

# Krzysztof Konecki

---

## Symbolika obrzędów dedykacji kościoła

---

Studia Włocławskie 3, 133-147

---

2000

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

## SYMBOLIKA OBRZĘDÓW DEDYKCJI KOŚCIOŁA

Przedmiotem niniejszego opracowania jest refleksja teologiczno-liturgiczna nad symboliką obrzędów dopełniających, znajdujących się w odnowionej księdze liturgicznej przeznaczonej do dedykacji kościoła, wydanej przez Kongregację ds. Sakramentów i Kultu Bożego dnia 29 maja 1977 r.<sup>1</sup> Odnowiona liturgia dedykacji kościoła zawiera cztery obrzędy wyjaśniające: obrzęd poświęcenia wody i pokropienie, obrzęd namaszczenia ołtarza i ścian świątyni, obrzęd okadzenia oraz oświetlenie ołtarza i kościoła. Na wstępie warto przypomnieć, że obrzędy dopełniające, lub inaczej wyjaśniające, stanowią element charakterystyczny odnowionej liturgii tak sakramentów i sakramentaliów. Ich zadaniem jest ukazać uczestnikom liturgii na sposób widzialny i symboliczny to, co dokonało się w niej w sposób niewidzialny. Są one dla wiernych widocznymi znakami ukazującymi niewidzialne dzieła, których Pan dokonuje za pośrednictwem Kościoła sprawującego Boże misteria. Można powiedzieć, że obrzędy te są swoistego rodzaju „ilustracją” niedostępnego dla oka ludzkiego misterium Chrystusa celebrowanego w liturgii.

### 1. Poświęcenie wody i pokropienie

Wybór znaków–symboli liturgicznych nigdy nie był przypadkowy. I chociaż nie wszystkie znaki w historii liturgii były jasne i czytelne, to ogólnie kształtowały się one w oparciu o naturalne znaczenie tkwiące w rzeczach, które zostało ubogacone przez świat rzeczywistości nadprzyrodzonej.<sup>2</sup> Niemal wzorcowym przykładem powyższego stwierdzenia jest obrzęd poświęcenia wody i pokropienia, zakorzeniony w naturalnej i biblijnej symbolice wody.

Woda jest przede wszystkim źródłem życia. Bez wody nie sposób sobie nawet wyobrazić życia. Ona przenika je całe: poi i orzeźwia, łagodzi upał i gasi ogień. Oczyszcza osoby i rzeczy z brudu.

Niezmiernie bogata jest symbolika wody na kartach Starego Testamentu. Wiele z tych treści zostało przejętych przez Nowy Testament i zyskało bardzo bogatą symbolikę w epoce chrześcijańskiej. Chodzi tu głównie o typ wody przynoszącej zbawienie i o motyw wód eschatologicznych. Perspektywa eschatologiczna wody i spełnienie obiet-

nic z nią związanych, znajduje swe wypełnienie w Jezusie Chrystusie. To On jest skałą, z której zbrocza po uderzeniu wypłynęły wody będące w stanie odmienić lud pielgrzymujący do prawdziwej ziemi obiecanej (J 19, 34). On jest również świątynią (J 2, 19n), z której wypływa rzeka mająca zrosić i ożywić nową Jerozolimę (J 17, 37n; Ap 22, 1.17). Te wody także oznaczają Ducha Świętego, moc ożywczą Stwórcy (J 7, 39). Przy studni Jakubowej podczas rozmowy z Samarytanką Jezus sam mówi o cudownych źródłach życia: „Kto zaś będzie pić wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnąć na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4, 13).

Swoje pełne znaczenie symbolika wody otrzymuje w chrzcie chrześcijańskim. Jan Chrzcziciel chrzci w wodzie „na odpuszczenie grzechów”, używając do tego celu wody z Jordanu, w którym niegdyś Naaman został oczyszczony z trądu. Chrzest powoduje oczyszczenie nie ciała, lecz duszy, sumienia (1 P 3, 21). Jest on kąpielą, która obmywa z grzechów (1 Kor 6, 11; Hbr 10, 22) i stosuje do człowieka działanie zbawczej krwi Chrystusa (Hbr 9, 13n; Ap 7, 14).

