s. 53-66.

Głodowski W., *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2006.

Głowacki Z., *Sakramentalność liturgii Słowa Bożego we Mszy Świętej*, RT 8 (2016), t. LIII, s. 5-19.

Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i internetu*, Warszawa 2004.

Griffin E., *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003.

Grzesiuk L., *Studia nad komunikacją interpersonalną*, Warszawa 1994.

Guzowski K., *Kościół z Ducha Świętego. Pneumatologiczne podstawy jedności w różnorodności*, RT 2 (2015), t. LXII, s. 69-89.

Hildebrand D., *Liturgia a osobowość*, przeł. M. Grabowska, Kraków 2014.

Iglesias R., *Praxis eklezjalna jako życie wiary*, „Teologia i człowiek” 24 (2013), s. 17-31.

J. Szymik, *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Teologia inkarnacji według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, TP (2011), rok V, s. 219-236.

Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.

Jagodziński M., *Sakramenty komunii*, RBL 4 (2009), s. 285-293.

Jagodziński M., *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008.

Jagodziński M., *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Lublin 2016.

Jagodziński M., *Teologia a komunikacja*, STV 2 (2003), s. 73-102.

Jagodziński M., *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*, SKK 15 (2010), s. 47-69.

Janiec Z., *Język w liturgii czy „język liturgiczny”?*, AS 42 (2005), s. 90-94.

Janiec Z., *Komunikacja sakramentalna w liturgii*, AS 50 (2007), s. 65-76.

Janiec Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006.

Janiec Z., *Konieczność, rodzaje i chwile milczenia we Mszy Świętej*, AS 39 (2004), s. 37-46.

Janiec Z., *Uczestnik liturgii wobec komunikowanego orędzia*, AS 54 (2008), s. 45-56.

Jeż A., *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002.

Jeż A., *Trynitarny wymiar ewangelizacji*, STV 33 (1995), s. 173-188.

Kalbarczyk A., *Homilia - najwyższa forma przepowiadania w Kościele w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 233-238.

Kazimieruk W., *Współofiara wiernych świeckich w liturgii Eucharystii*, LS 20 (2014), s. 365-374.

Knapp M. L., Hall J. A., *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich* (przeł. A. Śliwa, L. Śliwa), Wrocław 2000.

Kołodziej M., *Biblijne korzenie zgromadzenia liturgicznego*, „Perspectiva” 2 (2009), s. 76-91.

Konecki K., *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, LS 19 (2013), s. 243-252.

Kopacz I., *Symbolika szat liturgicznych*, AS 60 (2006), s. 59-74.

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990.

Kowalski R., *Franciszek - lider na trudne czasy. Sekret skuteczności oddziaływań papieskich przemówień w: Kościół, komunikacja, wizerunek*, red. R. Kowalski, Wrocław 2016, s. 193-210.

Kozłowska E., *Miłość Boga Ojca w sakramentach*, „Studia Pelplińskie” (2014), t. XLVII, s. 183-194.

Królikowski J., *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei Verbum*, TP 9 (2015), s. 71-81.

Królikowski J., *Wcielenie wiecznego słowa – rzeczywistość historyczna i zbawcza*, TP (2016), rok X, s. 65-79.

Kuc L., *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997.

Kulbacki P., *Paradygmat znaku i symbolu w celebracji liturgicznej*, LS 2 (2015), s. 291-304.

Kulczycki E., *Teoretyzowanie komunikacji*, Poznań 2012.

Kurnik K., *Muzyka czy „pioseneczki łatwe i modne”? Spojrzenie na muzyczną sztukę w liturgii w oparciu o wybrane wypowiedzi Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 13 (2015), s. 71-84.

Kwiatkowski D., *Liturgia Słowa Bożego przestrzenią zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w świetle adhortacji apostołskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, LS 2 (2016), rok XXII, s. 403-420.

Laskowska M., Marcyński K., *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, Kraków 2016.

Laskowska M., Marcyński K., *Sztuka komunikacji według Franciszka. Bliżej - prościej - głębiej*, Warszawa 2016.

Leathers D.G., *Komunikacja niewerbalna* (przeł. M. Trzcńska), Warszawa 2007.

Lijka K., *Krzyż na ołtarzu lub obok niego*, LS 20 (2014), s. 53-69.

Lijka K., *Pocałunek pokoju w liturgii eucharystycznej i jego symbolika*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 189-205.

Lijka K., *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, LS 1 (2015), s. 73-88.

Lipniak J., *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (2017), s. 145-172.

Lisica J., *Komunikacja międzykulturowa w przestrzeni teologicznej*, „Studia Gdańskie” (2015), t. XXXVII, s. 147-158.

Maciążek W., *Grzech pierworodny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji*, TP (2015), rok IX, s. 149-159.

Maj G., *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Elckie” 4 (2014), s. 545-557.

Mattelart A., Mattelart M., *Teorie komunikacji. Krótkie wprowadzenie* (przeł. J. Mikułowski Pomorski), Warszawa-Kraków 2001.

Matuszewski M., *Gesty i postawy liturgiczne wyrazem wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 85-91.

Matuszewski M., *Symbolika postaw w liturgii*, AS 60 (2006), s. 53-58.

Matwiejuk K., *Czynne uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, AS 73 (2013), s. 74-82.

Matwiejuk K., *Język narodowy w liturgii*, LS 17 (2011), s. 37-51.

Matwiejuk K., *Świadome uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, AS 74 (2013), s. 77-80.

Matyszewski A., *Muzyka liturgiczna wyrazem czci Boga w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 616-617.

Matyszewski A., *Od gradualu do psalmu responsoryjnego w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 223-225.

Matyszewski A., *Śpiew na zakończenie Mszy Świętej w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 493-496.

McQuail D., *Teoria komunikowania masowego* (przeł. M. Bucholc, A. Szulżycka), Warszawa 2007.

Miazek J., *Kapłan w liturgii Mszy Świętej w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 92-97.

Miazek J., *Modlitwa Eucharystyczna - wprowadzenie w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 270-274.

Mielnik D., *Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych*, „Studia Warmińskie” 54 (2017), s. 143-153.

Mieszczak S., *Liturgia jako miejsce budowania wspólnoty*, „Symposium” 2 (2015), s. 51-64.

Migut B., *Liturgia jako obraz*, RT 62 (2015), s. 99-108.

Mleczek W., *Jak ewangelizować świat cyfrowy? Wskazanie Benedykta XVI w Orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Studia Socialia Cracoviensia” 6 (2014), s. 197-208.

Moskałyk J., *Bóg dialogu*, Poznań 2009.

Moskałyk J., *Sakrament a celebracja*, TP 8 (2014), s. 59-69.

Nadbrzeżny A., *Eucharystia jako sakrament obecności, solidarności i przemiany*, RT 2 (2015), rok LXII, s. 175-190.

Nadolski B., *Liturgia jako proces komunikacji*, RBL 3 (1989), s. 161-168.

Nadolski B., *Liturgia jako uobecnienie zbawienia według Vaticanum II i posoborowej teologii*, STV 2 (1979), s. 117-136.

Nadolski B., *Miejsce kapłana w sprawowaniu Eucharystii*, Kraków 2012.

Nadolski B., *Pokorny wołał i Pan go wysłuchał. Model komunikacji diafanicznej w psalmach*, Lublin 1997.

Nadolski B., *Psalm responsoryjny - Słowo boże śpiewane w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 220-222.

Nadolski B., *Rola Słowa Bożego w liturgii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 210-214.

Nadolski B., *Słowo Boże w liturgii w: Leksykon liturgii*, red. A. Fabiś, Poznań 2006.

Nadolski B., *W poszukiwaniu etosu przewodniczenia w liturgii w: Ars Celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29.04.2003 r.)*, red. B. Nadolski, Katowice 2003, s. 66-79.

Nadrowski H., *Duch liturgii w przestrzeni kościelnej*, RBL 3 (2003), s. 209-228.

Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, WST (2000), t. XIII, s. 17-30.

Nęcki Z., *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000.

Nęcki Z., *Komunikowanie interpersonalne*, Wrocław 1992.

Nęcki Z., *Trudności negocjacyjne w środowisku międzykulturowym w: Komunikacja społeczna - negocjacje - edukacja. Perspektywa wielu kultur*, red. Z. Nęcki, W. J. Maliszewski, K. Czerwiński, Toruń 2012, s. 95-112.

Nowak J., *Apostolski wymiar liturgii*, Poznań 1999.

Nowak J., *Podmiotowość komunikatywności w „Ars Celebrandi” w: Ars Celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29.04.2003 r.)*, red. B. Nadolski, Katowice 2003, s. 46-65.

Nowak J., *Rola i zadania przewodniczącego liturgii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 101-103.

Nowak J., *Znak a poszukiwania nowych symboli uczestnictwa w liturgii*, STV 1 (2011), s. 11-22.

Olson R., *Teoria komunikowania: ponowne rozpatrzenie kwestii*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. Bogusława Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, s. 41-57.

Orczykowski A., *O chlebie i winie do Eucharystii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 33-40.

Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009.

Paszkowska T., *Integrująca rola słowa*, Lublin 2000.

Pawiak A., *Znaczenie feedbacku jako konstruktywnej krytyki dla procesu edukacyjnego w: Edukacja i praca: problemy teorii i praktyki*, red. K. Gandziarski, B. Pietrulewicz, Konin 2014, s. 222-236.

Pawlak I., *Liturgia i muzyka - wzajemne relacje*, „Annales Lublinenses pro Musica Sacra” 5 (2014), s. 49-62.

Pawlina K., *Kościół w Polsce wobec nowej ewangelizacji*, STV 32 (1994), s. 139-157.

Pawluk T., *Czynny udział wiernych we Mszy Świętej w świetle soborowej odnowy liturgicznej*, „Prawo kanoniczne” 10 (1967), s. 225-252.

Piasecki Z., *Psalm responsoryjny jako aktualizacja czytań mszalnych*, Warszawa 1977.

Pierskała R., *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, LS 19 (2013), s. 371-384.

Pisarek W., *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008.

Podpera R., *Sacrum w muzyce: założenia teoretyczne*, LS 19 (2013), s. 135-145.

Popielewski W., *Rola Chrystusa - „Słowa Boga” w Kościele i świecie (Ap 19,13)*, VE 7 (2005), s. 167-184.

Porosło K., *Albus - znaczy biały w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 594-595.

Porosło K., *Hełm zbawienia czyli humerał w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 597-598.

Porosło K., *Kielich i jego zawartość w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 572-574.

Porosło K., *Ornat - najpiękniejsza szata w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 601-603.

Porosło K., *Patena i serce otwarte z miłości do Zbawcy w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 574-576.

Porosło K., *Płomień dla Pana - światło i świece w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 584-587.

Porosło K., *Przepasz mnie, Panie... - słów kilka o cingulum w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 595-596.

Porosło K., *Stuła - lekki i słodki ciężar* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 598-600.

Porosło K., *Tajemnica miłości, woni i ofiary, czyli słowo o kadzidle i kadzielnicy* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 588-591.

Poudrier R., *Tchnienie życia. Duch Święty w Biblii* (tłum. M. Kuzdrzyn), Częstochowa 1998.

Przygoda W., *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, VE 27 (2015), s. 251-274.

Puszcz T., *Ofiarowanie czy przygotowanie darów* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 261-265.

Rojewski A., *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym*, RBL 3 (1989), s. 198-207.

Rosik M., *Duch Święty - źródło odwagi w głoszeniu Słowa zbawienia*, VE 2 (2002), s. 151-164.

Rosik S., *Dialog Boga z człowiekiem*, RT (1994), rok LXI, s. 99-112.

Schultz von Thun F., *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2001.

Schultz von Thun F., *Sztuka rozmawiania. Rozwój osobowy* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2001.

Schultz von Thun F., *Sztuka rozmawiania. W porozumieniu z sobą i innymi* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2006.

Sielepin A., *Między „źródłem” a „szczytem”. Szkice duchowości liturgicznej*, Kraków 2004.

Sielepin A., *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, RBL 2 (2006), s. 105-113.

Sielepin A., *Mistagogia milczenia w liturgii*, AS 17 (2011), s. 60-69.

Sienkiewicz E., *Duch Święty a miłosierdzie Ojca zrealizowane w Synu*, TP 11 (2017), s. 35-49.

Sienkiewicz E., *Miłosierdzie Boże w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie*, TP (2016), rok X, s. 23-41.

Sienkiewicz E., *Paschalne urzeczywistnienie Kościoła w nowej ewangelizacji*, TP 9 (2015), s. 37-52.

Sinka T., *Symbole liturgiczne*, Kraków 2001.

Skinder M., *Teoretyczne uwarunkowania i zastosowanie komunikowania w społeczeństwie informacyjnym w: Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego*, Bydgoszcz 2013, t. III, s. 243-266.

Skrzypczak R., *Kościół jako misterium, communio i missio*, WST 18 (2004), s. 167-184.

Sławiński H., *Znaczenie przepowiadania Słowa Bożego w liturgii dla budowania wiary katechizowanych*, „Polonia Sacra” 2 (2017), s. 79-101.

- Słotwińska H., W. Głowa, *Dialog Boga z człowiekiem*, Lublin 2012.
- Słowikowska A., *Uczestnictwo w liturgii Mszy Świętej - pojęcie i wymogi*, „Kościół i Prawo” 1 (2012), s. 25-37.
- Sobeczko H., *Podstawy zewnętrzne i wewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy Świętej*, RBL 3 (1989), s. 207-224.
- Sobeczko H., *Przekłady ksiąg posoborowych ksiąg liturgicznych na język polski*, SEM 17 (2001), s. 125-144.
- Sobeczko H., *Znak obecności Chrystusa. Zgromadzenie liturgiczne i jego przewodniczący*, AS 48 (2006), s. 17-34.
- Sobkowiak B., *Komunikowanie społeczne w: Współczesne systemy komunikowania*, red. Bogusława Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, s. 10-21.
- Stankiewicz J., *Komunikowanie się w organizacji*, Wrocław 2006.
- Stefański J., *Wcielenie Słowa w liturgii mszalnej – od hebrajskiej etymologii do implikacji liturgicznych*, RBL 4 (2009), s. 303-310.
- Superson J., *Krzyż - ołtarz - orientacja zanoszonych modlitw*, RBL 65 (2012), s. 243-260.
- Superson J., *Stola - orarium - stola*, RBL 2 (2010), s. 165-178.
- Superson J., *Woda w czasie Mszy Świętej*, LS 20 (2014), s. 71-81.
- Syczewski T., *Znaczenie milczenia w liturgii*, WST 16 (2003), s. 173-180.

- Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, Kraków 2005.
- Szewczyk L., *Evangelii Gaudium o homilii jako części liturgii*, RT (2014), t. LXI, s. 21-33.
- Szymik J., *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 4 (1993), s. 36-43.
- Szymik J., *Wcielony Logos i Duch Święty w dziele zbawienia*, „Symposium” 5(2001), s. 105-116.
- Tułodziecki T., *Widzenie Boga w świetle księgi psalmów*, VE 16 (2009), s. 107-122.
- Wawrzak-Chodaczek M., *Czynniki regulujące międzykulturową komunikację interpersonalną w: Komunikacja społeczna - negocjacje - edukacja. Perspektywa wielu kultur*, red. Z. Nęcki, W. J. Maliszewski, K. Czerwiński, Toruń 2012, s. 15-29.
- Wiśniewski P., *Muzyka instrumentalna w liturgii po Soborze Watykańskim II*, LS 18 (2012), s. 513-527.
- Wiśniewski P., *Psalm responsoryjny w liturgii mszalnej*, „Teologia i człowiek” 10 (2007), s. 181-194.
- Witczyk H., *Bóg jako Ojciec (J 10,22-42)*, RT 1 (2000), t. LXVII, s. 153-168.
- Witczyk H., *Eucharystia sakrament zbawienia wielu*, VE (2002), rok I, s. 123-154.
- Witczyk H., *Paraklet Duchem Nowego Przymierza*, RT 1 (1999), t. XLVI, s. 77-91.

Witczyk H., *W jaki sposób Psalmy pochodzą od Boga*, WST 33 (2015), s. 44-59.

Zajac A., *Chór i schola w liturgii - wymagania Kościoła i sposób ich realizacji*, LS 6 (2000), s. 45-63.

Zinka J., *Liturgia jako przestrzeń przepowiadania Słowa Bożego*, SG (2016), t. XXXVIII, s. 215-226.

Żądło A., *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii w okresie po Soborze Watykańskim II*, LS 17 (2011), s. 317-331.

2. LITERATURA POMOCNICZA

Antoniewicz M., *Rozumienie historii w perspektywie retrospekcji protologicznej*, „Studia Gnesnensia” (2013), s. 301-310.

Arocena F., *Liturgia i postmodernizm w obliczu 50. rocznicy Soboru Watykańskiego II*, „Teologia i człowiek” 18 (2011), s. 43-63.

Bartnicki R., *Człowiek w Biblii*, WST 5 (1992), s. 17-24.

Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.

Bartnik C., *Prolegomena do historii zbawienia*, w: *Studia Gdańskie*, red. W. Bomba, Gdańsk 1978, t. III, s. 119-135.

Blachnicki F., *Liturgia a wspólnota*, Lublin 1996.

Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

Briks P., *Radość w liturgii Starego Testamentu*, RBL 3-4 (2000), s. 143-161.

Britannica. Edycja Polska, Poznań 2001, t. XXI.

Brzeziński D., *Rok liturgiczny celebracją i szkołą wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 53-69.

Czerwik S., *Spojrzenie na misterium Eucharystii w dokumentach posoborowych i w katechizmie Kościoła Katolickiego*, SEM 12 (1996), s. 5-21.

Czerwik S., *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej w: Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968.

Derdziak L., *Uniwersalizm grzechu i misja Ducha Świętego w świetle encykliki św. Jana Pawła II Dominum et vivificantem*, „Polonia Sacra” 2 (2015), s. 121-146.

Greger P., *Sakramenty jako znaki wyrażania i umacniania wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 71-83.

Gruła L., *Starotestamentowe antycypacje trynitarnie w perspektywie motywu wielości w istocie bóstwa*, SEM 2 (2016), t. XXXVIII, s. 23-32.

Guzowski K., *Duch Święty a Eucharystia*, Częstochowa 2014.

Jagodziński M., *Trójjedyny Bóg jako stwórca świata*, TP (2015), rok IX, s. 57-69.

Jagodziński M., *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, RT 2 (2015), t. LXII, s. 137-152.

Jarosiewicz A., *Kościół katedrą Ducha Świętego i jego parakletyczna tożsamość. Szkice eklezjologiczno - pneumatologiczne*, „Teologia i Człowiek” 29 (2015), s. 51-75.

Kaczmarek J., *Trynitologia apokalipsy*, WST (1999), rok XII, s. 71-84.

Kiernikowski Z., *Blżej liturgii*, Legnica-Wrocław 2015.

Konecki K., *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007.

Kopeć J., *Liturgia culmen et fons duchowego życia chrześcijanina*, SEM 21 (2005), s. 249-264.

Kumaniecki K., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1973.

Lemański J., *JHWH- Bóg, który przebacza, gdyż jest miłosierny (Wj 34,5-7)*, VE 18 (2010), s. 19-43.

Makarewicz A., *Chleby pokładne Starego Testamentu prefigurą Nowego Ludu Bożego*, AS 65 (2011), s. 95-105.

Matwiejuk K., *Troska Jana Pawła II o poprawną celebrację Eucharystii i pełne w niej uczestnictwo*, „Studia Pastoralne” 2 (2006), s. 85-94.

Migut B., *Celebracja liturgiczna jako locus homilii*, RT 8 (2017), t. LXIV, s. 83-95.

Nadolski B., *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.

Nadolski B., *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań 2011.

Nadolski B., *Msza Święta*, Kraków 2005.

Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.

Nadolski B., *Ukochać Mszę Świętą*, Poznań 1983.

Nowak M., *Bogactwo Mszy Świętej*, Częstochowa 1997.

Ostrowski D., *Lekcjonarz - eklezjalną interpretacją Słowa Bożego w: Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 175-192.

Oworuszko A., *Człowiek jako „korona stworzeń” w wybranych tekstach mądrościowych Starego Testamentu*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2010), rok VII, s. 117-130.

Pałęcki W., *Pytania o liturgię*, Lublin 2015.

Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów*, Kraków 2002.

Powichrowski T., *Struktura formalna modlitwy eucharystycznej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2007), t. VI, s. 129-148.

Pyc M., *Znaki Trynitarnej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007.

Pytel J.K., *Samookazanie się Boga przez stworzenie*, WST (1997), rok X, s. 277-284.

Ratzinger J., *Duch Liturgii*, przeł. Eliza Pieciul, Poznań 2002.

Sinka T., *Zarys liturgiki*, Kraków 1994.

Skierowski M., *Objawienie Boże jako oczekiwana teofania*, „Studia teologiczne” 28 (2010), s. 43-65.

Stolarski G., *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2014), rok XI, s. 211-230.

Stopniak F., *Historia Kościoła historią zbawienia*, STV (1985), s. 169-184.

Strojny J., *Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi, obecny w tajemnicy wcielenia i odkupienia*, WST 9 (1998), s. 191-202.

Szczurek J., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999.

Szewczyk L., *Homilia jako akt liturgiczny*, AS 32 (2002), s. 104-109.

Szymik-Iwanecka B., Szymik J., *Trójjedyny Bóg, Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psychologiczne podstawy rozumienia komunikacji* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 69-78.

Śliwiński A., *Słowo Boże w Kościele: z problematyki przepowiadania Słowa Bożego*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 193-202.

Świerzawski W., *Mysterium Christi Liturgia Uświęcenia czasu*, Zawichost - Kraków - Sandomierz 2013.

Świerzawski W., *Mysterium fidei*, Kraków 1975.

Tokarski J., *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980.

Tronina A., *Eucharystia. Ogień i duch*, VE 8 (2005), s. 101-116.

Tyburowski K., *Cztery etapy historii zbawienia w myśli patrystycznej: zarys ogólny i wybrane przykłady*, „Resovia Sacra” 4 (1997), s. 201-211.

Wronka S., *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga*, RBL 2 (2006), s. 85-96.

Zachara M., *Msza Święta: liturgiczne ABC*, Warszawa 2018.

Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o stan katolickiej egzegezy*, TP 7 (2013), s. 173-188.

Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TP (2014), rok VIII, s. 141-164.

Zatwardnicki S., *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus w świetle dokumentów międzynarodowej komisji teologicznej*, TP (2016), rok X, s. 205-224.

Zawada S., *Chrześcijański etos muzyka kościelnego*, AS 79 (2014), s. 34-41.

Zwoliński A., *Kaznodzieja w trosce o język religijny*, „Sympozjum” 2 (2012), s. 33-53.

Żądło A., *Hermeneutyka tekstów eucharystycznych w kluczu diachronicznym i synchronicznym*, STV 1 (2011), s. 85-97.

WSTĘP

Komunikowanie się jest podstawą wszelkich procesów zachodzących w społeczeństwie. Towarzyszy człowiekowi od początku i jest realizacją zamiaru Boga, który nie poprzestał w dziele stworzenia na jednym człowieku, lecz stwarzając go na swój obraz - dał początek wspólnocie osób. Instrukcja *Communio et progressio* wskazuje: „Współzycie i zjednoczenie ludzi, pierwszorzędny cel wszelkiego rodzaju komunikacji, wywodzi się, zgodnie z wiarą chrześcijańską, i znajduje swój największy przykład w odwiecznym współzyciu Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, żyjących tym samym życiem Bożym”¹. Istnienie takiej wspólnoty warunkuje tworzenie się relacji międzyosobowych. Specyficzną relacją jest ta, jaka zachodzi między Bogiem a ludźmi. Domaga się ona systemu komunikacyjnego, za pomocą którego będzie możliwy dialog.

Na początku konieczne jest, nakreślenie pewnego tła historycznego, dotyczącego dziedziny naukowej, jaką jest komunikologia. Komunikacja

¹ Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio* (odtąd CP), Kraków 1990, nr 8.

interpersonalna to dziedzina, która w obecnym czasie znajduje się w centrum zainteresowań wielu dziedzin naukowych, jednak historia jej powstawania jako samodzielnej nauki akademickiej sięga przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku². Wielu badaczy starało się wskazać, kto był prekursorem tej dziedziny. Z pewnością takie nazwiska jak G. Simmel, G.H. Mead, czy H. Lasswell nie są obce tym, którzy zajmują się genezą nauki o komunikacji. O ile G. Simmel i G. H. Mead formułowali tę naukę w oparciu o spojrzenie na społeczeństwo jako rzeczywistość zmienną, dynamiczną, tworzoną stale na nowo przez współdziałające i komunikujące się jednostki ludzkie³, które wchodząc ze sobą w interakcje za pomocą symboli - komunikują się, o tyle H. Lasswell stworzył coś, co można nazwać podstawą komunikologii, a co zawarł w jednym pytaniu badawczym: *Co powiedział, kto powiedział, do kogo powiedział?* Pytanie to stanowiło swego rodzaju punkt zwrotny. Choć z pozoru wydaje się ono proste, połączyło ono w jednym wielkim programie badawczym wszystkie rozproszone dane zgromadzone przez licznych naukowców, określając, czym powinna być teoria komunikowania jako dziedzina naukowa, odróżniając ją od innych dyscyplin i ustanawiając dalszy program badań⁴. Owocem analizy pytania H. Lasswell'a było powstanie znacznej ilości teorii dotyczących: nadawcy, odbiorcy czy samego komunikatu, że nie wspomnimy o kanale komunikacyjnym, który jak gdyby pytanie to pomijało.

Dla pewnego uporządkowania należy wskazać, jak komunikacja jako dziedzina kształtowała się na przestrzeni czasu. Nauka ta, rozwijała się niezależnie na dwóch kontynentach, co doprowadziło do powstania dwóch nurtów w komunikologii: amerykańskiego i europejskiego. Duże zróżnicowanie metod oraz technik badawczych w łonie jednej dyscypliny spowodowało poważny zamęt i intelektualny chaos. Z jednej strony mamy do czynienia z klasycznym rozumieniem epistemologii naukowej i jego cechami, jak: obiektywizm, odtwarzalność, wzory i badania empiryczne. Z drugiej strony jest to rozumienie tradycyjne, subiektywne, nieodtwarzalne, unikatowe

² Por. B. Dobek-Ostrowska, *Nauka o komunikowaniu: paradygmaty, szkoły, teorie*, w: *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2001, s. 13.

³ Por. Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, s. 18.

⁴ R. Olson, *Teoria komunikowania: ponowne rozpatrzenie kwestii*, w: *Współczesne systemy komunikowania*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, s. 41.

i egzegetyczne. Pierwsze pojmowanie epistemologii naukowej zaowocowało powstaniem nurtu dominującego, empirycznego (amerykańskiego) wywodzącego swoje założenia i metody z psychologii, socjologii nurtu, który można uznać w połowie za społeczny, w połowie za naukowy. Prace uczonych zawierają wyniki badań empirycznych i jedynie krótkie analizy. Nurt krytyczny (europejski) zawiera założenia i metody z hermeneutyki literackiej, ekonomii politycznej i niemieckiej filozofii. Publikacje z kolei tych badaczy są humanistyczno-analityczne, ale pozbawione empiryzmu⁵.

Dziedzina ta jest obecnie rozdrobniona, niespójna i (jak na ironię) niekomunikatywna⁶. Dziś podstawowe nurty teoretyczne obejmują tak odległe obszary naukowe, że nie sposób wytyczyć głównego przebiegu tych rozważań. Funkcjonalizm, teoria użytkowania, interakcjonizm, teoria działania komunikacyjnego, teoria imperializmu kulturowego, strukturalizm, semiologia czy determinizm technologiczny to tylko niektóre kierunki, których już same nazwy pokazują, jak szeroki jest zasięg nauk podejmujących problematykę komunikacji⁷. Ukazuje to tabela zamieszczona poniżej:

⁵ B. Dobek-Ostrowska, *Nauka o komunikowaniu...*, dz. cyt., s. 14-15.

⁶ R. Olson, *Teoria komunikowania...*, dz. cyt., s. 57.

⁷ Zob. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 1999, s. 53; Zob. także A. Mattelart, M. Mattelart, *Teorie komunikacji. Krótkie wprowadzenie* (przeł. J. Mikułowski Pomorski), Warszawa-Kraków 2001, s. 33-44.

Rys. 1. Dziedziny badań w komunikologii⁸.

NAUKA O KOMUNIKOWANIU	FILOZOFIA, FILOZOFIA NAUKI, EPISTEMOLOGIA	FENOMENOLOGIA, KONSTRUKTYWIZM, SFERA PUBLICZNA, KOMPLEKSOWOŚĆ, WIZJA ŚWIATA
	EKONOMIA, ZARZĄDZANIE, MARKETING, REKLAMA, <i>PUBLIC RELATIONS</i>	RYNEK, CELE, ZARZĄDZANIE, ZASOBY LUDZKIE, INFORMACJA, SYSTEMY INFORMACYJNE
	PSYCHOLOGIA, PSYCHOLOGIA SPOŁECZNA	INTERAKCJE, PERCEPCJA, PROCES UCZENIA SIĘ, UŻYTKOWANIE, SYTUACJE KOMUNIKACYJNE, WIZERUNEK, REPREZENTACJA
	SOCJOLOGIA ORGANIZACJI, SOCJOLOGIA MASS MEDIÓW, NAUKI POLITYCZNE	DECYZJE, STRATEGIE, WPŁYW I WŁADZA, PUBLICZNOŚĆ MEDIÓW MASOWYCH, DYFUZJA KOMUNIKOWANIA, ETNOMETODOLOGIA
	PRAWO, HISTORIA, ANTROPOLOGIA KULTURY	LOGIKA SPOŁECZNA, PRAWO, REGUŁY, NORMY, ZMIANY SPOŁECZNE, KULTURA, RYRUAŁY SPOŁECZNE
	JĘZYKOZNASTWO, LINGWISTYKA, SMIOLOGIA, PRAGMATYKA	PRAKSEOLOGIA, RETORYKA, JĘZYK, KODY, DISKURS, KONTEKST, MOWA, METAFORA
	DOKUMENTACJA, INFORMATYKA, TELEKOMUNIKACJA	SIECI, INFOMETRIA, OPROGRAMOWANIE, BANKI DANYCH, MULTIMEDIA, TECHNIKA CYFROWA, TECHNOLOGIA

⁸ B. Dobek-Ostrowska, *Nauka o komunikowaniu...*, dz. cyt., s. 25.

Wskazane tło historyczne a także różne nurty teoretyczne i praktyczne pozwalają stwierdzić, iż komunikologia rozwija się obecnie bardzo szybko i jest w centrum zainteresowania wielu dziedzin naukowych. Warto jednocześnie zauważyć, że dotyczy każdej sfery ludzkiego działania również sfery duchowej, przez co domaga się wyjaśnienia i dookreślenia w porządku teologicznym. Recepcja zjawiska komunikacyjnego w liturgii nastrocza pewne trudności, jednak przy głębszej refleksji naukowej jest nie tylko możliwa, ale i konieczna. Trudności, jakie wynikają z relacji teologii względem komunikacji, w pierwszym rzędzie wynikają z różnic natury metodologicznej. O ile w komunikacji istotnym elementem badań są dane naukowe, które podlegają zmianom, obserwuje się ich progres, o tyle teologia jako nauka zmierza do „pogłębienia” prawd objawionych, które nie podlegają żadnym zmianom, ponieważ ostatecznie zostały określone w Objawieniu. Dotyczy to także faktu, iż komunikacja jest określana mianem nauki praktycznej i konkretnej, gdy teologia, istotnie dotyczy wymiaru duchowego i teoretycznego. Następną różnicą dotyczy przedmiotu badań: teologia zajmuje się zasadniczo kwestiami dotyczącymi Boga, komunikacja skupia się na człowieczeństwie. Co za tym idzie, teologia przekazując idee dotyczące działania Boga, ma za zadanie doprowadzić człowieka do wewnętrznej przemiany (nawrócenia), gdy tymczasem komunikologia przedstawiająca określone idee czy postulaty wpływa jedynie na to, co zewnętrzne - praktyczne zachowanie człowieka. Przytoczone dane nie są jednak pełne, a ujęcie zjawiska komunikacji w teologii domaga się szerszego spojrzenia na tę kwestię. Wychodząc od stwierdzenia, iż każda nauka powinna podejmować dyskurs wymiany informacji naukowych, tak aby nie została wyizolowana z rzeczywistości poznawczej, należy stwierdzić, że teologia także nie odnosi się jedynie do teoretycznych rozważań o Bogu, ale realizuje się w chrześcijańskiej praktyce życia duchowego, gdzie szczególne miejsce zajmuje celebrowanie liturgii Mszy Świętej. Bóg, który działa w Kościele i przez Kościół, komunikuje dzieło zbawcze człowiekowi poprzez historię zbawienia, ale także w świecie współczesnym. Wykorzystuje strukturę komunikacyjną i z pomocą słów i znaków kieruje do człowieka orędzie zbawienia. Tak dokonało się Objawienie w świecie hebrajskim, potem helleńskim, tak dzieje się dziś, gdy

dokonywa się komunikacja w sposób pełny poprzez dzieło wcielenia i odkupienia Chrystusa. W tej sytuacji teologia ma za zadanie wykorzystać strukturę komunikacyjną funkcjonującą w obecnym czasie i jednocześnie „strzec niezmienności i uniwersalności komunikatu”, jakim jest Objawienie dane od Boga. Komunikacja, jaka dokonała się w dziele stworzenia, osiągnęła swoją pełnię we Wcieleniu i domaga się kontynuacji w środowisku teologicznym⁹. Realizacja tego zadania dokonuje się w sposób całościowy i pełny w czasie celebracji liturgii Mszy Świętej.

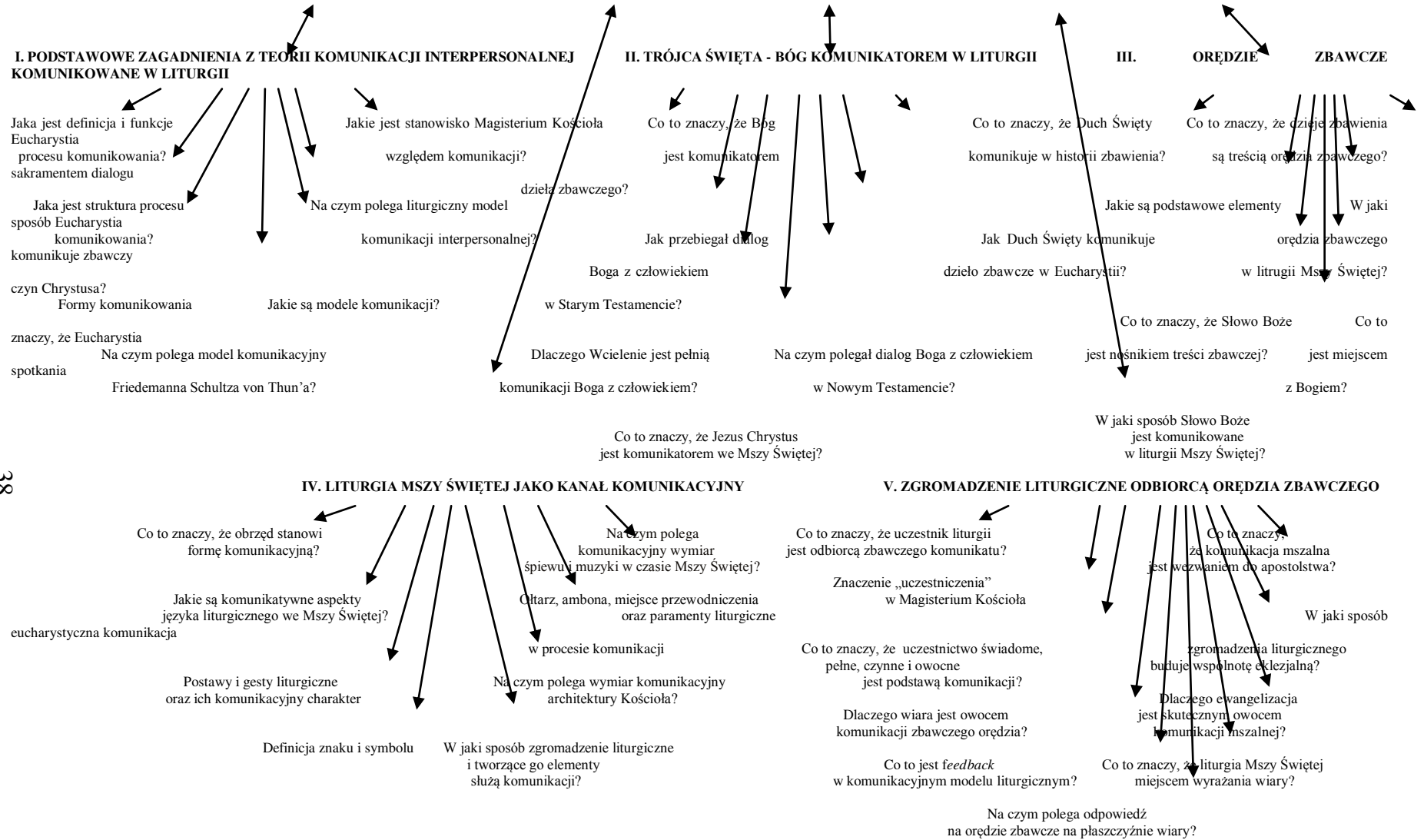
Problemem badawczym niniejszej pracy, której tytuł brzmi: „Misterium Mszy Świętej w świetle modelu komunikacyjnego Friedemanna Schultza von Thuna” jest próba odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób liturgia Mszy Świętej, jest miejscem realizowania się modelu komunikacji interpersonalnej? Już sam tytuł dysertacji, wskazuje liturgię Mszy Świętej jako miejsce dialogu i komunikacji. Takie podejście pozwoli, najpierw umiejscowić teologię - a w oparciu o nią także liturgię - w kręgu komunikacyjnym. Po pierwsze, będzie to potrzebne do tego, aby zasygnalizować działanie Kościoła w kontekście nowych uwarunkowań cywilizacyjnych (jakim jest rozwijająca się komunikologia w mediach czy na portalach społecznościowych). Po drugie, będzie wprowadzeniem do głównego problemu tej pracy, jakim jest odnalezienie elementów komunikacyjnych w liturgii Mszy Świętej i wskazaniu jej jako miejsca komunikowania się Boga z człowiekiem w porządku sakramentalnym. Warto zauważyć aktualność podjętego tematu. Do tej pory, nie podjęto się systematycznego ujęcia liturgii Mszy Świętej w kontekście, tak popularnej dziś komunikacji. Skąpe bądź fragmentaryczne opracowania tego zagadnienia, były motywem przewodnim omówienia tego problemu. Niniejsza praca ma na celu takie przedstawienie podstawy metodologicznej nauki o komunikowaniu, by potem wskazać proces, warunki oraz elementy konstytutywne komunikologii, jakie istnieją i są realizowane w czasie celebracji liturgicznej. Wszystkie te przesłanki, zostały przedstawione w formie schematu drzewa genealogicznego zamieszczonego na rysunku poniżej:

⁹ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 162-168.

Rys. 2.

DRZEWO GENEALOGICZNE PRACY

MISTERIUM MSZY ŚWIĘTEJ W ŚWIETLE MODELU KOMUNIKACYJNEGO FRIEDEMANN SCHULZTA VON THUN'A



Adaptacja misterium Mszy Świętej w komunikacji - jaką zaproponowano w tej pracy - dokonuje się na płaszczyźnie modelu komunikacyjnego Friedemanna Schultza von Thuna¹⁰. System ten wpisuje się nie tylko w tworzenie historii komunikologii, ale posłużył do utworzenia liturgicznego modelu komunikacji interpersonalnej, będącego strukturą i konstrukcją tej dysertacji. F. Thun stworzył tzw. *kwadrat komunikacyjny* i opisał model komunikacji, w którym nadawca poprzez swoją wypowiedź ujawnia siebie, jednocześnie kierując apel do odbiorcy. Wypowiedź zawiera treść rzeczową, a całe spotkanie opiera się na wzajemnych relacjach, od których uzależniona jest odpowiedź odbiorcy na skierowany do niego apel. „Kwadrat” ten posłużył do utworzenia liturgicznego modelu komunikacyjnego na płaszczyźnie Mszy Świętej, jako miejsca dokonywania się zbawczego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Z przeprowadzonej analizy wynika, że aktualność tematu jest o tyle klarowna, iż „era komunikacji” dotyka dziś każdego człowieka, również wierzącego. Nie ma ważniejszej komunikacji dla człowieka wiary niż ta, która bezpośrednio dotyczy jego spotkania z Bogiem, a od której zależy ostatecznie jego wieczne zbawienie. Liturgia Mszy Świętej staje się w tym ujęciu kanałem komunikacyjnym, w którym Bóg jako nadawca ujawnia siebie poprzez konkretne orędzie zbawcze jakie kieruje do przychodzącego człowieka. Treść rzeczową w tym schemacie stanowią: Słowo Boże oraz sakrament Eucharystii. Jest to jednocześnie apel - jaki w czasie celebracji - Bóg kieruje do człowieka jako odbiorcy tak, aby udzielił na niego odpowiedzi. W tym kontekście należy także zwrócić uwagę na fakt, iż istnieje także relacja wzajemna pomiędzy dialogującymi, która wpływa na to, czy uczestnictwo w celebracji jest owocne.

Należy stwierdzić, że istnienie dziedziny naukowej, jaką jest komunikologia, ciągły jej rozwój, ale i zagrożenia, jakie są z nią związane,

¹⁰ Friedemann Schulz von Thun (ur. 1944) studiował psychologię, pedagogikę i filozofię w Hamburgu (dyplom 1971) i uzyskał doktorat pod kierunkiem Reinharda Tausch i Ingharda Langer opisując tematykę zrozumiałości w przekazywaniu wiedzy (1973). Wyniki tego badania miały duży wpływ na jego sposób wykładania i pisanie książek. Jego dalsza kariera zawodowa charakteryzuje się dwiema równoległymi ścieżkami. Ścieżka naukowa doprowadziła do powołania na stanowisko profesora psychologii pedagogicznej w Hamburgu (1976 - 2009). Praktycznym sposobem było zaprojektowanie i przeprowadzenie szkoleń komunikacyjnych dla nauczycieli i liderów, a później dla członków wszystkich zawodów (od 1971 do dziś). Zob. <https://www.schulz-von-thun.de/f-schulz-von-thun>. 10.09.2018.

domaga się odniesienia jej do kwestii wiary a przez to do udzielenia odpowiedzi na pytania, które nurtują człowieka wierzącego. Odpowiedzi te znajdują się w nauczaniu Kościoła. To ono stało się inspiracją a także impulsem do opracowania niniejszej pracy. Zadaniem *Konstytucji o liturgii świętej* było wprowadzenie takich norm i przepisów liturgicznych, dzięki którym celebracja - w sposób bardziej przystępny - stanie się miejscem spotkania z Bogiem. W dokumencie tym czytamy: „Ponieważ Sobór święty postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła, dlatego uznał, że w szczególny sposób należy zatroszczyć się także o odnowienie i rozwój liturgii”¹¹.

Podstawowym źródłem do opracowania tematu komunikacji w liturgii Mszy Świętej będą wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, szczególnie II Soboru Watykańskiego, dokumenty Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Komisji Biblijnej jak również nauczanie papieży. Na szczególną uwagę zasługuje wspomniana *Konstytucja o liturgii świętej* (II Soboru Watykańskiego), ponieważ to ten dokument stoi u podstaw *aggiornamento* czyli aktualizacji liturgii Mszy Świętej, tak aby była bardziej komunikatywna dla współczesnego człowieka. Znaczącą rolę odegrały takie dokumenty jak *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, gdyż to tam znajdują się treści wpisujące się w komunikację, jaka dokonuje się w czasie celebracji.

W literaturze przedmiotu dominują pozycje z dziedziny komunikologii ogólnej autorstwa B. Dobek-Ostrowskiej takie jak: *Nauka o komunikowaniu: paradygmaty, szkoły, teorie czy Podstawy komunikowania społecznego*. Z uwagi na podjęty model komunikacyjny także dzieła F. Schultza von Thun'a: *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń; Sztuka rozmawiania. Rozwój osobowy* oraz *Sztuka rozmawiania. W porozumieniu z sobą i innymi*. W dziedzinie komunikacji

¹¹ Zob. II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* (odtąd SC) w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 1.

liturgii szczególnie wykorzystano dzieła B. Nadolskiego oraz poruszające tę tematykę artykuły polskich liturgistów: H. Sobeczki; J. Nowaka; K. Koneckiego; T. Sinki; Z. Jańca oraz innych autorów niezwiązanych bezpośrednio z liturgiką: M. Jagodzińskiego czy H. Witczyka. Nadto wykorzystano także informacje zawarte na stronach internetowych, z racji tego, iż podejmowany temat komunikacji ciągle się rozwija i jest w centrum zainteresowania różnych publikacji dostępnych w formie elektronicznej.

Problem główny został opracowany przy wykorzystaniu metody analizy i syntezy. Przeanalizowano źródła i literaturę dotyczącą komunikologii a także dokonano syntezy i porównania z materiałami dotyczącymi liturgii Mszy Świętej. Wykorzystano także metodę teologiczną i historyczną. Znalazły one zastosowanie przy opracowaniu podstaw biblijnych liturgii Mszy Świętej oraz wskazaniu dziejów zbawienia, jako treści orędzia zbawczego w liturgii mszalnej.

Na podstawie wskazanych materiałów opracowano niniejszą dysertację, Składa się ona ze strony tytułowej, spisu treści, wykazu skrótów, bibliografii, wprowadzenia, pięciu rozdziałów i zakończenia.

W pierwszym rozdziale zostaną przedstawione podstawowe elementy komunikacji interpersonalnej a więc jej definicja, cechy i funkcje. Dla lepszego zobrazowania podejmowanej kwestii komunikacji zostanie także omówiona struktura procesu komunikowania z uwzględnieniem jego poziomów, oraz wskazaniem nadawcy, odbiorcy, komunikatu oraz kanału komunikacyjnego. Nie można pominąć kwestii form komunikowania się, dlatego szczegółowo zostanie opisana komunikacja werbalna i niewerbalna. Przedstawiona w ten sposób analiza doprowadzi do konkluzji w postaci opisanie wybranych modeli komunikacyjnych ze szczególnym uwzględnieniem modelu F. Schulza von Thun'a z uwagi na fakt, iż to w oparciu o model tego autora stworzono strukturę tej pracy. W oparciu o przeprowadzoną refleksję zostanie następnie opisane zjawisko komunikacji w teologii - odniesienie Magisterium Kościoła do komunikacji oraz zintegrowanie teorii komunikacji z teologią. Pozwoli to na utworzenie liturgicznego modelu komunikacji interpersonalnej, na podstawie którego ustrukturyzowano pozostałe rozdziały. Model ten składa się z czterech elementów, w skład których wchodzi: Bóg (nadawca komunikatu),

orędzie zbawcze (komunikat), liturgia Mszy Świętej (kanał komunikacyjny) oraz człowiek uczestniczący w liturgii (odbiorca komunikatu).

Naświetlone w poprzednim rozdziale zagadnienie komunikacji pozwoli na przedstawienie Trójcy Świętej jako komunikatora w liturgii mszalnej. W drugim rozdziale, analizując powyższy problem, zostanie opisana każda osoba boska w relacji komunikacyjnej względem człowieka. Najpierw dialog Boga ze stworzeniem w Starym Testamencie jako początek komunikacyjnego dzieła Bożego ze szczególnym uwzględnieniem kształtującej się wówczas liturgii (Msza Święta w porządku teologicznym i symbolicznym bierze stamtąd swój początek). Następnie Wcielenie Syna Bożego jako pełnię komunikacji Boga z człowiekiem, ze wskazaniem na Chrystusa jako komunikatora we Mszy Świętej. Na koniec tego rozdziału zostanie opisane działanie Ducha Świętego jako tego, który komunikuje dzieło zbawcze w historii zbawienia, dokonującej się także dziś w celebrowanej Eucharystii.

Kolejnym elementem komunikacji w liturgii jest - opisane w trzecim rozdziale - dzieło zbawcze. Na komunikowanie orędzia zbawczego w liturgii Mszy Świętej wpływa historia jego tworzenia. Wymiar historiozbawczy opisany na początku tego rozdziału pozwoli dostrzec jego punkt kulminacyjny - jakim było wcielenie i odkupienie dokonane w Chrystusie. Przez pryzmat wymiaru chrystologicznego zostanie nakreślone działanie Boga w wymiarze eklezjologicznym (w Kościele i przez Kościół), które swoje spełnienie otrzyma w wymiarze eschatycznym, jaki zostanie scharakteryzowany jako ostatni. Uzyskane tło teologiczne pozwoli przedstawić implikacje liturgiczne. Ich realizacja dokonuje się w działaniu Boga komunikującego swoje dzieło zbawcze w liturgii Mszy Świętej poprzez Słowo Boże i sakrament Eucharystii. Mówiąc o działaniu Boga poprzez Słowo, trzeba zaznaczyć, że jest ono nośnikiem treści zbawczej. Stąd zostanie przedstawione w celebracji liturgicznej jako komunikat (apel) w następującej formie: czytanie Pisma Świętego (proklamacja); Słowo Boże w formie psalmu responsoryjnego; przepowiadanie Słowa Bożego (homilia); Słowo Boże w modlitwach eucharystycznych; Słowo Boże w działaniach liturgicznych (sakramentalność Słowa) oraz Słowo Boże w roku liturgicznym. Z kolei sakrament Eucharystii zostanie wskazany jako miejsce samoudzielania

się Boga, który uobecnia czyn zbawczy Chrystusa, jednocześnie stając się sakramentem dialogu Boga z człowiekiem.

Czwarty rozdział traktuje o liturgii Mszy Świętej jako kanale komunikacyjnym. Każda komunikacja posługuje się odpowiednimi środkami do przekazania właściwej informacji. Celebracja eucharystyczna ma odpowiednią formę komunikacyjną i jako taka zostanie omówiona na początku tego rozdziału. W tym kontekście zostanie opisana także kwestia języka liturgicznego, jako że posiada on swoje komunikatywne aspekty. Uwzględniając poprzednie rozważania, w kolejnej części zostanie ukazany komunikacyjny charakter postaw i gestów w czasie Mszy Świętej, by finalnie - w tej części - opisać komunikację jaka dokonuje się poprzez znaki i symbole w celebracji eucharystycznej. Rozpatrując ten problem, trzeba omówić takie elementy jak: definicję znaku i symbolu; zgromadzenie liturgiczne w służbie komunikacji; architekturę Kościoła w wymiarze komunikacyjnym; ołtarz, ambonę, miejsce przewodniczenia oraz paramenty liturgiczne w procesie komunikacji oraz inne symbole służące procesowi komunikacji w celebrowanej Mszy Świętej. Konkludując, należy podkreślić komunikacyjny wymiar śpiewu i muzyki w czasie Eucharystii.

Dotychczasowe treści nakreślone w poprzednich rozdziałach wskażą, iż komunikacja Boga w liturgii Mszy Świętej jest wezwaniem dla uczestników tej celebracji do odpowiedzi wiary. Z tego też powodu w rozdziale piątym zajęto się opisaniem zgromadzenia liturgicznego jako odbiorcy orędzia zbawczego. W pierwszej części przedstawiono znaczenie „uczestniczenia” w nauczaniu Magisterium Kościoła, które to według wskazań *Konstytucji o liturgii świętej* ma być świadome, pełne, czynne i owocne. Realizacja tych wskazań ma na celu przede wszystkim otrzymanie skutku komunikacji w liturgii Mszy Świętej, jakim powinna być wiara. To wiara w komunikacyjnym modelu liturgicznym jest elementem *feedbacku*, czyli odpowiedzi na skierowany przez Boga apel. Odpowiedź na orędzie zbawcze na płaszczyźnie wiary dokonuje się już w liturgii Mszy Świętej. Z powyższym zagadnieniem łączy się wypływająca z wiary konieczność dzielenia się nią w życiu, z czego wynika ewangelizacja. Wobec tego w ostatniej części tego rozdziału wskazano ewangelizację jako owoc

skutecznej komunikacji mszalnej. Z jednej strony komunikacja buduje wspólnotę eklezjalną, z drugiej jednak domaga się także, dzieła apostołatu w życiu codziennym. *Mysterium - Actio - Vita* - przeżywane misterium Mszy Świętej (*lex orandi*), jest komunikatem skierowanym od Boga do tego, który poprzez wiarę (*lex credendi*) ma dawać świadectwo życia (*lex vivendi*), apostołując w codzienności.

ROZDZIAŁ I

PODSTAWOWE ZAGADNIENIA Z TEORII KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ

W niniejszym rozdziale zostanie omówiony proces komunikacji. Najpierw definicja, cechy i funkcje komunikacji, tak aby później wskazać strukturę tego procesu oraz formy komunikowania (werbalne i niewerbalne). Potem zostaną przedstawione wybrane modele w komunikacji interpersonalnej, aby na ich tle dokonać prezentacji modelu komunikacyjnego Friedemanna Schultza von Thun'a. Z kolei po przedstawieniu modeli komunikacyjnych zostanie opisany teologiczny wymiar komunikacji z uwzględnieniem nauki Magisterium Kościoła. Ostatni paragraf będzie dotyczył liturgicznego modelu komunikacyjnego, który utworzono w oparciu o model Schultza von Thun'a, a który jest głównym tematem tej dysertacji.

1. Teoria komunikacji interpersonalnej

1.1. Podstawowe zagadnienia komunikacji

1.1.1. Definicja

W literaturze przedmiotu występuje bardzo wiele definicji komunikacji. Wynika to zarówno z faktu, iż autorzy badają problem komunikacji w różnych aspektach (poruszane są takie kwestie jak intencjonalność czy transakcyjność komunikowania) jak i z tego, że nie ma zgody co do istoty komunikowania czy definicji komunikacji. Odmienne perspektywy badawcze powodują problem wypracowania klarowanej definicji komunikowania, tym bardziej, że badacze reprezentują różne dziedziny wiedzy¹. Komunikacja naturalnie może być przedmiotem badań, potrzeba jednak wielu interdyscyplinarnych metod, aby właściwie dookreślić jej definicję², ponieważ komunikowanie interpersonalne dotyczy zagadnień związanych z wykorzystaniem systemu językowego w regulacji kontaktów społecznych i kształtowaniu przebiegu interakcji³. Bogactwo zagadnień związanych z terminem komunikacji interpersonalnej zmusza do usystematyzowania tych kwestii i przyjęcia ogólnej definicji na potrzeby tej rozprawy.

Termin *communication*, początkowo w brzemieniu łacińskim, a następnie wchłonięty przez języki nowożytne, pojawił się w XIV wieku i oznaczał *wejście we wspólnotę utrzymywanie z kimś stosunków*. Do wieku XVI pojęcie to

¹ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne w: Współczesne systemy komunikowania*, red. Bogusława Dobek-Ostrowska, Wrocław 1997, s. 10. Szersza refleksja metodologiczna nad gromadzonymi danymi empirycznymi, doprowadzi nas jednak do znacznego pogłębiania analiz i rozszerzenia tematyki badawczej, podejmowanej pod wspólnym nagłówkiem komunikacji interpersonalnej. Oto niektóre z wielu zagadnień jakie się to spotyka kompetencje komunikacyjne: samoodślanianie się i poczucie intymności, regulacyjne funkcje języka, rodzaje sprzężeń zwrotnych, kontekstowe uwarunkowania werbalnych i niewerbalnych zachowań komunikacyjnych, poznawcza reprezentacja rzeczywistości, planowanie i przebieg konwersacji, płynność i zakłócenia w komunikacji relacje komunikacyjne w rodzinie, pozycja interpersonalna, aktywność komunikacyjna, cechy komunikacji w specyficznych kręgach społecznych, komunikowanie uczuć, przebieg konfliktów interpersonalnych, zaburzenia psychiczne, zachowanie komunikacyjne i wiele innych. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 10.

² Por. J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem* (przeł. Aleksandra Gierczak), Wrocław 2003, s. 5.

³ Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 9-10.

funkcjonowało w znaczeniu *komunia, uczestnictwo, dzielenie się*. Dopiero w XVI wieku nadano mu drugie znaczenie *transmisja, przekaz*, co wiązało się z rozwojem poczty i dróg. To właśnie rozumienie nabrało szczególnej wagi w XIX i XX wieku ze względu na pojawienie się i dynamiczny rozwój środków komunikowania⁴. Dziś w słownikach czyta się, iż termin *komunikowanie* wywodzi się z łacińskiego czasownika *communico, communicare* (uczynić wspólnym, połączyć; udzielić komuś wiadomości, naradzać się) i rzeczownika *communio* (wspólność, poczucie, łączności)⁵. Komunikować znaczy tyle co powiadamiać, udzielać⁶, ale także podawać do wiadomości czy w końcu przekazywać informacje⁷. Przekazywanie treści psychicznej, i to zarówno treści intelektualnej, jak i emocjonalnej, a więc tego, co się myśli lub tego, co się czuje, przez osobnika (lub osobników) A osobnikowi (lub osobnikom) B nazywamy komunikowaniem lub informowaniem. Wstępne określenie tego, co jest przekazywane jako *treść psychiczna*, czyli jako *to, co się myśli, lub to, co się czuje* (inaczej: *to, co ma być komunikowane, czyli komunikandum*) implikuje, że komunikowanie (też informowanie), (...) dokonuje się tylko między ludźmi⁸. Komunikowanie jest pojęciem jednak bardzo pojemnym. W szerokim rozumieniu odnosi się je do całej przyrody ożywionej - świata roślin, zwierząt i ludzi. W tym ujęciu komunikowanie jest procesem transmisji wszelkich informacji biologicznych. Pojawia się tam, gdzie bodziec fizyczny lub chemiczny może wywołać reakcję, a więc nawet na poziomie komórki. Nas interesuje inne podejście, znacznie węższe, które można nazwać orientacją humanistyczną lub społeczną. W takim rozumieniu komunikowanie ogranicza się do zjawisk porozumiewania się ludzi, ponieważ są to jedyne istoty żyjące, zdolne do myślenia, świadomego tworzenia i używania znaków oraz symboli⁹. Jednocześnie obok wskazania zakresu komunikacji warto zwrócić uwagę na jego intencjonalność, skuteczność, kierunek przekazu oraz

⁴ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 11.

⁵ K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1973, s. 101.

⁶ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990, s. 272.

⁷ J. Tokarski, *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 374.

⁸ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 16.

⁹ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 12.

perswazyjność¹⁰. O ile interesujący nas zakres odnosił się będzie do relacji jednostek, o tyle musi się pamiętać, że formowanie komunikatu przez poszczególne osoby będzie miało określony cel¹¹ jak i zadanie, aby uzyskać określony skutek w postaci konkretnej odpowiedzi.

Po wstępnej analizie procesu kształtowania się odrębnej dziedziny naukowej jaką jest komunikacja, widać, jak skomplikowaną rzeczą jest ustalenie jednolitej definicji tego zagadnienia. Wielu badaczy podejmowało się zebrania tych *znacznych* definicji powstałych na przestrzeni lat, okazuje się jednak, że już w latach pięćdziesiątych R. Merton naliczył ich już ponad sto sześćdziesiąt, a do tej pory powstało ich znacznie więcej¹². Ponadto rodzaj definicji implikuje określone problemy natury poznawczej. Definicja deskryptywna, która służy do pokazania czym jest proces komunikacji nie jest w stanie ująć wszystkich jej składników. Definicja normatywna, pokazująca czym dokładnie powinna być komunikacja, wnosi problem, streszczający się w pytaniu: w jaki sposób można stwierdzić, jak powinna wyglądać komunikacja, skoro nie jesteśmy w stanie uzgodnić, czym ona jest? W końcu definicja funkcjonalna, określająca do jakiego celu przeznaczone jest formułowanie danego terminu, spotyka się z zarzutem, iż prowadzi to do błędu, polegającym na tym, że niczego nowego ta definicja nie wnosi (równie dobrze można powiedzieć, że komunikacja prowadzi do skomunikowania się)¹³.

Pomimo tych wszystkich trudności na potrzeby tej rozprawy warto oprzeć się przynajmniej na kilku definicjach - właściwych dla dziedziny i tematu, w którym się poruszamy - aby opisać zjawisko komunikacji, do którego dochodzi również w akcie religijnym, jakim jest celebrowanie Mszy Świętej.

J.A. Richards (angielski krytyk literacki) zaproponował jedną z pierwszych definicji komunikowania, po dziś dzień uważaną za jedną z najlepszych. Komunikowanie ma miejsce wtedy, gdy jeden umysł, działając na

¹⁰ Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i internetu*, Warszawa 2004, s. 43.

¹¹ W. Głodowski wyliczył następujące cele komunikowania interpersonalnego: poznanie siebie, poznanie świata zewnętrznego, nawiązywanie i podtrzymywanie bliskich związków, przekonywanie i wpływanie na innych, przyjemność i zabawa oraz pomaganie innym. Zob. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2006, s. 54-57.

¹² Zob. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 10; B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 12.

¹³ E. Kuleczycki, *Teoretyzowanie komunikacji*, Poznań 2012, s. 19-20.

swoje otoczenie, wpływa na inny umysł tak, że w tym drugim umyśle pojawi się takie doznanie, jak w umyśle pierwszym, częściowo przez to pierwsze doznanie spowodowane¹⁴. Komunikowanie można określić jako swego rodzaju proces porozumiewania się jednostek, grup lub instytucji, którego celem będzie wymiana myśli, dzielenie się wiedzą, informacjami i ideami. Proces ten odbywał się będzie na różnych poziomach, przy użyciu różnych środków, wywołując określone skutki¹⁵. Będzie to proces dynamiczny, polegający na swego rodzaju wymianie, tzn. wysyłaniu i odbieraniu informacji w ramach określonej sytuacji lub kontekstu¹⁶. P. Watzlawick¹⁷ stwierdził: *Człowiek nie może nie komunikować*¹⁸. Komunikowanie jest czynnością wynikającą niejako z ontycznej struktury bytu człowieka¹⁹ i dotyczy każdego, niezależnie czy chce, czy nie chce komunikować się z otaczającym światem.

1.1.2. Cechy i funkcje komunikacji

Istotę tego procesu będą charakteryzowały pewne cechy. Komunikowanie jest:

- 1) procesem symbolicznym - korzysta ze znaków, które przybierają formę symbolu, symbolu bądź rytuału,
- 2) procesem społecznym - opiera się przynajmniej na dwóch osobach, nie odnosi się do pojedynczego człowieka,
- 3) relacją wzajemną - obydwie jednostki wpływają na siebie; dodatkowo relacja ta jest symetryczna bądź niesymetryczna²⁰,
- 4) operacją, która bazuje na indywidualnej interpretacji przekazu,
- 5) czynnością, która przebiega w określonym kontekście, a więc w określonej sytuacji,

¹⁴ Britannica. Edycja Polska, Poznań 2001, t. XXI, s. 45.

¹⁵ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 13.

¹⁶ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ P. Watzlawick to austriacko-amerykański psycholog rodzin, teoretyk komunikacji i filozof. Podczas pracy terapeutycznej utworzył własną teorię komunikacji.

¹⁸ Zob. A. Mattelart, M. Mattelart, *Teorie komunikacji. Krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 60.

¹⁹ Por. L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno 1997, s.16.

²⁰ Komunikacja jest zawsze albo symetryczna albo niesymetryczna - komplementarna. Interakcje, jakie zachodzą pomiędzy nadawcą a odbiorcą wskazują na zagadnienia kontroli, statusu i władzy. Interakcja symetryczna wynika z równowagi władzy; natomiast komplementarna zasadza się na różnicach w podziale władzy. Zob. E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańsk 2003, s. 185.

- 6) działaniem świadomym i celowym - każdy podmiot chce uzyskać określony skutek,
- 7) ciągłym oddziaływaniem zarówno w sposób werbalny jak i niewerbalny²¹.

Chcąc dopełnić opis procesu jakim jest komunikowanie interpersonalne, warto za W. Głodowskim wskazać tzw. zasady transakcyjne:

- a) komunikowanie jest nieuchronne - człowiek nie może nie komunikować - zgodnie z zasadą P. Watzlawicka - każde zachowanie, jeśli jest postrzegane, posiada właściwości potencjalnego przekazu lub znaczenie komunikacyjne,
- b) komunikowanie jest nieodwracalne - nie można odwrócić tego, co już się stało, wysłana informacja tworzy nową i zupełnie inną sytuację,
- c) komunikowanie ma dwa aspekty: treści i relacji. Kiedy dwie osoby komunikują ze sobą, niezależnie od przekazywania określonych treści, definiują także swoje wzajemne relacje poprzez sposób, w jaki wymieniają między sobą informacje,
- d) komunikowanie wymaga wzajemnego dostosowania się stron - proces komunikowania obejmował będzie określoną przestrzeń w takim stopniu, w jakim komunikujące się strony posługiwać się będą tym samym systemem symboli,
- e) interakcje określone są przez interpunkcję - co pomaga w określeniu, co jest skutkiem, a co przyczyną we wzajemnej komunikacji,
- f) interakcje mogą być symetryczne lub/i komplementarne²².

Z tych określonych cech można wyprowadzić kolejne wnioski i wykazać, że komunikowanie należy rozumieć jako transmisję (przekazywanie informacji); jako rozumienie (bo dzięki temu procesowi rozumie się innych ludzi); jako oddziaływanie (bo komunikując wpływa się na innych); jako łączenie (tworzenie wspólnoty); jako interakcję (porozumiewanie się za pomocą symboli); jako wymianę (poglądów, spostrzeżeń, pragnień); w końcu jako składnik procesu społecznego (poprzez akt komunikacyjny określane są normy funkcjonowania

²¹ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 11-12.

²² W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 74-82.

społeczeństwa, role poszczególnych jednostek i zasady ich funkcjonowania)²³. Poprzez wskazanie cech komunikowania dostrzega się, iż sam proces spełnia również, określonego rodzaju funkcje, które w sposób bezpośredni odnoszą się do zasadniczej formy komunikowania się jaką jest mowa²⁴.

Do funkcji tych należą:

- informacyjna - ponieważ uzyskuje się pewne informacje, konieczne do podejmowania decyzji,
- motywacyjna - ponieważ otrzymujemy swego rodzaju zachętę do działania, osiągnięcia określonych celów,
- kontrolna - ponieważ reguluje nie tylko sferę obowiązków w społeczeństwie, ale określa normy i zasady wedle których dochodzi do kontroli społecznej,
- emotywna - ponieważ umożliwia wyrażanie uczuć i emocji²⁵.

Ze względu na cel komunikacji można wyróżnić jego dwa typy: informacyjne i perswazyjne. Opierając się na takich metodach jak: narracja, opis czy demonstracja i stosując takie zasady jak: kreatywność, wiarygodność czy nacisk na informacje. Uczestnicy takiej komunikacji typu informacyjnego dążą do wzajemnego porozumienia i zrozumienia²⁶. Komunikowanie perswazyjne z kolei to kompleksowy, interaktywny proces, w którym nadawca i odbiorca połączeni werbalnymi i niewerbalnymi symbolami, poprzez które perswadujący próbuje wpłynąć na drugą osobę po to, aby zmienić jego reakcje, zachowania, ukształtować nowe postawy lub zmodyfikować już istniejące i sprowokować do akcji działania²⁷.

²³ Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 42-43. Zob. także B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 14-15.

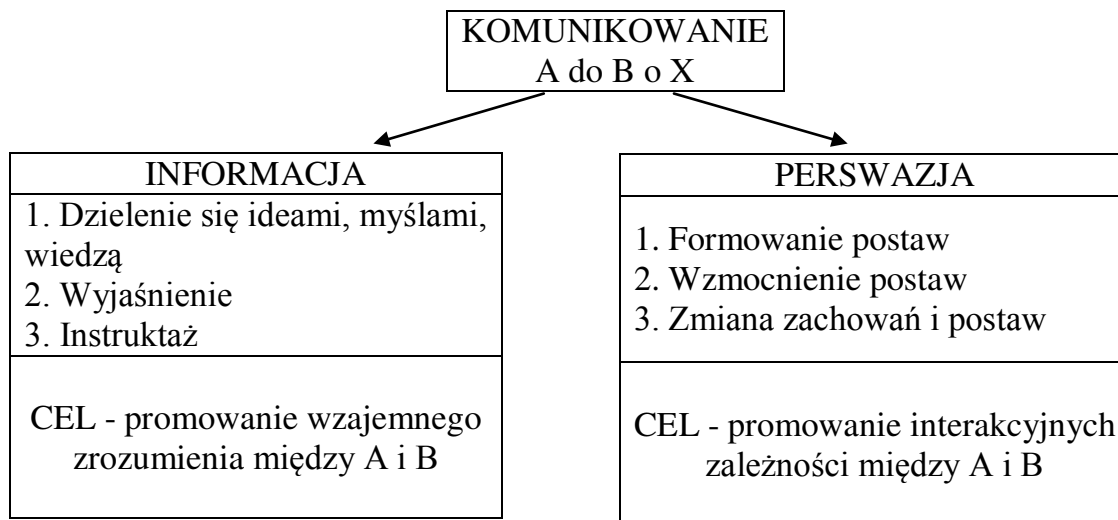
²⁴ Po Arystotelesie i Platonie, badacze nauki o komunikowaniu przejęli koncepcję trzech podstawowych funkcji mowy: powiadamiającej, ematywnej i nakłaniającej - co miało odpowiadać trzem wyróżnianym w starożytności składnikom psychiki człowieka: rozumowi, uczuciu i woli. Ostatecznie w latach 30. XX wieku wyróżniono funkcje reprezentatywną (przedstawieniową), ekspresywną i impresywną. W roku 1960 dodano do tych trzech podstawowych funkcje fatyczną zorientowaną na podtrzymanie kontaktu między mówiącym a słuchającym, funkcję metajęzykową zorientowaną na język jako kod, oraz poetycką zorientowaną na samą wypowiedź. Zob. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 156-157; Zob. także R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka 2. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 81-88.

²⁵ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 12.

²⁶ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 30-32.

²⁷ Tamże, s. 33.

Rys. 3. Typy komunikowania²⁸



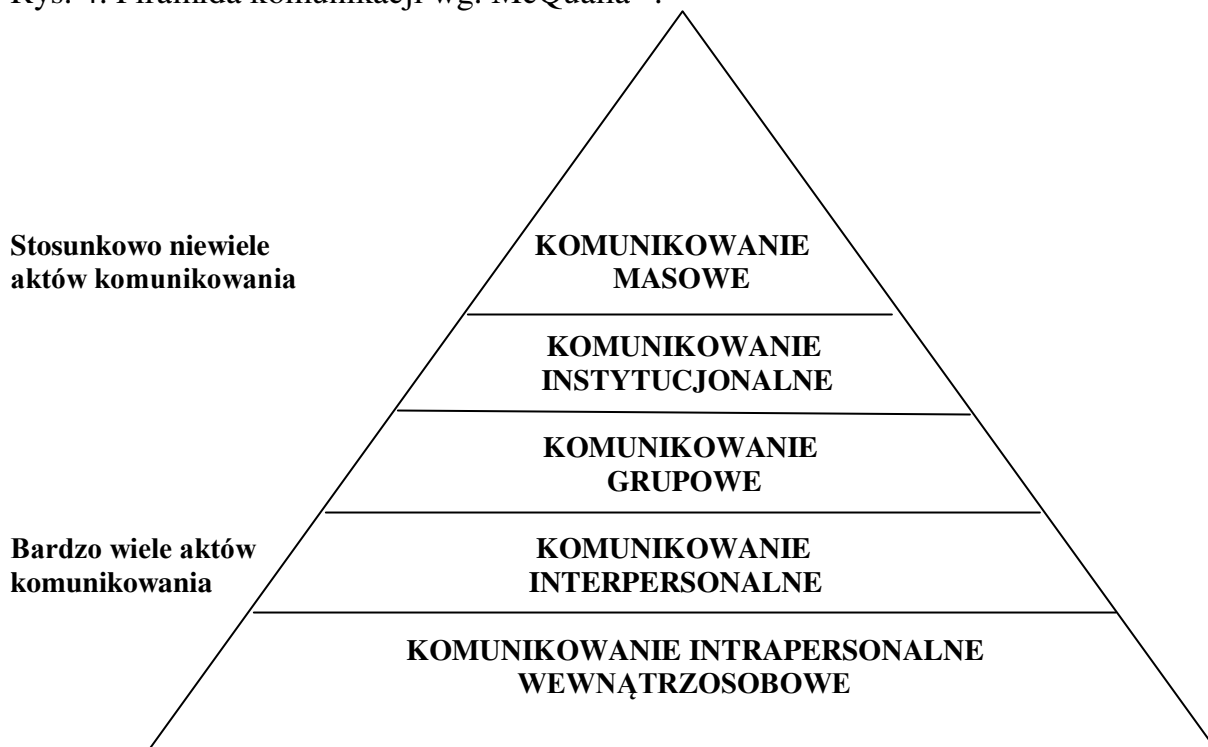
²⁸ Zob. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 31.

1.2. Struktura procesu komunikowania

1.2.1. Poziomy komunikowania

Przedstawiony powyżej szeroki zakres zagadnień z dziedziny komunikologii, przedstawiono do tej pory w sposób skrótowy. Uwzględniając fakt, iż praca ta dotyczy komunikacyjnego wymiaru Mszy Świętej a nie *stricte* komunikacji jako takiej - zanim wskaże się jakie są podstawowe elementy składowe aktu komunikacyjnego, należy przedstawić *piramidę komunikacji*, która pozwoli w sposób graficzny uporządkować problem komunikowania.

Rys. 4. Piramida komunikacji wg. McQuaila²⁹.



Procesem, który leży u podstaw piramidy komunikowania, jest komunikowanie intrapersonalne, dotyczące odbierania i reakcji centralnego ośrodka nerwowego na bodźce płynące z organizmu każdego człowieka, jak głód, ból, poczucie braku bezpieczeństwa. Jest to proces biologiczny

²⁹ Zob. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 32.

i psychiczny³⁰. Wyższy poziom to komunikowanie międzyosobowe na rysunku oznaczone jako interpersonalne, zachodzące pomiędzy przynajmniej dwiema osobami, przyjmujące zwykle formę dialogu bądź rozmowy³¹. Komunikowanie grupowe odnosić się będzie już do relacji panujących w grupie (wewnątrzgrupowe) bądź pomiędzy grupami czy zbiorowościami (np. wspólnota lokalna)³². Kolejny poziom wskazuje na komunikację, jaka zachodzi pomiędzy instytucjami. W tym obiegu na pierwszy plan wysuwa się administracja (państwowa, samorządowa, organizacyjna), używane środki językowe mają charakter sformalizowany, a partnerzy aktów i procesów komunikacyjnych uwikłani są w struktury asymetryczne i zhierarchizowane³³. Najwyższym poziomem komunikowania w społeczeństwie jest komunikowanie masowe. Jest ono najmłodszym sposobem komunikowania się ludzi. Powstało w chwili narodzin pierwszego środka masowego komunikowania, jakim była drukowana książka. Obszar ten został kolejno wzbogacony przez prasę, kino, radio i telewizję³⁴. W przeciwieństwie do obiegu bezpośredniego i instytucjonalnego możliwość interakcji między nadawcą odbiorcą albo nie występuje tu w ogóle, albo są bardzo ograniczone. Relacje między nadawcami a odbiorcami mają charakter asymetryczny ze swoiście dominującą stroną nadawcy, zabiegającego względem zamierzonej, rozproszonej i nieustrukturyzowanej publiczności³⁵.

Klasyfikując te akty komunikacyjne, jakie zachodzą między ludźmi, można - w zależności od układu partnerów tejże komunikacji - wyróżnić dodatkowo następujące schematy:

- a) alokucja to układ jednego nadawcy i wielu odbiorców - jednokierunkowa komunikacja przypisana wykładowi bądź przemówieniu,
- b) konwersacja jako układ dwóch partnerów; przeciwieństwo alokucji; odpowiednia dla listu czy rozmowy twarzą w twarz,
- c) konsultacja, która polega na skierowaniu się partnera szukającego informacji do *centrum informacyjnego*,

³⁰ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 17.

³¹ Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 31.

³² Por. D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego* (przeł. M. Bucholc, A. Szulżycka), Warszawa 2007, s. 36.

³³ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 89.

³⁴ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 19.

³⁵ D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, dz. cyt., s. 36.

- d) rejestracja obejmuje relacje w których partner komunikacyjny nie zawsze świadomie komunikuje, udzielając potrzebnych informacji do *centrum informacyjnego*³⁶.

1.2.2. Struktura procesu komunikacji

W nauce o komunikowaniu wymienia się dwa klasyczne sposoby porozumiewania się: komunikowanie bezpośrednie - interpersonalne i komunikowanie pośrednie - masowe³⁷. Pojedynczy akt komunikowania składa się zwykle z trzech elementów składowych: nadawcy, przekazu i odbiorcy³⁸. Nadawca koduje myśli i uczucia w formie kilku rodzajów przekazów, które są transmitowane do odbiorcy poprzez kanały - foniczny, wizualny, dotykowy, zapachowy, smakowy. Następnie odbiorca dekoduje przekaz³⁹. Struktura takiego procesu została przedstawiona na rysunku poniżej.

