

Janusz St. Pasierb

Ołtarz chrześcijański : historia i symbolika

Studia Theologica Varsaviensia 6/2, 17-28

1968

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.

KS. JANUSZ ST. PASIERB

OLTARZ CHRZEŚCIJAŃSKI: HISTORIA I SYMBOLIKA

Treść: Wstęp. I. Geneza ołtarza chrześcijańskiego i jego treści ideowych. II. Tworzywo a chrystologiczna symbolika ołtarza. III. Powstanie i przyczyny wzrostu liczby ołtarzy bocznych. IV. Ograniczanie ilości ołtarzy i przywracanie altarocentryzmu w architekturze kościelnej. Zakończenie.

Soborowa odnowa liturgii, której jedną z przewodnich idei jest altarocentryzm, nie jest — generalnie rzecz biorąc — niczym innym, jak zwycięstwem ruchu liturgicznego, który w znacznej mierze inspirował się starożytnością chrześcijańską. Nie brak wprawdzie było kiedyś ostrzeżeń przed „archeologizmem” (zawiera je m. in. encyklika „Mediator Dei” Piusa XII), a jednak archeologia chrześcijańska odniosła tu jakieś zwycięstwo, choć nie przez wskrzeszenie zamierzonych form, lecz dzięki dostarczeniu autentycznych świadectw o początkach chrześcijańskiego kultu.

Wielkie słońce liturgii cofnęło się na naszych oczach o dzieśnięć linii na zegarze historii. Nowoczesna sztuka kościelna nie musi za tym zjawiskiem podążać, gdyż była jego antycypacją i przeczuciem. Znamienne jest, że o ile sztuka kościelna wieku XIX szukała natchnienia w średniowieczu, to współczesna — oczywiście nie w sensie naśladowania form, choć i to miało miejsce w niektórych krajach, lecz w sensie ideowym — sięgnęła do starożytności chrześcijańskiej. Jeszcze raz sprawdziła się zasada: „historia magistra vitae”.

I. Geneza ołtarza chrześcijańskiego i jego treści ideowych.

Chrześcijaństwo przyniosło nową tak w stosunku do pogaństwa jak i do Starego Testamentu, koncepcję świątyni i odmienną ideę ołtarza. Świątynia chrześcijańska nie była mieszkaniem bóstwa, lecz miejscem gromadzenia się ludzi: *οἶκος ἐκκλησίας*.

W świątyni żydowskiej, podobnie jak i często w świątyniach pogańskich, nie było ołtarza. Ze względu na charakter i ilość ofiar — najczęściej spalanych (co zachowało się w źródłosłowie: *altare* od *adolere*, *ara* od *arere*) ołtarz musiał siłą rzeczy znajdować się przed świątynią. W świątyni Salomona ołtarz całopalenia wznosił się na podwroczu kapłanów, a w środku był tylko ołtarzyk dla ofiar z kadzidła. Jeśli idzie o sanktuaria pogańskie, ołtarz znajdował się przeważnie po stronie zachodniej budowli co wiązało się bądź ze wschodnim kierunkiem modlitwy, bądź z faktem, że stnienie ołtarzy poprzedziło istnienie świątyni. W dużych zespołach pogańskich architektur sakralnych obok ołtarza głównego znajdowały się także ołtarze boczne, przeznaczone dla kultu pokrewnych bóstw. Nie wznoszono nigdy ołtarzy bóstwom podziemnym, którym składano ofiary w jaskiniach. Ołtarz jako miejsce wzniesione był zawsze wyrazem chęci zbliżenia się do nieba i zamieszkujących je bóstw.

Dla zrozumienia chrześcijańskiej symboliki ołtarza ważne będzie twierdzenie etnologów i historyków religii, że u pogan istniało przekonanie o obecności bóstwa na ołtarzu. Od momentu poświęcenia — *dedicatio*, które dokonywało się przez modlitewną formułę epiklezy i namaszczenia lub przez pierwszą ofiarę, ołtarz stawał się siedzibą bóstwa i mógł uświęcać złożone na nim dary. Okrążając ołtarz, dotykając go lub całując można było zaczerpnąć uświęcającej mocy. Ucieczka pod opiekę ołtarza dawała prawo azylu; ołtarz był również poręczycielem składanych przysięg, o ile przysięgający dotykał go ręką.