Uzupełnieniem niezwykle bogatej symboliki wody jest symbolika takich czynności jak obmycie i pokropienie wodą. Obmycie jako najważniejsza forma oczyszczenia nie tylko z brudu fizycznego, lecz także ze zbrukania duchowego, występowało już w wielu kulturach starożytnych. Również pierwsi chrześcijanie przed każdą modlitwą – jak nas informuje Tertulian – myli sobie ręce. Także przed wejściem do kościoła praktykowano zwyczaj obmywania rąk, który dopiero z czasem zastąpiono obrzędem pokropienia wodą święconą, symbolizującym duchowe oczyszczenie i nawiązującym do sakramentu chrztu.<sup>3</sup>

Ryt aspersji, zwany także „lustratio”, stosuje się również w czasie dedykacji kościoła. Trudno dokładnie określić, kiedy wszedł on do struktury obrzędu, czy to jako fakultatywny, czy też jako obowiązkowy. Wiadomo natomiast, że „lustratio” zajmowało ważne miejsce w obrzędach i cechowało się bogatym rozwojem. Zwłaszcza liturgia galijska, miłująca się w symbolizmie i tendencji do wyrażania wszystkiego w terminach biblijnych, stworzyła swoistą paralelę: jak chrześcijanin staje się żywą świątynią Bożą poprzez sukcesywne przyjmowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, czyli chrztu, bierzmowania i Eucharystii, tak budowla stała się „templum Dei” przez oczyszczające obmycie, namaszczenie krzyżmem i sprawowanie Ofiary eucharystycznej. Przy czym Msza święta mogła być sprawowana dopiero po uprzednich rytach „lustratio” i „unctio”.<sup>4</sup> Obrzęd aspersji służył więc jako przygotowanie do właściwego obrzędu poświęcenia kościoła. Widziano w nim przede wszystkim jeden wielki i rozbudowany egzorcyzm, przez który Kościół usuwał wszelką obecność złego ducha i każdy jego wpływ na budynek przeznaczony odtąd dla potrzeb kultycznych.<sup>5</sup> Takie ujęcie występuje jeszcze w *Pontyfikale Rzymskim* z 1961 r. Najprawdopodobniej dla zwiększenia skuteczności egzorcyzmu dodawano do wody inne substancje. W *Sakramentarzu Gelazjańskim* z VIII w. jest mowa o zmieszaniu wody z winem, a w tym

samym okresie liturgia frankońska przewidywała liczne skropienia wodą z winem i popiołem. Aż do ostatniego *Ordo* stosowano tzw. wodę gregoriańską, w której rozpuszczano osobno poświęcone substancje soli, popiołu i wina.<sup>6</sup>

Ta długa tradycja liturgiczna nie mogła zostać całkowicie zignorowana, ale też nie mogła ona absolutnie determinować ostatecznej redakcji nowego *Ordo*. Obecnie liturgiści są zgodni, że obrzęd aspersioni ma jako główny cel nie puryfikację murów świątyni, lecz raczej ożywienie w uczestnikach zgromadzenia ducha nawrócenia i przypomnienie im skutków chrztu. Chodzi o to, aby niejako ponownie przedstawić pierwsze kroki inicjacji chrześcijańskiej: „Nawróćcie się i niech każdy z was się ochrzczi” (Dz 2, 38).<sup>7</sup>

To odnowione spojrzenie na obrzęd aspersioni wyrażają teksty nowego *Ordo*. Rubryka 48 zawiera uwagę, że biskup dokonuje pokropienia ludu na znak pokuty i pamiątkę chrztu.<sup>8</sup> To samo stwierdzenie zawiera zachęta do modlitwy, którą biskup odmawia przed poświęceniem wody.<sup>9</sup> Ten charakter aspersioni przez swoją naturę i tematykę paschalną posiada przede wszystkim bardzo ścisłą analogię z aspersioną zgromadzenia niedzielnego, która jest cotygodniową pamiątką chrztu. Z kolei samo wejście do kościoła–budynku jest z tej perspektywy widziane jako moment będący okazją do ożywienia procesu „nawrócenie – chrzest”, który warunkuje wejście do Kościoła jako ludu Bożego.<sup>10</sup>