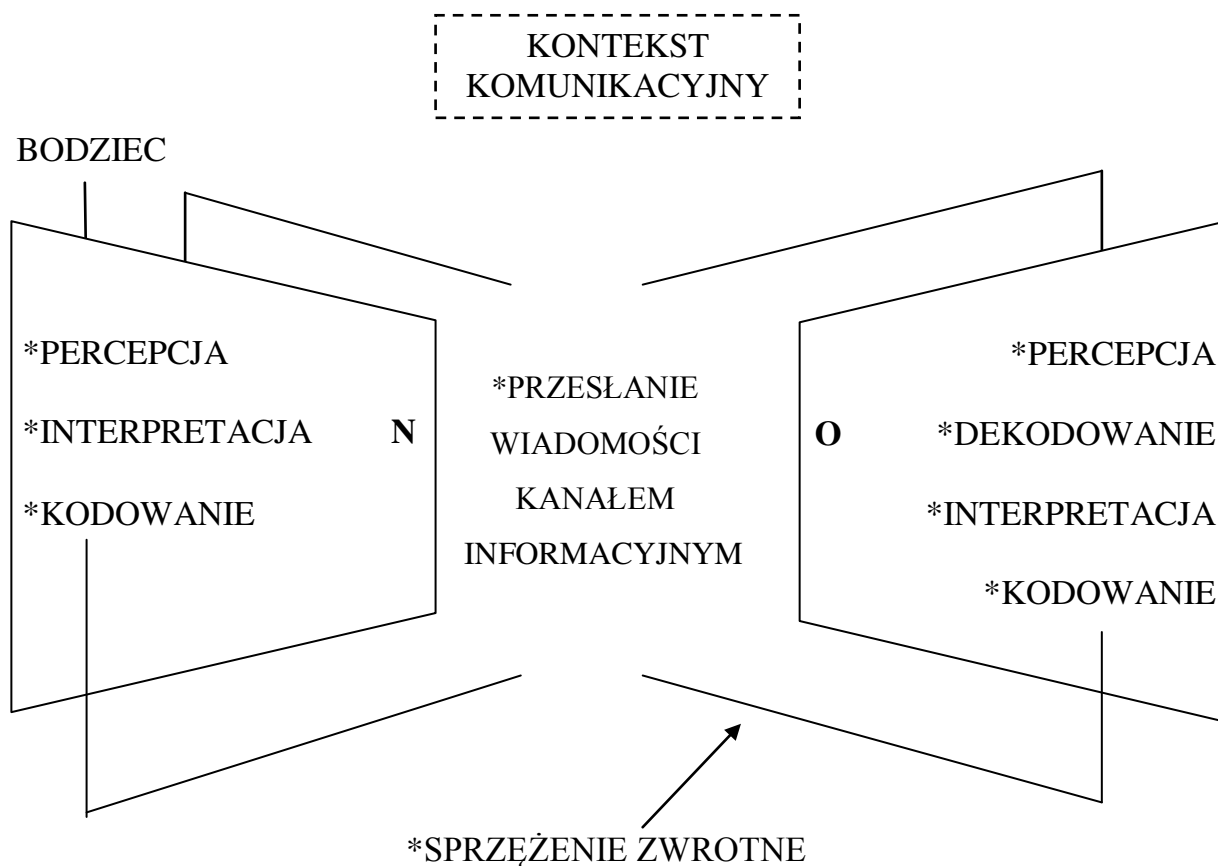
³⁶ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 95.

³⁷ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 19.

³⁸ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 20.

³⁹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 17.

Rys. 5. Struktura procesu komunikowania⁴⁰.



* miejsce występowania szumów N - nadawca O - odbiorca

Komunikowanie interpersonalne angażuje co najmniej dwie osoby. Każda z nich tworzy (koduje) i wysyła informacje (pełni rolę nadawcy), ale jednocześnie przyjmuje i dekoduje informacje (pełni funkcję odbiorcy)⁴¹. Należy pamiętać, iż uczestnicy w transakcyjnym procesie komunikowania odgrywają role nadawców i odbiorców. W procesach sformalizowanych role te z reguły są jednoznacznie określone i niewymienne, w przypadku zaś nieformalnego komunikowania jednoczesne i wymienne⁴².

⁴⁰ B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 13.

⁴¹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 26.

⁴² B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 15.

1.2.3. Nadawca i odbiorca komunikatu

Funkcję nadawcy pełni ten podmiot, który jest odpowiedzialny za treść i formę przekazu, nazywa się go też często komunikatorem lub źródłem przekazu⁴³. Funkcję odbiorcy pełni każda osoba, która dostarczoną jej informację rozszyfrowuje tak, że jej sens - przynajmniej ogólnie - staje się dla niej zrozumiały⁴⁴. Odbiorca biorący udział w procesie komunikacji musi być odpowiednio przygotowany na odbiór informacji. Musi mieć odpowiednie receptory, które zareagują na określone bodźce lub sygnały. Ponadto odbiorca ma obowiązek znać kod, przy pomocy którego jest przekazywana informacja. W przypadku komunikacji międzyludzkiej chodzi przede wszystkim o jakiś system językowy⁴⁵.

Efektywność komunikowania uzależniona jest od różnych czynników. Aby można było mówić o skutecznej komunikacji, zarówno nadawcy jak i odbiorcy stawia się pewne *wymagania*. Należą do nich: bogaty repertuar umiejętności (tak aby rozmówca był taktowny); efektywność; elastyczność; zaangażowanie; empatia; zdolności poznawczo-interpretacyjne czy samokontrola⁴⁶. Do czynników wspierających właściwe komunikowanie należą również pewne kompetencje czyli szeroko rozumiana łatwość zamierzonego przekazywania innym informacji i umiejętność jej odbierania⁴⁷. Kompetencja komunikacyjna to wiedza plus wykonanie tzn. znajomość werbalnych i niewerbalnych zasad interakcji (wiedza) oraz umiejętność efektywnego zastosowanie tych zasad w konkretnej interakcji i sytuacji (wykonanie)

⁴³ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 26.

⁴⁵ Por. J. M. Dołęga, *Z podstawowych zagadnień komunikacji*, „Studia Teologiczne” 9 (1991), s. 308.

⁴⁶ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 117. L. Grzesiuk w *Studiach nad komunikacją interpersonalną* wylicza następujące cechy potrzebne temu, kto chce efektywnie komunikować: przekazywanie jednoznacznych informacji; liczenie się z możliwościami punktem widzenia partnera; ekspresje własnych odczuć i dążenie do tego, aby partner także nie ujawniał; traktowanie partnera komunikacji jako równego sobie; dostrzeganie, że partner jest jednostką mającą własne możliwości i potrzeby oraz indywidualny system wartości; demonstrowanie życzliwego zainteresowania, uważnego słuchania oraz respektowanie przez jednostkę w toku komunikacji, zarówno własnych potrzeb i jaki potrzeb partnera; uważne słuchanie; nastawienie na zrozumienie cudzych wypowiedzi w kategoriach jakimi operuje partner; szczere ujawnianie własnych odczuć; wyrażenie zgody na cudze wybory; stosowanie jednoznacznych form przekazu. Zob. L. Grzesiuk, *Studia nad komunikacją interpersonalną*, Warszawa 1994, s. 13-14.

⁴⁷ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 63.

w roli nadawcy i odbiorcy⁴⁸. Wyróżnia się kompetencje: językową, kulturową, medialną i artystyczną. Kompetencja *językowa* zakłada, że ktoś potrafi sprawnie artykułować, posiada określony zasób słownictwa, umiejętnie konstruuje zdania poprawne gramatycznie jak i redaguje i komponuje swoją wypowiedź⁴⁹. Kompetencja *kulturowa* odnosi się do znajomości norm kulturowych, językowych i komunikatywnych. W tej sferze zawiera się również kompetencja religijna czyli inaczej właściwe uczestniczenie w świętych obrzędach⁵⁰. Kompetencja *medialna* polega na posiadaniu swego rodzaju świadomości, iż mimo deklarowanego obiektywizmu, każde medium reprezentuje pewną orientację czy to polityczną, czy ideologiczną, nastawioną na określony zysk⁵¹. Kompetencja *artystyczna* opiera się na dyspozycji estetycznej, a więc pewnego rodzaju *wyczuciu* dotyczącego komunikowania poprzez obraz czy dźwięk.

1.2.4. Komunikat

Centralne miejsce pomiędzy nadawcą i odbiorcą zajmuje komunikat. Jest to struktura kompleksowa, na którą składają się następujące elementy: znaczenia, symbole, kodowanie i dekodowanie, forma i organizacja⁵². W teorii komunikowania czynność tworzenia komunikatu, np. mówienia czy pisania określa się terminem kodowania, zaś proces rozumienia informacji dekodowania⁵³. Komunikaty tworzone są ze znaków pisanych, mówionych i obrazowych⁵⁴. Komunikat jest to informacja nadana według określonych reguł występujących w danym systemie znaków. Poprawność kodowania informacji

⁴⁸ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁹ Por. W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 71.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 66-67. Zob. także M. Wawrzak-Chodaczek, *Czynniki regulujące międzykulturową komunikację interpersonalną w: Komunikacja społeczna - negocjacje - edukacja. Perspektywa wielu kultur*, red. Z. Nęcki, W. J. Maliszewski, K. Czerwiński, Toruń 2012, s. 15-29.

⁵¹ Por. Tamże, s. 69.

⁵² Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 16. Znaczenia - czyste idee i uczucia, istniejące w ludzkich umysłach, przekładane są na znaczenia, które muszą być dzielone z pozostałymi uczestnikami procesu. Inaczej są, dla nich niezrozumiałe. Tak więc, powodzenie procesu komunikowania zależy od operowania tymi samymi symbolami. *Symbole* - są to słowa, dźwięki, działania, dzięki którym znaczenie jest oznajmiane innym jednostkom. Symbolem jest zarówno słowo, jak i gest, mimika, ton głosu, czyli sygnały niewerbalne (...). *Forma i organizacja* związana jest z kompleksową strukturą, komunikatu. Znaczenia wymagają nadania im odpowiedniej formy i zorganizowania. Forma przekazu jest szczególnie ważna w przypadku komunikowania publicznego, politycznego czy masowego. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 16.

⁵³ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁴ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 13-14.

i właściwe dekodowanie jej gwarantuje jakość komunikacji, czyli poprawność przekazu informacji. Inaczej mówiąc: komunikat to wszelki skończony zbiór słów zestawiony z liter określonego alfabetu, będący pewną porcją informacji⁵⁵. Informacja przekazywana jest zawsze za pomocą określonego kodu. Jak zauważa W. Pisarek kod to zbiór (system) zmysłowo postrzegalnych elementów znaczących oraz ewentualnie także reguł tworzenia z nich większych konstrukcji znaczących (np. z morfemów – wyrazów, z wyrazów – zdań, ze zdań – tekstów) umożliwiające osobom, które go znają, a także urządzeniom lub organizmom, które go rozpoznają, odczytanie informacji przekazywanych za jego pomocą. Kody bywają naturalne (np. języki narodowe) lub sztuczne (np. języki programowania komputerowego); uniwersalne (nieograniczone pod względem zasięgu i zakresu, jak np. języki narodowe) i pomocnicze (przeznaczone do obsługi określonej dziedziny, jak alfanumeryczne kody w telekomunikacji); skończone (inaczej: zamknięte, jak np. alfabet) i otwarte (jak np. żywe języki narodowe); jednoklasowe (ograniczone do zbioru wyrazów, sygnałów, jak np. kod flag sygnałowych) i dwuklasowe (składające się ze zbioru elementów znaczących oraz reguł ich używania, tzn. ze słownika i gramatyki, jak wszystkie języki naturalne)⁵⁶.

O tym, w jakim stopniu odbiorca odczytał intencje nadawcy i prawidłowo zinterpretował przesyłaną wiadomość, informuje sprzężenie zwrotne⁵⁷. Przez sprzężenie zwrotne (ang. *feedback*), (...) rozumie się transmisję reakcji odbiorcy na odebrany przekaz. To dzięki sprzężeniu zwrotnemu nadawca się dowiaduje, czy jego przekaz do adresata dotarł i jak został przyjęty⁵⁸. Sprzężenie zwrotne jest transmisją reakcji odbiorcy, powracającą do nadawcy⁵⁹ i trzeba przede wszystkim dostrzec w nim nie to, że jest ono wywołane intencjonalnie przez nadawcę, ale to, że wracająca informacja daje mu pewne podstawy do oceny własnego wkładu w interakcję⁶⁰.

⁵⁵ J. M. Dołęga, *Z podstawowych zagadnień komunikacji*, dz. cyt., s. 308.

⁵⁶ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁷ B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁸ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 108.

⁵⁹ J. Fiske, *Wprowadzenie do badań...*, dz. cyt., s. 39.

⁶⁰ J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, Wrocław 2006, s. 55.

1.2.5. Kanał komunikacyjny

Funkcję mostu łączącego źródło informacji (nadawcę) z odbiorcą nazywamy kanałem komunikacyjnym⁶¹. Kanał rozumiany jest jako droga przekazu i środki transportu, za pomocą których przekaz pokonuje drogę od nadawcy do odbiorcy. Ludzie w komunikowaniu bezpośrednim mogą używać wszystkich pięciu kanałów sensorycznych jak: słuch (symbole werbalne), wzrok (sygnały niewerbalne), a także dotyk, zapach i smak. W komunikowaniu pośrednim kanały te są zredukowane do wzroku i słuchu⁶². Kanał komunikacyjny można nazwać krytycznym obszarem w procesie komunikowania ze względu na występujące *szumy informacyjne*. Po raz pierwszy pojęcie to zostało wprowadzone przez C. Shannona i W. Weavera na oznaczenie zakłóceń, jakie mają miejsce w akcie komunikacji⁶³. Szumem określa się każde zakłócenie utrudniające bądź uniemożliwiające skuteczne porozumiewanie się nadawcy z odbiorcą⁶⁴. Wpływ owych zakłóceń i szumów na przebieg aktu komunikowania może przybierać dwojakie niepożądane formy; może powodować po pierwsze powiększenie oryginalnego pierwotnego przekazu o dodatkowe elementy, niepotrzebne, a nawet zakłócające odbiór; po drugie, wskutek przecieków utratę części przekazu⁶⁵. Szum lub interferencja występuje we wszystkich systemach komunikowania. Niezależnie od projektu jak i parametrów technicznych konkretnego systemu komunikowania, zawsze występuje tzw. szum (interferencja). Wyróżniamy cztery rodzaje szumu: fizyczny, psychiczny, semantyczny i fizjologiczny. *Fizyczny* to nic innego jak zewnętrzne bądź mechaniczne zakłócenie przesyłania bądź obierania sygnału. Szum *psychiczny* ma źródło w psychice tego, kto komunikuje i zakłóca jego zdolność do prawidłowego sformułowania komunikatu i jego odbioru. Szum *semantyczny* dotyczy sytuacji, w której zakłócenie powstaje na zasadzie zaburzenia,

⁶¹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 31.

⁶² B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 17.

⁶³ Por. Tamże, s. 17. Zob. także J. Fiske, *Wprowadzenie do badań...*, dz. cyt., s. 23-24.

⁶⁴ B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 15.

⁶⁵ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 109.

występującego w sferze znaczeniowej używanego kodu. *Fizjologiczny* obejmuje czynniki biologiczne i odnosi się do stanu organizmu nadawcy czy odbiorcy⁶⁶.

Ogólnie ujmując trudności w komunikacji wynikają właściwie z dwóch powodów. Jedne dotyczą samej treści komunikatów, drugie zakłóceń samego procesu komunikowania. Jeśli chodzi o pierwszą grupę trudności, dotyczy ona takich spraw jak: trudności z uzgodnieniem oceny, różnice w ewaluacji; trudności z uzgodnieniem wiedzy, przekonań; trudności pragmatyczne - niezgodność w podejmowanych decyzjach; trudności metakomunikacyjne (rozbieżności w interpretacji wypowiedzi, używanego kodu); wyraźny brak spójności między wypowiedziami rozmówców; wypowiedzi uwłaczające, poniżające; wypowiedzi wewnętrznie sprzeczne czy wpływ kontekstu⁶⁷. W drugiej grupie znajdują się następujące formy zakłóceń: nieprawidłowa organizacja konwersacji; niewłaściwy sposób przejmowania głosu; niewerbalne komentarze słuchacza; nieporozumienia słowne; wieloznaczne akty komunikacyjne i znaki czy zakłócenia środowiskowe (zjawiska zachodzące w otoczeniu)⁶⁸.

Należy pamiętać, iż proces komunikowania dokonuje się w pewnych warunkach, które nazywamy kontekstem. Kontekst, jaki występuje w komunikowaniu, posiada kilka aspektów. *Aspekt fizyczny* określany jest przez otoczenie, a więc temperaturę, światło, miejsce i czas przebiegu procesu, czyli ogólnie ujmując zewnętrzną atmosferę. *Aspekt historyczny* obejmuje taką sytuację komunikacyjną, w której uczestnicy odnoszą się do innych, zaistniałych w przeszłości wydarzeń. *Aspekt psychologiczny* odnosi się do sposobu, w jaki członkowie procesu postrzegają się nawzajem (życzliwość lub jej brak; formalność lub bezpośredniość sytuacji) i jak to wpływa na znaczenia, jakie są kreowane w tym procesie. *Aspekt kulturowy* jest z kolei systemem wiedzy, która

⁶⁶ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 32-35.

⁶⁷ Por. Z. Nęcki, *Komunikowanie interpersonalne*, Wrocław 1992, s. 117-121.

⁶⁸ Por. Z. Nęcki, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 121-128. Zob. także Z. Nęcki, *Trudności negocjacyjne w środowisku międzykulturowym w: Komunikacja społeczna - negocjacje - edukacja. Perspektywa wielu kultur*, red. Z. Nęcki, W. J. Maliszewski, K. Czerwiński, Toruń 2012, s. 107-108.

jest udziałem relatywnie dużej grupy ludzi, łączy w sobie wartości, wierzenia, symbole i zachowania, uznawane przez tę zbiorowość⁶⁹.

1.3. Formy komunikowania

1.3.1. Komunikowanie werbalne

Komunikowanie werbalne i niewerbalne to dwie podstawowe formy komunikacji, od których uzależniona jest jej efektywność. Odnoszą się one do wszystkich procesów nie zależnie od sposobu i poziomu porozumiewania się⁷⁰. Istnieją dwie formy komunikowania werbalnego: ustna i pisana⁷¹. Podstawowym środkiem tego komunikowania będzie język, dzięki któremu wyrażane będą znaczenia komunikowanych treści⁷². Komunikowanie się ze sobą dokonuje się za pomocą wyrazów składających się na słownik jakiegoś języka, z których zgodnie z regułami gramatyki tegoż języka buduje się wypowiedzi zrozumiałe dla osób znających ten język⁷³. Język jest wyspecjalizowanym, skutecznym sposobem komunikowania, zdolnym do tworzenia i przekazywania podstawowych symboli kulturowych. Charakteryzuje go sześć uniwersalnych cech: jego wyspecjalizowanie, wydajność, ulotność, arbitralność, zdolność do transmitowania oraz transmisja kulturowa⁷⁴. Język pozwala na komunikowanie znaczeń, na kreowanie, podtrzymywanie i zmienianie środowiska. Dzięki językowi można udzielić komuś informacji, szukać jej lub unikać uczynienia czegoś⁷⁵. Mowa jest naturalnym, bezpośrednim i spersonalizowanym środkiem

⁶⁹ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 15. Zob. także F. Schultz von Thun, *Sztuka rozmawiania. W porozumieniu z sobą i innymi* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2006, s. 45-49.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 24.

⁷¹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 175. Zob. także W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 58.

⁷² Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 25.

⁷³ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 58. Jedną z charakterystycznych cech każdego języka jest istnienie w jego obrębie tzw. subjęzyków, czyli języków wykorzystywanych przez subkultury lub subgrupy, do komunikowania się ich członków między sobą. Subkultury są to kultury istniejące wewnątrz większej kultury, tworzące się w oparciu o większe wspólnoty w ramach tej samej religii, zawodu, upodobań muzycznych etc. Rodzaje subjęzyków są następujące: żargon; gwara środowiskowa; gwara zawodowa; slang. Zob. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 189-192.

⁷⁴ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 177.

⁷⁵ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 25.

komunikowania. Ponieważ opiera się na biologicznym wyposażeniu człowieka (gardło, mięśnie języka etc.), zauważa się jego naturalność. Ze względu na to, że komunikacja domaga się bliskości, także tej fizycznej, obecności *twarzą w twarz*, zauważamy jej bezpośredniość. O tym, że mowa jest środkiem spersonalizowanym, informuje fakt, iż partnerzy rozmowy występują w niej, jako znane sobie albo przynajmniej świadome swojego istnienia⁷⁶.

Komunikowanie werbalne polega na wymianie informacji w trakcie takich czynności jak: mówienie, pisanie, czytanie oraz słuchanie⁷⁷. Umiejętność mówienia - sztuka mówienia - retoryka, oznacza świadome bądź nieświadome opanowanie przez nadawcę reguł i form używania języka⁷⁸. Forma ustna pozwala na zdecydowanie lepszą ekspresję uczuć i myśli. W bezpośrednim kontakcie pozwala na kierowanie rozmową, sugerowanie a także, co najważniejsze, na bezpośrednie sprzężenie zwrotne w postaci natychmiastowej odpowiedzi⁷⁹. Pisanie związane przede wszystkim ze znajomością reguł gramatycznych, w komunikacji wiąże się zasadniczo również z pewną przejrzystością i klarownością wypowiedzi pisemnej (przy użyciu odpowiednich słów i znaczeń, tak aby przekazać zrozumiałą treść)⁸⁰. Pisemna forma komunikowania werbalnego zdecydowanie częściej ma charakter formalny niż nieformalny. Zaletą takiej formy będzie jego trwałość, wadą zaś zamknięty charakter, który nie pozwoli na osiągnięcie bezpośredniego sprzężenia zwrotnego⁸¹. W przypadku czytania główne zadanie będzie ograniczało się do zasadniczego problemu, jakim będzie czytanie ze zrozumieniem. W przypadku słuchania należy zwrócić uwagę na formy słuchania takie jak: informacyjne, oceniające, empatyczne, refleksyjne i nierefleksyjne⁸². Każde z nich warunkuje przebieg komunikacji i wpływa na jej efektywność. Efektywne słuchanie domaga się od odbiorcy komunikatu werbalnego następujących zachowań: prawdziwego zainteresowania istotą przekazu; zwrócenia uwagi na główne tezy wypowiedzi;

⁷⁶ Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 49.

⁷⁷ B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 16.

⁷⁸ J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, dz. cyt., s. 82.

⁷⁹ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 26.

⁸⁰ Zob. także W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 50-51; J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, dz. cyt., s. 111-117.

⁸¹ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 27.

⁸² Por. J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, dz. cyt., s. 65-81.

zapamiętania słów i zwrotów kluczowych dla tej wypowiedzi; zauważenia przykładów, analogii i podsumowań; dostrzegania poglądów wypowiedzianych przez mówiącego; formułowanie aktualnych dla danej sytuacji pytań pod adresem nadawcy a czasem wspierania konwersacji przy użyciu różnych form komunikowania niewerbalnego⁸³.

1.3.2. Komunikowanie niewerbalne

Komunikacja niewerbalna odnosi się do komunikacji realizowanej za pośrednictwem środków innych niż słowa⁸⁴. System tejże komunikacji obejmuje trzy główne, wzajemnie na siebie oddziaływujące systemy: system komunikacji wzrokowej, system komunikacji słuchowej i system komunikacji pozawzrokowej⁸⁵. W szerszym rozumieniu komunikacja niewerbalna oznacza wszelkie zamierzone i niezamierzone przekazywanie informacji za pomocą: dzieł sztuki nieliterackiej, wystroju pomieszczeń, planów sytuacyjnych, przedmiotów, którymi posługują się osoby danej kategorii społeczno-demograficznej i zawodowej, właściwości statycznych i dynamicznych ciała. Natomiast w węższym rozumieniu komunikowanie się niewerbalne oznacza przekaz informacji bez użycia słowa pisanego i za pomocą statycznych i dynamicznych właściwości ciała⁸⁶. Komunikowanie niewerbalne jest uzupełnieniem

⁸³ Por. B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 16. Komunikacja werbalna nie jest wolna od swego rodzaju błędów dotyczących samego procesu komunikowania się. Dla lepszej efektywności procesu warto za W. Głodowskim wskazać na następujące zasady, według których powinna przebiegać każda komunikacja: (1) Zasada równorzędności - wszyscy uczestnicy komunikacji mają równe prawa i traktujemy ich według funkcji, jakie pełnią w danym akcie komunikacyjnym, unikając: mowy poniżającej bądź wywyższającej, arbitralnych oświadczeń czy komunikatów; wywyższania się poprzez komplementowanie. (2) Zasada włączenia - wszyscy uczestnicy komunikacji odczuwają potrzebę aktywnego uczestnictwa w danej komunikacji - unikamy sytuacji wykluczenia, w której jeden z uczestników jest celowo pomijany poprzez używanie przez wyżej wymienionych mowy charakterystycznej dla danego środowiska czy grupy, do której dany człowiek nie należy (prawnicy, lekarze). (3) Zasada równowagi - w mówieniu o sobie i o innych. (4) Zasada uczciwej oceny - unikamy niepotrzebnego krytykowania czy nadmiernego chwaleń. (5) Zasada bezstronności - obiektywizmu, w którym unikamy obraźliwej mowy skierowanej przeciwko jakiejś rasie, religii czy narodowości. Efektywne komunikowanie interpersonalne może utracić część swojej skuteczności i znaczenia, kiedy obecne są w nim pewne niekorzystne czynniki lub kiedy komunikujący myślą lub zachowują się w sposób niepożądany. Wyodrębnia się sześć takich barier: polaryzacja, etykietowanie, pomieszanie faktów i wniosków, przesadna pewność siebie, statyczna opinia i ocena, klasyfikowanie i myślenie stereotypowe. Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 205-223.

⁸⁴ M. L. Knapp, J. A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich* (przeł. A. Śliwa, L. Śliwa), Wrocław 2000, s. 23.

⁸⁵ D.G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna* (przeł. M. Trzcińska), Warszawa 2007, s. 25.

⁸⁶ J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, dz. cyt., s. 87.

i wzmocnieniem bezpośredniego i ustnego komunikowania werbalnego, z którymi jest nierozzerwalnie związane⁸⁷. W zależności od autentyczności i formy przekazu tych sygnałów może jednak również osłabiać lub zaprzeczać przekazom werbalnym⁸⁸.

Większość badaczy uznaje następujące kategorie zachowania niewerbalnego:

- a. aparycja - zmienne i kierowane cechy, takie jak ubranie, uczesanie, makijaż, przybranie i ozdoby; cechy takie jak fizjonomia, waga, tusza i wzrost są tylko częściowo zmienne,
- b. kinezyka - widoczne ruchy ciała: gestykulacja, mimika twarzy, ruchy tułowia i kończyn, pozy, postawy, wzrok i spojrzenia,
- c. proksemika - wykorzystanie dystansu interpersonalnego i relacji przestrzennych,
- d. dotyk (haptyka) - przekazywanie sygnałów poprzez różne formy bezpośredniego kontaktu fizycznego,
- e. parajęzyk - przekazywanie sygnałów głosowych innych niż artykułowane słowa same w sobie, włączając w to takie cechy jak wysokość, głośność, tempo, przerwy wokalne, modulacja,
- f. chronemika - wykorzystanie czasu jako swoistego systemu przekazów; włączając w to takie zagadnienia jak czas oczekiwania, czas trwania, ilość spędzonego z kimś czasu⁸⁹.

Należy zauważyć, iż nie ma jakiegoś jednego systemu, który sklasyfikowałby funkcje komunikowania niewerbalnego. Spróbujmy jednak na potrzeby tej rozprawy wskazać przynajmniej główne jej elementy. Sygnały niewerbalne służą: przekazywaniu informacji, regulowaniu interakcji, wyrażaniu emocji, tworzeniu metakomunikacji, kontrolowaniu sytuacji społecznych jak

⁸⁷ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 27.

⁸⁸ B. Sobkowiak, *Komunikowanie społeczne*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 225. Zob także B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 27-28; M. L. Knapp, J. A. Hall, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach...*, dz. cyt., s. 29-32; J. Fiske, *Wprowadzenie do badań...*, dz. cyt., s. 93-96; D.G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna*, dz. cyt., s. 41-208; Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, dz. cyt., s. 18; Z. Nęcki, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 136-137.

również kształtowaniu i kierowaniu wrażeniami⁹⁰. W sposób szczególny warto tu dookreślić tę metakomunikację, która realizuje funkcję definiowania i wspierania przekazów werbalnych. Metaprzekazy, tworzące ową metakomunikację, wspierają komunikujących w ocenie intencji i motywacji nadawcy, jak również pomagają określić znaczenie poszczególnego przekazu. Do metaprzekazów należą: powtarzanie, zaprzeczanie, uzupełnianie, zastępowanie, akcentowanie i regulowanie⁹¹.

Dodatkowo należy wskazać, iż określone elementy komunikowania niewerbalnego wspomagają komunikowanie werbalne na różnych poziomach, realizując odpowiednie funkcje:

- a) funkcja zastępowania - gdy sygnały niewerbalne (emblematy) stosowane są w miejsce słów, zdań i zastępują je,
- b) funkcja uzupełnienia - gdy sygnały niewerbalne (ilustratory) uzupełniają i precyzują komunikat werbalny,
- c) funkcja ekspozycji - gdy sygnały niewerbalne (pozy) pozwalają na zaprezentowanie emocji i uczuć, akcentując je i eksponując więcej - ponad ich stan faktyczny,
- d) funkcja regulacyjna - gdy sygnały niewerbalne (regulatory) pomagają w regulacji płynności aktu komunikacyjnego, informując o toku przebiegu tej konwersacji (kontynuacja, powtarzanie, zakończenie),
- e) funkcja moderująca - gdy sygnały niewerbalne (adaptory) łagodzą napięcia, jakie powstają w czasie konwersacji⁹².

⁹⁰ D.G. Leathers, *Komunikacja niewerbalna*, dz. cyt., s. 34-35. Zob. także W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 228-229.

⁹¹ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 229-232.

⁹² Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 29-30.

2. Wybrane modele w komunikacji interpersonalnej

2.1 Definicja modelu

W tworzeniu właściwej definicji komunikowania interpersonalnego przydatne i odpowiednie jest pojęcie modelu⁹³. W badaniach wielu uczonych stawiało znak równości pomiędzy teorią a modelem, jednak należy pamiętać, iż teoria jest wyjaśnieniem a model reprezentacją⁹⁴. Metodolodzy pojęcie *modelu* utożsamiają z pewnym wzorcem bądź ideałem jakiegoś stanu⁹⁵. Modelem nazywamy hipotetyczną konstrukcję myślową, będącą uproszczonym obrazem, badanego fragmentu rzeczywistości⁹⁶. Zasadniczo modele klasyfikuje się w czterech grupach wyróżniając: doświadczalne, logiczne, matematyczne i teoretyczne. Model teoretyczny - bo taki odnosi się do spraw, które poruszamy w tej rozprawie - jest konstrukcją myślową, mającą na celu wyjaśnienie zjawisk, które obserwujemy⁹⁷. Model jest symbolicznym przedstawieniem, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania jakiegoś złożonego systemu⁹⁸. Dokonując podziału modeli ze względu na ich prezentację, wyróżnia się: modele graficzne (mechaniczne), słowne i matematyczne⁹⁹.

2.2. Wybrane modele komunikowania

Modele komunikowania to słowne lub graficzne przedstawienia, obrazujące proces komunikowania w schematycznej i uproszczonej formie¹⁰⁰. Stanowią one wizualne odzwierciedlenie skomplikowanych relacji, jakie

⁹³ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 16.

⁹⁴ L. Hawes, *Pragmatics of Analoguing: Theory of Model Construction in Communication*, Boston 1975, s. 122-123, cyt. za: T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 52.

⁹⁵ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 75.

⁹⁶ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 101.

⁹⁷ Por. I. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty* (przeł. M. Krośniak), Kraków 1983, s. 41-43.

⁹⁸ Tamże, s. 10.

⁹⁹ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁰⁰ G. Fauconnier, *Mass Media and Society*, Leuven 1975, s. 40, cyt. za: T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 53.

dokonywają się w akcie komunikowania¹⁰¹ i wyjaśniają procesy, przez które podejmujemy i utrzymujemy nasze interpersonalne związki z innymi ludźmi¹⁰².

W zależności od przyjętych kryteriów modele komunikowania można podzielić na grupy¹⁰³. Biorąc jednak pod uwagę różnorodność, jaka dotyczy poszczególnych grup, w tej pracy zostaną zaprezentowane modele należące do podstawowych, a więc te, które uważa się za modele wzorcowe, bowiem powstały jako jedne z pierwszych, zdominowały na jakiś czas naukę o komunikowaniu, a nawet wywierają do tej pory wpływ na wielu uczonych zajmujących się tą dziedziną¹⁰⁴. Poniżej zostaną zaprezentowane następujące modele: Lasswella, Shannona i Weavera oraz Schramma.

Rys. 6. Model aktu perswazyjnego Lasswella¹⁰⁵.

NADAWCA	KOMUNIKAT	KANAŁ	ODBIORCA	EFEKT
Kto mówi?	Co mówi?	Za pośrednictwem jakiego kanału mówi ?	Do kogo mówi?	Z jaki skutkiem mówi?

Lasswell ujmuje proces komunikowania jako akt złożony z pięciu zasadniczych składników, które wylicza w swej słynnej formule: „Kto mówi, co, jakim środkiem, do kogo i z jakim skutkiem?”¹⁰⁶. Model ten traktuje wszystkie formy komunikowania w sposób instrumentalny, tj. jako proces perswazyjny, w którym nadawca ma określony cel: spowodowanie określonego skutku w postaci ukształtowania nowej postawy, wzmocnienia lub zmiany postaw już istniejących¹⁰⁷. Jest to model linearny, który postrzega komunikację, jako transmisję komunikatu i podnosi raczej sprawę „efektu” niż znaczenia. „Efekt” implikuje zauważalną i mierzalną zmianą w odbiorcy spowodowaną

¹⁰¹ Por. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰² Por. J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, dz. cyt., s. 60.

¹⁰³ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰⁴ Tamże, s. 77.

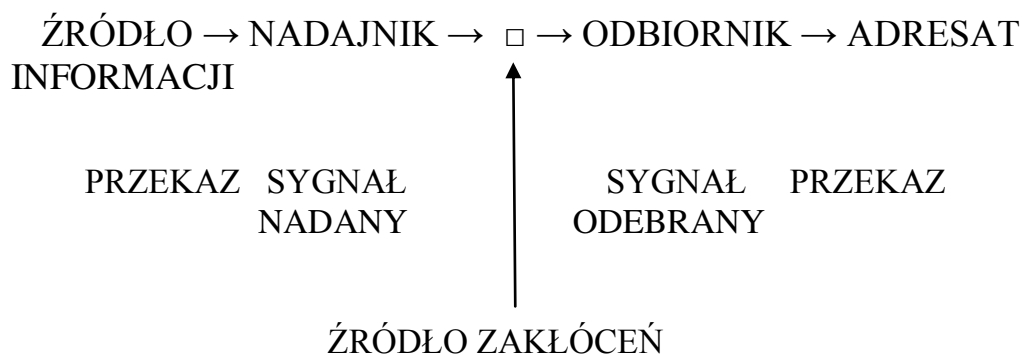
¹⁰⁵ Tamże, s. 77-78.

¹⁰⁶ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁷ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 78.

rozpoznawalnymi elementami procesu. Zmiana jednego z tych elementów zmieni efekt. Można zmienić osobę kodującą, sam przekaz i kanał. Każda z tych wprowadzonych zmian spowoduje adekwatne do nich zmiany w efekcie komunikacji¹⁰⁸.

Rys. 7. Model przekazu sygnałów Shannona i Weavera¹⁰⁹.



Proces rozpoczyna źródło informacji, tworząc przekaz. W następnej fazie przekaz jest przekształcony w sygnał przez nadajnik. Ten sygnał powinien być dostosowany do kanału prowadzącego do odbiornika, a ten rekonstruuje przekaz z odebranego sygnału. I taki przekaz dociera do adresata¹¹⁰. Shannon i Weaver wprowadzili nowe kategorie, takie jak szum informacyjny (źródło zakłóceń), przepustowość kanału, kod (kodowanie - sygnał nadany, odkodowanie - sygnał odebrany)¹¹¹. Przedstawiając drogę przekazów od źródła do adresata, schemat Shannona-Weavera skupia uwagę badacza procesu komunikacji na problematyce ich wierności, a więc na tym, czy przekaz odbierany przez adresata odpowiada przekazowi, który opuścił źródło. A grożą mu nie tylko wewnętrzukładowe niebezpieczeństwa zniekształcenia w trakcie kodowania, tzn. transformacji przekazu w sygnał, w trakcie transmisji sygnału oraz w trakcie dekodowania, tzn. transformacji sygnału w przekaz, ale także dodatkowe niebezpieczeństwa zniekształceń pochodzące spoza układu w postaci szumów, to znaczy na

¹⁰⁸ J. Fiske, *Wprowadzenie do badań...*, dz. cyt., s. 48. Największą słabością tego modelu jest to, iż przedstawia on komunikowanie jako proces linearny, jednostronny a nie interakcyjny. Takie linearnie postrzeganie komunikowania nie bierze pod uwagę faktu, że każdy uczestnik procesu komunikowania interpersonalnego pełni podwójną rolę - nadawcy i odbiorcy. Zob. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 17-18.

¹⁰⁹ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 78.

¹¹⁰ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 58.

¹¹¹ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 79.

przykład interferencji innych sygnałów lub zakłóceń wskutek niestabilności napięcia¹¹².

Rys. 8. Model wspólnoty doświadczeń Schramma¹¹³.

OBSZAR DOŚWIADCZENIA		OBSZAR DOŚWIADCZENIA
ŹRÓDŁO (kodujący)	→ PRZEKAZ →	(dekodujący) ADRESAT

Według Schramma komunikowanie to dzielenie się doświadczeniami a przez to przynależność do pewnej wspólnoty. Dla zaistnienia takiego procesu potrzebna jest obecność takich elementów jak: źródło, przekaz i adresat¹¹⁴. Schramm wyróżnił trzy główne fazy tworzenia i odbierania przekazu: kodowanie, tzn. przekładanie myśli na jawny komunikat; interpretację, tzn. określenie użytego kodu, oraz dekodowanie, tzn. odczytywanie myśli zawartej w komunikacie¹¹⁵. Można powiedzieć, że Schramm tworząc ten model uwypuklił to, co jest w nim najważniejsze, a mianowicie to, że istotą procesu komunikacji jest zakodowywanie treści przez nadawcę i odkodowywanie jej przez odbiorcę oraz wynikająca stąd choćby częściowa wspólnota doświadczeń źródła, czyli nadawcy, i przeznaczenia albo ujścia, czyli odbiorcy¹¹⁶.

W kolejnych badaniach Schramm stworzył model doświadczeń, uwzględniając specyfikę procesu komunikowania interpersonalnego. Wskazał, iż każdy członek komunikacji jest jednocześnie źródłem i adresatem, koduje i dekoduje, wysyła i odbiera sygnał od nadawcy¹¹⁷.

¹¹² W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 107. Niedoskonałości i ograniczenia tego modelu można przedstawić w trzech punktach. Po pierwsze, przedstawia on komunikację jako linearną sekwencję transmisji i odbioru, niż jako dynamiczną interakcję między ludźmi. Po drugie, zakłada, iż szum istnieje tylko wewnątrz przekazu, podczas gdy na przebieg procesu komunikowania oddziałują także wewnętrzne zakłócenia. Po trzecie, model ten ma charakter mechaniczny, co przejawia się choćby w zastosowanej w nim terminologii (nadajnik, odbiornik). Nie jest ona odpowiednia do opisywania interakcji międzyosobowych. Zob. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 18-19.

¹¹³ B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 80-81.

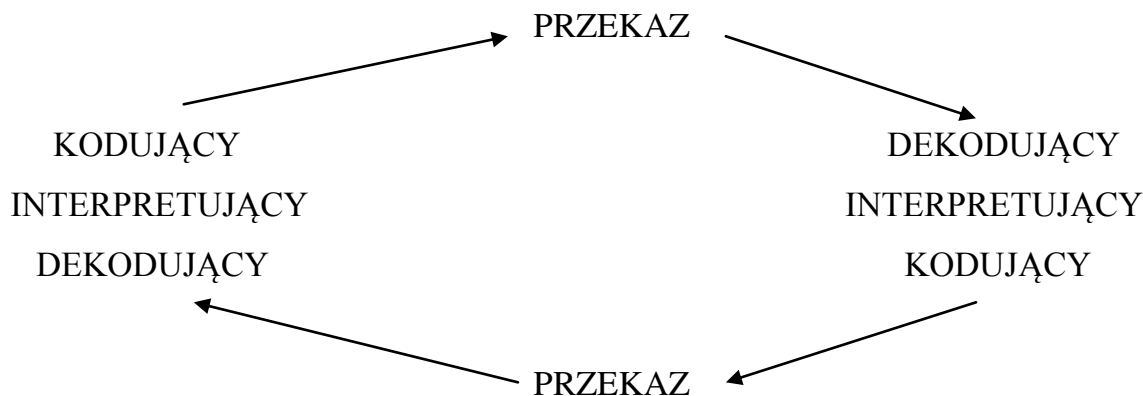
¹¹⁴ Por. Tamże, s. 80.

¹¹⁵ W. Schramm, *How Communication Works* w: W. Schramm, *The Process and Effects of Mass Communication*, Illinois 1954, s. 7, cyt. za: T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, dz. cyt., s. 63.

¹¹⁶ W. Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, dz. cyt., s. 107-108.

¹¹⁷ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 82.

Rys. 9. Model komunikowania interpersonalnego wg Schramma¹¹⁸.



Ten model uważany za samego Schramma za najbardziej doskonały podkreśla dynamizm komunikowania międzyosobowego, przedstawiając je jako cykl stałych interakcji pomiędzy ludźmi¹¹⁹.

2.3. Model komunikacyjny Friedemanna Schultza von Thuna

Wielowarstwowa rzeczywistość komunikacji interpersonalnej jest bardzo złożona i znajduje powiązanie z wieloma dziedzinami ludzkiego życia, w tym także w zbawczym działaniu Kościoła, który komunikuje zbawienie ofiarowane przez Chrystusa również w celebracji liturgicznej¹²⁰. Pomocą w zaprezentowaniu tematu komunikacji w liturgii będzie przedstawienie psychologicznego modelu komunikacji interpersonalnej F. Schulza von Thuna, którego podstawę stanowi czterowymiarowy kwadrat¹²¹.

¹¹⁸ Tamże, s. 81.

¹¹⁹ W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 20. Wartość tych modeli Schramma polega przede wszystkim na podkreśleniu, że komunikowanie jest jednocześnie procesem, jak interakcją. Jednak i one pomijają ważne cechy systemów i ich wzajemnego wpływu. Zob. W. Głodowski, *Komunikowanie interpersonalne*, dz. cyt., s. 21.

¹²⁰ Por. P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 22 (2013), s. 54.

¹²¹ Por. R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009, s. 147.

Rys. 10. Model F. Schulza von Thuna¹²².



Według F. Schulza von Thuna model komunikacyjny powinien odpowiedzieć na cztery zasadnicze pytania: (1) Jak jasno i zrozumiale przekazywać informacje o aktualnym stanie rzeczy? (treść rzeczowa, fakty); (2) Jak nawiązuję kontakt z rozmówcą? Jak traktuje mojego rozmówcę? (relacja wzajemna); (3) Na ile wypowiedź objawia część osobowości? (ujawnienie siebie); (4) Jaki wpływ chce wyrzucić, osiągnąć ten, który mówi? (apel)¹²³. Analizując ten model zauważamy, iż akcentowane są następujące treści. Po pierwsze komunikacja jest rzeczywistością czterowymiarową, w której każda z czterech płaszczyzn jest odpowiedzialna za jakość komunikatu. Po drugie, każda płaszczyzna może zwierać kilka informacji. Po trzecie, każda z czterech płaszczyzn jest tak samo ważna i istotna dla procesu komunikacji¹²⁴. Zaletą tego modelu jest z jednej strony uporządkowanie w zakresie problemów i trudności, jakie są obecne w komunikacji, z drugiej zaś pomaga uzyskać właściwą jakość komunikatu¹²⁵. Aby właściwie zrozumieć model, który będzie podstawą strukturalną dla utworzenia liturgicznego modelu komunikacji interpersonalnej, warto zwrócić uwagę na jego poszczególne elementy a także na trudności, które powstają w trakcie komunikacji:

¹²² Por. F. Schultz von Thun, *Sztuka rozmawiania. Rozwój osobowy* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2001, s.17.

¹²³ Por. F. Schultz von Thun, *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń* (przeł. P. Włodyga), Kraków 2001, s.12.

¹²⁴ Por. Tamże, s.13-15.

¹²⁵ Por. Tamże, s. 29.

1. Zawartość rzeczowa komunikatu. Gdy dochodzi do wymiany informacji, mogą zaistnieć dwa zasadnicze problemy, które wpływają na jej jakość: nierzeczowość i niezrozumienie. Jak twierdzi Schulz von Thun, rozmowy często są nierzeczowe, ponieważ rozmówcom trudno jest trzymać się tematu. Po drugie - przekazywane informacje mogą być niezrozumiałe i przez to nie docierają do odbiorcy¹²⁶.

2. Ujawnienie siebie przez komunikat. Jak zauważa Schultz von Thun, człowiek, mówiąc coś od siebie, *daje* też coś z *siebie*, a to oznacza, że każde „mówienie od siebie” jest wyznaniem, „miniprobą osobowości”. Owo ujawnienie jest mniej lub bardziej świadome, ale zawsze istnieje¹²⁷.

3. Relacja wzajemna osób w wypowiedzi. W komunikacji międzyludzkiej należy zwrócić uwagę na płaszczyznę wzajemnych relacji. Schulz von Thun dostrzega, że w komunikacji zawsze określa się własną relację do rozmówcy. O ile informacje rzeczowe trafiają do intelektu odbiorcy, o tyle informacje o wzajemnych relacjach zawsze są oceniane na płaszczyźnie emocjonalnej¹²⁸. Płaszczyzna relacji ma dwie strony: określa odniesienie nadawcy do odbiorcy (jak go traktuje) i z drugiej strony definiuje relacje (precyzuje to, jak nadawca widzi swoje relacje z odbiorcą)¹²⁹?

4. Element apelu w komunikacji. Wywieranie wpływu to nieodłączny element komunikacji. W tych trzech już wskazanych płaszczyznach wypowiedzi, nadawca spełnia pierwsze zadanie komunikacji, jakim jest mówienie i opisywanie tego, co jest. Drugim zadaniem jest wywieranie wpływu, które jest nastawione na osiągnięcie odpowiedniej reakcji. Efekt to zasadniczy cel płaszczyzny apelowej komunikatu¹³⁰.

¹²⁶ Por. Tamże, s. 131.

¹²⁷ Por. Tamże, s. 99.

¹²⁸ Por. Tamże, s. 161.

¹²⁹ Por. Tamże, s. 163.

¹³⁰ Por. Tamże, s. 213.

3. Zjawisko komunikacji w teologii

3.1. Magisterium Kościoła wobec komunikacji

Teologiczne ujęcie zjawiska komunikacji w nauczaniu Kościoła domaga się najpierw spojrzenia przez pryzmat podjętych działań tegoż Kościoła wobec pojawienia się w przestrzeni publicznej środków komunikacji masowej. Początkowo pierwsze reakcje i wypowiedzi Kościoła były negatywne bądź charakteryzowały się postawą obojętności, co wynikało z pewnej nieufności i podejrzliwości w stosunku do ich skutków społecznych i religijnych, w konsekwencji także z ignorancji¹³¹. Później jednak po latach nieufności Kościoła w stosunku do dziedziny naukowej, jaką jest nauka o komunikacji, Ojcowie II Soboru Watykańskiego wyznaczyli podstawy do rozważań nad zjawiskiem komunikacji w teologii¹³². W tym kontekście można zaobserwować pewną prawidłowość wyrażającą się w fakcie, iż na początku Kościół zajmuje wobec środków komunikacji postawę antagonisty, która stopniowo przeradza się w postawę dialogu. Każdy nowo pojawiający się środek komunikacji społecznej jest na początku odbierany jako pewnego rodzaju zagrożenie dla zbawczej działalności Kościoła. W konsekwencji wywołuje to negatywną reakcję, ale później, po dostrzeżeniu jego pozytywnej roli w działalności ewangelizacyjnej Kościoła, zostaje przyjęty i włączony w tę działalność¹³³.

Realizując postanowienia posoborowe zawarte w dekrecie *Inter mirifica*, Papieska Komisja ds. Środków społecznego przekazu zredagowała instrukcję duszpasterską *Communio et progressio*¹³⁴. O ile sam dekret jedynie wprowadził problematykę komunikacji do szerszej dyskusji w Kościele, to dopiero instrukcja

¹³¹ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 121.

¹³² P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego...*, dz. cyt., s. 53-54.

¹³³ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 122. Tak było w przypadku np. druku, gdzie papieże na przestrzeni wieków najpierw nadawali prawa cenzorskie (Sykstus IV), potem grozili ekskomuniką, tym którzy wydają książki bez zgody cenzury (Aleksander VI) i tworzyli indeksy ksiąg zakazanych, by finalnie - w związku z rozwojem prasy - rozpocząć przeciwstawianie *złej prasie - prasy dobrej* (Pius IX, Leon XIII), a ostatecznie zgodzić się na to, by w drugiej połowie XIX wieku, oficjalnym pismem stało się „L'Osservatore Romano”, oficjalne pismo Stolicy Apostolskiej. Zob. K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów*, Kraków 2002, s. 16-21.

¹³⁴ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 136.

Communio et progressio jasno i klarownie określiła stanowisko Kościoła wobec mass mediów i komunikacji społecznej, wskazując jak jest cennym narzędziem, które służy nie tylko człowiekowi czy społeczeństwu, ale też Kościołowi¹³⁵. Jednocześnie instrukcja wskazała, że to Bóg jest, w swej troistej jedności, najdoskonalszym środowiskiem, fundamentalnym źródłem (jako Stwórca) i idealnym, aktywnym wzorcem (jako Zbawca) osobotwórczej i wspólnototwórczej komunikacji¹³⁶.

Wydawane po tej instrukcji dokumenty Kościoła zawsze w jakimś stopniu odwoływały się do wyznaczonych w niej linii zasadniczych. Paweł VI koncentrował się przede wszystkim na relacji kościoła do środków masowego przekazu. Jan Paweł II nieustannie uwypuklał teologiczny wymiar komunikacji ludzkiej¹³⁷. W orędziu na 18. Dzień Środków Społecznego Przekazu pisał: Ze względu na to, że w procesie komunikowania na początku znajduje się człowiek-nadawca, u kresu zaś człowiek-odbiorca, środki społecznego przekazu ułatwią spotkanie wiary i kultury, o ile doprowadzą do spotkania pomiędzy osobami, w taki sposób, aby tworzyła się nie masa odizolowanych jednostek, prowadzących dialog ze stronicą, sceną, małym lub dużym ekranem, ale wspólnota osób, świadomych wagi spotkania z wiarą i kulturą, gotowych urzeczywistnić to spotkanie poprzez kontakt osobisty - w rodzinie, w miejscu pracy, w stosunkach społecznych¹³⁸. Koniecznym jest aby, przypomnieć również instrukcję duszpasterską *Aetatis novae*, która omawia zjawisko komunikacji interpersonalnej i mocno akcentuje Chrystusa jako jej źródło i treść tej komunikacji¹³⁹. Czytamy w niej na temat komunikacyjnego dzieła Kościoła: Chrystus jest zarazem treścią i źródłem tego, co oznajmia Kościół, głosząc Ewangelię. Kościół bowiem jest „Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 23; por. 4, 10). Z pomocą słowa Bożego i sakramentów świętych zmierzamy więc w Kościele ku oczekiwanemu ostatecznemu zjednoczeniu, gdzie Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”

¹³⁵ Por. K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów*, dz. cyt., s. 101.

¹³⁶ J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 4 (1993), s. 39.

¹³⁷ M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, Warszawa 2008, s. 67.

¹³⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na 18 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1984*, nr 6.

¹³⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 119.

(1 Kor 15, 28)¹⁴⁰. Benedykt XVI w swoim nauczaniu interpretował komunikację ubogacając ją teocentrycznym humanizmem, czego efektem było wskazanie na ważny jej element, jakim jest kompetencja etyczna¹⁴¹. W orędziu na 45. Dzień Środków Społecznego Przekazu pisał: „Jak każdy inny owoc umysłu ludzkiego, nowe technologie komunikacyjne muszą być wykorzystywane w służbie integralnego dobra osoby i całej ludzkości. Jeżeli są stosowane mądrze, mogą przyczyniać się do zaspokojenia pragnienia sensu, prawdy i jedności, które jest najgłębszą aspiracją istoty ludzkiej”¹⁴². Stając wobec niezwykłego rozwoju mediów i nowych form komunikacji społecznej, Benedykt XVI widział ten nowy świat jako szansę i wyzwanie dla Kościoła. Papież w Orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu wzywał do podjęcia dzieła ewangelizacji świata cyfrowego. Zadanie to powierzył przede wszystkim kapłanom oraz młodym katolikom, a szczególnym miejscem dawania świadectwa mają być portale społecznościowe. W orędziach Benedykta XVI można odnaleźć także zasady dla ewangelizatorów cyfrowego świata. Według autora są to: inkulturacja, autentyczność, szacunek i dialog, milczenie, bezpośrednie relacje¹⁴³. Być może jeszcze za wcześnie na ocenę wkładu w dzieło teologii komunikacji papieża Franciszka. Z dotychczasowej jednak działalności, można wywnioskować, iż papież podejmuje kwestie komunikacji społecznej, tak Kościoła, jak i świata mediów; wskazuje na pozytywne i negatywne formy działania medialnego; wzmacnia pozytywny przekaz i sam staje się bezpośrednim i spontanicznym - w zachowaniu jak i słowach - komunikatorem¹⁴⁴. W orędziu na 50. Dzień Środków Społecznego Przekazu napisał m.in.: „Jakże chciałbym, aby nasz sposób komunikowania się, a także nasza posługa pasterzy w Kościele nigdy nie

¹⁴⁰ Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, Lublin 1998, nr 6.

¹⁴¹ Por. M. Laskowska, K. Marcyński, *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, Kraków 2016, s. 12. Komunikowanie, zwłaszcza w epoce globalizacji, było dla niego nie tylko działaniem charakterze technicznym, zawodowym, ale w tym samym przynajmniej stopniu - moralnym, służebnym wobec odbiorców. Było wręcz rodzajem społecznego posłannictwa. Standardom profesjonalnym winny zatem towarzyszyć wymogi etyczne, bo fundamentem i ostatecznym celem komunikacji musi być dobry i prawda. W przeciwnym razie nie służy ona człowiekowi, lecz mu przeszkadza w rozwoju, a niekiedy wręcz fizycznie zagraża. Zob. M. Laskowska, K. Marcyński, *Komunikacja społeczna...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁴² Benedykt XVI, *Orędzie na 45. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2011*, nr 1.

¹⁴³ W. Mleczko, *Jak ewangelizować świat cyfrowy? Wskazanie Benedykta XVI w Orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 6 (2014), s. 197.

¹⁴⁴ Por. M. Laskowska, K. Marcyński, *Sztuka komunikacji według Franciszka. Bliżej - prościej - głębiej*, Warszawa 2016, s. 19. Zob. także R. Kowalski, *Franciszek - lider na trudne czasy. Sekret skuteczności oddziaływań papieskich przemówień w: Kościół, komunikacja, wizerunek*, red. R. Kowalski, Wrocław 2016, s. 193-210.

wyrażały wyniosłej pychy triumfu nad wrogiem ani też nie upokarzały tych, których mentalność świata uważa za przegranych, tych których trzeba odrzucić! Miłosierdzie może pomóc w załagodzeniu przeciwności życia i dać ciepło tym, którzy zaznali jedynie chłodu osądzenia. Niech styl naszej komunikacji pozwoli na przewyciężenie logiki, która wyraźnie oddziela grzeszników od sprawiedliwych”¹⁴⁵. Z kolei w innym dokumencie zauważa: „W Bożym zamysle ludzka komunikacja jest istotnym sposobem, aby żyć w komunii. Człowiek, jeśli podąży za swoim zarozumiałym egoizmem, może w sposób wypaczony wykorzystywać zdolność komunikacji, jak to ukazują od samego początku wydarzenia biblijne Kaina i Abla oraz wieży Babel (por. Rdz 4,1-16; 11,1-9). Wypaczenie prawdy jest typowym objawem tego zakłócenia, zarówno w płaszczyźnie indywidualnej, jak i zbiorowej. Natomiast dochowując wierności logice Boga, komunikacja staje się miejscem wyrażania własnej odpowiedzialności w poszukiwaniu prawdy i budowaniu dobra”¹⁴⁶.

3.2. Teoria komunikacji a teologia

Dokonując analizy relacji, jakie zachodzą pomiędzy teologią a naukami komunikologicznymi, zauważa się dwa obszary badań. Pierwszy to sposób, w jaki Kościół wykorzystuje środki społecznego przekazu, a także wpływ kultury masowej na wierzących. Drugi to badanie obecności elementów komunikowania w Objawieniu Bożym, a więc analiza komunikowania w zbawczym działaniu Boga¹⁴⁷. O ile pierwszy obszar badań był przedmiotem zainteresowania Kościoła, o tyle drugi obszar nastęrcza pewne trudności. Po pierwsze, w nauce o komunikowaniu dane, podlegające badaniu, ulegają ciągłej ewolucji, gdy tymczasem w teologii opieramy się na Objawieniu, które nie podlega żadnym zmianom. Po drugie, komunikologia to nauka praktyczna, gdy teologia orientuje się w obszarze duchowym i teoretycznym. Po trzecie, przedmiotem badań

¹⁴⁵ Franciszek, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2016*, nr 6.

¹⁴⁶ Franciszek, *Orędzie na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2018*, nr 1.

¹⁴⁷ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 119-120.

w nauce o komunikacji pozostaje człowiek, gdy w teologii w centrum zawsze pozostanie Bóg¹⁴⁸.

Teologia musi czerpać informacje z nauk empirycznych - i to nie tylko z powodu konieczności głoszenia niezmiennego orędzia w sposób dopasowany do konkretnej sytuacji, lecz przede wszystkim dlatego, że to orędzie jest możliwe do zrozumienia tylko w kontekście ciągle zmieniającego się świata, a w konsekwencji samo podlega historycznym zmianom¹⁴⁹. Obserwuje się współpracę tych dwóch dziedzin (teologii i nauki o komunikacji) i dostrzega się, że jest możliwa, na co wskazuje sposób, w jaki Bóg komunikuje się z ludźmi, korzystając z ludzkich struktur. Wspólne pole do działania dla obu nauk - teologii i komunikologii - daje również i to, że teologia porusza temat komunikacji za każdym razem, gdy opisuje wspólnotę Boga z człowiekiem na przestrzeni dziejów zbawienia. Ponadto teologia, chcąc komunikować ludziom zbawienie w sposób skuteczny, musi korzystać z osiągnięć nauki o komunikacji odnośnie do sposobu i formy przekazu¹⁵⁰. Oczywiście każda z tych implikacji, niesie ze sobą swego rodzaju trudności, jak choćby ta odnosząca się do formy i przekazu treści. Nauka o komunikacji dokonując rozróżnienia pomiędzy „tekstem a kontekstem, wypowiedzią a formą, wyrażeniem a horyzontem sensu”, wskazuje, iż różnica formy wyznacza sens wypowiedzi. Pojęcie formy zwraca uwagę na sposób komunikacji, a ten ulega ciągłej zmianie w zależności od czasów, w jakich się dokonuje (ulega transformacji). Z jednej strony komunikologia dostarcza potrzebnych narzędzi dla teologii do wyrażania treści, z drugiej stawia ją przed próbą czasu, w której ewolucyjność formy musi być podporządkowane niezmiennemu Objawieniu¹⁵¹.

Określając przedmiot badawczy teologii komunikacji, warto zwrócić uwagę na definicję podaną przez N. Brása. Autor stwierdza, że przez określenie *teologia komunikacji* rozumieć należy „teologiczną refleksję nad zjawiskiem komunikowania, a skoro ma być to refleksja teologiczna, jej punktem wyjścia będzie doświadczenie wiary jako ludzkiej odpowiedzi na Słowo Boże; a jako

¹⁴⁸ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 162-163.

¹⁴⁹ M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 71.

¹⁵⁰ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 121-122.

¹⁵¹ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 79-80.

refleksja nad zjawiskiem komunikowania uwzględni ona wszystkie jej wymiary, jakie towarzyszą komunikacji oraz warunkują całe życie ludzkie, a tym samym doświadczenie człowieka”¹⁵². Należy więc pamiętać, iż teologii komunikacji nie można ograniczyć jedynie tylko do środków społecznego przekazu, ani też do środków komunikacji międzyludzkiej. Przedmiot badań obejmuje znacznie szerszy obszar i podejmuje się refleksji nad komunikacją ludzką w pełni jej złożoności i we wszystkich wymiarach¹⁵³.

Magisterium Kościoła wpłynęło w zasadniczy sposób na recepcję teorii komunikacji w naukach teologicznych¹⁵⁴. Należy jednak pamiętać, że bez odpowiedniego dopasowania, nie można przenieść modelu komunikacji na grunt teologii, jest bowiem pewne, iż zewnętrzny przekaz „dobrej nowiny”, nie może funkcjonować bez wewnętrznej treści, a efektywna komunikacja wierzącego nie dokona się, bez działania Ducha Świętego¹⁵⁵. Ian Barbour pisze, iż modele stanowią tylko jeden z aspektów religii i nie wyczerpują całej rzeczywistości, którą podejmują¹⁵⁶, a badania teologiczne nad komunikacją są w fazie początkowej¹⁵⁷. We współczesnej teologii istnieją następujące teologiczne modele komunikacji: trynitarny; pneumatologiczny, eklezjalny czy chrystologiczny¹⁵⁸. W odniesieniu do modelu podstawowego, jakim jest model trynitarny, należy zbadać, na ile komunikacyjne relacje odkrywane w rzeczywistości świata, zgadzają się z chrześcijańskim rozumieniem Boga. Komunikacyjno-teoretyczny model myślowy może być bowiem tylko analogią, której zastosowanie z konieczności ma swoje granice i brak uwzględnienia tego prowadziłyby do błędnych interpretacji teologicznych. Istnieje niebezpieczeństwo

¹⁵² Cyt. za P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁵³ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 174-175. Takie ujęcie pozwala na zastosowanie dwóch równorzędnych, komplementarnych metod badawczych, którym posługuje się teologia komunikacji. Pierwsza z nich analizuje, rzeczywistość komunikacji międzyludzkiej na podstawie teologicznych założeń, przesłanek i modeli płynących z refleksji nad komunikacją Bożą. Jest to metoda teologiczna zstępująca lub dedukcyjna, reprezentowana w niektórych dokumentach Kościoła dotyczących komunikacji. Druga metoda określana jako wstępująca lub indukcyjna, pozwala lepiej zrozumieć komunikację Bożą, wychodząc od teologicznego wymiaru komunikacji ludzkiej. Zob. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 175.

¹⁵⁴ P. Gabara, *Recepcja zjawiska komunikacyjnego...*, dz. cyt., s. 98.

¹⁵⁵ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵⁶ I. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty*, dz. cyt., s. 88. Zob. także A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 177; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 83.

¹⁵⁷ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 125.

¹⁵⁸ Zob. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 84-93. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 176-205;

polegające na tym, że mówienie o wspólnocie komunikacji w Bogu mogłoby prowadzić do przyjęcia istnienia trzech boskości, a więc i rezygnacji z monoteizmu¹⁵⁹. Aby pogłębić rozumienie komunikacji, należy więc rozpocząć badania (intelektualne i egzystencjalne) nad tajemnicą Boga - tam bowiem znajduje ona swoje zakotwiczenie. Najdonioślejszą zaś konsekwencją zbawczą Boskiego samoudzielania się jest Wydarzenie i Osoba Jezusa Chrystusa. Refleksja nad nią pomaga dokonać kolejnego kroku we wnikaniu w misterium komunikacji. Dla myśli chrześcijańskiej nie istnieje inna droga, gdyż „dzieje człowieka i wszelkie relacje międzyludzkie istnieją w ramach samoudzielania się Boga w Chrystusie”¹⁶⁰. Dialogiczne implikacje w przestrzeni teologicznej pozwalają na odkrycie wewnętrznej harmonii rzeczywistości stworzonej przez Boga, która z kolei uwarunkowana jest dialogiką relacji osoby Boskiej z osobą ludzką¹⁶¹.

Natura komunikacji, specyfika tworzących ją procesów i rządzących nią praw - to wszystko staje się uchwytnie dopiero w świetle prawdy o Bogu i o człowieku. Z tej prawdy wypływa ontyczna struktura komunikacji, tu mają swe źródło wszelkie etyczne i praktyczne reguły oraz wskazówki formułowane pod adresem różnych dziedzin międzyludzkiego komunikowania. Również najczęściej dziś reflektowany rodzaj komunikacji na obszarze środków społecznego przekazu nie może być wyizolowany - we wszelkich próbach wyjaśnienia jego istoty i funkcji - z całości procesów stwórczo-zbawczych (czyli „komunikacyjnych” *par excellence!*) ani z reguł komunikacji interpersonalnej jako takiej, respektującej teologiczną prawdę o człowieku¹⁶². Teologiczna adaptacja metod badawczych nauki, jaką jest komunikacja, wskazuje potrzebę prowadzenia przez teologię dialogu z innymi naukami, przyjmując dziedzictwo naukowo-kulturowe i równocześnie tworząc je przez wprowadzenie nowych modeli komunikacyjnych funkcjonujących w różnych dyscyplinach naukowych

¹⁵⁹ M. Jagodziński, *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie (odtąd SKK) 15 (2010), s. 52.

¹⁶⁰ J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia...*, dz. cyt., s. 39-40.

¹⁶¹ J. Lisica, *Komunikacja międzykulturowa w przestrzeni teologicznej*, „Studia Gdańskie” (2015), t. XXXVII, s. 152.

¹⁶² B. Szymik-Iwanecka, J. Szymik, *Trójjedyny Bóg, Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psychologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 77.

i w teologii¹⁶³. Komunikacja jest - posługując się określeniem teoretyków amerykańskich - doświadczeniem wybitnie „liminalnym”, to znaczy stawiającym doświadczanego na styku dwóch przestrzeni: pragmatycznego porządku codzienności i świata treści transcendentnych, wykraczających poza prosty przekaz użytecznej informacji. Jeśli w ten sposób nauczymy się pojmować komunikację, rozumieć jej liminalność i całość przeprowadzonej tu refleksji teologicznej, wniosek Soukupa będzie czymś tyle odkrywczym, co oczywistym: „tylko w warunkach pełnej wspólnoty (teologicznie opisanej jako wspólnota świętych) może zaistnieć i osiągnąć doskonałość międzyludzkie komunikowanie”¹⁶⁴.

3.3. Liturgiczny model komunikacji interpersonalnej

Różnorodność modeli w komunikacji powoduje, iż należy wybrać jeden model jako wzorcowy dla danego aspektu omawianego zjawiska. Z jednej strony umożliwi to właściwie opisać dany element, z drugiej pozwoli uniknąć nieporozumień wynikających z różnorodnej terminologii. Uwzględniając wszystkie aspekty modelu Schultza von Thun'a, można wykorzystać ów model, jako wzorzec do budowy liturgicznego modelu komunikacji interpersonalnej¹⁶⁵. Charakteryzując komunikację interpersonalną w liturgii, należy najpierw wskazać i opisać jej elementy. Określi się przez to: treść komunikowaną w liturgii; nadawcę; odbiorcę komunikatu w liturgii; sposób w jaki komunikuje się oraz środki, jakich używa się w komunikacji podczas celebracji liturgicznej.

Celebracja liturgiczna posiada w swojej specyfice zarówno przekazywaną treść jak i posługuje się konkretnymi metodami:

¹⁶³ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 168. Można jednocześnie tę sprawę postawić inaczej: badać proces komunikacji i wnioskami wzbogacić teologię (...). Zastosowanie takich nowych podejść badawczych pogłębiły naukę teologiczną o spojrzenie na Kościół i proponowany przez niego model z punktu widzenia teorii komunikowania, więc niejako z boku, z zewnątrz. Taka próba weryfikacji własnej doktryny czy wskazanie praktycznych poprzez porównanie z innym spojrzeniem na ten sam problem mogłaby dopomóc w zbliżeniu teologii z innymi dyscyplinami nauki, a władzom Kościoła pozwoliłoby to głębiej poznać omawiane zagadnienia. Zob. K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów*, dz. cyt., s. 140-141.

¹⁶⁴ J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁵ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 103.

- a) na płaszczyźnie chrystologicznej - liturgia jest czynnością Chrystusa (on jest podmiotem, który działa i który jest treścią każdej celebracji),
- b) na płaszczyźnie eklezjologicznej - liturgia jest przejawem i budowaniem Kościoła wskazując to czym jest i czym powinien być,
- c) na płaszczyźnie antropologicznej - liturgia jest uwielbieniem Boga przez człowieka pozostającego we wspólnocie ludzi wierzących,
- d) na płaszczyźnie psychologicznej - liturgia jest środkiem, poprzez który Trójca Święta oddziałuje na życie wierzącego człowieka,
- e) na płaszczyźnie socjologicznej - liturgia jest łaską spotkania ludzi wierzących, złączonych w jedyne Ciało Chrystusa, tak aby przekształcać otaczający świat¹⁶⁶.

Ogólnie rzecz ujmując, liturgia jest formą komunikowania i samoudzielania się Boga w człowieku dzięki zbawczemu działaniu Boga w Chrystusie i odpowiadania na nie przez człowieka jako członka wspólnoty wierzących¹⁶⁷.

Pierwszorzędnym nadawcą w liturgii jest Chrystus, który jest jednocześnie Głównym Celebransem i protagoniście, przy czym ta druga cecha nie oznacza Go jako odtwórcy głównej roli czy pierwszego aktora. Liturgia celebrowa żywą osobę Chrystusa jako tego, który jest *świętowanym* tzn. pozostającym treścią celebracji. W dalszej kolejności nadawcą jest również Kościół jako ten, który prowadzi ludzi do pełnej komunii i komunikacji z Bogiem, szczególnie w Eucharystii, która jest zapowiedzią doskonałej komunii i komunikacji człowieka z Trójcą Świętą w czasach eschatycznych¹⁶⁸. Kolejnym nadawcą w liturgii jest zgromadzenie liturgiczne. Jest to najbardziej ekspresywny i widzialny znak Chrystusa i Kościoła. W końcu nadawcą jest również przewodniczący liturgii jako ten, który działa w osobie Chrystusa-Kościła i jako przedstawiciel wspólnoty¹⁶⁹.

Odbiorcą w liturgii jest każdy człowiek. Jako ten, który został stworzony dla chwały Bożej, nosi w sobie naturalne powołanie do komunikowania się

¹⁶⁶ Cyt za Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 127.

¹⁶⁷ R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁶⁸ A. Jeź, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 188.

¹⁶⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 128.

z Bogiem i w Bogu¹⁷⁰. Warto tu wspomnieć, że ten komunijny format życia ludzkiego ostatecznie został pogłębiony przez zapoczątkowanie istnienia ludu Bożego, którego zadaniem jest komunikowanie nie tylko z ludźmi, ale także z Bogiem, jako tym, który tej komunii pragnie. Wcielenie Syna Boże nieporównywalnie pogłębiło tę dynamikę, z racji na fakt, że wierni mogą urzeczywistnić tę komunie poprzez przyjęcie Chrystusa w darze Eucharystii¹⁷¹. To właśnie celebrowanie Eucharystii prowadzi do komunii z Bogiem. Niezależnie od tego czy komunikowanie dotyczy wierzącego, czy kogoś, kto do celebrowania liturgicznej podchodzi z pewnym dystansem, czy nawet żądaniemi, najważniejszym pozostaje, dogłębna relacja człowieka z Bogiem, która ma się dokonać na gruncie znaków i symboli liturgicznych. Odbiorcą i podmiotem celebrowania jest także zgromadzenie liturgiczne, które traktujemy tu przede wszystkim jako zgromadzenie celebrowające a więc wspólnotę ludzi wierzących, aktywnie uczestniczących w liturgii¹⁷².

Po wskazaniu takich elementów komunikacji liturgicznej jak: treść, nadawca i odbiorca, trzeba odpowiedzieć na pytanie: Jak komunikować? Za pomocą czego? Liturgia posługuje się językiem znaków i symboli¹⁷³. Język ten wyraża tajemnicę dotyczącą obecności samego Boga. Należy więc w pierwszym rzędzie zadbać o piękno i godność celebrowania, wierność tradycji, ale również zwrócić uwagę na szeroko pojętą *praxis*. Mianowicie koniecznym jest, aby tajemnica, w którą się wierzy i którą się celebrowa przekładała się także na życie moralne i duchowe. Niezbędnym też pozostaje przeżywanie liturgii jako tej, która uobecnia się dzisiaj (*liturgiczne hodie*) i w której uczestniczenie musi być pełne, osobiste i wspólnotowe¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Zob. M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, Lublin 2016, s. 77-78.

¹⁷¹ Por. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015, s. 29-30.

¹⁷² Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 128-129.

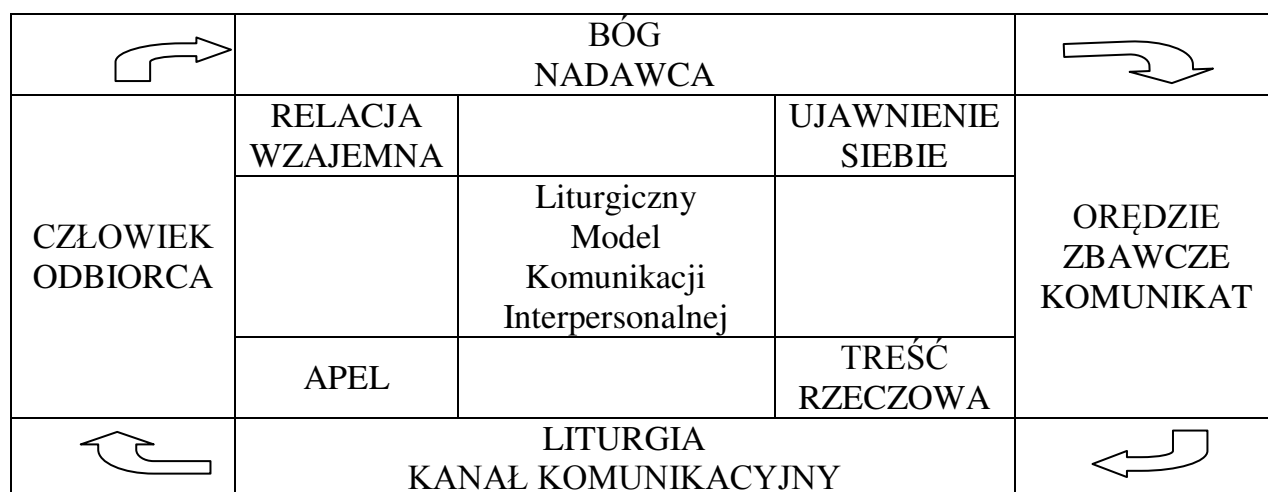
¹⁷³ Znaki liturgiczne posiadają następujące zakresy treści: (1) rememoratywny - wspomnieniowy, przywołuje on uprzednie, przygotowawcze działanie Boga w historii zbawienia, które wskazywały na rzeczywistość danego znaku, były jego figurą, typem, (2) urzeczywistniające - anamnetyczny. Rzeczywistość zbawcza dokonana przez Jezusa staje się w Duchu Świętym obecna w działaniu liturgicznym, (3) eschatyczny - prognostyczny. Znaki liturgiczne jako działanie Chrystusa Kyriosa Zmartwychwstałego, dają realny udział „już” i „teraz” w rzeczywistości eschatycznej. Inicjalnie wprowadzają w rzeczywistość czasów ostatecznych. (4) zobowiązujący - obligatoryjny. Konkretnie działanie liturgiczne pociąga za sobą konieczność pewnych postaw, „kontynuacji” w życiu codziennym, szczególnie wyraziście ujawnia się to w znakach sakramentalnych. Z nowego bytu wypływa inny nowy sposób działania. Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 21-22.

¹⁷⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 130-131.

W celebracji liturgicznej za pomocą odpowiednich środków, komunikuje się odpowiednie treści. Do środków tych zalicza się: gesty, słowa, przedmioty liturgiczne, środowisko liturgiczne, sztukę oraz muzykę liturgiczną. Wszystkie te elementy tworzą swego rodzaju alfabet komunikowania w liturgii. Jeśli są odpowiednio dostosowane i adekwatne, służą komunikacji człowieka z Bogiem, jeśli nie, stają się przeszkodą na drodze do komunii¹⁷⁵. Oczywiście zawsze należy zadbać zarówno o zrozumienie intelektualno-duchowe celebracji w integralnym i głębokim znaczeniu ze strony jednostki oraz wspólnoty, jak również o aktualizację i zastosowanie życiowo-egzystencjalne tego, co się celebruje. Nie mniejszą wagę należy przyłożyć do zagadnienia aktywnego uczestniczenia przewodnika liturgii w tym co celebruje, tak aby umiejętnie wywołał właściwe partycypowanie w liturgii - jej uczestników¹⁷⁶.

Po wskazaniu poszczególnych elementów komunikacji liturgicznej należy pokazać model tej komunikacji, na którym będą opierały się pozostałe treści tej pracy. Jak wspomniano wcześniej, liturgiczny model komunikacji interpersonalnej, zasadniczo został zbudowany w oparciu o model Schulza von Thuna. Jego cztery podstawowe elementy stały się przedmiotem analizy rozprawy¹⁷⁷.

Rys. 11. Liturgiczny model komunikacji interpersonalnej.



¹⁷⁵ Por. Tamże, s. 131.

¹⁷⁶ Por. Tamże, s. 131-132.

¹⁷⁷ Por. Tamże, s. 143.

Komunikacja w liturgii opierać się będzie (według schematu) na czterech elementach: (1) Nadawcą jest Bóg; (2) komunikatem - orędzie zbawcze, które za pomocą kanału komunikacyjnego jakim jest (3) liturgia, przekazuje komunikat do odbiorcy, którym jest każdorazowy (4) uczestnik liturgii. Używając nomenklatury Schulza von Thun'a, w czasie komunikacji liturgicznej należy dostrzec: treść rzeczową, a więc orędzie zbawcze; relację wzajemną - pomiędzy Bogiem a człowiekiem (wiara); ujawnienie się Boga w komunikacie zbawczym oraz konkretny apel, jaki nadawca (Bóg) pragnie przekazać i skutek, jaki chce osiągnąć, a którym jest zbawienie człowieka. Na podstawie tego modelu zostanie zaprezentowany nadawca - Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty jako twórca komunikatu, który ujawnia siebie w orędziu zbawczym w liturgii. Następnie zostanie omówione orędzie zbawcze (treść rzeczowa, fakty z historii zbawienia), które komunikowane jest w celebracji Mszy Świętej oraz kanał komunikacyjny, jakim staje się owa celebacja. W ostatniej części ukażemy odbiorcę liturgicznego orędzia zbawczego, który udziela odpowiedzi na apel nadawcy, wchodząc w relację wiary a przez to komunii z Bogiem.

* * *

PODSUMOWANIE

Nauka o komunikowaniu jest dziedziną, która swoim zakresem obejmuje różne dyscypliny naukowe. W pierwszym paragrafie wskazano rozwój komunikologii jako nauki. Jej poszczególne elementy pozwoliły na opisanie struktury procesu komunikowania oraz jego form. Drugi paragraf został poświęcony modelom komunikacji interpersonalnej, gdzie centralne miejsce zajął model Friedemanna Schultza von Thun'a, jako że w oparciu o ten system, utworzono liturgiczny model komunikacji. Przedstawienie tego układu, poprzedziło trzeci paragraf, w którym opisano relacje pomiędzy teologią a teorią komunikacji oraz odniesienie jej do nauki Magisterium Kościoła.