Czy ołtarz chrześcijański posiadał te same treści ideowe? Nie. Paradoksalnie musi zabrzmieć odpowiedź, że ołtarz chrześcijański początkowo nie posiadał charakteru ołtarza, lecz zwykłego stołu, służącego zgromadzonym uczestnikom agapy i następującej po niej uczyty eucharystycznej; stąd i najstarsza jego nazwa „*mensa*” — *τραπέζα*, która utrzymała się w liturgii Wschodu.

Ołtarz jako ruchomy stół przechodzi z *domus ecclesiae* do pierwszych budowli kultowych. Apokryficzne „*Acta Thomae*” wspominają, że przed rozpoczęciem zgromadzenia liturgicznego apostoł kazał diakonowi ustawić stół.² Jest to świadectwem

¹ Por. F. J. Dölger, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum*. W: *Antike und Christentum, Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, t. 2 (Münster 1930) 161 — 183.

² *Acta Thomae*, n. 46 (Bonnet 35).

praktyki istniejącej pod koniec wieku II. Jej trwanie w Rzymie w wieku IV poświadcza Pseudo-Ambroży. Czy ten ołtarz ruchomy miał kształt trójnogiego stołu (*tribadion*), jak widać na fresku w tzw. kaplicy sakramentów w katakumbie Kaliksta (pocz. III wieku), czy też był stołem o czterech nogach — trudno jest odpowiedzieć. Te same wątpliwości dotyczą tworzywa. O pierwszym ołtarzu stałym posiadamy wiadomość ze Syrii III wieku.³ Wraz ze stabilizacją sytuacji prawno-społecznej chrześcijaństwa i powstaniem chrześcijańskiej architektury sakralnej zjawia się wyraźna i dominująca tendencja do budowania ołtarzy stałych, warunkująca i warunkowana przez równoległe dokonującą się zmianę budulca: ołtarz drewniany zaczyna ustępować z wolna miejsca kamiennemu.

Zanim jednak przejdziemy do tego zagadnienia, uprzytomnijmy sobie lokalizację ołtarza. Na zachodzie nie umieszczano go nigdy w apsydzie, lecz na linii łuku apsydalnego tak, że widoczny był zarówno z transeptu jak i z nawy. Apsyda była miejscem liturgii słowa ze względu na umieszczoną tam katedrę biskupa i *subsellia* dla prezbiterów. Była w tym analogia do szkoły retorów, gdzie, co potwierdzają wykopaliska przy Via Merulana, profesor zasiadał na katedrze w apsydzie. Podobnie w *basilica privata* tj. małej sali tronowej w pałacu cesarskim (np. w Trewirze lub w pałacu Flawiów na Forum) w apsydzie stał tron cesarski,⁴ a w *basilica forensis* w apsydzie zasiadał na trybunale sędzia. Przeznaczenie apsydy na liturgię słowa a nie ofiary, wykazuje podobieństwo w stosunku do synagogi: w synagodze w Dura Europos odkryto apsydkę, w której przechowywana była Tora.

Ołtarz cofa się w apsydę tylko w Syrii, gdzie znajduje się jedyny — o ile wiadomo — przykład starochrześcijańskiego ołtarza dosuniętego do apsydy, w bazylice w Zerezita.

Umieszczony pomiędzy apsydą, w której zgromadzony był kler z biskupem na czele a nawą pełną wiernych, ołtarz był prawdziwym ośrodkiem liturgii, spełniając rolę jej widzialnego centrum. Posiadało to czytelną wymowę symboliczną: tak usytuowany ołtarz był jakby zwornikiem i uwidocznieniem jedności całego ludu Bożego.

³ *Syr. Didaskalia*, 77 (Achelis).

