

**Jacek Nowak, Jan Rusiecki, Witold
Mieszkowski, Konrad
Kucza-Kuczyński, Janusz
Mieczkowski**

Biuletyn liturgiczny

Collectanea Theologica 78/1, 81-129

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN LITURGICZNY (105)

ZAWARTOŚĆ: I. Wprowadzenie do konferencji *Architektura w służbie liturgii* (17 IV 2007); II. *Lex credendi – lex celebrandi – lex edificandi*. Architektura liturgiczna zrodzona z wiary Kościoła; III. Kościół jako znak w przestrzeni miejskiej; IV. Światło w liturgii i architekturze sakralnej; V. Teologiczne usytuowanie ołtarza w świątyni chrześcijańskiej*.

I. WPROWADZENIE DO KONFERENCJI *ARCHITEKTURA W SŁUŻBIE LITURGII (17 IV 2007)*

Wielość definicji dotyczących przestrzeni wskazuje, że jako taka jest ona do końca niezrozumiała i trudna do określenia. Można by powiedzieć, że stanowi swoistą tajemnicę. Cz. Bartnik podaje wielorakie rozumienie przestrzeni w historii, w różnych koncepcjach filozoficznych¹. Wydaje się jednak, że najbliższą i najbardziej adekwatną chrześcijaństwu staje się definicja wyrażona przez realizm personalistyczny. Stoi on na stanowisku, że przestrzeń jest materialna, jakkolwiek nie utożsamia się z ciałem ani z rozciągłością ciała, ani z jego kształtem, ani z jego wewnętrznymi wymiarami. Nie ogranicza się także tylko do trzech wymiarów, ale ma jeszcze czwarty wymiar w postaci „głębokości bytowej”, a nawet i piąty wymiar polegający na „głębokości stopniowej”. Dlatego przestrzeń przenika ciała i ma z nimi ścisły związek bytowy².

Tak rozumiana przestrzeń wskazuje, iż jest ona powiązana z osobą ludzką, z którą tworzy szczególną wyrazistość oraz „językowość”. W aspekcie religijnym jest to język między człowiekiem a Bogiem, Stwórcą i Zbawcą, a wtórnie człowieka z człowiekiem. Od strony Boga przestrzeń jest nieodzowną konstrukcją „mowy do człowieka”, a od strony człowieka staje się tworzywem, dzięki któremu osoba konstytuuje swój świat wewnętrzny, wyrażony na zewnątrz i w ten sposób komunikuje się przez rzeczy z innymi ludźmi, a nawet z Bogiem. W taki razie przestrzeń jest budulcem komunikacji

* Redaktorem Biuletynu Liturgicznego jest Jacek Nowak SAC, Warszawa-Ołtarzew.

¹ Cz. Bartnik, *Zarys teologii przestrzeni*, Collectanea Theologica 40/1984, s. 20-36.

² *Tamże*, s. 31-32.

Przestrzeń liturgiczna odwoływała się zawsze do tajemnicy wcielenia. Chrystus, będąc najdoskonalszym znakiem Boga na ziemi, tłumaczy, czym jest świątynia. Syn Boży zamieszkał pośród ludzi jako Emmanuel – Bóg z nami (por. J 1,14, Mt 1,23). W tym kontekście można też rozpatrywać Jego wypowiedź, w której wskazuje na ciało ludzkie jako na świątynię: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo (...). On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2,19.21). W takim ujęciu staje się zrozumiałe, że Bóg nie mieszka w budynku, ale we wnętrzu człowieka. Nie dziwi zatem inne stwierdzenie Chrystusa, w którym domaga się od wierzących, by kult Bogu był oddawany „w Duchu i prawdzie” (J4,24). Dlatego starotestamentalne i pogańskie pojęcie świątyni nie może być brane pod uwagę w czasach Nowego Testamentu. To sam człowiek staje się świątynią, o czym także poucza św. Piotr: „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar” (1P 2,5). Zewnętrzny obrazem czystości świątyni, by dokonywał się rzeczywisty kult w Duchu i prawdzie, staje się wyrzucenie przez Chrystusa przekupniów ze świątyni jerozolimskiej (J 2,14-16). Skoro ciało Syna Bożego przez zmartwychwstanie staje się chwalebne, zostaje już ukazana wprost tajemnica świątyni chrześcijańskiej.

Należy wziąć jeszcze pod uwagę fakt tworzenia Mistycznego Ciała Chrystusa przez ludzi wierzących i ochrzczonych (1Kor 12,27). Dlatego budowla sakralna nie jest świątynią, ale znakiem gromadzenia się chrześcijan na celebrację liturgiczną. Samo określenie miejsca tychże celebracji wywodzi się od ludzi. Otóż zgromadzenie w języku greckim jest określane jako *ekklesia*, co oznacza w języki polskim Kościół. Ten termin, zastosowany do budowli, sam sobą wskazuje, że przestrzeń liturgiczna ograniczona murami stanowi znak. Mówiąc krótko, trzeba stwierdzić, iż kościół jest znakiem Kościoła – Ludu Bożego, ponieważ pozwala on odkryć w danym środowisku życie chrześcijan. Kościół jako budowla wyraża wezwanie ludzi wierzących do ciągłego umierania dla grzechu i zmartwychwstania do życia w Chrystusie (por. Kol 2,9-12). Zatem ten widzialny znak kryje w sobie permanentne budzenie w człowieku rzeczywistości niewidzialnej (por. KL 2). W takim kontekście przestrzeń liturgiczna zostaje wzniesiona nie tyle dla Boga, ile raczej dla człowieka. W niej i przez nią zostaje ukazana więź między sferą ludzką a Boską. Dzięki tej przestrzeni człowiek objawia się jako żywe Mistyczne Ciało Chrystusa³. Św. Paweł w kilku miejscach zwraca na to uwagę: „Czyż nie wiecie, żeście 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” (1Kor 3,16-17). „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że

³ Por. C. Ghisu, *Projektowanie a typologia przestrzeni sakralnej w czasach nowożytnych*, *Communio* 60/1996, s. 112; S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, *RBL* 30/1989, s. 190-191.

już nie należycie do samych siebie?” (1Kor 6,19). W końcu apostoł stwierdza: „My jesteśmy świątynią Boga żywego” (2Kor 6,16).

W tak rozumianej przestrzeni miejsce celebracji liturgicznej zaczyna przybierać styl odpowiadający wnętrzu człowieka i wyrażający jego duchowość. Nie dziwi zatem fakt wbudowania kościoła w krajobraz życia ludzkiego, w jego styl społeczny czy nawet ekonomiczny. Styl budownictwa objawia człowieka danej epoki. Z tej racji ukazuje też potrzebę wyrażania się człowieka na zewnątrz. W taki razie bryła budynku może czerpać motywację z Pisma Świętego, objawiając pewną symbolikę religijną lub też może ukazać sobą dom – miejsce, w którym człowiek najlepiej czuje się w czasie spotkania interpersonalnego. W drugim przypadku dostrzega się pewne powiązanie z własnym środowiskiem, które przez budowlę kościelne próbuje sakralizować świat i ukierunkować go w stronę nieba. Wtedy człowiek odczuwa także swoiste powiązanie domu mieszkalnego z domem liturgicznym i dzięki tej łączności może lepiej i pełniej celebrować kult „w Duchu i prawdzie”.

Niezależnie od inspiracji w tworzeniu formy bryły kościoła staje się ona jednak miejscem spotkania człowieka z Bogiem. W sposób oczywisty wypowiada się również II Sobór Watykański, który stwierdza, że „Kościół żadnego stylu nie uważał jakby za swój własny, lecz do charakteru i warunków narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki” (KL 123). Jednak tenże Sobór zauważa: „Przy wznoszeniu zaś świątyni należy troskliwie dbać o to, aby ułatwiały wykonywanie czynności liturgicznych oraz osiągnięcie czynnego uczestnictwa wiernych” (KL 124). Przestrzeń liturgiczna jest przecież miejscem celebracji misterium, dzięki którym człowiek „uczestniczy w dziele Boga” (KKK 1069). Miejsce to, które zostaje przeznaczone do liturgii, swoim wyglądem ma przyczynić się do wzrostu pobożności i pouczać wiernych (KL 127). W tej bowiem przestrzeni człowiek swoją immanentną cielesność przenosi w sferę transcendentną.

Przy tego typu założeniach rozpoczyna się konferencja zatytułowana *Architektura w służbie liturgii*. Tematem wprowadzającym będzie osadzenie budownictwa dla liturgii w normie kształtującej samą liturgię – dlatego taki tytuł referatu: *Lex credendi – lex orandi – lex edeficand*. Następnie zostanie ukazana problematyka urbanistyki, w której pojawia się budynek kościoła. W dalszej części będą omawiane zagadnienia szczegółowe, a mianowicie znaczenie światła naturalnego i sztucznego w przestrzeni liturgicznej oraz specyfika usytuowania ołtarza w chrześcijaństwie.

Obecna konferencja, w której biorą udział liturgiści i architekci, stanowi o współpracy sekcji liturgiki Wydziału Teologicznego UKSW z Wydziałem Architektury Politechniki Warszawskiej w ważnej dziedzinie naukowej, jaką jest przestrzeń liturgiczna, która ma z jednej strony ukazać rzeczywistość teologiczną, a z drugiej strony ma dobrze wpisać się w zapotrzebowanie i mentalność współczesnego społeczeństwa chrześcijańskiego.

ks. Jacek Nowak SAC, Warszawa

II. LEX CREDENDI – LEX CELEBRANDI – LEX EDIFICANDI. ARCHITEKTURA LITURGICZNA ZRODZONA Z WIARY KOŚCIOŁA

Celem niniejszego wystąpienia jest wskazanie na wzajemne relacje i uwarunkowania, jakie zachodzą między trzema rzeczywistościami: wiarą, liturgią i architekturą sakralną¹. W osiągnięciu tego założenia posłużymy się analizą opracowań historycznych, refleksją i syntezą teologiczną, opierając się na dokumentach Kościoła, opracowaniach naukowych i osobistych przemyśleniach autora.

Wprowadzenie

Jeden z księży proboszczów, który w latach siedemdziesiątych XX w. zamierzał zbudować kościół parafialny, z uśmiechem na ustach wspomina tamte chwile. Opowiadał, że gdy w poszukiwaniu architekta zjawił się w biurze „Miastoprojektu” w Tychach, wszyscy pracownicy byli zaskoczeni jego wizytą. Napotkany dyrektor biura z bezradnością rozłożył ręce, wyjaśniając, że nie projektuje się tutaj obiektów sakralnych. Za chwilę jednak dodał, że „jest u nas taki pan, co dziwne rzeczy projektuje, może więc i kościół zrobi”².

Budowle sakralne przynależą do szczególnej grupy architektonicznej i stanowią prawdziwe wyzwanie dla projektantów. Spotykamy się z tak wielką różnorodnością tych budowli, że czasami zastanawiamy się nad ich przeznaczeniem.

Patrząc na architekturę sakralną XX w., zwłaszcza tę wzniesioną w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, bardzo trudno jednoznacznie określić jej styl. Świątynie katolickie tego okresu można różnie klasyfikować, wyróżniając typ kościoła historyzującego³, namiotowego, rzeźbiarskiego i osiedlowego (wielofunkcyjnego)⁴. Mamy także dwa typy niedefiniowalne. Mianowicie kościoły, które były budowane przez bardzo wiele lat pod kierunkiem różnych architektów i pod okiem kolejnych księży proboszczów, oraz świątynie, które powstały w pośpiechu, w czasach gdy nie można było uzyskać pozwolenia władz państwowych na budowę, często jako adaptacja innych budynków⁵.

¹ W rozumieniu tradycyjnym budowla sakralna oznacza obiekt kultyczny w zamkniętej przestrzeni architektonicznej; por. H. Nadrowski, *Kościoty naszych czasów, Dziedzictwo i perspektywy*, Kraków 2000, s. 149.

² Zob. K. Styrna-Bartkiewicz, M. Musialik, *Odnalezione sacrum – kościoły Stanisława Niemczyka*, Sztuka sakralna 2/2002, s. 8

³ Zróżnicowana architektura kościołów tego typu odwołuje się do tradycji zarówno gotyckiej, nowożytnej, jak i modernistycznej.

⁴ Por. J. Miazek, *Kościół i ośrodek parafialny miejscem kultu chrześcijańskiego*, w: *Współczesna architektura sakralna – ośrodek parafialny*, Zeszyty architektury polskiej 5/1984, s. 2-3.

⁵ Por. A. K. Olszewski, *Próba typologii współczesnych kościołów w Polsce*, w: N. Cieślińska (oprac.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 85

W związku z tym, jak najbardziej zasadne wydaje się pytanie o tożsamość i istotę architektury sakralnej. Co leży u podstaw koncepcji architektonicznej? Jakimi zasadami powinien kierować się projektant-architekt? Według jakich założeń tworzyć budowle kościelne? Według jakiego klucza je odczytywać?

Jak wynika z określenia, architektura sakralna stanowi połączenie dwóch rzeczywistości: ludzkiej, doczesnej i boskiej, nadprzyrodzonej. Ma ona zatem głębokie znaczenie symboliczne – stanowi odzwierciedlenie świadomości każdej kultury i jej związków ze świętym pierwiastkiem boskim⁶.

Charakter symboliczny budowli kościelnych

Nie dziwi zatem fakt, że na przestrzeni wieków wśród koncepcji, które wpływały na realizacje architektoniczne, zawsze pojawiał się wymiar symboliczny. Bardzo często świątynia była budowana na podobieństwo świata, odtwarzając w swej architekturze matematyczną strukturę *universum*⁷. Nawiązywano także do symboliki biblijnej arki Noego (Rdz 6, 12-17). Próbowano odwzorowywać układ przestrzenny żydowskiej świątyni jerozolimskiej, bądź też wykorzystywano w projektach wizję św. Jana Apostoła dotyczącą świątyni niebieskiego Jeruzalem (Ap 21, 9-22)⁸. Stosując określoną formę architektoniczną, np. plan krzyża łacińskiego chciano nawiązać do symboliki ciała Chrystusa⁹. Wilhelm Durandus, w XIII w. opierając się na interpretacji biblijnego aktu stworzenia człowieka, argumentował, że proporcje każdej świątyni chrześcijańskiej powinny odpowiadać proporcjom ciała ludzkiego¹⁰. Chociaż kościoły należą do strefy związanej ze światem znaków liturgicznych¹¹, to jednak nie należy dopatrywać się w tym elemencie dominującego. Kościoły nie są przecież budowane ze względu na swój symboliczny charakter.

Istotne założenia architektoniczne

Każde prawidłowe rozwiązanie architektoniczne jest syntezą wielu czynników. W projektowaniu budowli sakralnych jednym z ważniejszych założeń jest

⁶ Por. C. Humphrey, V. Piers, *Architektura i sacrum*, Warszawa 2005, s. 12.

⁷ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 27.

⁸ Zob. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, s. 62.

⁹ Zob. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005, s. 17.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 21.

¹¹ Por. K. Kucza-Kuczyński, A. A. Mroczek, *Nowe kościoły w Polsce*, Warszawa 1991, s. 6.

otwarcie się na teologiczne treści, rzeczywistość, celowość i funkcje miejsca modlitwy¹². Bardzo dobitnie na ten temat wypowiadają się dokumenty II Soboru Watykańskiego. Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* wyraźnie ukazuje podstawowe cechy architektury sakralnej: „Przy budowie świątyń należy troskliwie dbać o to, aby były przystosowane do sprawowania liturgii oraz ułatwiały wiernym czynny w niej udział” (KL 124).

Wskazania soborowe zapoczątkowały swoistą eksplozję wielkiej liczby dokumentów prawnoliturgicznych, które przyniosły nowe spojrzenie na architekturę kościoła i jego wnętrza. Wiązało się to ze stopniowym przeorganizowaniem, zmianą funkcji i miejsca wielu elementów wyposażenia kościoła: od ołtarza począwszy, przez tabernakulum a na obrazach kończąc¹³.

To odniesienie w architekturze sakralnej do liturgii jako naczelnej zasady przy projektowaniu budowli kościelnych, o czym przypomina także tematyka naszego sympozjum, nie jest oczywiście nową koncepcją II Soboru Watykańskiego.

Historyczne style architektoniczne i ich związek z liturgią

Dokonując nawet pobieżnej refleksji nad historią architektury chrześcijańskiej, wyraźnie dostrzegamy ścisły związek, jaki zachodził w przeszłości między budowanymi świątyniami a sprawowaną w nich liturgią.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa¹⁴ spotykamy się z trzema zasadniczymi typami architektonicznymi związanymi z miejscami kultu. Przyjmowały one kształt sali, bazylik i budowli centralnych¹⁵.

W pierwszej fazie tego okresu chrześcijanie spotykali się w domach prywatnych, tzw. domach kościelnych. Były to zespoły mieszkalne zawierające dużą salę, w której gromadziła się wspólnota w celu sprawowania kultu. W budowlach wczesnochrześcijańskich liturgia była celebrowana w dwóch miejscach. W centrum pomieszczenia znajdowało się podwyższenie, *bema*, a na nim ustawiony tron Ewangelii, tron biskupa i pulpit. Wokół niego gromadzili się wierni na sprawowanie

¹² E. Rosier-Siedlecka, *Teologiczna myśl i funkcja poszczególnych elementów wnętrza sakralnego*, w: W. Świerżawski (red.), *Misterium Christi 7, Sztuka w liturgii*, Kraków 1996, s. 89.

¹³ A. G. Dyl, *Posoborowe przepisy prawnoliturgiczne dotyczące wyposażenia wnętrza kościoła*, w: W. Świerżawski (red.), *Misterium Christi 7, Sztuka w liturgii*, s. 66. Wykaz odpowiednich dokumentów wraz z bogatą bibliografią przedmiotu zamieszczony jest m.in. w: H. Nadrowski, *Kościół, naszych czasów*, s. 322-354; oraz N. Cieślińska (oprac.), *Sacrum i sztuka*, s. 252-320.

¹⁴ Pomijamy w naszej refleksji okres katakumbowy, gdy wierni gromadzili się na modlitwie w labiryntach korytarzy cmentarnych.

¹⁵ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1983, s. 174.

liturgii słowa. Drugim miejscem był ołtarz, przy którym odbywała się właściwa celebrowanie Eucharystii¹⁶. Najstarszy znany nam *domus ecclesiae* z początku III w., zlokalizowany w Dura Europos (Syria), miał także baptysterium¹⁷. Dla pierwszych chrześcijan ważniejszym od miejsca zgromadzenia na modlitwę był sam fakt celebrowania świętej liturgii. To ona wyłączała dane miejsce z codziennego użytku, przeznaczając je dla Boga, i zarazem je uświęcała¹⁸.