ROZDZIAŁ II

TRÓJCA ŚWIĘTA - BÓG KOMUNIKATOREM W LITURGII MSZALNEJ

Omówienie komunikacyjnego modelu w liturgii Mszy Świętej domaga się na tym etapie pracy, aby opisać działanie Trójcy Świętej pod kątem dialogu, jaki Bóg nawiązuje z człowiekiem. W pierwszym paragrafie rozdziału zostanie ukazany Bóg Ojciec jako ten, który rozpoczął komunikację. Najpierw w dziele stwórczym, a potem z ludźmi celebrującymi - na Jego polecenie - liturgię Starego Testamentu. To na niej zasadza się liturgia Mszy Świętej w porządku teologicznym i symbolicznym. W drugim paragrafie zostanie wyszczególnione Wcielenie Syna Bożego jako fundament komunikacji. W dialogu Boga w Nowym Testamencie komunikacja osiąga swój szczyt, w nim bowiem odnajdujemy Chrystusa jako doskonałego komunikatora, który ustanawiając Eucharystię, tworzy najdoskonalszy środek do komunikacji z Bogiem, w której On sam jest obecny sakramentalnie. Z kolei w trzecim paragrafie opisane zostanie działanie Ducha Świętego, który nie tylko obecny był w historii zbawienia na przestrzeni wieków, ale także teraz owocnie działa w Eucharystii, komunikując dzieło zbawcze a także prowadząc Kościół do zbawienia, podtrzymując i wspomagając zbawienny dialog.

1. Bóg Ojciec komunikatorem dzieła zbawczego

1.1. Relacja Trójcy Świętej do człowieka w dziele stwórczym

Owocem stwórczego działania Słowa Bożego jest cały świat - ten widzialny i niewidzialny. Świat zrodził się ze Słowa i z mocy tego Słowa jest miejscem, objawienia się historii miłości, jaką Bóg obdarza swoje stworzenie i z którym ciągle komunikuje. Komunikacja ta dotyczy przede wszystkim człowieka, który w historii tego dialogu zajmuje wyjątkowe i niepowtarzalne miejsce¹. Bóg nawiązuje ów dialog poprzez stworzenie świata i jest to „pierwszy dialog”, stanowiący fundament każdego możliwego dialogu, a który w dalszej historii zbawienia przeradza się w miłość². Bóg daje się poznać jako centrum nieskończonej miłości, w której Bóg Ojciec wyraża odwieczne Słowo w Duchu Świętym. Słowo objawia ludziom Boga w dialogu miłości pomiędzy Osobami Boskimi i zaprasza ich do uczestnictwa w nim, a więc do komunikacji³. W Bożej miłości dokonuje się owo oddanie, które można nazwać: „komunikacyjno-komunikującym”. To właśnie fakt, iż Osoba Boża *oddaje się* (komunikuje się pozostałym Osobom), stanowi o tym, iż jest odrębną Osobą. Wewnątrzboska komunikacja miłości stanowi o tym, iż Bóg jest Trójosobowy⁴. Słowa Jezusa: „Ojciec (jest) we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 14,10), które odnajdujemy w Piśmie Świętym, oznaczają nie tylko totalną obecność Syna w Ojcu i odwrotnie, ich trwałe zjednoczenie i komunię, ale również miłość we wzajemnym oddaniu. Ukierunkowanie miłości Ojca na Syna i Syna ku Ojcu jest pełne dynamizmu i tak jak komunია – ma charakter całkowity i trwały⁵.

¹ Por. D. Kwiatkowski, *Liturgia Słowa Bożego przestrzenią zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w świetle adhortacji apostołskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Liturgia Sacra” (odtąd LS) 2 (2016), rok XXII, s. 409.

² Por. Cyt. za G. Barth, *Miłość Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Verbum Vitae” (odtąd VE) (2013), rok XXIII, s. 253.

³ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini* (odtąd VD), Poznań 2010, nr 6.

⁴ Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 38.

⁵ Por. H. Witczyk, *Bóg jako Ojciec (J 10,22-42)*, „Roczniki Teologiczne” (odtąd RT) 1 (2000), t. LXVII, s. 161.

Należy zauważyć, że koncepcja Boga w Trójcy objawiona została już w Starym Testamencie i gdy czyta się Nowy Testament, dostrzega się takie przymioty Boga jak wieczność czy niezmienność, zdając sobie sprawę, że Trójca *nie powstała* w momencie przyjścia na świat Jezusa, a potem zesłania Ducha Świętego. Bóg w swojej istocie był od początku taki sam: w stworzeniu, w historii Narodu Wybranego, w dialogu z prorokami, we wcieleniu Jezusa Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu⁶.

Stworzenie jest dziełem wspólnym Trójcy Świętej⁷. W stwarzaniu współdziałają wszystkie Osoby Boskie pozostające w komunii⁸. Bóg wszystko stworzył przez odwieczne Słowo, czyli przez swego Syna, lecz wiara Kościoła zauważa i dostrzega także, stwórcze działanie Ducha Świętego - to Jego nazywa się *Duchem Stworzycielem* (Por. KKK 291). Istotą Boga pozostaje Komunia, jaką tworzą osoby do niej należące. Zachodzi jednak zasadnicza różnica pomiędzy relacjami, jakie występują w świecie a relacjami w Bogu. Mówi się, że każda stworzona istota uczestniczy w życiu Osób Trójcy Świętej tworzącej tę Komunię. Co więcej teologia dostrzega to odbicie wewnętrznej Komunii Osób Boskich w relacjach, jakie zachodzą pomiędzy stworzeniami, tak iż stworzenie tworzy w pewnym sensie sakrament komunii⁹. Pamiętając, iż Bóg już sam w sobie jest Komunią miłości, wiadomo, że stworzenie nie jest koniecznością dla Boga, w tym sensie, że potrzebowałby człowieka do własnego *stawania się*. Stworzony na obraz i podobieństwo człowiek został przyjęty do osobowej komunikacji z Bogiem, ale nie jest koniecznym warunkiem istnienia Komunii wewnątrztrynitarnej. Bóg nie został Stwórcą z konieczności, ani też nie potrzebuje stworzenia do tego, aby ukonstytuować swoje wewnętrzne życie. Fakt ten jest o tyle ważny, iż wskazując na Stwórcę jako na pierwszego komunikatora. Jednocześnie nie oznacza to, że samym faktem stworzenia, Bóg był jakkolwiek zobligowany do działania, lecz dokonał aktu stwórczego z wolnej woli i był to

⁶ Por. L. Gula, *Starotestamentowe antycypacje trynitarne w perspektywie motywu wielości w istocie bóstwa*, „Seminare” (odtąd SEM) 2 (2016), t. XXXVIII, s. 24.

⁷ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego (odtąd KKK), Poznań 1994, nr 292.

⁸ Por. T. Paszkowska, *Integrująca rola słowa*, Lublin 2000, s. 115.

⁹ Por. M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia stworzenia*, RT 2 (2015), t. LXII, s. 143.

owoc Jego miłości¹⁰. W swoim życiu wewnętrznym *Bóg jest Miłością*¹¹, przez co stworzenie jawi się jako komunikacyjny wyraz tejże trynitarniej miłości Stwórcy¹². Wolność Boga dającego istnienie *innemu* – światu – jest bowiem możliwa tylko dla miłości, która w sobie i ze swej istoty daje przestrzeń odrębności Ojca i Syna, w odróżniającym i jednoczącym Ich jednocześnie Duchu Świętym. Trynitarna miłość Boga jest fundamentem życia świata¹³. Trójosobowy Bóg komunii i komunikacji, będący sam w sobie osobową komunikacją, nie zamyka się w swoim wewnętrznym życiu, lecz otwiera się na całą rzeczywistość stworzenia - szczególnie na człowieka - przez realizację tajemniczego planu, urzeczywistniającego się nie na zasadzie wewnętrznego determinizmu, lecz w oparciu o całkowitą wolność, miłość i bezinteresowność¹⁴. Czytamy w dokumentach II Soboru Watykańskiego, iż przez objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15, 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11, J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Ba 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej¹⁵.

Bóg stwarza człowieka na „swoją obraz i podobieństwo”, przez co człowiek widzi Go jako swój prawzór, od którego jest zależny, w którym dostrzega pewne podobieństwo, uczestniczy w Jego rzeczywistości, ale nie równa się z Nim ani upodabnia w sposób całkowity. Podobieństwo wyraża się poprzez to, iż człowiek jest osobą obdarzoną rozumem i wolą, jest więc ze swej natury zdolny do myślenia i działania, podejmowania refleksji na temat swojego

¹⁰ Por. M. Jagodziński, *Trójjedyny Bóg jako stwórca świata*, „Teologia w Polsce” (odtąd TP) (2015), rok IX, s. 60. Stworzenie nie ma charakteru emanacji w tym znaczeniu, że Stworzyciel powołuje do istnienia byt pochodny, bo *chce* nie tylko swego dzieła stwarzania, ale także jego skutków. W tym znaczeniu stwarzanie jest dziełem wolnym – nie wynika z *natury* Stworzyciela, ale z *wolnego* dekretu o powołaniu do istnienia bytu pochodnego (...). Stworzyciel pozostaje stwórcą także wtedy, gdy nie ujawnia się jeszcze w czasie skutek działania stwórczego. Jest tak dlatego, że działanie stwórcze dokonuje się na mocy *decyzji* Jego woli (...). Stworzyciel wolą swoją decyduje o udzieleniu bytu stworzeniu i o tym, że ma to nastąpić w określonym czasie. *Decyzja* ta jest – proporcjonalnie do natury Stworzyciela – odwieczna i tożsama z Jego naturą. Zob. G. Stolarski, *Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2014), rok XI, s. 227

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (odtąd DeV), Poznań 1997, nr 10.

¹² Por. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, dz. cyt., s. 77.

¹³ M. Jagodziński, *Trójjedyny Bóg jako stwórca...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁴ Cyt za M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 53.

¹⁵ II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (odtąd DV) w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 2.

postępowania, ale także może poznawać Boga i wchodzić z Nim w dialog¹⁶. Komunikacja człowieka z Bogiem dokonuje się nie tylko przez to, iż uczestniczy on w rzeczywistości stworzonej przez Boga, ale jest zaproszony do udziału w wewnętrznym życiu Trójcy, ponieważ powołanie chrześcijańskie może być zrealizowane tylko w relacji miłości do Boga¹⁷. Wskazuje na to również autor księgi Rodzaju, używając pojęcia „tchnienie” - w opisie stworzenia (Rdz 2, 7). Oddaje ono relację zachodzącą między Bogiem a człowiekiem, który jednocześnie „nie może istnieć niezależnie od tego, którego jest obrazem”¹⁸.

Człowiek jest więc niejako mandatariuszem stworzenia, a przez panowanie nad światem uczestniczy we władzy samego Stwórcy. Można o nim powiedzieć, że jest wielki, że jego pozycja jest uprzywilejowana a nawet, że jest królem stworzeń i ich ukoronowaniem¹⁹. „Historia początków” (por. Rdz 1-11) przedstawia człowieka jako szczególne stworzenie, gdyż Bóg, umieszczając go w „Bożym ogrodzie Eden”, włączył go w swoją Boską sferę życiową, a przez to powołał człowieka do osobowej wspólnoty z sobą²⁰. Bóg komunikuje z człowiekiem i jest on w centrum zainteresowania Stwórcy. Dokonuje się to, mimo iż utworzył go z „prochu ziemi”, a człowiek nie może Mu niczym zaimponować, bo samo stworzenie go, jest tylko aktem Jego wielkiej łaskawości²¹. Cały czas pozostaje On w relacji do człowieka, ale i człowiek ma w tej relacji do spełnienia swoją rolę. Daje on świadectwo o tym, kim Bóg jest, choć to przede wszystkim Jego stosunek do człowieka daje możliwość trwania wzajemnych więzi. Prymat miłości Boga do Izraela nie jest tożsamy

¹⁶ S. Wronka, *Chrystus najpełniejszym obrazem Boga*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (odtąd RBL) 2 (2006), s. 86-87.

¹⁷ Por. M. Antoniewicz, *Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia” (2011), t. XXV, s. 307. Rozważać na temat tajemnicy obrazu niewidzialnego Boga - oznacza analizować proces Jego komunikowania *ad intra* i *ad extra*, zgodnie z ważną tezą posoborowej teologii o jedności Trójcy immanentnej i historiozobawczej. W centrum refleksji nad stworzeniem i odkupieniem teologia chrześcijańska umieszcza zawsze tajemnicę Trójcy Świętej, tajemnicę, w której wyrażanie Siebie (*expressio*), wspólnota duchowa i Słowo (czyli „komunikowanie - komunია”) są nierozzerwalnie związane. Życia można się nauczyć jedynie od Twórcy życia. Reguła ta dotyczy również wszystkich aspektów, składowych i procesów życia, w naszym przypadku - komunikacji. Zob. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 38.

¹⁸ Por. S. Wronka, *Chrystus najpełniejszym obrazem...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ Por. A. Oworuszko, *Człowiek jako „korona stworzeń” w wybranych tekstach mądrościowych Starego Testamentu*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2010), rok VII, s. 129.

²⁰ R. Bartnicki, *Człowiek w Biblii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (odtąd WST) 5 (1992), s. 19.

²¹ Por. A. Oworuszko, *Człowiek jako "korona stworzeń"...*, dz. cyt., s. 118.

z automatyczną amnestią i przebaczeniem²², gdy ten błądzi, grzeszy, a więc gdy zakłóca duchową komunikację. Co więcej w sytuacji upadku (odejścia, grzechu), Stwórca nigdy nie powstrzymał się od wezwania swego stworzenia do nawrócenia i jednocześnie nigdy też nie pozostawił go bez odpowiedzi, gdy był przez niego wzywany²³.

Ostatecznie patrząc przez objawienie dane nam w Piśmie Świętym, można dostrzec, że Bóg nie objawił się jednorazowo, ale przez działanie w historii wszystkich ludzi, ujawniał się na przestrzeni wieków²⁴. Co więcej Bóg także nie stworzył świata *jednorazowo*, ale należy dostrzec także tę nieustanną moc stwarzania, która dokonuje się dzięki temu, iż Duch Boga Stwórcy obecny jest w świecie i osiągalny dla każdego stworzenia, daje istnienie każdemu z nich ciągle i nieprzerwanie oraz buduje i porządkuje relacje na świecie²⁵. Z jednej strony człowiek kreuje rzeczywistość, w której żyje i w takim rozumieniu przyszłość przez niego kształtowana nie jest przygotowana przez Boga *od zawsze*, ale staje się faktem w czasie jej zaistnienia. Z drugiej jednak strony człowiek nigdy nie jest pozostawiony samemu sobie - Stwórca jest cały czas aktywny, działając w świecie-historii. W tym sensie historia komunikacji między Stworzycielem a stworzeniem opiera się na dwóch wolnościach: Boga i człowieka, i powinna być postrzegana jako historia wolności dwóch podmiotów, które to wolności wzajemnie się przenikają. Pozostając w relacji, umożliwiają komunie między obydwojma partnerami współtworzącymi historię. W tym ujęciu świat jest w całości Bożym i pozostaje w rękach Bożych. Bóg, stwarzając rzeczywistość tego świata, nie pozostawia jej, ale się w nią angażuje²⁶. Stwórca ciągle pragnie spotykać się ze swoim stworzeniem i oczekuje, że będzie ono głosiło prawdę o Nim²⁷, jednocześnie Bóg działa nieustannie także w historii swoich stworzeń. Ponieważ historia zbawienia

²² Por. J. Lemański, *JHWH- Bóg, który przebacza, gdyż jest miłosierny (Wj 34,5-7)*, VE 18 (2010), s. 43.

²³ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, Poznań 2009, s. 21.

²⁴ Por. L. Grula, *Starotestamentowe antycypacje trynitarnie...*, dz. cyt., s. 31.

²⁵ Por. M. Jagodziński, *Trynitarno-komunijna teologia...*, dz. cyt., s. 143.

²⁶ Por. A. Dańczak, *Eschatologiczna sprawiedliwość Boga wobec historii*, VE 26 (2012), s. 161.

²⁷ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 23.

człowieka i świata nie ma jakiejś przerwy, to w niej ciągle „dokonuje się nieustające *creatio continua*”²⁸.

1.2. Dialog z Bogiem w Starym Testamencie

Początkowo dialog człowieka z Bogiem miał charakter poufny i tajemniczy, dopiero później sytuacja ulega zmianie, gdy możemy - „na podstawie spisanych relacji o objawieniu” - śledzić historię komunikowania się Boga z człowiekiem²⁹. Jako że historia zbawienia to ciąg wydarzeń, przez które Bóg dokonuje i komunikuje jednocześnie zbawienie³⁰, II Sobór Watykański mówi o zbawieniu jako o dziejach zbawczej miłości Bożej. W tych dziejach rozróżnia i wylicza konkretne okresy: początek stworzenia, czas po upadku, określone fazy historyczne Izraela, gdzie na czele kroczy „ojciec wierzących”, „przyjaciel Boga” - Abraham³¹. Powołanie tego człowieka, należy uznać za szczególny przykład zbliżenia się Boga do narodu wybranego w Starym Testamencie. Religijne relacje pomiędzy Bogiem i człowiekiem stają się realne, w momencie powołania Abrahama. Komunikacja między Bogiem a ludźmi staje się możliwa, dzięki temu pośrednikowi, którego zadaniem staje się przekazanie prawdy o Bogu³².

Stwarzając wszystko i zachowując w istnieniu, Bóg nie przestał komunikować z człowiekiem, przez rzeczy stworzone mówił o sobie, a chcąc zachować komuniję z człowiekiem, już na początku objawił pierwszym rodzicom siebie, by po ich upadku obiecać im odkupienie. Bez przerwy troszczył się o człowieka, aby wszystkim - którzy będą chcieli - okazać swoje miłosierdzie, dając im zbawienie (por. DV 3). Na przestrzeni historii zbawienia Bóg nawiązał kontakt z człowiekiem zanim dokonało się wcielenie. Dialog ten można zauważyć w dwóch momentach - gdy Bóg objawił swoje imię, a więc powiedział, kim jest (jaka jest Jego istota) a także gdy przedstawił plan zbawienia, ukonstytuowany przez przymierze, jakie zawarł z narodem

²⁸ Por. D. Kwiatkowski, *Liturgia Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 408.

²⁹ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu* dz. cyt., s. 28.

³⁰ M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie...*, dz. cyt., s. 53.

³¹ J.K. Pytel, *Samookazanie się Boga przez stworzenie*, WST (1997), rok X, s. 278.

³² Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 29.

wybranym³³. Istnieje więc jak gdyby trzy etapy dialogu Boga z człowiekiem w Starym Testamencie. Najpierw stworzenie i możliwość poznania Boga z dzieł stworzonych, następnie objawienie swego imienia, co w języku biblijnym oznaczało odkrycie najgłębszej tajemnicy własnego bytu, powołania, istnienia i przeznaczenia. W końcu wejście w przymierze z Narodem Wybranym, które zapowiada związek, jaki Bóg zawiera z każdym człowiekiem ochrzczone.

Omawiając to, co dotyczy stworzenia, zauważa się, iż Bóg objawił prawdę o stworzeniu i wiedza, której udzielił, zawiera to wszystko, co potrzebne jest człowiekowi do zbawienia. Jednocześnie niezależnie od tego, jak człowiek poznaje swojego Stwórcę - w sposób naturalny - Bóg objawiał się narodowi Izraelskiemu, komunikując mu dzieło stworzenia. Najpierw wybrał patriarchów, potem wyprowadził naród wybrany z Egiptu, by w końcu wybierając Izraela jako swój szczególny lud, uformował go i objawił się mu jako Ten, do którego wszystko należy; jako Ten, który sam dokonał dzieła stworzenia „nieba i ziemi” (por. KKK 287). Równolegle dostrzega się także, iż Bóg zamierzając zbawienie całej ludzkości, przygotowuje ją, wybierając naród izraelski, aby przekazać przez niego swoje obietnice. Zawiera więc przymierze z Abrahamem, na przestrzeni wieków objawia się poprzez swoje słowa i czyny swojemu ludowi jako ten, który jest jedynym i prawdziwym Bogiem, tak aby Izrael doświadczył Bożej opieki, a z biegiem czasu przez słowa proroków coraz bardziej pojmował plan zbawienia całego rodzaju ludzkiego i by budził tę świadomość w innych narodach. Jednocześnie koniecznym jest, aby pamiętać, iż słowo Boga zawarte na kartach Starego Testamentu, które opisuje i wyjaśnia plan zbawienia, stale zachowuje swoją wartość: „cokolwiek bowiem zostało napisane, dla naszego pouczenia napisane jest, abyśmy przez cierpliwość i pociechę z Pism Świętych mieli nadzieję” (por. DV 14). Widać, że Bóg wchodził w dialog z narodem wybranym stopniowo, ciągle komunikując mu dzieło zbawcze, co więcej czyni tak w każdym czasie poprzez swoje odwieczne Słowo, przez które mówi także do ludzi - gdyż słowo to nic nie straciło na swej aktualności. Komunikacja między Bogiem i człowiekiem nie była jednak jednostronna. Początki historii narodu wybranego zawierają opisy tego, kiedy to Bóg rozmawiał ze swoim stworzeniem

³³ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, RT (1994), rok LXI, s. 101.

„twarzą w twarz - jak człowiek rozmawia ze swoim przyjacielem”. Sposób ten dotyczył tylko Mojżesza a Izraelici w tamtym czasie mogli korzystać jedynie z tego pośrednika. W związku z pojawieniem się psalmów w Starym Testamencie, wchodzi do tego dialogu porządek demokratyczny, bowiem każdy miał prawo do rozmowy z Bogiem. Cała społeczność Izraela rozmawiała z Jahwe słowami psalmów, ponieważ Bóg wsłuchiwał się w głos tej modlitwy³⁴.

Jak zauważa H. Witczyk filozofia patrzy na Boga jako na cel i początek wszystkich rzeczy, natomiast teofanie zawarte na kartach Starego Testamentu ukazują Boga jako zatroskanego o człowieka (Izraela). W konsekwencji to, że Bóg ujawnił swoje imię oznacza, że chce On być wzywany przez człowieka, wejść z nim osobowy kontakt, uczestniczyć w ludzkich doświadczeniach. Odbiorca teofanii winien zachować pamięć o Bogu, utrwalić ją w kulcie i żyć w poczuciu odpowiedzialności za otrzymany dar³⁵. Świątość Boga, jego doskonałość i chwała, oznaczały, iż nikt z ludzi nie był godny, aby oglądać Boga twarzą w twarz³⁶. O ile prawda o tym, iż Bóg wszystko widzi, na każdego patrzy, o tyle diametralnie inaczej wyglądała możliwość widzenia Boga przez człowieka³⁷. Z jednej strony w Biblii synonimem łaskawości Boga i żywej więzi z człowiekiem był zwrot „oglądanie Bożego oblicza”, stąd zapowiedź że „ktoś będzie oglądał Boga” w odniesieniu do wieczności, było uważane jako nagroda dla człowieka, który był sprawiedliwy, uczciwy i mający czyste serce. Stwierdzenie *oglądać Boga* identycznie rozumiano w liturgii. Z drugiej jednak śmierć groziła w Starym Testamencie tym, którzy ujrzeni Boga (zob. Wj 30,20)³⁸. Kontynuując myśl H. Witczyka, warto odnotować, iż odbiorca teofanii - naród wybrany, faktycznie wszedł w osobowy kontakt z Bogiem i utrwalił ją w kulcie. Początkowo to pustynia była dla Izraelitów miejscem spotkania z Bogiem, miejscem, gdzie mogli nie tylko z Nim rozmawiać, ale też pracować nad zatwardziałością swojego serca,

³⁴ Por. B. Nadolski, *Pokorny wołał i Pan go wysłuchał. Model komunikacji diafanicznej w psalmach*, Lublin 1997, s. 50-51.

³⁵ M. Skierowski, *Objawienie Boże jako oczekiwana teofania*, „Studia teologiczne” 28 (2010), s. 59-60.

³⁶ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 102.

³⁷ Por. T. Tułodziecki, *Widzenie Boga w świetle księgi psalmów*, VE 16 (2009), s. 108.

³⁸ Por. A. Makarewicz, *Chleby pokładne Starego Testamentu prefigurą Nowego Ludu Bożego*, „Anamnesis” (odtąd AS) 65 (2011), s. 101-102.

w konsekwencji zmieniając się pod wpływem Jego słowa³⁹. Od samego początku człowiekowi towarzyszyło pragnienie życia w przyjaźni z Bogiem. Pragnienie przebywania w bliskości z Panem przełożyło się na konkretne formy trwania przy Bogu w liturgii i kulcie, oraz przez budowanie świątyń⁴⁰. To właśnie świątynia stała się kolejnym etapem na drodze komunikacji Stwórcy ze stworzeniem. W związku z rozwojem kultu świątynia stała się miejscem komunikowania Boga z człowiekiem, a przestrzenią, w której dokonywała się owa komunikacja stanęła ofiara, jako centrum liturgii Starego Testamentu. Ofiara była znakiem poddaństwa i czci (stąd nie wypadało stawać przed Bogiem z pustymi rękami), była także wyrazem wdzięczności i znakiem bliskości samego Boga⁴¹. W tym *dialogu* Bóg nie pozostawał bierny. Jak czytamy w pierwszej księdze królewskiej, gdy Eliasz przeprowadza sąd nad kapłanami Baala, dostrzega się tam Boga, który zsyła ogień, po to, aby pokazać, kto jest prawdziwym Bogiem. Podobnie w innych tekstach, czyta się, że „posyła” Ducha oraz Słowo jako znak komunikacji Boga z człowiekiem⁴². Świadomość Bożej obecności była wśród narodu wybranego bardzo silna. Bóg przedstawia się Izraelowi jako Jahwe i daje obietnicę, że będzie ze swoim ludem zawsze. Obietnica ta powtarzana jest przez Boga każdemu pokoleniu, a rozciąga się na wszystkie narody w czasach ostatecznych. „Chwała Jahwe” była traktowana jak konkretna obecność Boga, Króla i Opiekuna, była realną obecnością Boga pośród swojego ludu i nigdy nie traktowano jej jako abstrakcję⁴³. Dowodem na to, jest fakt, iż Izraelici wierni zasadom dekalogu, w sposób szczególny czas świąt - uczynili przestrzenią zarezerwowaną tylko dla Boga. Istniało przekonanie, że w czasie świętowania Bóg jest szczególnie obecny, obwarowali to nawet zakazem pracy w tym dniu. Święte dni, a zwłaszcza szabat, był dla Izraelitów, czasem spotkania, znakiem jedności i wierności Bogu⁴⁴. Wszystko to wynikało z wiary, bowiem to właśnie wiara była najlepszą odpowiedzią Izraela

³⁹ Por. J. Stefański, *Wcielenie Słowa w liturgii mszalnej – od hebrajskiej etymologii do implikacji liturgicznych*, RBL 4 (2009), s. 304.

⁴⁰ Por. T. Tułodziecki, *Widzenie Boga...*, dz. cyt., s. 107.

⁴¹ Por. P. Briks, *Radość w liturgii Starego Testamentu*, RBL 3-4 (2000), s. 157.

⁴² Por. A. Tronina, *Eucharystia. Ogień i duch*, VE 8 (2005), s. 102-103.

⁴³ Por. P. Briks, *Radość w liturgii...*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 148.

na prawdę, jaką komunikował Bóg⁴⁵. Wiara rodzi się ze słuchania (Rz 10, 17), stąd Bóg przypominał w sposób ciągły człowiekowi, że prawdziwa komunikacja polega także na słuchaniu, a nie tylko na mówieniu. To dlatego najważniejsze i pierwsze przykazanie miłości Boga i bliźniego rozpoczyna się od słowa „słuchaj”, to właśnie tym apelem o słuchanie, Bóg nieustannie zwracał się do Narodu Wybranego⁴⁶. Niesłuchanie Boga, było oznaką grzechu⁴⁷, co w całym rozrachunku ukierunkowuje ludzi na jeszcze jedno działanie Boga. Bóg z jednej strony wybrał naród izraelski, nadał mu prawo, ale z drugiej widząc nieposłuszeństwo (niesłuchanie Bożych nakazów) przedstawił „eschatologiczną wizję królestwa mesjańskiego”, przez którą przygotował ludzkość na przyjęcie Chrystusa i jego królestwa⁴⁸. Bóg przekazywał swoje Słowo w dziejach zbawienia, Jego głos było słyszeć; mocą swego Ducha „mówił przez proroków”. Słowo Boże wyrażało się zatem w ciągu całych dziejów zbawienia (por. VD 7), ale to Słowo miało przygotować przyjście Mesjasza. Stary Testament ukazuje ekonomię zbawienia, która ukierunkowana była na to, aby zapowiedzieć przyjście Chrystusa. Karty Starego Testamentu pokazują wszystkim komunikującego Boga - jego działanie pełne sprawiedliwości i miłosierdzia w stosunku do ludzi, ukazują prawdziwą Bożą pedagogię, wyrażają Boży zmysł i kryją zbawienną mądrość odnoszącą się do życia człowieka (por. DV 15). Upadek pierwszych rodziców przynosi wiele różnych konsekwencji. Początkowo człowiek dominował nad światem, a panowanie to miało prowadzić go do komunii - najpierw człowieka z Bogiem, a w dalszej perspektywie całego stworzenia ze Stwórcą. Człowiek w tym eucharystycznym ujęciu miał - jako osoba posiadająca umiejętność dziękczynienia - pełnić rolę liturga, który ofiarowuje wszystko Bogu. Przez grzech w miejsce dawania i przyjmowania, człowiek wchodzi w krąg egoizmu, stając się niejako niewolnikiem świata. Eucharystyczny wymiar istnienia człowieka przestaje

⁴⁵ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁶ Por. H. Słotwińska, W. Głowa, *Dialog Boga z człowiekiem*, Lublin 2012, s. 175.

⁴⁷ Por. Tamże, s. 192.

⁴⁸ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 102-103.

funkcjonować, a komuniam z Bogiem, do której był powołany traci swój najgłębszy wymiar⁴⁹.

2. Wcielenie Syna Bożego fundamentem komunikacji w liturgii

2.1. Wcielenie Jezusa pełnią komunikacji Boga z człowiekiem

Stworzenie uważa się za początek historii zbawienia a zarazem podstawę *wszystkich zbawczych zamysłów Bożych*. Punktem kulminacyjnym tego dzieła jest przyjście Chrystusa na świat. Misterium Chrystusa jest decydującym momentem niejako oświecającym tajemnicę stworzenia. Objawia ono cel, dla którego „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1), ponieważ od początku - chwała nowego stworzenia w Chrystusie była celem działania Bożego (por. KKK 280). Zasadniczym momentem w komunikacji osobowej człowieka z Bogiem jest fakt wcielenia⁵⁰. Poprzez tę tajemnicę Bóg całej ludzkości, udziela takiej możliwości, by wyrównać dwa różne poziomy komunikacyjne, zbliżając się do poziomu człowieka i przełamując przepaść jaka zaistniała pomiędzy stworzeniem a Stwórcą⁵¹. Wydarzenie Wcielenia jest wydarzeniem Objawienia, ale także zbawienia. Jezus staje się „miejscem” obecności Boga i „narzędziem prześlągania”. Wyrazem pokory Boga jest zarówno historyczna jednorazowość i materialna ograniczoność życia Jezusa. Z drugiej jednak strony staje się poręką Bożej obecności i definitywności zbawienia. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa przywraca światu pierwotny sens (stworzony) i wskazuje sens ostateczny, w którym człowiek odzyskuje prawdziwą relację z Ojcem⁵². Chrystus jako „obraz Boga niewidzialnego” stał się człowiekiem doskonałym, aby przywrócić podobieństwo Boże tym, którzy je utracili od czasu pierwszego

⁴⁹ Por. Cyt. za W. Maciążek, *Grzech pierwotny jako negacja wdzięczności. Próba odczytania konfesyjnie zróżnicowanych interpretacji*, TP (2015), rok IX, s. 152.

⁵⁰ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., Sandomierz 2006, s. 168.

⁵¹ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 346.

⁵² Por. J. Szymik, *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Teologia inkarnacji według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, TP (2011), rok V, s. 235.

grzechu. Natura Chrystusa-człowieka nie uległa zniszczeniu, stąd wnioskuje się, iż została ona wyniesiona do wyższej godności, ponieważ Syn Boży poprzez wcielenie zjednoczył się niejako z każdym człowiekiem⁵³. Zbawienie oznacza jedność między Bogiem i człowiekiem, złączenie w Jezusie z samym Bogiem, a więc przebóstwienie człowieka. Jak wiadomo, w Chrystusie obydwie natury (ludzka i Boska) złączyły się nierozdzielnie, stąd ludzie przez swoją ludzką naturę mogą otrzymać udział w naturze boskiej dzięki wcieleniu⁵⁴.

Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem. Przemiana, która dokonała się w Bogu - gdy ten przyjmuje ludzką naturę, by człowiek mógł uczestniczyć w Jego bóstwie - ukazuje Boga jako tego, który unika się, aby człowiek został wywyższony. Człowiek został powołany do istnienia, aby żyć w komunii z Bogiem, a odzyskawszy swoją prawdziwą naturę, ma się w nim dokonać jednocześnie proces „ubóstwienia” i „uczłowieczenia”⁵⁵. Ojcowie Kościoła przedstawili pewną prawidłowość, na mocy której ukazują, iż Bóg stał się człowiekiem po to, aby człowiek stał się bogiem, to znaczy by przy pomocy łaski stał się tym, kim Bóg jest w swojej naturze. W wyniku takiego postawienia sprawy można mówić o swego rodzaju symetryczności między „uczłowieczeniem” Boga (w tajemnicy Wcielenia) a „przebóstwieniem” człowieka. „Słowo stało się ciałem, by uczynić nas «uczestnikami Boskiej natury» (2P 1,4)”⁵⁶. Wcielenie Słowa staje się szczególnym wyrazem miłości Boga wobec swojego stworzenia⁵⁷.

Święty Tomasz z Akwinu zauważa, iż każdy człowiek, chcąc zakomunikować swoją myśl, w pewnym sensie musi „ubrać ją” w litery i dźwięki. Stwierdza, że „tak też i Bóg, chcąc objawić się ludziom, swoje Słowo, poczęte przed wiekami, w czasie przyodział się w ciało”⁵⁸. Rzeczywistość wcielenia jest punktem koncentrycznym dla teologii komunikacji. To w osobie

⁵³ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, (odtąd GS) w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 22.

⁵⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, TP (2014), rok VIII, s. 149.

⁵⁵ Por. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka*, WST (2000), t. XIII, s. 29.

⁵⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Przebóstwienie w perspektywie...*, dz. cyt., s. 142.

⁵⁷ Por. E. Sienkiewicz, *Miłosierdzie Boże w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie*, TP (2016), rok X, s. 26.

⁵⁸ Por. Cyt. za J. Królikowski, *Wcielenie wiecznego słowa – rzeczywistość historyczna i zbawcza*, TP (2016), rok X, s. 74.

Jezusa Chrystusa ujawnia się całkowitość komunikacji. Z jednej strony w Jezusie Bóg wypowiada się w sposób najbardziej doskonały, z drugiej ten sam Jezus jest rzeczywistym Słowem Boga, które jednocześnie nawiązuje komunikacje z człowiekiem i zaprasza do zbawczego dialogu⁵⁹. Wcielenie jest podstawą komunikacji Boga z człowiekiem⁶⁰. Punktem kulminacyjnym w autokomunikacji Boga, w historii zbawienia staje się sam Jezus Chrystus. To On - Bóg - staje się osobową komunikacją, gdzie nie tylko wzywa do przymierza z sobą, ale ofiaruje siebie w darze miłości swojego Syna⁶¹. Bóg objawia swoje Imię, Świątość i Chwałę w Starym Testamencie, ale daleko doskonalej i pełniej, ukazuje swoje boskie przymioty w osobie Chrystusa, ponieważ w nim objawiona zostaje również tajemnica Trójcy Świętej⁶², ponieważ objawia się człowiekowi w jednej Postaci jako dwoistość, ale jednocześnie pragnie zakomunikować mu o odwieczności swego istnienia. Jezus staje się osobowym objawieniem się Boga w ciele ludzkim i bezpośrednią komunikacją samego Boga. Ta nowa rzeczywistość wejścia Boga w kondycję człowieka, ale również tego świata, otwiera jeszcze inną perspektywę relacji, mianowicie możliwość dialogu człowieka ze swoim Bogiem oraz dialogu pomiędzy społecznością ludzką a Stwórcą⁶³. W zjednoczeniu hipostatycznym osoby Chrystusa z naturą ludzką, Bóg wstępuje w świat i przyjmuje cielesność, którą sam stworzył. Wewnętrzna osobowa komunია z ludźmi staje się możliwa, właśnie dzięki temu, że Bóg staje się człowiekiem. Bóg sprawia, że możliwe jest ludzkie przebóstwienie. W perspektywie chrystologicznej możemy także mówić o hominizacji Boga, jako tego, który przez akt wcielenia dokonuje aktu solidarności nie tylko z osobami stworzonymi, ale także z całym światem stworzonym⁶⁴. Jednocześnie jako dzieci Boże - dzięki Chrystusowi - swoją relację do Ojca Niebieskiego, można traktować, jako włączenie w dialog miłości trzech Osób Trójcy Świętej. Jest to dialog zainicjowany przez Chrystusa, nie mniej stanowi on swego rodzaju wezwanie do głębszego uwielbienia i miłowania Boga. Na tym też polega

⁵⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 159.

⁶⁰ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 54.

⁶¹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 175.

⁶² Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 104.

⁶³ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 36.

⁶⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus w świetle dokumentów międzynarodowej komisji teologicznej*, TP (2016), rok X, s. 221.

tajemnica dialogowego uczestnictwa w życiu Boga, że ludzkość jednoczy się w Chrystusie, od Niego przyjmuje „Słowo” i przez Niego uwielbia i oddaje się w ręce Niebieskiego Ojca⁶⁵.

Dzięki wcieleniu komunii osób Bożych staje się otwartą dla Jego uczniów. Oczywiście pierwszymi powołanymi do uczestniczenia w tej komunii byli Izraelici. To oni patrzyli na „dzieła Boże”, będące dziełami Ojca. To oni słuchali tego wszystkiego, co Chrystus usłyszał od Ojca i im głosił, zwłaszcza w świątyni w Jerozolimie. Ostatecznie Jezus objawił się im - a także światu - jako nowa Świątynia, którą „Ojciec poświęcił”. Wszyscy, którzy spośród „dzieci Abrahama” uwierzyli w Jezusa, w sposób duchowy weszli do tej nowej Świątyni, i mają okazję zjednoczyć się z Jezusem. Zjednoczeni z Chrystusem mogą doświadczyć tak jak Jezus obecności i miłości Ojca. Wraz z Synem Bożym mogą także Go nieustannie poznawać⁶⁶.

2.2. Dialog Boga w Nowym Testamencie

Dialog Boga ze swoim ludem opisany na kartach Starego Testamentu trzeba uznać za początek i swego rodzaju zapowiedź dialogu głębszego i doskonalszego, który dokona się w czasach Nowego Testamentu z pomocą osoby Jezusa Chrystusa. To On stał się ostatnim Słowem Miłości, skierowanym przez Boga do człowieka. Człowiek został przez to niejako uzdolniony do odpowiedzi na to zaproszenie i w ten sposób można mówić o tzw. inicjacji dialogu wiary na poziomie niespotykanej dotąd głębi i nieosiągalnej dotąd skuteczności⁶⁷. Jezus Chrystus zrodzony przez Ojca, związany z Nim tą samą naturą, dzieli z Nim to samo istnienie i pozostaje w ciągłym dialogu. Wobec tego współdziała z Nim w stworzeniu i odkupieniu, jest pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem⁶⁸. Inicjuje na nowo dialog zerwany z powodu grzechu.

Stary Testament objawia Boga jako miłosiernego Ojca i fakt ten można uznać za przygotowanie do Wcielenia Syna Bożego, który wypełni Boże

⁶⁵ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 105.

⁶⁶ Por. H. Witczyk, *Bóg jako Ojciec (J 10,22-42)*, dz. cyt., s. 168.

⁶⁷ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁸ Por. S. Wronka, *Chrystus najpełniejszym obrazem...*, dz. cyt., s. 96.

obietnice i zrealizuje w dialogu miłości w pełni Boże miłosierdzie. Syn Boży zjednoczony z naturą ludzką najpełniej ukazał, kim jest Bóg i kim dla Boga pozostaje człowiek. Objawił także, czy jest miłość Stwórcy do stworzenia, jak bardzo Bóg nie cofa się nawet przed grzechem, ale obejmuje ową miłością każdego człowieka w osobie swojego Syna⁶⁹, podejmując na podstawie komunii dwóch natur - odkupienie (przywrócenie komunii z Bogiem) natury ludzkiej. Nie było winy Stwórcy w tym, iż człowiek odwrócił się od Niego, przez co popadł w rozterkę, niezgodę ze swymi braćmi i w stan, w którym brak było stałej komunii pomiędzy ludźmi. Od samego początku jednak, Bóg próbował nawiązać kontakt z człowiekiem, ponieważ nigdy nie przestał go miłować, gdy wypełniła się pełnia czasu nastąpiło wcielenie i Słowo stało się Ciałem. Przez swoją śmierć, Chrystus obdarza wszystkich słowem prawdy i obfitością Bożego życia. Przywraca tę pierwotną możliwość bycia w komunii (pokoju i zjednoczenia) z Bogiem i bycia w komunii (zjednoczeniu braterskim) z ludźmi (por. CP, 10). Ponadto sam pozostając w stałej komunii ze swym Ojcem - tym, którzy chcieli podjąć refleksję na temat jego życia (naocznym świadkiem jego życia) - pokazywał, w jaki sposób zrozumieć, kim jest Bóg⁷⁰. Widać więc impas w kontakcie między Bogiem a człowiekiem. Bóg pragnął zbawić człowieka, ale niegodność tego daru „uniemożliwia” działanie, dopiero poprzez dzieło Chrystusa dokonuje się odkupienie. To Syn Boży przez swoje zwycięstwo objawia człowiekowi sens życia⁷¹. Bóg nigdy nie przestał być wierny, nawet wobec grzeszności (niegodności) świata⁷². Wnioskuje się, że dialog Boga z człowiekiem nigdy nie został przerwany z woli Stwórcy, co więcej Bóg niejako radykalizował i zrealizował swoje miłosierdzie przez Chrystusa, którego posyłał na świat po to, aby nic nie oddzielało człowieka od Boga⁷³, aby trwał dialog prowadzący do zbawienia każdego.

Istotą dialogu Boga z człowiekiem przez osobę Jezusa Chrystusa stało się przybliżenie świata i wskazanie Jego odwiecznego zamysłu w odniesieniu do człowieka, którym była nadzieja zbawienia. Realizacja tego zamysłu zmieniła

⁶⁹ Por. E. Sienkiewicz, *Miłosierdzie Boże w pełni...*, dz. cyt., s. 23.

⁷⁰ Por. E. Sienkiewicz, *Miłosierdzie Boże w pełni...*, dz. cyt., s. 33.

⁷¹ Por. J. Kaczmarek, *Trynitologia apokalipsy*, WST (1999), rok XII, s. 76.

⁷² Por. T. Paszkowska, *Integrująca rola słowa*, dz. cyt., s. 147.

⁷³ Por. E. Sienkiewicz, *Miłosierdzie Boże w pełni...*, dz. cyt., s. 37.

perspektywę relacji człowieka do Boga i uczyniła ją bardziej aktywną i dynamiczną⁷⁴. W historii zbawienia dostrzega się najpierw Boga Ojca jako Stworzyciela objawiającego zbawczy zamysł w Starym Przymierzu, następnie Jezusa Chrystusa (równego w Boskiej godności), który przez misterium paschalne wypełnił odwieczny zamysł Boga, dokonując odkupienia, objawiając tajemnicę sensu ludzkiego życia, jakim jest pełnia szczęścia z Bogiem⁷⁵. Znakiem nieskończonego miłosierdzia Boga jest wyzwolenie człowieka, które staje się faktem w wydarzeniu paschalnym. Od tego momentu człowiek na nowo wezwany jest do dialogu z Bogiem, który to dialog ma rozwijać w duchu miłości Boga i bliźniego na miarę własnych możliwości⁷⁶. Krzyż stał się apogeum Boskiej woli budowania komunii z człowiekiem⁷⁷. Działanie Boga - Jego Miłość - zobowiązuje niejako człowieka do służby miłości, do odpowiedzi na doświadczaną miłość. Jezus Chrystus jako wcielona „Miłość” pozwalał - jak czytamy na kartach Nowego Testamentu - poznawać ludziom ich naturalną zdolność i wewnętrzne usposobienie do miłości, gdyż to ona w nich była rzeczywistym impulsem do pokonywania swoich ograniczeń (patrz ewangeliczne nawrócenia) i motywem czynienia dobra innym ludziom, odnoszenia się do nich z szacunkiem i troską⁷⁸. Jezus Chrystus - wzór komunii Boga z człowiekiem - był najlepszym przykładem realizacji miłości bliźniego w praktyce⁷⁹. Syn Boży w każdej Ewangelii ukazany jest jako ten, który jest „w drodze do człowieka”. Szczególnie relacje synoptyków wskazują na Jezusa, który ciągle zmienia miejsce swego pobytu, aby mógł spotkać jak najwięcej ludzi. Sam ich szuka, uzdrawia i kieruje do nich swoje słowo o nadejściu Królestwa⁸⁰. Jezus historyczny to Ten, który w całej swojej działalności dążył do komunii. Zwracając uwagę na wykluczonych ze społeczeństwa, dokonując cudów uzdrowienia - szczególnie głuchych i niemych - przywracał im dosłownie zdolności komunikacyjne, przez co wstępowali na drogę dialogu⁸¹. Komunikację

⁷⁴ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁵ Por. J. Kaczmarek, *Trynitologia apokalipsy*, dz. cyt., s. 82.

⁷⁶ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 37.

⁷⁷ M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁸ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 38.

⁷⁹ Por. Tamże, s. 38.

⁸⁰ Por. H. Witezyk, *Eucharystia sakrament zbawienia wielu*, VE (2002), rok I, s. 125.

⁸¹ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 54.

którą prowadził Jezus, dziś nazwalibyśmy globalną, gdyż prowadził ją przy użyciu znaków i słów ściśle ze sobą połączonych. Ponadto posługiwał się różnymi środkami komunikacji a także prezentował typ komunikacji otwartej czyli bezpośredniej, ukierunkowanej na każdego człowieka niezależnie od jego sytuacji życiowej⁸². Chrystus w czasie ziemskiego życia upodobił się do tych, którzy go słuchali, a w swoim przemawianiu miał zawsze na względzie przepowiadanie. Głosił wśród ludu Izraelskiego i nie tylko całe posłannictwo Boże, uwzględniając sposób myślenia tych ludzi i ich sytuację. Widać to szczególnie w sposobie mówienia i myślenia, w których wskazywał, iż komunikowanie to nie tylko przedkładanie jakiś idei, ale do przede wszystkim ofiarowanie siebie z miłości do drugiego człowieka. Komunikowanie Chrystusa można określić jako życiowe i pełne ducha (por. CP 11). Nie ogranicza się ono jedynie do relacji Nauczyciel - uczniowie. Na zasadzie pełnej i prawdziwej komunikacji interpersonalnej buduje więź osobową. Ludzie, których spotyka, mogą go doświadczyć na sposób właściwy dla ich natury, ponieważ Go widzą, słyszą i dotykają⁸³. Jezus spożywał także posiłki z ludźmi, które możemy określić jako spotkania pełne komunii, były to spotkania pierwotnej wspólnoty Kościoła, gdzie szczególną rolę odegrał najważniejszy „posiłek”, jakim była Ostania Wieczerza jako zapowiedź Eucharystii. Widać, że Jezus nie tylko dał początek komunii, ale sam uczestnicząc w komunii z bóstwem, wprowadził ludzi w zbawczą komunie z Bogiem⁸⁴. Widać, że sama obecność Chrystusa urzeczywistnia komunikację między Nim a wspólnotą Kościoła, jest aktywna tzn. powoduje wzajemne oddziaływanie, które polega na swego rodzaju egzystencjalnym otwarciu się na siebie i tworzeniem komunii poprzez ofiarowanie sobie samych siebie⁸⁵. Przemiana, jaka dokonała się w zmartwychwstałym człowieczeństwie Chrystusa, trwać będzie już zawsze. Ma ona swój nieodwracalny, przełomowy i tworzący zupełnie nowy charakter stosunków między Bogiem i człowiekiem. Bóg sam dowiódł jak bardzo pragnie

⁸² Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 236.

⁸³ Por. H. Witczyk, *Eucharystia sakrament zbawienia...*, dz. cyt., s. 130.

⁸⁴ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio*, dz. cyt., s. 54.

⁸⁵ Por. A. Nadbrzeżny, *Eucharystia jako sakrament obecności, solidarności i przemiany*, RT 2 (2015), rok LXII, s. 178-179.

mieć relację z ludzkością, tak, że od tej pory nie można powiedzieć, że dialog ów jest niemożliwy albo niespełniony⁸⁶.

2.3. Jezus Chrystus komunikatorem w liturgii Mszy Świętej

Struktura sakramentu obejmująca znak i to, co znak oznacza, a także to, co przekazuje i co jest przekazywane - stanowi główny środek do urzeczywistnienia komunii między Bogiem a człowiekiem. Z pomocą sakramentów Bóg komunikuje się z człowiekiem, materializując - ucieleśniając to, co boskie, przez co umożliwia transcendentne spotkanie między istotą boską a ludzką⁸⁷. Liturgia jest szczególnym miejscem urzeczywistnienia się zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w Kościele. Urzeczywistnienie to dokonuje się w liturgii poprzez obecność Boga w Jego słowie, sakramentach i w konkretnym zgromadzeniu liturgicznym. To tam dokonuje się zbawczy dialog z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym⁸⁸. Chrystus jest obecny w swoim Kościele w czynnościach liturgicznych, w ofierze Mszy Świętej, w osobie odprawiającego oraz pod postaciami eucharystycznymi. Komunikuje dzieło zbawcze, jako obecny swoją mocą w sakramentach, w Słowie i na modlitwie⁸⁹. Szczególnie należy zwrócić uwagę na Jego obecność eucharystyczną, która jest w najwyższym stopniu dynamiczna. Ów dynamizm zmierza do komunii między Zmartwychwstałym a wiernymi uczestniczącymi w Eucharystii. To tu dochodzi do spotkania i tworzy się osobowa relacja. Zgromadzenie Eucharystyczne ma charakter relacyjny i celem jego jest komunikowanie się osób. Obecność Chrystusa w Eucharystii jest całkowicie skierowana ku drugim. Chrystus jest obecny dla wiernych, daje samego siebie i zaprasza do uczestnictwa w swoim życiu⁹⁰.

Chrystus, ustanawiając Eucharystię, dał najlepszy wzór „komunikowania”, jaki jest osiągalny dla ludzi będących tu na ziemi. Zjednoczenie Boga z człowiekiem jest najściślejszym i najdoskonalszym

⁸⁶ Por. J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, dz. cyt., s. 60.

⁸⁷ Por. R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem...*, dz. cyt., s. 134.

⁸⁸ Por. H. Słotwińska, W. Głowa, *Dialog Boga...*, dz. cyt., s. 93.

⁸⁹ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (odtąd LG) w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 7.

⁹⁰ Por. M. Pyc, *Znaki Trynitarnej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007, s. 83-84.

sposobem na zawarcie komunii z Bogiem, ale też zawarcie komunii między sobą (por. CP 11). Źródłem komunikowania jest sam Jezus Chrystus, który jednocząc w sobie naturę Boską i ludzką a także poprzez różnorakie akty komunikacyjne (Eucharystia, tworzenie wspólnoty Kościoła) daje wzór komunikowania w naszej rzeczywistości⁹¹. Najbardziej skutecznym znakiem komunii i komunikacji Boga jest Eucharystia, przez którą urzeczywistnia się wspólnota komunikacji między Bogiem a ludźmi, natomiast w Ludzie Bożym - swoją pełnię osiąga wspólnota ludzka⁹². Jezus Chrystus daje doskonały wzorzec komunikowania i komunii i dlatego można Go nazwać doskonałym głosicielem. Poprzez wcielenie - Słowo przyjęło naturę odbiorców Zbawczego Orędzia - ludzi. To właśnie w Jezusie, Boski Nadawca utożsamia się z ludzkim odbiorcą i czyni to w sposób idealny. Biorąc pod uwagę ludzką mowę, mentalność, stan i ludzką sytuację, Chrystus przystosował Boską komunikację do zastanego stanu rzeczy. Jednocześnie stworzył najdoskonalszą formę komunii międzyosobowej i wspólnototwórczej, ustanawiając Eucharystię⁹³.

Zadaniem liturgii jest to, aby włączyć człowieka w wydarzenia zbawcze, ale także doprowadzić do osobistego kontaktu człowieka z Bogiem. Ten indywidualny charakter spotkania człowieka z Chrystusem w Eucharystii ukazuje jego sakramentalność jako zamierzone działanie Boga, mające na celu wejście w komunię z człowiekiem⁹⁴. W sprawowaniu sakramentów można dostrzec ich funkcję zewnętrzną i wewnętrzną (komunikacyjna interakcja). W formie zewnętrznej - pamiętając o samoudzieleniu się Boga w Jezusie - sakramenty mogą być traktowane jako działania symboliczne i językowe, przyjęte do zakresu świętowania. Ważniejszym jednak aspektem - w tym zewnętrznym działaniu zainicjowanym przez Boga - jest dialog, jaki dokonuje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁹⁵. Komunia z Bogiem ma swoją podstawę we Wcieleniu i staje się ona dla niego dostępna dzięki wydarzeniom związanym z Paschą Chrystusa. Chrystus nie tylko udziela się wiernym i prowadzi do

⁹¹ Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 40.

⁹² Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” (odtąd STV) 2 (2003), s. 91.

⁹³ Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 40.

⁹⁴ Por. R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem...*, dz. cyt., s. 135.

⁹⁵ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 97.

jedności z żywym Bogiem będącym w Eucharystii, ale także wzywa i uzdalnia człowieka do wspólnoty woli, która dokonuje się na zasadzie zjednoczenia „bez zmieszania i bez rozdzielenia”⁹⁶. Osobowe przeżywanie sakramentów daje życie w komunii z Jezusem i w komunii z wiernymi we wspólnocie. Przez sakrament chrztu człowiek staje się przybranym dzieckiem Bożym, dziedziczy Królestwo Boże i jest mieszkaniem Ducha Świętego, ale dopiero w Eucharystii to doświadczenie wiary osiąga swój duchowy szczyt⁹⁷. Miejscem obecności a także skuteczności działania misterium życia Chrystusa a zwłaszcza misterium paschy (Eucharystii) jest liturgia. To ona jest jednocześnie miejscem komunikowania się człowieka z Bogiem. Celebracja liturgiczna uobecnia misterium Chrystusa jako tego, który najpełniej urzeczywistnił plan Boży względem ludzkości⁹⁸. Bóg ofiarował się całkowicie człowiekowi. Oddanie to dokonało się wcześniej, możemy powiedzieć, że istniało odwiecznie, Eucharystia jest niejako „manifestacją dialogu miłości osób Trójcy Świętej”. Ojciec zapoczątkowuje dialog w Trójcy Świętej a także „trynitarną wymianę darów”. To On obdarza Syna samym sobą i zezwala Synowi, by obdarzył Go swoją Osobą. Ten rys trynitarny z jednej strony rozświetla tajemnicę Boga Trójjedynego, z drugiej zaś wskazuje na dialog, jaki istnieje w Bogu i do którego Bóg zaprasza wszystkich, którzy uczestniczą w sakramencie miłości⁹⁹. Liturgia nie jest tylko zwróceniem się ludzi ku Bogu, ale także Boga ku ludziom. Obecność Chrystusa w liturgii jest nacechowana dialogicznie, a więc komunikacyjnie. W liturgii poprzez osobę Jezusa realizuje się zarówno aspekt ascendencyjny (wspólnota Kościoła wznosi się jako Ciało Chrystusa do Ojca) jak i aspekt descendencyjny (wspólnota Kościoła jako Oblubienica Chrystusa, która zachowuje jedność z Bogiem Ojcem)¹⁰⁰.

Kościół celebrować nieustannie swoją liturgię dzięki temu, że Bóg panuje nad światem, ale również dzięki wpisaniu w losy świata postaci Jezusa Chrystusa. Celebrować i uwielbia Boga jako stwórcę świata i twórcę planu zbawienia, ale także Jezusa Chrystusa jako tego, który ten plan wykonał. Faktem

⁹⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Przebóstwienie w perspektywie...*, dz. cyt., s. 162.

⁹⁷ Por. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, dz. cyt., s. 85.

⁹⁸ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 66.

⁹⁹ Por. E. Kozłowska, *Miłość Boga Ojca w sakramentach*, „Studia Pelplińskie” (2014), t. XLVII, s. 187.

¹⁰⁰ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 81.

jest, że dzięki obecności Chrystusa w liturgii, Kościół właściwie odczytuje swoje miejsce w dziele zbawienia. Obecność Chrystusa w centrum dzieła stworzenia - dzięki Jego Tajemnicy Paschalnej sprawia, iż Kościół jest w stanie trwać w komunii z Bogiem, która to komunია realizuje się poprzez umiejętność odczytywania woli Bożej względem niego w każdym czasie, ale także przez fakt włączenia się w liturgię uwielbienia trwającą we wszechświecie¹⁰¹.

3. Duch Święty przewodnikiem na drodze do zbawienia

3.1. Duch Święty komunikuje w historii zbawienia

Pierwszy raz mowa o Duchu Świętym pojawia się już na kartach księgi Rodzaju, gdy mowa o „duchu unoszącym się nad wodami” (Rdz 1,2). Tchnienie Boga o którym mowa w tym fragmencie dotyczy nie tylko fazy stworzenia, ale także czasu na przestrzeni dziejów, gdzie Duch podtrzymuje i ożywia to stworzenie w sposób ciągły¹⁰². Ponieważ celem tego paragrafu nie jest wskazywanie poszczególnych miejsc w Piśmie Świętym, które mówią o Duchu Świętym, a jedynie wskazanie Jego obecności w historii zbawienia - a więc wstępowanie na drogę komunikacji z człowiekiem każdego czasu - wystarczy wspomnieć, iż zapowiedź przychodzącego Ducha pojawia się w około 100 fragmentach Starego Testamentu. Duch prowadzi Naród wybrany do Ziemi obiecanej; jest obecny gdy Bóg zsyła tchnienie na duchowych przewodników Izraelitów; jest obecny w czasie niewoli babilońskiej a szczególnie wtedy, gdy udziela ducha proroctwa. To właśnie zapowiedzi proroków dadzą jasny sygnał narodzenia potomka, na którego „zstąpi Duch Pański” (Iz, 11,2)¹⁰³. To szczególny fragment, gdyż mowa o całej pneumatologii Starego Testamentu. Jest to niejako pomost między dawnym rozumieniem „ducha” rozumianym jako

¹⁰¹ Por. W. Popielewski, *Rola Chrystusa - „Słowa Boga” w Kościele i świecie (Ap 19,13)*, VE 7 (2005), s. 174-175.

¹⁰² Por. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_13051998.html (28.06.2018), s. 171

¹⁰³ Por. Tamże, s. 172.

„tchnienie charyzmatyczne” i „ducha” rozumianego jako osobę. Nie można tu mówić o objawieniu się Ducha Świętego, ale jest to przygotowanie do wskazania Go jako trzeciej osoby Trójcy Świętej w Nowym Testamencie (por. DeV 15).

Patrząc na całą historię zbawienia, poprzez Abrahama, Mojżesza i wszystkich proroków, aż do Chrystusa, przez Maryję i Apostołów, a nawet spoglądając na współczesnych uczniów Jezusa widać, jak Bóg realizuje komunikację zbawienia, której podstawą jest On w Duchu Świętym przez Jezusa Chrystusa¹⁰⁴. To przez Jego przyjście na świat zostaje przybliżona i ostatecznie odsłonią tajemnica Ducha Świętego. Począwszy od chrztu w Jordanie, poprzez naukę i znaki jakich Jezus dokonywał w czasie swego ziemskiego życia, aż po mowę pożegnalną w Wieczerniku, znajduje się szereg wydarzeń w Nowym Testamencie, w których stopniowo dokonuje się objawienie Ducha Świętego. Jezus jest „napęczniony Duchem Świętym” (Łk 1,15); zaprowadzony na pustynię „przez Ducha Świętego”; rozraduje się w Duchu Świętym, gdy usłyszy o powodzeniu posługi realizowanej przez Jego uczniów i gdy objawia Boże ojcostwo względem ludzi (por. DeV 20). W końcu rzecz najważniejsza - pascha - męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa — to jednocześnie *czas przyjscia* Ducha Świętego, a także czas „nowego początku” samoudzielania się Trójcy Świętej ludzkości w Duchu Świętym (por. DeV 23). Nowa rzeczywistość tej autokomunikacji Boga jest możliwa dzięki wydarzeniu paschalnemu, ponieważ ono staje się podstawą do posłania Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy całemu Kościołowi¹⁰⁵. Objawienie dane przez Boga znajduje swoje dopełnienie w osobie Jezusa Chrystusa. To On polecił Apostołom, aby to, co głosił, potraktowali jako źródło wszelkiej prawdy i podstawę norm moralnych. Polecenie to zrealizowali poprzez nauczanie ustne, przykład i instytucje, które stworzyli, przy pomocy Ducha Świętego wsparci Jego natchnieniami (por. DV 7). Warto zauważyć tu Ducha Świętego jako uosobioną komunikację miłości, jako Pocieszyciela, który utrzymuje właściwe relacje między Panem a ludźmi. Duch Święty jest skierowany na ludzi jako osobowa więź miłości wewnątrztrynitarniej, jako osoba, która komunikuje miłość między Chrystusem

¹⁰⁴ Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi ku zbawieniu*, „Studia Elckie” 4 (2014), s. 552.

¹⁰⁵ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 355.

a chrześcijanami¹⁰⁶. Jest to możliwe dzięki temu, że Chrystus „zakomunikował” - udzielił Ducha Świętego, którego mamy traktować jako podstawę zjednoczenia człowieka z Bogiem (por. CP 11). Pragnienie Chrystusa, dotyczące komunikacji z człowiekiem, otrzymuje swoje dopełnienie w darze Ducha Świętego. Całą historię zbawienia trzeba rozumieć jako Bożą chęć komunikacji, ale to właśnie Chrystus przez Ducha Świętego i dzięki Duchowi Świętemu staje się wszechmocnym i ostatecznym Komunikatorem¹⁰⁷. Człowiek uczestniczy poprzez wydarzenia zbawcze w bosko-ludzkiej tajemnicy Chrystusa, ale równocześnie wchodzi przez to w komunikacyjną relację z Duchem Świętym¹⁰⁸.

Dzięki komunikacji dynamicznej Ducha Świętego można mówić o komunikacyjnej ciągłości dotyczącej wszystkich wydarzeń zbawczych, które wzajemnie na siebie wpływają i dopełniają się¹⁰⁹. Bóg nie tylko szanuje historię ludzkości, ale sam w niej uczestniczy poprzez ingerencję Jezusa Chrystusa, jak również obecność Ducha Świętego. To w nim dokonuje się zintegrowanie jednostki i społeczeństwa, przeszłości i teraźniejszości, ma to szczególne znaczenie dla komunikacji, która przez to nie tylko dotyczy dziedziny ludzkich interakcji, ale także tych, które dotyczą Boga i człowieka¹¹⁰. Dialog zbawczy dokonuje się w Duchu Świętym. To On nas otwiera na przyjęcie objawienia Bożego, przez co daje nam ze swojej natury miłość, która uzdalnia nas do oddania się Bogu¹¹¹. Środowisko międzyludzkiej komunikacji istnieje i podtrzymywane jest dzięki działaniu Ducha Świętego¹¹². Duch Święty zesłany na Kościół dniu Pięćdziesiątnicy ustawicznie go uświęca, tak aby wierzący mieli stały dostęp do Ojca przez Chrystusa w Bożym Duchu. Duch Święty poprzez swoją obecność w Kościele utwierdza wiarę w sercach wiernych, ale także prowadzi go i podtrzymuje w komunii i obdarza swoimi darami, jednocześnie odnawiając go i prowadząc do zjednoczenia z Bogiem (por. LG 4). Wynika z tego, iż komunikacja Boga z ludźmi jest podtrzymywana dzięki obecności

¹⁰⁶ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 79.

¹⁰⁷ Por. Tamże, s. 91.

¹⁰⁸ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 359.

¹⁰⁹ Por. Tamże, s. 356.

¹¹⁰ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 84.

¹¹¹ Por. S. Rosik, *Dialog Boga z człowiekiem*, dz. cyt., s. 92.

¹¹² Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 87.

w nich daru Ducha Świętego¹¹³. Oczywiście komunikacja ta musi być odnawiana w sposób ciągły, gdyż grzech pierworodny wprowadza w rzeczywistość stworzenia kłamstwo, które już zawsze będzie rozbijało podstawowe elementy komunikacji. Zbawienie dokonane w Bogu będzie znakiem tej rzeczywistości, w której człowiek odzyska komunikację zarówno wymiarze horyzontalnym (między ludźmi) jak i wertykalnym (Bóg-człowiek)¹¹⁴. Jednakże człowiek w każdym czasie będzie potrzebował Ducha Świętego, który został posłany, aby przekonać świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. Przypomnienie tego faktu wskazuje nie tylko na to, jakoby Duch Święty oddziaływał na tych, którzy nie uwierzyli w Chrystusa w czasie Jego ziemskiego pobytu, ale ze względu na uniwersalizm Objawienia, to działanie Ducha Świętego odnosić się będzie do każdego grzechu kiedykolwiek popełnionego (por. DeV 29). Proces zbawczy, jakim możemy nazwać przekonywanie ludzi o grzechu, można rozumieć jako „aplikację odkupienia przedmiotowego do podmiotowego, uobecnione w historii Jezusa i w historii ludzkiej”¹¹⁵. Misja Ducha Świętego - przekonywania ludzkości o grzechu a przez to reaktywacji komunikacji między Bogiem a człowiekiem - będzie trwała już zawsze. W tym ujawnia się to odwieczne prowadzenie Ducha Świętego w drodze do Królestwa Niebieskiego ludzi zespolonych w Chrystusie (por. GS 1). Prowadzenie to dotyczy także obdarowywania i budowania Kościoła przez różne dary, stosownie do potrzeb i według pożytku, jaki ma przynieść dla ciała Chrystusowego, jednocząc Kościół Boży, nakazując wzajemną miłość między wiernymi (por. LG 7). Najbardziej stosownym działaniem Boga będzie wzajemne obdarowanie się miłością, co należy do Jego natury. Dar Boga, jakim jest wcielenie oraz wydarzenia paschalne, nie mogą być oderwane od Ducha Świętego¹¹⁶.

Obecność Ducha Świętego w uczniach ma trwały charakter. Po obdarowaniu Duch Święty nie będzie już obok nich, na zewnątrz, ale jak powie Jezus - „w was będzie”. Od momentu Zmartwychwstania obietnica ta stała się rzeczywistością, ponieważ Duch zamieszkał nie tylko w sercach uczniów Jezusa,

¹¹³ Por. Tamże, s. 80.

¹¹⁴ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 343-344.

¹¹⁵ Por. L. Derdziak, *Uniwersalizm grzechu i misja Ducha Świętego w świetle encykliki św. Jana Pawła II Dominum et vivificantem*, „Polonia Sacra” 2 (2015), s. 124.

¹¹⁶ Por. E. Sienkiewicz, *Duch Święty a miłosierdzie Ojca zrealizowane w Synu*, TP 11 (2017), s. 45.

ale także w sercach wszystkich wierzących w Niego na przestrzeni dziejów¹¹⁷. Mówiąc o obecności Ducha Bożego w ludzie wierzącym, zauważa się Jego działanie w życiu pojedynczego człowieka (*locus pneumaticus individualis*) a także we wspólnocie ludzi wierzących (*locus pneumaticus collectivus*)¹¹⁸. Wspólnotę rozumianą w ten sposób, iż ujmuje się zarówno tę sięgającą w historię (koinonia w Duchu Świętym) jak i tę dotyczącą osób zjednoczonych w Duchu Świętym (*communio sanctorum*). W pierwszym znaczeniu zwraca się uwagę na Ducha Świętego, który uświęca, czyniąc Kościół wspólnotą świętych, w drugim, że jest pierwotnie święty, czyli uświęcony przez ontologiczną obecność Ducha Świętego w nim (*Communio Sancti*)¹¹⁹. Duch Święty ustawicznie będzie umacniał organiczną strukturę i jedność Kościoła (por. LG 22). Będzie On fundamentem tej jedności, która jest jednocześnie zaproszeniem do respektowania różnorodności. Rozumie się tu jedność jako proces, który będzie zmierzał do urzeczywistnienia w życiu wspólnoty eklezjalnej, pełniejszego wejścia w komunie pomiędzy wierzącymi i coraz pełniejszego uczestnictwa w komunii Trójjedynego Boga¹²⁰. Misja Ducha Świętego nie ogranicza się do opieki nad uczniami. Duch będzie w taki sposób kontynuował dzieło Jezusa, że nie tylko będzie to aktywność, podobna do ziemskiej aktywności Jezusa, ale będzie to działanie w nich i pośród nich. Działanie to nie będzie miało w sobie nic z zadaniem wstawiania się do Boga za grzesznikami (tę rolę pełni Jezus w niebie), ale będzie dla nich nauczycielem (funkcja o której mówi Jezus, gdy wskazuje, iż po Jego odejściu przyjdzie Ten, który ich wszystkiego „nauczy”)¹²¹. Prowadzenie poprzez Ducha Świętego polegające na właściwym interpretowaniu i właściwym stosowaniu tego, co usłyszeli od Jezusa Chrystusa, wskazuje na działanie Ducha jako tego, który przygotowuje ich do przyjęcia tajemnicy odkupienia¹²². Duch Święty na nowo będzie głosił (komunikował) uczniom Słowo Jezusa oraz otwierał ich serca i umysły na głębsze zrozumienie tegoż

¹¹⁷ Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza*, RT 1 (1999), t. XLVI, s. 79.

¹¹⁸ Por. A. Jarosiewicz, *Kościół katedrą Ducha Świętego i jego parakletyczna tożsamość. Szkice eklezjologiczno-pneumatologiczne*, „Teologia i Człowiek” 29 (2015), s. 52.

¹¹⁹ Por. K. Guzowski, *Kościół z Ducha Świętego. Pneumatologiczne podstawy jedności w różnorodności*, RT 2 (2015), t. LXII, s. 69-70.

¹²⁰ Por. A. Jarosiewicz, *Kościół katedrą Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 60.

¹²¹ Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza*, dz. cyt., s. 85.

¹²² Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi...*, dz. cyt., s. 552.

Słowa. Będzie interpretował i wyjaśniał sens tych słów dla całego Kościoła. Pozwoli im w końcu, nie tylko wnikać w głębię prawdy tych słów, ale da im przez dar wiary coraz głębiej brać udział w komunii, jaka dokonuje się w Trójcy Świętej¹²³.

3.2. Duch Święty a Eucharystia

Gdy liturgię pojmuje się jako komunikację, niejako rozwija i uzupełnia się jej dialogowy charakter. Bóg Ojciec jako komunikator w liturgii wyraża się w Synu i w Nim możliwe jest wejście w relację Boga z człowiekiem. Udzielający się Duch Święty, który daje życie Boże, łączy ziemską aktywność Jezusa z Jego wywyższoną naturą, a więc realizuje schemat „od Ojca przez Syna w Duchu Świętym”, ponieważ jest darem. Jednocześnie człowiek odpowiada na wezwanie Boże, które jest odpowiedzią otrzymywaną „w Duchu Świętym przez Syna, Ojcu”¹²⁴. Widać, że liturgia ma swoje źródło w Bogu Ojcu (*a Patre*), realizuje się przez Chrystusa (*per Christum*), w Duchu Świętym (*in Spiritu Sancto*) i dąży do Boga (*ad Patrem*). Każdy akt liturgiczny ma trzy wymiary: Bóg Ojciec zwraca się do swego stworzenia; stworzenie zostaje przemienione w Duchu Świętym; odpowiedź wyraża się w akcie daru życia Jezusa Chrystusa¹²⁵. Komunia z Bogiem, jaką się osiąga w liturgii, dokonuje się poprzez utożsamienie się człowieka z Chrystusem, dzięki działającemu Duchowi Świętemu¹²⁶. Odwieczna inicjatywa Boga Ojca, polegająca na posłaniu na świat Syna Bożego jest źródłem dziejów zbawienia. Spełnienie tego aktu umożliwia ludzkości odkupionej przez Chrystusa zwrócić się akcie kultu, który realizowany jest przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wobec tego liturgii nie można nazwać tylko kultem, ale musi się wzbogacić jej rozumienie o tajemnicę Wcielenia Syna Bożego. Wtedy zobaczymy ją jako świętą wymianę między Ojcem, który przez Chrystusa, mocą Ducha Świętego uświęca lud Boży a wierzącymi, którzy dzięki

¹²³ Por. H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza*, dz. cyt., s. 88.

¹²⁴ Por. K. Filipowicz, *Liturgia jako zbawczy dialog i święta wymiana*, WST 1 (2011), rok XXIV, s. 137.

¹²⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 79.

¹²⁶ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* (odtąd EdE), Poznań 2003, nr 34.

uświęcającemu działaniu skierowują się do Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym¹²⁷.

Obecność Ducha Świętego w różny sposób jest obecna w czasie celebracji eucharystycznej. Charakter i dynamizm tej obecności określają epiklezy i euchologie, które dokonują się za pomocą gestów, słów, jak również w milczeniu, którego w sposób właściwy nie docenia się wystarczająco¹²⁸. Podczas każdej Mszy Świętej Kościół w modlitwie (epikleza) prosi Boga o dar Ducha Świętego, który posłany przez Ojca konsekruje to, co Kościół składa w ofierze¹²⁹. W czasie Mszy Świętej Duch Święty dokonuje potrójnej przemiany: darów (chleba i wina) w Ciało i Krew Chrystusa; osoby wierzącego w Boga; wspólnoty osób w Komunię i Ciało Chrystusa - gdzie chodzi o przemianę duchową a nie fizyczną¹³⁰. Pod postaciami chleba i wina Syn Boży staje się rzeczywiście i substancjalnie obecny, dzięki czemu następuje uobecnienie ofiary dla wszystkich wierzących. Działanie Ducha Świętego zauważa się zarówno w momencie przeistoczenia (co wyraża epikleza) jak i w zjednoczeniu wiernych przyjmujących Komunię Świętą (tzw. epikleza komunijna)¹³¹. To działanie dokonuje się przez Jezusa w Duchu. Jest nierozłączne i wspólne, powołało Kościół do istnienia i dało trwanie temu Kościołowi. Jak pisze autor *Liturgii św. Jakuba*: „w epiklezie prosimy Boga Ojca, aby zesłał Ducha Świętego na swoich wiernych i na składane dary, by Ciało i Krew Chrystusa «służyły tym wszystkim, którzy w niej (Eucharystii) uczestniczą (...) dla uświęcenia dusz i ciał (...)»”. Duch Święty poprzez uświęcenie wiernych umacnia Kościół (por. EdE 23). Dzięki Eucharystii wierni głoszą chwałę Boga w Jezusie Chrystusie dzięki natchnieniom Ducha Świętego¹³². Duch Święty uobecnia, personalizuje i uwewnętrznia życie w Chrystusie¹³³. Chrystus nie działa nigdy bez Ducha i odwrotnie; Duch dokonuje żadnych dzieł bez Jezusa. Każde zachowanie Ducha

¹²⁷ Por. <http://ptm.rel.pl/files/swii/139-sacrosanctum-concilium.pdf> (05.02.2017), s. 37-38.

¹²⁸ Por. A. Sielepin, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, RBL 2 (2006), s. 105.

¹²⁹ Por. E. Kozłowska, *Miłość Boga Ojca...*, dz. cyt., s. 187.

¹³⁰ Por. K. Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia*, Częstochowa 2014, s. 115.

¹³¹ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 356-357.

¹³² Por. M. Kołodziej, *Biblijne korzenie zgromadzenia liturgicznego*, „Perspectiva” 2 (2009), s. 81.

¹³³ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 79.

jest związane z funkcjonowaniem Jezusa¹³⁴. Nie można oddzielać obecności Chrystusa od obecności Ducha Świętego, ponieważ z jednej strony „konfliktowałyby” to osoby Trójcy Świętej, a z drugiej pomijałoby fakt działania Ducha Świętego zarówno w cudzie przemiany chleba i wina, jak i przemiany samego człowieka, którego Duch włącza w konsekrację¹³⁵.

Trzecia Osoba Trójcy Świętej obecna jest i działa w liturgii. Działania te mają charakter katafatyczny (widzialny, słyszalny - ryty, modlitwy), jak i apofatyczny (milczenie, celebrowanie - skuteczność celebrowania w życiu wiernych)¹³⁶. Łaska sakramentalna, która staje się udziałem wiernych będzie skuteczna tylko wtedy, gdy przyjmą działanie i moc Ducha Świętego w sposób czynny. Tak jak Duch Święty był z Jezusem w misterium Paschy i uobecniał misterium Krzyża we Mszy Świętej, tak jest obecny i współpracuje z wszystkimi wiernymi, którzy przyjmują Ciało Pana. Pełne zjednoczenie i przynależność do Ciała Chrystusowego stanowi podstawę istnienia Kościoła¹³⁷. Warto tu zauważyć, iż Duch Święty w swoim działaniu jest Duchem Jezusa - *Pneuma Christi* jest na zawsze z Kościołem. Kościół z kolei stanowi społeczność pozostającą w Duchu Chrystusa - *in Pneumate Christi*, która to społeczność będzie trwała do paruzji. Duch Święty pozostaje „ostatnią”, to znaczy „najdoskonalszą zasadą identyczności nadprzyrodzonego dzieła Bożego”, „zasadą jedności czasów” i „zasadą urzeczywistnienia” tajemnicy Chrystusa. Podstawą dla zaistnienia aktu liturgicznego i jego podstawą pozostaje Duch Boży, z tego to powodu przyzywamy Go w sakramentach świętych a zwłaszcza w Eucharystii¹³⁸. Modlitwy eucharystyczne obfitują w wezwania do Ducha Świętego i związane są z prośbami: o zjednoczenie w Duchu Świętym (II i IV modlitwa eucharystyczna); o dar Ducha Świętego (V modlitwa eucharystyczna, II o pojednaniu, II z udziałem dzieci); o napełnienie Nim (III modlitwa eucharystyczna) lub Jego mocą (I modlitwa eucharystyczna o pojednaniu);

¹³⁴ Por. R. Poudrier, *Tchnienie życia. Duch Święty w Biblii* (tłum. M. Kuzdrzyn), Częstochowa 1998, s. 51.