⁴ zob. A. Stange, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Sinnbild des Himmels*, Köln 1950, oraz L. Kitschelt, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalems*, München 1938.

II. Tworzywo a symbolika ołtarza.

Niemalą rolę w dziejach ołtarza i historii jego treści ideowych odegrało tworzywo. Konstantyn Wielki miał ofiarować do zbudowanej przez siebie bazyliki św. Piotra srebrne ołtarze. Zasadniczo jednak ołtarze były drewniane, co jest zrozumiałą konsekwencją faktu, że ewoluowały z formy stołu. Świadczą o tym teksty Augustyna i Optatusa, mówiących o paleniu ołtarzy katolickich przez donatystów. Północnoafrykańskie wykopaliska wykazują, że w niektórych bazylikach z V—VII wieku zachowały się w podłogach wgłębienia do zamocowania drewnianych ołtarzy.⁵

Pierwszy przepis o materiale, z którego ma się robić ołtarze, zawarty jest w kan. 26 synodu z Epaon (południowa Galia) z roku 517. W świetle tego przepisu wolno było konsekrować krzyżmem tylko ołtarze kamienne. Jest to świadectwo zwyczaju być może lokalnego. Kapitularz XVI Karola Wielkiego z 806 roku wygląda jak powtórzenie tego kanonu. W roku 869 papież Mikołaj I pisząc do cesarza Michała używa zwrotu „altare sanctum... lapis est”, co dowodzi, że Rzym za najważniejsze tworzywo ołtarzowe uważał kamień. Niemniej jeszcze synody XI wieku i to w różnych krajach (np. w Hiszpanii w Coyaca w roku 1050 i w Anglii w Winchester w 1076) muszą o tym przypominać, podobnie jak synod w Dublinie, odbywający się w roku 1186, w 17 lat po zajęciu wschodniej Irlandii przez Anglików, co wygląda na likwidację odmiennych zwyczajów irlandzkich. Postanowienie synodu w Epaon przejmują średniowieczni kanoniści i liturgiści. Weszło ono do przepisów mszału rzymskiego, i zachowało się nie tyle jako efekt pozytywnego zarządzenia kościelnego — jak zauważył Braun⁶ — co usankcjonowanie coraz powszechniejszego zwyczaju. Jemu to pewnie mamy do zawdzięczenia fakt, że jedynym starochrześcijańskim ołtarzem stałym, jaki przetrwał do dziś, jest ołtarz główny bazyliki św. Jana na Lateranie, „matki i głowy wszystkich kościołów”. Ołtarze kamienne z IV i V wieku nie zachowały się w stanie nieuszkodzonym. Najstarsze kompletne pochodzą z VI i VII wieku.

Aleksander z Hales w swej „Summa theologica” przytacza rację posługiwania się kamieniem do budowy ołtarzy. Są

⁵ St. Gsell, *Les monuments antiques d'Algerie*, t. 2, 145.

⁶ J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München 1924, t. 1, 107.

nimi: *communitas, fortitudo et durabilitas* i wreszcie *significatio* — symbolika.⁷ Kamień jest bowiem symbolem Chrystusa zgodnie z I Kor 10,4. Chystologiczna symbolika kamienia będzie zwracała uwagę na różne momenty skryptyrystyczne. Teksty Ps 117, 22; Iz 28,16; Mt 21, 42; Mk 12,10; Łk 20,17; I P 2,7 — o kamieniu, który odrzucili budujący będą cytowane np. przez Sicarda z Cremony i Duranda, powołujących się na to, że kamień ołtarzowy jest kamieniem węglanym jednoczącym budowę węglug Ef 2,20n czy też kamieniem, który urósł w górę i wypełnił świat z Dn 2,34n. Pod koniec średniowiecza Bernard de Parentinis uzasadnia budowanie ołtarzy z kamienia faktem, że jest to symbolem grobu Pańskiego.