Do takiego spojrzenia na ryt aspersioni upoważnia także wymowa formuły poświęcenia wody. Wiersze 6-8 (będące echem tekstu Rz 6, 1-8) posiadają wymiar paschalny i chrzcielny, i przedstawiają jakby na żywo proces zanurzenia – wynurzenia.<sup>11</sup> Natomiast wiersze 13-14 przywołują na pamięć chrzest widziany jako zbawienne obmycie dokonane w Chrystusie po to, aby stać się świątynią Ducha Świętego.<sup>12</sup> Charakter chrzcielny podkreślają również obie antyfony towarzyszące obrzędowi.

Obrzęd poświęcenia wody i pokropienia otrzymał więc w odnowionej liturgii dedykacji zupełnie nowe znaczenie: w poprzednich obrzędach oznaczał oczyszczenie, w obecnych natomiast jest przypomnieniem chrztu i wezwaniem do nawrócenia.<sup>13</sup>

## **2. Namaszczenie ołtarza i ścian świątyni**

Materią używaną do namaszczenia tak osób jak i przedmiotów podczas liturgii jest zawsze olej. Obecna liturgia zna trzy rodzaje oleju, którymi się posługuje przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów. Olej chorych (*oleum infirmorum*), który używany jest podczas namaszczenia ludzi chorych i w podeszłym wieku w sakramencie chorych. Olej katechumenów (*oleum*

*catechumenorum*) występujący podczas liturgii inicjacji chrześcijańskiej dorosłych, w ich przygotowaniu do chrztu. I olej krzyżma (*oleum sanctorum vel chrisma*), będący mieszaniną naturalnej oliwy lub oleju roślinnego z wonnościami (najczęściej z balsamem). Ten ostatni różni się od pozostałych tym, że ma najszersze zastosowanie w liturgii i jest szczególnie uroczysto poświęcany. Poza sakramentami chrztu, bierzmowania oraz święceniami biskupimi i kapłańskimi, używa się go właśnie do namaszczenia ołtarza i ścian kościoła. (Poświęcenia krzyżma dokonuje zawsze i wyłącznie biskup podczas uroczystej Mszy świętej, tzw. Mszy krzyżma (*Missza chrismatis*), którą wraz ze zgromadzonym prezbiterium swojej diecezji, celebrytuje zwykle w Wielki Czwartek rano w kościele katedralnym).<sup>14</sup>

Symbolika oleju jako takiego jest niezwykle bogata i swym znaczeniem sięga świata starożytnego i biblijnego. Obejmuje ona takie rzeczywistości jak: płodność, czystość, oczyszczenie, dobrobyt, radość, energię, przyjaźń, piękno, powodzenie, tłustość ziemi, sytość, błogosławieństwo, siłę ducha, świadomość i prawdę. Również samo zastosowanie oleju było bardzo szerokie. Olej był stałym elementem przy składaniu ofiar, używano go do poświęceń, namaszczeń, do nadawania godności i autorytetów, stosowano jako środek leczniczy. Wykorzystywano go również do walk zapaśniczych oraz – w postaci wrzątku – jako środek obronny przy oblężeniu twierdzy.<sup>15</sup>

Biblia potwierdza praktyczne znaczenie oliwy jako lekarstwa, środka higieny, pokarmu czy źródła światła (Iz 1, 6; Est 2, 12; Pwt 11, 14; Wj 27, 20). Jednakże w Biblii oliwa jest przede wszystkim darem, którym Bóg karmi swój naród. Stąd dostatek oliwy jest skutkiem Bożego błogosławieństwa, a z kolei jej brak – karą za niewierność. Obfitość oliwy jest znakiem zbawienia (Jl 2, 19) i symbolem szczęścia wiecznego (Oz 2, 24).<sup>16</sup>