¹³⁵ Por. J. Strojny, *Duch Święty, który od Ojca i Syna pochodzi, obecny w tajemnicy wcielenia i odkupienia*, WST 9 (1998), s. 200.

¹³⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 81.

¹³⁷ Por. J. Strojny, *Duch Święty, który od Ojca...*, dz. cyt., s. 199.

¹³⁸ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 78.

o radość w Duchu Świętym (II modlitwa eucharystyczna z udziałem dzieci)¹³⁹. Kościół prosi o dar Ducha Świętego jako źródło wszystkich innych darów. Święty Efreem napisze: „Nazwał chleb swoim żyjącym Ciałem, nappełnił go sobą samym i swoim Duchem. (...) A kto go z wiarą spożywa, spożywa Ogień i Ducha. (...) Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, spożywajcie z tym Ducha Świętego. Prawdziwie bowiem to jest moje Ciało, i kto je spożywa, będzie żył na wieki” (por. EdE 17).

Aktywność Ducha Świętego w Eucharystii szczególnie widać w momencie zjednoczenia w Komunii Świętej. To wewnętrzne i osobowe połączenie, jakie dokonuje się między chrześcijaninem a Bogiem, jest dziełem Ducha Świętego¹⁴⁰. W czasie Eucharystii to On wszczepia nas w Chrystusa i przeobraża na Jego wzór. Św. Jan napisze: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4,16), a tego dokonuje Duch Święty. Obecność Ducha Świętego poznajemy również przez doświadczenie miłości: „poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha” (1J 4,13)¹⁴¹. Celebrując Ofiarę eucharystyczną, Kościół zanosi błaganie do Boga, aby dał wiernym z pełni swego Ducha, tak aby się stali jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie (por. EdE 43). Duch Święty usposabia ludzi, aby mogli tworzyć komunie z Chrystusem¹⁴². Bez komunikacji niemożliwe byłoby sprawowanie kultu, stąd zrozumiałe jest uwypuklenie wymiaru pneumatologicznego, gdy zobaczy się, iż Ducha Świętego można nazwać wymianą, komunią i komunikacją miłości, gdyż w swej istocie taki jest. Dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem podtrzymywany jest przez Boga, z pośrednictwem Jezusa w Duchu Świętym¹⁴³. Poza tym tylko wtedy sakrament Eucharystii wyda właściwe owoce, gdy wierzący podejmie wezwanie i włączy się w to, czego Chrystus dokonuje w Duchu. Uświęcenie, którego dokona Duch Święty na poziomie jednostki, rodziny czy społeczności, będzie miało swój charakter eklezjalny, zbawczy jak i osobowy¹⁴⁴. Wraz z przyjęciem Chrystusa

¹³⁹ Por. J. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu...*, dz. cyt., s. 357.

¹⁴⁰ Por. K. Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia*, dz. cyt., s. 10.

¹⁴¹ Por. J. Strojny, *Duch Święty, który od Ojca...*, dz. cyt., s. 200.

¹⁴² Por. K. Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴³ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 89-90.

¹⁴⁴ Por. J. Strojny, *Duch Święty, który od Ojca...*, dz. cyt., s. 200.

w Eucharystii realizowany jest fenomen *chrystoformizacji*. Wierzący upodabnia się do Chrystusa, ale zawsze związane jest to z oświeceniem przez Ducha Świętego. Kształtowanie obrazu i podobieństwa do Chrystusa jest zadaniem Ducha Świętego¹⁴⁵. Eucharystia jest nie tylko miejscem zespolenia z Chrystusem, ale także momentem, gdy Duch Święty rozpała charyzmaty w Kościele. Duch Święty działał w życiu Chrystusa, gdy ten nauczał i uzdrawiał a dziś, przychodzi w czasie Mszy Świętej, aby dawać swego Ducha jako pomoc na drodze do zbawienia¹⁴⁶. Wszyscy kierowani Duchem Bożym podążają za Chrystusem, aby ostatecznie uczestniczyć w Jego chwale (por. LG 41), dlatego w czasie Eucharystii prosimy Ducha Świętego o udzielenie nam daru komunii z Bogiem i ludźmi¹⁴⁷.

Całe duchowe dobro Kościoła jest obecne w Eucharystii. To tam Chrystus przez swoje ożywające Ciało, przy pomocy Ducha Świętego daje życie wierzącym, aby ofiarowali siebie samym Bogu¹⁴⁸. Od początku istnienia Kościoła wspólnota ta gromadziła się na modlitwie, której rezultatem było owo napełnienie Duchem Świętym, który uzdalniał ich do wykonywania misji ewangelizowania¹⁴⁹. Modlitwa ta zawsze realizowana była przez sprawowanie Eucharystii, na której dziękowali Bogu za dar Chrystusa, uwielbiając Go w Duchu Świętym¹⁵⁰. Duchowa moc Kościoła, która była mu zawsze potrzebna do wypełnienia zadania ewangelizacji, była czerpana ze zjednoczenia z Chrystusem, a Nim z Ojcem i Duchem Świętym (por. EdE 22).

¹⁴⁵ Por. K. Guzowski, *Duch Święty a Eucharystia*, dz. cyt., s. 99.

¹⁴⁶ Por. Tamże, s. 103.

¹⁴⁷ Por. Tamże, s. 117.

¹⁴⁸ Por. II Sobór Watykański, Dekret na temat posługi i świętości kapłanów *Presbyterorum ordinis* w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 5.

¹⁴⁹ Por. M. Rosik, *Duch Święty - źródło odwagi w głoszeniu Słowa zbawienia*, VE 2 (2002), s. 151.

¹⁵⁰ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* (odtąd SC) w: „Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje”, red. M. Przybył, Poznań 2002, nr 6.

PODSUMOWANIE

Zapoczątkowany dialog w dziele stwórczym, prowadzi do liturgii Starego Testamentu. W niej Bóg nawiązuje komunikację z człowiekiem na sposób właściwy dla ludzi tamtych czasów. Choć dialog ten jest niedoskonały (nie z winy Boga), prowadzi do najważniejszego wydarzenia w historii zbawienia jakim było Wcielenie. To Chrystus podejmuje doskonały dialog, a ustanawiając Eucharystię daje się człowiekowi w sposób pełny i całkowity. Liturgia wchodzi niejako w nową fazę komunikacyjną - nieporównywanie głębszą od tej jakiej doświadczali ludzie Starego Testamentu. Bóg na sposób sakramentalny wchodzi w życie człowieka, co więcej nie zostawia go samego. Wraz ze swoim odejściem posyła Ducha Świętego, który dalej prowadzi Kościół. Duch Święty nie tylko obecny był na poszczególnych etapach historii zbawienia człowieka, ale podejmuje działania na przestrzeni wieków (szczególnie poprzez misterium Eucharystii), aby ludzie nawiązali komunikacyjną łączność z Bogiem już tu na ziemi.

ROZDZIAŁ III

ORĘDZIE ZBAWCZE KOMUNIKOWANE W LITURGII MSZY ŚWIĘTEJ

Zanim przedstawimy, w jaki sposób dokonuje się przekazywanie orędzia zbawczego w liturgii Mszy Świętej, w pierwszym rzędzie należy wskazać co jest jego treścią. Rozważanie to pozwoli dostrzec działanie Boże, które od początku miało osiągnąć swoją pełnię we Wcieleniu Chrystusa, a które celebruje się w liturgii i dzięki czemu jest ona możliwa. Wymiar historycznozbawczy pozwoli nam popatrzeć na całość historii zbawienia w historii ludzkości; dostrzec jej element kulminacyjny - wcielenie i odkupienie (wymiar chrystologiczny); działanie Boga w Kościele i przez Kościół (wymiar eklesjologiczny) i zauważyć jego ostateczny cel w wymiarze eschatycznym. Dopiero tak nakreślone tło pozwoli przyjrzeć się udzielającemu się Bogu w swoim Słowie i Sakramencie, jakie są zawarte w darze Najświętszej Eucharystii, a z których Kościół czerpie swoje życie. Ścisły związek jaki zachodzi pomiędzy Słowem Bożym a wcieleniem Chrystusa odzwierciedla jedność liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Gdy dostrzega się tę jedność, docenia się zbawczy wymiar Mszy Świętej¹. W Kościele zawsze oddawano cześć Słowu Bożemu, podobnie jak Ciału Pana, zwłaszcza w czasie świętej liturgii, gdy podaje się wiernym *chleb życia*, ale także przekazuje treść Słowa Bożego. Pismo Święte jako źródło i podstawa wiary chrześcijańskiej, otaczano należnym szacunkiem, ponieważ jest natchnione przez Ducha Świętego i jako takie traktowane jako Słowo samego

¹ Por. J. Stefański, *Wcielenie Słowa...*, dz. cyt., s. 310.

Boga (por. DV 21)². W niniejszej rozdziale wskazane zostanie Słowo Boże, które jest *nośnikiem* treści zbawczej i jako takie zostało przekazane Kościołowi. Następnie opisane zostaną te momenty w czasie Najświętszej Eucharystii, w których Słowo Boże jest proklamowane, przepowiadane i obecne - nie tylko w euchologiach mszalnych - ale także w samych czynnościach liturgicznych w czasie Mszy Świętej. Z kolei po omówieniu treści dotyczących Słowa Bożego, zostanie zaprezentowana część obejmująca komunikacje sakramentalną, która dokonuje się w czasie liturgii eucharystycznej.

² Warto w tym miejscu wspomnieć krótko kwestię podejścia Kościoła do tradycji, bowiem tradycja święta i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu. Zob. DV, nr 9.

1. Dzieje zbawienia jako treść orędzia zbawczego

1.1. Wymiar historiozbawczy i chrystologiczny

Opisując działanie Boga w ludzkiej historii należy dostrzec trzy zasadnicze ujęcia tego problemu:

1. Historia zbawienia, jako dzieje Biblii, czyli historia kontaktu słowa zawartego w Piśmie Świętym z poszczególnymi pokoleniami. Słowo Boże w tym ujęciu daje zrozumienie dla boskich interwencji zbawczych w historii ludzkości. Wskazuje na Jezusa Chrystusa, jako na wydarzenie zbawcze, które domaga się odpowiedniej reakcji od człowieka. Ujęcie to jest zbyt redukcjonistyczne, gdyż ogranicza działanie Boga do słowa spisane i nie nadaje zbawczej mocy Temu, który wchodzi w historię doczesną.

2. Teoria dwóch warstw bądź dwóch kręgów to dzieło teologów tradycjonalistycznych (J. Danielou, Ch. Journet, Y. Congar, M. Chenu, H. U. von Balthasar). Zakłada istnienie Królestwa Bożego w przeciwstawieniu do królestw świata doczesnego, jako rzeczywistości mającej swoją historię, istniejącą niezależnie od historii świata ziemskiego. Kieruje się ono (Królestwo) według zasady, iż nie jest z tego świata, ale żyje na świecie i stanowi niejako wyższą warstwę, nadrzędną w stosunku do warstwy doczesnej. Historia świata według tej teorii, nie ma większego sensu, ma własny cel i rządzi się swoimi prawami.

3. Teoria „relacji zbawczej” (P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, M. Keller, P. Schoonenberg i inni). Dzieje zbawienia w tej teorii ukazane są jako coś realnego tworzonych od początku przez Boga, z punktem kulminacyjnym - wcieleniem Chrystusa. Teoria ta zakłada, że Bóg nie narzuca swojej historii światu, ale w niej aktywnie uczestniczy. Konkretna egzystencjalna historia ludzka pozostaje w relacji do zbawienia, przy konkretnym działaniu Boga Zbawiającego i ukierunkowującego egzystencję człowieka ku Sobie, ku życiu

wiecznemu. Dzieje zbawienia są w pewien sposób dziejami historii stworzenia, dokonującymi się ciągle przez łaskę³.

W sensie historycznym chrześcijaństwo jest swego rodzaju fenomenem, ponieważ z jednej strony możemy wskazać na konkretny punkt w historii, w którym pojawia się orędzie zbawcze, z drugiej zaś historyczność Jezusa jest niezaprzeczalna i nie może być podważona przez żadną naukę. Wydarzenia historyczne, które odnajdujemy na kartach tak Starego jak i Nowego Testamentu są faktami, co więcej Pismo Święte dostrzega w nich obecność Boga, który niejako zmienia bezsensowne dzieje w czas błogosławiony, czas życzliwości i łaski. Dzieje ludzkości jawią się jako przygotowanie do Odkupienia, które osiągnie swoją pełnię wraz z przyjściem na świat i wkroczeniem w historię osoby Jezusa Chrystusa⁴. Cała historia zbawienia nie jest niczym innym jak historią drogi i środków, przez które prawdziwy i jedyny Bóg (Ojciec, Syn i Duch Święty) objawia się, pojednuje i jednoczy ze sobą ludzi, którzy odwracają się od grzechu (KKK 234). Dla pewnego uporządkowania warto przedstawić w tym miejscu koncepcję św. Augustyna, który w swoim dziele *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* tak przedstawił historię zbawienia:

a) *Ante legem* - okres od grzechu Adama do momentu ogłoszenia Prawa Mojżeszowego;

b) *Sub lege* - okres od proklamacji Prawa Mojżeszowego do chwili Zwiastowania;

c) *Sub gratia* - okres Kościoła zapoczątkowany przyjściem Chrystusa dającego wiernym poprzez Ducha Świętego łaskę wiary i usprawiedliwienia,

d) *In pace* - „okres” szczęśliwości niebieskiej bezgrzesznej i nieskończonej⁵.

Czesław Bartnik, sięgając swoją teorią do początków istnienia świata, przedstawia z kolei trzy zasadnicze epoki w planie zbawienia:

³ Por. C. Bartnik, *Prolegomena do historii zbawienia*, w: *Studia Gdańskie*, red. W. Bomba, Gdańsk 1978, t. III, s. 123-125.

⁴ Por. K. Tyburowski, *Cztery etapy historii zbawienia w myśli patrystycznej: zarys ogólny i wybrane przykłady*, „Resovia Sacra” 4 (1997), s. 202-203.

⁵ Cyt. za: K. Tyburowski, *Cztery etapy historii...*, dz. cyt., s. 201.

I. Pierwsza rozpoczyna się stworzeniem świata, człowieka i kończy się narodzeniem Chrystusa. Obejmuje *fazę prapierwotną, fazę „praw natury”* (bez religii objawionej), *fazę Starego Testamentu i fazę chrzcielną* (tuż przed przyjściem Chrystusa)

II. Druga zawiera życie i działalność Jezusa, a więc *fazę przygotowania do życia, historii stworzenia i odkupieńczą*.

III. Trzecia dotyczy odkupienia dokonanego w Chrystusie, które przenika historię ludzkości, należą do niej *faza narodzin i obecności Chrystusa w wiernych, faza niemowlęctwa Kościoła, dojrzewania, milenarystyczną oraz fazę paruzyjną* (dotyczącą powtórnego przyjścia Jezusa)⁶.

Dziejami świata rządzi „mądrość Opatrzności” a nie przypadek. Panem historii jest Bóg, a Jego samoistne istnienie obejmuje całą rzeczywistość. Bóg stwarza dzieje ludzkości według określonego planu, który obejmuje nie tylko nasz świat (historię jednostek i społeczeństw), ale wszystko i wszystkich (ziemię kosmos)⁷. W rzeczywistości zarówno ziemskiej jak i niebieskiej Bóg pozostaje Osobą najbliższą człowiekowi. W ten sposób aspekt historyczny sprawia, że czas staje się częścią integralną i esencjalną teologii chrześcijańskiej. Bóg objawiając się w historii ludzkości, komunikując swój plan miłości, sprawia, że historia staje się rzeczywistością dogłębnie teofaniczną, przez co historia ludzkości staje się historią w której dostrzegamy Bożą opiekę⁸. Historia nigdy dla chrześcijanina nie będzie *świecka*, ale zawsze oparta na Bożej Opatrzności. Ponieważ nie tworzy się sama, ale jest stwarzana, chrześcijanin patrzy na nią jako na tę, która ma swoje źródło w Bogu, który jest wiecznym stwarzającym⁹. W planie zbawienia można

⁶ Por. C. Bartnik, *Prolegomena do historii...*, dz. cyt., s. 129-131.

⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 50. W starożytnych antropologiach dominowało ahistoryczne spojrzenie na człowieka, historyczność ujmowano jako podleganie zmienności, przemijaniu i przechodzeniu w nicość. Także wielu chrześcijańskich teologów (św. Augustyn, św. Grzegorz z Nazjanzu) historię postrzegało w kategoriach negatywnych jako następstwo grzechu pierworodnego, degradację moralną i społeczną człowieka oraz przemijanie, które stanowi bezsensowny proces pozbawiający człowieka tego, co najcenniejsze – ludzkiej egzystencji. Przełom w chrześcijańskiej teologii nastąpił w XVIII i XIX wieku pod wpływem ewangelickiej i katolickiej szkoły tybińskiej. Oficjalna teologia obawiała się jednak myślenia historycznego, dopatrując się w nim zagrożenia prowadzącego do relatywizacji prawd chrześcijańskich. Opór został przełamany dopiero w okresie Soboru Watykańskiego II, który postulował poszerzenie refleksji chrześcijańskiej o historię. Zob. M. Antoniewicz, *Rozumienie historii w perspektywie retrospekcji protologicznej*, „Studia Gnesnensia” (2013), s. 301.

⁸ Por. K. Tyburowski, *Cztery etapy historii...*, dz. cyt., s. 203.

⁹ Por. C. Bartnik, *Prolegomena do historii...*, dz. cyt., s. 121. Zob. także F. Stopniak, *Historia Kościoła historii zbawienia*, STV (1985), s. 169-184.

wyróżnić zarówno początek jak i jego cel, rozumiany jako czynnik determinujący wszystko od początku. Historia świata staje się historią zbawienia poprzez *boże gesty*, których On sam dokonuje w czasie, interweniuje w ramach ludzkiego czasu i nadaje im pewien ciąg wydarzeń, które dokonują się w obecności Boga¹⁰. Dzięki dobroci i miłości Bożej, człowiek staje się w ten sposób uczestnikiem boskiej natury, ponieważ Bóg wchodzi w historię poprzez Wcielenie, ludzie mają odtąd stały dostęp do Ojca w Duchu Świętym. Bóg w ten sposób objawia się ludziom i zaprasza ich do wspólnoty z sobą. Ten stan rzeczy dostrzegamy w czynach dokonanych przez Boga w historii zbawienia, ale i słowach, które objawiają życie Boże, a które odkrywają najgłębszą prawdę w osobie Chrystusa (por. DV 2). W historii Jezusa działania Boże osiągnęły swoje apogeum, co sprawia, że jest to wydarzenie nie tylko centralne, ale także niepowtarzalne¹¹. Jednocześnie Jezus Chrystus staje się osią wszechświata i historii¹². Objawienie Jezusa Chrystusa wprowadza w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną¹³. Wcielenie stanowi centrum samoudzielania się Boga ludzkości, jest największym dziełem w dziejach stworzenia, ale nie tylko. Wcielając się w człowieczeństwo, Chrystus jednoczy się z całą rzeczywistością natury człowieka, ale także przez tę naturę z całym stworzeniem (por. DeV 50). Prawda o miłości Boga do każdego człowieka, zawarta w tym objawieniu, na bardzo wiele sposobów odzwierciedla się w dziejach poszczególnych ludzi i ludzkich społeczności – ale całą jej pełnię można znaleźć tam, gdzie została nam wszystkim raz na zawsze dana: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, do którego mamy dostęp przez sakramenty Kościoła¹⁴.

Liturgia jest kontynuacją historii zbawienia. Wzięła ona swój początek już w stworzeniu, w dziejach Izraela „otrzymała” historyczną postać, by w dziele

¹⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 51.

¹¹ Por. Tamże s. 54.

¹² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań 2005, nr 1. Historia zbawienia to dostrzegalny i widzialny krąg oddziaływania Jezusa Chrystusa w czasie i przestrzeni. Patrząc wprzód, po Jezusie, widzimy Mistyczne Ciało Chrystusa, Kościół Chrystusowy, Lud Boży, mesjaniczny, który kontynuuje moc zbawczą Jezusa Chrystusa. Kościół to sakrament uobecniający zbawcze dzieje Jezusa Chrystusa w czasie i przestrzeni świeckiej aż do końca świata. Inaczej mówiąc: tam dzieje się zbawienie, dokąd sięga Kościół Chrystusa, a w nim moc zbawcza. Miejsce Kościoła jest więc miejscem zbawienia i określa krąg historii zbawienia na tle historii świeckiej. Zob. C. Bartnik, *Prolegomena do historii...*, dz. cyt., s. 128.

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, Kraków 2000, nr 5.

¹⁴ J. Szymik, *Wcielony Logos i Duch Święty w dziele zbawienia*, „Sympojum” 5 (2001), s. 107.

Chrystusa osiągnąć swój ostateczny i nieodwracalny cel. Historia zbawienia, historia Jezusa i historia Kościoła pozostają nierozdzielными rzeczywistościami, a właściwie stanowią jedną rzeczywistość. Bez uwzględnienia historii zbawienia i tajemnicy Kościoła nie można właściwie zrozumieć liturgii¹⁵. W sensie teologicznym należy wskazać, iż miejscem celebracji historii zbawienia i kontynuacją tej historii jest liturgia. Dzieje zbawienia w kontekście teologicznym obejmują:

1. Treść profetyczną, czyli objawienie się woli zbawczej Boga.
2. Treść kapłańską, czyli pojednanie umożliwiające wykonanie tej woli.
3. Treść prorocką, królewsko-pasterską, czyli niejako staje się gwarantem skuteczności woli Boga¹⁶.

Zasadniczą treścią historii zbawienia a przez to także historii ludzkości jest Misterium Paschalne Chrystusa, ono stoi w centrum liturgii Kościoła (por. KKK 1085). Liturgia jako autentyczna celebacja i kontynuacja historii zbawienia oznacza:

1. Przepowiadanie Słowa Bożego - które, przypomina, streszcza i potwierdza wszystko to, co Bóg chciał powiedzieć światu.
2. Sprawowanie misterium paschalnego - dzieła pojednania świata i ludzkości z Bogiem, które przypomina i streszcza, i potwierdza to wszystko, co Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie dla pojednania ze sobą całego świata.
3. Gromadzenie się ludu Bożego w wierze, pokoju, wolności, które przypomina, streszcza i potwierdza, co Bóg uczynił dla tych, którzy słuchają Jego słowa i przyjmują przebaczenie¹⁷.

¹⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako uobecnienie zbawienia według Vaticanum II i posoborowej teologii*, STV 2 (1979), s. 117.

¹⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 67.

¹⁷ Tamże, s. 68.

1.2. Wymiar eklezjalny i eschatologiczny

W akcie liturgicznym uobecnia się i kontynuuje historia zbawienia. Jest on jednocześnie aktem eklezjalnym¹⁸, bowiem celebrowanie liturgiczne jest z jednej strony wydarzeniem, które tworzy Kościół¹⁹, ale z drugiej - środkiem dzięki któremu ten Kościół się realizuje (por. LG 11). U podstaw tejże celebrowania stoi Misterium Paschalne Chrystusa, a przede wszystkim tajemnica wcielenia i odkupienia²⁰. „Kościół rodzi się z tajemnicy paschalnej i dlatego Eucharystia, która w najwyższym stopniu jest sakramentem tajemnicy paschalnej, stanowi centrum życia eklezjalnego” (EdE 3).

Kapłańskim dziełem Chrystusa jest zapoczątkowanie i funkcjonowanie Kościoła, który realizuje się obecnie w celebrowaniu liturgicznym, co stanowi kolejny etap historii zbawienia. To właśnie w niej wzrasta Mistyczne Ciało Chrystusa a wskazuje na to zarówno jej aspekt duchowy jak i materialny²¹. Kościół ustanowiony przez Chrystusa, ciągle jest przez Niego podtrzymywany i służy Mu jako źródło prawdy i łaski dla wierzących. Tworzy zgromadzenie widzialne i duchową wspólnotę - ziemski Kościół obdarzony niebieskimi dobrami - pierwiastek Boski i ludzki tworzą jedną złożoną rzeczywistość (por. KKK 771). Wymiar duchowy stanowi ogromne bogactwo, gdyż to właśnie w tej sferze orędzie zbawienia realizuje się poprzez zjednoczenie ludzi z Bogiem²². Kościół jest społecznym sakramentem zbawienia, przedmiotem wiary, źródłem sakramentów partykularnych, środowiskiem przekazu objawienia, niszą życia łaski - indywidualnej i społecznej, a następnie formą liturgii (*leitourgia*), służby wzajemnej (*diakonia*) i świadectwa chrześcijańskiego (*martyria*), a wreszcie jest podmiotem religijności, moralności, prawa, duchowości i całej Bożej „filantropii” czyli miłości do ludzi²³. Charakter zbawczy Kościoła odnosi się do całego świata²⁴, a działanie Chrystusa w Kościele polega nie na czym innym, jak na doprowadzeniu człowieka do jedności z Bogiem. Jest to możliwe tylko dzięki

¹⁸ Tamże, s. 82.

¹⁹ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako uobecnienie...*, dz. cyt., s. 130.

²⁰ Por. S. Mieszczak, *Liturgia jako miejsce budowania wspólnoty*, „Symposium” 2 (2015), s. 56.

²¹ Por. Tamże, s. 58.

²² Por. Tamże, s. 52.

²³ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 46-47.

²⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 178.

Bogu, w osobie Syna, który z pomocą Ducha, udziela człowiekowi potrzebnych darów uświęcając go w czasie celebracji liturgicznej²⁵. Orędzie Kościoła jest wiarygodne i pewne, ponieważ w nim ukazuje się jedna droga zbawienia, wiodąca przez cały świat (por. KKK 174). Należy zauważyć także, iż celebracja liturgii jednocześnie utrzymuje Kościół - tworząc go, budując, stanowiąc swoiste *genesis* Kościoła, ale także sprawia, iż Kościół się odradza - *re-gensis*, ciągle powstaje i odnawia się. Kościół dzięki liturgii staje się wydarzeniem niepowtarzalnym i nigdzie indziej nie jest tak sobą jak właśnie w liturgii²⁶.

Wymiar eklezjalny liturgii - w której przekazywane jest orędzie zbawcze - uwidacznia się przede wszystkim przez to, iż jest ona czynnością Kościoła. W Kościele dostrzegamy tę komunie Boga z ludźmi, jaka urzeczywistnia się poprzez sprawowane celebracje (por. KKK 1071). Wpisuje się to we wskazania ojców II Soboru Watykańskiego, którzy przypominali, iż celebracja liturgiczna, nigdy nie będzie prywatną czynnością, ale przede wszystkim obrzędem Kościoła. Czynności liturgiczne uwidaczniają Kościół i na niego oddziałują (por. SC 26). Zwracając uwagę na element treściowy orędzia zbawienia wydaje się istotnym wskazanie wymiaru eklezjalnego, który realizuje się poprzez oddziaływanie Kościoła. Podążając za C. Bartnikiem można wskazać następujące kręgi tego oddziaływania:

- a. Krąg uniwersalny, który wskazuje na rzeczywistość Kościoła kosmicznego, do którego wchodzi, „przynajmniej w sposób materialny i nieświadomy, cała ludzkość wszystkie istoty rozumne wraz z aniołami”. Dzięki Chrystusowi osoba chrześcijanina otrzymuje religijnie odniesienie do całego wszechświata i do całości dziejów.
- b. Krąg historiozbawczy, który sukcesywnie rozwija się przez cztery fazy: Kościoła stworzenia, Kościoła Starego Przymierza, chrystofanijnej realizacji Kościoła, „katolicyzacji” Kościoła Chrystusowego.
- c. Krąg eschatologiczny - który wskazuje, że każda postać Kościoła na ziemi jest tylko znakiem, zadatkim lub załączkiem Kościoła eschatologicznego,

²⁵ Por. S. Mieszczak, *Liturgia jako miejsce...*, dz. cyt., s. 53.

²⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 84.

Kościół tryumfujący, niebieski. Kościół doczesny stanowi jedynie lud pielgrzymujący do Kościoła eschatologicznego²⁷.

Eschatologiczny aspekt działalności Kościoła w przekazywaniu orędzia zbawczego stanowi ważny element liturgii Kościoła. Aktualizacja obietnicy powtórnego przyjścia Zbawiciela w liturgii staje się częściowo rzeczywistością²⁸. Autokomunikacja Boga w historii zbawienia tylko wtedy ma sens, jeśli zakłada się możliwość doskonałej komunikacji w rzeczywistości eschatologicznej. To właśnie ona jest podstawowym celem człowieka²⁹. Od początku stworzenia problem zbawienia człowieka znajdował swoje rozwiązanie w rzeczywistości eschatologicznej³⁰. Grzech zerwał więź między Bogiem i człowiekiem, ale ów dramatyczny dialog, który był jego następstwem nie zostaje przerwany ale podtrzymany dzięki zbawczemu działaniu Boga. Ono przywraca godność człowiekowi i wzywa do wieczności³¹. Poprzez ofiarowane zbawienie eschatyczna pełni staje się po części już udziałem człowieka, który jest uczestnikiem w liturgii³², swój szczyt osiągnie w komunikacji eschatologicznej, gdzie człowiek, będzie mógł w pełni zrealizować siebie w Chrystusie, przeżywając relację nieograniczonej miłości do Boga³³. Gdy więc Kościół sprawuje Eucharystię, ciągle realizuje się obietnica Chrystusa o Jego przyjściu, ciągle też Kościół wzywa w modlitwie o paruzję, która ma nastąpić: „Maranatha!” (1 Kor 16, 22), „Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22, 671 20); „Niech przyjdzie Twoja łaska, a przeminie ten świat!” (Didache, 10, 6) (por. KKK 1403).

W wymiarze eschatologicznym komunikacja realizowana jest w oparciu o wewnętrzny dialog Trójcy, który tworzy komunie miłości, a do której każdy człowiek jest powołany. Pragnienie wejścia w doskonałą komunikację z drugą osobą, które wypełnia ludzkie życie, osiąga swoją pełnię w wymiarze eschatologicznym, kiedy to człowiek wchodzi w relację z Chrystusem, wchodzi jednocześnie w głębię miłości trynitarnej na poziomie wertykalnym

²⁷ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 119-121.

²⁸ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 176.

²⁹ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 407.

³⁰ Por. M. Antoniewicz, *Rozumienie historii w perspektywie...*, dz. cyt., s. 310.

³¹ Por. K. Tyburowski, *Cztery etapy historii...*, dz. cyt., s. 203.

³² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 54.

³³ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 409.

komunikacji³⁴. Ziemska liturgia - według *Konstytucji o świętej liturgii* - daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku. W ziemskiej liturgii ze wszystkimi zastępami niebieskich duchów śpiewamy Panu hymn chwały. Wspominamy ze czcią świętych i spodziewamy się, że Bóg dopuści nas do ich grona. Wyczekujemy Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, aż się ukaze jako nasze życie i my razem z Nim ukážemy się w chwale (SC 8). Eucharystia istotnie jest najpewniejszym znakiem nadziei na wieczność, w niej „dokonuje się dzieło naszego odkupienia”, w niej „łamiemy jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie” (por. KKK 1405).

W sposób szczególnie eschatologiczny wymiar przekazywania orędzia zbawczego dostrzega się we Mszy Świętej. Komunia święta, którą przyjmujemy, jest zapowiedzią życia wiecznego z Chrystusem: „Ciało i krew Chrystusa niech strzeże na życie wieczne”. Znaczna część modlitw w czasie Mszy Świętej wskazuje wyraźnie na oczekiwane życie wieczne: w akcie pokuty: „Niech się zmiłuje nad nami (...) doprowadzi nas do życia wiecznego”; w wyznaniu wiary mówimy: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”; w czasie przygotowania darów: „Módlmy się, aby Bóg, Ojciec wszechmogący przyjął Ofiarę Kościoła na swoją chwałę i za zbawienie całego świata”. W czasie wypowiedzania słów Modlitwy Pańskiej zwracamy się słowami: „przyjdź Królestwo Twoje”, przed Komunią świętą słyszymy: „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę”. Jednocześnie w czasie puryfikacji naczyń mszalnych przewodniczący liturgii mówi: „dar otrzymany w doczesności, niech się stanie dla nas lekarstwem na życie wieczne”. Znakiem wyczekiwania wieczności są także aklamacje po konsekracji: „Głosimy śmierć Twoją Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”; „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale” czy „Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci”. Eschatycznie

³⁴ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, dz. cyt., s. 408.

ukierunkowane są również modlitwy, które odmawiamy po komunii, gdzie mowa o „udziale w życiu boskim”, „nadziei na wieczne zbawienie”, czy „pełni wiecznego spotkania z Bogiem”³⁵. Eucharystia jest pamiątką Misterium Paschalnego, stąd przyjmując Jezusa Eucharystycznego, obdarowani jesteśmy „obfitym błogosławieństwem i łaską” (Mszał Rzymski, Kanon Rzymski), a Eucharystia staje się dla nas zapoczątkowaniem liturgii niebieskiej (por. KKK 1402). Rzeczywistość nieba staje się udziałem człowieka w rzeczywistości liturgicznej - „przedsmak przyszłej pełni, która obejmuje człowieka do końca”, a pokój, który ofiarowany jest nam w Eucharystii (*Pokój wam*) jest darem mesjańskim w pełnym tego słowa znaczeniu. Widać to nawet w wezwaniu „w górę serca”, które odnosi się do wieczności³⁶. Modląc się w embolizmie, iż „oczekujemy obiecanej nagrody i przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa”, potwierdzamy jednocześnie, że sprawując Eucharystię, wierzymy, że Pan przychodzi i jest obecny. Potwierdzamy także ten eschatologiczny wymiar liturgii, gdy prosimy, abyśmy mogli „wiecznie radować się Twoją chwałą, gdy otrzesz z naszych oczu wszelką łzę, bo widząc Ciebie, Boże, jaki jesteś, przez wszystkie wieki będziemy do Ciebie podobni i chwalić Cię będziemy bez końca przez naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Mszał Rzymski, III Modlitwa eucharystyczna: modlitwa za zmarłych) (por. KKK 1404). Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecanej przez Chrystusa (por. J 15, 11); w pewnym sensie jest antycypacją Raju — w niej „otrzymujemy zadatek przyszłej chwały”. W Eucharystii wszystko wyraża pełne nadziei oczekiwanie „przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: *posiada je już na ziemi*, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca (por. EdE 18).

³⁵ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 176-177.

³⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 85-86.

2. Podstawowe elementy orędzia zbawczego w liturgii Mszy Świętej

2.1. Słowo Boże nośnikiem treści zbawczej

Pismo Święte zawiera objawioną przez Boga prawdę. Zostało ono spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (por. J 20,31, 2 Tm 3,16, 2 P 1,19-21, 3,15-16) a jego księgi przekazane zostały Kościołowi i uznał je za święte i kanoniczne (por. DV 11). Krótkie zestawienie biblijne wskazuje, iż Stary Testament odnosi się do obietnic Bożych, darów udzielonych ludziom i do nadziei, jaką dawało Ludowi Bożemu przyjście Mesjasza. Nowy Testament opisuje wspólnoty chrześcijańskie, które otrzymują dar wiary nie tylko poprzez zrozumienie słów i czynów Jezusa, ale także dzięki zgłębieniu tekstów, które i wśród Żydów cieszyły się powagą i szacunkiem³⁷. Objawienie się Boga człowiekowi domaga się od niego odzewu wiary, a więc odpowiedzi polegającej na umiejętności wsłuchania się w Słowo Boże i pozytywnej reakcji na nie. Pismo Święte tak Starego jak i Nowego Testamentu, ukazuje ten dramat, jaki rodzi się w sercu człowieka, który nie odpowiada na zaproszenie do uczestnictwa w komunii z Bogiem. Tak ważnym jest, aby człowiek potrafił z jednej strony wskazać źródło grzechu w niesłuchaniu słów Pana, a z drugiej zdobył się na przyjęcie Jezusa w Słowie Bożym, w przebaczeniu, które otwiera go na zbawienie (por. VD 25-26). Widać jak Słowo Boga staje się nośnikiem treści zbawczej poprzez to, iż jako prawdziwe natchnione Słowo Pana, daje umocnienie, odmładza i odkrywa właściwą drogę do zbawienia w misterium Chrystusa (por. DV 24).

Jeżeli patrzy się na Kościół jako na miejsce szczególne, gdzie słyhać „głos Boga” to w sposób wyjątkowy, trzeba skupić uwagę na liturgii. Jest ona bowiem uprzywilejowanym środowiskiem ludzkiego życia w teraźniejszości, w którym Bóg przemawia i dziś do swoich wiernych, którzy Go słuchają i Mu odpowiadają (por. VD 52). Bóg, który udziela się zgromadzonym, jednocześnie wzywa do odpowiedzi na skierowane do nich Słowo. Odpowiedź ta nie będzie jakąś dyskusją, ale raczej próbą oddania się do dyspozycji Bogu, tzw.

³⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i Chrystologia*, RBL 3 (1988), s. 186

„zamieszkaniem w słowie”, potraktowaniem tego Słowa jak domu. Dialog między Bogiem i człowiekiem w liturgii objawia się w słowie (*Wort*) i w odpowiedzi na to Słowo (*Antwort*). Dzieło Chrystusa w którym On sam wydaje się ludziom i oddaje się Ojcu są nierozłączne ze Słowem i odpowiedzią jakiej udziela człowiek³⁸. To Słowo Boże w liturgii jest zaproszeniem Chrystusa do dialogu między Boskim *Ty* i ludzkim *ja*, który to dialog ma doprowadzić ludzi do pogłębienia wiary i jest dobrą drogą do świętości³⁹. Zaproszenie, jakim staje się Boże Objawienie, jest wielkim darem dla człowieka. Z jednej strony człowiek jest wezwany do odpowiedzi na głos Boga, ale z drugiej ma tę świadomość, że bez środków nadzwyczajnych nie jest w stanie tego uczynić. *Zbawczy dialog* jest możliwy tylko dzięki Bożej inicjatywie⁴⁰. Opiera się ona na głoszeniu Słowa Bożego, dzięki któremu człowiek niejako *odnajduje siebie*, przestaje czuć się zagubiony i samotny. Zaczyna bowiem odkrywać obecność Boga, który kieruje historią jego życia przez swoje słowo. Słuchanie Słowa Bożego nie będzie miało znamion pasywnego oczekiwania, ale aktywnego wejścia w przestrzeń działającego Boga, który prowadzi historię zbawienia do ostatecznego celu. Ponieważ to Słowo zostało napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, ważnym jest, aby było odczytywane w Kościele w tym samym Duchu, jako lektura duchowa⁴¹.

Słowo Boże niejako *zwołuje* Kościół jako wspólnotę. To Kościół jest centralnym miejscem, w którym wierzący w Boga spotykają Go, On mówi do niech w czasie liturgii, na modlitwie i w *postudze miłości*. Tajemnica Trójcy jako doskonałej komunii jest źródłem komunii, jaka dokonuje się w Kościele, a której uczestnikami stają się wierni, właśnie poprzez „sprawowanie Słowa” zwłaszcza w Eucharystii⁴². Nie jest możliwe, by od słów wznieść się do Słowa bez wspólnoty Kościoła, w której to Słowo się ukształtowało i która nim żyje: „Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko.

³⁸ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 88.

³⁹ A. Śliwiński, *Słowo Boże w Kościele: z problematyki przepowiadania Słowa Bożego*, „Studia Elbląskie” 4 (2002), s. 199.

⁴⁰ Por. G. Maj, *Duch Święty prowadzi...*, dz. cyt., s. 545.

⁴¹ Por. M. Czubak, *Kościół wspólnotą paschalną w świetle Drugiego Soboru Watykańskiego*, „Teologiczne Studia Siedleckie” (2010), s. 81-82.

⁴² Por. Synod biskupów. XII zwyczajne zgromadzenie ogólne synodu biskupów. *Słowo Boże w życiu i misji kościoła Instrumentum laboris*, Watykan 2008, nr 60.

Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię⁴³. Tekstu Pisma Świętego nie można ograniczyć czy nazwać informacją na temat historii zbawienia, on czyni tę historię zbawienia obecną. Słowo Boga pozostaje żywe i ożywiający. Zestawiając Pismo Święte i Eucharystię, można powiedzieć, że Bóg i dzisiaj przez swoje Słowo i dzieło działa w ludzkiej teraźniejszości. Jednocześnie odkrywa się dzięki temu sprawczy - performatywny - charakter Słowa Bożego i dostrzeżemy, iż ten kto słucha Słowa, zostaje przekształcony, a jego historia przemieniona w historię odkupienia i zbawienia⁴⁴. „Słowa Boże wzrastają z tym, kto je czyta”. Słuchanie Słowa Bożego włącza więc wiernych w kościelną komunie i ją pogłębia (por. VD 30). Słowo Boże staje się nie tylko źródłem budowania wspólnoty Kościoła, ale także źródłem nieustannego odmładzania⁴⁵. Słowo Boże umacnia i wspiera (funkcja pastoralna i parakletyczna) wysiłki wiernych zmierzających do zbawienia⁴⁶.

Najbardziej istotnym elementem liturgii jest Słowo Boże. Tylko wtedy można powiedzieć, że sprawowana jest liturgia, gdy kierując swoje Słowo, Bóg prowadzi, wzmacnia, żywi i kształtuje swój lud⁴⁷. W liturgii, która jest kontynuacją historii zbawienia, Słowo Boże jest jednoznaczne z bożym działaniem - „Żywe (...) jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny” (Hbr 4,12). Bóg nie tylko przemawia, ale jednocześnie dokonuje tego, co oznajmia⁴⁸. Badając funkcję Słowa Bożego w liturgii, dochodzi się do odkrycia różnych *zastosowań* Słowa w celebracji. Podstawową funkcją wydaje się „ekspresja sakramentalnej obecności Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym”. Odczytywanie Słowa Bożego i wyjaśnianie stawało się *pokarmem dla duszy*, co wpisuje się funkcję dydaktyczną, wychowawczą i pedagogiczną Słowa. Warto także wskazać funkcję kerygmatyczną - gdzie dokonuje się głoszenie i przepowiadanie prawd wiary;

⁴³ S. Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o stan katolickiej egzegezy*, TP 7 (2013), s. 187.

⁴⁴ Por. K. Bieliński, *Osobowe spotkanie z Jezusem w Słowie Bożym. Aktualność adhortacji Verbum Domini*, „Polonia Sacra” 2 (2017), s. 10.

⁴⁵ Por. A. Śliwiński, *Słowo Boże w Kościele...*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁶ B. Nadolski, *Słowo Boże w liturgii w: Leksykon liturgii*, red. A. Fabiś, Poznań 2006, s. 1466.

⁴⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁸ Por. D. Brzeziński, *Sakramentalność Słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, LS 1 (2011), s. 15-16.

funkcję liturgiczną - gdzie wspominamy wydarzenia zbawcze (funkcja anamnetyczna); funkcja uświęcająca, gdy modlimy się po odczytaniu Słowa Bożego: „Niech Słowa Ewangelii zglądzą nasze grzechy”⁴⁹.

2.2. Słowo Boże w liturgii Mszy Świętej

W liturgii Mszy Świętej - Słowo Boże komunikowane jest na kilka sposobów: czytanie Pisma Świętego (proklamacja); czytanie w formie psalmu responsoryjnego; przepowiadanie Słowa Bożego (homilia); Słowo Boże w modlitwach liturgicznych; Słowo Boże w działaniach liturgicznych; Słowo Boże w roku liturgicznym⁵⁰.

2.2.1. Czytanie Pisma Świętego

Najważniejszą formą *zwiastowania Słowa Bożego* jest czytanie⁵¹. *Konstytucja o Liturgii Świętej* przypomina: Bóg jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20) (Zob. SC 7). Kościół przekazuje i głosi Słowo Boże w imieniu Chrystusa i z Jego mocą⁵². Moc zbawcza Bożego Słowa wypływa stąd, iż Chrystus jest obecny w nim. Stąd proklamowanie Słowa jest nie tylko głoszeniem Chrystusa, ale mową samego Boga⁵³. Narzędziem komunikacji zawsze pozostanie słowo, które zostało użyte przez Boga w historii po to, aby On mógł się objawić. Używa On także go i dziś, aby wejść z ludźmi w dialog⁵⁴. Proklamowanie Słowa Bożego w liturgii, można traktować jako swego rodzaju propozycję Boga, który zaprasza do przymierza ze sobą. Przymierze to ma za swój cel tworzenie społeczności, jaką są wierni

⁴⁹ Por. B. Nadolski, *Słowo Boże w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s.1465-1466.

⁵⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 88-98.

⁵¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 88-89.

⁵² Por. A. Śliwiński, *Słowo Boże w Kościele...*, dz. cyt., s. 195.

⁵³ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007, s. 51.

⁵⁴ Por. I. Bakalarczyk, *Proklamacja Ewangelii szczytem liturgii słowa w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 230.

stanowiący o istnieniu Kościoła⁵⁵. Dzięki czytaniu i słuchaniu Słowa Bożego, wierni mają stałą okazję do uczenia się posłuszeństwa Duchowi Świętemu, by jednocześnie dawać świadectwo wiary wobec świata⁵⁶. Wierzący ma za zadanie słuchać Słowa, przez co daje wyraz szacunku dla mówiącego, swoją postawą potwierdza Jego obecność, a także poprzez słuchanie, buduje przestrzeń w której Bóg może zamieszkać. Czytanie Pisma Świętego ma za zadanie ukształtować postawę, która będzie polegać nie tylko na wysłuchiwanie zdań biblijnych, ale na duchowym rozważaniu Słowa Bożego, które będzie dokonywać się w duchu wiary⁵⁷. Lektura Pisma Świętego w liturgii powinna być ciągła, to znaczy taka, aby uczestnicy tejże liturgii mogli rozpoznać przychodzącego Boga, a przede wszystkim Zbawcę, o którym - jak mówił święty Hieronim - nie można powiedzieć, że się Go zna, jeśli nie zna się Pisma Świętego⁵⁸. Obecność czytań biblijnych w liturgii Mszy Świętej ma swoje źródło w liturgii starotestamentalnej. W dzień szabatu czytano Słowo Boże i należało to do tradycji żydowskiej⁵⁹. Zwyczaj ten został przejęty z synagogi żydowskiej⁶⁰. Doceniając walor kultyczny Słowa Bożego - jego zbawcze oddziaływanie - po okresie marginalizacji, przywrócono na nowo dłuższe czytanie Pisma Świętego. W ten sposób zrealizowano zalecenie *Konstytucji o liturgii świętej*, aby „obficie zastawić dla wiernych stół Słowa Bożego i szerzej otworzyć skarbiec biblijny” (SC 51)⁶¹. Szczytem liturgii słowa ustanowiono czytanie Ewangelii⁶². Jej głoszenie jest zwieńczeniem liturgii słowa, niejako wyróżnieniem, które pochodzi z Pisma Świętego, bowiem i tam Ewangelia zajmuje szczególne, centralne miejsce⁶³.

⁵⁵ Por. S. Araszczuk, *Dowartościowanie Słowa Bożego w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Perspectiva” 1 (2011), s. 9.

⁵⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011, s. 20.

⁵⁷ Por. B. Nadolski, *Psalm responsoryjny - Słowo boże śpiewane w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 222.

⁵⁸ Por. B. Nadolski, *Rola Słowa Bożego w liturgii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 211.

⁵⁹ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 49.

⁶⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 89.

⁶¹ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 50.

⁶² Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum* (odtąd RS), Poznań 2004, nr 63.

⁶³ Por. I. Bakalarczyk, *Proklamacja Ewangelii...*, dz. cyt., s. 229.

2.2.2. Słowo Boże w formie psalmu responsoryjnego

Każdy psalm, który użyty jest w liturgii Mszy Świętej jest natchniony przez Boga⁶⁴. Modlitwy psalmów są tak skonstruowane, iż pokazują Boga jako osobę, która słucha człowieka i odpowiada na jego problemy⁶⁵. Modlitwa psalmami obecna już w Kościele pierwotnym, znalazła swoje zastosowanie w liturgii Kościoła⁶⁶, dzięki temu zabiegowi psalmy dalej uczą modlitwy tych, którzy z nich korzystają (por. KKK 2587). Jako, że psalm stanowi integralną część liturgii Słowa, należy zwrócić uwagę na jego walor liturgiczny i pastoralny, nie zapominając, że psalm staje się w czasie Mszy Świętej modlitwą Kościoła⁶⁷. Zasadnicza funkcja psalmu responsoryjnego dotyczy kerygmy, czyli przekazywania orędzia zbawczego⁶⁸. Psalm jest proklamacją Słowa Bożego, dlatego można go nazwać tekstem kerygmaticznym, który przekazywany jest wiernym w formie śpiewanej⁶⁹. Śpiewanie psalmów nawiązuje do początków życia Kościoła, kiedy to chrześcijanie uczęszczający do synagogi słuchali i rozważali Pismo Święte (w tym psalmy), a potem udawali się do swoich domów, by sprawować Eucharystię: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2, 46)⁷⁰.

W celebracji eucharystycznej działa Bóg, ale także następuje odpowiedź ludu⁷¹. Stąd można mówić o zbawczym dialogu, jaki dokonuje się podczas aktualizacji zbawczego działania Chrystusa⁷². Bóg daje się człowiekowi w swoim Słowie i oczekuje odpowiedzi wiary⁷³. W tym kontekście psalm responsoryjny jawi się nie tylko jako medytacja Słowa Bożego w liturgii, ale

⁶⁴ Por. H. Witezyk, *W jaki sposób Psalmy pochodzą od Boga*, WST 33 (2015), s. 46.

⁶⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, Kielce 2014, s. 124.

⁶⁶ Por. W. Świerżawski, *Misterium Christi Liturgia Uświęcenia czasu*, Zawichost - Kraków - Sandomierz 2013, s. 212.

⁶⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza...*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁸ Por. A. Filaber, *Psalm responsoryjny w liturgii Mszy Świętej po II Soborze Watykańskim*, WST 29 (2016), s. 8.

⁶⁹ Por. B. Nadolski, *Psalm responsoryjny...*, dz. cyt., s. 220.

⁷⁰ Por. A. Filaber, *Psalm responsoryjny...*, dz. cyt., s. 8.

⁷¹ Por. B. Nadolski, *Celebracja w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 213.

⁷² Por. Z. Janiec, *Komunikacja sakramentalna w liturgii*, AS 50 (2007), s. 67.

⁷³ Por. B. Nadolski, *Psalm responsoryjny...*, dz. cyt., s. 220.

również jako element dialogu Boga z człowiekiem⁷⁴. Dialog zbawienia zapoczątkowany przez Boga domaga się odpowiedzi ludu, a psalm - wypowiedziany w duchu wiary przez zgromadzony lud - będzie stanowił w tym wypadku doskonały „klucz” do usłyszanego czytania, swego rodzaju syntezę słowa⁷⁵. Niedopuszczalnym jest, by psalm traktować jako odpowiedź na usłyszane Słowo, jest on bowiem przede wszystkim formą służącą medytacji⁷⁶. Nie można go traktować jako tylko responsorium, a więc ograniczać jedynie do refrenu powtarzanego przez zebrany lud. *Re-actio* - odpowiedź na Słowo Boże - trzeba widzieć szerzej, nie umniejszając medytacyjnego charakteru psalmu, który ma prowadzić zgromadzonych do refleksji na temat uniżenia (*katabasis*) Boga w liturgii⁷⁷. Ostatecznie to Duch Święty prowadzi ludzi w czasie liturgii, przygotowuje na przyjście Chrystusa, a modlitwa Kościoła niejako wzmacnia nadzieję na to przyjście. Psalmi w tym miejscu - ze względu na swój konkretny i zróżnicowany język - w sposób szczególny zakotwiczą ludzką nadzieję w Bogu (por. KKK 2657).

2.2.3. Przepowiadanie Słowa Bożego

Integralną częścią liturgii słowa jest homilia⁷⁸. Podstawą przepowiadania homiletycznego jest Pismo Święte, które nie jest tylko słowem spisany (milczącym), ale żywym i ciągle aktualnym. Przepowiadanie nie będzie tylko przekazem wiedzy, ale wydarzeniem o charakterze osobowym i zbawczym⁷⁹. Homilia jest formą głoszenia Słowa, polegającą na wyjaśnieniu odczytanego słowa⁸⁰. Kościół zawsze odnosił się ze czcią do Pisma Świętego i nieustannie zachęcał do tego, aby dzięki niemu rozwijało się kaznodziejstwo⁸¹, z tego to

⁷⁴ Por. B. Nadolski, *Psalm, responsoryjny w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1259.

⁷⁵ Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja czytań mszalnych*, Warszawa 1977, s. 66.

⁷⁶ Por. A. Matyszewski, *Od graduálu do psalmu responsoryjnego w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 224.

⁷⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 92.

⁷⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, Poznań 2011, s. 208. Zob. SC, nr 52.

⁷⁹ Por. H. Sławiński, *Znaczenie przepowiadania Słowa Bożego w liturgii dla budowania wiary katechizowanych*, „Polonia Sacra” 2 (2017), s. 84.

⁸⁰ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 98.

⁸¹ Por. J. Zinka, *Liturgia jako przestrzeń przepowiadania Słowa Bożego*, SG (2016), t. XXXVIII, s. 217.

powodu można nazwać homilię *kontynuacją bożej mowy*, która zawarta jest w Piśmie Świętym⁸².

Homilia jest „częścią czynności liturgicznej”. Ułatwia zrozumieć przesłanie zawarte w Biblii, dostrzec jego oddziaływanie w codziennym życiu wiernych, a także dopomaga w uczestnictwie w sprawowanej Eucharystii (por. VD 59)⁸³. W ten sposób realizuje swoją misję wtajemniczenia w dokonujące się misterium⁸⁴. Tłumacząc gesty, znaki i postawy w czasie Mszy Świętej, wprowadza w misterium, które staje się dla zgromadzonych żywym i świadomym uczestnictwem, autentycznym spotkaniem z Bogiem, świadomym dialogiem - dzięki łasce ofiarowanej w liturgii⁸⁵. Jej treścią mają być tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego⁸⁶. W czytaniach Bóg kieruje swoje Słowo do ludzi. Wyjaśnia je homilia, przez którą ma dojść do ujawnienia „misterium odkupienia i zbawienia” (por. OWMR 55). Trzeba bowiem pamiętać, że tekst biblijny zawsze włączony jest w horyzont celebracji, stąd ważnym jest, aby kaznodzieja aktualizując go w ramach liturgii, uwzględnił nowy kontekst, determinujący interpretację danego Słowa, które ma być w liturgii „pogłębiane, rozumiane, medytowane, przyjmowane, przeżywane”⁸⁷. Wyjaśniając jakiś fragment Pisma Świętego lub tekst należący do stałych czy zmiennych części Mszy Świętej - homilia ma stanowić swego rodzaju „pokarm duchowy”, który będzie uwzględniał w objaśnieniu zarówno przeżywane misterium jak i potrzeby słuchaczy (por. OWMR 65). Tekst biblijny i życiowa sytuacja wiernych stanowią swego rodzaju dwa bieguny, oddziałujące na siebie, a które powinny być ujęte w tworzeniu homilii⁸⁸. Należy pamiętać, iż przepowiadanie ma być również wiarygodne. O tej prawdziwości będzie decydowało „świadeństwo życia głoszącego”, wtedy przepowiadanie będzie miało swój charakter nie tylko historiozbowczy, eschatologiczny, chrystocentryczny czy eklezjalny, ale także

⁸² Por. A. Kalbarczyk, *Homilia - najwyższa forma przepowiadania w Kościele w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 235. Zob. także: L. Szewczyk, *Evangelii Gaudium o homilii jako części liturgii*, RT (2014), t. LXI, s. 22-25.

⁸³ Zob. także L. Szewczyk, *Homilia jako akt liturgiczny*, AS 32 (2002), s. 104-105.

⁸⁴ Por. B. Nadolski, *Homilia w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 514.

⁸⁵ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego w liturgii*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 155-156.

⁸⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza...*, dz. cyt., s. 18.

⁸⁷ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 152.

⁸⁸ Por. A. Kalbarczyk, *Homilia - najwyższa forma przepowiadania...*, dz. cyt., s. 236.

egzystencjalny⁸⁹. Homilia pełni także funkcję: kerygmatyczną; didaskalijską (wyjaśnia, poucza); uobecniającą (anamnetyczną); ewangelizacyjną i kultyczną (służy uświęceniu wiernych i głoszącego)⁹⁰. Ostatecznie homilia w czasie Mszy Świętej - jest dla wiernych stanowiących Kościół Powszechny - i jako taka najlepiej „realizuje naturę przepowiadania”, przygotowując zgromadzonych do uczestnictwa w uświęcającym działaniu Boga i oddawania Mu kultu w liturgii Eucharystii⁹¹.

2.2.4. Słowo Boże w modlitwach euchologijnych

Na oddzielne omówienie zasługują modlitwy używane w czasie Mszy Świętej, zajmują one większą część liturgii, stanowią jej stały element i są elementem składowym liturgicznej komunikacji⁹². Jednocześnie w większości zostały skonstruowane w oparciu o Słowo Boże, gdyż w przekonaniu Kościoła jako takie będą miłe Bogu, a nie będą wynikały jedynie z czysto ludzkiej inspiracji. Stąd można mieć pewność, że modlitwa liturgiczna w porównaniu do indywidualnej jest ponadczasowa i uniwersalna, ponieważ jej wartość wzrasta z racji jej pochodzenia - „ustanowiona przez Kościół dla pożytku duchowego wiernych”⁹³. Podstawą aktu religijnego jest modlitwa, a „ponieważ modlitwa jest centrum osoby Jezusa, to uczestnictwo w Jego modlitwie jest warunkiem poznania i zrozumienia Jezusa”⁹⁴. Modlitwa ta skierowana jest do Ojca przez Syna w Duchu Świętym⁹⁵. W czasie liturgii lud oddaje kult Bogu, a teksty używane do tego uwielbienia mają bogatą treść i również mogą być źródłem pouczenia dla wiernych (por. SC 33). Euchologion - bo o nim mowa - jest zbiorem modlitw liturgicznych⁹⁶. Zasadniczo tak jak wspomniano treść tych modlitw jest albo zaczerpnięta z Pisma Świętego - jak kantyki czy czytania skryptyrystyczne - bądź też są to modlitwy specjalnie skomponowane na

⁸⁹ Por. H. Sławiński, *Znaczenie przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 85.

⁹⁰ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 211.

⁹¹ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 1994, s. 189.

⁹² Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 100.

⁹³ Por. J. Stefański, *Wcielenie Słowa...*, dz. cyt., s. 303.

⁹⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane...*, dz. cyt., s. 181-182.

⁹⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁶ Por. B. Nadolski, *Euchologion, euchologia w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 448.

potrzeby liturgii - należą do nich teksty pisane językiem poetyckim jak i prozą⁹⁷. O tym, że euchologie zostały utworzone przy pomocy Pisma Świętego, świadczy fakt, jak łączą się z tekstami czytań mszalnych (kolekty czy embolizmy prefacji). „W tekstach euchologicznych znajduje się czy to wyraźny cytat biblijny, czy jego przetworzenie, czy też aluzję do tekstu Pisma Świętego”⁹⁸. Euchologia - pozostająca w ścisłym związku z Biblią - jest jednym z najstarszych źródeł, z których czerpie Kościół wiedzę na temat prawd wiary, jakimi Bóg obdarzył ludzi na przestrzeni całej historii zbawienia⁹⁹. Kościół stworzył te teksty do celów kultycznych i zawarte są one w formularzu liturgicznym. Dzieli się je na „mniejsze” (należą do nich: kolekta, modlitwa na przygotowanie darów czy modlitwa po Komunii), a także „większe” (takie jak prefacje czy poszczególne modlitwy eucharystyczne). W interpretacji tekstów biblijnych szczególne miejsce zajmują prefacje i euchologie mniejsze¹⁰⁰.

W liturgii zawsze pomiędzy Bogiem i człowiekiem dokonuje się dialog zbawczy. Euchologie nie tylko służą temu dialogowi, ale często są też odzwierciedleniem dialogu, jaki zachodzi między człowiekiem a światem, w rzeczywistości którego, człowiek odkrywa zbawiającego w liturgii Boga¹⁰¹. Liturgia aktualizuje rzeczywistość zbawczą, a euchologium pomaga wiernym do pełniejszego uczestnictwa w tej rzeczywistości. Zasadniczym jego celem nie jest nauczanie wiernych, chociaż przekazując prawdy katechizmowe, można go nazwać jednym ze źródeł tych prawd. Ponieważ zrodziło się z wsłuchiwania się w głos Boga i medytacji nad Słowem, to dzięki nim Pismo Święte w ten sposób stało się „słowem życia”. Celebracja liturgiczna dzięki euchologium zajmuje centralne miejsce przekazywania skarbu Słowa i świadczy o Jego żywotności¹⁰². Żywa i autentyczna egzegeza Pisma Świętego - jaka dokonuje się dzięki euchologium - sprawia, iż Słowo Boże w liturgii staje się dla nas wyjaśnione

⁹⁷ Por. Tamże, s. 448.

⁹⁸ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 154-155.

⁹⁹ Por. A. Żądło, *Hermeneutyka tekstów euchologicznych w kluczu diachronicznym i synchronicznym*, STV 1 (2011), s. 85.

¹⁰⁰ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 153-154.

¹⁰¹ Por. A. Durak, *Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne*, RBL 1 (1994), s. 35.

¹⁰² Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 154.

i przyjęte przez wiarę (lex credendi), celebrowane z wiarą (lex orandi) i przeżywane w duchu wiary (lex vivendi)¹⁰³.

Jak zauważa B. Nadolski: „Modlitwa liturgiczna jest: a) świadectwem komunikowania się z Bogiem, życia Jego słowem, przyjęcia słowa; b) wyznaniem wiary; c) przepowiadaniem dzieł Bożych; d) jest anamnezą - wspomnieniem działania Boga w historii”¹⁰⁴. W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na wyznanie wiary, które dokonuje się nie tylko w czynieniu wszystkiego z wiarą w czasie celebracji liturgicznej, ale także samo wypowiedzenie *Credo* we Mszy Świętej. Wyznanie wiary funkcjonuje w tej rzeczywistości nie tylko w formie informacji stwierdzającej przynależność do wspólnoty, ale także pełni funkcję pogłębiającą tożsamość tego, kto wyznaje wiarę w Boga¹⁰⁵. Symbol *Credo* ma być modlitwą, w której nie tylko odpowiada się na usłyszane Słowo (czytania mszalne, homilia), ale także przypomina sobie zasady wiary¹⁰⁶.

2.2.5. Słowo Boże w czynnościach liturgicznych

Każde działanie liturgiczne dokonuje się poprzez Słowo zawarte w formułach sakramentalnych¹⁰⁷. Oddziaływanie jakiegokolwiek czynności liturgicznej w porządku wiary, nie opiera się na samym obrzędzie, ale tkwi w Słowie Bożym (por. RS 39). Słowo Boga i działanie liturgiczne urzeczywistniając to, co oznaczają, są nierozdzielenie i nierozłączne. Wzbudzają nie tylko wiarę poprzez rozumienie Słowa, ale także uobecniają, przekazują i wprowadzają w dzieło samego Boga (por. KKK 1155). Każda czynność liturgiczna jest ze swej natury przesycona Pismem świętym (por. VD 52). Stąd Słowo głoszone w czasie liturgii, w rzeczywistości jest Słowem, które „stało się Ciałem” (por. J 1,14). Zasadza się ono w realnej sakramentalnej obecności Chrystusa jako osoby, jako tej, która przemawia w ludzkiej terażniejszości,

¹⁰³ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 154.

¹⁰⁴ Zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 94.

¹⁰⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 94.

¹⁰⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza...*, dz. cyt., s. 20. Zob. także B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 214-216.

¹⁰⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 97.

ponieważ jest „obecny w czynności liturgicznej”¹⁰⁸. Jednocześnie należy zauważyć, iż jeśli nie uzna się realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, niemożliwe jest pełne zrozumienie Pisma Świętego, ponieważ Słowo Boże i Eucharystia są tak ściśle związane, gdyż w wydarzeniu eucharystycznym dokonuje się podwójna wymiana: Słowo staje się Ciałem Pana na sposób sakramentalny - Eucharystia uświadamia żywotność Pisma Świętego (por. VD 55). W czynnościach liturgicznych uwidacznia się bezinteresowna inicjatywa Boga, która wzywa Jego lud do odpowiedzi wiary (por. KKK 1153). Jeśli Bóg mówi, to po to, aby wywołać określony skutek. Bóg obecny w Kościele dąży do tego, aby Jego Słowo urzeczywistniało się sakramentalnie. Tylko przez takie działanie Boga, człowiek jest w stanie Go rozpoznać. Kiedy więc popatrzy się na Jego Słowa jako na objawienie się Go w historii, zauważa się, że Pismo Święte to nie jest tylko zestaw wyrazów bądź myśli, ale konkretny czyn Boga, celem którego, jest dawanie siebie w Słowie, w którym zawsze jest obecny, aby do nas mówić¹⁰⁹. W Sakramentach - a zwłaszcza w Eucharystii - realizuje się uświęcająca rola Pisma Świętego. Następuje to na drodze swego rodzaju dynamizmu Słowa, które najpierw „zstępuje” ku człowiekowi (*katabasis*), przechodzi (*diabasis*), a ostatecznie uzdalnia go do uwielbienia Boga (*anabasis*)¹¹⁰. Sprawczy charakter Słowa Bożego ujawnia się w celebracji liturgicznej w relacji, jaka zachodzi między gestem sakramentalnym a słowem, który mu towarzyszy - nie widać bowiem różnicy pomiędzy tym „co Bóg *mówi*, i tym, czego *dokonuje*; Jego słowo jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4, 12)”. To tak jak Słowo w czynności liturgicznej urzeczywistnia to co oznacza (por. VD 53). Słowo Boże nie przygotowuje jedynie działania sakramentalnego, ale w czasie celebracji jest żywym Słowem Boga, uobecniającym Go w liturgii Mszy Świętej. Tym właśnie różni się indywidualne czytanie Słowa Bożego od proklamacji w czasie czynności liturgicznej, gdzie zasadniczo podmiotowość Chrystusa podkreśla związek jaki zachodzi pomiędzy sakramentalnością Słowa a dokonywanym w liturgii misterium Boga¹¹¹. W taki to sposób Słowo

¹⁰⁸ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (otąd SAC), Poznań 2007, nr 45.

¹⁰⁹ Por. B. Migut, *Celebracja liturgiczna jako locus homilii*, RT 8 (2017), t. LXIV, s. 88.

¹¹⁰ Por. B. Nadolski, *Słowo Boże w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1466.

¹¹¹ Por. Z. Głowacki, *Sakramentalność liturgii Słowa Bożego we Mszy Świętej*, RT 8 (2016), t. LIII, s. 10.

przyjmowane jest w ekonomii sakramentalnej jako źródło mocy i łaski¹¹². Zbawcza moc Słowa Bożego nie wyczerpuje jego sakramentalności. Mianowicie Bóg nie tylko udziela się człowiekowi przez swoje Słowo, ale udział w misterium ma prowadzić do wejścia w jego tajemnicę, uczestniczenia w zbawczym planie Boga, zrealizowanym w Chrystusie a uobecnionym w liturgii. Słowo Boże w zestawieniu z sakramentem Eucharystii reprezentuje pełne oddziaływanie Boga. Takie rozumienie sakramentalności Słowa, wskazuje nie tylko na udzielanie się bożej łaski, ale pokazuje jak dzięki Słowu, człowiek włączony zostaje w życie Boże¹¹³. Aby owocnie uczestniczyć w przyjęciu sakramentalnej łaski człowiek musi być odpowiednio usposobiony. Przygotowanie ma swoją podstawę w słuchaniu Słowa Bożego. To Słowo niejako wypełnia duchowością sakrament, zaś sakrament objawia duchową rzeczywistość Słowa. Rzeczywistość zbawcza staje się udziałem człowieka dzięki formule sakramentalnej i można tu „mówić o skuteczności równej ze skutecznością sakramentów, czyli *ex opere operato*. Jednak zasadniczo proklamowane w liturgii Słowo Boże posiada skuteczność *ex opere operantis*. Zarówno pierwsza, jak i druga forma skuteczności nigdy ze sobą nie konkurują, ale się uzupełniają”¹¹⁴.

2.2.6. Słowo Boże w roku liturgicznym

W ramach reformy posoborowej we Mszy Świętej w dni powszednie zostały wprowadzone dwa cykle (rok I oraz rok II), a dla Mszy Świętej w niedzielę i z okazji niektórych uroczystości – trzy cykle (A, B oraz C) czytań biblijnych. Obrazują one prawdę o Bogu, który nieustannie przemawia do nas poprzez swoje słowo. Owo słowo oświeca i otwiera umysły wiernych na nieskończoną Bożą mądrość i miłosierdzie. Należy przy tym pamiętać, że słowo Boże pojawia się nie tylko w liturgii słowa, lecz również w liturgii eucharystycznej. Słowa Pisma Świętego odnajduje się w aklamacji *Święty*

¹¹² Por. Synod biskupów. XII zwyczajne zgromadzenie ogólne synodu biskupów. *Słowo Boże w życiu i misji...*, dz. cyt., nr 36.

¹¹³ Por. Z. Głowacki, *Sakramentalność liturgii Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 17-18.

¹¹⁴ Por. K. Frąszczak, *Katabatyczno-anabatyczny wymiar Słowa bożego w celebracjach liturgicznych*, AS 77 (2014), s. 70.

(Iz 6, 3; Ps 118, 26; Ap 4,8); w opowiadaniu o ustanowieniu i w konsekracji (Mt 26, 26–28; Mk 14, 22–24; Łk 22, 17–20; Jn 13, 1; 1 Kor 11, 23–25); w Modlitwie Pańskiej (Mt 6, 9–13; Łk 11, 2–4); w aklamacjach *Oto Baranek Boży* (Jn 1, 29) oraz *Panie, nie jestem godzien* (Mt 8, 8; Łk 7, 6–7)¹¹⁵. Każdy cykl (A, B, C) ma swoją charakterystykę tematyczną, która szczególnie jest widoczna w czytaniach na Wielki Post. Okres Adwentu, Wielkanocy i okres Zwykły mają bardziej stabilny dobór treści, który w zasadzie zawiera wszystkie Ewangelie¹¹⁶. Słowo Boże w liturgii zostało dobrane i ułożone w taki sposób, aby podkreślić znaczenie obchodzonego misterium. Misterium to z kolei włączone jest w układ roku liturgicznego, który należy rozumieć jako aktualizującą się historię zbawienia. Czytania lekcjonarza zostały dobrane zatem w taki sposób, aby wyrazić duchowość danego okresu liturgicznego. Rok liturgiczny zbudowany jest w oparciu o ideę historii zbawienia, która wskazuje na fakt, że Bóg wkroczył w historię świata i ludzi. Nasz czas jest czasem obecności i zbawczego działania Boga. Rok liturgiczny zbudowany jest zatem na serii wydarzeń, które ukazują, w jaki sposób Bóg wkroczył w historię i życie ludzi i działał w nich poprzez słowa i czyny (por. KO 2)¹¹⁷. Wychodząc od Triduum Paschalnego jakby od źródła światła, nowy czas Zmartwychwstania wypełnia swoją jasnością cały rok liturgiczny. Zbliżając się stopniowo, krok za krokiem, do tego źródła, rok zostaje przemieniony przez liturgię. Staje się on rzeczywiście „rokiem łaski Pana”. Ekonomia zbawienia działa w ramach czasu, ale od chwili jej wypełnienia w Misterium Paschalnym Jezusa i w wylaniu Ducha Świętego jest uprzedzany koniec historii jako "przedsmak" – Królestwo Boże wchodzi w nasz czas (KKK 1168). Analizując teksty roku liturgicznego dostrzega się następujące odniesienia do życia. W roku A (droga chrzcielna) teksty ukazują nawrócenie od strony roli sakramentów i niezastąpionego w nich działania Chrystusa. W roku B (droga paschalna) dobór tekstów ukazuje realizm odkupienia, przez uwydatnienie wątku cierpienia i śmierci krzyżowej. W roku C (droga pokutna) na pierwszy plan w dobrze czytań wysuwa się dwa

¹¹⁵ J. Stefański, *Wcielenie Słowa...*, dz. cyt., s. 303.

¹¹⁶ A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*. *Szkice duchowości liturgicznej*, Kraków 2004, s. 68.

¹¹⁷ S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 157.

zagadnienia: stan grzeszności i potrzeba odkupienia¹¹⁸. Kościół, obchodząc zbawcze dzieło Chrystusa, w ustalonych dniach roku odsłania i celebrowane całe Misterium Paschalne¹¹⁹.

W pewnym sensie *punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma świętego powinna być zawsze liturgia*, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo: „Kościół w liturgii zachowuje wiernie ten sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma świętego, jaki stosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma Świętego z punktu widzenia „dzisiaj” tego wydarzenia, jakim był On sam”. Widać to również w mądrej pedagogii Kościoła, który głosi Pismo Święte i słucha go w rytmie roku liturgicznego (VD 52). To ryt eucharystyczny podaje nam właściwą eklezjalną interpretację danego fragmentu Biblii, odczytanego na potrzeby danej celebracji¹²⁰. Ta pełnia wielorakich aspektów Słowa natchnionego stanowi model całokształtu ludzkiego życia. Zetknięcie się ze Słowem Bożym ma prowadzić do jego przyjęcia rozumem oświeconym wiarą, do doświadczenia Wcielonego Słowa w Chrystusie obecnym w sakramentach i do budowania relacji osobowych w Kościele w duchu Chrystusowej miłości gotowej życie oddawać za braci dla ich zbawienia¹²¹. Wynika z tego, iż mocą sakramentalną jesteśmy zdolni przekraczać podziały czasu i z jednakową siłą odczuwać przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Kościół, dając sakramenty jako misterium, wezwał nas do jedności ze swoim Stwórcą, ale też uzmysłowił nam ich nieprzemijalność. Dlatego włączając się w cykl liturgiczny, w którego centrum stoi Eucharystia, utożsamiamy się z misterium Chrystusa tak głęboko, że czas, w którym żyjemy i działamy, przemienia się w czas naszego zbawienia. Spośród wszystkich naturalnych zjawisk żadne nie jest tak ważne i zarazem przełomowe dla człowieka, jak te normowane przez święte celebracje. Za ich pośrednictwem czas niejako ustaje, a pojawia się błysk niegasnącego światła, które odsłania tajemnicę

¹¹⁸ A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*..., dz. cyt., s. 69-71.

¹¹⁹ D. Brzeziński, *Rok liturgiczny celebracją i szkołą wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 57. (53-69)

¹²⁰ D. Ostrowski, *Lekcjonarz - eklezjalną interpretacją Słowa Bożego w: Moc Słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, s. 190. (175-192)

¹²¹ A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*..., dz. cyt., s. 72.

przyszłego wieku¹²². Wszystko to zostało ułożone w ten sposób, aby coraz bardziej pogłębiał się u wiernych głód Słowa Bożego¹²³. Postawy ciała, gesty i słowa, w których wyraża się czynność liturgiczna i uzewnętrznia się uczestnictwo wiernych, nabierają znaczenia nie tylko na podstawie ludzkiego doświadczenia, z którego pochodzą, lecz ze Słowa Bożego i ekonomii zbawienia, do której się odnoszą. Dlatego też wierni tym lepiej uczestniczą w liturgii, im ściślej jednoczą się przez słuchanie Słowa Bożego, głoszonego podczas jej sprawowania, z samym Słowem Boga Wcielonym w Chrystusie¹²⁴.

2.3. Sakrament Eucharystii - miejscem spotkania z Bogiem

Bóg komunikuje się przez sakramenty, a zwłaszcza przez sakrament Eucharystii. Zagadnienie samoudzielania się Boga w sakramentach świętych, będzie stanowiło właściwe tło i podstawę do omówienia tematu obecności Chrystusa w sakramentalnej celebracji liturgii Mszy Świętej. To ona stanowi centrum wszystkich sakramentów i w niej dokonuje się komunikacja sakramentalna, celem której jest samoudzielanie się Boga poprzez znaki sakramentalne chleba i wina.

2.3.1. Samoudzielanie się Boga w sakramentach

Elementem konstytutywnym liturgii są sakramenty święte. Nie stanowią one jednego z wielu środków, w których uświęca się człowiek, ale podstawę tego uświęcenia, gdyż bez sakramentów liturgia - a przez to Kościół - nie istnieje¹²⁵. Wnioskuje się, iż życie liturgiczne ma swoją zasadniczą podstawę w sakramentach (por. SC 6). Kondycja psychofizyczna człowieka sprawia, że porządek sakramentalny pozostaje najlepszym sposobem oddziaływania Boga na świat doczesny. Temat komunikacji w liturgii dotyczy porządku

¹²² J. Moskałyk, *Sakrament a celebracja*, TP 8 (2014), s. 63.

¹²³ K. Filipowicz, *Układ i zasady doboru czytań mszalnych w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 219.

¹²⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza...*, dz. cyt., s. 10.

¹²⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 103.

sakramentalnego, ponieważ w nim Bóg wyraża się w sposób¹²⁶. Tak jak nie ma liturgii bez sakramentów, tak nie ma również sakramentów bez liturgii. Liturgia ma w nich swoje źródło, a bez liturgii, nie byłoby możliwe oddziaływanie sakramentów na Lud Boży, bowiem byłyby one „niewidzialne”, „niedotykalne” a przez to nie miałyby swojego odzwierciedlenia w rzeczywistości ludzkiej. Bez jakiegś formy wyrazu, sakrament nie byłby ani sakramentem w Kościele, ani sakramentem podarowanym światu przez Kościół¹²⁷. Tymczasem sakramenty mają swoje podwójne znaczenie. Po pierwsze, udzielane są „przez Kościół”, to znaczy są efektem działania Chrystusa, który sprawuje te sakramenty mocą Ducha Świętego. Po drugie, są sakramentami „dla Kościoła”, a więc są elementem budującym Kościół; dzięki nim ludziom udzielana jest łaska poznania Boga Trójjedynego jako komunii Miłości (dokonuje się to zwłaszcza w Eucharystii)¹²⁸.