Poza symboliką tworzywa powstała i rozwinęła się bogata symbolika samego ołtarza, którą za J. Braunem⁸ można podzielić na typologiczną, tropologiczną i anagogiczną. Pierwsza z nich dzieli się na typiczno-dogmatyczną (ołtarz symbolem Chrystusa i Kościoła — to ostatnie w traktacie o poświęceniu kościoła z czasów karolińsko-ottońskich) i typiczno-przedstawiającą, charakterystyczną dla Wschodu, widzącą w ołtarzu symbol krzyża, grobu pogańskiego, stołu z Ostatniej Wieczerzy a nawet złóbka. Symbolika tropologiczna albo moralna, właściwa dla zachodniej myśli teologicznej, upatrywała w ołtarzu bądź symbol wiary (św. Augustyn), bądź serca ludzkiego (Laktancjusz i św. Augustyn). Ostatnia wreszcie, anagogiczna, dość rzadka i występująca głównie na Wschodzie, traktowała ołtarz jako obraz ołtarza niebieskiego i tronu Bożego.

Najpowszechniejsza okazała się symbolika chystologiczna, która uzyskała sankcje liturgiczne zarówno w tekstach święceń kapłańskich jak i konsekracji ołtarza. Pierwszym jej świadectwem jest dzieło św. Ambrożego „De sacramentis”. Ołtarz jako „kształt ciała Chrystusowego” i jego znak⁹ staje się przedmiotem kultu wyrażającego się w pierwszym pocałunku na początku mszy, który potem zmienił się w pozdrowienie relikwii, bądź przez prostrację celebransa na początku liturgii, którą przepisywały niektóre *Ordines*.¹⁰

⁷ Aleksander z Hales, *Summa Theologica* p. IV, qu. 10, art. 2. § 3, jest to więc już kontynuacja, której po śmierci autora w 1245, dokonał Wilhelm z Melitony.

⁸ Braun, dz. cyt. 750 nn.

⁹ „Forma corporis altare est et corpus Christi est in altari” — Ambroży, *De Sacramentis*, 4, 2, 7 (Botte 80) oraz „Quid est enim altare nisi forma corporis Christi” — tamże, 5, 2, 7 (Botte 90).

¹⁰ A. G. Martimort, *L'Eglise en prière. Introduction à la Liturgie*. Tournai 1961, 157 n.

Chrystologiczną symbolikę ołtarza spotęgował komentarz św. Augustyna do Mt 23, 17.¹¹ Zdanie św. Augustyna, że przez świątynię i ołtarz należy rozumieć samego Chrystusa, podejmują egzegeci wczesnego i pełnego średniowiecza np. Beda, Rhabanus Maurus, Walafryd Strabo, a także Ryszard a Sancto Victore, św. Bernard i Pseudo-Dionizy Areopagita.

Jeśli ołtarz ma być symbolem Chrystusa to musi on być ołtarzem j e d y n y m. Potwierdzają to wykopaliska i teksty. Najbardziej lapidarne jest słynne sformułowanie św. Ignacego Antiocheńskiego o jednej Eucharystii, jednym ołtarzu i jednym biskupie¹². Euzebiusz opisując bazylikę w Tyrze podkreśla, że był przy niej ołtarz *Μονοτηνέ*¹³. Dla Augustyna dwa ołtarze w jednej miejscowości są symbolem schizmy¹⁴, co trzeba chyba rozumieć symbolicznie, że mianowicie były tam dwie liturgie: katolików i donatystów. Warto zwrócić uwagę, że gdy niektórzy pisarze starochrześcijańscy używają słowa „altaria”, nie oznacza ono wielu ołtarzy lecz stanowi *plurale tantum*.

W starożytności chrześcijańskiej jest więc tylko jeden ołtarz, główny, a kiedy pojawią się ołtarze boczne, to w charakterze ołtarzy głównych dla dobudowanych do bazyliki kaplic. Tak jest w S. Maria Antiqua na Forum. Kaplica dobudowana na lewo od części chórowej jest jakby małym kościołkiem z wolnostojącym ołtarzem. Jest w tym jakaś analogia do zjawiska występującego w VI wieku w architekturze syryjskiej: *prothesis* przekształca się w kaplicę dla męczennika.