Geneza i kształt poszczególnych części bazylik wydaje się ściśle związane z funkcją liturgiczną kościoła¹⁹. Na architekturę bazyliki składają się trzy zasadnicze przestrzenie: atrium, nawa i absyda. Atrium to otoczony murem czworoboczny dziedziniec. Wzdłuż niego od wewnętrznej strony biegł nakryty płaskim dachem krążganek (*peristylum*). Miejsce to służyło za schronienie dla *fientes*, czyli pokutników płaczących. W centralnej części znajdowała się sadzawka lub fontanna, w której wierni myli ręce i twarz przed wejściem do kościoła²⁰.

Atrium pełniło także inne funkcje: było miejscem nauczania katechumenów oraz spotkań wiernych przy okazji obchodów różnych uroczystości²¹.

Część krążganek pełniła rolę przedsionka bazyliki (*nartex*), który zasadniczo przeznaczony był dla katechumenów uczestniczących w liturgii. Miejsce to zajmowali także pokutnicy słuchający, tzw. *audientes*²². W niektórych świątyniach były balustrady oddzielające narteks wewnętrzny od nawy²³. Wierni, którzy mogli w pełni uczestniczyć w liturgii, zajmowali miejsce w nawie bazyliki. Dzieliły ją rzędy kolumn na trzy albo pięć części, z czego środkowa była najwyższa i najszersza²⁴.

Na końcu nawy, po przeciwnej stronie drzwi wejściowych znajdowała się absyda. Była to półkolistka albo wieloboczna wnęka, wzniesiona nieco powyżej poziomu reszty bazyliki. Między nawą a absydą znajdowała się nawa poprzeczna (*transept*). Centralne miejsce w absydzie zajmował ołtarz (bez nastawy), nad którym wznosił się na kolumnach baldachim (*cyborium*). Za ołtarzem, przy wschodniej ścianie absydy, ustawiona była cathedra, czyli biskupi tron oraz rozmieszczone miejsca dla duchowieństwa. Przed ołtarzem w wydzielonej części

¹⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 68.

¹⁷ E. Rosier-Siedlecka, *Teologiczna myśl...*, s. 90-91.

¹⁸ Z. Wit, *Posoborowe normy kształtowania przestrzeni do sprawowania liturgii*, *Anamnesis* 13/1997-98, s.17

¹⁹ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 181.

²⁰ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, Poznań 1961, s. 41.

²¹ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s.189.

²² Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, s. 42-43.

²³ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 189.

²⁴ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, s. 43. Nawy były miejscem gromadzenia się wiernych z wyjątkiem tej części nawy głównej, która była wydzielona do sprawowania czynności liturgicznych i gdzie znajdował się ołtarz; por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 189.

nawy poprzecznej i głównej znajdował się chór²⁵. Absyda, jak poświadczają to Didaskalia i Konstytucje Apostolskie w odniesieniu do liturgii sprawowanej w języku łacińskim lub greckim, była miejscem zajmowanym przez duchowieństwo podczas liturgii słowa. Natomiast na terenach sprawowania liturgii wschodniej syryjskiej w absydzie znajdował się ołtarz. W kościołach pozbawionych absydy te same funkcje pełniło wyodrębnione podium znajdujące się w głębi nawy²⁶. Z czasem do absydy dobudowano z jednej strony zakrystię (*diacanicum*) a z drugiej pewien rodzaj kruchty (*prothesis*), gdzie wierni składali dary przynoszone na liturgię²⁷.

Każda część kościoła pełniła właściwą sobie funkcję przy sprawowaniu Eucharystii i innych sakramentów i była przeznaczona dla odpowiedniej grupy uczestników liturgii. Należy także zaznaczyć, że o ile w pierwszym okresie patrystycznym jedynym dopuszczalnym modelem architektonicznym była bazylika, to jej wewnętrzny układ związany z poszczególnymi miejscami celebracji nie był jednolity czy obowiązkowy²⁸. Lokalne różnice w sprawowaniu liturgii powodowały także zmianę układu wnętrza świątyni. Celebracja Eucharystii wyznacza cztery zasadnicze miejsca akcji liturgicznej, w której uczestniczą kapłani i wierni: miejsca liturgii słowa, miejsce składania darów, miejsce ołtarza i miejsce udzielania Komunii św. Miejsce rozdawania wiernym Komunii św. jest dzisiaj trudne do ustalenia. Przyjmując, że niemal od początku miejsce przeznaczone dla duchowieństwa było oddzielone dla miejsca w kościele dla wiernych, można założyć, że Komunii św. udzielano wzdłuż oddzielającej ich balustrady bądź też balustrady otaczającej przestrzeń z ołtarzem²⁹.

Powiększającą się liczbą duchowieństwa i bogata oprawa liturgiczna powodują w okresie średniowiecza rozbudowanie i wydłużenie prezbiterium kościoła. Wydzielone zostaje miejsce na chór dla duchowieństwa, a nad nawami bocznymi rozwija się system empor³⁰, co staje się miejscem chórów muzycznych³¹. W stylu romańskim tamtego okresu (XI-XIII w.) pojawia się marmurowe przepierzenie odgradzające prezbiterium od nawy, tzw. lektorium (niem. *Letner*). Z biegiem czasu stawało się ono coraz wyższe, aż zupełnie zasłoniło prezbiterium.

²⁵ Por. A. Liedke, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 43.

²⁶ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 188.

²⁷ A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, s. 43.

²⁸ Por. E. Mazza, *Il luogo di culto vissuto nella luce delle celebrazioni liturgiche*, Rivista liturgica 3/2006, s. 448-449.

²⁹ Por. B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, s. 189-192.

³⁰ Występowanie i przeznaczenie empor nad zakrystiami, przedśionkami kościołów, nad ich nawami i w piętrach wież szczegółowo opisał A. Soćko, *Układy emporowe w architekturze państwa krzyżackiego*, Warszawa 2005.

³¹ W. Koch, *Styl w architekturze. Arcydzieła budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne*, Warszawa 1996, s. 65-67.

Miało kilka przejść, a na ścianie od strony zachodniej umieszczano dwie ambony, z których śpiewano lekcje i Ewangelię³². Architektura i układ wnętrza kościołów romańskich miały charakter programowy. Nawiązywały one bardzo wyraźnie do symboliki królestwa Bożego³³. Liturgia coraz wyraźniej stawała się sprawą duchowieństwa. Marginalizacji uległo uczestnictwo w niej świeckich, także ze względu na używany w liturgii coraz mniej zrozumiąły język łaciński³⁴.

Wielkim stylem późnego średniowiecza był g o t y k , kształtował się on przede wszystkim jako architektura i sztuka sakralna o wyraźnych konotacjach nie tylko liturgicznych, ale i dogmatycznych³⁵. Kościoły gotyckie (XIII-XV w.) w układzie architektonicznym wewnętrznym (w rzucie poziomym) wyróżniają się znacznym wydłużeniem prezbiterium. Wokół niego biegnie *ambitus*, tzw. obejście z wieńcem kaplic między filarami zewnętrznymi³⁶. W tym okresie powstają liczne stowarzyszenia, bractwa, korporacje i cechy, które mają własnych patronów i święta religijne. Spowodowało to pomnożenie liczby ołtarzy i kaplic w świątyniach gotyckich³⁷. W centrum katedralnej nawy głównej często umiejscawiany był wyraźnie oddzielony chór dla zakonników lub kleru diecezjalnego. Były to tworzone z zamysłem bariery architektoniczne, które miały skutecznie oddzielić wiernych, „przeszkadzających” duchownym w sprawowaniu liturgii³⁸. W ten sposób przestrzeń katedry została niejako zduplikowana, stwarzając architektonicznie i funkcjonalnie swoisty drugi mały kościół w katedrze³⁹.

W XV w. liryzm i symbolika gotyckiej katedry ustąpiła miejsca architekturze r e n e s a n s u . Nawiązywała ona bardzo wyraźnie do tradycji i kultury antycznej⁴⁰. W owym czasie preferowano budowle centralne, budowane również na planie krzyża greckiego czy łacińskiego. Charakterystycznym elementem stała się kopuła i monumentalna fasada klasyczna budynku. Niestety, aspekty funkcjonalne związane ze sprawowaniem czynności liturgicznych w świątyniach tego okresu zeszyły na drugi plan. Wymownym świadectwem takiego stanu rzeczy, niech będzie fakt, że Andrea Palladio jeden z najbardziej cenionych architektów teoretyków XVI w. i budowniczy kościołów w Wenecji i Vicenzy, niemal zupełnie nie przywiązywał do tego wagi. W swoim wielkim dziele *Cztery księgi o architekturze* wspomina

³² Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej w zarysie*, s. 68.

³³ Por. A. Dylewski, A. Olej-Kobus, *Świątynie Polski*, Warszawa 2004, s. 5.

³⁴ Por. E. Mazza, *Il luogo di culto vissuto*, s. 451-452.

³⁵ Por. A. Dylewski, A. Olej-Kobus, *Świątynie Polski*, s. 6.

³⁶ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej*, s. 91.

³⁷ *Kościół i sztuka. Od początków do naszych czasów*, Kielce 2002, s. 76.

³⁸ Por. H. J. Sobeczko, *Znak obecności Chrystusa*, *Anamnesis* 48/2007, s. 18.

³⁹ Por. E. Mazza, *Il luogo di culto vissuto*, s. 454.

⁴⁰ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej*, s. 141.

jedynie o wielkości pomieszczenia oraz pożytku z usytuowania ołtarza⁴¹. W renesansie chciano przede wszystkim pobudzać pobożność chrześcijan przez skupienie ich uwagi na sugestywnej wizualizacji scen z życia Chrystusa i świętych.

Pod koniec XVI w. pojawił się nowy rodzaj kościoła z jedną nawą, z towarzyszącymi po bokach kaplicami i wznoszącą się na wysokości prezbiterium kopułą. Taki układ architektoniczny był zamierzony i wynikał ze względów praktycznych. Dzięki temu wszyscy wierni zgromadzeni w świątyni mogli dobrze widzieć ołtarz. Jedna nawa pozwalała także łatwiej stworzyć spośród wiernych wielkie audytorium, do którego z żarliwością przemawiali kapłani. Po Soborze Trydenckim (1545-1563) posługa kaznodziejska stała się podstawowym sposobem formacji duchowej i umacniania wiary⁴². Sobór nie przyniósł jednak nowych rozstrzygnięć w kwestii uczestnictwa wiernych w liturgii Kościoła. Kapłan z wielką pobożnością i rozmodleniem nadal odprawia „swoją prywatną” mszę św., przejmując w niej funkcje diakona i lektora a nawet całej wspólnoty wiernych świeckich. Inni natomiast asystują akcji celebransa, wykonując osobiste praktyki pobożności. Momentem wspólnej akcji liturgicznej będzie tylko homilia i obrzęd Komunii św.⁴³

Barok (XVI-XVIII w.) to niezwykła dynamika, bujność kształtów i bogactwo efektów malarskich. Świadomie zaczęto zacierać różnice między architekturą, malarstwem i rzeźbą. Wspólnych celem miało być odtąd doprowadzenie człowieka do głębokich przeżyć religijnych i pobudzenie go do modlitwy przed Bogiem⁴⁴. Największe bogactwo dekoracyjne umiejscowione zostaje na sklepieniu kościoła. Dzięki iluzjonistycznej architekturze i perspektywicznym skrótach, malowidła tam wykonane dają wrażenie „otwartego nieba”, przez które widać triumf Boga i Jego świętych. Wybujałość, przepych i bogactwo tamtego okresu jak najbardziej szły w parze i dobrze korespondowały z olśniewającą oprawą ceremonii liturgicznych⁴⁵. Wobec szerzących się hasła Reformacji był to sposób ukazania znaczenia i wartości świętej liturgii Kościoła, zwłaszcza sakramentu Eucharystii. Nowy styl architektoniczny i bogaty wystrój wnętrza kościoła, bardziej odpowiadający okazalym uroczystościom, został entuzjastycznie przyjęty przez wiernych. Widowiskowość i przestrzeń bogata w obrazy rekompensowały w pewnej mierze brak zaangażowanego uczestnictwa w liturgii⁴⁶. Z biegiem lat architektura tego okresu coraz bardziej przybierała indywidualny charakter uzależniając się od osobowości artystów wykonawców⁴⁷.

⁴¹ Por. J. Płaza oła, *Kościół i sztuka od początków do naszych dni*, Kielce 2002, s. 82.

⁴² Por. *tamże*.

⁴³ Por. E. M a z z a, *Il luogo di culto vissuto*, s. s. 457.

⁴⁴ Por. A. K a r u z e, *Sztuka sakralna w Polsce. Architektura*, Warszawa 1956, s. 29.

⁴⁵ Por. A. L i e d k e, *Historia sztuki kościelnej*, s. 218.

⁴⁶ Por. J. Płaza oła, *Kościół i sztuka*, s. 83.

⁴⁷ Por. A. K a r u z e, *Sztuka sakralna w Polsce*, s. 30.

Wiek XVIII-XIX to okres klasycyzmu i romantyzmu, w którym architektura sakralna bezdusznie powtarzała style historyczne. Artyści i projektanci wzorowali się w swoich pracach na świątyniach starożytnych Greków i Rzymian, a później na budowlach okresu średniowiecza.

Na architekturę w s p ó ł c z e s n ą wpłynął znacząco ożywiony ruch liturgiczny XIX i XX w. Jego przedstawiciele popierali powrót do źródeł, zachęcali do pogłębienia tajemnicy zbawienia, doświadczenia radości paschalnej. Ukazywali mszę św. jako wieczerzę eucharystyczną oraz podkreślali wartość wspólnego świętowania i przeżywania wiary we wspólnocie Kościoła⁴⁸. Konsekwencją tych postulatów była idea powrotu w architekturze sakralnej do starochrześcijańskich bazylik. Przeważający w nich układ centralny (jeden centralnie umiejscowiony ołtarz) najlepiej odpowiadał bowiem założeniom liturgii chrystocentrycznej. Teologowie ówczesnego czasu liturgię nazywali „mistrznią sakralnej sztuki chrystocentrycznej”⁴⁹. Postulowano także przejęcie w nowo budowanych kościołach układu wnętrza renesansowego i barokowego, w których to jednolita przestrzeń bardzo dobrze podkreśla wspólnotowy charakter liturgicznego zgromadzenia Ludu Bożego⁵⁰.

Niewątpliwie, budowla sakralna powinna być dziełem doby współczesnej, dziełem wypowiedzianym, zrozumiałym językiem współczesnego człowieka, a nie bezduszną kopią stylów epok minionych czasów. Jednak nawiązywanie czy nawet odwzorowywanie we współczesnych koncepcjach i projektach architektonicznych elementów budowlanych minionych epok nie jest czymś nagannym. Jak stwierdzili ojcowie soborowi: „Kościół nie uważał żadnego stylu za swój własny (...) i dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków skarbiec sztuki, który z całą troską winien być zachowywany” (KL 123).

Kościół o nowym układzie architektonicznym inspirowane odnowioną teologią liturgii były budowane już przed II Soborem Watykańskim. Przykładem tego mogą być świątynie zaprojektowane przez światowej sławy architekta Dominikusa Böhma (1880-1955) w Moguncji, Kolonii, Offenbach, Ratzbonie⁵¹. Kościoły, które powstały według jego projektów; np. p.w. Chrystusa Króla (1927 r.) i św. Engelberta (1932 r.) odznaczają się nie tyle nowoczesnością konstrukcyjną, ile specyficznym układem wnętrza zgodnym z myślą odnowy liturgicznej. Charakterystyczną ich cechą jest uprzywilejowanie ołtarza. Osiągnięto to przez jego centralne umiejscowienie i odpowiednie oświetlenie, dzięki czemu jest dobrze widoczny dla wszystkich zgromadzonych

⁴⁸ Por. J. Plazaola, *Kościół i sztuka*, s. 96.

⁴⁹ Por. J. Nyga, *Architektura sakralna a ruch odnowy liturgicznej*, Katowice 1990, s. 8.

⁵⁰ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej*, s. 288-289.

⁵¹ Szerzej na ten temat zobacz wychodzący w Regensburgu: *Das Münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Wissenschaft*, 58/2005.

w świątyni. Znaczne powiększenie przestrzeni przeznaczony dla wiernych po trzech stronach ołtarza umożliwi lepsze uczestnictwo w liturgii⁵².

Prymat liturgii: *Lex orandi – lex credendi*

Nauczanie II Soboru Watykańskiego raz jeszcze przypominało, że „liturgia jest szczytem i źródłem wszelkiej działalności Kościoła” (KL 7). Jej znaczące miejsce w życiu wspólnoty całego Ludu Bożego jak i poszczególnego wiernego jest oddane przez znane średniowieczne adagium, które określa relację między liturgią i wiarą: „Legem credendi lex statuat supplicandi – norma modlitwy ustala normę wiary”⁵³. Znajdujemy je w *Indiculus de gratia*, zredagowanych przez Prospera z Akwitanii w latach 435-442 zbiorze decyzji Stolicy Apostolskiej⁵⁴. Powtórzyli ją później papież Celestyn I, Pius XI, Pius XII⁵⁵ i Benedykt XVI⁵⁶.

Liturgia zajmuje bardzo ważne miejsce wśród świadectw wiary Tradycji chrześcijańskiej. Na przykład św. Bazyli, uzasadniając prawdę wiary dotyczącą Bóstwa Ducha Świętego, przytaczał odpowiednie teksty modlitw. Podobnie św. Augustyn i papież Celestyn I odwoływali się do tekstów liturgicznych i celebracji sakramentu chrztu, aby uzasadnić naukę o konieczności łaski Bożej w życiu człowieka⁵⁷. Liturgia jako *locus excellentissimus fidei* jest nie tylko przedmiotem teologii, lecz także źródłem, z którego teologia czerpie argumenty w celu ich systematycznego i naukowego opracowania⁵⁸.

W ostatnich czasach ożywa problematyka dotycząca wewnętrznej relacji zachodzącej między wiarą i celebracją. Ukazując związek między *lex orandi* i *lex credendi* podkreśla się prymat czynności liturgicznej. Jak pisze Benedykt XVI w Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*: „Intellectus fidei (rozumienie wiary) w Kościele pozostaje w pierwotnym związku z czynnością liturgiczną. W tym zakresie refleksja teologiczna nie może nigdy abstrahować od porządku sakramentalnego, ustanowionego przez samego Chrystusa. Z drugiej zaś strony akcja liturgiczna nigdy nie może być rozważana powierzchownie, w oderwaniu od tajemnicy wiary. Źródłem naszej wiary i liturgii eucharystycznej jest bowiem samo wydarzenie: dar, jaki Chrystus uczynił z samego siebie w tajemnicy paschalnej”⁵⁹.