Najczęściej jednak mowa jest w Biblii o oliwie, jako o materii dokonywanych namaszczeń. Miały one znaczenie praktyczne i symboliczne, były czynnościami świeckimi i obrzędami religijnymi. Przy czym takie rozróżnienie suponowała już sama terminologia biblijna.<sup>17</sup> W suchym i gorącym klimacie nacierano włosy i ciało oliwą lub wonnymi olejkami. Nie czyniono tego jednak w okresie żałoby (2 Sm 14, 2; 12, 20), co oznaczałoby, że czynność z natury higieniczna posiadała także dodatkowe znaczenie; uważano ją za symbol radości i pomyślności. Z kolei wylanie oleju na przybywającego gościa było dowodem troski o niego oraz wyrazem czci i szacunku. Świecki wymiar miały także namaszczenia lecznicze oraz zabiegi taumaturgiczne, jakimi było wyrzucanie złych duchów.<sup>18</sup>

Gdy natomiast chodzi o sakralny charakter namaszczenia, to dokonywano ich zarówno na przedmiotach jak i na osobach. Namaszczano więc kamienie wotywnie (Rdz 28, 18; 35, 14), ołtarze (Wj 29, 36), namiot przymierza i jego sprzęty (Wj 30, 26), a także ofiary z produktów rolnych (Kpł 2, 1). Praktyki te nie były wymysłem Izraelitów. Podobnie bowiem postępowano w całym Kanaanie i poza nim. Jednak w odróżnieniu od praktyk pogańskich, dla Żydów – i to poczynając już od pierwszego czynu Jakuba – namaszczenia nie były kultem przedmiotów, lecz uczczeniem i oddaniem chwały jedynemu Bogu.<sup>19</sup>

Odnosnie sakralnego namaszczenia osób, to przyjął się zwyczaj że namaszczano: arcykapłana, kapłanów, proroków i królów. Namaszczonym wreszcie, jak wskazuje samo imię, miał być oczekiwany Mesjasz (Iz 61, 1). Namaszczona króla czyniło z niego osobę świętą, związaną z Jahwe i zdolną do wykonywania określonych aktów religijnych. Było ono nie tylko instalowaniem na urząd, ale dawało też udział w duchu i życiu Jahwe. Namaszczenie arcykapłana i kapłanów występuje jedynie w tekstach pochodzących z okresu po niewoli babilońskiej, a więc długo po upadku monarchii. Stąd przypuszcza się, że arcykapłanowi udzielano namaszczenia królewskiego, które przysługiwało mu jako przywódcy narodu. Z jego osoby rozciągnięto tę praktykę na innych kapłanów.<sup>20</sup> Prorocy natomiast nie byli namaszczani olejem. Namaszczenie prorockie było metaforycznym określeniem inwestytury.<sup>21</sup>

Potwierdzenie powyższych stwierdzeń znajdujemy u pierwszych chrześcijan, dla których tytuł Mesjasz – „Pomazaniec” miał wydźwięk królewski. Poza autorem Listu do Hebrajczyków, który mówi o arcykapłaństwie Chrystusa (Hbr 4, 1 – 5, 10), w pozostałych pismach nowotestamentowych kładzie się raczej nacisk na Jego królewską godność. Pismo Święte nie mówi nic o sakralnym namaszczeniu osoby Jezusa, natomiast dwukrotnie ukazuje namaszczenie Mesjasza w sensie metaforycznym. Pierwsze, otrzymane podczas ziemskiego życia przy chrzcie w Jordanie, gdzie: „Bóg namścił Go Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38), jest świadectwem o naturze i autentyczności prorockiego posłannictwa Syna. Drugie namaszczenie dokonało się już po intronizacji niebieskiej, czyli po wniebowstąpieniu (Hbr 1, 8n). Biorąc więc pod uwagę królewski charakter Mesjasza, prorockie posłannictwo Jezusa i Jego funkcję arcykapłańską, znajdziemy wyjaśnienie późniejszej tradycji chrześcijańskiej o potrójnym namaszczeniu Chrystusa: na króla, kapłana i proroka.<sup>22</sup>