III. Powstanie i przyczyny wzrostu liczby ołtarzy bocznych.

O bocznych ołtarzach jest mowa za rządów papieża Symmachusa (498—514), który w znajdującej się na lewo od bazyliki św. Piotra niezachowanej rotundzie św. Andrzeja ustawił pięć konfesji różnych świętych, a trzy oratoria w bazylice św. Piotra. Z końca VI wieku zachował się list Grzegorza Wielkiego do biskupa Palladiusa z Saintes. Biskup ten zbudował kościół ku czci św. apostołów Piotra i Pawła oraz Wawrzyńca i Pankracego, w którym wznosił trzynaście ołtarzy. Papież posyła

¹¹ „Intelligendum templum et altare ipsum Christum” — Augustyn, *Questionum evangeliorum libri duo* I, qu. 34 (PL 35, 1329).

¹² Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfijczyków*, 4 (Funk 99 n).

¹³ Euzebiusz, *Historia Kościelna*, X, c. 4 (PG 20, 877).

¹⁴ Augustyn, *In epistolam Ioan. ad Parthos*, III, n. 5 (PL 35, 1999).

mu relikwie do czterech z nich jeszcze niekonsekrowanych, a więc zna i próbuje tę praktykę.¹⁵

Kult świętych i ich relikwii staje się jedną z istotnych przyczyn wzrostu ilości ołtarzy. Kult męczenników — analogiczny do przedchrześcijańskiego kultu herosów — zaczyna się jeszcze w okresie prześladowań. Związane z tym budowlę kultowe posiadają ołtarz wzniesiony na grobie lub pod kryptą grobową, podobnie jak w heroach antycznych.

Dalszą przyczyną wzrostu ilości ołtarzy stają się *translacje*, czyli przenoszenie zwłok z katakumb w czasie najazdu barbarzyńców do kościołów położonych wewnątrz murów. Relikwie te umieszczano pod ołtarzem i praktyka ta od wieku VI staje się powszechna. Jej uzasadnienie stanowią trzy idee: po pierwsze — związek męczenników z Chrystusem (ołtarz ciałem Chrystusa, męczennicy to „*membra Christi*”¹⁶ oraz powoływanie się na tekst Apok 6, 9; po drugie — łączenie ofiary męczenników z ofiarą Chrystusa zgodnie z Kol 1, 24 i po trzecie — idea świętych obcowania.

Dalszym przyczynkiem do rozwoju liczby ołtarzy staje się kult świętych niemęczenników (sprawiedliwych Starego Zakonu, ascetów i biskupów) rozpoczynający się już od IV wieku i różne funkcje tego kultu, zwłaszcza zaś patronalne i cudotwórcze. Doprowadzą one do istnienia dwóch ołtarzy głównych w niektórych kościołach romańskich.

Najważniejszym jednak powodem wzrastania liczby ołtarzy jest powstanie i rozwój instytucji mszy prywatnych, począwszy od drugiej połowy V wieku. Świadczą o tym sakramentarze *Leonianum* i *Gelasianum*. Z siedemdziesięciu mszy wotywnych tego ostatniego wiele pochodzi z VII wieku. Msze prywatne i wotywnie odprawiać będą przede wszystkim kapituły i klasztory. W VIII wieku opat Angilbert z Centuli (St. Riquier) poleca, by poza dwiema mszami konwentualnymi odprawiano codziennie trzydzieści mszy przy różnych ołtarzach.¹⁷

Wiadomo, że w czasach karolińskich niektórzy kapłani odprawiali po dwie lub trzy msze na tym samym ołtarzu. Walafryd Strabo przytacza jako przykład pozytywny, że papież Leon III

¹⁵ zob. Braun, dz. cyt., 370 nn.

¹⁶ J. Gagé *Membra Christi et la déposition des reliques sous l'autel*, Revue archéologique, r. 1929, 137 nn.