⁵² Por. J. Plazaola, *Kościół i sztuka*, s. 97.

⁵³ PL 51, 209-210, zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (oprac.), Poznań 1998 (dalej: BF), VII, 630.

⁵⁴ Por. *tamże* V, 42.

⁵⁵ Por. *tamże* VII, 625.

⁵⁶ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan 2007 (dalej: SC), s. 50.

⁵⁷ BF VII, 625.

⁵⁸ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 736.

⁵⁹ SC, 34.

Liturgia jest odbłaskiem rzeczywistości wiary. O ile wiara jest niezmienna w swej treści i przedmiocie, to jej wyraz ukształtowany przez stulecia w publicznej modlitwie Kościoła mógł się zmieniać i rozwijać w myśl zasady *credendi statuat lex supplicandi*⁶⁰.

Liturgia nie tylko ukazuje splendor wiary Kościoła, ale karmi wiarę uczestników. Celebracje liturgiczne oddalają od tej wiary odrętwienie i obojętność, i odsyłają wiernych do domu ze stanowczym przeświadczeniem, by żyć naprawdę po chrześcijańsku i wszędzie dawać świadectwo owej wiary⁶¹.

Wiara prowadząca do modlitwy: *lex credendi* – *lex orandi*

Istnieje wzajemna i stała wymiana między wiarą wyrażającą się w dogmatach a życiem chrześcijańskim w aspekcie moralnym i liturgicznym. Treści zawarte w modlitwie wpływają na poznanie nowych elementów wiary. Z drugiej jednak strony wierzący modli się i działa, opierając się o jakieś pierwotnym i uprzednim poznaniu przedmiotu wiary⁶².

„Wiara i sakramenty – jak mówi papież Benedykt XVI – to dwa uzupełniające się aspekty życia kościelnego. Wzbudzona przez głoszenie słowa Bożego, dzięki łasce wiara karmi się i wzrasta w spotkaniu ze zmartwychwstałym Panem, które realizuje się w sakramentach. Wiara wyraża się w obrzędzie a obrzęd zwiększa i umacnia wiarę”⁶³.

Liturgia nie jest prostym wyrazem samoświadomości określonej wspólnoty. Liturgia jest objawieniem przyjętym w wierze i modlitwie, a jej miarą jest wiara Kościoła, który jest odbiorcą objawienia. Formy celebracji liturgicznych mogą się zmieniać w zależności od miejsc i czasów. Istotna jest więź z Kościołem, który ze swojej strony jest związany przez wiarę w Panu. To posłuszeństwo wiary gwarantuje prawdziwą jedność liturgii i pozwala nam w ten sposób doświadczać jedności Kościoła⁶⁴.

Soborowa Konstytucja o liturgii przypomni, że zanim ludzie będą mogli zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary (KL 9). Liturgia bez wiary będzie tylko teatralnym ceremoniałem. Nie ma żywej wiary, która nie prowadziła by i wyrażałaby się w liturgii, i nie ma prawdziwej liturgii, bez wiary uczestników celebracji. To wiara kazała gromadzić się na modlitwie. Wiara i posłuszeństwo zmartwychwstałemu Panu nakazywały sprawo-

⁶⁰ Por. F. Clement, *Aktualizacja zasad antropologicznych*, Christianitas 9/2001, s. 58.

⁶¹ Por. F. Arinze, *W służbie misterium Chrystusa*, Liturgia Sacra 12/2006, s. 217.

⁶² Por. BF VII, 625.

⁶³ SC, 6.

⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, Christianitas 9/2001, s. 35.

wać Eucharystię na Jego pamiątkę. Zgromadzenie eucharystyczne budowało wspólnotę Kościoła, uświęcało oraz kształtowało przestrzeń jej sprawowania. Wiara i liturgia potrzebują wspólnego miejsca spotkania i współistnienia. Tę możliwość daje przestrzeń stworzona przez architekturę świątyni.

Fides-celebratio-locus

Kościół zawsze był znakiem wiary. Pierwsze kościoły stawiano przecież na miejscach uświęconych życiem i męką Chrystusa, a także na grobach najświętszych męczenników⁶⁵. Wpisane w pejzaż kraju wielowiekowe kościoły, a zwłaszcza budowa nowych świątyni są jakże wymownym i przekonującym wyrazem żywotności wiary ludzi tego obszaru⁶⁶.

Już lokalizacja kościoła, jego bryła architektoniczna, rzutuje na klimat duchowy i przeżycia religijne ludzi mieszkających w jego pobliżu. Otoczenie kościoła pełni funkcję komunikatu i jest znakiem rozpoznawczym danej budowli. Ważna jest symbolika architektoniczna budynku postrzeganego z zewnątrz, a także jego topograficzne umiejscowienie. Istotne, by kościół jako budowla faktycznie znalazł się w centrum danej wspólnoty wierzącej tworzącej Kościół, pełniąc także funkcję ewangelizacyjną⁶⁷.

Świątynia jest przede wszystkim miejscem sprawowania liturgii wspólnoty wierzących. Ale jest to także miejsce ich duchowej formacji i mistagogicznej katechezy, przygotowującej do pełnego i świadomego przeżywania sakramentów wiary.

Zajmując się architekturą sakralną, należy badać nie tylko bezpośredni związek między liturgią i przestrzenią, ale także odnosić tę rzeczywistość do misterium wiary. Tym bardziej że liturgii nie można oddzielić od wiary. Tę bogatą rzeczywistość można oddać za pomocą trójmianu: *fides-celebratio-locus*. Przy czym *celebratio* należy rozumieć jako wspólnotowy akt liturgiczny, będący epifanią Kościoła hierarchicznie strukturalizowanego⁶⁸.

Takie ujęcie problematyki odpowiadałoby temu, co na temat miejsca sprawowania liturgii mówią dokumenty Kościoła.

Wskazania teologiczno-liturgiczne dotyczące architektury

Liturgia ze swojej natury domaga się porządku. Zaświadczają o tym najstarsze teksty liturgiczne. Przyglądając się zreformowanym przez II Sobór

⁶⁵ Por. A. Liedke, *Historia sztuki kościelnej*, s. 40.

⁶⁶ Por. K. Kucza-Kuczyński, A.A. Mroczek, *Nowe kościoły w Polsce*, s. 6.

⁶⁷ Por. H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów*, s. 148-150.

⁶⁸ Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 212-213.

Watykański księgom liturgicznym, widzimy, że ich tytuły rozpoczynają się od słowa *Ordo*. Porządek, którego domaga się liturgia, obejmuje wiele aspektów, wśród nich także przestrzeni⁶⁹.

Wymagania stawiane budowlom kościelnym są nie tylko natury liturgiczno-prawnej, ale mają charakter teologiczny. Ma to być miejsce: gromadzenia się wiernych (KKK 1198); nadające się do użytku sakralnego (KL 122) i sprawowania kultu Bożego (KPK 1205); które, oznacza i ukazuje żywy Kościół (KKK 1180), służy sprawowaniu i szerzeniu kultu, pobożności i religii (KPK 1210).

W sposób syntetyczny normy i zasady odnoszące się do architektury budynku kościoła podaje *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*: „... ogólny plan budowli kościelnej winien być tak pomyślany, by wyrażał niejako obraz zgromadzonego ludu, umożliwiał zachowanie należytego porządku, a także ułatwiał każdemu prawidłowe wykonywanie jego funkcji. Wiernym i zespołowi śpiewaczemu należy zapewnić takie miejsce, które by ułatwiała im czynny udział w liturgii. Kapłan celebrans, diakon i inni usługujący powinni zajmować miejsce w prezbiterium. Chociaż to wszystko ma wyrażać hierarchiczną strukturę i różnorodność funkcji, ma się jednak przyczyniać do wytworzenia wewnętrznej i organicznej jedności, przez którą ukazuje się jedność całego ludu świętego. Natura i piękno miejsca oraz urządzenie wnętrza winny sprzyjać pobożności i ukazywać świętość sprawowanych misterii” (OWMR, 294).

Opierając się na powyższych wskazaniach, architektura sakralna powinna zatem: Ukazywać i przyczyniać się do jedności Kościoła; Wyrażać hierarchiczną strukturę Kościoła; Umożliwiać prawidłowe wykonywanie funkcji liturgicznych oraz sprzyjać czynnemu i pobożnemu uczestnictwu w liturgii; Ukazywać godność i świętość czynności i znaków liturgicznych.

Jednolity układ całej budowli musi uwzględniać hierarchiczną strukturę wspólnoty liturgicznej, a zarazem jedność Ludu Bożego, którego Głową jest Chrystus. Architektura budowli sakralnej ma objawiać misteryjną obecność, zbawcze działanie i udzielanie się Chrystusa w liturgicznych czynnościach i we wspólnocie⁷⁰.

Wnętrze kościoła, jako przestrzeń liturgiczna, jest najpierw uzasadnione teologicznie, później dopiero pragmatycznie. Przestrzeń ta powinna odkrywać mistyczną rzeczywistość Kościoła. Miejsce, w którym gromadzi Lud Boży jest przestrzenią szczególną, tutaj święte zgromadzenie wierzących wspólnie świętuje dynamiczną obecność Chrystusa Pana, przyjmuje dary Ducha Świętego, karmi się słowem Bożym; tu zachodzi święta wymiana, i wyjątkowy dialog Boga z człowiekiem⁷¹.

⁶⁹ Por. P. Marini, *Liturgia e bellezza. Nobilis pulchritudo. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*, Libreria Editrice Vaticana 2005, s.83.

⁷⁰ Por. J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 156.

⁷¹ Por. H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów*, 103.

Architektura przyjmuje na siebie swoją misję wobec liturgii, wyraża się ona m.in. w wymiarze transcendentnym, przez odniesienie do misterium Chrystusa⁷². Architektura powinna służyć nadrzędnemu celowi, jakim jest to, co konstytuuje liturgię, a więc chwała Bożej i uświęcenie człowieka (KL 7)⁷³.

Architektura sakralna, a może liturgiczna?

Zadanie budowy kościelnej definiowane jest nie tyle w sensie sakralnym, ile w sensie ściśle funkcjonalnym, jako „umożliwienie liturgicznego bycia razem”⁷⁴. Dzięki tej funkcji budynek kościoła odróżnia się od klasycznego kształtu świątyni w większości religii niechrześcijańskich. Zwykle nie są one miejscem gromadzenia się modlących wyznawców danej religii, ale stanowią kultyczną przestrzeń zarezerwowaną dla bóstwa. Znamienne jest, że chrześcijańską budowlę kościelną nazywa się *domus ecclesiae* a nie *domus Dei* – dom Kościoła, zgromadzenia Ludu Bożego. Termin *ecclesia* odnosił się zarówno do wspólnoty wierzących jak i budynku, w którym ona się gromadziła⁷⁵. Właśnie w tym budynku podczas akcji i zgromadzenia liturgicznego samourzeczywistnia się Kościół⁷⁶.

W związku z tym, co zostało powiedziane wyżej, może znaleźlibyśmy usprawiedliwienie by zamiast „architektura sakralna” używać terminu o znaczeniu węższym, mianowicie „architektura liturgiczna”?

Strefy przestrzeni architektonicznej kościoła

Celem architektury sakralnej jest dostarczenie Kościołowi, który celebruje tajemnice wiary a w szczególności Eucharystię, przestrzeni najbardziej dostosowanej do właściwego przebiegu czynności liturgicznych⁷⁷. Nowo opracowane zgodnie z postanowieniami Soboru księgi liturgiczne, w trosce o zapewnienie godnego i odpowiedniego miejsca sprawowania sakramentów i sakramentaliów

⁷² Por. *Applicazione del Concilio: Quale arte per liturgia?* Notitiae 471-472/2005, s. 579.

⁷³ Por. M. Zieliński, *Kultura-sztuka-Kościół*, w: W. Świążawski (red.), *Misterium Christi 7, Sztuka w liturgii*, s. 16. *Sacrosanctum Concilium* na pierwszym miejscu nie podaje związanej definicji liturgii, ale wskazuje na to, co się przez nią realizuje: „dokonuje się dzieło naszego odkupienia” KL 2. Konstytucja wskazuje na efekty liturgii, która „codziennie z tych, którzy należą do Kościoła, buduje przybytek święty w Panu”; tłumaczenie z 1968 r. Niestety, tłumaczenie z 2002 r. niezbyt poprawnie oddaje „aedeficet in templum sanctum in Domino” jako „przekształca w święty przybytek w Panu”.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 59.

⁷⁵ Por. *tamże*.

⁷⁶ Por. H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów*, s. 100.

⁷⁷ Por. SC, 40.

zawierają wiele szczegółowych zagadnień związanych z ukształtowaniem przestrzennym kościoła i charakterem miejsca sprawowania celebracji liturgicznej⁷⁸. Podjęta w tym aspekcie refleksja teologiczna nad architekturą kościoła zaowocowała stworzeniem koncepcji tzw. strefowości kościoła⁷⁹.

Sposób i miejsce udzielania sakramentów zmieniały się na przestrzeni wieków zależnie od koncepcji teologicznych, praktyk duszpasterskich i uwarunkowań kultury. Struktura architektoniczna kościołów dostosowywała się do nowych wymagań i rozwiązań⁸⁰.

Dzisiaj w kościołach wyróżnia się: strefę liturgii słowa, liturgii ofiary, wiernych, strefę przechowywania Eucharystii, udzielania sakramentu chrztu, sprawowania sakramentu pokuty oraz strefy innych aktów pobożności ludowej⁸¹. Inni rozróżniają natomiast przestrzeń celebracji mszalnej, w tym: miejsce przewodniczenia, miejsce głoszenia słowa Bożego i ołtarz; oraz przestrzeń celebracji pozamszalnej, i tutaj miejsce udzielania chrztu, miejsce sprawowania sakramentu pokuty i miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu⁸².

Już samo istnienie budowli przeznaczonych wyłącznie do celebrowania liturgii domaga się refleksji z zakresu teologii przestrzeni kulturowej⁸³. Architektura powinna nie tylko spełniać normy formalne dotyczące budownictwa użyteczności publicznej, ale pozostawać w zgodzie z teologią Kościoła (eklezjologią), teologią liturgii, liturgiką pastoralną i symboliką chrześcijańską. Artysta zajmujący się sztuką sakralną sam musi żyć duchem liturgii i rozumieć, czym jest Kościół. Nie może się ograniczać do zaspokojenia indywidualnych odczuć i gustów estetycznych, tworząc dla Ludu Bożego musi sam czuć się z nim złączony. Powinien być blisko związany ze świętą liturgią Kościoła i rozumieć ich znaczenie. Architektura, którą tworzy, powinna dopomagać innym w dostrzeganiu ukrytych treści wiary i w przeżywaniu nadprzyrodzonej rzeczywistości zbawczej⁸⁴.

⁷⁸ Por. M. Zielniok, *Kultura*, s. 16.

⁷⁹ Zob. Romboid G., *Münchner Tagung über Ordnung des Kirchenraumes*. *Christliche Kunstblätter* 3/1966, s. 49-50.

⁸⁰ Por. E. Rosier-Siedlecka, *Teologiczna myśl*, s. 115.

⁸¹ Por. H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów*, s. 151; M. Bogdan, *Ołtarz – Centrum przestrzeni sakralnej według prawa liturgii posoborowej*, Gliwice 1992, s. 9; Z. Wit, *Posoborowe normy kształtowania przestrzeni*, s. 19; J. Popiel, *Wnętrze Kościoła w świetle odnowionej liturgii*, w: (praca zb.) *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 532-549.

⁸² Por. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, s. 39-86.

⁸³ Por. M. Chappin, *Wartość kościelnych dóbr kultury*, *Communio* 6/1996, s. 10.

⁸⁴ Por. H. Nadrowski, *Kościół naszych czasów*, s. 103.

Jest to wielkie wyzwanie dla wszystkich artystów projektantów, jak i dla członków odpowiednich Kościelnych komisji budowlanych.

Bez uwzględnienia konieczności dostosowania architektury sakralnej do wymogów liturgicznych wszelka jej forma pozostanie pusta i pozbawiona prawdziwej duszy⁸⁵. Co więcej, przestrzeń, która uniemożliwia poprawne celebrowanie i prawdziwe przeżycie Paschalnego Misterium Chrystusa, uobecnianego w liturgii stanowi zagrożenie dla tożsamości Kościoła. Relacja zachodząca między *lex credendi* – *lex celebrandi* – *lex edificandi* jest dwustronna. Architektura może krępować, zniewalać liturgię i przekłamywać treści wiary, która ona niesie i wyraża. Niepoprawna budowla może osłabiać, tłumić paschalną radość wspólnoty Kościoła i uniemożliwiać pełne, świadome, prawdziwe uczestnictwo w liturgii lub skutecznie do niej zniechęcać. Dokładnie to widać w kościołach postmodernistycznych, które często w zamysle architektów, miały być „jakimkolwiek” miejscem spotkania, jedną z wielu architektoniczną wariacją przestrzeni, budowlą wznoszoną dla własnej chwały i realizacji osobistych ambicji artystycznych⁸⁶. Na szczęście sytuacja taka należy do rzadkości. Najczęściej architektura kościelna, przynależąc do „pedagogii sakralnej”⁸⁷, doskonale wypełnia swoją misję ewangelizacji. Poprawnie komunikuje tajemnicę wiary i sprzyja świadomemu i czynnemu uczestnictwu w liturgii.

Niestety, we współczesnych trendach w projektowaniu kościołów istnieje zagrożenie funkcjonalizmem. Wszystko podporządkowano idei doskonałego dostosowania architektury kościoła do sprawowania czynności kulturowych. Nadmierna troska o przestrzeń, doskonałość proporcji, układ i zależność poszczególnych części przestrzeni spowodowały wyjąłowanie z symboli i wymiaru misteryjnego. Funkcjonalizm w takim wydaniu pozbył się w konsekwencji nie tylko nieba ale i ziemi, pozostawiając pustkę i bezsensowną abstrakcję budynku⁸⁸. Kiedy kościół opuszczają wierni i zostaną zamknięte drzwi, to w świątyni powinna się modlić architektura⁸⁹.