W namaszczeniu Chrystusa zawiera się najgłębsze wyjaśnienie sensu i celowości stosowania obrzędu namaszczenia ołtarza, który jest Jego symbolem. Bowiem w rozwoju chrześcijańskiej symboliki ołtarza można wyróżnić trzy aspekty o coraz większym znaczeniu i doniosłości: najpierw ołtarz jest symbolem stołu z Ostatniej Wieczerzy, następnie ołtarz jest symbolem krzyża, a w końcu – symbolem samego Chrystusa.<sup>23</sup> Niemalże znaczenie w kształtowaniu się teologicznej wizji ołtarza odegrało samo tworzywo, z którego ołtarz, a właściwie jego mensę wykonywano. Materiałem najbardziej usankcjonowanym jest kamień, ponieważ przypomina on kamień węgielny (Ps 118, 22), kamień jednoczący całą budowlę (Ef 2, 20n) oraz kamień, który urósł w górę i wypełnił świat (Dn 2, 34n). Takie spojrzenie na ołtarz – poświęcone przez tradycję liturgiczną<sup>24</sup> – zostało podkreślone również w odnowionych obrzędach dedykacji ołtarza.<sup>25</sup> Skoro więc ołtarz jest symbolem Chrystusa, czyli „Namaszczonego”, to oczywistym staje się fakt jego namaszczenia krzyżem, którego zmieszane składniki symbolizują jednocześnie tajemnicę Wcielenia, czyli połączenia Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie.

Innym wyjaśnieniem tego obrzędu – zresztą nie przeciwnym, lecz uzupełniającym – jest odwołanie się do postępowania Patriarchów, a zwłaszcza

cza do czynu Jakuba, który „wziął kamień, postawił go jako stellę i rozlał na jego wierzchu oliwę”.<sup>26</sup>

Pierwsza jednak interpretacja sensu namaszczenie o tyle wydaje się być bardziej trafna, że w jej świetle łatwo wytłumaczyć również drugą część obrzędu, którym jest namaszczenie ścian budynku kościelnego. Jeżeli ołtarz jest symbolem Chrystusa, to kamienie, z których wzniesione są ściany świątyni, symbolizują chrześcijan: „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia” (1 P 2, 5).<sup>27</sup> Chrystusowe namaszczenie w sensie metaforycznym, jako namaszczenie Duchem Świętym, staje się udziałem wierzących w Chrystusa przez ich wiarę i sakramenty. Podczas chrztu Bóg napełnia neofitę prawdą Ewangelii i wzbudza w jego sercu wiarę w słowo prawdy, które według terminologii św. Jana jest „olejem namaszczenia – chrysmą” (1 J 2, 20.27).<sup>28</sup> Na sposób widzialny prawdę tę wyraża obrzęd namaszczenia dziecka krzyżmem.<sup>29</sup> Oznajmia on, że chrześcijanin od chwili chrztu uczestniczy w potrójnej funkcji Chrystusa: kapłańskiej, królewskiej i proroczej. Wszyscy zatem chrześcijanie poprzez chrzest wszczępieni w Chrystusa – Mesjasza są „poświęceni przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym jako dom duchowy”.<sup>30</sup> Jak Chrystus jest żywym kamieniem odrzuconym przez ludzi, lecz wybranym przez Boga, tak wierni są również żywymi kamieniami, tworzącymi z Nim budowlę duchową, by stać się świętym kapłaństwem mającym składać duchowe ofiary (por. 1 P 2, 4n). Obrzęd namaszczenia ścian nowego kościoła jest więc rytualnym przeniesieniem powyżej zarysowanego związku namaszczenia Chrystusa do namaszczenia chrześcijan i zarazem drugim etapem „inicjacji chrześcijańskiej” tej świątyni.<sup>31</sup>

Dla całości takiej argumentacji należy – zdaniem niektórych liturgistów – uwzględnić jeszcze kilka innych motywów, które wynikają z treści i zaleceń nowego pontyfikatu. Chodzi tu mianowicie o podkreślenie przez *Ordo* wymogu, aby w nowo wznoszonych świątyniach był tylko jeden ołtarz,<sup>32</sup> o ukazanie obrzędu jako wielkiej współcelebracji oraz o zmieniony porządek dokonywanych namaszczeń.