¹⁷ Braun, dz. cyt., 375 n.

celebrował do siedmiu razy dziennie.¹⁸ W związku z tym pojawiają się zakazy odprawiania dwóch mszy w ciągu jednego dnia na tym samym ołtarzu, przy którym odprawiał mszę biskup. Synod w Auxerre (około 573—603) postanowił w kan. 10, a wiele innych synodów powtórzyło za nim zasadę, że „na jednym ołtarzu jednego dnia nie wolno odprawiać dwóch mszy, podobnie jak nie wolno odprawiać kapłanowi na ołtarzu, na którym celebrował biskup”. Synod w Tribur (895) polecał kapłanowi chcącemu odprawić czwartą mszę tego samego dnia, by uczynił to przy innym ołtarzu.¹⁹

Coraz większa liczba ołtarzy bocznych pomniejsza wagę i wymowę ideową ołtarza głównego, który nie tylko przestaje być prawie wszędzie ołtarzem wolnostojącym (już przed r. 1000 mszy nie odprawia się twarzą do ludu), lecz także przechodzi przeobrażenia niekorzystne z liturgicznego i teologicznego punktu widzenia: w wieku VIII pojawiają się na nim relikwiarze a od około r. 1000 — krzyż i świece. Ukoronowaniem tego będzie powstanie i rozwój *retabulum* ołtarzowego, które zdominuje mensä i odwróci od niej uwagę wiernych. Rzeźbiarska i malarska dekoracja nastaw stanie się przyczyną powstawania współzawodnictwa kościołów — także parafialnych — w prześciganiu się co do ilości posiadanych ołtarzy.

W katedrach i kościołach klasztornych pojawi się ponadto *lectorium* (niem. Lettner), co doprowadzi do powstania dwóch ołtarzy głównych i dwóch osobnych liturgii.

Na wieki XIII—XV przypada apogeum ilości ołtarzy umieszczanych w najniemożliwszych miejscach. Złoży się na to wiele przyczyn, m. in. nowe nabożeństwa, subiektywizacja pobożności, wzrost ofiarności wyrażającej się w różnych fundacjach szlachty, arystokracji i patrycjatu, rozkwit bractw i cechów pragnących mieć własne ołtarze i własne nabożeństwa. W efekcie w takim np. kościele Mariackim w Gdańsku około roku 1500 znajdowało się czterdzieści osiem ołtarzy. Psychologicznie nieostatnią przyczyną takiego stanu rzeczy był snobizm, chęć posiadania więcej ołtarzy niż sąsiedni klasztor czy sąsiednia katedra.

Kiedy w XIII wieku na ołtarzu pojawi się jeszcze antependium a w wieku XVI tabernakulum i tron do wystawienia Najświętszego Sakramentu — ołtarz główny zredukowany zo-

¹⁸ Walafryd Strabo, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, c. 21 — cyt. za Braunem, dz. cyt., 376.

¹⁹ Braun, dz. cyt., 376.

stanie do roli podstawy retabulum i tabernakulum. Ołtarze boczne — nieraz z osobnymi kolegiami altaryzistów — zatomi-
zują kult i dokonają absurdalnej prywatyzacji liturgii. Nie
mogło to nie budzić zdrowych reakcji.

IV. Ograniczanie ilości ołtarzy i przywracanie altarocentryzmu w architekturze kościelnej.

Już w roku 805 jeden z kapitułarzy Karola Wielkiego wy-
stępuje przeciwko zbyt licznej ilości ołtarzy. W 1261
synod w Moguncji wypowiada się przeciwko zbyt licznej ilości ołtarzy
w kościołach parafialnych, gdzie zupełnie wystarczą trzy
ołtarze. Zalecenie tego synodu, by nie budować nowych ołtarzy
bez pozwolenia biskupa, powtórzy w 1310 synod w Trewirze
i w Moguncji. W 1355 synod w Pradze określi ilość ołtarzy
w kościołach parafialnych na dwa do trzech; w innych kościo-
łach może ich być więcej, wszakże za zezwoleniem biskupa
i zależnie od ilości kapłanów. Na soborze bazylejskim (1431—39)
Henryk Kalteisen w mowie przeciwko Husytom burzącym ołta-
rze wypowie się za rozsądną („rationalis”) ilością ołtarzy²⁰.