Adam Bujak, od wielu lat przemierzając z aparatem fotograficznym polskie drogi i utrwalając na kliszy zabytkowe i nowo wybudowane świątynie, wyznał: „Niestety, pozostawimy po sobie zbyt dużo paskudnych, brzydkich kościołów, w których, jak sądzę, Duch Boży nie czuje się komfortowo. Pozostawimy jednak też wspaniałą spuściznę. Dzieła, które nie zbledną i nie zestarzeją się”⁹⁰.

⁸⁵ Por. C. Ghisu, *Projektowanie a typologia przestrzeni sakralnej w czasach nowożytnych*, *Communio* 6/1996, s. 116.

⁸⁶ Por. *tamże*.

⁸⁷ J. Ries, *Il sacro nei tre grandi monateismi*, w: *Architettura e Spazio sacro nella Modernità*, Milano 1992, s. 18.

⁸⁸ Por. C. Ghisu, *Projektowanie a typologia przestrzeni sakralnej*, s. 109.

⁸⁹ Por. J. Nyga, *Architektura sakralna a ruch odnowy liturgicznej*, s. 41.

⁹⁰ Por. A. Bujak, A. Szulc, *Pan Bóg wybiera dziwne okolice*, *Sztuka sakralna* 1/2002, s. 21.

Wiara domaga się poprawnej celebracji liturgicznej sprawowanej w odpowiednim miejscu – kościele. Architektura sakralna dzięki swojej „prawdziwej tożsamości” może być uważana nie tylko za służącą liturgii, ale za jej siostrę. Architektura – posłużmy się tutaj określeniem „liturgiczna” – komunikuje bowiem misterium liturgii, jest świadkiem uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga. Nie tylko objawia tajemnicę Boga i naturę Kościoła, ale jest środowiskiem, w którym zapoczątkowana bywa i umacniana wiara, która zawsze jest darem Boga.

Analogicznie jak z dzieła stworzenia, opierając się na refleksji nad światem stworzonym, człowiek może poznać Boga Stwórcę, tak i dzięki refleksji nad bazylikami, katedrami minionych wieków i dzisiejszymi świątyniami człowiek może odkryć misterium zbawienia.

Budowle sakralne rozsiane po świecie są drogowskazami na drodze człowieka do Boga, ale są także znakami obecności Boga, który wychodzi człowiekowi na spotkanie.

Jan Rusiecki SDB, Warszawa

III. KOŚCIÓŁ JAKO ZNAK W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ

„... Miasto jest kimś w rodzaju człowieka – posiada własną osobowość. Ową osobowość miastu przydaje architektura. To ona tworzy atmosferę miasta i nadaje mu ducha, który jest poezjątwórczy”.

(Tomas Venclova)

To Bóg – jako Pierwsza Przyczyna wszystkiego – stworzył Wszechświat! Ziemskie miasto stworzył jednak człowiek.

Pan Bóg poświęcił aktowi tworzenia aż sześć bardzo długich dni. Człowiekowi przy tworzeniu *urbs* upłynęło też już kilka dobrych ... tysiącleci.

Ów wspaniały proces żmudnego, człowieczego tworzenia, począwszy od induskiego Mohendzo Daro, sumeryjskiego Ur, egipskich Teb, peloponeskich Myken, hippodamejskiego Priene, a także wiecznego Rzymu i średniowiecznego Carcassonne – trwa przecież po dziś dzień. Fascynujące zjawisko urbanizacji, powstawanie i rozwój coraz większych i coraz bardziej złożonych aglomeracji ludzkich, jest bez wątpienia najsilniejszym wciąż obecnym trendem i najdonioślejszym zarazem zdarzeniem charakteryzującym obecność człowieka na Ziemi.

Miasto, to odpowiednio zagospodarowane i bronione ramy przestrzenne zapewniające racjonalne spełnianie przez człowieka jego podstawowych, przyrodzonych mu funkcji: mieszkania, pracy, wypoczynku, usług i cyrkulacji.

Kościół, jako miejsce kultu i sprawowania liturgii, w dodatku przyobleczonej w konkretną formę architektoniczną, w strukturze przestrzennej miasta (i w semantyce urbanistycznej) – to pojmowana współcześnie, usługa z dziedziny kultury.

Miasto średniowieczne

Zacznijmy od miasta średniowiecznego, od tej jego postaci, z którą jesteśmy już oswojeni, którą zdążyliśmy polubić i przyzwyczailiśmy się podziwiać.

Miasto średniowieczne, to wspaniały, uporządkowany twór myśli i inteligencji ludzkiej, a także sprzyjające skali człowieka miejsce współdziałania *sacrum* i *profanum*.

Uosobieniem znaku w przestrzeni miejskiej na ogół bywa fara – przeważnie zlokalizowana na działce zewnętrznie sąsiadującej z narożem rynku.

Taki układ przedstawia średniowieczny Toruń, nadwiślańskie portowe, hanzeatyckie miasto o układzie grzebieniowym; począwszy od lat 30. XIII w. – sukcesywnie rozbudowywane, z zamkiem wzniesionym przez osadzonego w Nieszawie zakon NMP szpitalników jerozolimskich (zwanych u nas Krzyżakami), z ratuszem mieszczkańskim w rynku, a także z kościołem św. Jana i pofranciszkańską farą Wniebowzięcia NMP.

Jest to czas, gdy kościół wiejski przechodzi w miejski. Rozwija się również życie monastyczne.

Na przykładzie Krakowa zaobserwujmy, jak wówczas rozwijały się miasta.

Wpierw powstaje gród z drużyną książęcą (Wawel, później zamek królewski i katedra św. św. Wacława i Stanisława). Następnie żywiołowo rozwija się podgródzie (z dwuwieżowym, romańskim kościołem św. Andrzeja i z maleńkim, jeszcze wiejskim kościołkiem św. Wojciecha). Miasto przeżywa następnie okres *prosperity*, wzrostu powierzchniowego, geodezyjnej regulacji i sukcesywnego wznoszenia murów z obronnymi bramami miejskimi, basztami i rondlami.

Kraków – to wówczas węzłowe miasto w handlu ze wschodem. Wytyczony zostaje w nim wielki, czteropółowy rynek z ratuszem, Sukiennicami i obszerną bazylikową, dwuwieżową farą NMP (kościółem budowanym przez mieszczan i dla mieszczan, jako ich autonomiczny ośrodek kultury). Znaczącą rolę oświatową i liturgiczną odgrywały również w mieście klasztory znaczone tu sakralnymi zespołami urbanistycznymi dominikanów i franciszkanów.

Publicznym znakiem liturgicznym sygnalizującym człowiekowi *sacrum* w średniowiecznej sieci osiedleńczej, jest budowla kościelna. Na ogół dzieje

się to za pomocą dobrze widocznych wież dominujących nad okolicą. Kościół romański, np. katedra w normandzkim Rouen, swą masywną i solidną, nieco przyciężką architekturą, stanowiącą zestaw prostych brył euklidesowych, wprawdzie musi sprostać funkcjom obronnym. Dopiero w gotyku forma architektoniczna francuskiej katedry ukaże Europie nowy wspaniały znak czasu. To cystersi pierwsi wyostrzyli łuk i zastąpili romańskie sklepienie krzyżowe sklepieniem krzyżowo-żebrowym.

Odtąd w przestrzeni miejskiej, skutecznie bronionej zewnętrznym pierścieniem murów, forma architektoniczna kościoła może już swobodnie strzelać ku niebu. Może również śmiało i z powodzeniem eksperymentować w nowej konstrukcji – lekkim szkieletcie, wypełnianym jeszcze lżejszą ścianą osłonową, na którą składać się będą przepiękne, potęgujące skupienie, gotyckie witraże i rozety.

Po dekrecie gracjańskim i gregoriańskiej reformie papieża ów eksperyment architektoniczny w sposób doskonały będzie przystawał do ówczynie panującej filozofii: „Wielkiego, wysokiego i odległego Boga, i małego, ścielącego się u Jego stóp – marnego człowieczka”.

W taki sposób w szaleńczym wyścigu człowieka z wysokością i w jego walce z siłami rozporu żebrowego sklepienia zrodzi się wspaniały, wskazujący na wielkość Boga wertykalizm gotyckich katedr i przerzucone zostaną ponad nawami bocznymi bazylik owe sławetne łuki przyporowe.

W okresie dominacji formy gotyckiej w architekturze wielkich katedr, w zależności od regionu, stosowane są zasadniczo dwa główne materiały konstrukcyjne: kamień i cegła. Również we wnętrzach stosuje się najczęściej dwa układy: bazylikowy i halowy, trój- lub pięcionawowy.

Tak więc przy budowie wielkich katedr (np. św. Stefana w Wiedniu), jako wiodących znaków w przestrzeni dojrzałego średniowiecznego miasta, występują znaczne różnice regionalne, a nawet ujawniają się narodowe cechy charakteru ich twórców (!). O ile wielkie, dwuwieżowe katedry francuskie, gdy na dobre powieje odrodzeniem, nigdy już nie zostaną dokończzone i na zawsze pozostaną pozbawione (przecie zamierzonych wcześniej) strzelistych, koronkowych zwieńczeń, o tyle w niemieckich katedrach wysoka i solidna zarazem, ale na ogół jedna wieża, uformowana zostanie z dbałością i z pietyzmem.

Miasto renesansowe i barokowe

Przychodzi renesans. Zmienia się właściwie wszystko. Ówczesne elity przypominają sobie słowa zapisane w Biblii, że to: „Bóg stworzył człowieka na wzór i podobieństwo swoje”. Ludzie pragną stać coraz bliżej ołtarza. Podczas

sprawowania liturgii rośnie zatem w cenie miejsce przyołtarzowe, a więc to, które w świątyni o planie krzyża łacińskiego znajduje się na przecięciu osi świętej z transeptem.

Mistrz Brunelleschi w planie katedry Santa Maria del Fiore rozepchnie znacznie to miejsce, a z kwadratowego pola uformuje obszerny ośmiobok i odważnie przekryje tak uzyskaną przestrzeń wielką kopułą. Widać do na przykładzie Florencji – kolebki renesansu, gdzie nad dachami miasta dominuje owa kopuła, osadzona na ośmiobocznym bębnie i zwieńczona latarnią.

Renesansowy humanizm przynosi Kościołowi reformację i przywiewa silne prądy luterzańskie. Obrazem tego może być Kołobrzeg z dominującą nad miastem gotycką kolegiatą NMP.

Dlatego też mocno spóźnione zwieńczenie poczciwej gotyckiej kolegiaty może w tym czasie liczyć raptem na pojedynczy, ubożuchny i niezwykle skromny sterczynowy hełm. Bowiem znaczną część dochodów mieszczańskich pochłaniają w tym czasie z rozmachem zamierzone i intensywnie prowadzone prace fortyfikacyjne w mieście. No cóż, historia nowożytna zada miastu średniowiecznemu poważny cios, przynosząc z sobą groźną broń: artylerię!

Od owej strasznej broni musi się też zabezpieczać założony na przełomie XIV i XV w. klasztor oo. paulinów na Jasnej Górze, by mógł skutecznie odeprzeć w 1655 r. wezbraną falę szwedzkiego potopu. Ukazuje to całościowo (według Placidiego) stan tego ufortyfikowanego założenia przestrzennego, już jako znanego i cenionego przez pielgrzymów sanktuarium narodowego (po kolejnych przebudowach), z bazyliką Wniebowstąpienia NMP, kaplicą Narodzenia NMP, skarbcem, arsenałem i klasztorem.

Renesansowy humanizm przeradza się z czasem w groźny dla człowieka humanocentryzm. Ów proces znajduje również wyraz w sztuce, do której Giorgio Vasari zaliczy również architekturę (powie on: „... architektura nie jest najpodlejszą pośród sztuk pięknych!”).

W manierystycznej przestrzeni miejskiej rozpoczynają się wówczas swoiste wyścigi o piękno.

W okresie kontrreformacji Kościoł, tracąc klientelę, za sprawą zakonu jezuitów (i ich wzorcowego kościoła Il Gesù) zdecyduje się wziąć udział w tym schlebającym człowiekowi wyścigu *profanum* o *decorum*. Będziemy więc mimowolnymi świadkami owego szalonego wyścigu między mistrzami baroku, Berninim i Maderną, u wejścia do Bazyliki św. Piotra w Rzymie, a także między Borrominim i Berninim na Piazza Navona. Nie zważając na istotę chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej, w hołdzie osiowej barokowej kompozycji zbuduje się wreszcie na Piazza del Poppolo i to obok siebie, dwa podobne jak krople wody, zwieńczone identycznymi kopułami – kościoły (sic!).

Przez symbolicznie zwielokrotniony i niespokojny w formie hełm barokowej sygnatury wyrazimy niejako syntezę owego „wyścigu”, który tak łatwo się nie zakończy (!). I choć niebawem palmę pierwszeństwa wśród znaczących dominant i znaków w przestrzeni miejskiej zajmą inne budynki i budowle, o nowych świeckich funkcjach pojawiające się masowo w codziennym życiu, to jednak wielekroć podejmowane będą kolejne przestrzenne próby wpisania liturgicznych treści w tradycyjne, ustabilizowane już w historii formy architektoniczne.

W romantycznej epoce neostylów i XIX-wiecznego eklektyzmu nostalgicznie poszukiwać się będzie „żywego sacrum” i liturgicznych treści często w przebrzmiałych, niepraktycznych już, a nawet w tych nieakceptowanych już formach architektonicznych. Należy się spodziewać jeszcze gorszych skutków, jeśli zarzuciwszy myśl o stałej potrzebie poszukiwania nowej, trafnej formy architektonicznej, odpowiadającej współczesnemu człowiekowi, żyjącemu we wciąż zmieniającej się przestrzeni miejskiej, ów „archaizm” formy zacznie być dedykowany jako jedynie słuszny wzorzec architektury posiadającej rzekomo ponoć obiektywny „charakter sakralny”. Spektakularnym przykładem urbanistycznym na poparcie tezy o skutkach braku wyczuwania znaków czasu może być choćby neogotycka katedra św. Patryka w Nowym Jorku, wtłoczona w gęstwinę wieżowców Manhattanu.

Miasto współczesne

To, co wyżej przedstawiono, bynajmniej nie jest ślepym poparciem progresizmu, który oczywiście i w architekturze i urbanistyce od początku XX w. też jest wciąż obecny i równie groźny. Lewacka, utopijna cecha Cite' Industrielle – Toni Garniera, miasta bez kościoła i bez więzienia, następnie sprowadzona przez praktyczny komunizm wyłącznie do gułagu, na przełomie XX i XXI w., na szczęście się nie sprawdziła.

Jak to już dziś wiemy nie uzyskały też powszechnego poparcia sposoby architektonicznego kodowania *sacrum* w zimnej, doktrynalnej semantyce modernistycznej. Równie niewiele mamy w pełni udanych prób zaprzęgnięcia do wozu liturgii czystych konwencji XX w.: brutalistycznej czy też ekspresjonistycznej. Za dowód może tu posłużyć tak modna niedawno i niezwykle rzeźbiarska, ale zupełnie pozbawiona ba, wręcz wyprana z charakteru sakralnego – katedra w Brasilii Oskara Niemeyera.

Przedstawmy obraz naszego dnia dzisiejszego i oczekiwanego – jutrzejszego. Niech skromny, prawdziwie chrześcijański kościół, przyobleczony z talentem przez profesjonalnego architekta w dobrą i racjonalną, prostą i zarazem zawsze współczesną, formę architektoniczną, nie ściga się złoconymi kopułami

o wątpliwą swoją skalę i równie wątpliwe piękno. Niech w spokojnym, profesjonalnie i całościowo zaprojektowanym wnętrzu kościelnym nic nie zakłóca naszego skupienia: ani orgia pstrych witraży, ani porażające wzrok świecące żarówki wokół „świętych obrazków”, ani tandeta styropianowych bibelotów, ani też żadna inna, domorośla „twórczość” siostrzenicy proboszcza (!).

Niech z gustem zaprojektowana architektura świątyni czy kaplicy osiedlowej dnia jutrzejszego będzie nadal sprzyjającym człowiekowi znakiem liturgicznym w przestrzeni naszych miast. Może czasem nawet nie najpiękniejszych, ale za to coraz śmielej i lepiej urbanistycznie przystosowywanych do naszych potrzeb zarówno fizycznych, jak i duchowych. By w naszych miastach i miasteczkach, wszystkim nam świeckim, tworzącym Kościół powszechny, było gdzie, po Bożemu i godziwie: „Dzień Święty święcić”.

Witold Mieszkowski, Warszawa

IV. ŚWIATŁO W LITURGII I ARCHITEKTURZE SAKRALNEJ

„Liturgia naznacza to codzienne, na pozór rzeczywiste życie znakami zapowiadającymi wolność – zrywa więzy i sprawia, że światło z nieba przenika na ziemię”

*Kard. Joseph Ratzinger *Duch liturgii**

Zaledwie dziesięć dni temu doświadczaliśmy prawdy tego „przenikania światła z nieba na ziemię”. Żaden wykład nie zastąpi empirycznego przeżycia najpiękniejszej chyba liturgii Kościoła: Wigilii Paschalnej. Kiedy od rozniesienia i błogosławienia ognia na świętomarcińskim klasztornym dziedzińcu zapala się wielkanocny paschał, a od niego setki świec wiernych, wiemy, że stała się „światłość”. Prawdziwie, „cała ta empiria transcenduje nowego człowieka żyjącego w zespoleniu ze słowem wcielonym do świata tajemnicy”, pisał o symbolu, również na przykładzie „paschału wielkanocnego”, jako wyrazie „mocy ducha” ks. prof. Jacek Nowak¹. A że ocieramy się o tajemnicę, dowodzi s. Dorothea Forstner: „Pomimo wszystkich analiz fizykalnych, światło pozostaje tajemnicą Stwórcy”², a Jean Hani uzupełnia ten wątek tajemnicy poetyckim stwierdzeniem, iż liturgia jest ze swej istoty „światlista”³.

¹ A. J. Nowak, *Symbol znak sygnał*, Lublin 2000, s. 39.

² D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 92.

³ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 135.

Oczywiście, analizując liturgiczne rozumienie światła, należy dodać, iż typologicznie należy ono do symboli istotowych (esencjonalnych), a więc należących do porządku kosmologicznego i teologicznego⁴, ponieważ, jak pisał Ratzinger „liturgia chrześcijaństwa jest i pozostaje (...) – kosmiczna”⁵.