W teologii problematykę komunikacji jako pierwsza opisywała sakramentologia. Stąd K. Rahner ujmował łaskę w aspekcie *samoudzielania się Boga* człowiekowi. Człowiek - według tego pojmowania - został stworzony przez Boga dla komunikacji z Nim przez sakramenty, gdzie ta komunikacja osiągała swój szczyt w niebie (*visio beatifica*)¹²⁹. Jüngel - z kolei - uznając Chrystusa za swego rodzaju „prasakrament”, wskazywał na objawienie Boga, jako na „ludzki” sakrament. Dostrzegał w tym ujęciu, iż Bóg udzielając swojego bóstwa człowiekowi, jednocześnie pozwalał mu uczestniczyć w *człowieczeństwie Boga* - niejako miał okazję doświadczyć *ludzkości bóstwa* samego Boga. We wcieleniu widział więc możliwość cielesnego pośrednictwa; miejsce gdzie człowiek może się spotkać z Bogiem; gdzie może nastąpić osobowy dialog miłości, którego celem nie byłoby tylko ukazanie sensu istnienia, ale przede wszystkim wskazanie nowej relacji, jaka zachodzi pomiędzy Stwórcą a stworzeniem¹³⁰. Bóstwo samego Boga Jüngel ujmował dynamicznie i personalnie, przez co „ludzkość” (człowieczeństwo) miało być sposobem objawienia się i zakomunikowania owego bóstwa. Doświadczenie cielesności

¹²⁶ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, RBL 3 (1989), s. 163.

¹²⁷ Por. B. Nadolski, *Sakrament w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1343.

¹²⁸ Por. KKK, nr 1118.

¹²⁹ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces...*, dz. cyt., s. 162.

¹³⁰ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty komunii*, RBL 4 (2009), s. 286.

Boga (przez posiadanie tego samego ciała) - wprowadza człowieka w możliwość doświadczenia Boga. Inicjatywa spotkania się, komunikowania się Boga z człowiekiem jest efektem Wcielenia, jako wydarzenia personalnego. Takie rozumienie sakramentu, pozwala nazwać sakramenty pewnym systemem komunikowania się, który dokonuje się zarówno werbalnie jak i pozawerbalnie (definicja - A. Ganoczy). Dzięki sakramentom ludzie zostają włączeni do konkretnej wspólnoty, uczestniczą w niej i prowadzeni „przez samoudzielającego się Boga w Chrystusie i Jego Duchu”, wchodzą na drogę realizacji indywidualnego powołania¹³¹.

Dotyka się jednocześnie w tym miejscu kolejnej kwestii, jaką jest osoba Jezusa Chrystusa, a konkretnie Jego sakramentalności. Bierze ona swój początek we wszystkich działaniach Jezusa - mesjańskich i zbawczych a ma swoje źródło i szczyt w Misterium Paschalnym, które jest zbawczym czynem Chrystusa¹³². Uobecnieniem owego Misterium są sakramenty święte. To one stają się miejscami obecności Chrystusa, Jego przejścia (*transitus*), ukrzyżowania i Jego zmartwychwstania. Ludzka historia i czas skonfrontowana z obecnością Chrystusa („w bliskości” zbawienia) pozwala dostrzec (*aisthesis*) Boga w stworzeniu, wychodząc poza myślenie o sobie samym a koncentrując się na obdarowaniu, którego jest beneficjentem pozostał człowiek, a które ma wpływ na przemianę życia człowieka¹³³.

Sakrament jest łaską, jaką Bóg udziela człowiekowi. Inicjatywa spotkania wychodzi od Boga, bo to On poszukuje człowieka¹³⁴. Spotkanie, o którym mowa, dokonuje się w sakramentach. Jako dar, sakramenty pozostawione są wolnej woli człowieka, pozostają łaską i zawsze dane są w konkretnej sytuacji życiowej, sytuacji wiary, która obecna w człowieku (konkretnym podmiocie działania łaski) przybiera szczególnie uroczystą formę w liturgii (wiara potrzebna jest do przyjęcia każdego sakramentu)¹³⁵. Z pomocą sakramentalnych znaków dokonuje się spotkanie na poziomie Bóg - człowiek¹³⁶. Bóg poprzez sakramentalne

¹³¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 104-105.

¹³² Por. B. Nadolski, *Sakrament w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1345.

¹³³ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 108.

¹³⁴ Por. B. Nadolski, *Sakrament w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1348.

¹³⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 106.

¹³⁶ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebracja*, dz. cyt., s. 59.

spotkanie dokonuje zarówno przemiany, odnowy jak i specyficznej transformacji człowieka¹³⁷ i dzieje się to *ex opere operanto* to znaczy przez sam fakt wykonywania czynności, z mocy działającego w sakramentach Chrystusa. Sakrament dokonuje się nie dzięki sprawiedliwości człowieka, który go przyjmuje czy tego, który udziela, ale z mocy Bożej. Celebrowany, w zgodzie z intencją Chrystusa, ma Jego moc i z pomocą Ducha, działa niezależnie od predyspozycji sakramentalnej (stan łaski uświęcającej) udzielającego (por. KKK 1128). Sakramenty są skutecznym działaniem Chrystusa wobec ludzkości¹³⁸. Oddziaływanie sakramentalne Boga, pociąga za sobą i domaga się odpowiedzi człowieka. Dokonuje się to *ex opere operantis in fide, spe et caritate*, czyli dzięki działaniu człowieka w wierze, nadziei i miłości. Pamiętając o wspomnianym działaniu Boga *ex opere operanto* (gdzie *opus* znaczy tyle, co działanie, akcja), nie należy zapominać, iż skuteczność tego sakramentu jest pewna, ale uzależniona od wiary przyjmującego¹³⁹. Najistotniejszym momentem w celebracji sakramentu jest moment jego sprawowania, jako ten, w którym działa Bóg w Duchu Świętym¹⁴⁰. Godnie sprawowane sakramenty udzielają łaski, według wiary przyjmującego. *Skuteczność* działania, zapewnia Chrystus, który udziela łaski, jaka przypisana jest do danego sakramentu. Modlitwa Kościoła (epikleza każdego sakramentu), która wyraża wiarę w działanie Ducha Świętego, jest zawsze wysłuchana przez Boga (por. KKK 1127). To uzdalnia do przyjęcia sakramentalnego daru, a co jest jednocześnie darem danym przez Boga to łaska Ducha Świętego¹⁴¹. Jest to łaska sakramentalna, właściwa dla danego sakramentu. Uzdrawiając i przemieniając tych, którzy ją przyjmują, upodabnia ich do Chrystusa, przebóstwa wierzących i jednoczy ze Zbawicielem (por. KKK 1129).

Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jest pośrednikiem sakramentalnym i uczestniczy w samoudzielaniu się Boga wierzącym. Czyni to mocą Ducha Świętego, za pomocą znaku sakramentalnego ugruntowanego we Wcieleniu. Aktualizując i konkretyzując w sakramentach posłannictwo

¹³⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 105.

¹³⁸ Por. Tamże, s. 106.

¹³⁹ Por. B. Nadolski, *Sakrament w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1348.

¹⁴⁰ Por. Tamże, s. 1348.

¹⁴¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 106.

Chrystusa, Kościół staje się równocześnie sakramentalną wspólnotą, urzeczywistniającą istotę swego istnienia, jaką jest pośrednictwo zbawcze¹⁴². Ta duchowa zależność pomiędzy Kościołem a sakramentami, zostaje na trwale dostrzegalna w momencie, gdy niewidzialna rzeczywistość sakramentalna przyjmuje określoną formę w sakramentalnych znakach¹⁴³. Warto to wspomnieć o wątku antropologicznym, który zasadza się w tej zależności, bowiem nie ma sakramentalności realizującej się w świecie ludzkim, w której brak byłoby drugiej osoby. Sakramentalność w pierwszym rzędzie „angażuje” Chrystusa, ale zaraz potem także drugiego człowieka¹⁴⁴. Owo zetknięcie, jakie ma miejsce pomiędzy ofiarą jaką składa człowiek a tą złożoną przez Chrystusa, przyjmuje w celebracji liturgicznej charakter zbawczy, ponieważ od tego momentu egzystencja człowieka - jego działanie realizuje się w czynnościach liturgicznych i wchodzi w służbę ofiarnego poświęcenia się wartościom wyższym¹⁴⁵. Stąd współczesna dziedzina sakramentologii, mocno akcentuje komunikacyjny wymiar sakramentów, jako tych, które są miejscem konfigurowania się i organizowania społeczności. Jako zjawisko twórcze i generatywne, bierze swoje źródło w służbie na rzecz drugiego¹⁴⁶.

Znaki widzialne, jakie są wykorzystywane w celebracji sakramentów, nie mają za zadanie wskazywać na siebie, ale mają objawiać misteryjną głębię danego sakramentu i za każdym razem zaświadczać o obecności Ducha Świętego¹⁴⁷. W sprawowaniu sakramentów dostrzec należy, zarówno aspekt *niewidzialny* jak i *widzialny*. Dzięki łasce sakramentalnej jednoczymy się z pomocą Ducha Świętego w Chrystusie z Ojcem (*wymiar niewidzialny*) a jednocześnie tworzymy komunie obejmującą uczniów Chrystusa, zajmując odpowiednie miejsce w porządku sakramentalnym i hierarchicznym (*wymiar widzialny*). Te dwa wymiary - ich wzajemne przenikanie - konstytuują Kościół jako sakrament zbawienia (por. EdE 35). Wewnętrzny i duchowy charakter sakramentów ma również swoje określone oddziaływanie dzięki zewnętrznym

¹⁴² Por. M. Jagodziński, *Sakramenty komunii*, dz. cyt., s. 286-287.

¹⁴³ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebacja*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 106.

¹⁴⁵ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebacja*, dz. cyt., s. 66.

¹⁴⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴⁷ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebacja*, dz. cyt., s. 60.

i widzialnym znakom. O ile Wcielenie było niejako pierwszym momentem zmaterializowania duchowego pierwiastka oraz jego uobecnieniem, to jednakowo stanowi początek ostatecznego odrodzenia materii świata stworzonego. Natura Bosko-ludzkiego charakteru Kościoła ma być pomocą w realizowaniu - w historii - obecności Chrystusa na sposób sakramentalny¹⁴⁸. W takiej perspektywie można ujmować sakramenty jako widoczne i uchwytnie znaki prawdziwej bliskości i obecności Boga, komunikacji i komunii, dialogu i wspólnoty z Bogiem, które mają także zadanie tworzenia komunii i komunikacji, dialogu i wspólnoty między ludźmi¹⁴⁹.

Świętość Boga oraz Jego moc zbawcza wychodzi na pierwszy plan, gdy mowa o objawieniu się Go w sakramentach. To tam dostrzega się zbawcze działanie Boga w historii, który jako pierwszy (obiektywnie i rzeczywiście) wychodzi do człowieka ze swoim skutecznym darem, jakim jest sakrament. Akt dynamizmu, wyraz miłości Bożej i niezasłużony dar to tylko niektóre określenia definiujące oddziaływanie Boga w sakramentach na człowieka. To one nadają sens i kierunek ludzkiemu życiu, a z jego (człowieka) strony dają możliwość potwierdzenia, że nie jest on samowystarczalny i potrzebuje otwarcia się na transcendencję¹⁵⁰. Sakramenty mają za zadanie przemienić człowieka, ale dopiero ich celebrowanie, odsłania ich zbawczy sens, jakim jest możliwość odkrycia wartości ludzkiej egzystencji w perspektywie wieczności¹⁵¹. Obok osobistego uświęcenia, budowania wspólnoty Kościoła i oddawania chwały Bogu, sakramenty nie tylko domagają się wiary w sposobie ich przyjęcia, ale tę wiarę umacniają dając jej wzrost (por. KKK 1123).

2.3.2. Eucharystia - uobecnieniem zbawczego czynu Chrystusa

Wskazując Eucharystię jako uobecnienie zbawczego czynu Chrystusa, najpierw należy wyszczególnić momenty w czasie Mszy Świętej, w których następuje szczególne uobecnienie zbawczego czynu Chrystusa (anamneza

¹⁴⁸ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebrowanie*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴⁹ M. Jagodziński, *Sakramenty komunii*, dz. cyt., s. 288.

¹⁵⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 105.

¹⁵¹ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebrowanie*, dz. cyt., s. 61.

i epikleza), a Bóg staje się - realnie i substancjalnie - obecny pod postaciami chleba i wina. Przejdziemy od pojęcia bardziej ogólnego anamnezy - odnoszącego się do całej Mszy Świętej, by wskazać tę modlitwę jako element strukturalny celebracji. Następnie zostanie omówiona epikleza. Podstawy te pozwolą spojrzeć na ten sposób samoudzielania się Boga w celebracji, który dokonuje się za pomocą sakramentu w doczesności, ale jednocześnie otwiera człowiekowi drogę do wieczności (dwa poziomy komunikowania sakramentalnego). Ukażemy przez to dialogiczną strukturę liturgii, wskazując zarówno na aspekt latreutyczny (oddawanie czci Bogu) jaki i aspekt soteriologiczny (w którym realizuje się uświęcenia człowieka)¹⁵².

I. Anamneza w liturgii Mszy Świętej

Opisując temat anamnezy w liturgii Mszy Świętej jako modlitwy będącej elementem struktury modlitwy eucharystycznej, należy najpierw wspomnieć i przedstawić szersze pojęcie anamnezy, obejmujące całe Misterium Mszy Świętej jako takiej. Jak zauważa B. Nadolski - wskazując *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (nr 27) - „pamiętka Pana” dotyczy zarówno liturgii słowa jak i liturgii eucharystycznej. Nie powinno się więc ich oddzielać, ale uznawać za całość. Kościół w całej Mszy Świętej wspomina Misterium Chrystusa i wszystkie części tego Misterium dotyczą go, bądź do niego prowadzą¹⁵³. Anamneza to zarówno liturgia słowa (Komunia słowa), jak i liturgia eucharystyczna. Cała Eucharystia jest anamnezą. W konsekwencji Eucharystia jest ucztą i ofiarą. Tym bardziej, że *Konstytucja o liturgii świętej* unika dzielenia Eucharystii na części. Mowa jest o „jakby częściach”, które nierozdzielenie wiążą się ze sobą (SC 3b i 56) i stanowią jeden akt kultu¹⁵⁴.

Słowo „anamneza” pochodzi z języka greckiego i znaczy tyle co: wspominać, przypominać, czynić pamiętką. Tłumaczenie to jednak nie oddaje sensu, tego czego to słowo dotyczy. Biorąc bowiem pod uwagę, iż słowo to ma swoje semickie korzenie, należy szukać wytłumaczenia w Starym Testamencie.

¹⁵² Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, red. I. Kucharska, Lublin 1996, s. 17.

¹⁵³ Por. B. Nadolski, *Anamneza w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 87-88.

¹⁵⁴ Tamże, s. 88.

Źródłosłów wskazuje, iż anamnezę rozumiano jako takie wspomnienie, które „czyni przeszłość obecną i staje się impulsem do działania w teraźniejszości. Jest jednocześnie ewokacją wydarzenia z przeszłości dla nadania mu jego pierwotnej mocy, a także inkluzją w to wydarzenie tych, którzy czynią anamnezę”¹⁵⁵. Ofiarowaniem Paschy Chrystusa i niejako jej aktualizacją w liturgii Kościoła jest Eucharystia. Wszystkie modlitwy eucharystyczne następujące po słowach konsekracji, posiadają modlitwę zwaną anamnezą bądź pamiątką (por. KKK 1362). W modlitwie tej, Kościół wspomina zbawcze wydarzenia Chrystusa, ale w taki sposób, iż sprawia, że nazywa się je obecnymi, aktywnymi, dynamicznymi w czasie, w którym się dokonują¹⁵⁶. *Pamiątkę* przeżywaną w liturgii, nie można określić jako prostego, subiektywnego czy psychologicznego przypomnienia śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego, ale jako uobecnienie Jego ofiary *tu i teraz*¹⁵⁷. Dlatego należy mówić, że w Eucharystii prawdziwie składana jest Ofiara. Nie jest to jakaś nowa ofiara ani nie jest to *powtórzenie* Ofiary Chrystusa. Jest to uobecnienie jedynej, dokonanej raz na zawsze Ofiary Jezusa Chrystusa¹⁵⁸, bowiem w istocie wspomnienie to dotyczy Misterium zbawczego Chrystusa, które Kościół przedstawia Ojcu w liturgii (por. KKK 1354), nie jest ono powtarzane, „lecz celebrowane i sprawowane” dzisiaj¹⁵⁹.

II. Epikleza w liturgii Mszy Świętej

Słowo epikleza znaczy przyzywać bądź przywoływać. Stanowi podstawową kategorię modlitwy, w której przyzywa się imienia Boga¹⁶⁰. Epikleza realizuje się na drodze sakramentalnej wówczas, gdy Kościół prosi o zesłanie darów Ducha Świętego na dary, które zostały złożone w czasie Mszy Świętej. Sprawia, iż dokonuje się konsekracja za pomocą której Ciało i Krew Chrystusa stają się obecne na ołtarzu (por. OWMR 79). W modlitwie tej Kościół

¹⁵⁵ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 17-18.

¹⁵⁶ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵⁷ Por. J. Miazek, *Modlitwa Eucharystyczna - wprowadzenie w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 273.

¹⁵⁸ M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, Warszawa 2018, s. 130

¹⁵⁹ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 22.

¹⁶⁰ Por. B. Nadolski, *Anamneza w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 398.

błaga Ojca, aby posłał Ducha Świętego, by przy pełni Jego błogosławieństwa, w darach chleba i wina uobecnił się sakramentalnie Jezus Chrystus (por. KKK 1353). Czymś zasadniczym jest wezwanie Ducha Świętego jako osoby. Nadaje ono tej modlitwie charakter trynitarny a jednocześnie *podnosi rangę* jego oddziaływania. Modlitwa ta nie jest bowiem jedynie jakąś wzmianką o Duchu Świętym, ale wskazuje Go jako tego, który uświęca i konsekruje¹⁶¹. W *Mszale Rzymskiej* odnajduje się następujące sformułowania przyzywające Ducha Świętego: prośba o uświęcenie mocą Ducha Świętego darów ołtarza (I, II, III i IV modlitwa eucharystyczna, II o pojednaniu, I i III z udziałem dzieci), a także prośba o zstąpienie Ducha Świętego na dary, aby się stały Ciałem i Krwią Chrystusa (V modlitwa eucharystyczna, I o pojednaniu, II z udziałem dzieci)¹⁶².

W celebracji Mszy Świętej, która uobecnia w sposób bezkrwawy ofiarę Krzyżową Jezusa, Bóg staje się sakramentalnie obecny, jako pokarm duchowy¹⁶³. Sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy. Stawia to Eucharystię ponad wszystkimi sakramentami i czyni z niej jakby doskonałość życia duchowego i cel, do którego zmiierają wszystkie sakramenty. W Najświętszym Sakramencie Eucharystii „są zawarte prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus”. Ta obecność nazywa się *rzeczywistą* nie z racji wyłączności, jakby inne nie były *rzeczywiste*, ale przede wszystkim dlatego, że jest substancjalna i przez nią uobecnia się cały Chrystus, Bóg i człowiek (KKK 1374). W modlitwach eucharystycznych znajdujemy dwie epiklezy. Pierwsza z nich to *epikleza konsekuracyjna* odnosząca się do momentu wezwania Boga i prośby o Jego błogosławieństwo i dar konsekracji¹⁶⁴. Epikleza komunijna wzywa Ducha Świętego, aby ukonstytuował Ciało eklezjalne Chrystusa¹⁶⁵. Druga natomiast nazywana *epiklezą komunijną* realizuje się w modlitwie skierowanej do Boga, o owoce duchowe dla tych, którzy przystępują do stołu Pańskiego; jak

¹⁶¹ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 79-81.

¹⁶² Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, nr 308*, 316*, 322*, 329*, 338*, 344*, 349*, 356*, 360*, 364*

¹⁶³ Por. *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 1371.

¹⁶⁴ Por. J. Miazek, *Modlitwa Eucharystyczna...*, dz. cyt., s. 272.

¹⁶⁵ T. Powichrowski, *Struktura formalna modlitwy eucharystycznej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” (2007), t. VI, s. 139.

również w modlitwie o jedność dla tych, którzy przyjmują sakramentalną Komunię Świętą¹⁶⁶. Po to dokonuje się przemiana darów chleba i wina przy pomocy Ducha Świętego, aby przemiana ta nastąpiła w uczestnikach liturgii, którzy są w niej uświęceni¹⁶⁷. Modlitwa ta ma uświadomić zaangażowanie Ducha Świętego w uświęcenie wiernych, ale także - a może przed wszystkim - ukazać Ducha Bożego, jako Animatora każdej celebracji Mszy Świętej, za którego przyczyną złożone dary stają się Ciałem Chrystusa, a wierni Ciałem Kościoła¹⁶⁸.

2.3.3. Eucharystia - sakramentem dialogu Boga z człowiekiem

Eucharystia nazywana jest sakramentem centralnym, głównym, sakramentem sakramentów (por. KKK 1169). Dzieje się tak dlatego, iż w sposób pełny przekazuje i ujawnia Misterium Paschalne, a ponadto stanowi fundament dla innych sakramentalnych znaków, rozdzielając i rozszczepiając bogactwo duchowe tegoż Misterium¹⁶⁹. Pierwszeństwo Eucharystii wśród sakramentów pochodzi najpierw z faktu, iż ustanowiona została bezpośrednio przez Chrystusa, ponadto jej doniosłość pochodzi z darów, jakimi obdarza ochrzczonych. Jezus ustanowił Najświętszą Ofiarę przed śmiercią, co nie stało się w przypadku pozostałych sakramentów, a co jest najważniejsze udziela w tym sakramencie swojej obecności, swojej osoby, swojego bytu w takim stopniu jak nie ma tego w żadnym innym sakramencie¹⁷⁰. W Eucharystii realizuje się tajemnica paschalna (por. EdE 3), która uobecniając się w celebracji, staje się źródłem skutecznego działania innych sakramentów¹⁷¹. Dzieje się to na mocy faktu sakramentalnego uobecnienia samej Eucharystii, która nie jest tylko jakimś przypomnieniem wydarzenia z przeszłości (por. EdE 11). Eucharystia jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego. Inne zaś

¹⁶⁶ Por. J. Miazek, *Modlitwa Eucharystyczna...*, dz. cyt., s. 272.

¹⁶⁷ Por. M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 130.

¹⁶⁸ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 81.

¹⁶⁹ Por. B. Nadolski, *Sakrament w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1347.

¹⁷⁰ Por. J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (2017), s. 146.

¹⁷¹ Por. S. Czerwik, *Spojrzenie na misterium Eucharystii w dokumentach posoborowych i w katechizmie Kościoła Katolickiego*, SEM 12 (1996), s. 18.

sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają. W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha” (KKK 1324). Istotnym jest, aby w liturgii, dostrzec ów zbawczy dialog, „miejsce aktualizowania się zbawczego dialogu”. W celebracji liturgicznej Bóg przychodzi w swoim Słowie i sakramencie, uobecniając swoje wezwanie do wiary, która ma stać się odpowiedzią na ofiarowane dary. Te znaki sakramentalne, za pomocą których Bóg jest realnie obecny, mają dopomóc ochrzczonego do wejścia w żywy z Nim kontakt, w zbawczy dialog¹⁷², przez co wspólnota zgromadzona na liturgii staje się prawdziwym symbolem obecności Boga¹⁷³. Struktura liturgii eucharystycznej wykazuje charakter dialogiczny również poprzez wyjście Boga, który chce obdarzyć człowieka swoimi darami: darem życia wiecznego, darem wspólnoty z Bogiem, darem wiecznego przemierza¹⁷⁴. Przez Eucharystię Bóg uświęca świat, ale także dzięki niej ludzie mają tę możliwość, aby poprzez kult tego rodzaju oddać chwałę Chrystusowi, a dzięki Jemu także Ojcu w Duchu Świętym (por. KKK 1325).

Eucharystia jest przede wszystkim pamiątką męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa na sposób sakramentalny, staje się przez to posiłkiem, który daje udział w rzeczywistości sakramentalnej Chrystusa¹⁷⁵. Poprzez godne przyjęcie tego sakramentu człowiek dostępuje zjednoczenia z Chrystusem, a ponieważ bierze udział w nim przez łaskę, łączy się nie tylko z Nim, ale z całą wspólnotą Kościoła, przez co doświadcza wzrostu łaski w życiu duchowym¹⁷⁶. Dzięki temu sakramentowi ochrzczonego wchodzi w doskonałą komunie „z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzonym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego” (zob. EdE 34). Pod pewnym względem można nawet mówić o przemianie, która dokonuje się nie tylko w sakramentalnych znakach, ale także w tym, który je przyjmuje. W geście sakramentalnym staje się ontycznie obecny w chlebie i winie, a poprzez zjednoczenie w Komunii Świętej,

¹⁷² F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, dz. cyt., s. 51.

¹⁷³ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces...*, dz. cyt., s. 167.

¹⁷⁴ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷⁵ Por. S. Czerwik, *Spojrzenie na misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 9

¹⁷⁶ Por. J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, dz. cyt., s. 146-147.

daje siebie w naszym życiu, przemieniając „nas w swoje ciało”¹⁷⁷. Gdy wierni osobiście, sakramentalnie przyjmują Ciało Chrystusa, spełnia się wymiar Mszy Świętej jako ofiary i uczyty paschalnego Misterium Chrystusa¹⁷⁸. Eucharystia jest również duchowym pokarmem, który umacnia i posila nas na życie wieczne. Można ją nazwać także lekarstwem, które gładzi grzechy lekkie, strzegąc przed grzechem śmiertelnym. Jest także jakimś początkiem chwały i szczęścia, których wierni doświadczą w wieczności, do której są powołani¹⁷⁹. Dzięki celebracji Eucharystii, wierni uczestniczą w liturgii niebiańskiej, uprzedzając niejako życie wieczne i obecność Boga dostępnego na ten sposób (por. KKK 1326).

¹⁷⁷ Por. J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, dz. cyt., s. 148.

¹⁷⁸ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 109.

¹⁷⁹ Por. J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, dz. cyt., s. 148.

PODSUMOWANIE

Wiekuiste wydarzenie komunii jaka istnieje pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym może być niejako odtworzona przez akt komunikacji za pomocą Słowa i sakramentu sprawowanego w Kościele. W nowej rzeczywistości historycznej (wymiar historiozbawczy) i osobowej „wiekuiste wydarzenie Boga” zostaje uobecnione we wspólnocie kościelnej (wymiar eklezjalny) przez Słowo i sakrament. Kościół w sakramencie otrzymuje dar - Chrystusa (wymiar chrystologiczny), który za pomocą przepowiadania słowa, przekazuje - komunikuje. To, co zostanie zakomunikowane, sakramentalnie jest potwierdzone i wcielane w życie. W taki sposób Kościół, zaszczerpia dar życia wiecznego (wymiar eschatologiczny) płynącego z Paschy Zbawiciela¹⁸⁰. Aby osiągnąć ten cel, orędzie zbawcze poprzez liturgiczną celebrację przekazywane jest ochrzczonym na sposób sakramentalny. Symbole chleba i wina są odnoszone zarówno do słowa Bożego, spisane i wyjaśnianego w żywym słowie przepowiadania kościelnego, jak i do sakramentu Eucharystii. Zbliżenie tych dwóch rzeczywistości nie oznacza jednak, że są stawiane na tym samym poziomie ani z punktu widzenia obecności Chrystusa, ani z punktu widzenia czci okazywanej słowu Bożemu i sakramentowi Ciała Słowa wcielonego¹⁸¹. Zarówno Słowo Boże jak i Eucharystia są *nośnikami* treści zbawczej. We Mszy Świętej Słowo Boże proklamowane, przepowiadane i obecne staje się treścią, informacją, komunikatem przekazany człowiekowi, które jako takie ma posłużyć mu do zbawienia. Podobnie samoudzielanie się Boga w sakramencie Eucharystii, stanowi centrum życia chrześcijańskiego oraz podstawę komunikacji sakramentalnej, jaka dokonuje się w czasie Mszy Świętej.

¹⁸⁰ Por. R. Skrzypczak, *Kościół jako misterium, communio i missio*, WST 18 (2004), s. 181-182.

¹⁸¹ J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei Verbum*, TP 9 (2015), s. 77.

ROZDZIAŁ IV

LITURGIA MSZY ŚWIĘTEJ JAKO KANAŁ KOMUNIKACYJNY

Posługując się liturgicznym modelem komunikacyjnym stworzonym na podstawie schematu Schulza von Thun'a wskazany został Bóg, jako nadawca w liturgii, który ujawnia się za pomocą zbawczego komunikatu zawartego w orędziu zbawczym, jakie obejmuje zarówno Słowo Boże jak i sakrament Eucharystii - elementy składowe liturgii Mszy Świętej. Teraz należy omówić liturgię Mszy Świętej, która w owym modelu jest kanałem komunikacyjnym. Pamiętając, iż kanał komunikacyjny jest swego rodzaju środkiem przekazu, przy pomocy którego informacja zostaje przekazana od nadawcy do odbiorcy¹, należy wskazać te elementy integralne liturgii Mszy Świętej, które realizują opisywany przekaz. Dla właściwego ujęcia tego zagadnienia ten rozdział obejmował będzie te formy i środki przekazu, które w istocie jako elementy konstytutywne, tworzą kanał komunikacyjny z liturgii Mszy Świętej. Należą do nich: obrzęd liturgiczny zwany także rytym; język liturgiczny; gesty liturgiczne; znaki i symbole w liturgii Mszy Świętej; szeroko pojęta sztuka liturgiczna obejmująca takie elementy jak: architektura, miejsca w którym celebrować się Mszę Świętą, obrazy należące do wystroju tych miejsc a także sprzęty i szaty liturgiczne oraz muzyka i śpiew w liturgii. Elementy te zostaną wskazane w poszczególnych częściach Mszy Świętej z konkretnymi odniesieniami do czasu w których występują.

¹ Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, dz. cyt., s. 17.

1. Obrzęd liturgiczny jako forma komunikacyjna

Pierwszorzędnym elementem, na który należy zwrócić uwagę, opisując liturgię Mszy Świętej jako kanał komunikacyjny jest ryt w jakim Msza Święta jest celebrowana. Eucharystia na przestrzeni wieków sprawowana była w różny sposób, stąd można mówić o dziejach obrzędów liturgii Mszy Świętej. Celem tej pracy nie jest omawianie historii kształtowania się obrzędów, stąd zasadnym wydaje się jedynie wspomnienie punktów zwrotnych w tworzeniu *współczesnej* liturgii, tak aby nie zabrakło krótkiego odniesienia historycznego, mającego zasadniczy wpływ na obecny kształt rytu Mszy Świętej. Liturgię bowiem należy uznać jako pewną całość i wszelkie zmiany nie tworzą w istocie czegoś nowego - w dalszym ciągu dotyczą Chrystusa Eucharystycznego, który pragnie udzielać się wierzącym - ale w zmieniającym się świecie, są wyrazem dostosowania środków i form przekazu do współczesnego człowieka, tak aby mogła nastąpić właściwa komunikacja na linii Bóg - człowiek, bez straty dla świętości i powagi Boga, który w ten sposób chce jednoczyć się z wiernymi „aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Ryt i celebrowanie Eucharystii od początku ulegały ewolucji - przy czym słowo ewolucja rozumie się nie jako doskonalenie dotyczące udzielającego się Boga (bo On zawsze udziela się w sposób sobie właściwy), ale samej formy, obrzędowości tak, aby zrozumiała i dostępna dla uczestnika, przyczyniała się do zjednoczenia z Bogiem. Można mówić o liturgii Mszy Świętej w Kościele pierwotnym (Tradycja Apostolska, Didache); obrzędach Eucharystii w okresie klasycznym liturgii rzymskiej; liturgii rzymsko-frankońsko-germańskiej (IX-XIII w.); obrzędach tzw. Mszy Świętej Trydenckiej oraz celebrowania Mszy Świętej po reformie liturgicznej II Soboru Watykańskiego², która jest treścią tej dysertacji i teraz zostanie omówiona pod kątem kanału komunikacyjnego, jakim staje się dla uczestniczących w niej wiernych.

Właściwe omówienie tego zagadnienia, domaga się opisanie rytu (obrzędu) w jakim Eucharystia jest sprawowana. Słowo „ryt” analizowane w szerszym kontekście, pozwala zauważyć, iż samą formą jaką jest ryt - służy

² Zob. M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 13-87.

człowiekowi w ugruntowaniu pewnego porządku na świecie. Zawsze pozostaje zachowaniem interpersonalnym, odnoszącym się do wspólnoty - nigdy sprawą tylko indywidualną. Wyraża czy tworzy pewien porządek i w formie symbolicznej uporządkowanie to podtrzymuje, choć nie można utożsamiać go z rutyną³. W języku polskim ryt odpowiada frazeologicznie wyrażeniu obrzęd. W zakresie religijnym ryt jest częścią ludzkiej natury - *homo religiosus* - człowiek religijny. Nie ma takiej religii, która nie posiadałaby obrzędu - rytuału. Co prawda zmieniały się one wraz z transformacjami, jakie zachodziły w społeczeństwach, jednak niezmiennie odnosiły się do relacji Bóg - człowiek. W chrześcijaństwie widać to szczególnie, gdy śledzi się historię czy kulturę, jak przejmowano rytuały świeckie po to, by dzięki wierze nadać im głębszy sens i znaczenie⁴. Rytuał posłużył w liturgii chrześcijańskiej po to, by wyartykułować przez symbole treść wiary w Boga. Przez słowa i dzięki pozasłownej komunikacji, rytuały pozwalają odkrywać wielowymiarowy akt ludzkiego doświadczenia Boga, ale także umożliwiają dostosowywać obrzędy, tak aby służyły znajdowaniu nowych możliwości komunikowania się człowieka z Bogiem⁵. Taką nową możliwością stała się odnowiona liturgia Mszy Świętej po II Soborze Watykańskim. Kościół zachował w prawach i godności prawnie uznane rytuały z jednoczesną możliwością ich wszechstronnego rozwoju. W duchu tradycji Kościoła postanowił roztropnie i gruntownie przebudować obrzęd Mszy Świętej w wyniku czego powstał tzw. ryt rzymski posoborowy, którego odnowa miała odznaczać się nową żywotnością na miarę współczesnych potrzeb i warunków (por. SC 4). Z założenia obrzędy Mszy Świętej zostały tak skonstruowane, aby z jednej strony przybliżyć odpowiednie znaczenie i wzajemne powiązanie poszczególnych części celebrowanej liturgii (stąd uproszczono lub opuszczono to, co było jakimś powtórzeniem bądź z biegiem czasu stało się zbędne), a z drugiej - przywrócono te elementy, które zostały zatracone w ciągu formowania się liturgii na przestrzeni wieków, a które zgodnie z tradycją Ojców Kościoła należało odnowić ku pożytkowi wiernych (por. SC 50).

³ Por. B. Nadolski, *Ryt, ritus w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1333.

⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 99.

⁵ Por. Tamże, s. 102-103.

Msza Święta składa się zasadniczo z dwóch części - liturgii słowa i liturgii eucharystycznej, które jako jeden akt kultu łączą się ściśle ze sobą (por. SC 56). Obrzędy poprzedzające liturgię słowa, czyli wejście, pozdrowienie, akt pokutny, *Kyrie*, *Chwała na wysokości* i kolekta, mają charakter wstępu, wprowadzenia i przygotowania (OWMR 46). Główną część liturgii słowa stanowią czytania z Pisma świętego oraz wykonywane między nimi śpiewy; homilia zaś, wyznanie wiary i modlitwa powszechna, czyli modlitwa wiernych, są rozwinięciem i zakończeniem liturgii słowa (OWMR 55). Ewangeliczny opis ustanowienia Eucharystii przedstawia się następująco: Chrystus bowiem wziął chleb i kielich, złożył dzięki, połamał i podał swoim uczniom, mówiąc: Bierzcie, jedzcie, pijcie; to jest Ciało moje; to jest kielich Krwi mojej. To czyńcie na moją pamiątkę. Dlatego Kościół całą celebrację Liturgii eucharystycznej ułożył z następujących części odpowiadających słowom i czynnościom Chrystusa. A mianowicie:

1. Podczas przygotowania darów przynosi się do ołtarza chleb i wino z wodą, czyli te elementy, które Chrystus wziął w swoje ręce.

2. W czasie Modlitwy eucharystycznej składa się Bogu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia, a złożone dary stają się Ciałem i Krwią Chrystusa.

3. Przez łamanie chleba i Komunię świętą wierni, choć liczni z jednego chleba przyjmują Ciało Pańskie i z jednego kielicha piją Krew Pańską, podobnie jak Apostołowie przyjęli je z rąk samego Chrystusa (OWMR 72).

Z kolei na obrzędy zakończenia składają się: krótkie ogłoszenia, jeśli są konieczne; kapłańskie pozdrowienie i błogosławieństwo; odesłanie ludu przez diakona lub kapłana, aby każdy wrócił do swoich dobrych czynów, wielbiąc i błogosławiąc Boga; ucałowanie ołtarza przez kapłana i diakona, następnie głęboki ukłon w stronę ołtarza, wykonany przez kapłana, diakona i innych usługujących (OWMR 90).

Pobieżna analiza odnowionych obrzędów liturgii Mszy Świętej - w czasie II Soboru Watykańskiego - wskazuje na to, iż część dokonanych zmian jest całkiem nowa, część zmodyfikowana, a część natomiast wynika z dawnej zapomnianej tradycji liturgicznej⁶. Jednakże wszystkie te zmiany miały na celu uczynienie liturgii bardziej komunikatywnej współczesnemu człowiekowi.

⁶ Por. M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 81.

Komunikatywnej, gdyż każdy obrzęd zawiera elementy komunikatywne takie jak: źródło, nadawca, przekaz, odbiorca oraz przestrzeń sprawowania. Źródłem nazywamy założyciela obrzędu, który nadaje niejako treść symboliczną obrzędu i powierza jej cykliczność osobom praktykującym ryt (Chrystus ustanawiający Eucharystię - „to czyńcie na moją pamiątkę”). Jednocześnie źródło staje się nadawcą poprzez tego, który dokonuje obrzędu (biskup czy prezbiter celebrujący liturgię Mszy Świętej stają się nadawcami w imieniu Boga). Proces symbolizacji obrzędu sprawia, że możliwy jest przekaz treści do odbiorcy, którym staje się uczestnik rytu (wierny na Mszy Świętej). Ponieważ przekazywana treść nie należy do porządku tego świata (liturgia ziemską jest zaczątkiem liturgii niebieskiej) dokonuje się w określonej przestrzeni sacrum, oddzielonej niejako od codzienności (Kościół, kaplica). Jednocześnie rezultatem wskazania tych poszczególnych elementów, będą konkretne efekty na płaszczyźnie poznawczej i doświadczeniowej. Poznawczej, ponieważ wierny uczy się (poszerza wiedzę) o tajemnicy Chrystusa; doświadczeniowej, gdyż poprzez liturgię uczestniczy w życiu Boga, który udzielając się mu w Słowie i Najświętszym Sakramencie wewnątrznie go przekształca⁷.

Według F. Cascetta każdy obrzęd ma także swoje cechy komunikatywne. Opisanie ich pozwoli wskazać właściwe cechy dialogu, jaki realizuje się w liturgicznym modelu komunikacyjnym Mszy Świętej. Konwencjonalizm, powtarzanie i skuteczność to trzy cechy obrzędu, na które należy zwrócić uwagę. Konwencjonalizm realizuje się na drodze wierności tradycji oraz konwencji, które zostały przekazane w czasie. To ona (wierność) pozwala aktualizować wydarzenie, które stoi u początku danego obrzędu, choć nie unika dostosowania się do pewnych norm istniejących w społeczeństwie, skodyfikowanych w system, które warunkują każdy obrzęd⁸. W modelu liturgicznym wyraża się to w pewnej stałej, podobnej, a w pewnych elementach niezmiennej (modlitwa konsekracyjna) konwencji, na której opiera się liturgia Mszy Świętej. Powtarzanie to cecha, która dokonuje się w czasie. Nie jest ona jednak tylko wspomnianiem przeszłości, ale pozwala na to, aby zaktualizować obrzęd na

⁷ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 268-269.

⁸ Por. Tamże, s. 268.

nowo w obecnym czasie. W modelu liturgicznym realizuje się to w tzw. *hodie* liturgicznym - Eucharystia jako uobecnienie ofiary Chrystusa. Ostatnia cecha komunikatywna obrzędu to skuteczność, która polega na tym, iż za pomocą obrzędu dokonuje się przekształcenie osoby, która w nim uczestniczy⁹. W modelu liturgicznym Mszy Świętej, dostrzega się taką przemianę w uczestniku Ofiary Krzyżowej, który zostaje przemieniony poprzez Słowo Boże i Eucharystię i powołany do rozwijania swojej wiary. Mówiąc o funkcjach rytu należy też wskazać za B. Nadolskim na dwa elementy konstytutywne rytuału, które wpływają na jego efektywność. Chodzi o pewne napięcie, jakie istnieje pomiędzy *zewnętrżnością* a „wewnętrżnością” obrzędu oraz o kwestie powtarzalności rytu i tego, jak wpływa to na jego aktualizację w życiu uczestnika. Św. Augustyn podkreślał, że nie powinno być wiary bez rozważania. Należy więc wnioskować, iż o ile obrzęd liturgiczny posługują się *zewnętrżnymi* dostrzegalnymi znakami, to jednak ciągle należy zwracać uwagę na to, iż elementy te mają prowadzić do *wewnętrżnego* duchowego celu a nie zatrzymywać na sobie. Druga kwestia dotyczy powtarzalności. O ile budzi wątpliwość czy nawet obawę, że powtarzalność obrzędu wpływa negatywnie na uczestniczących (znużenie czy nawet skostnienie liturgii), o tyle słowa J. K. Huysmans'a który mówi, że „niezmiennność rytu jest rodzajem uczestniczenia w wieczności”, pokazuje, że wszystko zależy od podejścia i zainteresowania uczestników¹⁰.

2. Komunikacyjne aspekty języka liturgicznego we Mszy Świętej

Drugim elementem tworzącym z liturgii Mszy Świętej kanał komunikacyjny jest język liturgiczny. Zagadnienie to domaga się uściślenia pojęć, najpierw wskazania czym jest i na czym polega szeroko rozumiany język

⁹ Por. Tamże, s. 268.

¹⁰ Por. B. Nadolski, *Ryt, ritus w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1334. Szczegółowo te kwestie zostaną omówione w piątym rozdziale (kwestia uczestnictwa wierzącego - odbiorcy - w obrzędzie Mszy Świętej i odpowiedzi wiary jakiego domaga się komunikat zawarty w tym obrzędzie), tu tylko zasygnalizowane dla pełniejszego spojrzenia na obrzęd jako system konstytuujący liturgię Mszy Świętej.

religijny (liturgia jest jednym z najważniejszych obszarów używania tego języka). Następnie rozgraniczenia pomiędzy tym co nazywamy językiem liturgii a językiem liturgicznym.

Fundamentalnym środkiem komunikacji w relacjach Bóg - człowiek jest słowo, którego zasadniczym zadaniem jest doprowadzić do porozumienia mówiącego ze słuchającym. Skuteczność takiego działania uzależniona jest od tego czy odbiorca wiadomości rozumie dany dźwięk w takiej samej treści pojęciowej, jaką chce komunikować mówiący. Jest to istotne o tyle, że właśnie w taki sposób - przy pomocy systemu dźwięków i odnoszących się do nich znaczeń - komunikowane jest w zgromadzeniu wiernych Słowo Boże za pomocą słowa ludzkiego¹¹. Dla szerszego zrozumienia zadań, jakie stoją przed językiem w liturgii, należy najpierw wskazać główne jego funkcje. Filozof i badacz zagadnienia ks. J. Herbut dzieli je na cztery grupy: funkcja przedstawiania (gdy język opisuje relacje jakie zachodzą między Bogiem i człowiekiem); funkcja apelatywna (gdy język wskazuje określone normy postępowania takie jak przykazania czy przepisy liturgiczne); funkcja preformatywna (gdy język pełni funkcję twórczą - sakramentalne formuły dokonują zmiany w porządku nadprzyrodzonym - chleb staje się Ciałem Chrystusa); funkcja ekspresywna (gdy język służy do wyrażania konkretnych stanów ducha poprzez modlitwy, aklamacje czy śpiewy)¹². Z przedstawionych funkcji wynika ambiwalentny charakter języka religijnego, ponieważ dostrzega się w nim zarówno nieograniczony zasięg w swojej formie i treści przekazu (religijność obejmuje całe życie człowieka) przy jednoczesnej ograniczoności jaka wynika z faktu, iż religia (świat *sacrum*), a co za tym idzie również język (którym się posługuje), jest rzeczywistością niejako odrębną czy wyizolowaną ze świata *profanum* (świeckiego)¹³. W używaniu języka religijnego zawsze będzie powstawał problem, jak wyrazić rzeczywistość nadprzyrodzoną. Z tego to powodu język ten posługuje się analogią, używając zasady „*Deus semper maius*”¹⁴. Wyjaśnienie

¹¹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej* w: Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje, Poznań 1968, s. 37.

¹² Por. H. Sobeczko, *Przekłady ksiąg posoborowych ksiąg liturgicznych na język polski*, SEM 17 (2001), s. 126.

¹³ Por. A. Zwoliński, *Kaznodzieja w trosce o język religijny*, „Symposium” 2 (2012), s. 35.

¹⁴ Por. H. Sobeczko, *Przekłady ksiąg posoborowych...*, dz. cyt., s. 126.

więc treści, jakie niesie ze sobą zbawienie dokonane przez Chrystusa - które Kościół celebrowa i przybliża w liturgii - będzie dotyczyło także analizy tekstu samego języka, tak aby uchwycić sens i znaczenie przekazywanego orędzia¹⁵. Poszukiwanie to i odkrywanie owego sensu powinno mieć na względzie i ten istotny fakt, iż język liturgiczny na przestrzeni dziejów podlegał ciągłym zmianom i był podatny na różne wpływy zarówno kulturowe jak i cywilizacyjne. Jest to o tyle istotne, że przy odczytywaniu tych tekstów, należy zwrócić uwagę nie tylko na ubogacenie dokonane przez symbolikę biblijną, ale także inkulturację, jaka dokonała się w poszczególnych epokach¹⁶.

Język liturgiczny to określony system znaków, których użycie pozwala wejść na drogę komunikacji, stworzyć komunie osób i wyrazić w sposób ekspresywny wiarę. Zagadnienie to jest o tyle rozległe, iż można nawet mówić o takiej dziedzinie, która omawia kody komunikacyjne (werbalne i niewerbalne elementy, którymi posługuje się liturgia), a którą nazywamy *semiologią liturgiczną*¹⁷. Dziedzina ta jest o tyle potrzebna i ważna we współczesnym podejściu do rozumienia języka liturgicznego, ponieważ o ile język religijny i język współczesny opierają się na dwóch różnych kodach, i funkcjonującą na odmiennych zasadach, to badanie języka w liturgii może pomóc w jego zrozumieniu, tak aby współczesny człowiek posługujący się językiem potocznym i charakteryzujący się swego rodzaju biernością wobec kultury masowej, będzie mógł wejść na drogę dialogu z Bogiem poprzez liturgie¹⁸. Należy więc opisać konkretny kod (zespół znaków), jakim „posługuje się” język liturgiczny. Do kodów należą przede wszystkim język mówiony (mowa, ekspresja werbalna), a także system mowy ciała: mimika, ryty, gesty (ekspresja gestualna), postawy, ruch (kod kinetyczny); dotyk, bliskość (kod proksematyczny); symbole w szerokim ujęciu; szaty, kolory i przedmioty liturgiczne (ekspresja symboliczna, posługiwanie się rzeczami); osoby; czas; śpiew i muzyka (kod muzyczny), milczenie; przestrzeń i jej ukształtowanie, obrazy, droga w przestrzeni i przez przestrzeń (kod hodologiczny). Dzięki tym systemom

¹⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 294.

¹⁶ Por. H. Sobeczko, *Przekłady ksiąg posoborowych...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 281.

¹⁸ Por. A. Zwoliński, *Kaznodzieja w trosce o język...*, dz. cyt. s. 51.

znakowym liturgia staje się komunikowaniem, działaniem komunikatywnym, rytmem komunikatywnym, procesem znaków, działaniem „mowy” języka, jest „tekstem”, tekstem wymagającym interpretacji, poprzez którą uobecnia się i wyraża misterium chrześcijańskie¹⁹.

Przekazywanie Bożego Objawienia domaga się używania języka komunikatywnego w liturgii, tak aby spełniał on wymogi języka, który będzie można określić mianem języka „Bożego posłania”. Wynika to z faktu posłania na świat Jezusa Chrystusa przez Ojca, które to posłanie aktualizowane jest obecnie w celebracji Eucharystycznej. Ta misja domaga się z założenia, aby język, którym posługuje się liturgia, również spełniał funkcję posłannictwa²⁰. Funkcja, o której mowa zasadniczo wiąże się z pewnymi cechami języka liturgicznego, wynikającego z natury liturgii. Mianowicie w języku liturgicznym dominuje liczba mnoga (słowo „my” w odniesieniu do wspólnoty Kościoła) i tak ułożone są poszczególne modlitwy; Słowo „Ty” zawsze w języku liturgicznym odnosi się do Boga, kogoś kto tę wspólnotę zwołuje; język ten jest pełny symboli i metafor, na pograniczu poezji - napełniony Objawieniem; język liturgiczny ma zawsze cechy dialogu - odnosi się do Boga; nigdy nie jest dyskursywny, lecz zawsze oznajmujący, proklamujący; natura tego języka bazująca na Słowie Boga, na Bożym Objawieniu nadaje sens ludzkiemu istnieniu, przez co niejako określa sens przyszłości; w końcu język ten nazywa poszczególne elementy wchodzące w skład zjawiska, jakim jest wiara, pozwala na spotkanie Boga z człowiekiem, co zresztą jest podstawowym kryterium przydatności form tego języka w liturgii²¹.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że liturgia ma swe źródło w Bogu. Interwencja Boża, jaka dokonuje się za pomocą języka w liturgii, nie jest statyczna, lecz przede wszystkim odnosi się do działania i konkretnych czynów Boga wobec ludu. Język używany w liturgii nie będzie więc tylko informacją, jakimś teoretyzowaniem bądź tylko wypowiedzią słowną, ale czynem, akcją, językiem noszącym znamiona objawienia, proklamacji, czy w końcu językiem posiadającym moc tworzenia i przemieniania - ponieważ nie

¹⁹ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 281.

²⁰ Por. J. Nowak, *Podmiotowość komunikatywności w „Ars Celebrandi”* w: *Ars Celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29.04.2003 r.)*, red. B. Nadolski, Katowice 2003, s. 48.

²¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 282-283.

stanowi jedynie jakiegoś słownego komentarza, lecz realizuje to, co zapowiada (co widać szczególnie w formule sakramentalnej)²². Język liturgiczny urzeczywistnia zbawcze działanie Boga, aktualizuje czyny zbawcze Chrystusa, których nie nazywamy historycznymi, ale uobecnionymi na sposób sakramentalny w liturgii²³. Stąd wniosek, iż znak językowy jakim jest słowo w liturgii, jest faktyczną, realną i znaczącą rzeczywistością, która nie tylko funkcjonuje na zasadzie narzędzia do komunikowania się czy budowania wspólnoty, ale także znaku Bożej obecności w rzeczywistości tego świata²⁴. Obserwuje się w liturgii różne sposoby istnienia tego słowa: jako słowo zwiastujące, gdy dotyczy homilii; jako słowo modlitewne, gdy dotyczy modlitw w czasie Mszy Świętej; jako słowo dialogiczne, gdy staje się częścią dialogu między celebransem a zgromadzonym ludem (pozdrowienie, prefacja, błogosławieństwo); jako słowo aklamacyjne, gdy obejmuje znaki zwiastujące zakończenie jakiejś części np.: amen bądź dotyczy aklamacji anamnetycznych²⁵.

Komunikacja w liturgii dotyczy relacji Bóg - człowiek, Bóg - zgromadzenie liturgiczne oraz relacji pomiędzy uczestnikami tejże liturgii. Wynika to z faktu, iż jest sprawowana we wspólnocie i przed Bogiem. W komunikacji tej język werbalny (foniczny) i pozawerbalny (ikoniczny) to dwa podstawowe²⁶. Dzięki werbalnemu aspektowi komunikacji możliwe jest przekazywanie orędzia zbawczego, ale także za pomocą słów modlitw czy śpiewów, możliwa jest również komunikacja wiernych z Bogiem²⁷. Język pozawerbalny w liturgii Mszy Świętej opiera się na kodach²⁸ dotyczących znaków, symboli, gestów a także miejsca i czasu sprawowania tejże liturgii, które to elementy zostaną szczegółowo omówione w kolejnych paragrafach.

Osobliwym wydarzeniem było wprowadzenie do liturgii Kościoła Katolickiego rytu rzymskiego języków narodowych. Ojcowie II Soboru Watykańskiego zachowali co prawda język łaciński, ale jednocześnie otworzyli

²² Por. Z. Janiec, *Język w liturgii czy „język liturgiczny”?*, AS 42 (2005), s. 91.

²³ Por. K. Matwiejuk, *Język narodowy w liturgii*, LS 17 (2011), s. 37.

²⁴ Por. G. Bereszyński, *Integracyjna funkcja Logosu w liturgii*, WST 25 (2012), s. 73.

²⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 280.

²⁶ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, Poznań 1999, s. 118.

²⁷ Por. Tamże, s. 120.

²⁸ Główne kody niewerbalne w liturgii ich klasyfikacja i wykaz na podstawie zestawienia J. Schermannia dotyczącej dwóch zakresów: przestrzeni i czasu oraz aspektu osobowego, akustycznego, wizualnego itp. Zob. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 238-239.

dostęp do liturgii dla języków ojczystych (por. SC 36, 54, 63)²⁹. Na ten element należy o tyle zwrócić uwagę, iż Sobór zaznaczył, że taka zmiana będzie pożyteczna dla wiernych, dla ich pełniejszego uczestnictwa w celebrowanej liturgii (por. SC 36). Należy jednak pamiętać, że bez odpowiedniej katechezy liturgicznej, samo wprowadzenie języka ojczystego nie wpłynie na skuteczność czy owocność liturgii dla uczestnika. Bez odpowiednich objaśnień zmiana języka sama z siebie nie wyeliminuje niewiedzy³⁰.

3. Postawy i gesty liturgiczne oraz ich komunikacyjny charakter

Postawy i gesty wykonywane w czasie liturgii Mszy Świętej z jednej strony komunikują wiarę na zewnątrz - ukazują wewnętrzną dyspozycję tego, kto przyjmuje określoną postawę - wykonuje określony gest; z drugiej zaś strony pomagają komunikować się wierzącemu z Bogiem, poprzez przyjęcie określonej, właściwej postawy modlitewnej. Posoborowa dyskusja wokół biblijnej antropologii miała za zadanie dowartościować ludzkie ciało, dyskusja ta była o tyle istotna, iż dotykała ważnego elementu liturgii, jakim są postawy i gesty. To ludzkie ciało pozwala niejako objawić, co jest w jego wnętrzu. Docenienie w życiu wiary postaw i gestów jednocześnie wskazuje na całą gamę zmysłów zaangażowanych w modlitwę³¹. Zarówno kapłan, diakon, usługujący jak i lud zobowiązani są do tego, aby w czasie liturgii przyjąć odpowiednie postawy i wykonywać odpowiednie gesty. Od tego bowiem zależy piękno, prostota jak i swego rodzaju przejrzystość, jaka ma charakteryzować poszczególne części liturgii w tym celu, aby uczestniczenie zgromadzonych było łatwiejsze. Zachowania te wynikają - nie z ludzkiego wymysłu - ale są przekazem tradycji w obrządku rzymskim. Ich celem jest ogólnie pojęte dobro duchowe zgromadzonego ludu, nie zaś realizacja jakiś upodobań czy osobistych odczuć.

²⁹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, dz. cyt., s. 28.

³⁰ Por. P. Cordes, *Czynne uczestnictwo w Eucharystii*, przeł. J. Ryczek, Warszawa 1998, s. 139.

³¹ Por. M. Matuszewski, *Gesty i postawy liturgiczne wyrazem wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 86

Poza tym znakiem jedności zgromadzonej wspólnoty będzie przyjęcie postaw jednolitych, które nie tylko wyrażą, ale także ukształtują przeżycia duchowe uczestników liturgii (por. OWMR 42). Ponieważ - tak jak w Piśmie Świętym - w liturgii nie oddzielamy w człowieku duszy od ciała, ale akcentujemy konieczność uczestniczenia w niej całej istoty ludzkiej, stąd zwracamy uwagę na postawy jakie przyjmuje ludzkie ciało w czasie modlitwy³².

W liturgii Mszy Świętej odnajduje się następujące podstawowe postawy: stojąca, siedząca i klęcząca. Zauważamy również postawę posuwania się (charakterystyczną dla procesji), pokłonu oraz podnoszenia oczu ku górze. Wśród gestów obecnych we Mszy Świętej znajdują się: znak krzyża, rozłożenie i złożenie rąk, bicie się w piersi, gest obmywania rąk, pocałunek (np. ołtarza) oraz przekazania znaku pokoju.

Postawa stojąca odczytywana jest jako znak szacunku do osób godniejszych, ale także starszych, stąd wnioskuje się, iż ta postawa oznacza szacunek człowieka do Boga. Postawa ta jest również znakiem, w którym wyraża się radość z odkupienia, dlatego już czasy apostołskie znają postawę stojącą jako tę, którą przyjmowano w czasie liturgii - szczególnie niedzielnej - ponieważ przypominało zmartwychwstanie Pana Jezusa. Warto zwrócić uwagę również na symbolikę, jaką w tej postawie odnajdywali Ojcowie Kościoła, gdzie wskazywali na wolność dzieci Bożych, które zostały uwolnione od grzechu i wiecznej śmierci za pomocą śmierci Chrystusa. Postawa ta oznacza również czujność, jaką mają się odznaczać wierzący oraz gotowość w działaniu. Koresponduje to z odnowionymi obrzędami liturgii, które domagają się czynnego uczestnictwa wiernych w akcji liturgicznej. To sakramenty chrztu i bierzmowania upoważniają ich do tego, aby przez swoją postawę realizowali powszechne kapłaństwo Chrystusa³³. Tertulian widział w postawie stojącej wyraz uwielbienia także gotowości do słuchania, skupionej uwagi jak również postawę paschalną - dzieci Bożych - odkupionych przez swego Pana. Z kolei Bazyli widział sens odmawiania modlitw w czasie niedzielnej Eucharystii na stojąco ponieważ dostrzegał w tym dniu realizację tego, co stanie się w przyszłości. Otóż postawa

³² Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, AS 60 (2006), s. 53.

³³ Por. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, Kraków 2001, s. 28-29.

stojąca wyrażała dla niego postawę ludzi, którzy są w drodze - nie tylko do wieczności - ale przede wszystkim do życia treścią Słowa, które słyszą na Mszy, a które mają realizować w codzienności. Wskazywał również tę postawę jako obrazującą zwycięstwo Chrystusa. Postawa zwycięzcy to postawa stojąca, postawa ludzi walczących w swoim życiu z tym, co sprzeciwia się godności ucznia Chrystusa³⁴. Wierni zgromadzeni na liturgii przyjmują postawę stojącą, gdy kapłan wychodzi do ołtarza, podczas czytania Ewangelii (przemawia sam Chrystus), modlitwy Eucharystycznej - ponieważ kapłan wypowiada ją w imieniu wszystkich zgromadzonych³⁵. Postawę stojącą przyjmują także podczas zanoszonych do Boga modlitw - kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po komunii, w czasie wyznania wiary i modlitwy powszechnej³⁶.

Postawa klęcząca wyraża zarówno postawę pokutną jak i błagalny gest skruszonego grzesznika, który w poczuciu winy szuka pomocy i opieki. Postawa ta realizuje się w postawie dłuższego zatrzymania się w tym układzie ciała przed Bogiem, jak i w chwilowym geście skłonu przed Bogiem, którego się w ten sposób również uwielbia³⁷. Związana jest zwykle z chwilami skupienia i ma charakter raczej indywidualny³⁸. Jest postawą, w której człowiek wyznaje swoją wiarę w rzeczywistość nieskończoną (Boga) i oddaje jej swego rodzaju hołd w geście adoracji³⁹. Klęczenie, oprócz znamion okazywanego hołdu i czci, jest także wyrazem szacunku. W liturgii Mszy Świętej ta postawa jest obecna, gdy kapłan wypowiada słowa ustanowienia Najświętszego Sakramentu, gdy ukazuje Najświętsze Postacie oraz w czasie przystępowania do Komunii Świętej⁴⁰.

Postawa siedząca wyraża wewnętrzną dyspozycję wiernego, jaką jest słuchanie, skupienie i przygotowanie do medytowania Bożego Słowa usłyszanego w czasie Mszy Świętej (Łk 2,46; 10,39; 1Kor 14,30; Dz 20,9). W czasie liturgii uczestnicy zgromadzenia siedzą słuchając: Słowa Bożego (I i II czytania); psalmu; homilii, przygotowania darów oraz w chwilach, gdy

³⁴ Por. B. Nadolski, *Postawy w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1211.

³⁵ R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej, aby lepiej je rozumieć*, tłum. A. Porębski, Kraków 2012, s. 124-125.

³⁶ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 54.

³⁷ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 29.

³⁸ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 123.

³⁹ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁰ Por. B. Nadolski, *Postawy w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1212.

zachowujemy milczenie⁴¹. W ten sposób można nazwać Kościół - *audientes* - czyli wsłuchanych w Słowo Boże całą osobowością („*sedentes auscultant* - siedząc, słuchają, częsta uwaga w księgach”)⁴². W postawie siedzącej nie ma nic z wygody czy zepchnięcia tego układu ciała na dalszy plan - jakby postawy, w której mniej jest szacunku dla pewnych czynności wykonywanych w tym czasie we Mszy Świętej, wręcz przeciwnie jest to postawa charakteryzująca człowieka jako głęboko wierzącego i żywo angażującego się w przebieg liturgii, takiego, który poważanie przyjmując słowa mówiące o tym iż „wiera rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17), uważnie słucha tego, kto mówi i daje przez to wyraz swego zaufania i zdania się na Boga⁴³. Postawa siedząca odnosi się także do wieczności, w której jak mamy nadzieję, siedzieć będziemy na tronie Chrystusa: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie” (Ap 3, 21)⁴⁴.

Kolejną postawą obecną w liturgii Mszy Świętej jest ta, w której człowiek angażując całe ciało, posuwa się miarowo postępując do przodu. Jest to ruch wyrażający jego godność a ma miejsce za każdym razem, gdy odbywa się procesja. Odbywa się ona w ciszy i milczeniu lub przy towarzystwie muzyki oraz śpiewu. Jest symbolem Ludu Bożego, który wędruje ku wieczności⁴⁵. W procesji kapłan wraz z usługującymi udaje się z zakrystii do ołtarza - ruch ten symbolizuje zgromadzenie, które pielgrzymuje za Ukrzyżowanym (na początku procesji niesiony jest krzyż), wsparty Jego światłem (akolici niosą światło) oraz Słowem (niesiony Ewangeliarz) a także obecnością samego Pana w osobie przewodniczącego liturgii⁴⁶. Drugą procesję można wykonać w czasie *przygotowania darów* - procesja z darami chleba i wina do ołtarza. Te ofiary wyrażają dary otrzymane od Boga, które człowiek swoją pracą przemienia i doskonali według zamysłu Boga i ofiarowuje wraz z Chrystusem Ojcu. Trzecia procesja ma miejsce w czasie, gdy wierni schodzą się w stronę ołtarza, aby przyjąć Eucharystię. Procesja ta wskazuje przede wszystkim na komunie, jaką

⁴¹ Por. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, dz. cyt., s. 32.

⁴² Por. B. Nadolski, *Postawy w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1211.

⁴³ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁴ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁵ Por. B. Nadolski, *Postawy w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1212-1213.

⁴⁶ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 57.

tworzą wierni, jednocząc się z Panem, tworzą rodzinę Bożą⁴⁷. Z kolei procesja komunijska wskazuje, iż na drodze do wieczności stajemy się pielgrzymami (procesja tę pielgrzymkę symbolizuje) i potrzebujemy pokarmu, jakim jest Najświętszy Sakrament⁴⁸.

Gestem, na który należy zwrócić uwagę, jest pokłon. Oznacza on zarówno głęboki szacunek jak i pokutne usposobienie zwłaszcza wtedy, gdy połączony jest z modlitwą o odpuszczenie grzechów. Jest także symbolem błagania, jakie człowiek skierowuje do Boga, chcąc otrzymać Jego łaskę⁴⁹. Skłony wykonuje się wobec ołtarza (kiedy przychodzimy do niego, przechodzimy przed nim bądź, gdy odchodzimy od niego) a także przed proklamacją Ewangelii, w czasie składania Symbolu wyznania wiary (na słowa o Tajemnicy wcielenia). Skłon jako gest, obecny jest w momencie przygotowania darów przy modlitwie przed obmyciem rąk, jak również przed przyjęciem Komunii Świętej w postawie stojącej. Ukłon (*parum se inclinat*) obowiązuje - w czasie liturgii Mszy Świętej - kapłana w czasie wymawiania słów konsekracji, które odmawia nad chlebem i winem. Obecny jest także - jako skłon głowy - gdy wymawiamy doksolęgię małą (Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu) jak również przy wypowiedaniu imion Osób Boskich, imienia Maryi bądź świętego, którego czcimy w danym dniu⁵⁰.

Wśród gestów liturgicznych znajduje się również podnoszenie oczu. Jest to uzewnętrznienie tego, co nazywa się kierowaniem duszy do Boga. Odnowa liturgiczna zwraca uwagę na to, by oczy były zawsze skierowane ku ołtarzowi, na czytającego Słowo Boże czy głoszącego homilię - wszystko w tym celu, aby łatwiej i owocniej uczestniczyć w czynnościach liturgicznych⁵¹. Postawa ta symbolizuje człowieka tęskniącego za Bogiem, który zwykle w tej sytuacji podnosił swój wzrok ku górze (Ps 122; Ps 123; Łk 16,23; J 11,41)⁵².

Omawiając gesty, które wyrażają najgłębszy szacunek wobec Boga, należy zwrócić uwagę na pocałunek. Symbolizuje on nadprzyrodzoną miłość,

⁴⁷ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 135-137.

⁴⁸ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 58.

⁴⁹ Por. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁰ Por. M. Matuszewski, *Symbolika postaw w liturgii*, dz. cyt., s. 58.

⁵¹ Por. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, dz. cyt., s. 33.

⁵² Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 85.

braterstwo, pokój a także wzajemną zgodę. Od starożytności pocałunkiem obdarzany jest ołtarz (oznacza hołd dla Chrystusa i Jego Ofiary na krzyżu) a także księga Ewangelii⁵³. Całując ołtarz kapłan sam jednocześnie otrzymuje dar pocałunku od Chrystusa, który w ten sposób okazuje mu swoje miłosierdzie a także udziela łaski do kochania i dokonywania dobra na rzecz wierzących⁵⁴. Pocałunku nie wolno spłycać i sprowadzać jedynie do jakiegoś pozdrowienia, ale rozumieć jako doniosły gest, w którym celebrans wchodzi w kontakt z Kościołem tryumfującym⁵⁵. Gdy pocałunek kończy celebrację eucharystyczną, należy go pojmować jako znak wdzięczności wobec Boga za możliwość uczestniczenia w Ofierze. Z kolei pocałunek złożony na księdze Ewangelii należy rozumieć w kategoriach wiary w moc Słowa Bożego, które gładzi ludzkie grzechy. Gest ten zyskuje przez to charakter oczyszczający dla tego, kto go składa. Poza tym w geście tym należy widzieć chęć miłowania Chrystusa, Jego Ewangelii, jak również wdzięczności za miłosierdzie okazane przez podarowanie nam tego Słowa⁵⁶.

Kolejne gesty, które zostaną tu opisane dotyczą *operowania* rękami. Należą do nich: znak krzyża; rozłożenie, unoszenie, złożenie czy w końcu nałożenie na siebie rąk a także bicie się w piersi i przekazywanie sobie znaku pokoju, w którym używamy rąk.

Znak krzyża przede wszystkim komunikuje fakt, iż najważniejszą Osobą w czasie liturgii jest Chrystus i dokonane przez niego odkupienie ludzkości (Kol 1,20). Stanowi on swego rodzaju wyznanie wiary (1 Kor 1, 17) a co za tym idzie, staje się źródłem łaski dla tego, kto go czyni (Ef 2,16). Jednocześnie wskazuje on na potrzebę krzyżowania samego siebie, a więc umartwienia (Mt 10,38; Ga 2,19) oraz konieczności naśladowania Chrystusa w jego męce (Mt 16,24)⁵⁷. Znak krzyża w liturgii Mszy Świętej jest obecny na początku i końcu celebracji oraz przed czytaniem Ewangelii. Zawsze *unaocznia* Trójcę Świętą⁵⁸, w imię której wierni zostali ochrzczeni, a dzięki czemu mają prawo do

⁵³ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 34-35.

⁵⁴ Por. K. Lijka, *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, LS 1 (2015), s. 81.

⁵⁵ Por. B. Nadolski, *Ołtarz w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1099.

⁵⁶ Por. K. Lijka, *Ucałowanie ołtarza i ewangeliarza*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁷ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁸ Por. B. Nadolski, *Znak krzyża (wykonanie-czynienie) w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1737.

uczestnictwa w zgromadzeniu liturgii Mszy Świętej. Znak krzyża kreślony na czole, ustach i sercu przed czytaniem Ewangelii oznacza, iż zadaniem człowieka jest, aby nie wstydził się Ewangelii, ale wyznawał ją ustami i zachowywał w umyśle i sercu⁵⁹.

Następnym gestem jest rozłożenie rąk i wzniesienie ich w górę. Jest to jedna z najstarszych postaw modlitewnych, jaką przekazuje liturgia. Gest ten symbolizuje człowieka, który z pełną ufnością kieruje swoją modlitwą ku Bogu, który jest jej adresatem⁶⁰. W modlitwie, której używamy w czasie Mszy Świętej kapłan wypowiada słowa: „On spełniając Twoją wolę, nabył dla Ciebie lud święty, gdy wyciągnął swoje ręce na krzyżu”. Jest to najlepszy obraz dla opisywanej postawy liturgicznej, która wyraża wstawiennictwo i pokazuje tego, który ten gest wykonuje jako kogoś kto zbiera wszystkie modlitwy i wszystkich obejmuje⁶¹. Kapłan wznosi ręce w ten sposób odmawiając kolektę, modlitwę nad darami, modlitwę po komunii, prefację, Modlitwę Eucharystyczną oraz Modlitwę Pańską. W stronę wiernych rozkłada ręce wtedy, gdy następuje pozdrowienie zgromadzonych (uświadamia im obecność Boga) oraz gdy odmawia modlitwę o to, aby Pan przyjął złożone dary⁶².

Złożenie rąk to kolejny gest komunikujący zgromadzonym odpowiednią postawę wewnętrzną a jest nią: koncentracja, prośba, szacunek, pokora i oddanie⁶³. Złożone ręce symbolizują chęć wzniesienia duszy ku Bogu, oddania się Mu z wiarą a także oddania się do Jego dyspozycji, przez zgodę na Jego wolę. Kapłan taką postawę w czasie Mszy Świętej przyjmuje, gdy udaje się w procesji do ołtarza, gdy odmawia akt pokuty, wykonuje *Chwała na wysokości Bogu* oraz w czasie wyznania wiary⁶⁴. Istnieje także gest złożenia rąk, gdzie jedną kładziemy na drugą tak, aby przyjąć Komunię Świętą. Właściwy sposób przystępowania w tej sytuacji polega na uniesieniu lewej ręki i wyciągnięciu jej do przodu w postawie przyjęcia daru. Pod lewą ręką kładziemy prawą i później przyjmujemy nią Chleb złożony przez kapłana na nasze dłonie. Przychodząc na

⁵⁹ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 40.

⁶¹ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 127-128.

⁶² Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 41.

⁶³ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 129.

⁶⁴ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 41-42.

Mszę Świętą nie bierzemy sobie sami Chleba ze stołu Pańskiego, jesteśmy bowiem dziećmi Boga, Jego przyjaciółmi i braćmi dla siebie nawzajem, tymi którym Chleb jest dany, aby przyjąć go w postawie wdzięczności, uniżenia i wiary - co zresztą wyraża gest wyciągniętych dłoni, tych którzy w taki sposób przystępują do Komunii Świętej⁶⁵.

Powołując się na słowa Chrystusa, który powiedział: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli” (Mt 15,19), należy dokonać oceny pod względem komunikacyjnym gestu bicia się w piersi jako gestu pokutnego, wyrażającego skruchę i chęć szczerego przyznania się do grzechów, które ma za zadanie doprowadzenie do oczyszczenia owego serca, o którym mówi Jezus. Gest też zawsze był związany z aktami pokuty, przyznania się do winy, żalu lub grzechu - stąd w czasie Mszy Świętej, gdy wypowiada się słowa np. *moja wina, również nam, grzesznym sługom* ten gest oddaje tę rzeczywistość duchową⁶⁶. Podobnie gest obmywania rąk, wiąże się z pragnieniem duchowego oczyszczenia (por. OWMR 76).

Patrząc całościowo na postawy i gesty w liturgii Mszy Świętej, należy zauważyć, jak symbolika tych zachowań wpływa na zrozumienie samej liturgii, która jest szczytem życia każdego wierzącego⁶⁷. Dodatkowo warto zauważyć czy nawet docenić postawę przewodniczącego liturgii, którego zachowanie nie jest tylko zwykłą gestykulacją, ale czynnością, która wzywa obecnych na Mszy Świętej do wejścia w misterium celebracji⁶⁸.

⁶⁵ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 129.

⁶⁶ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁷ Por. J. Nowak, *Znak a poszukiwania nowych symboli uczestnictwa w liturgii*, STV 1 (2011), s. 17.

⁶⁸ Por. M. Matuszewski, *Gesty i postawy liturgiczne*, dz. cyt., s. 89.

4. Komunikacja przez znaki i symbole w liturgii Mszy Świętej

4.1. Znak i symbol

W życiu ludzkim ważne miejsce zajmują znaki i symbole. Za ich pośrednictwem człowiek jako jednocześnie istota cielesna i duchowa, rozumie i wyraża swoją rzeczywistość duchową. Owe znaki i symbole służą także do tego, aby z pomocą języka, gestu i określonych czynności kontaktować się między sobą - tak realizuje się jego społeczna istota. Dotyczy to także relacji z Bogiem (por. KKK 1146). Ponieważ znaki i symbole mają odkrywać rzeczywistość zakrytą pod nimi, będą jednocześnie wskazywały na konsekwencje, jakie wypływają z nich dla wierzących⁶⁹. Zasadniczo różnica pomiędzy znakiem a symbolem sprowadza się do tego, iż każdy symbol jest znakiem, ale nie każdy znak jest symbolem. Znak opisuje rzecz i mówi o relacji do niej, choć warto pamiętać, że jeśli znak nie określa danego przedmiotu sprawy, to właściwie nie ma w sobie żadnej wartości poznawczej⁷⁰. Symbol pozostaje częścią rzeczywistości oznaczanej i w nią wprowadza, gdy tymczasem sam znak wskazuje na samą rzeczywistość⁷¹. Ponieważ znak jest środkiem komunikacji, dlatego jego istotą będzie nawiązywanie relacji z ukrytą rzeczywistością ukrytą za przedmiotem. W jakimś sensie przez znak dotyka się rzeczywistości poznawanej, na tyle jednak, że łączy on nas bardziej z przedmiotem poznania niż z samą ukrytą rzeczywistością, przez co jednocześnie wskazuje mocniej na relację, jaka zachodzi między nimi, a co właściwie jest najważniejszym elementem teorii znaku⁷². Aby znak prowadził do rzeczywistości niewidzialnej w swoim zewnętrznym wymiarze, musi podpadać pod zmysły⁷³.

⁶⁹ Por. A. Rojewski, *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym*, RBL 3 (1989), s. 199.

⁷⁰ Por. A. Durak, *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, SEM 17 (2001), s. 120.

⁷¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 112.

⁷² Por. A. Durak, *Symbole, znaki i gesty...*, dz. cyt., s. 119.

⁷³ Por. J. Nowak, *Znak a poszukiwania nowych symboli...*, dz. cyt., s. 13.

Znak obejmuje rzeczy, wydarzenia, czynności, słowa, gesty lub symbole informujące odbiorców o tym, czym same nie są, ujawniając przy tym swoją podwójną rzeczywistość - odnoszącą się do samego znaku i rzeczywistości oznaczanej, przy czym rzeczywistość oznaczana jest na różne sposoby i może być różnie interpretowany przez różnych ludzi⁷⁴. Wyróżnia się znaki: naturalne (gdy między oznacznikiem a rzeczywistością związek wynika z natury); sztuczne-umowne (gdy związek opiera się na umowie, jakiejś konwencji); mieszane (gdy elementy naturalne i umowne zostają połączone w jedno)⁷⁵. Przykładem znaków mieszanych są znaki liturgiczne⁷⁶.

Omawiając znaki i symbole liturgiczne należy najpierw odszukać odniesienia biblijnego, bowiem one nakreślą właściwy obraz tej rzeczywistości. Pismo Święte jest pełne bogatej symboliki. Stary Testament przekazuje objawienie Boga Jahwe, które przygotowuje wierzących na przyjście Pana we Wcieleniu - co jest znakiem głównym *par excellence* i centrum historii zbawienia. Wyłania się z kart Pisma Świętego pewna koncepcja religijna, na mocy której wszystkie wydarzenia w Biblii stają się znakiem interwencji samego Boga i posiadają swoją biblijną symbolikę. Z kolei język Nowego Testamentu ukierunkowuje na Chrystusa, przez co wyłania się nowa symbolika, którą należy odnosić do misterium zbawienia, jakie dokonało się w Jezusie, i oceniać ją w kategoriach znaków i funkcji, które podejmował Mesjasz⁷⁷. Potwierdza to *Konstytucja o liturgii świętej* w której czytamy: „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków” (zob. SC 24). Dostrzegając, iż celebrowanie sakramentalna zawiera znaki i symbole, trzeba i koniecznym jest, aby ich sensu i znaczenia szukać w dokonanym dziele stworzenia oraz kulturze ludzkiej opisanej na kartach Starego Przymierza, a w całości objawionej w misterium Paschalnym Chrystusa (por. KKK 1145). Ponieważ człowiek stworzony został na

⁷⁴ Por. P. Kulbacki, *Paradygmat znaku i symbolu w celebrowaniu liturgicznym*, LS 2 (2015), s. 297.