Po soborze trydenckim szermierzem tej sprawy zostanie św.
Karol Boromeusz, znany również jako teoretyk architek-
tury kościelnej. Nakaze on usunąć ołtarze stojące przy empo-
rze organowej, przy ambonie, przy kolumnach lub filarach, na
przeciw ołtarza głównego lub za blisko drzwi; zabroni również
budować ołtarze tuż przy już istniejących. Wpływ jego posta-
nowień synodalnych zaznaczy się w postanowieniach synodu
w Aix w roku 1583, w Pradze 1605, Antwerpii 1610, gdzie ogra-
niczono ilość ołtarzy do trzech w każdym kościele oraz w St.
Omer w 1640, na którym liczbę ołtarzy uzależniono od ilości
posiadanych paramentów, względu na piękno kościoła i właści-
wą pobożność.

Również w samej architekturze zjawiają się podówczas ten-
dencje porządkujące to zagadnienie. Przykładem może być tu
słynny kościół jezuicki *del Gesù* (1568—1584), w którym Vi-
gnola zorganizował właściwą przestrzeń liturgiczną, dzięki sto-
sunkowo krótkiej nawie głównej, krótkiemu transeptowi i prze-
stronnemu choć płytkiemu prezbiterium, gdzie wysoko na stop-
niach eksponował zewsząd widoczny ołtarz, pozostawiając dla
subiektywnej pobożności przereklamowaną w szereg kaplic na-

²⁰ Te i dalsze przykłady historyczne zob. u Brauna, dz. cyt. 382 n.

wę boczną z ukrytymi w nich ołtarzami. Warto zaznaczyć, że na kaplice do nabożeństw partykularnych i prywatnych św. Karol Boromeusz przeznaczył ramiona transeptu swego idealnego kościoła.

Po nacechowanym eklektycyzmem okresie stylów historycznych architektura kościelna XX wieku, spełniając postulaty ruchu liturgicznego, sięgnęła do wzorów starochrześcijańskich i poszukiwała rozwiązań zapewniających przede wszystkim kontakt audiowizualny wiernych z ołtarzem. Wyakcentowanie jego roli dokonywane było niejednokrotnie przez koncentrację światła tak naturalnego jak i sztucznego. Postawienie postulatu *altarcentryzmu* (wolnostojący ołtarz jako centrum świątyni) oznaczało wyważenie na nowo stosunku pomiędzy prezbiterium a nawą. Oznaczało, mówiąc słowami wybitnego architekta Rudolfa Schwarza „demokratyzację bazyliki”. Scalenie prezbiterium i nawy dokonywało się przez stosowanie planu centralnego — około roku 1930 — najczęściej wielobocznego, a po drugiej wojnie światowej przeważnie owalnego. Rola ołtarza była pojmowana różnie w dwóch odrębnych koncepcjach jakie zaznaczyły się w teorii nowoczesnej architektury sakralnej w Niemczech. Za koncepcją „*Wehraum*” opowiedział się Teodor Klauser²¹ w swym opracowaniu przeznaczonym dla komisji liturgicznej episkopatu, pojmując liturgię jako akcję i grę, w której występują przeciwstawni sobie „*der Spieler und der Gegenspieler*” czyli kapłan i wierni. W tym samym duchu wypowiedział się Schwarz widząc w liturgii i architekturze sakralnej trzy strefy: pomiędzy strefą gminy a strefą niedostępnego Boga znajduje się strefa ołtarza pojętego jako „próg”. Schwarz uznał za „nowoczesny błąd” przeniesienie widzialnego centrum kościoła na ołtarz. W związku z tym ołtarz miał być blisko ściany prezbiterium, której Schwarz chciał zapewnić „spokojne milczenie”, podczas gdy równie sławny Dominik Böhm, wychodząc z podobnych założeń widział ją całkowicie przeszkloną.