Przypomnienie tych znanych elementów wiedzy liturgicznej, podobnie jak i wiedzy o uniwersalnej roli symbolicznej światła i ognia w wielu kulturach, konieczne jest do wyrazistego rozróżnienia dwóch funkcji w architekturze sakralnej: światła jako jednej z najważniejszych funkcji symbolicznych w liturgii i oświetlenia: naturalnego i sztucznego, jako funkcji użytkowej w architekturze, tutaj: sakralnej. To „boskie «lumen» i ziemskie «lux»” z dziedziny fizyki⁶. Rozróżnienie nie oznacza rozdzielenia tych funkcji. Ukrytą tezę wypowiedzi jest wręcz poszukiwanie sensu integracji obu tych funkcji, opierając się na teologii i liturgicznych ustaleniach. To chyba przeciwstawienie marzeniom modnego Gastona Bachelarda na temat „płomienia świecy”, które zaczynają być aż naiwne w zestawieniu z chrześcijańskim rozumieniem symboliki światła. Chociaż i Bachelard tęskni też czasem do innego widzenia, cytując słowa Claudela o płomieniu: „Skąd materia czerpie siłę wlotu, żeby przenosić się w kategorię boskości?”⁷. Podobnie, współcześnie rozważająca filozofię ponowoczesnego miasta Ewa Rewers, nie unika wprowadzenia pojęcia: „metafizyka światła” na określanie wytwarzania światła w architekturze, traktowanego zresztą przez nią jako powtarzanie „boskiego aktu kreacji”⁸. W obu tych przypadkach, dalekich od teologicznego i liturgicznego widzenia światła, pojawia się motyw uznania dla „światłości, świetlistości, oświecenia”, a więc wiązania go z transcendencją. Nawet obcy filozofii chrześcijańskiej Derrida każe odróżniać boską światłość od jej źródła, czyli światła tego, co w samej „widzialności niewidzialne”⁹. Słysząc tu więc i samego Romano Guardiniego.

Interesujące jest porównanie roli światła w Starym i Nowym Testamencie. To poszukiwanie związku ze Starym Przymierzem, w myśl wskazań Ratzingera, według „teologii kultu”¹⁰, pokazuje ciągłość i jedność, chociaż ogień nie służy już ofierze całopalenia. Jednak spalanie kadzidła – co też, jak dowodzi Hani, było ofiarą, czy też wieczny ogień w siedmioramiennym świeczniku, przechodzi do świata Nowego Testamentu. Staje się „światłem wewnętrznej kontemplacji”¹¹, jak

⁴ Tamże, s.15.

⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 33.

⁶ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 111.

⁷ G. Bachelard, *Płomień świecy*, Gdańsk 1996, s. 76.

⁸ E. Rewers, *Post-polis*, s. 107.

⁹ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: *Religia*, Warszawa 1999, s. 26.

¹⁰ J. Ratzinger, *Ruch liturgii*. s. 34-47.

¹¹ Św. Bernard z Nursji, *Reguła. Żywot*, Tyniec 1985, s. 291.

mówi św. Bernard i od momentu rytuału paschalnego obrazem ognia niebieskiego w świątyni. Pozostaje od tej pory stałym elementem przestrzeni sakralnej.

Współczesna wiedza o przestrzeni wymaga również psychologicznego wytłumaczenia oddziaływania światła. Tym razem nie trzeba pogardzać Bachelardem: „Płomień przenosi swój dar metaforyzowania i obrazowania w najróżnorodniejsze dziedziny medytacji (...) winien zatem znaleźć się w słowniku psychologów”¹². Prowokacyjnym, ale skutecznym dowodem siły psychologicznego działania światła jest oczywiście współczesna reklama, a nawet ryzykowne próby bezpośredniego przełożenia jej języka na architekturę *sacrum*, jak widać to w jednym z nowych kościołów austriackich. Może to język dla nowych generacji wiernych?

Do analizy roli światła w *sacrum*, za jej bazę może służyć powiązanie z innymi elementami i symbolami w przestrzeni sakralnej. To światło wyznacza cel: dr o g i do świątyni – kiedy o zmroku rozeta nad wejściem katedry wskazuje drogę, i w samej świątyni – gdy alabastrowy Duch Święty prowadzi nas w kierunku piotrowego ołtarza w bazylice watykańskiej. A nawet w świeckiej, ale przecież poruszającej zmysły Piramidzie Światła I.M.Peia na dziedzińcu Luwru, „metafizyczny wymiar architektury zasadza się na umieszczeniu światła u kresu drogi”¹³. Światłem wzmacniamy wertykalizm, miejsce transcendencji – przez latarnię kopuły i światło zstępujące z nieba na ziemię. Wertykalnym światłem między pilastrami wzmocniona została w nawie głównej droga do ołtarza w zmodernizowanej autorsko Katedrze Polowej Wojska Polskiego. Nawet w symbolice bramy, wejścia do kościoła, drzwi, zawiera się przejście od *profanum* do *sacrum*, a to już jest „brama niebios (...) gdzie świeci boskie słońce”, pisał Hani¹⁴.

Wejdźmy do wnętrza świątyni. Najpierw dawnych, tych najsilniej poruszających tajemniczym, odbitym przecież światłem mozaik. Niezależnie od stosowanych form architektury, zapamiętujemy zawsze ogólne wrażenie i to przede wszystkim sakralnego oświetlenia. Dzisiaj też odruchowo szukamy – niezależnie od posoborowej liturgii – nastroju tych starych świątyń, o nikłym oświetleniu i rozrzuconych słabych punktach świetlnych, przypominających światło świec. Ganimy, kojarzone ze współczesną świątynią, zjawisko prześwietlenia wnętrza i otwarte, zbyt mocne punkty świetlne. Z tego wynika pozytywny odbiór świątyń skandynawskich, dla mnie szczególnie nastroju szwedzkich kościołów Leverentza: w Sztokholmie i Klippan, czy duńskich i fińskich. Polskim przykładem niech będzie autorska kaplica w Szymanowie, gdzie dopełnieniem indywidualnego oświetlenia sztucznego są próby budowania

¹² G. Bachelard, *Płomień świecy*, s. 8.

¹³ E. Rewers, *Post-polis*, s. 114.

¹⁴ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 94.

struktury ścian świątyni, również w podobny sposób zapewniających delikatne, rozproszone oświetlenie dzienne. Wzorcem inspirującym na wiele lat stała się tu słynna ściana kaplicy w Ronchamp.

Ale współczesność spowodowała nie tylko poszukiwanie inspiracji świetlnej w starochrześcijańskich bazylikach Rzymu. Pierwszy może raz w historii architektury sakralnej, zamiast płomienia świec w mroku, wewnątrz sakralne otworzyło się na oświetlone „niebiańskim” światłem boskie piękno natury. Ten wzorzec z kaplicy uniwersyteckiej w Otaniemi i świątyni Tadao Ando z trudem jest akceptowany w polskiej religijności, chociaż symbolika boskiej Natury, zawsze piękniejszej niż dzieła człowieka, może się bronić. W realizacji szymonowskiej, MB Jazłowiecką otoczył w prezbiterium naturalny „witraż” pałacowego starodrzewu, zmieniający się w porach roku, stosownie do liturgii... Skrajnym przykładem otwarcia się, ale już nie na naturę, a na subkulturę ponowoczesnego miasta i to najgorszego: amerykańskiego, jest kaplica w Los Angeles. Madonna – patronka miasta – stoi na tle morza światła Miasta Aniołów. Światło miasta oświetla kaplicę.

Ostatnie natomiast lata przełomu wieków, zdominowane w architekturze świeckiej przez nową jakość *t e c h n i k i* nie pozostały bez wpływu, szczególnie w rozwiniętych krajach Europy, również na wynikającą z niej inną jakość wnętrza sakralnego. Często okazało się to sukcesem. Tak zaskakuje pozytywnie, spokojem i aż modlitewnym nastrojem, niezwykle wewnątrz stechnicyzowanej kaplicy Notre-Dame-de-Pentacote na paryskim Defense, w sercu strefy „niebieskich kołnierzyków”: podwójna, matowa szklana ściana stworzyła prawdziwie nową jakość. I jest aktywnie, modlitewnie akceptowana przez użytkowników.

Zupełnie nowym zjawiskiem, może jeszcze nieprzeanalizowanym z pozycji symbolu i liturgii, jest wykorzystanie technik świetlnych w celu stworzenia ze świątyni akcentu świetlnego w pejzażu miasta: może nowego symbolu – latarni? To oczywiście berlińska Kaplica Pojednania z 2000 r.

Znakomitym dowodem celowości integracji funkcji symbolicznej i użytkowej światła, jest jego udział w kształtowaniu, a przede wszystkim podkreślaniu rejonu centralnego świątyni posoborowej: strefy prezbiterialnej czy – jak woli z niemiecka tłumaczyć ks. Nadrowski – „wyspy ołtarzowej”. Zgodnie z ideą liturgicznej odnowy dokonanej przez *Vaticanum Secundum*, najbardziej widoczną konsekwencją nowego ukształtowania – według słów Ratzingera, nawet w złągodzonej ostatnio wersji, pozostaje „idea istoty liturgii jako wspólnotowej uczy”¹⁵. A przecież przy uroczystej uczcie to jej miejsce jest najlepiej oświetlone. Jej centrum, czyli ołtarz, na stopniach Świętej Góry

¹⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 72.

– podobnie jak odwieczne archetypy kultowych wydarzeń na innych świętych górach, powinien być wyraźnie akcentowany, również światłem.

Współczesne rozwiązania kościołów, tak europejskich jak i polskich, w różny sposób realizują ten nakaz. Najczęstszą, tradycyjną jak z barokowych latarni kopuł, metodą jest skupione oświetlenie wertykalne, górne lub górnoboczne. Zarówno naturalne, jak i sztuczne, komponowane jest podobnie: z tego samego kierunku. Tak oświetlone są kaplice corbusierowskie w Ronchamp i La Tourette, prezbiteria kościołów w Tychach-Wilkowyjach, Łągowicach, autorskich Siedlcach. Następuje kolejna symboliczna integracja: wertykalizmu z ziemi do nieba i „słupa ogniściego” – symbolu Chrystusa zmartwychwstałego, zawartego w pionie świec ołtarzowych związanych, wg Hanięgo – formą ze świecą paschalną¹⁶. Można wyrazić zdecydowaną opinię, szczególnie z racji wielu zaniedbań i niezrozumienia samej idei światła w wielu rozwiązaniach prezbiteriów polskich kościołów, iż to jest zasadniczy problem w kompozycji światła i oświetlenia wewnątrz kościołów. Często jeszcze nieosłonięty halogen w kluczu sklepienia jest symbolem, ale niewiedzy – i nawet swoistej niewiary.

Pojawia się również górne oświetlenie w innych, często symbolicznych formach: w kościele bł. Królowej Jadwigi na krakowskiej Krowodrzy ma formę świetlika-krzyża obejmującego całość świątyni. W autorskich Siedlcach taki krzyż stworzony jest z wielu drobnych punktów świetlnych. W katedrze w podparyskim Evry i włoskich kościołach Mario Botty górne światło jest rozproszone, a nie centralnie, skupione.

W nastrojowym sakralnie oświetleniu całości wnętrza, w podkreślonej mocniejszym światłem strefie prezbiterium, muszą jeszcze pozostać najmocniej akcentowane światłem kluczowe elementy liturgicznej przestrzeni: ołtarz, miejsce słowa, tabernakulum.

Centrum uczytu Eucharystycznej jest ołtarz i przy nim celebans: bo tylko wtedy jest to miejsce najważniejsze. Wydobyte światłem zarówno antepedium ołtarza, bieli obrusa i miejsca akcji liturgicznej na ołtarzu, jest przy dzisiejszych możliwościach scenograficznie precyzyjnej techniki oświetleniowej względnie łatwe. Musimy o tym pamiętać. Hani boleje nad naszą epoką, „która zatraciła zupełnie poczucie sacrum”, a jako dowód przypomina niedawne dzieciństwo, kiedy to „proboszcz nie odważył się nigdy zapalać świec przy ołtarzu inaczej jak tylko od wiecznej lampki przed tabernakulum”¹⁷. Liturgia Wigilii Paschalnej pokazuje moc działania żywego światła I nic nie stoi na przeszkodzie – poza lenistwem – by z niego nie korzystać. Dopuszczaną, ale jednak niedbałością jest redukcja liczby świec na ołtarzu: z symbolicznych siedmiu do sześciu,

¹⁶ J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 136

¹⁷ *Tamże*, s. 135.

a w codziennej praktyce do trzech lub dwóch. To kolejne, świadome gubienie symbolu „siedem”: siedmiu darów Ducha Świętego, siedmiu sakramentów, siedmiu cnót.

Światłem podkreślamy miejsce słowa. Rzadko jednak realizuje się zalecenie liturgiczne powszechnej dostępności Pisma Świętego w świątyni. A to przecież „tajemniczy” mnich Kościoła wschodniego, czyli L. Gillet, pisząc o liturgii jako „równym stopniu zgromadzeniu wokół Księgi”, ponieważ „ta Światłość w «ciemności świeci»”¹⁸. We wspomnianym już kościele na Defense, z wydobytego z ciemności Pisma Świętego uczyniono ważny moment kompozycji wnętrza.

Wreszcie istotne jest podkreślenie światłem tabernakulum, co ważniejsze, bo nie zawsze dobrze realizowane, również w okresach prywatnej adoracji Najświętszego Sakramentu, między liturgiami. „Błąkam się wśród kolumn ogromnego kościoła jak wśród lasu, pisze o katedrze kolońskiej Grabowski, i szukam małej, czerwonej lampki. Nauczono mnie tego, gdy byłem dzieckiem. – Tam mieszka Pan – mówiła matka – klęknij”¹⁹.

Przy autorskiej modernizacji wnętrza Katedry Polowej Wojska Polskiego, w samym tylko rejonie prezbiterium zastosowano pięć niezależnych, kierunkowych zespołów oświetlenia poszczególnych ważnych liturgicznie i znaczeniowo miejsc, w tym odrębnie Madonny nad tabernakulum. W kaplicy sanktuarium w Szymanowie trudnym problemem oświetleniowym było zintegrowanie światła dziennego w obramowaniu tła marmurowej rzeźby, z wydobyciem skupionym oświetleniem sztucznym samej postaci MB Jazłowieckiej.

Obowiązkowym liturgicznie elementem przestrzeni prezbiterium jest krzyż. Ratzinger widzi go znacznie wyraziściej niż stosowana liturgia²⁰. Powinien być to znak zintegrowany optycznie z celebrazem przy ołtarzu: nie z boku, nie tylko formalnie obecny przy ołtarzu, ale zespolony z nim; nawet w centrum mensy i co jest z tym związane, podkreślony światłem. Współczesna architektura wprowadziła też krzyż „światlny”: jako negatyw w ścianie prezbiterium w minimalistycznej Kaplicy Światła Tadao Ando w Osace czy w wiejskim kościele w Straszynie pod Gdańskiem. W kaplicy na Defense krzyż pojawia się na szklanej fasadzie przy korzystnym momencie wędrowania słońca. Skrajnym rozwiązaniem jest krzyż „wyświetlony” w paryskim kościele na rue d’Alleray. W modernizowanym autorsko kościele w podpruszkowskim Żbikowie zaproponowaliśmy kilka lat wcześniej krzyż „światlny” jako element kompozycji obrazu Miłosierdzia w kaplicy pokutnej. To tylko poszukiwania nowego języka przestrzeni liturgicznej, również przez nowe rozwiązania

¹⁸ L. Gillet, *Ofiara liturgiczna*, Bydgoszcz 1999, s. 30.

¹⁹ M. Grabowski, *Na obrzeżach sacrum*, Poznań 1995, s. 110.

²⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 78.

techniczne. Ale może wystarczy krucyfiks na belce tęczowej albo zawieszony krzyż Nowosielskiego w dominikańskim kościele na Służewie, podobnie jak przed wiekami krzyże we Florencji i Arezzo?

Powyższe, nawet skrótowe refleksje na temat rozwiązań oświetlenia w współczesnych kościołach, a szczególnie na tle polskich świątyń, skłaniają do kilku punktów podsumowania.

Po pierwsze, by być w zgodzie z liturgią i jej pełnym odczytaniem, aż do stosowania zaleconych znaków i symboli, konieczna jest modernizacja oświetlenia wielu świątyń. Tak jak świeckie mieszkanie pozbyło się już PRL-owskiej gołej żarówki pod sufitem, tak i polskie kościoły powinny odnowić swoją przestrzeń przez realizowanie światła pośredniego, czyli odbitego, rozproszonego lub przysłanianego.

Po drugie, światło czy raczej różnorodne światła strefy prezbiterialnej i jej poszczególnych elementów powinny być starannie przeanalizowane i zrealizowane, by ten centralny rejon *sacrum* i jego poszczególne elementy były wyraźniej odczytywane przez wiernych, a nie gubione przez oślepienie.

Po trzecie, zgodnie z ideami i zapisami soborowymi o współczesnym języku wyrazu nowych świątyń, można i należy poszukiwać nowych zastosowań technicznych, również w dziedzinie sztuki oświetlania.

Po czwarte, należy przywrócić wartość symbolu żywego płomienia świec czy wiecznej lampki oliwnej przez staranne ich stosowanie i katechetyczną promocję.

Wszystko to powinno być realizowane ze świadomością, iż niewłaściwym światłem można zepsuć najlepszą architekturę, i odwrotnie: poprawić, słabo działającą na wiernych konsekwentną realizacją świadomej scenografii świetlnej.

Taki może być powrót do duchowych przeżyć Wigilii Paschalnej – by trwać w jej świetle przez cały rok liturgiczny.

Konrad Kucza-Kuczyński, Warszawa

V. TEOLOGICZNE USYTUOWANIE OLTARZA W ŚWIĄTYNI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Forma i artystyczny kształt ołtarza, jego miejsce w świątyni chrześcijańskiej czy liczba ołtarzy nie jest dziełem przypadku. To wynik różnych nurtów teologicznych, liturgicznych i społecznych, które dochodziły do głosu w poszczególnych epokach historii Kościoła. Na pierwszym miejscu jest zawsze fakt, że sprawowana na nim Eucharystia jest ucztą i ofiarą.

Ołtarze pogańskie

W świątyniach pogańskich ołtarz znajdował się najczęściej po zachodniej stronie budynku, co było związane ze wschodnim kierunkiem modlitwy lub tym, że ołtarze te powstały zanim jeszcze zbudowano świątynię. W dużych ośrodkach kultu pogańskiego obok ołtarza głównego znajdowały się także ołtarze boczne, przeznaczone dla kultu pokrewnych bóstw. Ołtarz, jako miejsce wzniesione (*altus*), był wyrazem chęci zbliżenia się do nieba, czyli miejsca, gdzie zamieszkują czczone bóstwa.