⁷⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 111. Zob. także T. Sinka *Symboli liturgice*, dz. cyt., s. 3-4.

⁷⁶ Por. T. Sinka, *Symboli liturgice*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁷ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 133.

obraz i podobieństwo Boga i jest to znak komunikacji międzyosobowej (Trójca Święta), należy rozumieć działanie Stwórcy w takim sensie, iż znakiem jego najdoskonalszej komunikacji jest osoba Jezusa Chrystusa, który za pomocą słów i czynności objawił ludziom rzeczy odnoszące się do rzeczywistości Boskiej⁷⁸. Prawdą jest, że w liturgii poprzez sprawowanie funkcji kapłańskiej Jezusa Chrystusa, za pomocą znaków dostrzegalnych dokonuje się uświęcenie uczestnika tejże liturgii i wtedy to Mistyczne Ciało Chrystusa, sprawuje wówczas kult publiczny (por. SC 7). Wynika stąd konieczność, aby każdy znak lub symbol w liturgii, winien być tak wybrany i ukazany, aby wskazywał bezpośrednio na Boga⁷⁹. Jednocześnie tematyka znaków liturgicznych powinna być omawiana tylko w kontekście liturgii, w której Bóg jest obecny i dokonuje konkretnego działania. Tylko wtedy można rozpoznać i przyjąć symbolikę znaków, które mają za zadanie uświęcić i pouczyć człowieka⁸⁰. Przez znaki liturgiczne człowiek jest nie tylko wprowadzany i umacniany w pełnieniu misji apostoelskiej, ale komunikuje się z Bogiem. W tym ujęciu dostrzega się swego rodzaju *katabsis* znaku liturgicznego - Boga, który znak traktuje jako środek przekazu, dzięki któremu komunikuje się z człowiekiem w liturgii⁸¹.

Tematyka symbolu domaga się wyjaśnień z dziedziny terminologii. Słowo *symbol* wywodzi się z gr. *symbolon* i znaczy tyle, co przedmiot złamany na pół, który po połączeniu służy jako znak do rozpoznania; symbol oznacza także bardzo ogólnie - znak (z łac. *signum, indicium*), któremu nadaje się różne umowne znaczenia (sygnał, cyfra)⁸². Symbol nie odsyła do wskazanej przez niego rzeczywistości, ale wprowadza w nią i niejako otwiera, gdyż jest swoistym działaniem i wydarzeniem. Ponieważ z założenia nie ma na celu wyjaśniania danej rzeczywistości, jest niejednoznaczny i nie da się go opanować, stąd nie można ująć go na sposób dyskursywny⁸³.

Gdy mowa o symbolu w liturgii, to należy wskazać następujące jego elementy: wskazuje na dostrzegalną rzeczywistość; uobecnia transcendencję

⁷⁸ Por. J. Nowak, *Znak a poszukiwania nowych symboli...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁹ Por. J. Nowak, *Podmiotowość komunikatywności...*, dz. cyt., s. 55.

⁸⁰ Por. J. Nowak, *Znak a poszukiwania nowych symboli...*, dz. cyt., s. 14.

⁸¹ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 133.

⁸² Por. B. Nadolski, *Symbol (symbolizm) i znak w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1484.

⁸³ Por. P. Kulbacki, *Paradygmat znaku i symbolu...*, dz. cyt., s. 298.

(staje się nie jako epifanią danej rzeczywistości); włącza subiektywność osoby (jego ocena nigdy nie jest obiektywna; włącza osobę odczytującą symbol w doświadczenie, które go przekształca, inkorporując także w transcendencję; pomaga wspólnocie *objawić* swoje istnienie, gdyż bez niej nie ma liturgii, a co za tym idzie, nie ma także symboli, które by oznaczałyby tę rzeczywistość⁸⁴. Podobnie jak znaki, symbole również nabrały swojego szczególnego znaczenia, a dokonało się dzięki tradycji judeochrześcijańskiej. Stary Testament niesie ze sobą bogatą symbolikę. Prawdy objawione w Nowym Testamencie czerpią z wydarzeń biblijnych sens znaków i symboli, dzięki czemu otrzymują swoje nowe znaczenie⁸⁵. Na poziomie liturgii symbol obejmuje: gesty, postawy, sztukę, paramenty liturgiczne, elementy naturalne, przestrzeń i czas. Kult dokonuje się przede wszystkim „w Duchu i prawdzie” (J 4,24), ale jest jednocześnie kultem publicznym (por. SC 26). Taka sytuacja domaga się wyrażenia tego na zewnątrz. Człowiek jako istota diadalna, potrzebuje symboli w liturgii dla przybliżenia tego co duchowe, ale także dla możliwości uzewnętrznienia sfery swojego ducha⁸⁶.

Takie odniesienia narzucają konieczność ukazania teologicznego wymiaru symbolu. Można je zawrzeć w następujących wymiarach:

1. Znak użyty w liturgii nawiązuje do przeszłości, konkretnie do faktów ze Starego Testamentu opisujących dzieło zbawienia, a także do zbawczych czynów Jezusa (*signum rememorativum* - wymiar remoratywny czy przypominający).

2. Oznaczona w liturgii przez znak rzeczywistość staje się realna i zostaje uobecniona w wymiarze wydarzenia jako misterium (*signum demonstrativum* - wymiar oznajmujący).

3. Uobecnione wydarzenie włącza w misterium uczestnika poprzez swój zbawczy dynamizm; rzeczywistość znaku wprowadza w wieczność do której człowieka zaproszony jest poprzez rozpoznanie owego znaku (*signum eschatologicum - prognosticum* - wymiar inauguracyjny bądź zapoczątkowujący eschatologię).

4. Uobecnione misterium i zaangażowany w nie człowiek zakłada zaistnienie pewnych konsekwencji, gdyż z założenia zaistniały fakt (*indicativus*)

⁸⁴ Por. B. Nadolski, *Symbol (symbolizm) i znak w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1487.

⁸⁵ Por. P. Kulbacki, *Paradygmat znaku i symbolu...*, dz. cyt., s. 294.

⁸⁶ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 138.

zobowiązuje do określonego zachowania (*optativus*). Jest to wymiar zobowiązujący nazywany *signum obligatorium*⁸⁷.

Wobec faktu, iż transcendentny wymiar rzeczywistości, pozostaje dla współczesnego człowieka niedostrzegalny, widać, że otaczający go świat, nie daje mu bezpośrednich przesłanek do odnajdywania Boga. Należy zauważyć, iż także „język komunikacji, znaków, symboli religijnych” jakich używa się w czasie Mszy Świętej, może nie dotrzeć do świadomości człowieka obecnych czasów⁸⁸. Aby „usprawnić” dialog z Bogiem w czasie Mszy Świętej, wydaje się koniecznym poznanie informacji jakie przekazują poszczególne znaki czy symbole. Na początek - w kontekście tego paragrafu - osobnego wyjaśnienia i dookreślenia wymaga opisanie znaku przekazania pokoju. W dalszej części zostaną omówione pozostałe znaki i symbole. Poprzez znak pokoju Kościół wyraża jedność wobec członków zgromadzenia, przed przyjęciem Najświętszego Sakramentu (por. OWMR 82). Według przepisów zatwierdzonych przez Komisję Episkopatu Polski (każda bowiem konferencja otrzymała do tego jurysdykcję), znak pokoju należy przekazać poprzez ukłon w kierunku najbliższej stojących bądź podanie ręki⁸⁹. Zalecenie ma na celu potrzebę nie zakłócania celebracji⁹⁰. Przekazując sobie znak pokoju, nie czyni się jedynie zwykłego gestu przyjaźni czy pozdrowienia, ale jest to znak jedności, który dokonuje się w Chrystusie i nawiązuje do gestu pełnego radości i nadziei jakiego dokonał Zmartwychwstały wobec swoich uczniów. Przekazanie znaku pokoju ma za zadanie potwierdzenie faktu, iż jesteśmy wspólnotą dzieci Bożych, która została pojednana przez Chrystusa, stąd pokój nie tylko zakomunikowany jest na Mszy Świętej, ale ma być znakiem niesionym przez wiernych w codzienność⁹¹.

⁸⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 118.

⁸⁸ Por. K. Pawlina, *Kościół w Polsce wobec nowej ewangelizacji*, STV 32 (1994), s. 146-147.

⁸⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego 9.03.2005*, nr 33.

⁹⁰ Por. K. Lijka, *Pocałunek pokoju w liturgii eucharystycznej i jego symbolika*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 201.

⁹¹ Por. R. Falsini, *Gesty i słowa Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 133.

4.2. Zgromadzenie liturgiczne i tworzące go elementy w służbie komunikacji

Zgromadzenie liturgiczne jest tym znakiem liturgicznym, który określa się jako najbardziej podstawowy. Definicja zgromadzenia liturgicznego obejmuje zebranie wiernych, którzy pod przewodnictwem kapłana, spotykają się dla celebrowania czynności liturgicznych. Jako część Kościoła Powszechnego zgromadzenie stanowi jego symbol. Niejako na pierwszy plan w tym określeniu wychodzi jego natura społeczna, a także struktura hierarchiczna, choć jego podstawowym wyrazem jest znak obecności Chrystusa, którego to zgromadzenie oznacza i którego jest symbolem⁹². Zgromadzenie liturgiczne jest symbolem ze względu na ujawnienie rzeczywistości niewidzialnej, jaką jest Kościół, a przede wszystkim przez Boga, który przez to zgromadzenie wzywa do wiary i nawrócenia, aby obdarzyć wszystkich zbawieniem⁹³. Gromadzenie się Kościoła, znaczy w swej istocie Jego tworzenie - obrzędy, które temu służą takie mają zadanie. Gromadząc się, Kościół automatycznie wchodzi w oddziaływanie Zmartwychwstałego, który obdarza nowym życiem; wszystko odnawia i ożywia, kierując zgromadzonych do jedności wiary i otwiera na możliwość przyjęcia samego Boga⁹⁴. Zgromadzenie liturgiczne posiada dwojaki charakter. Jest znakiem o naturze społecznej (społeczność ludzi wierzących, do której przynależymy poprzez przyjęcie sakramentu chrztu), a także znakiem hierarchicznej struktury Kościoła - co ważne, znak Kościoła wtedy jest pełny, gdy liturgii przewodzi biskup wraz z kapłanami i diakonami oraz tymi, którzy pełnią różne posługi, przy pełnym uczestniczeniu wiernych w sprawowanych misteriach⁹⁵.

Zgromadzenie liturgiczne obecne na celebracji jest znakiem wydarzenia zbawczego, w którym uczestniczy Kościół. W takim rozumieniu zgromadzenie to staje się znakiem komunikacji jaka zachodzi pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Skoro jest to komunikacja, domaga się ona odpowiedzi ludzkiej na działanie

⁹² Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 9.

⁹³ Por. B. Nadolski, *Symbol (symbolizm) i znak w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1487.

⁹⁴ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, Kraków 2005, s. 17.

⁹⁵ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 10-11.

Boże w liturgii (wymiar anabatyczny znaku jakim jest zgromadzenie). Ujęcie takie byłoby jednak jednostronne, gdyż w zgromadzeniu liturgicznym dokonuje się swego rodzaju przenikanie na linii nadawca - odbiorca, przez co Bóg i człowiek pełnią naprzemienne role w tej komunikacji⁹⁶. Stąd dostrzega się w teologii zgromadzenie liturgiczne jako miejsce dialogu między Chrystusem i Kościołem, który jest „epifanią” wzajemnych relacji⁹⁷. Jednocześnie dzięki temu zauważa się, iż zgromadzenie liturgiczne nie ma charakteru przypadkowości, ale posiada naturę organiczną. Dokonuje się w oparciu o ukonstytuowane normy, wynikające z celu, który ma osiągnąć i ze sposobu sprawowania wydarzenia⁹⁸.

Najważniejszym i najbardziej istotnym zgromadzeniem, jakie dokonuje się w życiu Kościoła jest zgromadzenie eucharystyczne, przede wszystkim to, które celebrowane jest w niedzielę⁹⁹. Aby symbol, jakim jest zgromadzenie eucharystyczne, był czytelny należy zwrócić na samo przygotowanie ołtarza, mszału, lekcjonarza i wszystkiego, co potrzebne jest do sprawowania Najświętszej Ofiary. W czasie gromadzenia i celebracji jakakolwiek nieuzasadniona aktywność czy to przewodniczącego czy usługujących rozprasza wiernych i zacierza symbol zgromadzenia czyniąc go chaosem. Stąd niedopuszczalne jest - z punktu widzenia praktycznego - przygotowywanie się czy celebransa czy to służby liturgicznej do pełnienia swojej posługi w przestrzeni, w której ta liturgia będzie bądź jest sprawowana. Uwaga wiernych ma być skierowana na ołtarz, ambonę i symbole liturgiczne, których zadaniem jest wprowadzenie w misterium Chrystusa¹⁰⁰. Wskazanie to w kontekście znaku, jakim jest zgromadzenie liturgiczne dotyczy także zespołów śpiewaczych których funkcja zostanie opisana później. Tu jedynie należy jedynie zauważyć w kontekście symboliki, iż stanowią one znak wskazujący na ożywione życie religijne w parafii i znak troski o liturgię w wymiarze zadbania o jej uroczysty

⁹⁶ Por. J. Nowak, *Znak a poszukiwania nowych symboli...*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁷ Por. B. Nadolski, *Zgromadzenie liturgiczne w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1732.

⁹⁸ Por. Z. Kiernikowski, *Bliżej liturgii*, Legnica-Wrocław 2015, s. 11.

⁹⁹ Por. H. Sobeczko, *Znak obecności Chrystusa. Zgromadzenie liturgiczne i jego przewodniczący*, AS 48 (2006), s. 17.

¹⁰⁰ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 26-27.

charakter¹⁰¹, gdy jednak ich przygotowanie przenosi się na czas sprawowania liturgii, zupełnie zaciemnia ten obraz i symbol.

Kolejnym „ogniwem komunikacyjnym” w liturgii Mszy Świętej jest celebrans. Przewodniczący liturgii jest jednocześnie członkiem całego zgromadzenia, jak i jego głównym koordynatorem i sprawcą (od strony ludzkiej) - dzięki przyjętym święceniom. Jest reprezentantem hierarchii kościelnej i ten fakt należy odczytywać w kategoriach znaku kolegium apostoelskiego, jakim czyni go jego obecność w zgromadzeniu, a która to obecność opiera się na fundamencie słów Chrystusa : „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1Kor 11,24-25)¹⁰². Zasadniczo kapłan celebrując liturgię jest znakiem Jezusa Chrystusa - to On jest głównym powodem, dla którego Kościół gromadzi się na modlitwie, słucha Słowa Bożego i uczestniczy w ofierze¹⁰³. Celebrans posiada świadomość, iż sprawuje święte czynności, działając w imieniu Boga. Jego gesty i całe działanie, nie są tylko zgodne z wypowiedzianymi słowami, ale są znakami obecności Pana¹⁰⁴. Czynności wykonywane przez kapłana w tym modlitwy, jakie wypowiada, są dokonywane w imieniu Kościoła - wszystkich obecnych. Ta sama sytuacja - przez podobieństwo - odnosi się do znaków, jakich używa święta liturgia. Cała celebrazione została „zaaranżowana” przez Chrystusa za pomocą Kościoła, stąd należy pamiętać, że to - czemu przewodzi celebrans - wszystkie modlitwy, śpiewy i działania liturgiczne, mają na celu wzrost wiary uczestników, wzniesienie umysłów ku Bogu, tak aby złożyć duchowy hołd i przyjąć łaskę (SC 33). Sprawa ta jest o tyle ważna, że celebrans musi zawsze mieć świadomość, iż jest „ikoną” Chrystusa (*in persona Christi*), a więc znakiem jego realnej obecności. Obrzędy liturgiczne muszą być przez niego potraktowane „priorytetowo” z pełnym zaangażowaniem i wiarą, w przeciwnym wypadku doprowadzi to do zubożenia lub zlekceważenia celebracji liturgicznej¹⁰⁵. Do zadań celebransa należy przede wszystkim budowanie wspólnoty, pobudzanie jej do wiernego uczestnictwa w czynnościach liturgicznych, przez nadanie celebracji

¹⁰¹ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 11.

¹⁰² Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 14.

¹⁰³ Por. J. Miazek, *Kapłan w liturgii Mszy Świętej w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 93.

¹⁰⁴ Por. A. Rojewski, *Postawy i gesty celebransa...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁰⁵ Por. H. Sobeczko, *Znak obecności Chrystusa...*, dz. cyt., s. 29.

odpowiedniego rytmu¹⁰⁶. Ma to zasadniczy wpływ na odczytanie znaku, jakim jest liturgia Mszy Świętej i przychodzący w niej Pan. Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że bez Chrystusa niemożliwe jest Jego istnienie, tak jak niemożliwym jest zaistniała akcja liturgiczna Mszy Świętej bez kapłana. On nie tylko wskazuje na Chrystusa, ale jako kapłan przewodniczy jako głowa temu zgromadzeniu¹⁰⁷.

Odpowiedzialność, jaka spoczywa na kapłanie w czasie przewodniczenia liturgii, nakazuje zwrócić uwagę na jego świadectwo i posługę jako na elementy, które mają wpływ nie tylko na zgromadzenie biorące udział w tej konkretnej liturgii Mszy Świętej, ale na całą wspólnotę Kościoła Powszechnego. Postawa kapłana może poprzez źle zrozumianą kreatywność czy „przystosowanie” być szkodliwą dla zgromadzonych wiernych. Świadczą o tym nadużycia jakie obserwuje się w dziedzinie liturgii, które nastąpiły po soborowej reformie liturgicznej. Zarzucając Kościołowi *formalizm* („tradycja liturgiczna Kościoła i jego Magisterium”), wprowadzono nieupoważnione i nieodpowiednie innowacje, które doprowadziły do *zaciemnienia* liturgii a przez to do szumu komunikacyjnego na linii Bóg - człowiek. Tylko dzięki wspomnieniu tych faktów widać wielką potrzebę zachowywania wierności przepisom liturgicznym przez kapłanów, co będzie jednocześnie wyrazem prawdziwej eklezjalności Eucharystii. Takie sprawowanie sakramentu pozwoli zwrócić uwagę na najgłębsze znaczenie owej liturgii, gdyż nigdy nie jest ona prywatną własnością celebransa czy wspólnoty (por. EdE 52). To z kolei powinno wpłynąć na przewodniczącego liturgii, aby szczególnie zwracał uwagę na sprawowanie najświętszych czynności. Nie tylko pod względem prawidłowego ich wykonania, ale przede wszystkim umiejętnego zakomunikowania, czyli przekazania wiernym sensu tego, co wykonuje. Przemawianie „samym sobą”, swoją postawą, gestem, przeżyciem musi stać się autentycznie jego atutem. Nie samo wypowiedane słowo, ale jego aktywne uczestnictwo w sposób zgodny z przepisami liturgicznymi, będzie wyznacznikiem właściwej komunikacji sakramentalnej¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Por. A. Rojewski, *Postawy i gesty celebransa...*, dz. cyt., s. 198.

¹⁰⁷ Por. J. Nowak, *Rola i zadania przewodniczącego liturgii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 101.

¹⁰⁸ Por. H. Sobeczko, *Znak obecności Chrystusa...*, dz. cyt., s. 30.

Następnym elementem, który uczestniczy w komunikacji w czasie Mszy Świętej, są szaty liturgiczne. Rozmaitość ich wynika z funkcji, jakie pełnią uczestnicy liturgii w zależności od stopnia święceń i posług pełnionych przez uczestników w momencie celebry¹⁰⁹. Szaty więc przysługują w zależności od zadania, jakie pełni dany człowiek w liturgii i mają podkreślać piękno wykonywanych czynności (por. OWMR 335). Wielopłaszczyznowość jaka charakteryzuje symbolika szat liturgicznych jednocześnie ma współgrać z moralnym aspektem życia tego, kto je nosi. Tak się dzieje w przypadku kapłana działającego *in persona Christi*, a którego szaty nie tylko symbolizują błogosławieństwo, jakim go Bóg obdarza, ale nawet kolejność nakładania tych szat, ma swoją szczególną symbolikę. Oddaje bowiem to, jaki proces się w nim dokonał, zanim zdobył odpowiednią predyspozycję, by sprawować święte obrzędy¹¹⁰. Dodatkowo warto w tym miejscu zauważyć, iż symbolika szat liturgicznych kapłana ma wpływ na uczestników liturgii. Prawidłowe rozpoznanie znaczenia danej szaty wspomaga wewnętrzne skupienie na Bogu (aspekt moralny) jak i świadomość tego, co dokonuje się w czasie liturgii tj. uobecnienie Ofiary Chrystusa¹¹¹.

Szatkami liturgicznymi używanymi w czasie liturgii Mszy Świętej przez kapłana są: alba, pasek, humerał, stuła, oraz ornat (por. OWMR 336). Wskazanie i opisanie symboliki szat, jakie ubiera celebrans do sprawowania liturgii Mszy Świętej, jest konieczne, tak aby wskazać konkretne zobowiązanie, jakie niesie odpowiedni strój; konkretne wezwanie, jakie zostaje skierowane poprzez znak używanego stroju - wezwanie nie tylko dla tego, kto nosi te szaty, ale także dla uczestników liturgii, którego integralną częścią jest kapłan, a którzy razem tworzą zgromadzenie liturgiczne dążące do spotkania z Bogiem w znakach i symbolach Mszy Świętej.

Humerał jako niewielką chustę z materiału (oddającego powagę i godność sprawowanych misterii) - początkowo odnoszono do chusty, którą Chrystusowi zawiązano oczy w czasie Jego męki. Obecnie modlitwa, która

¹⁰⁹ Por. T. Sinka, *Symbolie liturgiczne*, dz. cyt., s. 15.

¹¹⁰ Por. D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan Pański? Obraz celebransa na podstawie symboliki szat liturgicznych*, „Studia Warmińskie” 54 (2017), s. 151.

¹¹¹ D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan...*, dz. cyt., s. 152.

towarzyszy jej zakładaniu wskazuje na symbolikę „hełmu zbawienia” (Ef 6,17; 1 Tes 5,8), który prezbiter zakłada przystępując do świętych czynności, tak by chroniła go przed niewłaściwymi myślami w czasie liturgii a także osłaniając jego gardło - przed niewłaściwym słowem¹¹². Sama nazwa *humerał* pochodzi od łacińskiego słowa *humeri*, które oznacza *ramiona*. Jednakże w późnym średniowieczu częściej posługiwano się terminem *amictus*, pochodzącym od *amicire*, czyli *okrywać*¹¹³. Ciekawą i oryginalną symbolikę wskazywał Amalariusz, mówiąc o tzw. *custodia vocis* - humerał jako ten, który chroni przed utratą głosu - i to nie tylko ze względu na celebrowanie Eucharystii w zimnym kościele, ale również w znaczeniu utraty głosu w ogóle. Dodatkowo wskazywał na humerał także jako ochronę przed grzesznym słowem tzw. *castigatio vocis* dotyczące umartwienia aparatu mowy¹¹⁴. Bogata symbolika tej szaty wskazuje m.in. na znaczenie, jakim ma być nazwa „przyłbica zbawienia” (zob. Ef 6,17; 1 Tes 5,8) chroniąca przed szatanem. Dopatrywano się takiego znaczenia, ze względu na sposób jego zakładania¹¹⁵. Święty Tomasz z Akwinu widział w humerale symbol siły do wypełnienia zadanych obowiązków; Innocenty III, odwołując się do Ap 10, 1-10 mówiącej o potężnym aniele widział w jego noszeniu znak Bożego wysłannika. Obecnie humerał używany jest fakultatywnie w zależności od kroju alby, jednak jego symbolika została zatracona, nawet przez fakt braku odmawiania wspólnie modlitwy przy jego zakładaniu¹¹⁶.

Alba jako długa szata (sięgająca do kostek z długim rękawem) koloru białego jest przede wszystkim znakiem czystości duszy, trwania w łasce uświęcającej tego, kto przystępuje do celebrowania najważniejszej tajemnicy wiary. W średniowieczu symbolika ta nawiązywała także do białej szaty, jaką Herod miał ubrać Chrystusa i wysłać na pośmiewisko¹¹⁷. Samo pojęcie alba pochodzi od łacińskiego słowa *albus*, które znaczy *biały*. Zatem nazwa pochodzi od jej koloru (...). Alba jest znakiem chrztu świętego, łaski zbawienia oraz

¹¹² Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 16.

¹¹³ K. Porosło, *Hełm zbawienia czyli humerał w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 597-598.

¹¹⁴ Por. Tamże, s. 598.

¹¹⁵ Por. D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan...*, dz. cyt., s. 145.

¹¹⁶ Por. B. Nadolski, *Humerał w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 521.

¹¹⁷ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 17.

symbolem czystości serca, moralnej nieskazitelności posługującego w liturgii¹¹⁸. Jej kolor wskazuje na światłość, jaka charakteryzuje chwałę niebieską, towarzyszącą Jezusowi na górze Tabor i przy zmartwychwstaniu (zob. Mt 17,1-2; 28,1-3) oraz taką, którą posiadają zbawieni (zob. Ap 7,9). W albie doszukuje się także szaty godowej, jako że symbol radości zbawionych obrazowany jest zwykle ucztą czy też godami weselnymi (zob. Mt 26,29). Ze względu na fakt, iż nosi ją także służba liturgiczna, widać w niej symbol powszechnego kapłaństwa wiernych¹¹⁹.

Pasek jako gruby sznur z frędzlami przy obu końcach, nazywany jest także - przez swój łaciński odpowiednik - *cingulum*. Przepasuje się nią albę, gdy jest za długa, bądź za szeroka, tak aby dobrze była ułożona na sprawującym funkcję liturgiczną. Symbolika tej części stroju odnosi się zarówno do wstrzeźliwości, panowania nad pożądliwościami ciała jak i do znaku pracy, jaką jest służba Boża. Interesującą symbolikę odkrywa się, gdy wskazuje się na pasek jako na ręcznik, którym Chrystus wyciera nogi Apostołom, a którym przepasał się zanim przystąpił do tej czynności. Podobnie, gdy wskazuje się na sznury, które krępują ciało Chrystusa przywiązane do słupa podczas biczowania¹²⁰. W odniesieniu do Starego Testamentu, warto wspomnieć, iż niektórzy widzą w *cingulum* pas kapłanów świątyni jerozolimskiej¹²¹. Ta symbolika obecna jest również w Nowym Testamencie, a odnajduje ją papież Celestyn, który pisząc list do biskupów Galii używa znaczenia pasa, nawiązując do słów z Ewangelii świętego Łukasza: „niech biodra wasze będą przepasane” (Łk 12,35), widzi w nim symbol czystości¹²². Ponadto pas był także symbolem czujności, gotowości do podjęcia walki z przeciwnościami, ta symbolika wynikała z faktu, iż był on noszony w trakcie podróży. Widziano w nim także postawę człowieka, który gotów jest podporządkować swoje życie Bogu. Jego

¹¹⁸ K. Porosło, *Albus - znaczy biały w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 594.

¹¹⁹ Por. D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan...*, dz. cyt., s. 146.

¹²⁰ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 18.

¹²¹ Por. K. Porosło, *Przepasz mnie, Panie... - słów kilka o cingulum w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 595.

¹²² Por. B. Nadolski, *Cingulum w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 261.

biały kolor wskazuje na czystość serca, jaką powinien charakteryzować się kapłan¹²³.

Stuła określana jest jako długa, szeroka wstęga, lekko rozszerzona przy końcach, uszyta z tego samego materiału co ornat. Biskupi i kapłani noszą ją w ten sposób, iż wisi ona na szyi i swobodnie ułożona jest z przodu. Diakon ma stułę przewieszoną przez lewe ramię. Obecna w liturgii symbolizuje przede wszystkim władzę jak i godność sprawowanego urzędu kapłańskiego. Jej najstarsze znaczenie odnosi się do urzędu, który piastował dany kapłan (*insygnium*) i była znakiem otrzymanych święceń¹²⁴. Jarosław Superson opisując symbolikę stuły wskazuje czterech autorów mówiących o tym zagadnieniu: Izydor z Peluzjum - widział w stule „znak pokory diakonów i przypomnienie o obmyciu stóp przez Jezusa swoim uczniom”; Pseudo-German z Paryża - wskazywał na stułę, jako na tę która „dawała” możliwość zrozumienia misterium Pana. Nawiązując do starożytności, mówił o radości, jaką odznaczali się ci, którzy ją nosili; Amalary z Metz - przypominając słowa Chrystusa „Weźcie moje jarzmo na was” a także „Jarzmo moje jest słodkie, a brzemień lekkie”, mówi o stule jako o lekkim i słodkim ciężarze; Raban Maur - wskazując na słowa Apostoła Pawła: „Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem; będę śpiewał duchem, będę też śpiewał i umysłem” (1 Kor 14, 15) widzi w stule zakrywającej szyję i pierś prezbitera, symbol napominający go, aby w sposób rozważny i racjonalny przemawiał do zgromadzonego ludu¹²⁵.

Ornat jako szata kapłana, ma swój pierwowzór w rzymskiej szacie wierzchniej, która nie posiadała rękawów i miała jeden mały otwór na głowę. Z czasem przyozdabiano ornaty bogatymi haftami. Na jego plecach zawsze wyszywano krzyż, symbol ofiary Chrystusa, który dokonał odkupienia rodzaju ludzkiego. Krzyż ten jednocześnie ma wskazywać na ciężar służby, jaką podejmuje kapłan. Z racji tego, że zakłada się go na końcu, przykrywając inne szaty, widziano w nim symbol miłości, która przykrywa wszystkie grzechy

¹²³ Por. D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan...*, dz. cyt., s. 147.

¹²⁴ K. Porosło, *Stuła - lekki i słodki ciężar* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 599.

¹²⁵ Por. J. Superson, *Stola - orarium - stola*, RBL 2 (2010), s. 174-175.

(1 P 4,8)¹²⁶. Oprócz tego jest także symbolem szaty Chrystusa, którą jest Kościół¹²⁷ a także *opera corporis pia* - symbolem dobrych uczynków ciała, głodu, pragnienia, czuwania i ubóstwa (Amalary)¹²⁸. Poza tym liturgiści wskazują na symbol miłości, jaką Bóg darzy człowieka (przednia strona ornatu) jak również człowieka do Boga (tylna jego część). Z kolei gdy w definicji ornatu pojawia się słowo *planeta*, niektórzy widzą w nim symbol całego kosmosu, a więc całego wszechświata, którego kapłan ma otaczać swoją modlitwą¹²⁹.

Na szczególną uwagę zasługuje również gama kolorów używanych przy tworzeniu ornatów, a które to kolory mają za zadanie obrazować charakter sprawowanego misterium, a także wskazywać na określony okres liturgiczny w ciągu roku (por. OWMR 345). W porządku wiary służą także do wprowadzenia w tajemnicę, którą celebryje się danego dnia¹³⁰. Każdy kolor ma swoją wymowę symboliczną. Biały symbolizuje czystość, niewinność a także radość i świąteczny nastrój. Czerwony kolor jest znakiem krwi, męczeństwa, jak również widać w nich ogniste języki - symbol Ducha Świętego zstępującego na Apostołów w dzień Zielonych Świąt. Zielony kolor ma symbolizować nadzieję, odrodzenie, młodość i sprawiedliwość. Kolor fioletowy używany jest w miejsce czarnego, który stosowano jako znak pokuty i żałoby. Dodatkowo fioletowy oznacza człowieka skruszonego i pokornego, choć jest to też kolor na oznaczenie godności (fiolet w szatach biskupa, prałata czy kanonika)¹³¹. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* podaje, w jaki sposób dobierać kolory szat liturgicznych, przedstawia się to w sposób następujący:

Koloru białego używa się w Oficjach i Mszach Okresu Wielkanocnego i Narodzenia Pańskiego; w święta i wspomnienia Chrystusa Pana, z wyjątkiem tych, które dotyczą Jego Męki; w święta i wspomnienia Najświętszej Maryi Panny, świętych Aniołów, Świętych, którzy nie byli męczennikami, w uroczystości Wszystkich Świętych (1 listopada) i św. Jana Chrzciciela

¹²⁶ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 19-20.

¹²⁷ Por. K. Porosło, *Ornat - najpiękniejsza szata w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 603.

¹²⁸ Por. B. Nadolski, *Ornat w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1134.

¹²⁹ Por. D. Mielnik, *Jak postrzegany jest kapłan...*, dz. cyt., s. 149-150.

¹³⁰ Por. I. Kopacz, *Symbolika szat liturgicznych*, AS 60 (2006), s. 62.

¹³¹ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 26-27.

(24 czerwca), w święta św. Jana Ewangelisty (27 grudnia), Katedry św. Piotra (22 lutego) i Nawrócenia św. Pawła (25 stycznia).

Koloru czerwonego używa się w Niedzielę Męki Pańskiej, w Wielki Piątek, w niedzielę Zesłania Ducha Świętego, w Mszach ku czci Męki Pańskiej, w główne święta Apostołów i Ewangelistów i w dni Świętych Męczenników.

Koloru zielonego używa się w Oficjach i Mszach Okresu Zwykłego.

Koloru fioletowego używa się w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Można go również stosować w Oficjach i Mszach za zmarłych.

Koloru czarnego można używać w Mszach za zmarłych.

Koloru różowego, jeśli jest taki zwyczaj, można używać w niedzielę *Gaudete* (3. Adwentu) i w niedzielę *Laetare* (4. Wielkiego Postu).

W dni bardziej uroczyste można używać okazalszych szat liturgicznych, chociaż nie są w kolorze dnia (OWMR 346).

4.3. Architektura kościoła w wymiarze komunikacyjnym

Rzeczywistość nadprzyrodzona i niewidzialna uobecnia się w przestrzeni liturgicznej przy pomocy widzialnych znaków i symboli. Sama natura liturgii jest źródłem tej dychotomii o charakterze teandrycznym. Charakter ten wynika z faktu, iż jest to dzieło tak Boga jak i człowieka. Posługując się obrazami wziętymi z rzeczywistości widzialnej, liturgia za pomocą doświadczenia ziemskiego, przybliża człowiekowi rzeczywistość transcendentną, która przekracza doświadczenie zmysłowe jakim posługuje się człowiek. Wynika stąd, iż liturgia nie może funkcjonować bez znaków i symboli, gdyż budują one ten świat i przestrzeń¹³². Z pomocą znaków widzialnych urzeczywistnia się liturgia Kościoła. To w nich wiara ma swoje źródło, ale także jest umacniana i wypowiedzana. Wynika stąd konieczność starania się o właściwy sposób dobierania form i elementów będących częścią przestrzeni kościelnej, tak aby uwzględniały one okoliczności miejsca ale także osób, jak również sprzyjały czynnemu i pełnemu uczestnictwu wiernych oraz pozytywnie wpływały na

¹³² Por. K. Frąszczak, *Liturgia światem znaków i symboli - uzasadnienie teologiczne stosowania symboli w liturgii*, AS 60 (2006), s. 36.

duchowy pożytek wiernych¹³³. Cała przestrzeń liturgiczna - jej sztuka ale również wynikająca z niej estetyka - która oddziałuje na osobowość człowieka, potrzebuje docenienia, z samego faktu, iż często przyczynia się do głębszej teologicznej refleksji a czasem nawet skutkuje nawróceniem¹³⁴. Dostrzegając tę współzależność, jaka istnieje pomiędzy liturgią a przestrzenią - one „należą do siebie” - suponuje potrzebę dostrzeżenia tego *verbum visibile* - widzialnego słowa do odczytania - już nie jako dekoracji, ale swego rodzaju obramowania celebracji liturgicznej¹³⁵.

Przestrzeń liturgiczna domaga się wobec tego stworzenia swego rodzaju układu, którego kompozycja będzie charakterystyczna dla danego modelu liturgii. Wyróżnia się trzy modele: kierunkowy (długi); centralny (środkowy) i dwu lub trzystronny (szeroki). Według W. Wawrzyniaka te trzy typy można przełożyć na język teologiczny i dostrzec w nich odpowiednio: człowieczeństwo Chrystusa; kościół oraz duszę człowieka. M. Bogdan konstatuje, że każdy z tych modeli-typów można tłumaczyć w sposób następujący. Długi (kierunkowy) - wskazuje na przychodzącego Chrystusa, a konkretnie - ponieważ przebiega przez środek przestrzeni sakralnej niejako porządkując ją - na kierunek tego przychodzenia. Środkowy (centralny) - wizualnie koncentruje wiernych przy ołtarzu, przy czym ołtarz umiejscowiony jest na skrzyżowaniu głównych osi (zwykle rozchodzących się promieniście). Szeroki - dotyczy także krzyżowania się osi w punkcie ołtarza, z tym, że ta koncepcja zakłada ustawienie osi naprzeciw siebie bądź prostopadle do siebie¹³⁶. Osobną kwestią jest styl dominujący w świątyni. Otóż Kościół uwzględniając uwarunkowania narodów oraz potrzeby obrządków zezwalał na inne formy artystyczne danej epoki. Nigdy jednak nie przyjmował jakiegoś stylu jak swój własny, lecz z biegiem czasu tworzył własny skarbiec sztuki, o który dbał i z troską się opiekował. Ta sama zasada odnosi się do sztuki współczesnej, bowiem może ona rozwijać się w Kościele w sposób swobodny, o ile szanuje zarówno świątynię jak i obrzędy liturgiczne. Stanowi to warunek, którego spełnienie pomoże dołączyć jej „do

¹³³ Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, s. 19.

¹³⁴ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 148.

¹³⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 198.

¹³⁶ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 145.

tego wspaniałego hymnu chwały, jaki w minionych wiekach najwięksi artyści wyśpiewywali na cześć katolickiej wiary” (SC 123).

Świątynie chrześcijańskie wzorowane były na żydowskiej synagodze, choć nie można powiedzieć, iż były one kontynuacją tamtej budowli. Bardziej należy w tym miejscu zwrócić uwagę na symbolikę i to, co komunikuje takie podobieństwo. Synagoga była oparta o nauczanie (Słowo Boga) i ukierunkowana na Arkę Przymierza, a właściwie w stronę świątyni jerozolimskiej. Skierowanie się ku świątyni wskazywało na połączenie liturgii słowa z liturgią ofiary. Warto o tym wspomnieć, gdyż to właśnie w III wieku pojawia się w architekturze budynków Kościoła zorientowane ku wschodowi, który był symbolem przychodzącego Chrystusa¹³⁷. Z czasem zaniechano tej orientacji, ponieważ wierni gromadzący się na liturgii - jak to jest w nowych obrzędach - mają być zwrócenii w stronę Boga, którego dostrzegają w sobie nawzajem. To w ludzkim ciele Bóg, przyjmuje widzialną postać i w przestrzeni, jaką jest liturgia dokonująca się w konkretnej przestrzeni mamy spotkać Boga obecnego we wspólnocie Kościoła¹³⁸. Stąd tak istotne jest, aby spotkanie i doświadczenie bliskości Boga było poprzez tę przestrzeń wspomaganie. Istnieje zasadniczy związek pomiędzy doświadczeniem liturgicznym a przestrzenią, w której do tego doświadczenia dochodzi. Ma ona poważne znaczenie, ponieważ liturgia i przestrzeń wzajemnie się przenikają, uzupełniają do tego stopnia, że mówi się o tzw. przestrzeni sakralnej, a więc przestrzeni dla sprawowania

¹³⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 197. Podwójność świętego miejsca stała się znacząca dla urzeczywistnienia liturgii. W czasie liturgii słowa wspólnota zgromadzona była wokół arki świętych ksiąg bądź wokół przyporządkowanej do niego katedry, która z katedry Mojżesza w sposób całkowicie naturalny stała się tronem biskupim. Tak jak rabin nie przemawiał we własnym imieniu, podobnie i biskup — wykląda Biblię w imieniu i z polecenia Chrystusa w ten sposób, że z wypowiedzianego i zapisanego słowa staje się ona ponownie tym, czym jest przede wszystkim: teraźniejszym zwróceniem się Boga do nas. Po zakończeniu liturgii słowa, w trakcie której wierni stoją wokół tronu biskupa, wszyscy wraz z biskupem pielgrzymują do ołtarza, po czym rozlega się wezwanie: *Conversi ad Dominum* - zwróćcie się do Pana, czyli patrzcie teraz wspólnie wraz z biskupem na Wschód, w znaczeniu słów z Listu do Hebrajczyków: „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (12,2). Liturgia eucharystyczna dokonuje się w patrzeniu na Jezusa, jest patrzeniem w Jego kierunku. W budowłach wczesnego Kościoła liturgia jest celebrowana w dwóch miejscach. Centrum pomieszczenia jest miejscem liturgii słowa, podczas której wierni zgrupowani są wokół *bema*, podwyższonego miejsca, w którym znajduje się tron Ewangelii, tron biskupa oraz pulpit. Właściwa celebrowanie Eucharystii odbywała się zaś w apsydzie, przy ołtarzu otoczonym przez wiernych. Wszyscy wspólnie z celebransem kierują się na Wschód, w stronę przychodzącego Pana. Zob. J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, przeł. Eliza Pieciul, Poznań 2002, s. 67-68.

¹³⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 73-74.

liturgii¹³⁹. Zmiana, jaka dokonała się w czasie II Soboru Watykańskiego, a która dotyczyła m.in. sposobu sprawowania Mszy Świętej (przodem do wiernych), domagała się przystosowania architektonicznego. Stąd istotnymi stały się takie aspekty konstruowania przestrzeni sakralnej, które będą sprzyjać owocnemu uczestnictwu wiernych. Stąd zwrócono uwagę na: artykulację przestrzeni (w tym akustykę miejsca) tak, aby służyła wspólnotowej celebracji; przejrzystość znaków, które będą sprzyjać przyjęciu treści teologicznych, które te znaki ze sobą niosą; docenienie i wyeksponowanie miejsc, w których dokonują się poszczególne części Mszy Świętej (homilia, Eucharystia, śpiew), bardziej niż wyposażenia Kościoła¹⁴⁰. Wszystko to po to, aby celebracje były bardziej komunikatywne. Reforma liturgii to także reforma miejsca, w którym ta liturgia się dokonuje, w taki sposób, aby służyła uwypukleniu akcji liturgicznej, komunikowała ją i modelowała uwzględniając potrzeby, cechy i znaczenie sprawowanego obrzędu¹⁴¹.

Symbolika budowli Kościoła przynosi obraz Wieczernika. Łamany i przyjmowany w nim Chleb Eucharystyczny ma za zadanie jednoczyć wiernych. Z tego to powodu Kościół, jako budynek, jest symbolem jedności wiernych pomiędzy sobą, ale przede wszystkim z ich Głową czyli Chrystusem (por. Rz 12,4; 1 Kor 12,12-31). Jednocześnie zbudowany z wielu elementów (kamieni, złota) wskazuje na znak Kościoła Powszechnego, który również złożony jest z wielu ochrzczonych (żywe kamienie; żywe złoto). Świątynia staje się widzialnym znakiem Kościoła pielgrzymującego do wieczności. Jest symbolem Kościoła triumfującego w znaczeniu eschatologicznym, ale także domem Bożym jak i mieszkaniem dla Boga, znakiem zamieszkiwania Boga w każdym wierzącym, w myśl słów św. Pawła, który poucza: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16-17)¹⁴².

¹³⁹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 198.

¹⁴⁰ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 283.

¹⁴¹ Por. Tamże, s. 284.

¹⁴² Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 45-46.

W swojej estetyce i wystroju świątynia ma sprzyjać skupieniu i modlitwie, jako że jest miejscem uzewnętrznienia wielkiej Modlitwy eucharystycznej (por. KKK 1185). Ma ono przez swój zewnętrzny wystrój posiadać takie atrybuty jak: gościnność, prawda, piękno a także sprzyjać spotkaniu i oczekiwaniu¹⁴³. Proces komunikacji bowiem rozpoczyna się z chwilą, gdy człowiek wchodzi do kościoła, gdy w punkcie kulminacyjnym rozpoznaje budynek kościoła, a ten komunikuje mu rzeczywistość nadprzyrodzoną¹⁴⁴. Toteż świątynia ma również znamiona eschatologiczne, które realizują się, gdy wierny przekracza próg świątyni - symbol przejścia z *profanum* do *sacrum*. Symbolem *sacrum* jest świątynia, ona jest tym domem, do którego zmierzają wierzący, a w którym Ojciec „otrze z ich oczu wszelką łzę” (Ap 21, 4). Dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa świątynię „szeroko otwartym i gościnnym domem wszystkich dzieci Bożych” (por. KKK 1186). Przy tym nie można zapomnieć, że ta przestrzeń, będzie znakiem komunikacji Boga z człowiekiem tak długo, jak długo będzie udzielana w tym miejscu moc Paschalnego Misterium Chrystusa. Teologia owego misterium jest najważniejsza, stąd ma jej służyć wystrój świątyni, który będzie się posługiwał językiem jasnym i zrozumiałym, tak aby podejmowana próba komunikowania paschalnego była skutecznie przybliżana uczestnikom celebracji¹⁴⁵. Kościół przez to staje się przestrzenią do sprawowania liturgii a jednocześnie elementem składowym samego jej sprawowania. To dzięki niej możliwa jest identyfikacja i komunikacja zgromadzenia jako *communio*¹⁴⁶. Stąd przestrzeń, w jakiej dokonuje się liturgia jest przestrzenią wyłączoną z codziennego użytku - miejsca takie uroczyście zostają poświęcone. Ponadto przestrzeń, jaką kształtuje konkretna wspólnota jest jednocześnie przestrzenią liturgiczną wpływającą na wiarę członków danej wspólnoty. Jednocześnie ponieważ przestrzeń ma być funkcjonalna liturgicznie i powinna posiadać swój punkt koncentrujący, jakim w Eucharystii staje się ambona i ołtarz¹⁴⁷.

¹⁴³ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 196.

¹⁴⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 281.

¹⁴⁵ Por. Tamże, s. 284.

¹⁴⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 200.

¹⁴⁷ Por. Tamże, s. 196-197.

Omawiając przestrzeń, w jakiej sprawuje się liturgię Kościoła, a która znacząco wpływa na wewnętrzne uczestnictwo wiernych, należy zwrócić uwagę na obraz jako na element konstytuujący okoliczności miejsca i wpływający na zaangażowanie wiernych. Wynika to z faktu, iż obok ucha to właśnie oko jest „szczególnie ważnym narządem komunikacji”¹⁴⁸. Swego rodzaju łącznikiem i pomostem pomiędzy światem widzialnym i niewidzialnym jest obraz. W kontekście omawianego zagadnienia sama celebracja staje się obrazem, to w niej wierzący ma odkryć najważniejsze prawdy dotyczące Boga. Sakramentalna ofiara staje się w tym ujęciu widzialnym znakiem-obrazem (warstwa dostrzegalnej celebracji) niewidzialnej łaski (uobecnionego wydarzenia zbawczego), która jest udzielana¹⁴⁹.

Wcielenie Syna Bożego daje początek „ekonomii” obrazów, stąd ikony-obrazy przedstawiają głównie Chrystusa (por. KKK 1159). Obrazy posługując się „ikonograficznym językiem orędzia ewangelicznego” wzajemnie się uzupełniają. Znak, jakim staje się obraz, ma w swojej podstawowej treści Chrystusa, choć przedstawia także świętych jako tych, którzy poprzez swój przykład i świętość dalej prowadzą do zbawienia. W tym ujęciu obrazy szczególnie podczas celebrowania Mszy Świętej stanowią pomoc w modlitwie, swego rodzaju katechezę a także zachętę do naśladowania tych, którzy osiągnęli wieczną radość¹⁵⁰. To, co wskazuje, iż odnoszą się do osoby Jezusa Chrystusa, to fakt, że przywołują życie tych, dzięki którym Chrystus został uwielbiony - świadków wiary. Jako, że celebracja sakramentalna dokonuje się niejako w ich obecności, odkrywamy również do czego zmierza formacja eucharystyczna. W wizerunkach tych dostrzega się „obraz Boga”, obraz człowieka przemienionego na „na Jego podobieństwo”, włączonego w misterium Chrystusa (por. KKK 1161). Koresponduje to z faktem, iż ziemską liturgia, jest przedsmakiem liturgii niebiańskiej, w jakiej będziemy uczestniczyć „w świętym mieście, Jeruzalem”, do którego zdążają wierni, „gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga”. Stąd tradycja Kościoła nakazuje umieszczać w kościołach

¹⁴⁸ Por. P. Cordes, *Czynne uczestnictwo w Eucharystii*, dz. cyt., s. 142.

¹⁴⁹ Por. B. Migut, *Liturgia jako obraz*, RT 62 (2015), z. 8, s. 103.

¹⁵⁰ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, s. 169-170.

obrazy Chrystusa, Maryi oraz Świętych, tak, „aby wierni mogli im oddawać cześć” i by „prowadziły ich do misterii wiary sprawowanych w liturgii” (por. OWMR 318).

Obraz w ikonografii chrześcijańskiej uczestniczy w pośredniczeniu orędzia ewangelicznego zaczerpniętego z Pisma Świętego. Dochodzi do swego rodzaju wymiany na poziomie obraz-słowo, gdzie jedno dzięki drugiemu staje się zrozumiałe (por. KKK 1160). Sztuka religijna swoje źródło ma w sztukach pięknych. Jej szczytem jest sztuka sakralna. To ona wyraża „nieskończone piękno Boże” za pomocą ludzkich środków. O nich mówi się, że są tym bardziej bliższe Bożym sprawom i Bożemu sposobowi wyrażania czci, im skuteczniej ich działanie zmierza do tego, aby serca ludzkie zwrócić ku sprawom Bożym (por. SC 122). W takim znaczeniu, można wskazywać architekturę sakralną jako pewien rodzaj ukierunkowanej - zastosowanej w praktyce - modlitwy¹⁵¹. Jak poucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Piękno i kolor obrazów pobudzają modlitwę, stają się świętem dla, podobnie jak widok natury pobudza serce do oddawania chwały Bogu”. Harmonia znaków liturgicznych obecnych w celebracji opiera się nie tylko na medytacji Słowa Bożego czy śpiewie, lecz ma również swoje źródło w kontemplacji świętych obrazów. To one prowadzą do tego, iż celebrowane misterium „wyciska się w pamięci serca, a następnie znajduje swój wyraz w nowym życiu wiernych” (por. KKK 1162). W historii, spotyka się świadectwa, które wskazują na obrazy, jako na „podstawową kategorię teologii”. Wcielenie Syna Bożego, a przez to Jego wejście w świat zmysłów, staje się najważniejszym uzasadnieniem istnienia i funkcjonowania obrazu w liturgii, który od tej pory do niej należy. Z wiary, która „widzi” Boga „rodzą się” obrazy. Jednocześnie obraz „prowadzi dalej” i głębiej ku Temu, który jest przedmiotem kontemplacji, a z którego się zrodził¹⁵². Obraz wzmacnia komunikację¹⁵³. Mówiąc o tym, co obraz komunikuje oglądającemu, należy wskazać następujące cechy: realizm, idealizm i symbolizm. Realizm, bo oddaje rzeczywistość historyczną dotyczącą życia Jezusa, Maryi czy świętych - szczególnie, te fakty dotyczące ich realnego, ludzkiego cierpienia, bólu i tego, co

¹⁵¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 97.

¹⁵² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 97.

¹⁵³ Por. B. Nadolski, *Obraz w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1065.

związane z doczesnym życiem. Idealizm, bo poprzez odpowiednie formy i styl próbuje oddać to, co nazywamy doskonałym pięknem. Idealizm motywuje do modlitwy i kontemplacji tego, co sztuka pragnie wyrazić w sposób możliwie doskonały. W końcu symbolizm, który się realizuje w alegoriach, złożonych symbolach, które w połączeniu z realizmem i idealizmem mają prowadzić do modlitwy, medytacji a ostatecznie żywego kultu¹⁵⁴. Sztuka sakralna występuje tu jako ta, która służy poznaniu Niepoznawalnego, która przynosi sens i ostateczne przeznaczenie człowieka i kosmosu. Ponieważ budownictwo sakralne ma swoje źródło w „*laus Dei* - w chwale Boga, powstawało więc dla chwały odwiecznego Boga, wyrażało poszukiwanie wieczności, a także było świadectwem jedności liturgii nieba i liturgii sprawowanej na ziemi”¹⁵⁵. Równocześnie należy przy tym wskazać trzy podstawowe funkcje obrazu: kontemplacyjną, komunikacyjną i dydaktyczną. Kontemplacyjną, gdy prowadzi do autentycznego kultu (ikona); komunikacyjną, gdy komunikuje prawdy wiary i włączając je do liturgii - czyniąc „przedmiotem kultu” prowadzi do interpersonalnej relacji z Bogiem; dydaktyczną, kiedy pozwala człowiekowi przyswoić sobie treści religijne, mimo braku wykształcenia czy wiedzy religijnej¹⁵⁶. Jednakowo należy zauważyć fakt, iż *sztuka sakralna* jest tylko wtedy prawdziwa i piękna, gdy poprzez formę realizuje swoje właściwe powołanie, ukazując i wielbiąc Boga (por. KKK 2502). Jest taka również wtedy, gdy kościół jako budowla staje się symbolem celebrującego zgromadzenia liturgicznego. Dostrzega się wtedy w niej także symbol komunikacji, jaka dokonuje się w konkretnej komunikatywnej przestrzeni. Przestrzeń ta staje się wówczas miejscem „promocji siły, życia i nadziei”¹⁵⁷. Realizuje przez to swój podwójny cel, który wyraża się w możliwości kontemplacji Boga i aktywności, jaką są czynności liturgicznej zgromadzenia liturgicznego. Z jednej strony przestrzeń sakralna wprowadza ludzi w atmosferę ciszy, z drugiej zaś tworzy nastrój potrzebny do zjednoczenia

¹⁵⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 290.

¹⁵⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 97.

¹⁵⁶ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 291-292.

¹⁵⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 138.

wiernych we wspólnocie i włączenia ich do czynnego uczestnictwa w sprawowanej liturgii¹⁵⁸.

4.4. Ołtarz, ambona, miejsce przewodniczenia oraz paramenty liturgiczne w procesie komunikacji

Wnętrze świątyni ma za zadanie ułatwić złączenie wiernych w Chrystusie, zgromadzonych po to, aby oddać chwałę Bogu. Nazywa się je jednocześnie wnętrzem liturgicznym z uwagi na fakt, że przeznaczone jest do celebrowania służby Bożej we wspólnocie wiernych¹⁵⁹.

Do elementów podstawowych tworzących *sacrum* świątyni należy **ołtarz**, który jest sercem i centrum sprawowanej liturgii¹⁶⁰. J. Braun dzieli symbolikę ołtarza na typologiczną, tropologiczną i anagogeniczną. Symbolika typologiczna z kolei może być typiczno-dogmatyczna, traktująca ołtarz jako symbol Chrystusa i Kościoła, oraz typiczno-przedstawiająca (rozwinęta szczególnie na wschodzie), dla której ołtarz to symbol żłóbka, krzyża, Grobu Pańskiego, stołu z Ostatniej Wieczerzy. Symbolika tropologiczna, czyli moralna, widziała w ołtarzu symbol wiary, serca ludzkiego. Symbolika anagogeniczna (stosunkowo rzadka) upatruje w ołtarzu obraz ołtarza nieba, tronu Bożego. Najbardziej jednak rozpowszechniona była symbolika chrystologiczna¹⁶¹. Symbolika ołtarza jest bardzo bogata. Nazywa się go także - stołem Pańskim z uwagi na fakt, iż to na nim uobecnia się przez sakramentalne znaki Ofiara Jezusa Chrystusa i to do niego - jak do stołu - zaproszony jest Lud Boży. Staje się także w najwyższym stopniu - centrum dziękczynienia poprzez fakt sprawowania przy nim Eucharystii (por. OWMR 296). W symbolu ołtarza dostrzega się także symbol Zmartwychwstałego¹⁶² jak również symbol wznoszenia się ku sprawom ostatecznym¹⁶³. Ołtarz przedstawia również, Chrystusa jako dar dla Ojca. On sam

¹⁵⁸ Por. H. Nadrowski, *Duch liturgii w przestrzeni kościelnej*, RBL 3 (2003), s. 211.

¹⁵⁹ Por. M. Cynka, *Wnętrze kościoła - przestrzeń sakralna w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 42.

¹⁶⁰ Por. Tamże, s. 43.

¹⁶¹ B. Nadolski, *Ołtarz w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1097

¹⁶² Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 167.

siebie złożył w ofierze na ołtarzu krzyża¹⁶⁴. Ołtarz ustawiony w ziemskiej świątyni nawiązuje swoim wzniosłym i sakralnym charakterem do swojego niebiańskiego archetypu, którego jest symbolem i który został stworzony w oparciu o swój niebiański pierwowzór¹⁶⁵. Szacunek do ołtarza wyrażamy poprzez „ucałowanie na początku sprawowania Eucharystii, okadzenie, głęboki skłon”¹⁶⁶.

Wyposażenie ołtarza, jakim są: krzyż, obrus oraz świeczniki, tworzą jego sakralny charakter¹⁶⁷. W *Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* czyta się: „Na ołtarzu lub obok niego na czas każdej celebracji stawia się przynajmniej dwa świeczniki z zapalonymi **świece**mi; może ich być więcej: cztery lub sześć, zwłaszcza w niedzielę albo obowiązujące święto lub, gdy celebruje biskup diecezjalny, siedem. Również na ołtarzu lub w jego pobliżu ma się znajdować krzyż z wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego. Świeczniki i krzyż można też wnieść w procesji na wejście” (OWMR 117). Tradycja Kościoła utożsamia ołtarz z krzyżem, jako że to właśnie na nim dokonała się ofiara Jezusa Chrystusa¹⁶⁸. Krzyż Chrystusa jest niejako „ołtarzem nowego przymierza” - to on jest źródłem wszystkich sakramentów wypływających z Misterium Paschalnego (por. KKK 1182). Dalej, gdy mowa jest o wyposażeniu ołtarza, należy zwrócić uwagę na obrus. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* poucza: „Ze względu na szacunek należny zarówno sprawowaniu pamiątki Pana, jak i Uczcie eucharystycznej, na której rozdziela się Ciało i Krew Pańską, ołtarz powinien być przykryty przynajmniej jednym białym obrusem, który pod względem formy, rozmiarów i ornamentacji winien być dostosowany do kształtu ołtarza” (OWMR 304).

Kolejnym elementem tworzącym szczególny charakter przestrzeni do sprawowania liturgii jest umiejscowienie ołtarza. Otóż ukierunkowanie celebracji zawsze miało swój symboliczny charakter. Ołtarz ustawiony po stronie wschodniej świątyni wskazywał na kierunek, ku któremu zwrócona była cała

¹⁶⁴ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 21.

¹⁶⁵ Por. M. Cynka, *Ołtarz - miejscem ofiary i uczyty w Starym i Nowym Przymierzu* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 59.

¹⁶⁶ Por. B. Nadolski, *Ołtarz* w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1097

¹⁶⁷ Por. M. Cynka, *Wnętrze kościoła...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁸ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 22.

celebracja - ku „znakowi Syna Bożego”, ku krzyżowi, ku tej stronie, z której - według tradycji - nastąpi powtórne przyjście Chrystusa na ziemię. Dlatego wschód jest wiązany teologicznie ze znakiem krzyża do tego stopnia, że tam gdzie nie było możliwości zwrócenia się ku wschodowi, stanowił go krzyż jako „wschód duchowy”. Stąd powinno się go stawiać na środku ołtarza, tak aby był punktem koncentrującym duchowy wzrok przewodniczącego liturgii i całego zgromadzenia¹⁶⁹. Guido Marini napisał że: „Usytuowanie krzyża w centrum ołtarza wskazuje na centralność ukrzyżowania w celebracji eucharystycznej i właściwe ukierunkowanie, zgromadzenie nie patrzy na siebie nawzajem, ale patrzy na Zbawiciela, który narodził się, umarł i zmartwychwstał dla nas”¹⁷⁰. Teologiczny charakter krzyża i ołtarza jest widoczny w wymiarze symboliki. Ołtarz wskazuje na ucztę a krzyż na ofiarę, która jest treścią sprawowanej uczy. Z kolei **świece** w tym układzie - obok funkcji podkreślenia ważności tych znaków, stanowią dodatkowo osobny znak światła¹⁷¹. Jak wskazuje K. Lijka za św. Janem Chryzostomem: „Z krzyża wypływa moc ukrzyżowanego Chrystusa, który może wprowadzić człowieka do raj”¹⁷². Jest on także źródłem miłosierdzia. Święty doktor kościoła wskazywał w swojej katechezie chrzcielnej jako że obrazem chrztu była woda, która wypłynęła z boku Zbawiciela natomiast obrazem Eucharystii była krew. Bok Jezusa zostaje przebity, gdy ten wisi na krzyżu, a więc to na krzyżu powstaje obraz Eucharystii, która dokonuje się na sposób sakramentalny na ołtarzu¹⁷².

Świece są znakami obecności samego Chrystusa, który jest „głównym Szafarzem i Źródłem łask” jakie płyną z sakramentów sprawowanych w towarzystwie tego naturalnego światła. Poza tym warto zauważyć symbolikę świec płonących w momencie czytania Słowa Bożego - Ewangelii - gdzie są znakiem Chrystusa - Światłości świata¹⁷³. Biblia stosuje słowo „światłość” jak symbol Boga. „Bóg jest światłością” (1 J 1, 5), jak również określenie: „Pan przyodziany światłością” (Ps 103,2) i „mieszka w niedostępnej światłości”

¹⁶⁹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 77.

¹⁷⁰ Cyt. za J. Superson, *Krzyż - ołtarz - orientacja zanoszonych modlitw*, RBL 65 (2012), s. 259.

¹⁷¹ Por. P. Beyga, Ł. Wolański, *Kierunek celebracji Mszy Świętej a miejsce krzyża w przestrzeni liturgicznej*, AS 82 (2015), s. 84.

¹⁷² Por. K. Lijka, *Krzyż na ołtarzu lub obok niego*, LS 20 (2014), s. 64.

¹⁷³ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 52.

(1 Tm 6, 16). Światło oraz życie to dwa symbole oznaczające istotę Boga¹⁷⁴. Światło określa także boską naturę Chrystusa. Biblia nazywa Boga „źródłem światła” (Ps 35,10). Wosk, który pochodzi od „dziewiczej pszczoły”, a który używany jest do wytwarzania świec, nosi w sobie symbolikę Najświętszej Maryi Panny, z której rodzi się Chrystus. Taki obraz dostrzegała w tym znaku poezja średniowieczna¹⁷⁵. Świeca jest symbolem Chrystusa¹⁷⁶, a samo jej światło wyrazem chrześcijańskiej postawy zjednoczenia z Chrystusem jako „Światłością Świata”. Jednocześnie jest także znakiem radości, zwycięstwa i nowego życia. Radości z odzyskania godności dziecka Bożego, zwycięstwa łaski nad grzechem i nowego życia na zasadzie uczestniczenia w misterium Chrystusa przez moc sakramentalną¹⁷⁷. Na podstawie tekstów biblijnych wnioskuje się także, iż światło w życiu ludzi wiary było znakiem wielbienia Boga, jak również symbolem jego obecności i radości (por. Ps 18,29; Mt 25,1-13)¹⁷⁸.

Jeśli chodzi o ustawienie świeczników to *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zaznacza: „Świeczniki, które są wymagane przy poszczególnych czynnościach liturgicznych dla podkreślenia szacunku i uroczystego charakteru celebracji, należy umieścić na ołtarzu lub obok niego, uwzględniając strukturę ołtarza i prezbiterium. Należy odpowiednio wkomponować je we wnętrze, przy czym nie powinny przesłaniać wiernym ołtarza, by łatwo można było widzieć, co się na ołtarzu czyni i co na nim się składa” (OWMR 307). Procesji, jaka podąża z krzyżem do ołtarza, również towarzyszą świece. Krzyż jako znak okrutnej śmierci przez śmierć Chrystusa, staje się znakiem zwycięstwa, stąd towarzyszące mu oświetlenie - iluminacja - pokazuje ten krzyż w perspektywie Chrystusa, który jest Światłością oświecającą drogę do nowej rzeczywistości. Dzięki światłu Chrystusa Zmartwychwstałego rozproszone zostają ciemności grzechu. Tak jak światło świecy powstaje w wyniku jej spalania, tak światło Chrystusa, pochodzi z wypalenia - wyniszczenia jakiego dokonał Chrystus w akcie miłości względem człowieka.

¹⁷⁴ Por. J. Cichy, *Elementy naturalne w służbie liturgii*, AS 65 (2011), s. 51.

¹⁷⁵ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 89.

¹⁷⁶ Por. B. Nadolski, *Świece - Świeczniki* w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1515.

¹⁷⁷ Por. K. Porosło, *Płomień dla Pana - światło i świece* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 585.

¹⁷⁸ Por. B. Nadolski, *Świece - Świeczniki* w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1515.

Kończąc omawiać temat używania świec w czasie liturgii, trzeba także wskazać możliwość obecności świec zarówno w czasie przeniesienia Ewangeliarza do ambony, jak i w czasie formowania się procesji komunijnej¹⁷⁹.

Kolejnym elementem będącym niejako częścią wyposażenia ołtarza jest **obrus**. Obecność obrusu na ołtarzu automatycznie kieruje ludzkie myśli ku takim rzeczywistością jak stół i posiłek. Ołtarz faktycznie jest stołem, przy którym przyjmuje się pokarm (posiłek) na życie wieczne. Z czasem jednak obrus nabral szerszego znaczenia a jego symbolika nawiązuje do całunu, którym owinięto ciało Jezusa po męce jak również szat, które po zmartwychwstaniu Piotr i Jan znaleźli w grobie. Z tego obrazu biblijnego wywodzi się praktyka, iż materiał z którego wykonany jest obrus, ma mieć zawsze kolor biały (znak czystości, światła zmartwychwstania). W tym kontekście, o ile ołtarz symbolizuje Chrystusa, który ofiaruje się za cały lud, o tyle (od średniowiecza) w obrazie obrusu, który przykrywa ołtarz, widziano znak chrześcijan, będących najbliższ swego Odkupiciela. W ten sposób symbolika obrusu jako znaku określającego uczniów Jezusa miała swój szczególny wydźwięk zarówno w fakcie tego, iż obrus miał opadać do samej ziemi (aspekt pochodzenia uczniów Pana) jak i w zwyczaju огоłocenia ołtarza w Wielki Czwartek (opuszczenie Pana przez uczniów)¹⁸⁰. Dokumenty Kościoła w kwestii używania obrusu w czasie liturgii określają to w sposób następujący: „Ze względu na szacunek należy zarówno sprawowaniu pamiątki Pana, jak i Uczcie eucharystycznej, na której rozdziela się Ciało i Krew Pańską, ołtarz powinien być przykryty przynajmniej jednym białym obrusem, który pod względem formy, rozmiarów i ornamentacji winien być dostosowany do kształtu ołtarza” (OWMR 304).

Ambona - jako miejsce czytania Słowa Bożego - to drugi element przestrzenny prezbiterium, który wyznacza jego *sacrum*. Zasadniczo *sacrum* ambony wynika z faktu, iż jest ona znakiem Chrystusa, który naucza, dzięki czemu Bóg dalej mówi do człowieka, poprzez Słowa Ewangelii¹⁸¹. Słowo ambona z gr. *anabainein* - wstępować - oznacza miejsce podwyższone bądź

¹⁷⁹ Por. Z. Kiernikowski, *Blżej liturgii*, dz. cyt., s. 38.

¹⁸⁰ Por. <http://archidiecezja.lodz.pl/pwp/?p=1146>, 13.11.2018. Zob. także B. Nadolski, *Obrusy ołtarzowe* w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1067.

¹⁸¹ Por. M. Cynka, *Wnętrze kościoła...*, dz. cyt., s. 43.

podest z pulpitem (czasem otoczony balustradą), na który wstępowano w czasie liturgii w celu odczytania Słowa Bożego¹⁸². W przestrzeni sakralnej powinna być tak umieszczona, aby ci, którzy proklamują Słowo, byli nie tylko dobrze słyszani, ale także widziani w czasie akcji liturgicznej¹⁸³. O tym fakcie wspomina papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* pisząc: „Szczególną uwagę należy zwrócić na ambonę jako liturgiczne miejsce, z którego głoszone jest słowo Boże. Powinna być ona umieszczona w dobrze widocznym miejscu, w naturalny sposób przyciągającym uwagę wiernych podczas liturgii Słowa. Ważne jest, by miejsce to było stałe i jako element rzeźbiarski estetycznie spójne z ołtarzem, by również w widzialny sposób wskazywać teologiczny sens podwójnego stołu – Słowa i Eucharystii” (por. VD 68). Ambonę określa się „mianem głowy - mózgu Kościoła”. Jest także - jak już wspomniano - nazywana stołem Słowa Bożego, jako że największą skuteczność głoszonego z niej Słowa poznaje się w czasie Eucharystii, celebrowanej na stole - ołtarzu. Staje się przez to w sposób niezbywalny zadatkiem owocnego udziału w Eucharystii¹⁸⁴. Z ambony wykonuje się czytania, psalm responsoryjny oraz orędzie wielkanocne. Jest także możliwość wygłaszania homilii oraz intencji modlitwy powszechnej, jednak jej godność wymaga, aby wstępował na nią tylko „sługa słowa” (por. OWMR 309).

Kolejnym elementem prezbiterium, które komunikuje wiernym określoną treść jest miejsce przewodniczenia, nazywane także katedrą lub **sedilią**¹⁸⁵. Miejsce przewodniczenia - na co wskazują obrzędy błogosławieństwa krzesła celebransa - wskazuje na działanie kapłana *in persona Christi* jak również świadczy o obecności Chrystusa zgromadzonym ludzie¹⁸⁶. Jak poucza *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*: „Krzesło kapłana celebransa winno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą. Dlatego najodpowiedniejsze dla niego miejsce to takie, gdzie skierowany będzie w stronę ludu, chyba że byłoby to niemożliwe ze względu na

¹⁸² Por. B. Nadolski, *Ambona w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 79.

¹⁸³ Por. Z. Kiernikowski, *Bliżej liturgii*, dz. cyt., s. 15.

¹⁸⁴ Por. M. Cynka, *Ambona miejsce głoszenia Słowa Bożego dawniej i dziś w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 53.

¹⁸⁵ Por. M. Cynka, *Wnętrze kościoła...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁸⁶ Por. B. Nadolski, *Miejsce kapłana w sprawowaniu Eucharystii*, Kraków 2012, s. 23.

strukturę świątyni lub inne okoliczności” (OWMR 310). Powinno ono być usytuowane u szczytu prezbiterium¹⁸⁷, ponieważ odgrywa zasadniczą rolę w komunikacji między celebransem a zgromadzeniem liturgicznym¹⁸⁸ a jego umiejscowienie uwarunkowane jest tym, by celebrans miał możliwość bezpośredniego kontaktu z ludźmi¹⁸⁹. Miejsce przewodniczenia ma być „z jednej strony wkomponowane w całokształt architektury kościoła, a z drugiej służyć dobrej komunikacji z uczestnikami liturgii, a więc tak usytuowane, by dobrze pełniło zadanie i optyczne (widzenie przewodniczącego, ułatwienie kontaktu wzrokowego), i akustycznie”¹⁹⁰. Na uwagę zasługuje również fakt, że miejsce przewodniczenia wskazuje na godność Chrystusa. To On kieruje świętymi czynnościami poprzez przewodniczącego liturgii, a co za tym idzie kieruje jednocześnie swoim ludem¹⁹¹.

W skład symboli liturgicznych, które komunikują zgromadzonym określoną treść wchodzi **naczynia liturgiczne**: kielich, patena, a także puszka. Na osobne omówienie zasługuje chleb i wino jako symbole bezpośrednio związane z Najświętszą Ofiarą.

Bogata symbolika **kielicha** dotyczy osoby i ofiary Chrystusa, stąd nazywany jest kielichem życia, kielichem mistycznym, kielichem duchowym czy takim dzięki, któremu człowiek osiąga zbawienie¹⁹². „Kielich w podstawowym znaczeniu symbolizuje *novum sepulcrum Jesu Christi*, czyli nowy grób Chrystusa”¹⁹³. Nawiązując do wydarzenia złożenia namaszczonego i owiniętego całunem Ciała Chrystusa do grobu, Kościół dostrzega w kielichu to miejsce, w którym składa się Najświętsze Postacie „namaszczone modlitwami”, do świętego naczynia, aby je potem rozdać jako pokarm na życie wieczne. Kielich porównuje się także do Serca Jezusa, jako źródła Krwi Odkupiciela, która wypełnia kielich zbawienia. Pośród innych znaczeń Kielich jest także symbolem

¹⁸⁷ Por. Z. Kiernikowski, *Bliżej liturgii*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸⁸ Por. B. Nadolski, *Sedile w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1456.

¹⁸⁹ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 100.

¹⁹⁰ B. Nadolski, *Miejsce kapłana w sprawowaniu...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁹¹ Por. M. Cynka, *Trzy miejsca święte w sprawowaniu Eucharystii - w aspekcie „ars celebrandi” w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 61.

¹⁹² Por. M. Cynka, *Vasa sacra - naczynia eucharystyczne oraz paramentyka kielichowa i oltarzowa w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 565.

¹⁹³ Cyt. za M. Cynka, *Vasa sacra - naczynia eucharystyczne...*, dz. cyt., s. 565.

Nowego Przymierza, jakie Bóg zawiera z człowiekiem, a którego pieczęcią jest Krew Chrystusa uobecniana w czasie Mszy Świętej¹⁹⁴. W Biblii w odniesieniu do kielicha znajdujemy następujące określenia: kielich błogosławieństwa, kielich miłości, kielich pocieszenia czy w końcu taki, który wzmacnia lub scala międzyludzkie więzi. W psalmie 23 czytamy: „mój kielich jest przeobfity” co znaczy dosłownie błogosławieństwo, jakiego Bóg udziela człowiekowi¹⁹⁵. Ojcowie Kościoła z kolei w symbolu kielicha, widzieli znak komunii, jaką tworzą wierni z Duchem Świętym, a którzy przez ten fakt już uczestniczą w „radości eschatycznej”. Z innych określeń znamy wskazanie Świętego Ambrożego, który w kielichu widział symbol skały, z której wypłynęła woda za pomocą interwencji Mojżesza - podobnie z kielicha czerpiemy „wodę życia”, która płynie z niego, jako że zostaje dotknięty Słowem Bożym w czasie Mszy Świętej. Poza tymi określeniami dla świętego Hieronima, kielich był symbolem męki Chrystusa¹⁹⁶.

Słowo **patena** pochodzi z języka greckiego (*patane*) i oznacza misę. W patenie składa się hostię przeznaczoną do konsekracji¹⁹⁷. W patenie dostrzegano symbol kamienia, którym zamknięto grób Jezusa. Z kielicha oznaczonego jako grób Chrystusa wywodzi się symbolika pateny położonej na kielichu jako przykrywy dla grobu Pańskiego¹⁹⁸. Patena posiada również symbolikę nawiązującą do Księcia Pokoju (symbol pokoju), ponieważ na niej zostaje złożone Ciało Chrystusa. Jej okrągły kształt wskazywał na symbol wieczności. Poza tym może być także symbolem serca przepelnionego wiarą i miłością, jako że niektórzy porównują ją do naczynia, w którym znajdowały się wonności, którymi Maria z Betanii, namaściła głowę Jezusa¹⁹⁹. Oprócz symboliki grobu i kamienia, który ten grób przykrywa - kielich i patena przypominają Wieczernik, gdzie dokonana się pierwsza Msza Święta²⁰⁰. Na jej szczególne

¹⁹⁴ Por. M. Cynka, *Vasa sacra - naczynia eucharystyczne...*, dz. cyt., s. 565.

¹⁹⁵ Por. K. Porosło, *Kielich i jego zawartość w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 573.

¹⁹⁶ Por. B. Nadolski, *Kielich w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 641.

¹⁹⁷ Por. M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 199.

¹⁹⁸ Por. K. Porosło, *Patena i serce otwarte z miłości do Zbawcy w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 576. Zob. także B. Nadolski, *Patena w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1157.

¹⁹⁹ Por. M. Cynka, *Vasa sacra - naczynia eucharystyczne...*, dz. cyt., s. 565.

²⁰⁰ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 56-57.

znaczenie wskazuje *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, gdzie czytamy: „Wśród przedmiotów wymaganych do sprawowania Mszy świętej specjalnym szacunkiem należy otaczać naczynia liturgiczne, głównie kielich i patenę, w których ofiaruje się chleb i wino, konsekruje się i spożywa” (OWMR 327).

Naturalnymi elementami używanymi w czasie Mszy Świętej są **chleb i wino**. Z początku to wierni przynosili chleb do konsekracji i był to zwykły chleb. Następnie w VIII wieku używano chleba niekwaszonego (na zachodzie). Chleb ten łamano przed Komunią, aby go rozdzielać wiernym. IX wiek a w całym Kościele XIII w. był czasem gdy do Eucharystii zaczęto używać hostii opatrzonych wytłoczonymi symbolami eucharystycznymi²⁰¹. Zmiana formy chleba była spowodowana faktem, iż zaczęto wymagać, aby do Eucharystii był używany chleb praśny. Sama etymologia słowa „hostia” jest dyskutowana. „Być może łączy się ono z *hostire, aequare* - odpłacać, *referre gratiam* - odpłacać otrzymaną łaskę albo później, gdy zapomniano o *hostire* jako ofierze wynagradzającej (odpłacać), upatruje się w źródłosłowie w *ferio* - zabijam zwierzę ofiarne dla uśmierzenia gniewu”²⁰². Ostatecznie powszechnie uznaje się słowo „hostia” (łac. *ofiara*) wskazując na chleb praśny, który składa się na ołtarzu w czasie Eucharystii i rozdziela w Komunii Świętej²⁰³. Znaki chleba i wina stanowią - jako znaki naturalne - treść podstawowego pokarmu i jednocześnie nawiązują do znaku uczyty. Symbolikę chleba odnajduje się już w Starym Testamencie, gdy czyta się o Melchizedeku składającym ofiarę z chleba i wina lub wtedy, gdy widać, jak Bóg karmi Naród Wybrany manną z nieba (chlebem). W kulturze żydowskiej rozpoczynano ucztę od łamania chleba, stąd Chrystus używa chleba i wina jako darów Bożych i ustanawia Eucharystię. W czasie swojej ziemskiej działalności rozmnaża chleb dla zgłodniałych i zamienia wodę w wino na weselu w Kanie Galilejskiej. Traktuje je jako owoc ziemi i pracy rąk ludzkich - rzeczy najpotrzebniejsze i najbardziej

²⁰¹ Por. J. Cichy, *Elementy naturalne w służbie liturgii*, dz. cyt., s. 48.