O ostatecznym zwycięstwie odmiennej koncepcji, „*Verweilraum*” pojmującej kościół jako miejsce zebrania ludzi wokół widzialnego i konkretnego punktu, jakim jest ołtarz, zdecydowała reforma liturgiczna podjęta przez Sobór Watykański II.²² W świetle instrukcji *Consilii ad*

²¹ Th. Klauser, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie*, Münster b.r.

²² zob. J. Popiel, *Wnętrze Kościoła w świetle odnowionej Liturgii*. W: Wprowadzenie do Liturgii, Poznań 1967, 534 — 549 oraz J. St.

exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia z 30 czerwca 1965, ołtarz główny ma być wolnostojący ze względu na odprawianie mszy *versus populum*, podczas gdy ołtarze boczne — w niewielkiej ilości — powinny być umieszczone w kaplicach lub mniej widocznych miejscach. Tak pomyślany ołtarz główny — praktycznie pozbawiony tabernakulum i retabulum, ma stanowić „prawdziwe centrum, na którym koncentrowałyby się spontanicznie uwaga wszystkich zgromadzonych wiernych”²³. Za zezwoleniem biskupa można umieścić poza ołtarzem krzyż i świece.

W kościołach o dawnym wystroju można przeprowadzić adaptację polegającą m. in. na stworzeniu nowej strefy liturgii słowa i ofiary. Jest to jednak rzeczą bardzo trudną, wymagającą rozważli i wielkiego znawstwa przedmiotu. Stąd też wszystkie zarządzenia kościelne idą przede wszystkim w kierunku altarocentrycznego urządzania kościołów nowych.

Zakończenie

Podkreślenie roli ołtarza głównego (praktycznie biorąc jedynego ołtarza w kościele, bo ze względu na możliwość koncelebrowania istnienie innych ołtarzy jest zbyteczne) musi pociągnąć za sobą jego dowartościowanie w teologii i kerygmie kościelnej oraz budzenie pobożności „ku ołtarzowi”²⁴. Przypomnienie i przeżywanie sięgającej pierwszych wieków symboliki chrystologicznej ołtarza, traktowanie go jako znaku obecności Chrystusa²⁵, może przyczynić się do oczyszczenia religijności ludu z nadmiaru treści wyobrazeniowych przenikniętych niejednokrotnie zabobonem i sentymentalizmem. Tylko pozbawiony drugorzędnych i niejednokrotnie wątpliwych ozdób ołtarz jest w stanie wytrzymać próbę dystansu, dając równocześnie wiernym możliwość przeżywania misterium liturgicznego w duchu jednoczącej wszystko i wszystkich Ofiary.

Pasierb, *Ołtarz i tabernakulum wobec aggiornamento*, Tygodnik powszechny 20 (1966) nr 10 (893) 3.

²³ „Ut revera centrum sit quo totius congregationis fedelium attentio sponte convertatur” — *Instructio ad executionem constit. de S. Liturgia recte ordinandam*, c. V.

²⁴ zob. G. Chevrot, *La dévotion à l'autel*, La Maison—Dieu, 2 (1945) 84 — 92.

²⁵ Zwrócił na to uwagę m. in. O. Rousseau, *Le Christ et l'autel*, La Maison—Dieu, 29 (1952) 32-39

Résumé

L'origine et l'histoire de l'autel chrétien et de sa symbolique — surtout christologique—est le sujet de notre article. Nous faisons quelques remarques concernant les matériaux qui ont servi à la construction de l'autel et leur symbolisme. Nous elucidons la place de l'autel dans l'ancienne basilique entre l'abside et le nef, comme le principe unifiant tout le peuple De Dieu c. à. d. l'évêque officiant, les prêtres et les laïques.

Hélas le déplacement de l'autel au fond de l'abside et la construction ds autels latéraux aussi que des retables et tabernacles ont diminué l'importance de l'autel dans la piété chrétienne. La lutte menée pendant longtemps à fin que l'autel retrouve sa place dans l'architecture et dans la pastorale fut définitivement gagnée au Concile Vatican II.

Janusz St. Pasierb