U pogan istniało przekonanie, że od momentu poświęcenia (*dedicatio*) ołtarza, które odbywało się przez modlitwę, namaszczenie oliwą lub złożenie pierwszej ofiary, stawał się on siedzibą boga i mógł uświęcać złożone na nim dary¹.

Kształt ołtarza był różnorodny: kwadratowy, czworoboczny, okrągły. Mógł być on stały lub przenośny. Ołtarze budowano z marmuru, kamienia, brązu, gliny palonej i drewna. Ołtarze kierowano na wschodnią stronę, gdyż stamtąd, jak mówiła stara tradycja, miała przybyć nadzieja wybawienia². Ołtarze stałe ogrodzano czasem od strefy *profanum* kratą lub łańcuchem. Istniały też ołtarze tymczasowe, okolicznościowe, które przeznaczone były do jednorazowego kultu³.

Wznosiły się przeważnie na podmurowaniu, na które wstępowało się po szerokich stopniach. Właściwego aktu ofiarnego, czyli spalania ofiary, dokonywano na platformie szczytowej, pokrytej zawsze grubą warstwą popiołu. Przez środek ołtarza biegł kanał, po którym ściekały do ziemi płyny ofiarne i krew zabitych zwierząt⁴.

Ołtarze hebrajskie

Najstarsza wzmianka dotycząca ołtarza, na którym Kain i Abel składali swe ofiary dla Boga znajduje się w Księdze Rodzaju 4, 3-4. Nie ma tu co prawda mowy o budowaniu ołtarza, można jednak przypuszczać, że było przygotowane do tego celu jakieś specjalne miejsce. W sposób wyraźny ołtarz wspomniany jest w Rdz 7, 20, gdzie Noe, po ustaniu potopu, zbudował ołtarz dla Boga i złożył na nim zwierzęta w całopalnej ofierze. W dalszej części Pisma Świętego te informacje pojawiają się już częściej. Ołtarz staje się miejscem spotkania z Bogiem, a nawet

¹ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, STV 6 (1968) nr 2, s. 18.

² Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. 1, cz. 1, Warszawa 1893, s. 262.

³ Por. *Ołtarz*, w: B. Nadolski (oprac.), *Leksykon liturgii*, Pallotinum, Poznań 2006, s. 1093-1094.

⁴ Por. Z. Piszczek (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej (A-Z)*, PWN, Warszawa 1990, s. 66.

znakiem obecności Boga⁵. Po zawarciu przymierza pod Górą Synaj, Jahwe daje szczególne polecenie dotyczące ołtarza z ziemi i kamieni (por. Wj 20, 24-25). Do budowy ołtarza należało wybierać kamienie naturalne, nie poddane żadnej obróbce⁶. Kamień był dla Żydów symbolem bóstwa i nazywali go *aben*. Nazwa ta jest złożona z *ab* – „ojciec” oraz *ben*, czyli „syn”. Oznacza ona Boga, który przyjmuje ofiarę oraz tego, który ofiaruje się Bogu. Dlatego dla chrześcijan kamień stanie się symbolem Chrystusa⁷.

W świątyni żydowskiej nie było ołtarza. Ze względu na charakter i liczbę ofiar, które najczęściej były spalane, musiał się on znajdować przed świątynią. W świątyni Salomona ołtarz całopalenia znajdował się na podwrocu kapłanów, w środku natomiast był ołtarz dla ofiar kadzielnych⁸. Ołtarz całopalenia zbudowany był z drewna akacjowego obitego blachami miedzianymi, ołtarz kadzenia – również z drewna akacjowego, lecz pokrytego złotymi blachami, złotą koroną na wierzchu i czterema złotymi rogami⁹.

W miejscu Świątym Świątym nie było natomiast ołtarza w sensie właściwym. Był tylko otaczany szczególną czcią kamień *shethiyah*, na którym spoczywała Arka¹⁰.

Ostatnia Wieczerza

Jezus Chrystus sprawuje Eucharystię w Jerozolimie, w Wieczerniku, prywatnym budynku mającym na górze dużą salę usłaną, i w której jest stół (por. Łk 22, 12. 14).

Wszystko to, co dokonało się tamtego dnia w Wieczerniku: „Wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał uczniom” (Mk 14, 22), a tym działaniom towarzyszą słowa, jest modelem, który uczniowie Chrystusa mają naśladować¹¹. Od tej celebracji bierze swój początek historia sprawowania Eucharystii wśród chrześcijan, której jednym z elementów jest stół z Wieczernika, który z biegiem czasu będzie nazwany ołtarzem. Przy stole, na którym jest sprawowana Wieczerza Pańska, padają słowa: „Czyńcie to na moją

⁵ Por. Z. Wit, *Ołtarz w aspekcie teologicznym i liturgicznym*, w: R. Biel (red.), *Ku liturgii nadziei*, Byblos, Tarnów 2005, s. 211.

⁶ Por. *tamże*, s. 212.

⁷ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 263.

⁸ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 18.

⁹ Por. Z. Wit, *Ołtarz w aspekcie teologicznym i liturgicznym*, s. 212-213.

¹⁰ Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Znak, Kraków 1998, s. 109.

¹¹ Por. E. Mazza, *Tavola e altare: due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico*, w: G. Boselli (red.), *L'altare mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale, Bose 31 ottobre – 2 novembre 2003*, (= *Liturgia e vita*). Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2005, s. 57.

pamiętkę” (1 Kor 11, 24). Słowa wypowiedziane nad chlebem i winem złożonym na stole zakrytym obrusem, konstytuują obecność postaci eucharystycznych. Ma to znaczenie historyczne i teologiczne, a nie tylko czasowe, kulturowe czy okazjonalne¹².

Pierwsze ołtarze chrześcijańskie

Stół

W połowie II w. rzymski adwokat Minucjusz Feliks pisał w swoim dziele apologetycznym *Octavius*, (30, 22), że „nie posiadamy świątyń i ołtarzy”. Wyraził on prawdę teologiczną, że chrześcijanie nie mają ołtarzy w znaczeniu pogańskim i żydowskim (do spalania ofiar czy kultu bożków)¹³. Z tego powodu poganie na początku oskarżali chrześcijan o ateizm¹⁴.

W Tradycji Kościoła powstało później przekonanie, że krzyż Chrystusa był prototypem ołtarza. Tak uważał choćby św. Jan Chryzostom, który belkę krzyża uznał za nowy ołtarz dla nowej i niezwykłej ofiary¹⁵.

Początkowo ołtarzem był zwykły stół (jak w Wieczerniku), przy którym gromadzili się uczestnicy agapy i następującej po niej uczcie eucharystycznej. Od tego wywodzi się najstarsza nazwa określająca go jako stół – łac. *mensa*, gr. *τραπέζα*¹⁶. W Nowym Testamencie słowa *mensa* użył św. Paweł w 1 Kor 10, 21, dopełniając go słowem *Kyriu – Domini*. Również później termin ten występował z różnymi przymiotnikami: *mensa mystica*, *mensa venerabilis* (św. Ambroży † 397), *mensa dominica*, *mensa magna* (św. Augustyn † 430), czy *mensa celestis* (Paulin z Noli)¹⁷.

Taki właśnie stół przeszedł z domów prywatnych do pierwszych budowli kultowych. W gnostyckich *Acta Thomae*, z przełomu II i III w. dowiadujemy się, że przed rozpoczęciem zgromadzenia liturgicznego św. Tomasz nakazał diakonowi ustawić stół (taboret) obok grobu i przykryć go obrusem, na którym położono chleb¹⁸.

¹² Por. *tamże*.

¹³ Por. J. W. Boguniowski, *Mensa Domini et ecclesiae. Refleksje teologiczne nad terminologią ołtarza katolickiego*, RBL 45/1992, s. 86.

¹⁴ Por. B. Nadolski, *Ołtarz*, s. 1094.

¹⁵ Por. K. Lijka, *Natura i godność ołtarza według Pontyfikatu rzymskiego*, LS 10 (2004) nr 1, s. 47.

¹⁶ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 18-19.

¹⁷ Por. J. W. Boguniowski, *Mensa Domini et ecclesiae*, s. 86-87.

¹⁸ „Imperavit autem apostolus diacono suo, ut mensam iuxta poneret; apposuerunt autem subsellium, quod ibi invenerant, et strato linteo imposuit panem benedictionis”; *Acta Thomae*, w: A. Hänggi, I Pahl (red.), *Præx eucharistica. Textus in variis liturgiis antiquioribus selecti. Editio secunda*, Éditions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1968, s. 77.

Według Enrico Mazzy, te paleo-chrześcijańskie źródła jednoznacznie wskazują, że użyty do kultu taboret czy stolik nie straci „swojej nazwy i świeckiego charakteru”¹⁹ (tłum. autora).

Ten ruchomy ołtarz mógł mieć np. kształt trójnogiego stołu z okrągłym blatem (*tribadion*), jak zostało to przedstawione na fresku w tzw. Kaplicy Sakramentów w katakumbach Kaliksta (przełom II-III w.), lub stołu o czterech nogach²⁰.

Zazwyczaj ołtarze wykonywane były z drewna. Potwierdzają to teksty Augustyna i Optatusa z Milevi, którzy mówią o paleniu ołtarzy katolickich przez donatystów. Świadczą o tym także wykopaliska w północnej Afryce, gdzie w niektórych bazylikach z V-VII w. zachowały się w podłogach wgłębienia służące do zamocowania drewnianych ołtarzy. Cesarz Konstantyn Wielki miał jednak ofiarować do zbudowanej przez siebie bazyliki św. Piotra srebrne ołtarze²¹. Ale mogły być też one w owych czasach wykonane z marmuru lub brązu²².

Wobec ołtarza chrześcijańskiego zaczęto częściej używać słowa *altare*, które oznacza „podniesiony stos” (*alta – ara*). *Ara* może oznaczać także ołtarz²³.

Domus Ecclesiae

Starożytne wspólnoty wiernych żyły, mając poczucie, że same są Kościołem, gdy gromadzą się pod przewodnictwem biskupa na łamaniu chleba. Wspólnoty te spotykały się na Eucharystię w domach należących do wiernych. Ołtarzem dla nich był zwykły stół, który ustawiono pośród nich. Koncentrowano się na sprawowanym misterium. Były to tzw. domy Kościoła – *domus ecclesiae* (określenie to odnoszone było do wspólnoty, nie do budynku)²⁴.

W tym czasie przewodniczący uczcie nigdy nie zajmował miejsca naprzeciw innych uczestników. Wszyscy siedzieli lub leżeli po wypukłej stronie stołu, który miał kształt litery sigma lub też podkowy²⁵.

Ołtarze w okresie katakumbowym

W latach 50. XX w. liturgista Mario Righetii podkreśla fakt, że wśród specjalistów utarła się opinia, że w czasach prześladowań, gdy zbierano się

¹⁹ E. Mazza, *Tavola e altare: due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico*, s. 59.

²⁰ Por. J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*. Wydawnictwo Błogosławionego Jakuba Strzemię, Lwów-Kraków 2004, s. 197-199.

²¹ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: liturgia i symbolika*, s. 20.

²² Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 267.

²³ Por. *tamże*, s. 265-266.

²⁴ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, *Amateca, Podręczniki teologii katolickiej*, t. 10, Pallotinum, Poznań 1999, s. 243-245.

²⁵ Por. L. Bouyer, *Architettura e liturgia. Preghiera e vita*, Edizioni Qiqajon, Comunità Bose, Magnano 1994, s. 55.

w katakumbach na łamanie Chleba, używano jako ołtarza płyt nagrobnych pochodzących z grobów męczenników. Groby te najczęściej były w formie arkosolium (nisza grobowa kuta w skale katakumb). Na tę konstatację nie ma świadectw pisemnych, ale są przykłady zachowane po dziś dzień np. w katakumbach Domicylii w Rzymie, gdzie grób stawał się ołtarzem dla zgromadzonych chrześcijan. Natomiast są zapiski mówiące o przygotowaniu ołtarza „obok grobu *ara adposita*” (tłum. autora)²⁶.

Paleografia chrześcijańska (pierwsze budynki sakralne)

Syria

Louis Bouyer twierdzi, że pierwsze kościoły syryjskie przedstawiają się jako „uchrześcijaniona synagoga”²⁷ (tłum. autora). Z bemy (czyli podwyższenia), która zajmuje centrum nawy, zanosi się modlitwy i czyta odpowiednie lektury. We wschodniej części bemy znajduje się zasłona, za którą jest arka. Po przeciwnej stronie bemy (zachodniej) jest katedra biskupa a wokół niej miejsca dla prezbiterów. Kierunkiem modlitwy dla całego zgromadzenia jest geograficzny wschód. W absydzie kościoła jest postawiony w niewielkiej odległości od muru stół – ołtarz chrześcijański. Jego kształt jest zbliżony do litery C. Ołtarz, który znajduje się za zasłoną, jest zwrócony ku wschodowi, skąd wspólnota oczekuje definitywnego przyjścia Pana jako słońca sprawiedliwości²⁸.

W Syrii, w bazylice w Zerzita, znajduje się jedyny odkryty dotychczas ołtarz starochrześcijański, który był dosunięty do absydy. Tam spełniał on rolę widzialnego centrum i stał się prawdziwym ośrodkiem liturgii. Tak usytuowany ołtarz był uwidocznieniem jedności całego ludu. Przed nim byli zgromadzeni prezbiterzy z biskupem na czele, a za nimi w nawach gromadzili się wierni²⁹.

Kościół afrykański

Archeolog i patrolog Fryderyk Van der Meer, badając dziedzictwo św. Augustyna, prezentuje dzień niedzieli w Hipponie³⁰. W głównej bazylice miasta, gdzie celebryje bp Augustyn, jest ołtarz z drewna usytuowany w środku nawy kościoła – jest to

²⁶ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* t. 1, Ancora, Milano 1950, s. 297, przyp. 16.

²⁷ L. Bouyer, *Architektura a liturgia*, s. 23.

²⁸ Por. *tamże*, s. 24, 26.

²⁹ Por. J. Braun, *Der christliche Altar in seiner Geschichtlichen Entwicklung*, t.1, München 1924, s. 125-126, cyt. za: G. Klaja, *Teologia ołtarza według Obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza*; praca licencjacka napisana na PAT w Krakowie pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. S. Koperka CR, Kraków 2005, s. 28.

³⁰ Por. F. Van der Meer, *Sant'Agostino pastore d'anime. Biblioteca di cultura religiosa. Seconda serie*, t. 142, Edizioni Paoline, Roma 1971, s. 849-880.

małych rozmiarów stół³¹. Jest on przykryty białym obrusem połyskującym złotem, na którym widnieją imiona świętych męczenników (*memoria*), którzy tutaj spoczywają. Wierni stojący wokół ołtarza tworzą zgromadzenie, rozszerzające swoje ramiona we wszystkich kierunkach, ale ich punktem centralnym jest mały stół – ołtarz. Stół do momentu ofiarowania był pozbawiony świec i kwiatów, wyczekiwał³². Po ofiarowaniu, jego mensa jest zastawiona kielichem i patenami ze złota na których złożono chleby³³. Biskup, mając przed sobą tak przyszykowany ołtarz, wznosi ramiona i zwrócony twarzą ku wschodowi rozpoczyna dialog prefacji³⁴.

Ołtarze w okresie bazylikowym

Ołtarz jest z kamienia

O pierwszych stałych ołtarzach wiemy dopiero z początku III w. z Syrii. Po Edykcji Mediolańskim i ustabilizowanej pozycji prawnospołecznej chrześcijaństwa pojawia się tendencja do budowania ołtarzy stałych, w których drewno zastąpione zostaje kamieniem. W tym okresie nad ołtarzem zaczęto wznosić cyborium. Konstrukcja drewniana lub z kamienia wspierała się na kolumnach i zwieńczona była sklepieniem. Zadaniem cyborium jest osłaniać ołtarz od góry³⁵.

Pierwszy przepis dotyczący materiału do budowy ołtarzy (być może to tylko przepis lokalny) pochodzi z synodu w Epaon (południowa Galia) z 517 r. Kanon 26 mówi, że wolno było konsekrować krzyżem tylko ołtarze kamienne. Bardzo zbliżony jest do niego późniejszy przepis znajdujący się w *Kapitularku XVI* Karola Wielkiego z 806 r. Kilka lat później papież Mikołaj I pisał do cesarza Michała w 869 r. W piśmie używa on zwrotu *altare sanctum... lapis est*, co uważane jest za dowód, że najważniejszym tworzywem na ołtarz jest kamień³⁶.

Stało się tak z powodu rozwoju symboliki i typologii, w której kamień jest symbolem Chrystusa. Pierwsze znane świadectwo pochodzi od św. Ambrożego, który w dziele *O sakramentach* przedstawia ołtarz jako *forma corporis Christi* („kształt ciała Chrystusowego”) i jego znak, który staje się przedmiotem kultu wyrażającego się w pierwszym pocałunku na początku mszy św.³⁷

Natomiast Optato z Milevi w dziele *Contra Parmenianum Donatistam* nie operuje typologią, tak jak to czynił św. Ambroży. Dla niego ołtarz to nie forma ale miejsce, siedziba ciała i krwi Chrystusa. Taka definicja, według

³¹ Por. *tamże*, s. 867.

³² Por. *tamże*, s. 868.

³³ Por. *tamże*, s. 871.

³⁴ Por. *tamże*, s. 868, 870-872.

³⁵ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 405-412.

³⁶ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 20.

³⁷ Por. *tamże*, s. 21.

Enrico Mazzy, tworzy przestrzeń sakralności dla ciała i krwi Chrystusa, która wyraża się w definicji ołtarza jako *res Dei*, czyli rzecz oddana na użytek Bogu³⁸. Optata identyfikuje ołtarz z Chrystusem, podkreślając, że „kto uderzył ołtarz, samego Chrystusa uderzył”. Dla Optata sakralność ołtarza jest rezultatem akcji liturgicznej, która była celebrowana przy nim i na nim. Od tej pory w świadomości katolickiej wszystkie przedmioty użyte podczas liturgicznych ceremonii będą sakralne – „święte”³⁹.

To porównanie Chrystusa do kamienia nie wydaje się szokujące, jeśli będziemy pamiętać, że kamień był symbolem boskości w wielu religiach i w różnych krajach⁴⁰.

Na Zachodzie ołtarz nie był umieszczony w absydzie, lecz na linii łuku absydalnego albo w centrum nawy głównej, tak by był widoczny z każdej strony. W absydzie bowiem była umieszczona katedra biskupia i miejsca dla prezbiterów⁴¹.