²⁰² B. Nadolski, *Hostia w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 519.

²⁰³ Por. Tamże, s. 519. W liturgii bizantyjskiej stosowana jest nazwa „baranek”, w syryjskiej - „pierworodny” (konsekrowany chleb - „gorejący węgiel”), w liturgii zachodniosyryjskiej - „pieczęć” (*sfragis*) ze względu na odcisnięty znak. W Wulgacie słowo hostia miało ogólne znaczenie ofiary. Zob. B. Nadolski, *Hostia w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 519.

dostępne. Jednocześnie chleb i wino są symbolami jedności - wskazuje na to *Didache* gdzie czytamy: „Jeden chleb, co zmienia się w Chrystusa Ciało...”²⁰⁴. Dodatkowo symbolika chleba i wina rozciąga się także na znak wdzięczności, jaki wyrażały te dary składane obok pierwocin owoców w Starym Testamencie. Także nowe znaczenie zyskał niekwaszony chleb, jako znak pośpiechu, w którym Izraelici spożywali go, gdy wyruszali z ziemi egipskiej. Wreszcie nawiązując jeszcze do czasów Ziemi Obiecanej chleb był znakiem wierności Boga wobec Narodu Wybranego (por. KKK 1334)²⁰⁵.

Istotnym w tej kwestii jest także samo pochodzenie i forma chleba i wina używanego do Mszy Świętej. Poucza nas o tym *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*: „Chleb, którego używa się do sprawowania Eucharystii, powinien być czysto pszenny, świeżo wypieczony i niekwaszony, zgodnie ze starożytną tradycją Kościoła łacińskiego” (OWMR 320)²⁰⁶. „Natura znaku domaga się tego, by materia służąca do sprawowania Eucharystii miała wygląd pokarmu. Wynika stąd, że chleb eucharystyczny, jakkolwiek niekwaszony i w formie tradycyjnej, powinien być tak przyrządzony, aby kapłan w czasie Mszy z ludem mógł rzeczywiście przełamać Hostię na kilka części i rozdzielić przynajmniej niektórym wiernym. Nie wyklucza się jednak małych hostii, gdy wymaga tego większa liczba przyjmujących Komunię świętą lub inne racje duszpasterskie. 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). Znaczącym staje się również wskazanie Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, które wskazując, aby „ze względu na czytelność znaku” Komunia Święta była rozdzielana z tego, co w czasie danej celebracji konsekrowano na ołtarzu (por. RS 49).

W dokumentach Kościoła na temat materii, jaką używamy do sprawowania Mszy Świętej, czytamy: Wino do celebrowania Eucharystii powinno być z owocu winnego krzewu (por. Łk 22,18), naturalne i czyste, to jest

²⁰⁴ Por. J. Cichy, *Elementy naturalne w służbie liturgii*, dz. cyt., s. 48.

²⁰⁵ Zob. także T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 59-62.

²⁰⁶ Zob. także A. Orczykowski, *O chlebie i winie do Eucharystii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 33-37; W. Pałęcki, *Pytanie o liturgię*, Lublin 2015, s. 103-104.

bez jakichkolwiek dodatków obcych substancji (OWMR 322)²⁰⁷. Jeśli chodzi o symbolikę wina jest znakiem dobroci Boga wobec swego stworzenia, stąd dziękujemy Bogu w czasie Mszy Świętej za „owoc winnego krzewu i pracy rąk ludzkich”. Kościół dostrzega znak ofiary, gdy czyta na temat Melchizedeka, który ofiaruje Bogu chleb i wino, ale także dostrzega w znaku wina „godzinę uwielbienia Jezusa”, gdy ten w Kanie Galilejskiej dokonuje cudu, jest to także zapowiedź uczyty, która trwa w Królestwie Ojca, gdzie wierni będą „pili nowe wino będące Krwią Chrystusa”²⁰⁸. Ten wymiar eschatologiczny, mesjański, w którym oczekuje się nowego Jeruzalem, jest także zaznaczony w „kielichu błogosławieństwa” (1 Kor 10, 16) gdy w czasie żydowskiej uczyty paschalnej używa się wina. W obrazie uczyty należy rozpoznać szczególne działanie Jezusa, który nadał nowy i ostateczny sens znakom chleba i wina, gdy pobłogosławił je ustanawiając Eucharystię (por. KKK 1334)²⁰⁹. Symbolika wina wiąże się także ze znakiem nowotestamentalnej winnicy, która jest źródłem „chwały i radości Bożej”. Winnica przynosi owoc, dla swojego gospodarza, tak jak Jezus, który dzięki przelanej krwi, również przynosi owoc Bogu w postaci odkupienia. Jego krew, ukryta pod postacią wina w Eucharystii, pieczętuje nowe przymierze, dzięki któremu uczestnicy liturgii mogą trwać w miłości Jezusa. Symbol wina, kryje więc w sobie bogatą symbolikę eucharystycznego wina - oddaje głębię Jezusowej miłości „przemawiając do nas w czasie każdej liturgii”²¹⁰.

Cyborium to naczynie liturgiczne, które służy do przechowywania Najświętszych Postaci konsekrowanego chleba²¹¹. Cyborium tak samo jak kielich, swoim wyglądem oddaje znak jakim jest *novum sepulcrum Jesu Christi* (nowy grób Chrystusa). W średniowieczu naczynia liturgiczne swoją formą architektoniczną przypominały budowlę symbolizującą grób Chrystusa. Ta podstawowa symbolika nie była jedyna. Nawiązywano także do Starego Testamentu, gdzie porównywano cyborium do Arki Przymierza, jako że przechowywano w niej mannę - znak zapowiadający Eucharystię. W czasach

²⁰⁷ Zob. także A. Orczykowski, *O chlebie i winie...*, dz. cyt., s. 37-39; W. Pałęcki, *Pytanie o liturgię*, dz. cyt., s. 101-103.

²⁰⁸ Por. S. Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, Kraków 2005, s. 34.

²⁰⁹ Zob. także T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 59-62.

²¹⁰ Por. S. Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, dz. cyt., s. 34.

²¹¹ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 66. Zob. także M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 199.

Nowego Testamentu cyborium odnoszono do Arki Nowego Przymierza, jako tej, która kryje w sobie pokarm na życie wieczne, jakim jest Ciało Chrystusa²¹².

Na koniec należy stwierdzić, iż „symbolika paramentów liturgicznych, elementów naturalnych, przedmiotów kultu czy przestrzeni, stanowi formę przekazu informacji o cechach przedmiotu oznaczonego, lecz nie stanowi podobieństwa do rzeczy oznaczonej”²¹³.

4.5. Inne symbole Mszy Świętej w komunikacji liturgicznej

Symbolikę **wody** widać w Piśmie Świętym. Z jednej strony woda jest powodem śmierci (biblijny potop - por. Rdz 6-7; śmierć Egipcjan w Morzu Czerwonym - por. Wj 14) z drugiej jednak jest także symbolem życia (por. Ez 47, 1-12), Ducha Świętego (por. J 3,37-39) czy jak wiadomo z życia codziennego służy do obmycia z brudu. Wszystkie te znaczenia realizują się w sakramencie chrztu. Woda chrztu *zmazuje* grzech, i rodzi człowieka oczyszczonego do nowego życia w Duchu Świętym, do życia wiecznego²¹⁴. Swoim znaczeniem odwołuje się do księgi Rodzaju, gdzie stając się symbolem Ducha Świętego „otrzymuje misteryjną moc uświęcania”²¹⁵.

W czasie Mszy Świętej wodę odnajduje się w następujących momentach: gdy przewodniczący liturgii zdecyduje się zastąpić akt pokuty aspersioną (pokropienie wiernych); gdy jest dodawana do wina w czasie przygotowania darów; gdy celebrans obmywa nią ręce i używa jej do puryfikacji po Komunii Świętej; oraz gdy wierni czynią znak krzyża wodą święconą wchodząc bądź wychodząc ze świątyni²¹⁶. **Aspersja** jest przypomnieniem chrztu i ma za zadanie przypomnieć jego skutki i wynikającego z jego przyjęcia zobowiązania²¹⁷. Dzięki temu woda spadająca na głowy wiernych przy użyciu kropidła „nie zrasza, ale

²¹² Cyt za: M. Cynka, *Monstrancja i cyborium w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 584.

²¹³ J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 139.

²¹⁴ Por. M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 210.

²¹⁵ Por. B. Nadolski, *Elementy naturalne w liturgii w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 389.

²¹⁶ Por. M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 210.

²¹⁷ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 65.

przynagła do radości z tych i z tymi, którzy ostatnio powiększyli grono wspólnoty Kościoła”²¹⁸.

Następnie woda używana jest w czasie Mszy Świętej, gdy kapłan łączy ją z winem w czasie przygotowania darów. Święty Cyprian nawiązując do słów Apokalipsy św. Jana, gdzie czytamy: „wody (..) to są ludy i tłumy” (17,15), wyjaśnia, iż łączenie wody z winem oddaje fakt połączenia w Chrystusie natury Boskiej i ludzkiej, jak również zjednoczenie, jakie dokonuje się pomiędzy Chrystusem, a ludzkością w tajemnicy wcielenia²¹⁹. W połączeniu kropli wody z winem widziano także znak krwi i wody wypływające z otwartego boku Zbawiciela (por. J 19,34), wskazywano tu na moment narodzin Kościoła i źródło sakramentów. Ponadto oprócz symbolu połączenia Boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie, wskazywano nie tylko na udział Chrystusa w naszej naturze, ale także nasze uczestnictwo w naturze Bożej (por. 2 P 1,4). Interesujące tłumaczenie tego gestu, ukazuje Mszał Benedyktyński, który powołuje się na teksty synodu w Tibour. Określono tam, iż „woda symbolizuje wiernych, którzy w Komunii Świętej będą tak zatopieni w Jezusie jak krople wody w winie”²²⁰. Bernard z Clairvaux pisał, iż tak jak „wino wchłania wodę, tak Chrystus bierze w siebie nas samych i nasze grzechy”²²¹. Kolejnym momentem we Mszy Świętej, w którym używana jest woda to obmycie wodą rąk przez kapłana pod koniec przygotowania darów, które jest w pierwszym rzędzie symbolem duchowego oczyszczenia²²². Kapłan, wypowiadając cicho werset Ps 51,4: „Obmyj mnie, Panie, z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego”, wyraża wewnętrzne pragnienie oczyszczenia z grzechów. Jest to osobisty akt pokuty, który nie ma skutków sakramentalnych, ale ma swój pożytek katechetyczny²²³. Co znaczące słowa modlitwy wymawiane w czasie tego aktu, odmawiane są po cichu, wskazując na osobisty charakter ten kapłańskiej modlitwy. Są skutkiem misterium wcielenia Syna Bożego, który ma dwie natury, a który łącząc się z naturą ludzką przemienia ją swym bóstwem i doprowadza do duchowej

²¹⁸ Por. J. Superson, *Woda w czasie Mszy Świętej*, LS 20 (2014), s. 73-74.

²¹⁹ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 66.

²²⁰ Por. T. Puszcz, *Ofiarowanie czy przygotowanie darów w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 264.

²²¹ A. Orczykowski, *O chlebie i winie...*, dz. cyt., s. 39.

²²² M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 211.

²²³ Por. J. Superson, *Woda w czasie Mszy Świętej*, dz. cyt., s. 76.

przemiany tych, którzy w niej uczestniczą²²⁴. Następnym momentem użycia wody w liturgii jest czas po rozdaniu Chleba Eucharystycznego, gdy celebrans obmywa kielich, a także palce które dotykały Najświętszych postaci. Wykonując puryfikację wypowiada modlitwę o następującej treści: „Daj nam Panie, czystym sercem przyjmując to, co spożyliśmy ustami, i dar otrzymany w doczesności niech się stanie dla nas lekarstwem na życie wieczne”. Jest to modlitwa o charakterze eschatologicznym, aby dar Eucharystii, stał się pomocą do „osiągnięcia życia wiecznego”. Modlitwa ta ma także swój charakter eklezjalny, gdyż mimo iż odmawiana przez jednego kapłana i po cichu artykułowana jest w liczbie mnogiej („daj nam”)²²⁵. Nazwa tego obrzędu - *puryfikacja* - pochodzi od łac. *purificatio, purificationis*, co w znaczeniu duchowym oznacza oczyszczenie i ekspiację²²⁶. Woda święcona jest również obecna, gdy wierni przychodzą do świątyni na Eucharystię. Zwyczaj ten przypomina wiernym łaskę chrztu świętego, dzięki któremu mogą przynależeć do wspólnoty Kościoła, ale także przyjmując każdy inny sakrament, zwłaszcza sakrament Eucharystii, który należy do tych, które stanowią o pełnym wtajemniczeniu chrześcijańskim²²⁷.

Następnym naturalnym symbolem liturgicznym, który będzie omówiony jest **kadzidło**. We Mszy Świętej kadzidło stosuje się w czterech momentach akcji liturgicznej: w czasie procesji wejścia (okadza się nim ołtarz), przy czytaniu Ewangelii (okadzenie księgi), podczas przygotowania darów (okadzenie darów chleba i wina, ołtarza, krzyża, celebransa a także zgromadzonego ludu) oraz podczas konsekracji Najświętszych postaci²²⁸. Symbolika kadzielnicy jest bardzo bogata i rozwijała się na przestrzeni wieków. Honoriusz z Autun widzi w niej Ciało Chrystusa, natomiast kadzidło w tym ujęciu jest symbolem Bóstwa Chrystusa, ogień natomiast znakiem Ducha Świętego. Popularnie w dymie kadzielnicy rozpoznaje się symbol modlitw, które unoszą się ku Bogu w czasie celebracji. Jej ogień odczytywano jako symbol miłości ku Bogu, a w samym przedmiocie serce tej miłości. Niektórzy rozpoznają nawet w łańcuszkach cztery

²²⁴ Por. Tamże, s. 75.

²²⁵ Por. Tamże, s. 76.

²²⁶ Por. I. Bakalarczyk, *Puryfikacja naczyń mszalnych w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 439.

²²⁷ Por. M. Zachara, *Msza Święta: Liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 211-212.

²²⁸ Por. Tamże, s. 213.

cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, wstrzeźliwość i męstwo. G. Durant komentował także środkowy łańcuszek, ten który podnosi pokrywę kadzielnicy, wskazywał na tajemnicę, która dokonała się po śmierci Chrystusa a która trwała aż do Jego zmartwychwstania - rozdzielenie duszy od ciała²²⁹. Dym kadzidła wyraża modlitwę ale także cześć oddawaną w czasie okadzenia (por. Ps 140,2; Ap 8, 3) (por. OWMR 276). Okadzenie np. księgi Pisma Świętego oznacza uwielbienie i cześć dla Chrystusa obecnego w swoim Słowie²³⁰. I tak cześć ta składana jest także ołtarzowi, krzyżowi, Najświętszemu Sakramentowi, celebransowi i zgromadzonemu ludowi. Dym z kadzielnicy jest również symbolem ofiary i oczyszczenia²³¹. Zawsze jednak kadzidło ma zadanie wspomóc wiernych w bardziej pełnym i owocnym uczestnictwie w liturgii. Dodatkowo zapach kadzidła ma budzić uczucia takiego duchowego nastroju, który będzie sprzyjał skupieniu, modlitwie i radości²³². Stąd kadzidło nazywane jest także elementem świątecznej liturgii, bowiem czyni wyznawców Chrystusa świadkami niecodziennej - choć równie prawdziwej - rzeczywistości²³³.

Szczególną symboliką w czasie liturgii odznaczają się także **dzwony**. Symbolikę dzwonów najlepiej oddają napisy, które umieszczano na nich, przez ludwisarzy na życzenie zamawiających: *plebem voco, festa decoro, fulgura frango, mortus plango* (zwołuję lud, upiększam święta, łamię błyskawicę, oplakuję zmarłych). Albo *laudo Deum verum, plebo voco, congrego clerum, defunctos ploro, pestem fugo, festa decoro* (wielbię prawdziwego Boga, zwołuję lud, gromadzę duchownych, oplakuję zmarłych, oddalam zarazę i przyozdabiam święta)²³⁴. Ponieważ dźwięk dzwonów zawsze związany był z jakimś ważnym, podniosłym wydarzeniem, stąd pojawia się często określenie *tuba Dei* (trąba Boża). Przypominały one głos trąb anielskich, które według Pisma Świętego obecne będą przy końcu czasów. Historia dzwonów w bazylice w Szafudzie (Szwajcaria) przedstawia poprzez inskrypcję łacińską umieszczoną na nich taką funkcję dzwonów: „Chwałę prawdziwego Boga, zwołuję lud, gromadzę

²²⁹ Por. K. Porosło, *Tajemnica miłości, woni i ofiary, czyli słowo o kadzidle i kadzielnicy w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 590-591.

²³⁰ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 81.

²³¹ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 89.

²³² Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 67.

²³³ Por. B. Nadolski, *Kadzidło w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 616.

²³⁴ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 79-80

duchownych i opłakuję zmarłych, oddalam zarazę, zdobię święta, głos mój jest postrachem wszelkich demonów”²³⁵. Ostatecznie w opisie funkcji dzwonów w związku z omawianym tematem uczestniczenia w liturgii na poziomie komunikacji w znakach należy zauważyć, iż dźwięk dzwonów jest dla wiernych: głosem kierującym myśli ku Bogu; głosem budzącym sumienie; głosem przestrzegającym bądź budzącym radość, symbolem głosu samego Boga czy w końcu zgodnie ze średniowiecznymi wskazaniem symbolem głosicieli Ewangelii (ta prawda została zawarta w modlitwie na poświęcenie dzwonu)²³⁶. Współcześnie dzwonków w czasie Mszy Świętej używa się: na rozpoczęcie liturgii - wzywa wszystkich do przyjęcia postawy stojącej; przed rozpoczęciem modlitwy Eucharystycznej oraz po trzykrotnym wypowiedzeniu słów: „Baranku Boży...” - wzywa do przyjęcia postawy klęczącej. Jak widać mają one funkcję przypominającą, wzywając do przyjęcia odpowiedniej postawy, również wprowadzają w klimat modlitwy i skupienia.

5. Komunikacyjny wymiar śpiewu i muzyki w czasie Mszy Świętej.

W słowie śpiewanym wyraża się komunikacyjny wymiar liturgii Mszy Świętej. Ten śpiewany dialog jaki dokonuje się w zgromadzeniu liturgicznym, nie można uważać tylko jako pewną formę uświetnienia celebracji, ponieważ śpiew Słowa Bożego wpisuje się nie tylko w uroczystą formę proklamacji, ale także z psychologicznego punktu widzenia nadaje tej czynności liturgicznej głębię przeżycia. Nadto stanowi jedną z podstawowych form przepowiadania Słowa Bożego w liturgii, jako że nie tylko poucza, ale także jest wielbieniem, napomnieniem i dziękczynieniem (jeśli się nie śpiewa - nie wierzy się; kto miłuje śpiewa)²³⁷. Za J. Ratzingerem należy zauważyć iż „muzyka liturgiczna odnosi się do poświadczanego przez Biblię i uobecnionego w kulcie Bożego działania, które nadal się dokonuje w historii Kościoła i którego niezmiennym centrum jest

²³⁵ Por. B. Nadolski, *Dzwony, dzwonki w: Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 362.

²³⁶ Por. T. Sinka, *Symbole liturgiczne*, dz. cyt., s. 80.

²³⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 99.

Pascha Jezusa - w Krzyżu, Zmartwychwstaniu, Wywyższeniu; muzyka odnosi się do Bożego działania, które także zawiera w sobie, interpretuje i doprowadza do pełni starotestamentowe opisy i doświadczenia wybawienia oraz nadzieje obecne w historii religii. Stąd też w muzyce liturgicznej, ugruntowanej na wierze biblijnej, istotnie dominuje słowo; taka muzyka jest wyższą formą przepowiadania. Wyrasta z miłości, która jest odpowiedzią na miłość Boga wcieloną w Chrystusie, na miłość, która dla nas weszła w śmierć. Ponieważ po Zmartwychwstaniu Krzyż nie staje się bynajmniej przeszłością, miłość ta naznaczona jest także bólem z powodu ukrycia Boga, wołaniem z głębi niedoli - *Kyrie eleison*, nadzieją i prośbą; ponieważ zawsze jednak może ona poprzez antycypację doświadczać Zmartwychwstania jako prawdy, cechuje ją także radość bycia kochaną. Zatem pierwszy poziom odniesienia do *Logosu* to po prostu odniesienie do słowa. Stąd w liturgii mamy prymat śpiewu nad muzyką instrumentalną (której bynajmniej się nie wyklucza). I dlatego owym słowem, według którego powinna się orientować muzyka liturgiczna, są teksty biblijne i liturgiczne, co z kolei nie stoi w sprzeczności z ciągłym tworzeniem nowych pieśni, lecz inspiruje je i upewnia o niezawodności tego, iż Bóg nas kocha, czyli o zbawieniu²³⁸. Śpiew kościelny jako że związany jest ze Słowem Bożym, stanowi tę część liturgii, o której mówi się, że jest nieodzowna, integralna i uroczysta (por. SC 112). Na szczególne uznanie zasługuje śpiew w języku łacińskim, z racji tego, iż określany jest on „językiem wiary”, gdyż łączony z „melodiami chorału gregoriańskiego wzorcowo oddaje treści biblijne wykorzystywane podczas liturgii”²³⁹.

Co do symboliki śpiewu, warto zwrócić uwagę na Apostoła Pawła, który zachęca tych, którzy przychodzą na liturgię aby „śpiewali wspólnie psalmy, hymny i pieśni pełne ducha” (Kol 3, 16), śpiew bowiem jest oznaką radości (por. Dz 2, 46). Dlatego św. Augustyn mówi: „Kto kocha, ten śpiewa”, a w czasach starochrześcijańskich powtarzano przysłowie: „Kto dobrze śpiewa, podwójnie się modli” (por. OWMR 39). Dzięki temu, że w śpiewie liturgicznym wykorzystuje się formy, treści i środki wyrazu właściwe dla liturgii, można ten

²³⁸ J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 134.

²³⁹ Por. A. Matyszewski, *Muzyka liturgiczna wyrazem czci Boga w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 616.

śpiew nazwać śpiewem sakralnym²⁴⁰. Jak czytamy w dziele „Duch liturgii” J. Ratzingera: „Prefacja, pierwsza część Modlitwy eucharystycznej, kończy się zwykle stwierdzeniem, że wraz z cherubinami i serafinami, ze wszystkimi chórami niebios, uroczyście śpiewamy „Święty, Święty, Święty”. Liturgia odnosi się tutaj do opisanego w Księdze Izajasza (por. Iz 6) wizji Boga. Prorok widzi w świątyni tron Boga, a nad nim serafinów, wołających jeden do drugiego „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały” (Iz 6,1-3). Ludzki śpiew jest współ-śpiewem i współ-modlitwą w wielkiej liturgii, która obejmuje całe stworzenie”²⁴¹.

W komunikacji liturgicznej różni się między czynnością jaką jest *śpiewanie*, a czynnością, jaką jest *śłuchanie* śpiewu liturgicznego. Rozróżnienie to jest o tyle ważne, iż ma wpływ na odbiór treści przez zgromadzonych. W przypadku śłuchania - uczestnik liturgii jest bardziej „publicznością” - odbiorcą, stąd jego wymagania mogą być nie tylko natury religijnej, ale jednocześnie bardziej nastawione na doznania estetyczne czy nawet artystyczne. Rzecz ma się inaczej, gdy uczestnik liturgii staje się nadawcą, kiedy śpiew staje się środkiem aktywnej ekspresji osobistego doświadczenia Boga, wtedy doświadczenie sztuki schodzi na dalszy plan²⁴². W *Instrukcji o muzyce w świętej liturgii* czytamy: „Wiernych należy pouczać, by słuchając tego, co duchowni, lub zespoły śpiewają, starali się przez wewnętrzne uczestnictwo wznosić myśli swoje do Boga”²⁴³. Są to słowa o tyle istotne, iż wskazują na zasadniczy problem. Jeśli czynność w liturgii nie ma duchowej podstawy, uczestnictwo wiernych ogranicza się wtedy jedynie do zewnętrznej dyspozycji, przez co staje się bezduszne i na swój sposób magiczne. Muzyka i śpiew mają służyć budowaniu wewnętrznego skupienia. Jednocześnie należy wskazać, iż może się to dokonywać nie tylko, gdy wierni wykonują daną czynność liturgiczną (śpiewają czy grają), ale także wtedy, gdy pozostają słuchaczami²⁴⁴. W tym kontekście jak zauważa J. Ratzinger to święty Paweł podpowiada, że kiedy nie umiemy się modlić „sam Duch

²⁴⁰ Por. A. Matyszewski, *Muzyka liturgiczna wyrazem czci...*, dz. cyt., s. 616.

²⁴¹ J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 136.

²⁴² Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 272.

²⁴³ Kongregacja ds. Obrzędów, *Instrukcja o muzyce w świętej liturgii Musicam Sacram* (odtąd MS), Kraków 1997, nr 15.

²⁴⁴ Por. A. Zając, *Chór i schola w liturgii - wymagania Kościoła i sposób ich realizacji*, LS 6 (2000), s. 49.

przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami" (Rz 8,26). Modlitwa śpiewana jest darem Ducha Świętego jako tego, który jest miłością, pobudza miłość i przyczynia się do owocnego uczestnictwa we Mszy Świętej²⁴⁵.

Innymi słowy śpiew sprzyja skuteczności duszpasterskiej liturgii. Dlatego Kongregacja ds. Obrzędów zachęca aby „sprawowanie sakramentów, o ile to możliwe, było połączone ze śpiewem” (por. MS 43). Śpiew ze swej istoty, można nazwać komunikowaniem poetyckim, ze względu na fuzję, jaka zachodzi między takimi elementami jak: akcent, dźwięk, znaczenie słów, czy harmonia rytmu²⁴⁶. Stąd połączony z czynnością liturgiczną czyni ją bardziej dostojną. Kiedy uczestniczą w niej duchowni i świeccy angażując się zgodnie ze swoją predyspozycją (święcenia, sprawowana funkcja liturgiczna), modlitwa taka nie tylko uwydatnia charakter hierarchiczny czy społeczny liturgii, ale daje poczucie pewnej tajemnicy, namaszczenia, jakim jest liturgia śpiewana. Poza tym śpiew służy temu, co nazywamy „zjednoczeniem serc”, a ich uroczysta śpiewana forma przyczynia się do tego, iż łatwiej zgromadzonym wznieść myśli ku Bogu, gdy uczestniczą w takiej podniosłej liturgii, która jest zapowiedzią tego czego doświadczą w wieczności (por. MS 5). Jak poucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Śpiew i muzyka spełniają swoją funkcję znaków tym wymowniej, „im ściślej zwiążą się z czynnością liturgiczną”, według trzech podstawowych kryteriów: pełne wyrazu piękno modlitwy, jednomyślne uczestniczenie zgromadzenia w przewidzianych momentach i uroczysty charakter celebracji. Uczestniczą one w ten sposób w tym, co stanowi cel słów i czynności liturgicznych, a którym jest chwała Boża i uświęcenie wiernych” (KKK 1157). Dodatkowo muzyka sakralna ma za zadanie ożywiać pobożność uczestników liturgii i w tej kwestii jest skutecznym środkiem (por. MS 46).

Sakralność muzyki w wymiarze liturgiczno-teologicznym realizuje się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, wynika z godności samej liturgii i przestrzeni liturgicznej, w której zostaje wykonana i opiera się na normach liturgicznych. Po drugie, powiązana jest z aktem liturgicznym: kieruje myśli w stronę obrzędu;

²⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 134.

²⁴⁶ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 271.

daje swego rodzaju jednomyślność, wprowadzając uroczysty charakter sprawowanemu misterium. Po trzecie, zawsze ma być połączona z okresem liturgicznym. Po czwarte, realizuje dwa podstawowe cele: chwałę Bożą (poprzez przedstawienie dokonującego się misterium Chrystusa) i uświęcenie wiernych (poprzez wsparcie, jakiego udziela wiernym w zakresie wiary, sacrum, modlitwy, skierowania duszy ku Bogu i możliwości przyjęcia udzielanej łaski)²⁴⁷. Należy pamiętać, iż piękno, wspaniałość i prostota wielkiej muzyki, jaka używana jest w liturgii, a która ma służyć chwale Bożej i uświęceniu człowieka, nie może być mylona z „banalnym prostactwem takich form muzycznych, które sztuką nie mogą być nazwane”. Nasuwa się najpierw konieczność wejścia na taką drogę rozwoju intelektualnego i duchowego, który pozwoli zrozumieć liturgię i to co ona komunikuje - tak aby znaleźć owo *eruditio*, oparte na otwartości ducha. Głębia liturgii będzie zrozumiała tylko dla tego, kto w sposób integralny rozwija swoje człowieczeństwo, pozwoli to jednocześnie uniknąć błędu w kwestii muzyki kościelnej, która daleka jest od „taniego banału” czy „banalnego prostactwa”²⁴⁸. Widać potrzebę, aby śpiew i muzyka z jednej strony były komunikatywne to znaczy posługiwały się językiem zrozumiałym dla uczestników²⁴⁹. Z drugiej jednak strony nie można sprowadzić ani formy ani wykonania śpiewu czy muzyki do banału. Ponadto *Katechizm Kościoła Katolickiego* zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt muzyki i śpiewu: „Harmonia znaków (śpiew, muzyka, słowa i czynności) jest bardziej wymowna i owocna, jeśli wyraża się w *bogactwie kulturowym* właściwym sprawującemu liturgię Ludowi Bożemu. Dlatego tak ważnym dla komunikacji jest fakt, aby „troskliwie pielęgnować religijny śpiew ludowy, tak aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czasie czynności liturgicznych”, zgodnie z normami Kościoła. „Przeznaczone do śpiewów kościelnych teksty powinny (jednak) się zgadzać z nauką katolicką. Należy je czerpać przede wszystkim z Pisma świętego i źródeł liturgicznych” (KKK 1158).

²⁴⁷ Por. R. Podpera, *Sacrum w muzyce: założenia teoretyczne*, LS 19 (2013), s. 138.

²⁴⁸ Por. K. Kurnik, *Muzyka czy „pioseneczki łatwe i modne”? Spojrzenie na muzyczną sztukę w liturgii w oparciu o wybrane wypowiedzi Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, „Pro Musica Sacra” 13 (2015), s. 73.

²⁴⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 277.

Na koniec szczególną uwagę warto poświęcić obecności i wykonaniu psalmu responsoryjnego w liturgii, ponieważ pełni on ważny element komunikacyjny we Mszy Świętej. Jak zauważa J. Filaber: „W liturgii chrześcijańskiej psalm, spełniający funkcję kerygmatyczną, dość szybko przez włączenie całego zgromadzenia do odpowiedzi (responsu) zaczął spełniać też funkcję dialogową. Lud Boży odpowiadał na usłyszane słowo Boże i taka forma odpowiedzi była również sposobem wyznania wiary w to słowo i przyjęciem go jako słowa aktualnie skierowanego przez Boga do swojego ludu”²⁵⁰. Ponieważ śpiew religijny jest swego rodzaju uzewnętrznieniem doświadczenia duchowego obejmuje wiele form takich jak: uwielbienie, dziękczynienie, prośbę, błaganie, przeproszenie, wyznanie czy przepowiadanie. Taki śpiew charakteryzuje pewna dynamika, która w pierwszym rzędzie dotyczy misterium zbawienia. Bóg kieruje swoje Słowo - człowiek odpowiada. Dzięki temu, że odpowiedź ta może być śpiewana, wzrasta możliwość utożsamienia się z treścią przekazu i głębszą jeśli nie całościową odpowiedzią na wezwanie Boga²⁵¹. Tu szczególną rolę odgrywają psalmy, jako angażujące zebrany lud Boży do wspólnego śpiewania²⁵². Moment śpiewania psalmu prowadzi wierzących do jedności z Chrystusem lub wyraża to pragnienie. Psalm wówczas aktualizuje się w sercach wiernych, którzy jako ci którzy odpowiadają śpiewem na proklamowane Słowo Boże, „wyrażają gotowość współpracy z Chrystusem”²⁵³. Śpiew psalmu ma uwrażliwić zebranych na Słowo Boże, a nie skupiać na przykład na pięknym jego wykonaniu. Stąd by zgromadzeni na liturgii mogli dać odpowiedź na usłyszane Słowo, należy zadbać o komunikatywność tego, co wykonuje psalterzysta. Realizacja tego zadania będzie możliwa, gdy psalm zostanie wyśpiewany „zrozumiale, pobożnie i pięknie”. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy psalterzysta będzie do tej funkcji przygotowany fachowo, tak „pod względem muzycznym, jak i liturgicznym”²⁵⁴. Widać, iż niezależnie od tego czy śpiew wykonuje całe zgromadzenie, chór czy tylko pojedynczy wierny zawsze realizuje misję głoszenia orędzia zbawczego. Ta funkcja wynika z faktu, jakim jest organiczny związek śpiewu ze Słowem, które

²⁵⁰ A. Filaber, *Psalm responsoryjny...*, dz. cyt., s. 9.

²⁵¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 96.

²⁵² Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, dz. cyt., s. 66.

²⁵³ Por. P. Wiśniewski, *Psalm responsoryjny w liturgii mszalnej*, „Teologia i człowiek” 10 (2007), s. 184.

²⁵⁴ Por. Tamże, s. 189.

jest podstawą głoszonej kerygmy²⁵⁵. Ostatecznie zarówno śpiewane teksty, ułożona do niech melodia i w końcu samo wykonanie winno być podporządkowane sprawowanej tajemnicy, określonej części obrzędu w czasie której jest wykonywane czy samemu okresowi liturgicznemu (por. SAC 41). Śpiew pozwoli dzięki temu - z pomocą Ducha Świętego - wejść człowiekowi modłącemu się w czasie liturgii tajemnicę Boga, który poprzez celebrację wchodzi z nim w komunie²⁵⁶. Zadaniem muzyki w liturgii będzie stworzenie odpowiednich warunków do tego, aby mogła się w człowieku dokonać przemiana wewnętrzna, swego rodzaju pragnienie doskonałości, które będzie możliwe w przeżywaniu bliskości Boga, przychodzącego w liturgii²⁵⁷.

Z powyższych rozważań wynika, iż śpiew i muzyka sakralna domagają się szczególnej troski zwłaszcza jeśli chodzi o ich sakralny charakter²⁵⁸. Celowo więc Benedykt XVI zauważa, że muzyka jest „jak brama otwarta na nieskończoność, na piękno i prawdę, które wznoszą się ponad codzienność. W tej perspektywie muzyka staje się łącznikiem pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne, co przemijające i wieczne”²⁵⁹. Zasadniczym staje się kwestia fundamentu muzyki liturgicznej jako tej, która za swoje źródło musi brać Słowo. Gdzie to sformułowanie - „Słowo” - obejmuje nie tylko teksty liturgiczne, ale również symbolikę obrzędów, znaczenie okresu liturgicznego, przeżywanego święta. To wszystko stanowi o właściwej „atmosferze” tworzenia muzyki liturgicznej²⁶⁰. W tym klimacie powinna być komponowana również muzyka instrumentalna, bowiem i ona ma wywoływać w zgromadzonych na liturgii „stan skupienia, uduchowienia i oderwania od codzienności”²⁶¹. Ratzinger o muzyce instrumentalnej w liturgii pisał, iż człowiek słuchając takiej muzyki ma możliwość doświadczenia Bożej obecności, wejścia w nieskończone misterium

²⁵⁵ Por. A. Zając, *Chór i schola w liturgii...*, dz. cyt., s. 53.

²⁵⁶ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 275.

²⁵⁷ Por. A. Zając, *Chór i schola w liturgii...*, dz. cyt., s. 49.

²⁵⁸ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine* (odtąd MD), Poznań 2005, nr 17.

²⁵⁹ S. Zawada, *Chrześcijański etos muzyka kościelnego*, AS 79 (2014), s. 35

²⁶⁰ Por. I. Pawlak, *Liturgia i muzyka - wzajemne relacje*, „Annales Lublinenses pro Musica Sacra” 5 (2014), s. 60.

²⁶¹ Por. P. Wiśniewski, *Muzyka instrumentalna w liturgii po Soborze Watykańskim II*, LS 18 (2012), s. 526.

piękna tak, iż może „doświadczyć obecności Boga o wiele bardziej naocznie i prawdziwie, niż mogłoby się to wydarzyć po wysłuchaniu wielu kazań”²⁶².

²⁶² Por. J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 131-132.

PODSUMOWANIE

W modelu liturgicznym utworzonym w oparciu o schemat Schulza von Thuna został opisany kanał komunikacyjny, jakim są poszczególne elementy składowe liturgii Mszy Świętej. Opisane formy i środki przekazu są elementami konstytutywnymi i w całości służą jednocześnie jako elementy komunikujące wiernym określoną rzeczywistość duchową, która pozwala na spotkanie z Bogiem.

Jak wynika z powyższych rozważań, obrzęd liturgiczny, posługując się zewnętrznymi znakami, ma doprowadzić do wewnętrznego usposobienia, tak aby uczestnik liturgii nawiązał dialog z Bogiem w liturgii, odprawianej w danym rycie. Napotyka on na swego rodzaju trudności jak rutyna czy tradycjonalizm, ale przy odpowiednim przygotowaniu jest możliwy do realizacji.

W obrzędzie ważny jest język, który ma być komunikatywny zrozumiały, ponieważ świadomość wypowiedzianych słów warunkuje owocne uczestnictwo w celebracji.

Podobne wnioski dochodzą do głosu, gdy refleksją obejmujemy miejsce, w którym Msza Święta jest sprawowana (architektura przestrzeni, sztuka sakralna) gesty oraz znaki i symbole ukryte m.in. w szatach liturgicznych i służących do Mszy sprzętach. Właściwe ich zrozumienie albo odczytanie ich znaczenia, odkrycie symboliki wpływa na zaangażowanie wiary tych którzy biorą udział w liturgii Mszy Świętej.

Ważnym elementem kanału komunikacyjnego jest także śpiew i muzyka sakralna. To one warunkują właściwe uczestnictwo w celebracji, choć zarówno śpiew jak i muzyka wymagają znajomości ducha liturgii. Bowiem wykonywanie lub uczestniczenie w liturgicznym śpiewie (bądź w tym samym układzie wykonywanie bądź tworzenie muzyki sakralnej) nie będzie sprzyjało uczestnictwu, gdy zabraknie osadzenia w realiach świętej liturgii, tak bogatej w obecność Pana przez Słowo i Sakrament.

ROZDZIAŁ V

ZGROMADZENIE EUCHARYSTYCZNE ODBIORCĄ ORĘDZIA ZBAWCZEGO

Ostatnim elementem w liturgicznym modelu komunikacyjnym jest odbiorca orędzia zbawczego. W niniejszym rozdziale zostanie omówione to, w jaki sposób zgromadzenie liturgiczne dekodyfikuje zbawcze orędzie na płaszczyźnie uczestniczenia, wiary i czynu. Opisana zostanie kwestia uczestnictwa, o którym Ojcowie II Soboru Watykańskiego piszą, iż powinno być ono: czynne, świadome, pełne, odpowiadające wspólnocie, pobożne, owocne, wewnętrzne i zewnętrzne¹. Następnie zostanie ukazana liturgia Mszy Świętej jako ta, która umacnia wiarę uczestnika. Ponieważ komunikacja wiary w Eucharystii przynosi swój konkretny owoc, stąd w ostatnim paragrafie zostanie przybliżona kwestia apostolskiego wymiaru liturgii Mszy Świętej, która wyraża się w szeroko pojętej ewangelizacji.

¹ Zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 177.

1. Uczestnik liturgii mszalnej odbiorcą zbawczego komunikatu

1.1 Znaczenie „uczestniczenia” w nauczaniu Magisterium Kościoła

Słowo „uczestniczenie” pochodzi od gr. „*metecho* i znaczy: mieć część, należeć do; rzeczownikowo *metoche* (*metexis, koinonia*) - uczestnictwo, wspólna miara, wspólny punkt odniesienia, widzenia; przymiotnik *metochos* - ten, który bierze udział, ten który dzieli”². „Łaciński rzeczownik *participatio, -onis* (od *participare*) w znaczeniu eklezjalnym oznacza: 1. udział, uczestnictwo w czymś oraz 2. wspólnotę, związek, zaś czasownik *participatio, -are, -avi, -atum* (od *particeps*) przełożono jako: 1. przypuścić do uczestnictwa; 2. dzielić coś, dzielić się z kimś czymś; 3. mieć udział w czymś”³. Uczestnictwo jako słowo w języku łacińskim odpowiada wyrażeniu - *actuosa participatio*. Pochodzi ono od Piusa X, który w swoim *Motu proprio* pisząc o muzyce kościelnej porusza to zagadnienie. Ponadto w jednym ze swoich listów mówił o tzw. *partecipazione amorosa, intelligente* (pełnym miłości, rozumiejącym uczestnictwie)⁴. „Czynne uczestnictwo” jako określenie pojawia się także w encyklice Piusa XII *Mediator Dei* gdzie czytamy: „Czynne uczestnictwo w ofierze Mszy Świętej winno dokonywać się według słów apostoła: *To w sobie czujecie, co i w Chrystusie Jezusie*. Trzeba aby wierni uświadomili sobie, że ich najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest udział w ofierze eucharystycznej, i aby wraz z Nim siebie ofiarowali”⁵.

W kontekście liturgicznym *participatio* obejmuje potrójny wymiar:

a) działanie ludzkie, które wyraża się w postawach wewnętrznych i zewnętrznych w czasie liturgii. Różne uwarunkowania i zmiany wpływają na nie, choć wszystko to ma służyć zwiększeniu jakości uczestnictwa w celebracji,

² B. Nadolski, *Uczestnictwo w liturgii* w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1650.

³ A. Słowikowska, *Uczestnictwo w liturgii Mszy Świętej - pojęcie i wymogi*, „Kościół i Prawo” 1 (2012), s. 27.

⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 176.

⁵ W. Świerżawski, *Mysterium fidei*, Kraków 1975, s. 327.

b) misterium zbawcze jako przedmiot uczestniczenia, które zostaje uobecnione za pomocą znaków w liturgii. Obejmuje dwie sfery, które uczestnik liturgii musi *odczytać*: zewnętrzną (odnoszącą się do obrzędów, słów, gestów i postaw jakie występują w celebracji) oraz wewnętrzną (odnoszącą się do sprawowanego sakramentalnego misterium). Pierwszym etapem jest udział w zewnętrznych praktykach, do udziału pełnego i owocnego konieczny jest etap drugi zakładający udział wewnętrzny. Reforma liturgiczna II Soboru Watykańskiego zakładała zespolenie tych dwóch elementów, które tworzą istotę duchowości chrześcijańskiej. Jednocześnie należy zauważyć, iż tak jak zewnętrzne zaangażowanie domaga się wewnętrznego uczestnictwa, tak i wewnętrzna postawa tylko wtedy się spełni, gdy zewnętrzny udział będzie „czytelny znakiem sprawowanej rzeczywistości wewnętrzo-duchowej”.

c) zgromadzenie wiernych, które celebrowa liturgię poprzez swoje uczestnictwo. W każdej wspólnocie zachodzą relacje międzyosobowe. W liturgii odnosi się to nie tylko do tych którzy stanowią „Lud Boży”, ale także - a może przede wszystkim - do relacji między osobami Trójcy Świętej. Chrystus obecny w liturgii Kościoła jednoczy się ze swoim ludem w komunii - powstaje „Ecclesia” - „*unica mystica persona*” (Kościół) z inicjatywy Boga Ojca, *in-con-per Christo*, „*virtute Spiritus Sancti*”⁶.

W dokumentach II Soboru Watykańskiego tak czytamy na temat uczestnictwa wiernych w liturgii: „Kościół bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy dobrze rozumieli to misterium, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, aby byli kształtowani przez słowo Boże, aby posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich” (SC 48). Ożywione życie sakramentalne jest owocem dojrzałej

⁶ Por. H. Sobeczko, *Podstawy zewnętrzne i wewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy Świętej*, RBL 3 (1989), s. 209.

wiary, a opiera się na fundamencie owocnego słuchania Słowa Bożego, które daje pełne, świadome i czynne uczestnictwo w liturgii⁷. Będzie ono możliwe, wtedy gdy celebracja jest przygotowana dobrze, to znaczy tak, iż uwzględni naturę zgromadzenia, czyli ciało i duszę uczestnika liturgii. Potrzeba uczestnictwa świadomego, czynnego i owocnego wypływa z intencji Kościoła, z natury celebracji, a także z mocy chrztu, dzięki któremu lud Boży jest do niego wezwany i zobowiązany (por. OWMR 18). Warunkiem, który zasadniczo wpływa na uczestnictwo Ludu Bożego, jest właściwa celebracja. Wskazywał na to Benedykt XVI pisząc, iż: „*Ars celebrandi* jest najlepszym warunkiem *actuosa participatio*”. Gdzie *ars celebrandi* jest wynikiem posłuszeństwa normom liturgicznym, jakie zostały wypracowane przez dwa tysiące lat, a w oparciu o które - celebrowane święte obrzędy - zapewniają „życie wiary wszystkim wierzącym, którzy są powołani do przeżywania celebracji jako Lud Boży, królewskie kapłaństwo, naród święty (por. 1P 2, 4-5. 9)” (por. SAC 38). *Katechizm Kościoła Katolickiego* podpowiada, iż liturgia jest czynnością całego Kościoła, stąd jest także, znakiem komunii, jaka istnieje pomiędzy Bogiem a wierzącymi. Aby uczestniczyć w tym nowym życiu wspólnoty Kościoła, koniecznym jest uczestnictwo wiernych w sposób świadomy, czynny i owocny (por. KKK 1071). Wynika to z faktu, iż lud ten jest własnością Chrystusa, który nabył go swoją Krwią, zgromadził go i prowadzi swoim Słowem, a także karmi swoim Ciałem. Świętość tego ludu wynika nie tylko z faktu ich odkupienia, ale ciągłego uświęcenia, jakiego doznają dzięki świadomemu, czynnemu i owocnemu uczestnictwu w świętych obrzędach. To w nich przedstawiają Bogu „prośby całej ludzkiej rodziny” a także składają Ofiarę, jednocząc się w jedno przez Komunię Świętą (por. OWMR 5).

Pragnienie Ojców Soborowych na temat czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii w rzeczywistości sprowadza się do dwóch aspektów: głębszej świadomości tajemnicy w której uczestniczą oraz związku przyczynowo - skutkowego, jaki powinien zaistnieć pomiędzy celebracją a życiem codziennym (oddziaływanie liturgii na życie doczesne). To stąd wynika wezwanie *Konstytucji o liturgii świętej*, do uczestnictwa pełnego i świadomego, które

⁷ Por. H. Sławiński, *Znaczenie przepowiadania Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 94.

zakłada także ofiarę z siebie, jaka wyraża się „w zjednoczeniu z Bogiem” (por. SAC 52). Predyspozycją, na którą wskazuje Benedykt XVII w *Sacramentum Caritatis*, jest duch ciągłego nawracania się, który winien charakteryzować życie wszystkich wiernych. Papież pisze: „Nie można oczekiwać czynnego uczestnictwa w liturgii eucharystycznej, jeśli przystępuje się do niej w sposób płytki, bez stawiania sobie pytań dotyczących własnego życia. Takiej wewnętrznej dyspozycji sprzyja, na przykład, skupienie i cisza, przynajmniej przez chwilę przed rozpoczęciem liturgii, post i, jeśli to jest konieczne, spowiedź sakramentalna. Serce pojednane z Bogiem uzdalnia do prawdziwego uczestnictwa. W szczególności warto przypomnieć wiernym fakt, iż *actuosa participatio* w świętych tajemnicach nie może mieć miejsca, jeśli wierny nie stara się równocześnie uczestniczyć czynnie w życiu kościelnym w jego całości, w czym mieści się także zaangażowanie misyjne, polegające na wprowadzaniu miłości Chrystusa w życie społeczne. Bez wątpienia pełne uczestnictwo w Eucharystii występuje wtedy, kiedy osobiście przystępuje się do ołtarza, aby przyjąć Komunię Świętą. Niemniej jednak należy zwrócić uwagę, by to słuszne stwierdzenie nie wprowadziło pewnego automatyzmu wśród wiernych, tak jakby przez sam fakt znalezienia się w kościele podczas liturgii miało się prawo albo nawet i obowiązek przystąpienia do stołu eucharystycznego. Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii Świętej, uczestnictwo we Mszy Świętej pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne” (SAC 55). W celu osiągnięcia pełnej skuteczności jest rzeczą konieczną, aby wierni przystępowali do liturgii z należyтым usposobieniem duszy, aby ich słowa były zgodne z myślami, aby współpracowali z łaską niebiańską, a nie przyjmowali jej na próżno. Dlatego duszpasterze winni czuwać, aby czynności liturgiczne sprawowano nie tylko ważnie i godziwie, lecz także, by wierni uczestniczyli w nich świadomie, czynnie i owocnie (SC 11).

1.2. Uczestnictwo świadome, pełne, czynne i owocne jako podstawa komunikacji

W *Konstytucji o liturgii świętej* czytając o uczestnictwie wiernych w celebracji Mszy Świętej odnajdujemy następujące jego cechy: czynne, pełne, świadome, łatwe, pobożne, owocne, zewnętrzne i wewnętrzne, odpowiadające wspólnocie, pełne zaangażowania i doskonalsze⁸. Po wnikliwej analizie wydaje się, że tymi, które całościowo obejmują tematykę uczestniczenia są następujące cechy: świadome i pełne, czynne oraz owocne.

1.2.1. Uczestnictwo świadome i pełne

Świadome i pełne uczestnictwo wiernych w liturgii opiera się na antropologii chrześcijańskiej. Ponieważ człowiek został stworzony jako istota wolna i rozumna, realizuje się jako osoba wykorzystując swoje naturalne dary. Konsekwencją tego jest odpowiedzialność za swoje czyny. Działając świadomie i dobrowolnie angażuje zarówno swój rozum jak i wolę, czego wynikiem jest - na poziomie definicji - personalistyczny, osobowy charakter każde ludzkiego działania. W tym kontekście odnosząc to do przedmiotu kultu, uczestnictwo w celebracji, również będzie angażowało całą osobę ludzką, przy czym będzie takie, gdy człowiek „wie w czym uczestniczy, wie dlaczego uczestniczy i wie, jaki jest cel jego uczestnictwa”. Wówczas jego uczestnictwo stanie się pełne, czyli obejmie całą jego osobę⁹. Jednocześnie należy zauważyć, iż pełny udział w liturgii obejmuje zarówno ciało jak i duszę (por. OWMR 18) przez co dotyczy udziału zewnętrznego i wewnętrznego (por. SC 19). Psychofizyczna struktura człowieka poprzez ciało i duszę wypowiada się w liturgii (por. SC 17). Ułatwiają to odnowione teksty i obrzędy (por. SC 21). W *Mszale Rzymskiej* są przepisy dotyczące określonych postaw i gestów, modlitw i śpiewów (por. OWMR 38–44), ale również wskazania jak formować i zachować postawę wewnętrzną w czasie Eucharystii: milczenie (por. OWMR 45); składanie duchowej ofiary

⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt. s. 154.

⁹ Por. T. Bać, *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium Soboru Watykańskiego II*, „Resovia Sacra” (2011-2013), rok XVIII-XX, s. 111.

(por. OWMR 95). Ta ostatnia szczególnie została rozbudowana na rzecz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem i z wiernymi nawzajem w czasie celebracji (por. OWMR 95). Wszystko to po to, aby rozumieć czynności liturgiczne i „duchowo w nich uczestniczyć” (por. OWMR 311). Do pełniejszego uczestnictwa przyczynia się nie tyle duchowe zjednoczenie co komunია sakramentalna (por. OWMR 13), gdyż doskonalszym jest takie uczestnictwo (por. SC 55) we Mszy Świętej. Pamiętając słowa Jezusa: „Bierście i spożywajcie” - poprzez należyte usposobienie wierni w pełny sposób korzystają z owoców ofiary krzyżowej. Stąd należy podkreślić wewnętrzne uczestnictwo, które realizuje się przez duchowe akty wiary i ufności, jakie wierni przeżywają włączając się w tajemnicę „słowa Bożego, ofiary i uczy”. Zewnętrzny udział realizuje się poprzez gesty i postawy ciała. Ponieważ Kościół ujawnia swoje działanie a przez to istnienie przez pełne uczestnictwo całego zgromadzenia w Eucharystii (por. SC 41), tak ważnym jest zwrócenie na elementy składowe tegoż uczestnictwa jakimi są: „dialog z prezbiterem, aklamacje, śpiewy, recytacje, udział w procesjach na przygotowanie darów i Komunię”¹⁰. Czynności zewnętrzne wspomagają wewnętrzną uwagę, i to przez nie uczestnictwo wiernych we Mszy staje się pełniejsze. Pobożna uwaga umysłu i serca prowadzi do ściślejszego kontaktu wiernych z Chrystusem. To dlatego soborowa Konstytucja o liturgii wskazuje na konieczność rozumienia treści, jakie zawarte są w czynnościach liturgicznych. Wszystko to „dla osiągnięcia pełnej skuteczności”, tak aby wierni przystępując do liturgii dbali o należyte usposobienie duszy, zjednoczenie myśli z wypowiedzianymi słowami, tak aby „nawiązać współpracę z łaską niebieską”, by nie przyjmować jej na darmo¹¹. Stosując powyższe wskazania, wierny przestaje być obserwatorem, a staje się czynnym uczestnikiem. Niektórzy zarzucają, iż ustawiając zgromadzony lud na pozycji słuchania i widzenia tego, co dzieje się przy ołtarzu, spycha się go do roli widza. Tymczasem liturgia nigdy nie powinna być traktowana jak widowisko. Lud, który zbiera się na liturgię ma za zadanie świętować wydarzenie zbawcze i będzie to możliwe wówczas gdy „odda” temu uczestnictwu serce. Stąd reforma

¹⁰ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, LS 19 (2013), s. 374-375.

¹¹ Por. T. Pawluk, *Czynny udział wiernych we Mszy Świętej w świetle soborowej odnowy liturgicznej*, „Prawo kanoniczne” 10 (1967), s. 242.

soborowa nie przyjmuje za słuszną postawę słuchania czy patrzenia, lecz domaga się świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa wiernych „uczestnictwa, które obejmuje ciało i duszę”¹².

Kolejnym elementem koniecznym do tego, aby uczestnictwo wiernych było świadome i pełne, jest autentyczność. Celebracja świętego misterium domaga się skutecznego i rzeczywistego włączenia się wiernych przez słowa, gesty, śpiew a także odpowiedni czas i miejsce. Realizacja tego zadania jest możliwa dzięki tekstom liturgicznym i rytowi określonym przez przepisy¹³. Choć przepisów tych nie należy traktować jako obowiązku, który doprowadzi ich do rutyny. Powinni je raczej traktować jak „prawo, przywilej i zaszczyt oraz źródło uświęcenia”. Wtedy - ze świadomością godności, jaką posiadają (wynikającą z chrztu świętego a przez to mocy kapłaństwa wspólnego) - uczestnictwo ich stanie się żywe i pełne¹⁴. Doświadczenie obecności Chrystusa jest możliwe tylko dzięki świadomemu uczestnictwu. Tylko świadomi uczestnicy liturgii wykonują „swą misję kapłańską ku uświęceniu ludzi i uwielbieniu Ojca w Duchu Świętym (SC 7)”¹⁵. Stąd warto podkreślić także to wszystko, co następuje przed osobistym udziałem człowieka w obrzędzie liturgicznym (współsprawowanym pod przewodnictwem kapłana). Nie jest to i nie może być obojętne dla kwestii uczestnictwa pełnego. Otóż wszystko to pogłębia i poszerza zakres uczestnictwa pełnego. Sprawowanie obrzędu liturgicznego domaga się, by nie przystępować do niego z „pustymi sercami”. Stąd przedstawiony Bogu w trakcie celebracji dar duchowy sprawia, że uczestnictwo to staje się faktycznie pełniejsze¹⁶. U podstawy jednak nie można wykluczyć ani zapominać, iż zgromadzenie liturgiczne jest darem Boga. To On działa, zaprasza i zwołuje powierzony sobie lud. Jego osobowa obecność przejawia się: we wspólnocie, w osobie celebransa, w proklamowanym Słowie Bożym oraz pod postacią chleba i wina w eucharystycznej postaci¹⁷. Przyjmowana Komunia Święta wpływa na charakter uczestnictwa, które możemy nazwać pełnym (Sacrosanctum

¹² Por. P. Cordes, *Czynne uczestnictwo w Eucharystii*, dz. cyt., s. 143.

¹³ Por. A. Durak, *Participatio actuosa jako cel reformy liturgicznej*, SEM 21 (2005), s. 223.

¹⁴ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 373.

¹⁵ Por. K. Matwiejuk, *Świadome uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, AS 74 (2013), s. 79.

¹⁶ Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii w okresie po Soborze Watykańskim II*, LS 17 (2011), s. 321.

¹⁷ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 373-374.

Concillium 14, 21, 41) dzięki osobistemu przystąpieniu z wiarą do ołtarza, by przyjąć Ciało Pańskie¹⁸.

1.2.1. Uczestnictwo czynne

Celebracja Mszy Świętej jest takim działaniem liturgicznym, które zawiera w sobie dwie sfery boską i ludzką. Czynne uczestnictwo wypływa z konieczności zaangażowania się wiernych w sprawowanie kultu, z racji sprzężenia, jakie następuje w celebracji. Z jednej strony uświęcenie człowieka, z drugiej kultu, jaki składany jest Bogu. Nurt uświęcający dominuje w tym układzie, ponieważ to Bóg pierwszy objawia się człowiekowi, mówi do niego a także obdarza go swoim życiem i łaską (przez Słowo i sakramenty). To z Jego działania wynika i jest możliwy kult. Bóg obdarza chwałą człowieka, uświęcony człowiek - uzdolniony przez Boga - oddaje Mu chwałę. Uzdolnienie, które otrzymuje człowiek, domaga się właściwej znajomości liturgii, tak aby kult oddawany Bogu, był czynny. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek dostrzeże element ludzki jako obecny i ważny ze swej istoty, a wynikający z natury liturgii¹⁹. Podobnie jak element boski, który wynika z faktu, iż Eucharystia jest ofiarą Kościoła, traktowanego jako Mistyczne Ciało Pana. Skoro Pan Jezus włącza w ofiarę dokonaną na krzyżu cały Lud Boży, to każdy uczestnik Mszy Świętej powinien nie tylko ofiarowywać Hostię Bogu, ale także siebie samego razem z Chrystusem i przez Niego - Ojcu Niebieskiemu²⁰. Wynika stąd, iż czynne uczestnictwo polegające na dokonaniu ofiary i przedstawieniu jej Bogu należy do całego zgromadzenia liturgicznego. Ofiarowanie Ojcu Boskiej Hostii i siebie samych należy do istoty czynnego zaangażowania się w sprawowanie Najświętszej Ofiary²¹.

Najbardziej zasadniczym elementem czynnego udziału we Mszy Świętej jest wewnętrzne uczestnictwo, które realizuje się na drodze *actio divina*, tj. w działaniu Boga, które co prawda pozostaje „nieuchwytnie dla naszych

¹⁸ Por. A. Słowikowska, *Uczestnictwo w liturgii Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁹ Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 325.

²⁰ Por. K. Matwiejuk, *Czynne uczestnictwo w celebracji Eucharystii*, AS 73 (2013), s. 74.

²¹ Por. W. Kazimieruk, *Współofiara wiernych święceń w liturgii Eucharystii*, LS 20 (2014), s. 368.

zmysłów”, ale zapewnia urzeczywistnienie liturgii w swej istocie. Chodzi tu o przebóstwienie, jakiego doświadcza człowiek i świat w trakcie celebracji. Służą temu formuły liturgiczne, a więc odpowiedzi i aklamacje, postawy i gesty, gdyż one podtrzymują komunikację z Bogiem. W nich także zawarta jest wiara, która sprawia, że uczestnictwo wiernych staje się doskonałe. Koniecznym w tym względzie jest przyjęcie Ciała Pańskiego jako owocu właściwie sfinalizowanego czynnego uczestnictwa²². Wspomniana wcześniej znajomość celebracji mszalnej ma prowadzić do zrozumienia faktu, iż Chrystusowe kapłaństwo przedłuża swoje oddziaływanie przez liturgię. To dzięki niej dokonuje się uświęcenie człowieka i uwielbienie „z Nim Ojca w Duchu Świętym” (SC 7). Obecność Chrystusa w liturgii Mszy Świętej ma wyzwalać w nich kreatywność, która będzie polegała na czynnym uczestnictwie. Chcąc „zanurzenia się” w misterium Paschy - poprzez sakramentalną Komunię - wierni mają tak celebrować Eucharystię, aby mogli zrealizować to pragnienie. Będzie to możliwe tylko wtedy, gdy dokonają tego zgodnie ze sposobem, jaki podaje im Kościół. To podejście sprawi, iż zaangażowanie w liturgię, będzie się przejawiać w szacunku, jakim wierni będą się odnosić do obrzędów ustanowionych przez Kościół. Zaowocuje to aktywnością, która będzie nacechowana wiarą w żywą obecność Chrystusa w celebrowanym misterium²³. Podejście to także będzie oznaczać czynne uczestnictwo, które dokona się poprzez sumiennie wykonywanie powierzonych funkcji w liturgii zgodnie z przepisami liturgicznymi. Przyniesie także zrozumienie, iż w akcie liturgicznym „nie każdy musi lub może wykonywać wszystko”. Czynna obecność bowiem oznacza, że uczestnicy celebracji stają się „podmiotami wspólnego działania liturgicznego”, a nie obserwatorami. Stąd z natury liturgii i dzięki przepisom liturgicznym, należy wysunąć wniosek na mocy którego, stwierdza się, iż zarówno duchowni jak i świeccy, mają „czynić tylko to i wszystko to, co do nich należy”, nie wykraczając poza swoje kompetencje²⁴. Zgodnie z *Konstytucją o liturgii świętej* czynne uczestnictwo ma mieć charakter społeczny. Ma ono polegać na tym, że z jednej strony dalekie

²² Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 326.

²³ Por. K. Matwiejuk, *Czynne uczestnictwo w celebracji*, dz. cyt., s. 78.

²⁴ Por. I. Celary, *Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii w świetle Instrukcji Redemptionis Sacramentum*, „Studia Warmińskie” (2006), rok XLIII, s. 255.

będzie od czysto indywidualnego podejścia, ale nie będzie też miało nic wspólnego z udziałem „o charakterze masowym” w znaczeniu wykonywania wszystkiego przez wszystkich, z pominięciem specyfiki wyznaczonych funkcji. Uczestnictwo takie wynika nie tylko z natury liturgii, ale także z natury człowieka, gdzie realizuje się on w pełni tylko wtedy, gdy swoje człowieczeństwo doskonali angażując całą osobowość (władze cielesne i duchowe)²⁵.

Ostatecznie czynne uczestnictwo realizować się będzie w duchu dziękczynienia i współ-ofiarowania jakiego mają dokonywać wierni w czasie Mszy Świętej. Jeśli chodzi o postawę dziękczynienia w liturgii Eucharystii, szczególnie mocno zaakcentowana jest w modlitwach eucharystycznych, o czym świadczy dialog, który poprzedza prefację. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* stwierdza, że dziękczynienie w sposób szczególny wyraża prefacja: „kapłan w imieniu całego świętego ludu wysławia Boga Ojca i dziękuje Mu za całe dzieło zbawienia lub za dzieło to ujęte w jakimś szczególnym aspekcie, stosownie do charakteru dnia, święta czy okresu liturgicznego”. Jednocześnie należy zauważyć jak konkretnie prefacje, podsuwając motywy dziękczynienia, wpływają na czynne uczestnictwo wiernych w liturgii²⁶, choć nie należy zapominać, iż „cała liturgia jest doksologiczna”, a ograniczenie polegające na wskazaniu tylko prefacji jako momentu dziękczynienia, byłoby nieobiektywne i przekłamane²⁷. Druga kwestia - ważna dla zrozumienia czynnego uczestnictwa w liturgii Mszy Świętej - to współ-ofiarowanie. W encyklice *Mediator Dei* papież Pius XII opisując współofiarowanie używa zwrotu *conditio victimae quodammodo sumant* - „przyjmują w jakiś sposób postawę ofiary”. Używa tam zwrotu, który odnosi się do współodczuwania z Chrystusem na płaszczyźnie moralnej, wynikającego z faktu chrztu, który włącza wiernego w kapłaństwo powszechne²⁸. Z kolei postawę współofiarowania w liturgii Mszy Świętej wspomagają modlitwy eucharystyczne. Konsekracji dokonuje tylko ten, kto przyjął odpowiednie święcenia, jednak wszyscy są powołani do współofiary.

²⁵ Por. K. Konecki, *Główne założenia teologiczne konstytucji o liturgii świętej*, LS 19 (2003), s. 249.

²⁶ Por. H. Sobeczko, *Podstawy zewnętrzne i wewnętrzne...*, dz. cyt., s. 217.

²⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 157.

²⁸ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 179.

W liturgii mszalnej Syn oddaje się na ofiarę Ojcu. Ponieważ wraz z Nim dokonuje tego cały Kościół - jako członki jednego Ciała, gdzie Głową jest Chrystus - ofiarowuje On Syna poprzez uobecnienie misterium Paschy. Chrystus „konsekuje” duchowe dary wiernych, którzy tworzą z Nim jeden organizm. „Kościół utożsamiając się z Chrystusem we Mszy świętej jest równocześnie ofiarnikiem i ofiarą”. Ofiarując Bogu konsekrowaną Hostię, to jest Chrystusa, ofiaruje także samego siebie²⁹.

1.2.3. Uczestnictwo owocne

Owocne uczestnictwo w liturgii realizuje się na dwóch płaszczyznach. Pierwszy element polega na tym, iż człowiek udając się do Kościoła na liturgię ma za zadanie modlić się, oddać chwałę i uwielbienie Bogu. Jest to jednak pierwszy etap, jakby połowa na drodze do owocnego uczestnictwa. Druga część zakłada, iż człowiek udając się na liturgię do Kościoła ma się uświęcić, nawrócić, doświadczyć przemiany przez łaskę, którą otrzyma. Tylko w ten sposób uczestnictwo w liturgii nie zatrzyma się tylko na aspekcie zewnętrznym, ale wejdzie na wyższy wewnętrzny poziom, który zapewni owocność takiego działania³⁰. Wynika to z faktu, iż istotą liturgii na płaszczyźnie wiary, jest uświęcenie. To z niego wynika i tu ma swoje źródło uwielbienie Boga. Jezus Chrystus jest posłany przez Ojca, aby w liturgii - poprzez urzeczywistnienie się Jego obecności - dokonało się owo uświęcenie-uwielbienie Boga. Dla realizacji tego dzieła, dokonuje naszego uświęcenia w liturgii Kościoła, po to byśmy mieli życie (por. 1 J 4,9)³¹.

Pełniejsze i owocne uczestnictwo w liturgii Eucharystii zakłada, iż jej członkowie dobrze się przygotowują do sprawowania celebracji³². Jest to konieczny warunek do tego, aby przez świadome, czynne i owocne uczestniczenie w liturgii dokonał się w nich wzrost na drodze do świętości (por. OWMR 5). Dobrze sprawowana liturgia to taka, w której uczestnicy dostrzegają jej istotę, sprawując

²⁹ Por. H. Sobeczko, *Podstawy zewnętrzne i wewnętrzne...*, dz. cyt., s. 218.

³⁰ Por. T. Bać, *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo...*, dz. cyt., s. 113.

³¹ Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 324.

³² Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 376.

jak misterium wiary, stawiają ją w centrum swojego życia i dokładają wszelkich starań do tego, aby była celebrowana w sposób uroczysty, z uwzględnieniem ustalonych norm odnoszących się do sposobu sprawowania jak i funkcji przewidzianych dla poszczególnych wiernych (por. MD 17). Stąd jak czytamy w Ogólnym Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego: „Wierni świeccy mają zdobywać coraz pełniejsze zrozumienie głębokiego sensu obrzędów i tekstów liturgicznych a dzięki temu będą prowadzeni do czynnego i owocnego udziału w sprawowaniu Eucharystii” (OWMR 22).

Na owocne uczestnictwo w liturgii ma wpływ wiele czynników. Do podstawowych należy zaliczyć konieczność przystępowania do celebracji z „należytych usposobieniem duszy” (SC 11) w taki sposób, aby misterium przyczyniało się wzrostu świętości (por. OWMR 5)³³. Wynika stąd konieczność takiego angażowania wiernych w celebrację, aby ich aktywność nie była zawężona jedynie do sprawnego wykonywania wyznaczonych im funkcji. Dynamizm i autentyczność sprawowanych misterii ma tak usposobić wiernych, aby po ich zakończeniu można było dostrzec w ich życiu konkretne owoce dobrego postępowania. Owocne uczestnictwo, zakłada bowiem świadomość istoty liturgii, jaką jest obecność w celebracji Kościoła - działającego Chrystusa. Ma ono tak angażować (zewnętrznie i wewnętrznie) w „przeżywanie upamiętnianego misterium, by realna była jego symbioza z codziennym życiem i postępowaniem”³⁴. Liturgii Eucharystii nie jest zamknięta sama w sobie, jest komunikatywna w sposób ciągły. W tym znaczeniu rozciągamy jej oddziaływanie w czasie. Uznajemy, że nie można jej ograniczyć do ram, początku jakim jest procesja wejścia i znak krzyża i końca jakim byłyby słowa: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. Błogosławieństwo jakiego kapłan udziela na jej zakończenie wprowadza w życie codzienne. To ono jest swego rodzaju weryfikacją uczestnictwa w misterium Eucharystii, a także prowadzi i przygotowuje do kolejnej Mszy Świętej³⁵. Pierwszym warunkiem owocnego uczestnictwa będzie „głód eucharystyczny”, przygotowanie duchowe, wyzbycie się grzechu ciężkiego w spowiedzi sakramentalnej a także żal i postanowienie

³³ Por. R. Pierskała *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 376.

³⁴ Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 323.

³⁵ Por. T. Bać, *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo...*, dz. cyt., s. 112.

poprawy, jakie dokonują się przy pomocy aktu pokuty na początku Mszy Świętej³⁶. Nie bez znaczenia jest tu także zachowanie postu eucharystycznego, ustanowionego przez Kościół, ale także postawa zewnętrzna wyrażająca się w godnym ubraniu, odpowiednich gestach i postawach, które są wyrazem „szacunku, powagi i radości chwili, w której Chrystus staje się „gościem duszy” (por. KKK 1387). Drugim jednak warunkiem jest to, co zostało określone jako „weryfikacja”, która dokonuje się w życiu. Owocne uczestnictwo zakłada postawy, które wyrażają się w: gotowości do życia w zgodzie z bliźnimi; duchu chrześcijańskiego braterstwa; wypełnianiu dobrych uczynków; chęci podobania się Bogu w duchu służby Kościołowi; woli życia zgodnego z dekalogiem; świadectwie o Chrystusie zgodnym z osobistym powołaniem i posiadanymi charyzmatami³⁷.

Osobną formą wpływającą znacznie na owocne uczestnictwo w liturgii jest *sacrum silentium*. Chwile milczenia, które pojawiają się w liturgii, są jej elementami integralnymi. *Konstytucja o liturgii świętej* mówiąc o czynnym uczestnictwie wiernych stwierdza: „W odpowiednim czasie należy zachować pełne czci milczenie” (nr 30). Jeszcze dobitniej mówi o tym wprowadzenie do mszału: „Należy także zachować w stosownym czasie sakralne milczenie, jako część akcji liturgicznej. Natura milczenia uzależniona jest od momentu Mszy, w którym ono występuje” (nr 23)³⁸. Analiza dokumentów Kościoła pozwala na wskazanie następujących momentów milczenia w czasie liturgii Mszy Świętej, które pozwalają na owocniejsze uczestniczenie:

1. „Milczenie oczyszczające”, które ma miejsce na początku liturgii, a które umożliwia uczestnikom liturgii, stanąć przed Bogiem w postawie przyznania się do grzechów, słabości i zaniedbań, tak, iż wyrażając żal i chęć poprawy, przez właściwie przeżyty akt pokuty, mogą z czystymi sercami przygotować się na sprawowanie Eucharystii.
2. „Milczenie jednoczące”, które ma miejsce po wezwaniu „Módlmy się”, a którego obecność sprzyja zjednoczeniu wiernych w modlitwie. Jest to

³⁶ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 376. Zob. także OWMR, nr 84.

³⁷ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 376.

³⁸ Por. H. Sobeczko, *Podstawy zewnętrzne i wewnętrzne...*, dz. cyt., s. 224.

miejsce, w którym mają możliwość wyrażenia w sercu swoich intencji, bowiem kapłan poprzez modlitwę kolekty, „zbiera” przyniesione intencje i jako główny celebrans przedstawia je Bogu.

3. „Milczenie medytacyjne”, które jest obecne w liturgii słowa. Ponieważ jak wskazujemy przy owocnym uczestnictwie, człowiek w czasie liturgii nie jest tylko widzem albo niemym słuchaczem, ale ma współ-celebrować misterium. Stąd momenty milczenia w czasie słuchania Słowa Bożego po to, aby był czas do zastanowienia się nad nim, do tego, aby to Słowo przeniknęło do serca uczestnika, by dać Bogu tę możliwość przemawiania do człowieka w czasie sprawowanej liturgii.
4. „Milczenie kontemplacyjne”, które dokonuje się w czasie przeistoczenia i przyjmowania Postaci Ciała i Krwi Zbawiciela. Ma za zadanie wprowadzenie w atmosferę skupienia, wiary, medytacji i uwielbienia obecności żywego Boga w Komunii Świętej³⁹.

Omawiając temat milczenia przy okazji owocnego uczestnictwa w liturgii, należy dostrzec jego aspekt wewnętrzny, który wyraża się w tego rodzaju aktywności polegającej na skupieniu uwagi, myśli, serca. Warto też docenić to głębokie zaangażowanie duchowe, jakie jest jego owocem. Działania liturgiczne dzięki milczeniu pozwalają wejść w strefę ciszy, ale nie takiej, która polega na braku hałasu. Milczenie niesie ze sobą głębszy ładunek, odnoszący się do odkrywania dzięki niej ukrytej rzeczywistości, jaka pod osłoną znaków i symboli jest obecna w każdej liturgii⁴⁰.

Reasumując temat uczestnictwa w liturgii, warto sięgnąć do stworzonego przez A. Żądło tryptyku wskazującego na konieczność właściwego: przygotowania się do liturgii (przestrzeń życiowa poprzedzająca celebrację); przeżywania liturgii (celebracja obrzędu) a także odpowiednio zrealizowanej przestrzeni następującej po celebracji tak, aby w sposób pełny, czynny i owocny brać w niej udział.

³⁹ Zob. Z. Janiec, *Konieczność, rodzaje i chwile milczenia we Mszy Świętej*, AS 39 (2004), s. 37-46. Zob. także A. Sielepin, *Mistagogia milczenia w liturgii*, AS 17 (2011), s. 64.

⁴⁰ Por. T. Syczewski, *Znaczenie milczenia w liturgii*, WST 16 (2003), s. 177.

Rys. 12⁴¹.

UCZESTNICTWO W LITURGII		
lewe skrzydło tryptyku	centralne skrzydło tryptyku	prawe skrzydło tryptyku
przestrzeń życiowa poprzedzająca celebrację	przestrzeń liturgiczna celebracja obrzędu	przestrzeń życiowa następująca po celebracji
uczestnictwo pełne	uczestnictwo czynne	uczestnictwo owocne

TRYPTYK OTWARTY

2. Wiara jako owoc komunikacji zbawczego orędzia

2.1. *Feedback* w komunikacyjnym modelu liturgicznym

Formując wniosek, iż owocem komunikacji zbawczego orędzia jest wiara, jednocześnie wskazuje się, iż uczestniczenie w Najświętszej Eucharystii nie tylko ją zakłada, ale jej potrzebuje. Celem niniejszego paragrafu będzie ukazanie wiary w kontekście komunikacyjnego *feedbacku*. Zostanie zaprezentowany ciąg myślowy w sposób następujący: najpierw sprzężenie zwrotne jako element komunikacji, następnie *feedback* w modelu liturgicznym. Z kolei zostanie wskazana wiara jako podstawa korzystania z „niewidzialnej łaski”, by następnie przedstawić liturgię Mszy Świętej jako miejsce budowania wiary i jej wyrażania.

Niezbędnym elementem każdej prawidłowo przebiegającej komunikacji jest sprzężenie zwrotne czyli *feedback*. Łączy ono dwie rzeczywistości: to co dana osoba komunikuje poprzez czyn lub słowo oraz reakcję, jaka zachodzi u odbiorcy, na prezentowany komunikat. W swej istocie jest najbardziej fundamentalną częścią składową procesu, który ma prowadzić ludzi do określonych zachowań i uzyskiwania oczekiwanych odpowiedzi w konkretnej sytuacji komunikacyjnej. Zgodnie z zasadą - „nie można nie komunikować” -

⁴¹ A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 328.

należy zauważyć, iż komunikat, jaki formuje dana osoba, jest stały, ciągły, nieprzerwany w czasie i może być przekazywany formalnie bądź nieformalnie. Stąd *feedback* jako informacja zwrotna, będzie uzależniony od tego, czy dany komunikat zostanie odczytany. Sprzężenie zwrotne w dużej mierze opiera się na osobistym doświadczeniu, znajomości różnych zjawisk i zależności, które poznaje się w oparciu o własne możliwości lub praktykę innych osób. Ma ono także wymiar oceniający, wpływa na rozwój człowieka, ponieważ kształtuje określone umiejętności i cechy⁴². *Feedback* rozumiany jako reakcja na rozkodowany komunikat, pokazuje, czy dany przekaz został właściwie zrozumiany. Jednocześnie odkodowanie komunikatu wskazuje na jego charakter transakcyjny tzn. powodujący sprzężenie zwrotne, które dokonuje się natychmiast⁴³.