Stopnie

Pojawiły się też w tym czasie stopnie, uważane za integralną część ołtarza. Przypominają one, że wznosi on się na Świętej Górze.

Ołtarz, na którym celebruje się wieczną ofiarę Mesjasza, jest wzniesiony na nowej świętej górze – na Golgocie, gdzie ta ofiara miała miejsce w wymiarze historycznym⁴².

Początkowo był to tylko jeden stopień⁴³. Święty Ambroży pisząc o ołtarzu uważa, że „powinien zatem wznosić się w kościele, jak Jezus Chrystus, nasz wódz, z pomiędzy swoich członków”. Od VI w. liczba stopni wzrastała⁴⁴. W późniejszych czasach tłumaczona była symbolicznie, np. trzy stopnie wg Hugona od św. Wiktora to trzy cnoty: wiara, nadzieja i miłość⁴⁵.

Przed II Soborem Watykańskim wymagano, by był przynajmniej jeden stopień, choć ówczesni liturgiści uczyli, że liczba stopni powinna być nieparzysta⁴⁶.

Ważnym zagadnieniem jest też orientowanie ołtarza, czyli stawianie go na osi wschód – zachód.

³⁸ Por. E. Mazza, *Tavola e altare: due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico*, s. 66-67.

³⁹ *Tamże*, s. 67.

⁴⁰ Por. J. Hani, *Symbolika chrześcijańska*, s. 122-123.

⁴¹ Por. L. Bouyer, *Architettura e liturgia*, s. 34-35; J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 19.

⁴² Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 130.

⁴³ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 322.

⁴⁴ Por. *tamże*, s. 322.

⁴⁵ Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 132.

⁴⁶ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 323.

Wydaje się, że do połowy IV w. nie było żadnej ogólnej zasady co do miejsca budowy ołtarza. Mógł on być ustawiony w zachodniej lub wschodniej stronie kościoła. Gdy absyda była budowana po stronie zachodniej, wierni na wezwanie *conversi ad Dominum* zwracali się w kierunku wschodu. Kapłan stał za ołtarzem i patrzył na plecy wiernych. W kościołach, gdzie absyda z ołtarzem znajdowała się we wschodniej części, wierni byli zwrócenii do wschodu, a kapłan, sprawując liturgię zwracał się w kierunku wschodu podczas modlitw i był on wtedy ustawiony plecami do wiernych. Na wezwania do ludu np. *Dominus vobiscum* odwracał się twarzą do wiernych. I ten sposób staje się dominujący od połowy IV w. w Kościele zachodnim⁴⁷.

Wschodzące słońce odnoszono do Chrystusa, stało się ono Jego symbolem. Na wschód więc kierowano modlitwy do Niego i tam zaczęto umiejscawiać ołtarz. Ważne znaczenie ma też kontekst eschatologiczny. Wschód słońca stawał się zapowiedzią przyjścia dnia ostatecznego, oczekiwanego dnia ósmego. Modlitwa chrześcijan w kierunku wschodnim była więc wyrazem oczekiwania na przyjście Chrystusa, by wyjść Mu naprzeciw⁴⁸.

Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej* (10, 4) zaznacza istnienie odgrodenia w postaci drewnianej balustrady tzw. *cancelli*, które przyjęte się także na Zachodzie⁴⁹. Podkreślała ona różnicę między duchowieństwem a wiernymi oraz pomagała w utrzymaniu porządku w liturgii. Wejście w przestrzeń ołtarza, zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie, było zarezerwowane dla duchownych⁵⁰.

Konfesja i grób

Ołtarz stał się również miejscem najbardziej godnym do złożenia relikwii. Ofiara Chrystusa przywoływała tych, którzy za Niego również przelali swoją krew⁵¹. Pokrywa się to z wizją przedstawioną w Apokalipsie św. Jana (6, 9), gdzie w niebie pod ołtarzem znajdują się „dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli”. Jeśli więc ołtarz jest Chrystusem i Ciałem Chrystusa, to oznacza także Ciało mistyczne, czyli Kościół⁵².

Ołtarze budowano więc na grobach męczenników. Miało to wskazywać łączność ofiary Chrystusa i męczenników. Święty Ambroży włożył pod ołtarz relikwie Gerwazego i Protazego i skomentował to w następujący sposób:

⁴⁷ Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza* s. 68.

⁴⁸ Por. *tamże*, s.69-70.

⁴⁹ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna, o Męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, WAM, Kraków 1993, s. 434-435.

⁵⁰ Por. B. Nadolski, *Ołtarz*, s. 1096.

⁵¹ Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza*, s. 36.

⁵² Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 125.

„Zwycięskie ofiary znalazły się w tym miejscu, gdzie Chrystus jest ofiarą. Lecz On, który za wszystkich cierpiał, na ołtarzu, oni pod ołtarzem, gdyż jego męką zostali odkupieni”⁵³.

Ciało męczennika znajdowało się bezpośrednio przed ołtarzem w sarkofagu, a najczęściej w krypcie pod ołtarzem. Jeśli kościół był budowany w miejscu, gdzie nie było grobu męczennika, wówczas odpowiednie relikwie przenoszono z cmentarza i umieszczano w małej kamiennej płycie (*ara*) inkrustowanej w wielką płytę kamienną, stanowiącą wierzch ołtarza. Ołtarze te mogły mieć różny kształt: skrzyni, sarkofagu, murowanego grobu lub stołu⁵⁴.

Płyta ołtarzowa miała najczęściej kształt kwadratowy, ale mogła też być okrągła lub półokrągła. Płaszczyzna wierzchnia nie była zupełnie płaska, lecz wydrążona na kilka centymetrów, co czyniło bezpieczniejszym stawianie naczyń eucharystycznych na ołtarzu, bez obawy ich wywrócenia się⁵⁵.

Miejszem złożenia relikwii była w tym czasie konfesja, usytuowana pod ołtarzem (później na poziomie ołtarza), gdzie spoczywały ciała świętych. Obok ciał męczenników zaczęto też umieszczać tam ciała świętych wyznawców. Po raz pierwszy zastosowano to wobec św. Marcina z Tours⁵⁶.

Ołtarze boczne

Pierwsi chrześcijanie w jednym ołtarzu widzieli symbol jedności Bożej i wystrzegali się wszystkiego, co mogło przypominać politeizm. Święty Ignacy Antiocheński w *Liście do Kościoła w Filadelfii* (4, 1) pisał: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup, razem z kapłanami i diakonami”⁵⁷.

Euzebiusz w swej *Historii kościelnej*, opisując bazylikę w Tyrze podkreśla, że był w niej tylko jeden ołtarz. Natomiast pierwsze ołtarze boczne pojawiają się jako ołtarze główne dla dobudowanych do bazylik kaplic⁵⁸.

⁵³ Por. Św. Ambroży, *Epistola* 22, 13, za: K. Lijka, *Natura i godność ołtarza*, s. 52. Ofiara męczenników przypominała ofiarę Chrystusa, więc nad ich grobami sprawowano Eucharystię, która upamiętniała ich ofiarę, Tę łączność męczeństwa z Eucharystią podkreśla św. Cyprjan: „Nikt nie jest zdolny do męczeństwa, jeśli go Kościół nie uzbroi. Załamie się duchowo, jeśli przyjęcie Eucharystii go nie umocni i nie zachęci”.

⁵⁴ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s.274-275.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 277-278.

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 309-312.

⁵⁷ I. Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, w: A. Świderkówna (tłum. i przypisy); W. Myszor (wstęp i oprac.), *Ojcowie Apostolscy, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 85.

⁵⁸ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 22.

Prawo kościelne nigdy nie zabraniało budowy wielu ołtarzy⁵⁹. Niestety, znika pierwotna rola ołtarza, stołu Pańskiego (lub pozostaje w sferze akademickich rozważań), jako znaku jedności. Wspólnota Kościoła jest rozczłonkowana, każdy kapłan może sprawować Eucharystię niezależnie od siebie (jednocześnie, przy innym ołtarzu) i bez udziału wiernych. Trudno więc było rozpoznać, czym jest właściwie Kościół zgromadzony przez Chrystusa⁶⁰.

Boczne ołtarze pojawiły się pod koniec V w. za rządów papieża Symmachusa (498-514), który w znajdującej się obok Bazyliki św. Piotra, niezachowanej rotundzie św. Andrzeja ustawił pięć konfesji różnych świętych, a trzy oratoria w Bazylice św. Piotra⁶¹.

W V w. zaczyna się już praktyka trzech ołtarzy, w celu uczczenia Trójcy Świętej. Siedem ołtarzy przypominało natomiast siedem darów Ducha Świętego. Liczba trzynastu ołtarzy symbolizowała Jezusa Chrystusa wraz z 12 apostołami⁶². Z zachowanego listu św. Grzegorza Wielkiego († 604) do biskupa Palladiusa z Saintes dowiadujemy się, że biskup ten, w zbudowanym przez siebie kościele ku czci świętych apostołów Piotra i Pawła oraz Wawrzyńca i Pankracego, umieścił 13 ołtarzy. Papież wysłał biskupowi relikwie do czterech z nich, przez co wiemy, że zna on i aprobuję tę praktykę⁶³.

Jedną z ważnych przyczyn wzrostu liczby ołtarzy był kult świętych i ich relikwii⁶⁴, a kolejną było przenoszenie zwłok świętych z katakumb do kościołów położonych wewnątrz murów w czasie najazdu barbarzyńców. Ich relikwie zaczęto umieszczać pod ołtarzem, a od VI w. praktyka ta staje się powszechna⁶⁵.

Jednak najważniejszym powodem wzrastania liczby ołtarzy było powstanie i rozwój instytucji mszy prywatnych od drugiej połowy V w. Już w VI w. odstąpiono od koncepcji jednego ołtarza w kościele. Wiązało się to również ze wzrostem liczby kapłanów najpierw w klasztorach, a następnie w katedrach⁶⁶.

W kolejnych wiekach (XIII-XV) ołtarze pojawiają się w różnych przypadkowych miejscach. Był to rezultat pojawienia się nowych nabożeństw, zawiązywaniem się bractw i cechów, które miały własne ołtarze i nabożeństwa. Szlachta, arystokracja i patrycjat powoływały różne fundacje, zarazem pobożność stawała się coraz bardziej subiektywna. W tej sytuacji zapomniano o symbolicznych regułach. Doprowadziło to do takiej sytuacji, jak choćby

⁵⁹ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 318.

⁶⁰ Por. M. Szablewski, *dz. cyt.*, s. 116.

⁶¹ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 22.

⁶² Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 318.

⁶³ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 22.

⁶⁴ Por. *tamże*, s. 23.

⁶⁵ Por. *tamże*.

⁶⁶ Por. *tamże*, s. 23-24.

w kościele Mariackim w Gdańsku, gdzie ok. 1500 r. znajdowało się już 48 ołtarzy. Rodziło się swoistego rodzaju współzawodnictwo wynikające z chęci posiadania większej liczby ołtarzy niż sąsiedni klasztor lub katedra⁶⁷.

Wielość ołtarzy przyniosła więc nowe znaczenie teologiczne. Ołtarz nie jest już miejscem, gdzie sprawuje się główne misteria zbawienia, lecz miejscem świętym, w którym przypominane są wydarzenia z życia Chrystusa czy Matki Bożej. Akcent przesuwa się więc na indywidualne i psychologiczne przeżycie tajemnic zbawienia. Subiektywizm zaczyna więc odgrywać coraz większą rolę, co spycha na dalszy plan uczestnictwo w paschalnym misterium Chrystusa. Ten rozdzźwięk pogłębiał się z biegiem czasu⁶⁸.

Ołtarze dodatkowe przyjmują specjalne nazwy w zależności od przypisywanych im godności, tytułu, patrona. Ukazują nową funkcję ołtarza: do sprawowania liturgii za zmarłych, zyskiwania odpustu za zmarłych, przechowywania Najświętszego Sakramentu itd⁶⁹.

Ołtarze w okresie romańskim

Na początku tego okresu ołtarz przypominał ten z okresu bazylikowego, który był w kształcie sarkofagu i stołu, tylko zwiększona została liczba kolumn, które sięgały nawet 12. Jednak pod koniec XI w. nastąpiły kolejne, ogromne zmiany.

Gdy relikwiarz umieszczany za ołtarzem był cenny (ze złota, srebra lub miedzi złoczonej), urządzano nad nim rodzaj baldachimu lub zasłaniano go nastawą metalową lub kamienną (jeśli sam nie był ozdobny). Był to rodzaj tablicy lub płyty postawionej w tyle ołtarza (na początku ok. 60 cm wysokości), która służyła do pobudzenia pobożności kapłana i wiernych. Ozdabiano ją rzeźbionymi posążkami, krzyżami, kolumnami czy figurami geometrycznymi. Bogato wykończone były też często przody samych ołtarzy. Były one starannie rzeźbione i znaczone symbolami religijnymi. Pierwsze nastawy były jeszcze ruchome, ale później zastąpiły je stałe, zazwyczaj kamienne⁷⁰.

Ołtarz główny przestaje być w tym czasie ołtarzem wolnostojącym, gdyż jeszcze przed 1000 r. msza św. odprawiana jest tyłem do ludu⁷¹.

W średniowieczu ołtarz zaczyna być przesuwany w głąb absydy, aż do momentu, gdy zostaje dostawiony do ściany. Proces ten rozwinął się w XI w., choć zdarzało się już wcześniej, w okresie przed dynastią Karolingów. Przez

⁶⁷ Por. *tamże*, s. 24.

⁶⁸ Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza*, s. 39-40.

⁶⁹ Por. *tamże*, s. 41.

⁷⁰ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 286-289.

⁷¹ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 24.

to przesunięcie ołtarz oddala się od nawy, gdzie zgromadzeni są wierni. Bliski kontakt z nim zachowuje tylko kler oraz posługujący⁷².

Proces ten staje się obrazem zachodzących zmian w pojmowaniu Kościoła i jego liturgii. Duchowieństwo staje się podmiotem liturgicznego działania, zaś wierni są tylko widzami i słuchaczami ceremonii⁷³.

Nadal jednak pozostaje jeden kierunek modlitwy. Ołtarz wciąż stanowi centrum kościoła, lecz bardziej jako punkt docelowy pobożnych odniesień niż centrum wspólnoty zgromadzonej na liturgii. Ten rodzaj duchowości zaznacza się będzie ze szczególną siłą od okresu gotyku⁷⁴.

Ołtarze w okresie gotyckim

Ołtarze gotyckie zawsze były kamienne, a sama płyta najczęściej marmurowa. Konsekrowano je jednocześnie z kościołem. Kształt ołtarza to masywny czworobok lub sarkofag. Ołtarze gotyckie stały się szersze, a przez to bardziej prostokątne niż kwadratowe⁷⁵.

Do całości ołtarza gotyckiego należą już nastawy, które są nawet w takich ołtarzach, które nie zawierają relikwii. Początkowo przypominały niskie, wąskie, czworoboczne obrazy, które były rzeźbione w kruszcu czy marmurze. W XIV w. stają się one wielkim ołtarzem, ogromnymi obrazami w drewnie, pokrytymi polichromią⁷⁶.

Ołtarze w odrodzeniu

Po Soborze Trydenckim istnieje tendencja do redukcji liczby ołtarzy w kościele. Widać to w postanowieniach synodów: w Aix (1583), Pradze (1605) czy Antwerpii (1610), gdzie ograniczono liczbę ołtarzy do trzech w każdym kościele, oraz w St. Omer (1640), gdzie liczba ołtarzy została uzależniona od liczby posiadanych paramentów, piękna kościoła i właściwej pobożności⁷⁷.

W odrodzeniu na pierwszy plan wysuwa się nastawa ołtarza, co wypacza trochę dotychczasową tradycję. Nastawa uzyskuje coraz większe rozmiary, zarówno jeśli chodzi o szerokość, jak i wysokość, a to doprowadziło nawet do tego, że wielu chrześcijan nie wiedziało już, co właściwie stanowi istotę ołtarza, a co jest tylko dodatkiem czy ozdobnikiem. Cały talent artystów jest

⁷² Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza*, s. 65.

⁷³ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 249.

⁷⁴ Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza*, s. 65-66.

⁷⁵ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 291-292.

⁷⁶ Por. *tamże*, s. 293.

⁷⁷ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 24.

skierowany właśnie w nastawę, co jest odejściem od skromności wieków przeszłych⁷⁸.

Ołtarz przyjmuje kształt sarkofagu murowanego, który jest gładki lub czasem mający kolumny z przodu. Z tyłu ma on na płycie jeden lub dwa stopnie, na których jest miejsce na kandelabr, relikwiarz czy kwiaty. Na nich też znajduje się wspomniana już nastawa⁷⁹.

W kolejnych wiekach nie ma wielkich zmian, jeśli chodzi o usytuowanie samego ołtarza. W stylu barokowym czy rokokowym zmiany te dotyczą raczej sposobu ozdabiania⁸⁰.

Stawianie krzyży, świeczników oraz relikwii na ołtarzu doprowadziło do zwyczaju budowania tryptyków gotyckich, a po Soborze Trydenckim potężnych nadstaw i retabulów. W okresie baroku będą one miały charakter teatralnej inscenizacji z potężną siłą ekspresji⁸¹.

Aby utrzymać ogromny ciężar nadstawy, powstają ołtarze określane jako blokowe. Czasem budowano specjalne podstawy, które łączyły się z tylną stroną ołtarza, na których ustawiano retabula. Teraz nadstawa staje się jakby centrum kościoła i określa jego charakter, pełniąc przede wszystkim funkcję ozdobną i dydaktyczną. Pod pojęciem ołtarza nie rozumiemy już stołu, lecz nadstawę i retabulum⁸².

Ruch liturgiczny

Rozwijający się od połowy XIX w. Ruch liturgiczny dąży do zmian mających doprowadzić do tego, by liturgii przyznano należyte miejsce w życiu Kościoła. Zajmował się on z konieczności przestrzenią liturgiczną. Jego pionier, Lambert Beauduin, mnich benedyktyński z Mont-Cesar (1873-1960), domagał się zmian, wśród których było m. in. usunięcie z ołtarza tabernakulum, w celu zwrócenia większej uwagi na akt ofiary niż adorację oraz ustawienie ołtarza twarzą do wiernych⁸³.

W opactwie benedyktyńskim Maria Laach zaczęto realizować reformatorskie projekty takie, jak msza św. twarzą do ludu, którą od 1921 r. odprawiano w krypcie kościoła⁸⁴.

⁷⁸ Por. A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, s. 303.

⁷⁹ Por. *tamże*, s. 303.

⁸⁰ Por. *tamże*, s. 305.

⁸¹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 248-251.

⁸² Por. G. Klaja, *Teologia ołtarza*, s. 66-67.

⁸³ Por. S. Koperek, *Słowo o autorze*, w: L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, tłum. S. Koperek, Znak, Kraków 1987, s. 20.

⁸⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika fundamentalna, Liturgika*, t. 1, Pallottinum, Poznań 1989, s. 58.

Już w 1922 r., katolicki duchowny z Nadrenii, Jan van Acken, w książce *Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk* domagał się przeniesienia ołtarza do miejsca skrzyżowania się naw w kościołach zbudowanych na planie krzyża łacińskiego, a w budowlach o układzie centralnym pod kopułę. Jednak taki układ niósł ze sobą, w tamtych czasach wiele problemów z umiejscowieniem ambony, tabernakulum czy sediliów⁸⁵.

Po II Soborze Watykańskim

Architektura kościelna XX w., wypełniając postulaty Ruchu liturgicznego chciała sięgnąć do wzorów wczesnochrześcijańskich. Jednym z jej zadań było znalezienie takiego rozwiązania, które umożliwiałoby zarówno kontakt wiernego z ołtarzem, jak i podkreślenie centralnego miejsca ołtarza w świątyni chrześcijańskiej. Postawienie wolnostojącego ołtarza jako centrum świątyni oznaczało jakby scalenie wokół niego prezbiterium i nawy.

W Niemczech pojawiły się dwie zwalczające się koncepcje. Przedstawicielem jednej z nich jest Teodor Klauser, który liturgię pojmował jako akcję i grę, w której występują przeciwstawni sobie kapłan i wierni. Jest on zdania, że należy ołtarz obrócić do wiernych, tak by był on centrum zgromadzenia. Natomiast R. Schwarz uważa altarcentryzm za nowoczesny błąd. Według niego, ołtarz powinien być blisko ściany prezbiterium⁸⁶.

Ostatecznie zwyciężyła koncepcja, w której kościół staje się miejscem zebrania ludzi wokół widzialnego i konkretnego punktu, jakim jest ołtarz. Instrukcja *Inter Oecumenici* z 26 IX 1964 r.⁸⁷ mówi, że ołtarz główny, ze względu na odprawianie mszy św. twarzą do wiernych, ma być wolnostojący, tak by można go było obejść ze wszystkich stron oraz by wierni mogli go otoczyć. Powinien on mieć formę, która pozwoli mu podporządkować sobie całą przestrzeń liturgiczną. Nie powinien jednak być eksponowany, jak na scenie, gdyż ma być ośrodkiem zgromadzenia wiernych. Prezbiterium wokół ołtarza powinno być na tyle obszerne, by obrzędy święte łatwo można było spełniać (por. nr 91).

W kościele, zasadniczo powinien znajdować się tylko jeden ołtarz, gdyż Kościół ma tylko jedną głowę – Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak w kościele

⁸⁵ Por. J. Nyga, *Ołtarz i jego funkcjonalno-liturgiczne dopełnienie na tle polskiej tradycji i realizacji posoborowych*, s. 6, mszp., referat wygłoszony 5 XI 1991 r. na sympozjum *Ołtarz w przestrzeni sakralnej*, które zorganizował Instytut Liturgicznych w Krakowie, w: Arch. IL, zbiór: *Sympozja, sesje,teczka: Ołtarz w przestrzeni sakralnej, IL 640/91, Sympozjum*.

⁸⁶ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, s. 26.

⁸⁷ Por. *Inter Oecumenici* w: R. Kaczynski (red.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* t. 1. C. L. V. Edizioni liturgiche, Marietti, Roma 1990, s. 50-78.

znajduje się więcej ołtarzy powinny być one umieszczone w krypcie lub bocznych kaplicach (por. *Inter Oecumenici* nr 93).

Ołtarz stały powinien być wykonany z kamienia, o ile możliwe to z naturalnego. Wiąże się to z symboliką Chrystusa, który jest kamieniem węgielnym Kościoła. Mensa powinna być jednolitą kamienną płytą. Jego kształt ma przypominać stół ofiarny, gdyż msza św. ma charakter uczty ofiarnej⁸⁸.

O ile to możliwe, należy zachować zwyczaj wkładania pod ołtarz konsekrowany relikwii świętych (por. OWMR 302)⁸⁹. Nie można ich jednak umieszczać ani w mense ołtarza, ani nad, lecz powinny znaleźć się pod mensą⁹⁰.

1. Czym jest dzisiaj ołtarz? Sprawujemy na nim ucztę, czy składamy ofiarę? Jak więc ma wyglądać, co ma przedstawiać?

Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza z 1977 r. (Katowice 2001 r.) określają ołtarz jako „stół ofiarny i uczty paschalnej (mensa sacrificii et convivii paschalis)”⁹¹. Jaki więc ma on być?

2. Skoro uczta, to drewniany czy kamienny?

3. Co z kierunkiem modlitwy, gdzie i jak ten ołtarz ma stać?

Kardynał Joseph Ratzinger w książce *Duch liturgii* zajął się również problemem ołtarza i kierunku modlitwy.

Kardynał twierdzi, że od początku chrześcijaństwa aż do początku drugiego tysiąclecia było oczywiste, że modlitwa skierowana była na wschód. Był to wyraz chrześcijańskiej syntezy kosmosu i historii, zakorzenionej w jednorazowości historii zbawienia i zbliżania się do przychodzącego Pana. Dla wyznawcy judaizmu i islamu dalej jest to oczywiste, że modlitwy należy zanosić w kierunku centrum objawienia – Boga, który nam się ukazał w określony sposób i w określonym miejscu. W chrześcijaństwie zapanowało myślenie abstrakcyjne, które też jakoś jest owocem uniwersalizmu chrześcijaństwa – Bóg jest Duchem, jest więc wszędzie dla nas obecny. Modlitwa nie może być więc związana z żadnym miejscem i kierunkiem. J. Ratzinger twierdzi: „Kosmiczny symbol wschodzącego słońca wyraża uniwersalność przekraczającą wszystkie miejsca, zachowując jednak konkretność Bożego objawienia”⁹².

⁸⁸ Por. J. Popiel, *dz. cyt.*, s. 540.

⁸⁹ *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania do mszału rzymskiego Rzym 2002 oraz wskazania Episkopatu Polski, Pallottinum, Poznań 2006.*

⁹⁰ Por. B. Nadolski, *Ołtarz*, s. 1097.

⁹¹ *Tamże*, s. 1095.

⁹² J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Christianitas, Poznań 2002, s. 70-71.

XX-wieczna debata odnośnie do orientacji w liturgii wywołana została przez wiele przyczyn. Warunki topograficzne sprawiły, że Bazylika św. Piotra jest zwrócona na zachód. By więc być wiernym tradycji i kierować modlitwy na wschód, wówczas kapłan spoglądał w stronę wiernych. Liturgiczna odnowa wysnuła z tego wnioski, że należy celebrować Eucharystię twarzą do wiernych. Ołtarz trzeba więc ustawić tak, by stał między kapłanem a ludem. W ten oto sposób tworzył się jakby świętujący krąg. Tak wg reformy liturgicznej ostatniego soboru mielibyśmy podczas sprawowania Eucharystii wrócić do pierwowzoru z Ostatniej Wieczerzy⁹³.

J. Ratzinger dalej mówi, że odwrócenie ołtarza i celebrowanie twarzą do wiernych (*versus populum*) jawi się jako owoc II Soboru Watykańskiego, jednak na soborze nic na ten temat nie napisano. To efekt posoborowej refleksji. To nie tylko nowe zewnętrzne uporządkowanie miejsc liturgicznych, lecz nowa idea określenia istoty liturgii jako wspólnotowej uczty⁹⁴.

Jest to, według Ratzingera błędnie rozumiana koncepcja. Powołuje się on na Louisa Bouyera, który pisał: „Pomyśl, iż celebracja Mszy świętej «versus populum» jest formą pierwotną, w sposób szczególny formą Ostatniej Wieczerzy, polega po prostu na błędnym wyobrażeniu starożytnej chrześcijańskiej bądź niechrześcijańskiej uczty. W czasach wczesnego chrześcijaństwa przewodzący uczcie nigdy nie zajmował miejsca naprzeciw innych uczestników. Wszyscy siedzieli lub leżeli po wypukłej stronie stołu w kształcie sigmy lub też podkowy (...) Nigdy w chrześcijańskiej starożytności nie mogła pojawić się myśl, że przewodniczący uczcie powinien zajmować miejsce «versus populum». Wspólnotowy charakter posiłku był podkreślany właśnie przez porządek przeciwny, czyli fakt, że wszyscy uczestnicy znajdowali się po tej samej stronie stołu”⁹⁵. Również słowo „uczta” nie wyczerpuje znaczenia Eucharystii.

W czasach nowożytnych przestano zwracać uwagę na ukierunkowanie na wschód. Wspólny kierunek modlitwy kapłana i wiernych zaczął więc nawet być nazywany celebrowaniem do ściany czy plecami do wiernych, sprawiając wrażenie absurdalności tej sytuacji. Doszło do ogromnej klerykalizacji. Kapłan staje się ośrodkiem wszystkiego, wszystko zależy od niego, jest chętnie nazywany przewodniczącym liturgii. Unikając tego, coraz więcej miejsca oddaje się ludziom, pewnym grupom animującym liturgię. Kardynał puentuje: „Coraz mniej widać tu Boga, coraz ważniejsze staje się to, co czynią ludzie”⁹⁶.

⁹³ Por. *tamże*, s. 71-72.

⁹⁴ Por. *tamże*, s. 72.

⁹⁵ *Tamże*.

⁹⁶ *Tamże*, s. 74.

Zwrócenie się kapłana do ludzi czyni ze zgromadzenia zamknięty krąg. Wspólnota przestaje być otwarta do przodu, i w górę, lecz zamyka się w sobie samej. W poprzednim schemacie wierni i kapłan zwracali się wspólnie do Pana, jako Lud Boży wędrujący kierując się na wschód, w stronę Chrystusa, który wychodzi im naprzeciw⁹⁷.

Kardynał Ratzinger zdaje sobie jednak sprawę, że przeszłości nie można naśladować, każda epoka musi na nowo odnaleźć to, co istotne. Na pewno na plus można zaliczyć zbliżenie się ołtarza do wiernych, słuszne było wyraźne oddzielenie miejsca liturgii słowa od liturgii ofiary. Dla niego istotną sprawą jest wspólne zwrócenie się na wschód w czasie modlitwy eucharystycznej, i to uważa za sprawę zasadniczą – wspólne spojrzenie na Chrystusa. Nie chodzi tu o dialog, lecz o wspólną adorację, wspólne wyruszenie w drogę⁹⁸.

W tekście omawianej publikacji zawarte także opinie przeciwstawiające się przekonaniom jej autora. Adwersarz Angelus Häussling wysunął wobec kardynała wiele zastrzeżeń a jego poglądy nazywa romantyzacją i naiwną tęsknotą za przeszłością; kardynał mówi tylko o starożytności, a nie bierze pod uwagę dorobku innych okresów: średniowiecza i czasów nowożytnych. Innym twierdzeniem A. Häusslinga jest myśl, że jeśli kapłan i wierni patrzą wzajemnie na siebie, to nie trzeba patrzeć na wschód i na krzyż, bo w drugim człowieku można widzieć obraz Boga. Na tak postawioną opinię, kardynał tak odpowiada: „Trudno mi uwierzyć, iż mój słynny recenzent traktował tę argument poważnie. Nie jest bowiem wcale rzeczą prostą dostrzec w człowieku obraz Boga”⁹⁹.

Ale czy można ciągle wszystko przestawiać, pyta czytelnika kardynał. Wyjście widzi w sugestii Erika Petersona. Kierunek wschodni był łączony z krzyżem, znakiem Chrystusa, więc tam, gdzie wspólne zwrócenie się na Wschód jest niemożliwe, tam za wschód może posłużyć krzyż. „Powinien on stać na środku ołtarza i być punktem skupiającym zarówno wzrok kapłana, jak i modlącego się zgromadzenia. Patrzymy zatem wspólnie na Tego, który reprezentuje nas przed Ojcem i zamyka nas w swoich ramionach, na Tego który czyni nas żywą świątynią”¹⁰⁰. Nie potrzeba odstawiać krzyża na bok, by nie zasłaniał kapłana. On jest ważniejszy niż kapłan¹⁰¹.

Kilka lat przed publikacją kard. Ratzingera znany francuski liturgista Paul De Clerk przedstawia swoją opinię na temat badanej kwestii w *Zrozumieć liturgię*. Twierdzi on, że w kościołach zbudowanych na planie koła lub na planie skupiającym, gdy wierni to *circumstantes*, da się wyczuć nie fenomen modlitwy

⁹⁷ Por. *tamże*.

⁹⁸ Por. *tamże*, s. 75.

⁹⁹ *Tamże*, s. 75-76.

¹⁰⁰ *Tamże*, s. 77.

¹⁰¹ Por. *tamże*, s. 77.

twarzą do ludu, ale że Bóg, do którego się zwracamy jest pośród modlących się. „Nabiera to pełnego sensu podczas modlitwy eucharystycznej, kiedy święte dary znajdują się na ołtarzu. To one są w centrum! «Chrystus pośród (nas) – nadzieja chwały»” (Kol 1, 27)¹⁰².

Obecna liturgia preferuje układ centralny. Układ na zasadzie wydłużonego prostokąta jest krytykowany, gdyż wciąż odsuwa wiernych od ołtarza. Jerzy Nyga przywołuje nawet zdanie jakiegoś liturgisty, który uważa, że „kto we wnętrzu kościoła chce wysłać wiernych w drogę, ten chyba nie rozumie istoty Mszy świętej”. Również odwołuje się do opinii J. Emminghousa, nazywając taki układ „układem autobusowym” (kierowca z przodu, za nim pasażerowie). Mimo to, w Polsce, najczęściej właśnie tak umiejscawia się ołtarz¹⁰³.

W XX w. pojawiła się nowa, dodatkowa symbolika kościoła i ołtarza. Przestrzeń ma być miejscem wspólnoty – znaku Kościoła – która świadome, czynnie i owocne sprawuje święte obrzędy; zaś stół Pański – Chrystusa. W związku z tym, ołtarz ma znaleźć nowe miejsce. Ideą inspirującą były słowa z pierwszej Modlitwy Eucharystycznej: *circumstantens*, czyli stojący wokół ołtarza – symbolu Chrystusa, który zaprasza na ucztę. Akcentowanie wspólnototwórczej roli celebracji eucharystycznej zaowocowało organizacją przestrzeni kościoła o takim charakterze i koncentrycznym ustawieniu ołtarza.

Niektóre rozwiązania poszły w kierunku otoczenia ołtarza ze wszystkich stron. Te rozwiązania choć w czytelny sposób przedstawiały jeden aspekt mszy św., to jednak zatracaly czytelność wymiaru eschatologicznego i ukierunkowania na Boga. Krag jest zamknięty. Trzeba szukać rozwiązań, które oddawałyby oba wymiary liturgii.

Przykładem przedstawienia eschatologicznego wymiaru Eucharystii jest klasztorna kaplica w Bose z 1999 r. Znakiem tego stała się absyda. W niej na dwustopniowym podwyższeniu umieszczono ołtarz, który jest prawdziwym duchowym centrum zgromadzenia, jednocześnie symbolizując zadatek chwały.

Ostatnimi laty realizowany jest też nowy schemat liturgicznego wnętrza. Jest nim dwubiegunowe urządzenie przestrzeni: ołtarz – ambona na planie elipsy. Model zrealizowano w zarówno w kościołach historycznych oraz nowych.

Na przeciwległych końcach wnętrza kościoła znajduje się stół Pański oraz ambona, dwa ogniska skupiające, wokół których, wzdłuż linii elipsy są miejsca dla zgromadzenia.

Koncepcja ta wykracza poza dotychczasowe rozwiązania i jawi się jako nowość. Ma wiele zalet. W radykalny sposób burzy statyczną mentalność widza. Przez umiejscowienie prezbiterium niejako pośrodku zgromadzenia

¹⁰² P. De Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Jedność. Kielce, 1997, s. 161.

¹⁰³ Por. J. Nyga, *Ołtarz i jego funkcjonalno-liturgiczne dopełnienie*, s. 6.

BIULETYN LITURGICZNY

oraz dziejącą się akcję liturgiczną w różnych miejscach pobudza zgromadzenie do zaangażowanego udziału w Eucharystii. Udział wiernych w liturgii zostaje ożywiony przez konieczność zwrócenia się w kierunku ambony czy ołtarza. Trzeba stwierdzić, że przez tę koncepcję podkreślona zostaje rola zgromadzenia liturgicznego, a więc i kapłaństwa powszechnego wiernych, a przewodniczący liturgii, choć ma przygotowane wyróżnione miejsce, organicznie należy do Ludu Bożego. Możliwe jest też wspólne kierowanie modlitw, oracji mszalnych, w jednym kierunku ponieważ zgromadzenie nie musi tworzyć kręgu zamkniętego. Schemat ten budzi też kontrowersje. Czy nie zniknęło prezbiterium w nawie?

Czy dwa bieguny, słowa Bożego i Eucharystii, które mają ukazywać jedność kultu, nie wyrażają antagonizmu? Zapewne relacja ambony do ołtarza powinna być tutaj gruntownie przemyślana. Jakie znaczenie ma pustka między biegunami? Może ukazywać niewystarczalność wspólnoty, która oczekuje na Boga, by zamieszkał pośród swego ludu. Ta myśl nie jest obca liturgii, czy jednak takie rozwiązanie wpisuje się w ciągłość tradycji liturgicznej, czy stanowi *novum*? To, co jest tutaj plusem, mocne zdynamizowanie wspólnoty podczas Eucharystii, może prowadzić do niekomfortowego napięcia, gdyż wierny zmuszony jest patrzeć w twarz siedzących naprzeciwko oraz wykonywać gesty, które oceniane mogą być nie tylko przez najbliższej stojących, lecz również przez przeciwną stronę¹⁰⁴.

ks. Janusz Mieczkowski, ks. Jarosław Superson, Warszawa

¹⁰⁴ Powyższe myśli pochodzą z II i III Międzynarodowego sympozjum liturgicznego organizowanego przez Wspólnotę w Bose w 2003 i 2006 r. a także z prezentacji pracy licencjackiej ks. G. Klaji, która odbyła się na PAT w Krakowie w 2005 r. Niektóre z nich są już opublikowane w: G. Boselli (red.), *L'altare mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale, Bose 31 ottobre - 2 novembre 2003 (= Liturgia e vita)*.