W liturgii Mszy Świętej traktowanej jako proces komunikacyjny również istnieje element jakim jest *feedback*, czyli reakcja ze strony odbiorcy komunikatu na sprawowane misterium. Dokonuje się ona w takiej formie jak: śpiew; modlitwa, gest, postawa. Należy pamiętać, że odpowiedź ta obejmuje sferę, w której Bóg udziela się człowiekowi, także będzie to pociągało za sobą określone skutki⁴⁴. Zgodnie z *Konstytucją o liturgii świętej* modelowy sposób udziału w misterium Mszy Świętej, które prowadzi do pełniejszej koinonii, tj. doskonalszego zjednoczenia się z Bogiem, wyraża się w: formowaniu ich przez Słowo Boże; przyjmowaniu Ciała Pańskiego; dziękczynieniu Bogu za otrzymane dary; współ-ofiarowaniu „nieskalanej Hostii” nie tylko w tej świadomości, że czyni to kapłan, lecz także - poprzez powszechne kapłaństwo - razem z nim; praktykowaniu składania duchowego daru z siebie w ofierze Mszy Świętej za pośrednictwem Chrystusa⁴⁵. Umiejscowienie człowieka w liturgii według koncepcji II Soboru Watykańskiego realizuje zarówno *katabasis* jak i *anabasis*. Pierwsze, gdy obserwujemy zstępującego Boga ku człowiekowi, który zwracając się do niego za pomocą dzieła odkupienia, domaga się

⁴² Por. A. Pawiak, *Znaczenie feedbacku jako konstruktywnej krytyki dla procesu edukacyjnego* w: *Edukacja i praca: problemy teorii i praktyki*, red. K. Gandziarski, B. Pietrulewicz, Konin 2014, s. 223.

⁴³ Por. M. Skinder, *Teoretyczne uwarunkowania i zastosowanie komunikowania w społeczeństwie informacyjnym* w: *Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego*, Bydgoszcz 2013, t. III, s. 254.

⁴⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 156.

odpowiedzi, jaka wyraża się w celebracji liturgicznej. Drugie, gdy człowiek ma możliwość odpowiedzi nadawcy, które czyni już jako obdarowany przez Niego łaską⁴⁶. Liturgia jest najgłębszym zbawczym komunikowaniem (dialogiem) pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg mówi - człowiek odpowiada⁴⁷. Analizując zatem strukturę liturgii, najłatwiej wskazać jej elementy składowe na przykładzie mszalnej liturgii Słowa. Oba aspekty: katabatyczny i anabatyczny, opisane we *Wprowadzeniu do lekcjonarza mszalnego*, występują w następującym porządku:

a) ruch zstępujący (soteryjny, katabatyczny):

- I czytanie: przyjęcie Boga przemawiającego w Starym i Nowym Przymierzu
- II czytanie: przyjęcie Boga przemawiającego przez jednego z Apostołów
- Ewangelia: przyjęcie przemawiającego Chrystusa
- Credo: przyjęcie niezmiennej wiary Kościoła

b) ruch wstępujący (laudatywny, anabatyczny):

- Psalm responsoryjny: odpowiedź natchnionym słowem na Słowo Boże
- Aklamacja przed Ewangelią: zgromadzenie radośnie odpowiada na Słowo i przyjmuje je jednogłośnie
- Kościół interpretuje otrzymane Słowo, by dać na nie odpowiedź życiem
- Credo: odpowiedź wiary zgromadzonego Kościoła
- Modlitwa wiernych: zgromadzenie prosi o to, co jest mu niezbędne do życia⁴⁸

Feedback w czasie Mszy Świętej wyraża się w duchowej postawie uczestnika liturgii, który dziękując Bogu, pragnie współ-ofiarować się - uczynić dar z siebie jako odpowiedź „na dar Ojca, który daje swojego Syna za życie świata”⁴⁹. W obrębie sprawowania liturgii sprzężenie zwrotne realizuje się w dwojaki sposób: działanie wsteczne (obrzędowe) - „uprzednie” oraz „swobodne”⁵⁰. Jak zauważa Z. Janiec w czasie Mszy Świętej, odpowiedź na

⁴⁶ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁷ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 239.

⁴⁸ K. Filipowicz, *Liturgia jako zbawczy dialog...*, dz. cyt., s. 141.

⁴⁹ Por. F. Błachnicki, *Liturgia dialogiem*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁰ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt., s. 309.

przekazy wysyłane przez celebransą okazuje się „uprzednia”. Wydaje się, że obrzęd „nie rozumie” innej formy odpowiedzi. Przykładów tego jest wiele: *dialogi* rozpoczynające prefację, *pozdrawienia* w ciągu celebracji, *aklamacje* po czytaniach, *refreny* i *tropary* przy psalmie responsoryjnym, przy *Kyrie*, *Agnus Dei*, wreszcie *Amen*, kończące każdą modlitwę i wielką modlitwę eucharystyczną⁵¹. Z. Janiec wskazuje, że dialogi te - ponieważ są już poprzez przepisy liturgiczne ustalone - wykluczają własną inicjatywę, jaką mógłby wykazać się uczestnik liturgii. W takim ujęciu sprzężenie zwrotne w czasie Mszy Świętej określone jako „swobodne” ograniczałoby się do przyjęcia dowolnej postawy jako wyraz odpowiedzi na słowa, gesty i ruchy, jakie wykonuje ten, który przekazuje komunikat w celebracji. Sprowadzilibyśmy wówczas swobodną wypowiedź wiernego do oznak zmęczenia, znużenia bądź zainteresowania czy skupienia w czasie czy to liturgii Słowa czy liturgii Eucharystii⁵². Należy zwrócić uwagę na to, że są momenty w czasie Mszy Świętej, w których uczestnicy liturgii „zmobilizowani” są do odpowiedzi jak choćby w czasie homilii czy modlitwy wiernych. W pierwszym zauważa się odpowiedź, jakiej udziela sam celebrans, głosząc homilię, która jest odpowiedzią jego i zgromadzonego ludu na usłyszane Słowo. Jest to także okazja do reakcji tych, którzy słuchają, tak aby poprzez swoją aprobatę bądź dezaprobatę zmotywowali głoszącego do przepowiadania Słowa Bożego w ten lub inny sposób (gdy np. forma przekazu jest zbyt cicha, lub nieadekwatna do zgromadzonego ludu). W drugim momencie, jakim jest modlitwa wiernych, powinna zawrzeć się odpowiedź (*feedback*), która będzie reakcją na usłyszane wcześniej Słowo, w odniesieniu do tego, jakie są potrzeby Kościoła i współczesnego świata. I choć może mieć formę modlitwy typowo obrzędowej, to zawsze wcześniej przygotowana będzie wyrazem aktywnej odpowiedzi, jakiej wierni udzielają uczestnicząc w liturgii⁵³.

Ostatecznie wskazanie, jakiego dokonilibyśmy uznając, iż liturgia ogranicza sprzężenie zwrotne, jakie dokonuje się w czasie celebracji, jest jednak niewłaściwe. Bowiem podstawą zarówno *feedbacku* liturgicznego w odpowiedzi

⁵¹ Z. Janiec, *Uczestnik liturgii wobec komunikowanego orędzia*, AS 54 (2008), s. 50.

⁵² Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, dz. cyt. s. 310.

⁵³ Por. Tamże, s. 310-311.

czy to obrzędowej czy swobodnej jest wiara. Jej istnienie jest źródłem, celem i skutkiem sprawowanych misterii.

2.2. Odpowiedź na orędzie zbawcze na płaszczyźnie wiary

Jak poucza II Sobór Watykański: „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania tej łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni z łatwością mogli zrozumieć znaki sakramentalne i bardzo gorliwie przyjmowali sakramenty ustanowione dla podtrzymywania chrześcijańskiego życia” (SC 59). Wynika bowiem ono z wiary, jaką celebруемy liturgii za pomocą znaków i symboli. Liturgia Mszy Świętej jest miejscem, gdzie wiara jest komunikowana i kształtowana. W *Konstytucji o liturgii świętej* czytamy, że liturgia stanowi szczyt i źródło całego życia chrześcijańskiego (por. SC 10). Wierzący uczestniczy w liturgii jako człowiek wierzący. Wiara stanowi rdzeń jego uczestnictwa, jest źródłem odpowiedzi, jaką człowiek formuje we wspólnocie kościelnej. Liturgia stanowi dla niej miejsce, w którym dokonuje się jej trwanie i pogłębienie. Bez niej liturgia nie istnieje, gdyż „liturgia żyje wiarą, która w niej rozkwita”⁵⁴.

Choć tradycyjne ujęcie teologii sytuowało ją jako dziedzinę w obszarze refleksji na temat wiary i możliwości poznania Boga, a liturgię łączyło z celebracjami i przepisami dotyczącymi sprawowania sakramentów, obecnie wraca się do świadomości, iż *intellectus fidei* czyli proces wyjaśniania wiary i jej rozumienia należy zawsze odnosić do liturgicznego działania Kościoła. Odzyskanie statusu teologicznego liturgii w przestrzeni naukowej jest o tyle konieczne, o ile istnieje potrzeba rozpatrywania w teologii definicji wiary celebrowanej. Celebracja wiary będzie się realizowała w tajemnicy boskiej

⁵⁴ Por. Z. Janiec, *Uczestnik liturgii wobec komunikowanego orędzia*, dz. cyt., s. 52.

ágape - konkretnie w znakach przychodzącego w celebracji Boga. Teologia liturgiczna w takim wydaniu, jest impulsem do głoszenia *kerygmy*, która w sposób „całościowy” zawarta jest we „fragmentie” oddziaływania Boga w tym świecie jakim liturgia⁵⁵. Stąd jak pisze Benedykt XVI: Eucharystię należy przeżywać jako tajemnicę wiary celebrowanej w pełnej świadomości, że *intellectus fidei* zawsze ma związek z czynnością liturgiczną. W takim ujęciu refleksja teologiczna musi być rozpatrywana w porządku sakramentalnym, który został ustanowiony przez Chrystusa. Z drugiej strony misterium, które dokonuje się w liturgii, nie może być omawiane w sposób powierzchowny, bez odniesienia do tajemnicy wiary, bowiem jej źródłem - podobnie jak i liturgii eucharystycznej - jest wydarzenie zbawcze Chrystusa, które dokonuje się w celebrowanej tajemnicy paschalnej (por. SAC 34). Na tym opiera się cały sens chrześcijańskiej liturgii. Zawiera ona bowiem w sobie zarówno „akt wstępujący *latrei* i *imperatio* Chrystusa”, jak również akt zstępujący, który realizuje się w soterycznym działaniu Boga. Ujęcie takie jest niezbędne, gdy mowa o sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza gdy mowa o celebrowaniu Eucharystii. Znaki zbawienia, o których mowa jako te przychodzące od Boga, dotyczą człowieka, z drugiej zaś strony elementy liturgii, jakimi są wyznanie wiary, modlitwy czy akty uwielbienia, odnoszą się już do uwielbienia Boga. Cała liturgia jest „darem i zadaniem, słowem i odpowiedzią, świętą wymianą pomiędzy Bogiem i człowiekiem jako kontynuacja teandrycznej posługi kapłańskiej Chrystusa”⁵⁶. Ten dialog jaki dokonuje się między Bogiem a człowiekiem w liturgii domaga się formacji eucharystycznej, ponieważ to z niego wypływa zdolność wiernych do pełnego uczestnictwa w tym, co się celebruje. Środkiem, który wspomaga owo uczestnictwo, a który opiera się na osobistym i świadomym *participatio* jest katecheza mistagogiczna. Najlepszą bowiem katechezą jest dobrze celebrowana Eucharystia. Wynika to ze związku, jaki zachodzi między *ars celebrandi* a *actuosa participatio*⁵⁷.

⁵⁵ Por. F. Arocena, *Liturgia i postmodernizm w obliczu 50. rocznicy Soboru Watykańskiego II*, „Teologia i człowiek” 18 (2011), s. 43.

⁵⁶ Por. P. Cordes, *Czynne uczestnictwo w Eucharystii*, dz. cyt., s. 126.

⁵⁷ Por. D. Brzeziński, *Ars celebrandi Eucharystii jako mistagogia liturgiczna*, „Studia Liturgiczne” 14 (2018), s. 28.

Warto tu tylko wspomnieć trzy aspekty katechezy mistagogicznej wskazane przez Benedykta XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis*. Elementy te, są o tyle istotne, iż w dużym stopniu, to od nich zależy jakość odpowiedzi na orędzie zbawcze na płaszczyźnie wiary. Należą więc do nich:

1. *Objaśnienie obrzędów w świetle wydarzeń zbawczych*, zgodnie z żywą tradycją Kościoła. Celebracja Eucharystii zawiera bowiem w swym nieskończonym bogactwie ciągle odniesienia do historii zbawienia. W Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest nam rzeczywiście dane celebrowanie centralnego wydarzenia jednoczącego całą rzeczywistość (por. *Ef* 1, 10). Od samego początku wspólnota chrześcijańska odczytywała wydarzenia z życia Jezusa, a w szczególności tajemnicę paschalną, w powiązaniu z całą historią starotestamentalną.

2. *Wprowadzenie wiernych w znaczenie znaków* zawartych w obrzędach. To zadanie jest szczególnie pilne w obecnych czasach, mocno nacechowanych techniką, w których grozi utrata zdolności rozumienia znaków i symboli. Zadaniem tej katechezy jest nie tyle informować, ile wzbudzić i kształtować wrażliwość wiernych na język znaków i gestów, które w połączeniu ze słowem stanowią obrzęd.

3. *Ukazanie wiernym znaczenia obrzędów w powiązaniu z życiem chrześcijańskim* we wszystkich jego wymiarach, pracy i zaangażowań, myśli i uczuć, aktywności i wypoczynku. Do tej części katechezy należy ponadto pouczenie o związku tajemnic celebrowanych w obrzędzie z odpowiedzialnością misyjną wiernych. W tym znaczeniu dojrzałym skutkiem mistagogii jest świadomość, iż własna egzystencja jest stopniowo przemieniana przez celebrowane święte misteria. Celem zresztą wszelkiego chrześcijańskiego wychowania jest uformowanie wiernego jako „nowego człowieka” w dojrzałej wierze, uzdalniającej go do świadczenia we własnym środowisku o chrześcijańskiej nadziei, którą żywi (zob. SAC 64).

2.3. Liturgia Mszy Świętej miejscem wyrażania wiary

Eucharystia jest miejscem, w którym sakramentalna natura wiary wyraża się w sposób najpełniejszy. Wynika to z faktu, iż liturgia Mszy Świętej jest „cennym pokarmem dla wiary”, osobistym spotkaniem z żywym Bogiem, który ofiarowuje się w darze miłości dla zbawienia świata. W Eucharystii - jak mówi papież Franciszek - „krzyżują się dwie osie”, które są fundamentem dla wiary celebrowanej. Jest to oś historii, według której Eucharystia jest aktualizacją przeszłości, jakim są wydarzenia związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, a *hodie* tajemnicy zbawienia, które otwiera na przyszłość i antycypuje dążenie do ostatecznej pełni. Drugą osią współ-wspierającą tajemnicę wiary jest ta, która wskazuje uobecnienie paschalnej ofiary Jezusa. Dostrzeżenie głębi tej rzeczywistości - przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa - dynamizuje dar wiary, dzięki któremu budzi się to dążenie duszy i ciała do pełnego zjednoczenia z Bogiem w wieczności⁵⁸. Dlatego też *Konstytucja o liturgii świętej* poucza: „Jest rzeczą konieczną, aby wierni przystępowali do liturgii z należyтым usposobieniem duszy, aby ich słowa były zgodne z myślami, aby współpracowali z łaską niebiańską, a nie przyjmowali jej na próżno” (SC 11). Takie podejście jest możliwe u człowieka który wierzy, stąd wynika przynaglenie, aby postawa pobożnego uczestnictwa w liturgii nie była pozbawiona wiary a dzięki niej także postaw wyrażających się w „gotowości do oddania się Bogu, ofiarowania Mu swego życia, swej osoby, a przede wszystkim swej woli”⁵⁹.

W kontekście omawianej odpowiedzi na płaszczyźnie wiary, jakiej udziela uczestnik liturgii Mszy Świętej na szczególną uwagę zasługuje *Symbol wiary*. Wyznanie wiary dokonuje się w czasie liturgii nie tylko poprzez celebrację Eucharystii, składanie ofiary, sprawowanie sakramentu, ale także wtedy gdy składamy *Symbol wiary* odmawiając go bądź śpiewając. Wiara katolicka zawarta jest w obrzędach liturgicznych, które o niej świadczą. Stąd zawsze gdy

⁵⁸ Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (odtąd LF), Kraków 2013, nr 44.

⁵⁹ Por. K. Konecki, *Główne założenia teologiczne...*, dz. cyt., s. 249.

określamy wiarę odnosimy ją do liturgii⁶⁰. Jak zauważa papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, Kościół przekazuje swoją pamięć o wydarzeniach zbawczych, celebrując sakramenty a zwłaszcza wtedy, gdy wyznaje wiarę. Tyle, że składając to wyznanie nie odnosi się do jakiejś abstrakcji, ale odnosi się do pragnienia wejścia w komunię z Bogiem. Przez wyznanie wiary człowiek wierzący jest zaproszony do zgłębienia tych tajemnic, które wyznaje, a jednocześnie do tego, by ta tajemnica przemieniała jego życie. Ponieważ źródłem *Credo* jest Trójca Święta: Ojciec, Syn i Duch Święty, wierzący ma za zadanie dostrzec, iż centrum istnienia świata jest Bóg, który jest wspólnotą osób. Rozważając *Credo* ma także okazję w sposób szczególny zatrzymać się nad tajemnicą Chrystusa, bowiem wyznanie wiary dotyczy tajemnicy Jego Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia a także oczekiwania na Jego przyjście na końcu czasów. W wyznaniu wiary objawia się Bóg jako Boska komunie, która za pomocą dzieła Chrystusa ogarnia całą historię człowieka, wprowadzając go w swoją dynamikę komunii, która ma na celu zjednoczenie z Bogiem jako początkiem i kresem istnienia każdego człowieka. Uczestnik liturgii wypowiadając te prawdy, ma dostrzec, iż już jest częścią tej prawdy którą wyznaje. Historia, którą słyszy nie będzie dla niego prawdziwa, jeśli nie będzie on przemieniony przez wiarę, jeśli nie dostrzeże, że jest włączony w historię miłości Boga do człowieka, która niejako „poszerza jego istnienie”, ponieważ dzięki niej staje się częścią wspólnoty, która wypowiada *Credo* a którą jest Kościół. Prawdy wypowiadane w wyznaniu wiary, prowadzą do „tajemnicy nowego życia wiary”, które będzie polegało na trwaniu w „komunii z Bogiem żywym” (por. LF 45). Uczestnictwo w liturgii Eucharystii będzie się opierało na głębokiej świadomości wspólnoty. Świadomość wiary we wspólnocie, która celebruje Eucharystię, ma się przekładać na ducha braterstwa, dzięki któremu chrześcijanin to człowiek troszczący się o swoją przynależność do Kościoła zawsze, a nie tylko wtedy gdy jest na Mszy Świętej⁶¹. Koresponduje to ze słowami Jana Pawła II, który w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus* pisze tak: „Dla urzeczywistnienia swojej Tajemnicy paschalnej Chrystus jest

⁶⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 243.

⁶¹ R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 373.

zawsze obecny w swoim Kościele, przede wszystkim w czynnościach liturgicznych. Dlatego Liturgia stanowi uprzywilejowane „miejsce” spotkania chrześcijan z Bogiem i z Tym, którego On posłał, Jezusem Chrystusem (por. J 17,3). Chrystus jest obecny w Kościele gromadzącym się w Jego imię na modlitwie. I właśnie ten fakt sprawia, że chrześcijańskie zgromadzenie jest czymś, co stawia wymaganie braterskiego otwarcia się - posuniętego aż do przebaczenia (por. Mt 5,23-24) - i godnej postawy wyrażającej się w gestach i w śpiewach. Chrystus jest obecny i działa w osobie odprawiającego kapłana, który nie tylko jest powołany do tej funkcji, lecz przez fakt otrzymanych święceń kapłańskich został posłany, aby działać „in persona Christi”. Tej godności powinna odpowiadać postawa wewnętrzna i zewnętrzna uwidoczniła także w szatach liturgicznych, w miejscu, które zajmuje i w słowach, które wypowiada. Chrystus jest obecny w swoim Słowie, głoszonym w zgromadzeniu; ono to, wyjaśniane w homilii, powinno być słuchane z wiarą i przyswojone na modlitwie. To wszystko powinno objawiać się w godnym wyglądzie księgi i miejsca głoszenia Słowa Bożego, w postawie lektora, w jego świadomości, że jest rzecznikiem Boga wobec braci. Chrystus jest obecny i działa mocą Ducha świętego w sakramentach, a w sposób szczególny i wzniosły (*sublimiori modo*) w Ofierze Mszy świętej pod postaciami eucharystycznymi, także wtedy, gdy są one przechowywane w tabernakulum dla Komunii świętej, przede wszystkim chorych, oraz dla adoracji przez wiernych. Biskupi i prezbiterzy mają obowiązek częstego przypominania w swych katechezach nauki wiary o tej rzeczywistej i tajemniczej obecności, którą wierni powinni żyć i którą teologowie winni zgłębiać. Wiara w obecność Pana zakłada pewne zewnętrzne oznaki szacunku dla kościoła, miejsca świętego, w którym Bóg objawia się w swojej tajemnicy (por. Wj 3,5), przede wszystkim podczas sprawowania sakramentów: rzeczy święte powinny być zawsze traktowane jako święte⁶².

Liturgia staje się miejscem wyrażania i formowania wiary poprzez osobiste doświadczenie przyjęcia Chrystusa, poznania Jego nauki i życia zgodnego z nią. Wobec tego, należy dostrzec, iż zaangażowanie uczestnika w czasie Mszy Świętej nie może ograniczać się jedynie do sfery intelektualnej -

⁶² Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* (odtąd VA), Watykan 1988, nr 7.

na zasadzie powierzchownego poznania prawd katechizmowych i uczestniczenia w liturgii w sposób ograniczony, niepełny, bez świadomości obecności Chrystusa, który działa w niej uświęcająco. Liturgia domaga się, aby ci którzy zadowalają się jedynie samą obecnością na Mszy Świętej - jako wypełnieniem obowiązku uczestniczenia - weszli na drogę wiary tzn. na drogę postępowania ludzi, którzy stają się współpracownikami Bożej łaski, którzy traktują całe zgromadzenie jako podmiot liturgicznej celebracji (por. KKK 1141). Taka postawa ma wynikać z darów Ducha Świętego, które uczestnik otrzymuje, a które zgodnie z decyzją Kościoła powinien wykorzystać do pełnienia odpowiednich funkcji w czasie celebracji⁶³. Świętość bowiem czynności, jakie sprawowane są podczas liturgii Mszy Świętej, domaga się wiary, która będzie przeżywana w kontekście uobecnienia zbawczych czynów Chrystusa, a nie tylko wspomnienia historycznej przeszłości. To dzięki liturgicznej anamnezie „odkupienie dokonane jeden raz w historii ludzkości przez śmierć i zmartwychwstanie Wcielonego Syna Bożego, jest aktualizowane za pomocą znaków, podczas każdej celebracji Mszy Świętej”⁶⁴. W takim ujęciu widać, iż liturgii nie można traktować jako rytualnej celebracji, czy sztucznej, skostniałej formy. Ma ona natomiast być przeżywana jako świadectwo wiary, które wynika z aktywnego uczestniczenia wiernych⁶⁵. Jak pisał Jan Paweł II, celem liturgii jest zawsze wiara, która ma być realizowana na drodze miłości, adoracji, uwielbienia i ciszy kontemplacji (por. VA 10). Liturgia ma być celebrowana we wspólnocie jako działanie Boga w Kościele a także jako uwielbienie, które wspólnota oddaje swemu Panu w atmosferze bliskości. Liturgia wprowadza niejako w „ruch wspólnotę miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem”. Jednocześnie jest miejscem ujawnienia Bożego błogosławieństwa - jakiego On udziela ludziom wiary - miejscem, gdzie dochodzi do osobowego spotkania Chrystusa ze swoim ludem. Liturgia pokazuje że Kościół to nie tylko zgromadzenie ludzi ochrzczonych, którzy zbierają się, aby oddać chwałę Panu, ale „wspólnota

⁶³ Por. A. Żądło, *Pojmowanie uczestnictwa w liturgii...*, dz. cyt., s. 327.

⁶⁴ Por. K. Matwiejuk, *Troska Jana Pawła II o poprawną celebrację Eucharystii i pełne w niej uczestnictwo*, „Studia Pastoralne” 2 (2006), s. 90.

⁶⁵ Por. J. Kopeć, *Liturgia culmen et fons duchowego życia chrześcijanina*, SEM 21 (2005), s. 252.

oblubieńcza, która antycypuje pełne zamieszkanie Boga z ludźmi”⁶⁶. Liturgia sakramentalna potwierdza fundamentalną zasadę, gdzie nie ma sprzeczności pomiędzy „społeczno-wspólnotowym aspektem zbawienia a prawdziwie osobistym charakterem wiary”. Z jednej strony dialog, jaki dokonuje się w liturgii, traktujemy jako wyznanie wiary o charakterze osobistym. Z drugiej jednak strony tylko wtedy możliwy jest rozwój pojedynczego uczestnika liturgii, gdy we wszystkich członkach wspólnoty wzrasta miłość i jedność. Te dwa ogniwa razem - pojedynczy człowiek i wspólnota - uczestniczą w dawaniu Bogu odpowiedzi życia opartego na wierze⁶⁷.

Liturgia Mszy Świętej realizuje się na drodze zbawczego dialogu i jest miejscem, gdzie ten dialog jest aktualizowany. Bóg jest obecny w swoim Słowie i w sakramencie i przez te dwa czynniki wzywa uczestników liturgii do odpowiedzi wiary. Odpowiedź ta jest o tyle konieczna, o ile chcemy mówić o owocnym i skutecznym uczestnictwie. Żywy kontakt z Bogiem to cel podstawowy, w przeciwnym razie uczestnictwo zostanie ograniczone jedynie do pewnych ceremonii i znaków, bez relacji osobowej ze źródłem tego dialogu⁶⁸. Sakramentalne spotkanie, jakie dokonuje się w czasie Mszy Świętej, daje podstawę do ewangelizacji. Brak liturgii przeżywanej z wiarą - to brak łaski, która jest konieczna do składania świadectwa⁶⁹. Tymczasem celebrowanie Mszy świętej ma być fundamentem dla świadczenia o wierze, dla jej obrony i rozkrzewiania⁷⁰. Ciągłe aktualne jest wezwanie Benedykta XVI, który w swoim liście apostołskim *Porta fidei* tak pisał o potrzebie korzystania z owoców Mszy Świętej w kontekście kształtowania wiary: „Musimy na nowo odkryć smak karmienia się Słowem Bożym, wiernie przekazywanym przez Kościół i Chlebem życia, danymi jako wsparcie tym, którzy są Jego uczniami (por. J 6, 51). Wiara w Jezusa Chrystusa jest drogą do osiągnięcia zbawienia w sposób ostateczny”⁷¹.

⁶⁶ Por. J. Kopeć, *Liturgia culmen et fons...*, dz. cyt., s. 250.

⁶⁷ Por. P. Greger, *Sakramenty jako znaki wyrażania i umacniania wiary*, „Studia Liturgiczne” 10 (2014), s. 76.

⁶⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁹ Por. R. Iglesias, *Praxis eklezyjalna jako życie wiary*, „Teologia i człowiek” 24 (2013), s. 28.

⁷⁰ Por. A. Słowikowska, *Uczestnictwo w liturgii Mszy Świętej...*, dz. cyt., s. 29.

⁷¹ Zob. Benedykt XVI, List apostołski *Porta fidei*, Kraków 2011, nr 3.

3. Ewangelizacja skutecznym owocem komunikacji mszalnej

3.1. Eucharystyczna komunikacja zgromadzenia budowaniem wspólnoty eklezjalnej

Odpowiedź życia, którą uczestnicy liturgii mszalnej dają Bogu realizuje się na płaszczyźnie czynu. Niniejszy paragraf wskaże Eucharystię jako miejsce budowania wspólnoty eklezjalnej, przygotowującej się przez to do dzieła ewangelizacji. Z kolei apostołski charakter tej liturgii wynikający bezpośrednio z komunikacyjnego doświadczenia wiary, będzie treścią drugiej części tego paragrafu.

Omawianie tematu budowania wspólnoty eklezjalnej na kanwie eucharystycznej komunikacji domaga się najpierw wskazania pozytywnych skutków reformy liturgicznej, dzięki której przygotowano nowe modele kultu, edytowano księgi liturgiczne, zmieniono sposób oficjalnych modlitw, śpiewów, muzyki oraz sztuki kościelnej. Owocem takiego postępowania stało się owocniejsze uczestnictwo wiernych w celebracji eucharystycznej, którzy zaczęli podejmować posługi w liturgii. Dotyczy to także duchowieństwa - które wstąpiło na drogę głębszej formacji liturgicznej - ale także instytutów życia konsekrowanego, ruchów i stowarzyszeń laikatu, pobudzonych do duchowej aktywizacji, dzięki umiejscowieniu liturgii w centrum ich życia duchowego⁷². Misterium-Actio-Vita - schemat ten stał się źródłem dynamizmu liturgicznego opartego na znanej triadzie: *lex orandi* - *lex credendi* - *lex vivendi*, gdzie siłą napędową *lex vivendi* dla Ludu Bożego i zdrowa pobożność zawierająca się w *lex orandi*, przyczynia się do realizacji *lex credendi*. Człowiek liturgii, który tworzy wspólnotę eklezjalną, to przede wszystkim człowiek, który umacnia swoją wiarę na drodze dialogu z Bogiem, czerpie siłę z udziału w przemianie Ciała i Krwi Chrystusa, w jakiej uczestniczy na sposób sakramentalny. Liturgia uświęca, dokonuje przemiany człowieka tak, iż staje się prawdziwym realizatorem cnót wiary, nadziei i miłości. Takie uczestniczenie w liturgii

⁷² Por. J. Kopeć, *Liturgia culmen et fons...*, dz. cyt., s. 249.

Kościół tworzy wspólnotę o charakterze paschalnym, pełnym chrześcijańskiej radości na poziomie eschatologicznym⁷³. Oddziaływanie Eucharystii szczególnie uwidacznia się w jej mocy przemiany całej tajemnicy osoby. Dzięki aktywnemu uczestnictwu w celebracji dokonuje się zmiana postawy moralnej, która otrzymuje nowy kierunek - jednoczenia tego, co dokonało się w czasie niedzielnej celebracji a tego, co jest treścią innych dni tygodnia, wypełnionych różnymi obowiązkami. Ten czas staje się nierozzerwalną całością, dzięki czemu sakramentalne spotkanie to nie tylko jednorazowa akcja nie mająca związku z egzystencją, przeciwnie stanowi jedną całość dzięki swojemu sakramentalnemu charakterowi. Uczestnictwo wiernych w czynnościach liturgicznych nie wyłącza z rzeczywistości doczesnej, ale powołuje wierzącego do tworzenia wspólnoty eklezjalnej na drodze odpowiedzialności za jej los⁷⁴.

W liturgii Eucharystii widać jak „dokonuje się dzieło naszego Odkupienia”, które jednocześnie powołuje zebranych do tego, aby misterium Chrystusa - którego doświadczają - przedstawiali innym ludziom, tak aby ukazać prawdziwą naturę Kościoła (por. SC 2). Eucharystia nie tylko daje wewnętrzną siłę do tej misji, ale zawiera w sobie, także program do realizacji. Polega on na eucharystycznym sposobie bycia, w którym człowiek niejako promieniuje swoim świadectwem na otaczający świat. Wspólnota, którą tworzy, domaga się, aby wierny poprzez osobistą medytację dostrzegł wartości, jakie niesie ze sobą Eucharystia; postawy, jakich wymaga; życiowe plany, jakie wskazuje (por. MD 25). Sakramentalny sposób życia wynika z sakramentalnej celebracji. Ona stanowi podstawę do działania na płaszczyźnie czynu. Ona przenika ludzką egzystencję i ma swoje przedłużenie w rzeczywistości. Jednocześnie należy wskazać niebezpieczeństwo utraty wrażliwości życia sakramentalnego u tych, którzy wyrzekają się świadomie lub odmawiają uczestniczenia w celebracji Kościoła - zamykają sobie w ten sposób dostęp do łaski⁷⁵. Eucharystyczna wspólnota wiernych codziennie podlega przekształceniu na „święty przybytek w Panu, mieszkanie Boga w Duchu, aż do miary pełni wieku Chrystusowego”. Jednocześnie wspólnota ta jest umacniana na drodze głoszenia Chrystusa, stają

⁷³ Por. A. Durak, *Participatio actuosa jako cel...*, dz. cyt., s. 231.

⁷⁴ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebacja*, dz. cyt., s. 67.

⁷⁵ Por. Tamże, s. 68.

się bowiem oni także, dla tych znajdujących się poza Kościołem, znakiem, który ma wzywać aby „rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (por. SC 2). Eucharystia umożliwia z jednej strony, by wierzący był świadkiem cudu, jaki dokonuje się w czasie każdej celebracji, gdy „Słowo staje się Ciałem”. Z drugiej jednak strony pozwala, by on sam, przez swoje ciało dał obraz dla Słowa - dzięki gestom, które wyrażają misterium Chrystusa. Jednocześnie w tajemnicy świętych obcowania doświadcza wspólnoty z całym Kościołem, w którym dzięki Komunii Eucharystycznej może nazwać i traktować innych jak bliźnich⁷⁶.

Zgromadzenie liturgiczne celebrując Ofiarę Mszy Świętej - dzięki której uobecnia się misterium Chrystusa - jest miejscem, w której realizuje się struktura hierarchiczna Kościoła, to tam Jego Głowa i członki spełniają odpowiednie funkcje. Zróżnicowane czynności liturgiczne dopełniają się wzajemnie i tworzą cały organizm Kościoła. Celebrans, diakon, akolita, lektor, ministrant, komentator, członkowie chóru i pozostali uczestnicy liturgii są w tym miejscu członkami jednego Ciała-Kościoła na czele, których staje Chrystus-Głowa⁷⁷. Funkcje i posługi wynikające z natury Kościoła są jednocześnie wezwaniem dla uczestnika celebracji do wejścia w myślenie wspólnotowe czyli takie, które eliminuje indywidualny egoizm. Brak podziału na posługi pomiędzy świeckich tworzących zgromadzenie liturgiczne przekreśla czytelność znaku, jakim jest akt kultu, prowadzi do zaciemnienia natury Kościoła a także ogranicza duchową formację wiernych. Lud nowego przymierza, jakim stają członkowie wspólnoty Kościoła, a który ujawnia się poprzez sprawowane misteria tylko wtedy wstępuje na drogę pogłębionej refleksji a także formacji liturgicznej, gdy należący do niego wierni odnajdują swoje miejsce we wspólnocie zgodnie ze stopniem święceń, posługi, przyporządkowanego miejsca czy duchowej predyspozycji. Czynności liturgiczne ujęte tu zostają jako ważny stymulator samej akcji liturgicznej i narzędzie aktywizacji⁷⁸. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na „szczególne funkcje liturgiczne”, o których mówi *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Należą do nich ustanowieni przez Kościół i specjalnie do

⁷⁶ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁷ Por. K. Konecki, *Główne założenia teologiczne...*, dz. cyt., s. 247.

⁷⁸ Por. J. Kopeć, *Liturgia culmen et fons...*, dz. cyt., s. 251-252.

tego przygotowani akolici i lektorzy. Akolici mają za zadanie przygotowywać ołtarz i naczynia liturgiczne oraz w razie potrzeby rozdawać wiernym Eucharystię, której są szafarzami nadzwyczajnymi (zob. OWMR 98). Z kolei lektorzy czytają Słowo Boże, lub gdy jest taka potrzeba, mogą również czytać wezwania modlitwy wiernych bądź śpiewać psalm responsoryjny (zob. OWMR 99). Obok tych dwóch podstawowych funkcji - przyczyniających się do budowania wspólnoty eklezjalnej - *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* wyróżnia także: psalterzystę, zespół śpiewaków bądź chór, kantora, zakrystiana czy w końcu komentatora (zob. OWMR 102-105). W tej grupie na szczególną uwagę zasługuje komentator, który w odpowiednim czasie w trakcie trwania celebracji, udziela „krótkich objaśnień obrzędów czy modlitw”, może także pełnić funkcję lektora, a także kierować „zewnątrznym uczestnictwem wiernych, tj. akłamacjami, odpowiedziami liturgicznymi, modlitwami, śpiewem, gestami, postawą ciała”⁷⁹. Wszystkie te posługi wynikają z powszechnego udziału wiernych w kapłaństwie Chrystusa, które rozpoczęło się na chrzcie świętym, wzmocnione w sakramencie bierzmowania domaga się kontynuacji, aby poprzez składanie duchowych ofiar Bogu, aktualizowało - poprzez celebrację - dzieło Chrystusa⁸⁰. To działanie Boga jest bowiem ciągle aktualne. Widać to choćby w tekstach biblijnych czytanych w czasie liturgii, które nie tylko wynikają z jej sprawowania, ale stanowią Słowo, które Bóg kieruje do swojego Kościoła dziś, w tym konkretnym miejscu i czasie. Uczestnicy liturgii nie mogą więc jedynie go wysłuchać, ale mają za zadanie realizować je w codziennym życiu⁸¹. To o tym mówił papież Franciszek w *Evangelii gaudium* pisząc: „Słowo Boże, słuchane i celebrowane, zwłaszcza w Eucharystii, karmi i umacnia wewnętrznie chrześcijan oraz czyni ich zdolnymi do prawdziwego świadectwa ewangelicznego w życiu codziennym”⁸².

Ostatecznie najbardziej podstawową misją Kościoła jest uobecnienie poprzez liturgię Paschalnego Misterium Chrystusa. To uobecnienie ma się dokonywać w świecie i dla świata, tak aby każdy człowiek został w nie

⁷⁹ Por. T. Pawluk, *Czynny udział wiernych...*, dz. cyt. s. 249.

⁸⁰ Por. K. Filipowicz, *Królewska służba, czyli słowo o posługach w liturgii w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 104.

⁸¹ Por. A. Śliwiński, *Słowo Boże w Kościele...*, dz. cyt., s. 199.

⁸² Zob. Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium* (odtąd EG), Kraków 2013, nr 174.

wprowadzony, czyli niejako otwarty na *eschaton*, czyli wymiar w którym, może spotkać się i doświadczyć obecności Boga. Kościół posiada do tego odpowiednie środki, a jego „paschalne urzeczywistnienie” może dokonać się tylko dzięki ewangelizacji, która ma być traktowana jako odpowiedź Kościoła „na ciągle wyzwanie, jakim jest świat”. Ewangelizacja ma być realizowana ze względu na świat pogrążony w grzechu, a intensyfikacja tego działania ma wzrastać im bardziej ten świat zniewalany jest złem i „gubi sens swojego istnienia”⁸³. Jak pisał Jan Paweł II: „Realizacja naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest nowa ewangelizacja, obejmująca cały Lud Boży, domaga się nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii. Dziś zwłaszcza potrzebuje kapłanów, którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębokiej jedności z papieżem, biskupami i z innymi kapłanami oraz owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnocie kościelnej”⁸⁴. Wszystko co należy do wielowiekowej Tradycji, wszystko co ją kształtowało i formowało, zawsze było podporządkowane głoszeniu Dobrej Nowiny. Objawienie pozostało niezmiennie i należy kierować je do wszystkich, trzeba jednak za każdym razem uwzględnić kontekst historyczny, kulturowy i społeczny. Nie znaczy to, że Kościół będzie głosił coś nowego - w znaczeniu innej nauki. Gdy mówimy nowa ewangelizacja - znaczy to, że ma zrealizować urzeczywistnienie paschalne w nowych warunkach, w których Kościół, dalej będzie wierny niezmiennemu Objawieniu Bożemu⁸⁵. Nowa ewangelizacja musi realizować się przede wszystkim w przestrzeni, jaką jest liturgia. To tam Dobra Nowina osiąga swoje właściwe znaczenie. W sytuacji, gdy ludzie nie znają Boga, bądź przez całe życie Go odrzucali, ważniejszą od niektórych działań duszpasterskich, będzie sprawowana liturgia. Warto zwrócić uwagę szczególnie na te obrzędy, w których głoszone jest orędzie zbawcze w czasie Eucharystii celebrowanej z okazji chrztu czy pogrzebu, gdzie tak wielu obojętnych religijnie bądź poszukujących prawdziwej duchowości w nich uczestniczy. Jest to potencjał, który domaga się szczególnej uwagi. Liturgia

⁸³ Por. E. Sienkiewicz, *Paschalne urzeczywistnienie Kościoła w nowej ewangelizacji*, TP 9 (2015), s. 45.

⁸⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Kraków 2010, nr 18.

⁸⁵ Por. E. Sienkiewicz, *Paschalne urzeczywistnienie Kościoła...*, dz. cyt., s. 49.

sprawowana w takich okolicznościach ma prowokować do pytania o sens życia, bowiem znaki, symbole, gesty i postawy - cały ryt zwraca uczestników ku wieczności. W celebracji i przez celebrację Duch Święty kształtuje uczestniczących, tak aby ich serca doznały przemiany i mogły przyjąć zbawienie. Związek, jaki istnieje między nową ewangelizacją a liturgią, między liturgią a działaniem w niej Ducha Świętego, ma prowokować wszystkich (nawet niewierzących) do tego, aby zastanowili się nad spoczywającym na nich zadaniem odpowiedzialności za świadectwo, jakie dają swoim stylem życia⁸⁶.

3.2. Komunikacja mszalna wezwaniem do apostołstwa

Liturgia Mszy Świętej o tyle stanowi wezwanie do apostołskiego działania, o ile jest dobrze sprawowana. Sztuka przewodniczenia i sztuka celebracji to główne filary budowania jej apostołskiego charakteru. *Ars praesidendi* dotyczy przewodniczącego liturgii, natomiast *ars celebrandi* zgromadzenia liturgicznego⁸⁷. Właściwa celebracja jest podstawą każdego zgromadzenia, gdyż to ona w głównej mierze wpływa na odpowiednie uczestnictwo wiernych w sprawowanym obrzędzie. Innymi słowy *ars celebrandi* jest koniecznym warunkiem właściwego *actuosa participatio*. *Ars celebrandi* zasadniczo dotyczy norm liturgicznych i polega na wiernym ich wypełnianiu w pełnej spójności, ze względu na fakt, iż to właśnie w tym sposobie celebrowania, znajduje się źródło wiary dla wszystkich wierzących. To oni jako „lud Boży, królewskie kapłaństwo, naród święty (por. 1 P 2, 4-5. 9) są wezwani od wieków do sprawowania liturgii w ten sposób (por. SAC 38). Kryterium koniecznym do tego, aby *ars celebrandi* osiągnęło zamierzony cel dotyczy następujących warunków, które powinny być spełnione: lud Boży ma świadomość swojej osobowej godności kapłańskiej, źródłem której jest Duch Święty; lud Boży uczestniczy w liturgii poprzez współsprawowanie, koncelebracje, choć pamięta, iż nie stanowi drugiego podmiotu liturgii; w końcu lud Boży świadomie dokonuje uczestnictwa w świętym zgromadzeniu (posiada

⁸⁶ Por. S. Araszczuk, *Miejsce liturgii w obszarach nowej ewangelizacji na podstawie adhortacji Evangelii Gaudium*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 12 (2015), s. 295-296.

⁸⁷ Por. Z. Janiec, *Uczestnik liturgii wobec komunikowanego orędzia*, dz. cyt., s. 55.

znajomość norm liturgicznych, symboli, znaków) a także posiada poczucie akceptacji na poziomie celebracji⁸⁸. Budowanie wspólnoty Kościoła tak, aby nabrała ona apostołskiego dynamizmu, ma dokonywać się na zasadzie pełnej łączności z Bogiem. Gdy jej nie ma, nie można mówić o eklezjalnym wymiarze Eucharystii, celebrowanie ogranicza się do pustego rytuału. Otwarcie z wiarą na obecność żyjącego Boga, prowadzi do wspólnoty z ludźmi, którzy pragną apostołować swoim życiem⁸⁹.

Owoce dobrze przeżytej Eucharystii jest zwiększona wrażliwość na potrzeby i problemy innych, a także swego rodzaju łatwość w chęci spotkania się z Bogiem oraz inspiracja do apostołstwa⁹⁰. Współofiara, jakiej wierni dokonują w Eucharystii, ma prowadzić do służby na rzecz innych, wzorem Chrystusa, który składa ofiarę ze swojego życia i daje się ludziom jako pokarm. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zachęca, aby uczestnicy świętych obrzędów wzbudzali w sercu pragnienie ofiarowania Chrystusa Eucharystycznego Bogu nie tylko na sposób przeżycia duchowego, ale również przez „przez miłość wobec braci, którzy uczestniczą w tej samej Mszy Świętej”. Oddaje to właściwy sens kultu, który ma prowadzić do oddania siebie Bogu, a które to oddanie nie będzie możliwe bez praktykowania miłości braterskiej (por. Mt 25,23-24)⁹¹. Jednocześnie z tego powodu, liturgia staje się miejscem tworzenia wspólnoty. Przez Chrystusa uczestnik liturgii zostaje wezwany do wspólnoty z bliźnim a finalnie do wspólnoty, jaką tworzy ludzkość z *corpus Christi mysticum*. Wspólnota staje się przez to nie tylko darem, ale i zadaniem, które realizuje się poprzez sprawowaną ofiarę uwielbienia⁹². Wspólnotowy charakter Mszy Świętej domaga się nie tylko jedności, ale przede wszystkim miłości, której przejawem będzie przebaczenie, zgoda i wzajemna pomoc. Widać to szczególnie w czasie modlitwy wiernych oraz przy okazji składania darów w czasie Mszy, które interpretujemy jako czyny miłości wobec potrzebujących. Ponadto sama forma Mszy Świętej, która jest ucztą, zakłada, że będzie ona się

⁸⁸ Por. B. Nadolski, *W poszukiwaniu etosu przewodniczenia w liturgii w: Ars Celebrandi. Materiały z sympozjum liturgicznego w UKSW (29.04.2003 r.)*, red. B. Nadolski, Katowice 2003, s. 69.

⁸⁹ Por. K. Matwiejuk, *Troska Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 93.

⁹⁰ Por. R. Pierskała, *Uczestnictwo wiernych w odnowionej liturgii*, dz. cyt., s. 376.

⁹¹ Por. W. Kazimieruk, *Współofiara wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 372.

⁹² Por. D. Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, przeł. M. Grabowska, Kraków 2014, s. 57.

dokonywać w duchu czynnej miłości (por. KKK 1396) jako element realizacji powszechnego kapłaństwa zgromadzonego ludu⁹³. Warto także nadmienić, że apostolski charakter Mszy Świętej będzie się opierał w dużej mierze na rozwoju świadomości eklezjalnej. Budowana jest ona na uświadamianiu sobie źródła tej wspólnotowości, którym jest komunია z Bogiem. To z niej wypływa nie tylko wspomniane wcześniej braterstwo czy duch przebaczenia, ale potęgujący zmysł chrześcijańskiej praegzystencji, polegający na chęci podejmowania za siebie cierpienia i trudów⁹⁴. Kościół to wspólnota miłości. Duch Święty wzbudza w nim ducha *agape* - miłości, która polega na „dawaniu siebie braciom”⁹⁵.

Po wskazaniu fundamentu dla wezwania do apostołstwa, jakim jest właściwa sztuka przewodniczenia i celebracji oraz omówieniu wpływu samoświadomości wiernych dotyczących faktu, iż są wspólnotą i są powołani do tworzenia wspólnoty, należy przedstawić wezwanie jakie ukryte jest w komunikacji mszalnej, a które polega na konieczności dzielenia się łaską, którą otrzymują w celebracji. Celebacja ta bowiem jest nierozłączna z życiem wiernych, i ma być kopią Paschy Chrystusa, w znaczeniu podobnego przejścia w codzienności ze „śmierci do życia, od siebie do Ojca”. W Kościele składana jest ofiara Chrystusa, ale dotyczy ona nie tylko akcji liturgicznej, lecz również dokonuje się poza nią, w momencie, gdy wierni w codziennym życiu „dzięki posłuszeństwu umierają dla siebie w jedności z Chrystusem ukrzyżowanym”. Duchowe ofiary dokonane przez wiernych dopełniają ich kapłaństwo powszechne poza celebracją eucharystyczną⁹⁶. Spotkanie z Bogiem jest realizowane również w codzienności jak i w aktywnej służbie na rzecz innych. Wzorem mistyków, należy pamiętać o konieczności „zmaterializowania” świętych czynności, jakie celebrowane są w Kościele, dzięki takiemu podejściu „celebacja sakramentalna dopełnia się w sakramentalnym sposobie życia oraz

⁹³ Por. W. Kazimieruk, *Współofiara wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 372-373.

⁹⁴ Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”...*, dz. cyt., s. 179.

⁹⁵ Por. F. Blachnicki, *Liturgia a wspólnota*, Lublin 1996, s. 35.

⁹⁶ Por. W. Kazimieruk, *Współofiara wiernych świeckich...*, dz. cyt., s. 373. Praktyczne znaczenie udziału w śmierci Chrystusa i w zmartwychwstaniu, oznacza umieranie, które jest źródłem życia. Program ten ma się stać programem każdego człowieka wierzącego, a ma dotyczyć nie tylko zgromadzenia, liturgii ale każdego czasu i miejsca. Wierzący wszędzie, gdzie jest ma umierać grzechowi, umierać „staremu człowiekowi”. Musi przekreślać w sobie pożądlivość grzeszną, odrywać się od niewłaściwych przywiązań, wyrzekać się tego co nie jest zgodne z wolą Bożą. Na tym ma polegać przedłużanie tego uczestnictwa w śmierci Chrystusa, które sakramentalnie rozpoczyna się w czasie każdej Mszy Świętej. Zob. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, dz. cyt., s. 61.

miłości do ludzi i świata”⁹⁷. Stanowi ona o autentyczności uczestnictwa w liturgii. Celebracja ma być wezwaniem do aktywnego zaangażowania w apostołstwo, które ma się opierać przede wszystkim na miłości. Wskazuje na to choćby konieczność służby, którą nakazuje Jezus - „Jeśli ktoś chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich” (Mk 9, 35). Wskazuje na to również opis ustanowienia Eucharystii w Ewangelii świętego Jana, który daje scenę umywania nóg (por. J 13, 1-20). Podpowiada w końcu także święty Paweł mówiący, iż bez konkretnego świadectwa solidarności z potrzebującymi, sprawowanie Eucharystii jest niegodziwe (por. 1 Kor 11, 17-22. 27-34) (por. MD 28). Celebracja już w samej swej istocie domaga się więc wyjścia ku bliźniemu, z bezinteresownym darem, bez wyniosłego pytania, „kto jest moim bliźnim”⁹⁸.

Szczególnym momentem wzywającym do apostołatu jest zakończenie liturgii Mszy Świętej. Zgromadzenie liturgiczne zawsze dobiega końca a według rytu finalizuje je rozesłanie, zwane posłaniem bądź misją. Dzięki niemu „celebracja Przymierza otwiera na życie Przymierzem”⁹⁹. Kiedy zgromadzenie zostaje rozwiązane, wszyscy jego uczestnicy wezwani są do składania Bogu kultu duchowego. To dzięki niemu, możliwe jest zachowanie ciągłości pomiędzy liturgią a życiem. Codzienne zajęcia stają się okazją do tego, aby po wyjściu ze świątyni wierni mogli świadczyć o tym spotkaniu w miejscu, do którego są posłani: w zakładzie pracy, w szkole, na uniwersytecie czy w domu. Woda święcona, którą się żegnają nie ma za zadanie obmywać ich z tego co święte, ale umocnić na drodze świadczenia o tym, co święte¹⁰⁰. Obrzęd, którym kończy się celebrację Mszy Świętej jest jednocześnie początkiem zadania, jakie stoi przed wierzącymi, a które odnosi się do misji głoszenia innym Boga - opartej na potrzebie dalszego zgłębiania tajemnicy Eucharystii, która jest źródłem i szczytem wszystkich sakramentów¹⁰¹. Misja, którą podejmują uczestnicy Eucharystii ma swój początek w Sercu Boga, dotyczy wszystkich ludzi. Dlatego nie może istnieć taka sytuacja, gdy ktoś z jednej strony przystępuje do stołu

⁹⁷ Por. J. Moskałyk, *Sakrament a celebracja*, dz. cyt., s. 68.

⁹⁸ Por. B. Nadolski, *Ukochać Mszę Świętą*, Poznań 1983, s. 184.

⁹⁹ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 111.

¹⁰⁰ Por. K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, dz. cyt., s. 121.

¹⁰¹ Por. W. Pałęcki, *Pytania o liturgię*, dz. cyt., s. 137.

eucharystycznego, a z drugiej unika tej misyjnej dynamiki, ponieważ jest ona niejako częścią konstytutywną Mszy Świętej, która z natury ma charakter misyjny (por. SAC 84). Źródłem tego apostolskiego zapалу i działania jest świętość Kościoła, a ta wynika z poddania się Chrystusowi w miłości, co też Kościół czyni zawsze ilekroć odwzajemnia tę miłość w duchu misyjnym¹⁰². Wierni przyjmując za prawdziwe świadectwo Jezusa, sami stają się świadkami mocą mieszkającego w nich Ducha, bez którego pomocy „chrześcijańskie świadectwo w ogóle nie jest może zaistnieć”. Przyjęcie w Duchu Świętym tego posłannictwa daje pewność, że będzie ono skuteczne i opatrzone siłą nawet do przelania krwi¹⁰³. Fakt ten jest dowodem na to, iż działalność misyjna zasadza się przede wszystkim na głębokich wymogach życia duchowego. Przez co nakaz Pański przestaje być tylko formalną zachętą, ale wprowadza w stan, gdy wierzący czuje się uprzywilejowany i zobowiązany do dawania świadectwa ze świadomością, że swój wyjątkowy stan zawdzięcza „nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa”¹⁰⁴.

Zasadniczą misją, jaka wynika z celebracji Eucharystii, jest dawanie świadectwa wiary w życiu codziennym. Dar, jaki otrzymują wierzący w czasie Uczty Eucharystycznej, ma budzić w nich nowy entuzjazm wiary, który nada dynamikę dawaniu świadectwa miłości, jaką Bóg ma, ku każdemu człowiekowi. Środkami, które służą takiej postawie są czyny, słowa oraz sposób bycia. To dzięki nim prawda o miłości Boga do człowieka, może zaistnieć w historii ludzkości, będąc jednocześnie zaproszeniem do podjęcia udziału w tej radykalnej propozycji Boga (por. SAC 85). Celem misji, jaką Bóg zleca człowiekowi, jest przede wszystkim zgromadzenie liturgiczne, do którego człowiek jest powołany, po to, aby w komunii braterskiej słuchał Słowa Bożego i przyjmował Ciało Pana. Uczestniczyć w „braterskiej komunii” (*koinonia*) to nic innego jak mieć „jednego ducha i jedno serce” (Dz 4, 32), współtworząc wspólnotę z uwzględnieniem aspektu ludzkiego, duchowego i materialnego. Ten ostatni aspekt jest o tyle ważny, że zanim chrześcijanin przejdzie do działania, najpierw musi się objawić

¹⁰² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (odtąd CL), Kraków 1990, nr 17.

¹⁰³ Por. W. Przygoda, *Rola świadectwa w życiu i posłudze duszpasterzy w świetle nauczania Benedykta XVI*, VE 27 (2015), s. 254.

¹⁰⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Kraków 1997, nr 11.

jego dobro w świadectwie życia. To dlatego pierwsze wspólnoty chrześcijańskie podejmowały się wspomaganie potrzebujących „według potrzeby” (Dz 2, 45; 4, 35), dominowały w nich „radość i prostota serca” (Dz 2, 46) oraz realizowały dynamicznie otwartość na misję głoszenia Pana przez co „Cały lud odnosił się do nich życzliwie” (Dz 2, 47)¹⁰⁵. Współgra to z zasadą, iż ten, który autentycznie przeżywa Eucharystię, czuje się ciągle powołany do spełniania czynów „misjonarza, świadka i apostoła”, ponieważ chce wiarą żyć w codzienności z mocy działającego w nim Ducha¹⁰⁶. Zauważanie tego wewnętrznego związku między uczestnictwem w Eucharystii a uczestnictwem w misji, pozwala dostrzec tę zależność, jaka dotyczy uczestników celebracji. Mianowicie: „Im żywsza będzie w sercach chrześcijan miłość Eucharystii, tym jaśniejsze będzie zadanie misji: *niesienia Chrystusa*”. I bynajmniej nie chodzi tu o realizowanie jakiejś idei czy praktykowanie etycznych zasad. Chodzi o dar Chrystusa, który ofiarowuje się jako osoba z miłości i domaga się tej samej ofiary dla braci. W ten sposób można dostrzec również aspekt jedności, jakiej domaga się uczestnictwo w zbawieniu dokonanym przez krew Pana, ponieważ On dokonał zbawienia wszystkich ludzi. Wiara wypływająca z celebracji, a która dotyczy głoszenia prawdy o Jezusie Zbawicielu, wzywa do pracy misyjnej wszystkich. Głoszenie w jedności ze Zbawicielem i dla Zbawiciela będzie jednocześnie gwarantem tego, iż ewangelizacja nie stanie się tylko dziełem „promocji ludzkiej” opartej na socjologicznym kluczu, ale będzie procesem autentycznym (por. SAC 86). Sakramentalna rzeczywistość, która ma swój fundament w misterium Chrystusa, może być uobecniona w świecie przez „ewangelizację misyjną”. To dzięki niej możliwa jest pełna komunია z Bogiem, która stanowi nie tylko centrum Eucharystii, ale także ostateczny cel ewangelizacji¹⁰⁷.

Kończąca Mszę Świętą formuła rozesłania: „Idźcie w pokoju Chrystusa”, jest tłumaczeniem formuły łacińskiej: *Ite missa est*, a która jest „pierwotnie prostym rozwiązaniem zgromadzenia”. Można jednak dostrzec w tym zwrocie podobieństwo do słów Jezusa, który powiedział do Apostołów: „Idźcie na cały

¹⁰⁵ Por. Tamże, nr 26.

¹⁰⁶ Por. S. Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, dz. cyt., s. 53.

¹⁰⁷ Zob. Cyt. za A. Jeż, *Trynitarny wymiar ewangelizacji*, STV 33 (1995), s. 188.

świat i głosicie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Słowo *idźcie* użyte w tym wyrażeniu, pozornie może wydawać się formułą nieadekwatną do zaistniałej sytuacji. Nie można interpretować tego słowa jako chęci pozbycia się uczestników celebracji na zasadzie: „Idźcie sobie stąd”. Zwrot ten jest natomiast „znakiem posłania do świata, ponieważ każda Eucharystia ma charakter misyjny¹⁰⁸. Eucharystia posyła do świata, w codzienność¹⁰⁹. Uczestnicy liturgii mają za zadanie odejść „w pokoju Chrystusa” po to, aby w codziennym życiu niejako „przedłużać tę liturgiczną celebrację”, aby żyć tym czego doświadczyli w czasie Eucharystii. Dzięki temu Eucharystia nie będzie „pobożnym epizodem wyizolowanym od reszty życia”, ale trwającą dalej Paschą Chrystusa, która będzie trwała dalej i wypełniała się w życiu wierzących¹¹⁰. Jak wspomniano wcześniej słowo *idźcie* wskazuje na misyjną naturę Kościoła. W szerszym odniesieniu do słów Jezusa z Ewangelii widać, że Chrystus często posyłał swoich uczniów: „Idźcie, oto was posyłam, jak owce między wilki” (Łk 10,3); „Idźcie, oznajmijcie Janowi...” (Mt 11,4); „Idźcie na rozstajne drogi” (Mt 22,9); „Idźcie do owiec, które poginęły...” (Mt 10,6); „Idź i głosź królestwo Boże!” (Łk 9,60); „Przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili...” (J 15,16). Posyła także ludzi po to, aby skonfrontowali swoje życie ze Słowem Boga, które może uwolnić ich od grzechów: „Idź zawołaj swojego męża i wróć tutaj” (J 4,16); „Idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8,11); „Idźcie i starajcie się zrozumieć co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 9,13); „Idź i ty czynь podobnie” (Łk 10,37). Ostatecznie jednak posłanie przez Pana brzmi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu...” (Mt 28,19). Uczniowie Jezusa mają tak postępować, aby nie usłyszeć: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny...” (Mt 25,41) a jednocześnie również dlatego, by w myśl tłumaczenia *Ite, missa est - Idźcie, ofiara trwa w was*, dawać siebie innym i czynić innych uczniami Pana¹¹¹. Tę misyjną naturę formuły rozesłania widać również w wydaniu Mszału rzymskiego z 2008 roku, gdzie obok wezwania *Ite, missa est* znajdują się także: *Ite, ad Evangelium Domini*

¹⁰⁸ Por. M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 159.

¹⁰⁹ Por. B. Nadolski, *Msza Święta*, dz. cyt., s. 112.

¹¹⁰ Por. M. Zachara, *Msza Święta: liturgiczne ABC*, dz. cyt., s. 159-160.

¹¹¹ Por. I. Bakalarczyk, *Idźcie w pokoju Chrystusa* w: *Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 492.

annuntiandum (Idźcie głosić Ewangelię Pańską); *Ite, in pace, glorificando vita vestra Dominum* (Idźcie w pokoju, chwaląc waszym życiem Pana); *Ite in pace* (Idźcie w pokoju)¹¹². Etymologicznie jednak, jak zauważa B. Nadolski, słowo *missa* sięga swoimi korzeniami do wydania się Chrystusa za grzechy świata. Odkupienie dotyczy wszystkich ludzi i oni posłani są do świata. Jednak widać w tym ujęciu także drugi biegun tego posłania, jakim jest gromadzenie wszystkich w Chrystusie. Misja, którą otrzymują uczniowie Pana polega również i na tym, aby „przynieśli do wspólnoty eucharystycznej nowe cząstki” - nowych wierzących za pomocą osobistego świadectwa, którego źródłem jest przeżyta celebracja¹¹³.

Rozesłanie przez kapłana ma za zadanie zdynamizować postawę uczestnika liturgii do tego, aby „wrócił do swoich dobrych czynów, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (por. OWMR 90). Wierzący umocniony błogosławieństwem, ma zanieść je innym, tak aby w sercu błogosławił spotkanych na swojej drodze ludzi¹¹⁴. Bóg jako źródło siły i życia jest dawcą błogosławieństwa. Udzielane na koniec Mszy Świętej w sposób szczególnie związane jest z osobą Chrystusa, od którego chrześcijanin otrzymuje „pełnię łaski”. Kościół udziela tego błogosławieństwa na mocy danej mu od Zmartwychwstałego, którego czci w czasie liturgii. Wracając do domu, mają obdarzyć innych błogosławieństwem Tego, którego spotkali w Eucharystii, w Słowie i w drugim wierzącym¹¹⁵. Kończąca odpowiedź zgromadzonego ludu: „Bogu niech będą dzięki” jest wyrazem podziękowania, które dotyczy następujących darów otrzymanych w czasie Mszy Świętej: doświadczenia Boga, spotkania z Jezusem w Komunii Świętej, łaski spotkania się z innymi wierzącymi oraz „ożywienia świadomości stanowienia Kościoła”. W tym zwrocie odnajdujemy również zrozumienie dla faktu, iż świadkowie działającego w liturgii Boga mają jednocześnie obowiązek bycia Jego świadkami w świecie¹¹⁶. Ten program działania wynika z wiary w obecność Chrystusa. To

¹¹² Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 605.

¹¹³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 378.

¹¹⁴ Por. B. Nadolski, *Miejsce kapłana w sprawowaniu...*, dz. cyt., s. 62.

¹¹⁵ Por. A. Matyszewski, *Śpiew na zakończenie Mszy Świętej w: Msza Święta - rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 493.

¹¹⁶ Por. B. Nadolski, *Ukochać Mszę Świętą*, dz. cyt., s. 178.

dzięki wierze uczestnicy liturgii zostają zaproszeni to kontemplowania oblicza Chrystusa Zmartwychwstałego na modlitwie i do podjęcia trudu codziennej pracy w duchu chrześcijańskim. W taki to sposób „uobecnia się królestwo Boże w świecie, a człowiek staje się świadkiem Chrystusa”¹¹⁷. Jednocześnie dzięki realizacji wezwania, jakie wierzący słyszą przy rozesłaniu, rozumieją że ich świadectwo życia „może stanowić dowód na istnienie świata wyższych wartości, tego co jest bezwarunkowe w życiu - istnienie Boga”¹¹⁸. Zachętą do takiej postawy jest również pieśń na zakończenie Eucharystii. Chociaż nie stanowi integralnej części Mszy Świętej, powinna stanowić „zachętę do podjęcia misji oraz niesienia doświadczenia spotkania z Panem w codzienność”¹¹⁹.

Jak zauważa B. Nadolski zgodnie z *tria munera Christi* istnieją trzy sposoby działania Kościoła w świecie, które realizują się w trzech urzędach posługi: „*Martyria* - przepowiadanie wiary słowem i przykładem (urząd nauczycielski); *Diakonia* - służba innym, oddawanie siebie w służbie dla innych (urząd pasterski); *Leiturgia* - celebrowanie misterium Chrystusa (urząd kapłański)”. Liturgia to podstawowe zadanie Kościoła, w porządku istotowym i aksjologicznym¹²⁰. Z jednej strony można zauważyć, że świat, do którego posłani są chrześcijanie jest obecny w Eucharystii - przede wszystkim w znakach chleba i wina ofiarowanego Bogu jako „owoc ziemi i pracy rąk ludzkich”. To one zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. „Odnowiony świat” stanowi o istnieniu nowej rzeczywistości, której uczestnikami stają się obecni na liturgii, gdy przyjmują z wiarą Ciało Pana. Stają się w tym obrzędzie „załącznikiem odnowionego świata”. Z drugiej strony chrześcijanie dzięki temu odnowieniu są także ciałem Chrystusa i przez nich i dzięki nim - „Chrystus uobecnia swoje Królestwo na tej ziemi”¹²¹. Ewangelizacja w tym ujęciu jest wspólnotą wiary wyznawanej poprzez przyjęcie Słowa Bożego, uobecnianej w sakramentach i realizowanej w miłości na co dzień. Jest ona jednocześnie „duszą chrześcijańskiego życia moralnego”. Podstawowym zadaniem głoszenia dobrej nowiny pozostaje cel, jakim jest nawrócenie serca człowieka

¹¹⁷ Por. S. Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, dz. cyt., s. 53.

¹¹⁸ Por. B. Nadolski, *Miejsce kapłana w sprawowaniu...*, dz. cyt., s. 63.

¹¹⁹ Por. A. Matyszewski, *Śpiew na zakończenie Mszy Świętej*, dz. cyt., s. 496.

¹²⁰ Zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, dz. cyt., s. 203.

¹²¹ S. Szczepaniec, *W stronę duchowości eucharystycznej*, dz. cyt., s. 51.

i doprowadzenie do osobistego przyjęcia Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Apostolstwo na rzecz innych będzie kontynuacją tego dzieła, które zostało zapoczątkowane na chrzcie, umocnione Eucharystią i prowadzone przez Ducha według „zasad nowego życia” (por. CL 33). W tym kontekście należy także zauważyć tych, którzy odeszli od Kościoła - choć należą do niego przez chrzest. Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* wskazuje, iż istotnym jest, aby pokazać, że rozwiązanie wyjścia z takiej sytuacji nie polega na ucieczce od osobistej relacji z Bogiem, ponieważ to ona łączy nas z innymi. Papież dostrzega, że dziś wierni chcą uniknąć kontaktu z oddalonymi od Kościoła - „uciekają z jednego miejsca na drugie, albo od jednego obowiązku do drugiego, bez nawiązywania głębokich i stałych więzi: *Imaginatio locorum et mutatio multos fefellit*”. Zaznacza, iż jest to fałszywa postawa, która nie prowadzi do uzdrowienia sytuacji. Potrzeba spotkania, potraktowania niewierzących ochrzczonych jak „towarzyszy drogi” a także pozbycie się wewnętrznych oporów jest drogą, której oczekuje od nas Pan. Franciszek zachęca do tego, aby „nauczyć się odkrywać Jezusa w twarzy innych, w ich głosie, w ich prośbach. Nauczyć się cierpieć, obejmując ukrzyżowanego Jezusa, gdy wierzący w swoim działaniu spotyka się z niesprawiedliwą agresją lub niewdzięcznością, ma nie ulegać nigdy zmęczeniu w wybieraniu braterstwa” (por. EG 91). Kościół odnajdujący swoją tożsamość w czasie celebracji Eucharystii ma dostrzegać swoją misję, która jest taka sama jak misja Chrystusa. Msza Święta jest źródłem inspiracji i mocy do działania w świecie dla Boga. Misja ewangelizacyjna i świadectwo, na które czeka świat, jest sprawdzianem i weryfikuje właściwe przeżywanie Eucharystii. Zaangażowanie w życie parafii jak choćby w przynależność do Rady Parafialnej, duszpasterstwa rodzin, podejmowanie inicjatyw społeczno-kulturowych, katechizowanie, pracę na rzecz najuboższych czy organizowanie chrześcijańskich rozrywek to tylko niektóre formy i możliwości apostołowania. Ta praca „misyjna” polega również na podejmowaniu konkretnych działań systemowych na polu struktur społeczno-politycznych w celu przenikania „wszystkich dziedzin życia prawdą i humanizmem chrześcijańskim”¹²².

¹²² Por. M. Nowak, *Bogactwo Mszy Świętej*, Częstochowa 1997, 284-293.

PODSUMOWANIE

Uwzględniając działanie człowieka w czasie liturgii, wskazując na przedmiot uczestniczenia, jakim jest misterium zbawcze oraz dostrzegając zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebrujący, widać, iż każdy uczestnik liturgii staje się odbiorcą zbawczego komunikatu Boga. Uczestnictwo to ze względu na obecność Boga domaga się, aby było świadome, pełne, czynne i owocne, bo tylko takie może stanowić podstawę dla skutecznej komunikacji. Owocem takiego uczestnictwa jest wiara. W liturgicznym modelu komunikacyjnym wiadomość zwrotna (*feedback*) zajmuje zasadnicze miejsce. Jest niejako sprawdzianem dobrze przeżytej komunikacji. Płaszczyzna wiary jako odpowiedź na orędzie zbawcze daje obraz uczestnictwa, które realizuje się na drodze duchowego kontaktu z Bogiem, a którego miejscem wyrażania stała się liturgia Mszy Świętej. Owocem skutecznej komunikacji mszalnej jest proces tworzenia się i budowania wspólnoty eklezjalnej przez ewangelizację. To dzięki uczestnictwu w liturgii sprawowanej w Kościele lud Boży wchodzi na drogę ewangelizacji poprzez głoszenie Chrystusa swoim słowem i przykładem życia.

ZAKOŃCZENIE

Komunikologia to dziedzina, która związana jest z wieloma dyscyplinami naukowymi. Jej rozwój w obecnym czasie jest dynamiczny, a zakres badań dotyczy niemal każdej dziedziny ludzkiego działania. Wobec tego zasadnym jest, aby i teologia odniosła się do osiągnięć nauki o komunikowaniu. Rozległy obszar badań, jaki charakteryzuje komunikologię, sprawia, że trudno odnaleźć punkty łączące je z teologią, która dotyczy zasadniczo Boga i jego relacji do człowieka. Z analizy porównawczej wynika, że elementy komunikacyjne można odnaleźć w teologii i liturgii, ponieważ działają one w środowisku komunikacyjnym człowieka i pracują w oparciu o struktury komunikacyjne funkcjonujące w społeczeństwie.

W trakcie realizacji tematu, opisano najpierw tło historyczne tworzenia się nauki, jaką jest komunikacja. Pozwoliło to na wyszczególnienie części składowych modelu komunikacyjnego, a przez to wskazanie także zależności, jakie istnieją pomiędzy teologią a komunikologią. Implikacje te pozwoliły na

recepję zjawiska komunikacji w teologii, a co za tym idzie, opisanie poszczególnych jej elementów w liturgii Mszy Świętej - jako miejscu komunikacyjnego spotkania Boga z człowiekiem.

Podstawowy model komunikacyjny wyszczególnia: nadawcę, odbiorcę, komunikat oraz kanał komunikacyjny. W zależności od zrozumienia komunikatu i zaangażowania, jakie wykazuje odbiorca, następuje tzw. *feedback* czyli odpowiedź na skierowany apel. Model ten w niniejszej dysertacji został wykorzystany z uwzględnieniem tzw. „kwadratu komunikacyjnego”, którego twórcą jest niemiecki uczyony Friedemann Schulz von Thun. W tym kontekście należy przedstawić wnioski w świetle poszczególnych rozdziałów.

1. Prezentacja dynamicznie rozwijającej się w ostatnich dziesięcioleciach dziedziny komunikacji, pozwoliła na umiejscowienie teologii w jej ramach i wskazanie aktualności tematu, jakim jest realizujące się w misterium Mszy Świętej zjawisko komunikacji interpersonalnej.

2. Wskazanie Trójcy Świętej jako komunikatora ukazało Boga, który od początku wchodzi w relację komunikacji z człowiekiem. Najpierw przez dzieło stworzenia, potem przez Wcielenie i Odkupienie, następnie dzięki Duchowi Świętemu obecnemu w historii zbawienia, przez tajemnicę Eucharystii uobecnia najdoskonalszą cielesną obecność Boga na ziemi.

3. Słowo Boże jak i Eucharystia *nośniki* treści zbawczej, opisano na tle wymiaru historio-zbawczego działania Boga, który w Chrystusie (wymiar chrystologiczny) komunikuje orędzie zbawcze w Kościele i przez Kościół. Ten uwidoczniiony wymiar eklezjalny znajduje swoje dopełnienie w wymiarze eschatycznym. W tych zakresach zobrazowano celebrację Eucharystyczną jako komunikacyjne działanie Boga.

4. Poprzez bogactwo znaków i symboli, postaw i gestów, obecności zgromadzenia, architektury miejsca, znaczenia poszczególnych elementów składowych liturgii a także śpiewu nakreślono komunikacyjne elementy misterium Mszy Świętej i ukazano je jako miejsce realizacji doskonałej komunikacji.

5. Przedstawiono uczestnika liturgii jako odbiorcę zbawczego komunikatu. Zaakcentowano znaczenie uczestnictwa świadomego, pełnego,

czynnego i owocnego. Następnie zademonstrowano wiarę jako odpowiedź - *feedback* w komunikacyjnym modelu liturgicznym. Wymienione elementy pozwoliły na wskazanie komunikacji mszalnej jako wezwania do apostolatu, najpierw na płaszczyźnie zgromadzenia liturgicznego, w którym celebracja się dokonuje, potem w codzienności życia z wiarą poprzez ewangelizację.

Podsumowując, należy stwierdzić, że nie przez przypadek użyto do opisu komunikacji w misterium Mszy Świętej modelu F. Thun'a. Obok charakterystycznych elementów komunikacji takich jak: nadawca, odbiorca, komunikat i kanał komunikacyjny, ten niemiecki uczony umiejscowił również i takie dookreślenia: *zawartość rzeczowa komunikatu*; *ujawnienie siebie* (odnoszące się do nadawcy jako tego, który formuje komunikat); *relację wzajemną* (pomiędzy nadawcą i odbiorcą) oraz *wywieranie wpływu* (uczestników komunikacji na siebie). Pozwoliły one spojrzeć na trudności, jakie powstają w trakcie komunikacji liturgicznej. W przedstawieniu szczegółowych wniosków zostaną zasygnalizowane elementy liturgiczne. Są one następujące:

- ❖ gdy chodzi o *zawartość rzeczową komunikatu* - Schulz von Thun zwrócił uwagę na dwa problemy: nierzeczowość i niezrozumienie. O ile liturgia zawsze pozostanie rzeczowa w swojej treści, o tyle nie zawsze będzie zrozumiała dla tego, kto w tej liturgii będzie uczestniczył. Problemy mogą dotyczyć zarówno tych, którzy źle rozumieją przepisy liturgiczne i niewłaściwie celebrują Mszę Świętą, jak i tych, którzy nieprzygotowani (od strony duchowej, moralnej czy nawet intelektualnej) uczestniczą w danej liturgii;
- ❖ gdy autor modelu opisuje *ujawnienie siebie przez komunikat*, wskazuje, iż zawsze ma ono miejsce w komunikacji. Zgodnie z zasadą Lasswell'a, która mówi, że nie da się nie komunikować, człowiek zawsze będzie (komunikował) ujawniał siebie, choć z psychologicznego punktu widzenia będzie napotykał na różnego rodzaju przeszkody. Celem tej pracy nie jest rozważanie tematu lęków związanych z „ujawnianiem siebie” w procesie komunikacji (temat z dziedziny psychologii). Warto jednak zauważyć ten element, gdyż omawiany model wykorzystano do opisu komunikacji jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem w liturgii Mszy Świętej.

Bóg zawsze pozostanie autentyczny, jednak udzielona przez niego łaska w liturgii eucharystycznej, nie zawsze będzie „skuteczna”, ponieważ bazuje ona na naturze. Jeśli człowiek nie otworzy się na działanie łaski - nie ujawni siebie w sposób autentyczny (używając pojęć Schulz'a von Thuna) - nie będzie wtedy możliwa komunikacja, a przez to dialog we Mszy Świętej pozostanie tylko na poziomie słów, nie dotykając istoty, jaką jest nawiązanie relacji człowieka z Bogiem;

- ❖ gdy Schulz von Thun pisze *o relacji wzajemnej osób* w wypowiedzi dostrzega, iż są to kwestie indywidualne i emocjonalne. W liturgii wzajemne relacje zasadniczo dotyczą spotkania Bóg - człowiek. Liturgia ustala porządek tego dialogu. Jakość komunikacji we Mszy Świętej na płaszczyźnie relacji, będzie zależała od zaangażowania się człowieka, jego przygotowania do liturgii, ale przede wszystkim od Jego osobistej relacji z Bogiem;
- ❖ z kolei gdy autor modelu omawia element apelu w komunikacji nazywa to *wywieraniem wpływu*. Liturgię Mszy Świętej trzeba i można potraktować jako apel skierowany przez Boga do człowieka. Efektem tego apelu jest odpowiedź człowieka (wiara), wyrażająca się w uczynkach, które wynikają ze spotkania z Bogiem, komunikującym we Mszy Świętej dzieło zbawcze.

Niniejsze opracowanie nie wyczerpuje bogatej problematyki komunikacji interpersonalnej w liturgii Mszy Świętej. Autor zdaje sobie sprawę z niedoskonałości niniejszej dysertacji, jednak wyraża nadzieję na podjęcie dalszych badań na ten temat przez zainteresowanych. Pozwoli to wiernym uczestniczącym w liturgii mszalnej na zrozumienie, iż komunikacja dokonująca się w trakcie celebracji, wymaga ciągłej troski. Będzie się ona wyrażać w wierności przepisom liturgicznym, regulującym dialog, jaki dokonuje się w niej, między Bogiem i człowiekiem.