Wymóg jednego ołtarza w kościele jest efektem zaleceń soborowych.<sup>33</sup> Jeden ołtarz, wokół którego gromadzi się jako jedno ciało wspólnota wiernych, jest wyraźnym znakiem jednego Zbawiciela i jednej Eucharystii Kościoła. Takie rozstrzygnięcie problemu ma niewątpliwie swoje głębokie zakorzenienie w doktrynie patrystycznej, a zwłaszcza w nauce św. Ignacego Antiocheńskiego: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup... w ten sposób wszystko, co czynicie, będziecie czynić po myśli Bożej”.<sup>34</sup> Tak więc ze względu na czytelność znaku, w danym wnętrzu powinien być tylko jeden ołtarz. Słusznie pisze Snela: „Wielość ołtarzy zaciemnia prawdę, że ołtarz jest jedynym stołem Pana,

który wokół niego gromadzi w jedno swoją wspólnotę”.<sup>35</sup> Pierwotnie był jeden ołtarz w kościele i tak pozostało w tradycji wschodniej. Należy jednak zaznaczyć, że w kontekście celebracji eucharystycznej nie chodzi tyle o powrót do starożytnej tradycji, ile raczej także o względy duszpasterskie. Jedność ołtarza ma być bowiem bodźcem w dziele formowania jedności wspólnoty wiernych.<sup>36</sup>

Podobnego znaczenia nabiera ukazanie przez *Ordo* całej liturgii dedykacji jako wielkiego współuczestnictwa Kościoła lokalnego: biskupa, prezbiterów, diakonów, ministrantów, lektorów i wiernych. Jest oczywiste, że biskup jawi się jako główny celebrans, ale zaraz po nim, a właściwie razem z nim celebrują liturgię prezbiterzy i całe zgromadzenie wiernych. Najbardziej uwidacznia się to w sprawowaniu Eucharystii.<sup>37</sup> Drugim jednak bardzo wyraźnym momentem koncelebracji w myśl odnowionego *Ordo* jest właśnie obrzęd namaszczenia. W takim przypadku biskup dokonuje namaszczenia „większego”, czyli ołtarza, a do prezbiterów należy namaszczenie „mniejsze”, czyli ścian kościoła. *Ordo* co prawda nie nakazuje tej nowości w sposób obligatoryjny, ale ją podpowiada. Takie bowiem sprawowanie rytu korzystnie wpływa na całą dynamikę akcji liturgicznej, przede wszystkim zaś, lepiej wyraża eklezjalne znaczenie obrzędu.<sup>38</sup>

Najwyraźniejszym obrazem wspólnoty i zależności Kościoła od swego namaszczonego Mesjasza jest zmieniony porządek poszczególnych namaszczeń. Poprzednie pontyfikaty zalecały, aby namaszczenia dokonywano według tzw. ruchu okrężnego: lewa ściana, drzwi, prawa ściana i ołtarz, czyli od „mniejszego” do „większego”. W obecnym *Ordo* namaszczenie rozpoczyna się od ołtarza i jest kontynuowane na ścianach. Odzwierciedla to głęboki sens tajemnicy; jak w istocie rzeczy od namaszczenia Chrystusa pochodzi namaszczenie chrześcijan, tak w znaku liturgicznym najpierw namaszcza się mensę ołtarza, symbol Chrystusa, a dopiero potem ściany, symbol Kościoła.<sup>39</sup>

Analizując strukturę obrzędu namaszczenia, można zauważyć, że jest on bardzo prosty i jednocześnie bardzo uroczysty w swej celebracji. Biskup stojąc przed ołtarzem wypowiada słowa: „Niech Bóg uświęci swoją mocą ten ołtarz i kościół, który namaszczamy jako jego śludzy, aby wyrażały tajemniczy związek Chrystusa i Kościoła”,<sup>40</sup> poczym wylewa krzyżmo na środek ołtarza i na jego cztery rogi. Może również namaścić całą mensę. Powyższa formuła towarzysząca namaszczeniu ma charakter deprekatywny i należy do klasycznych euhologii rzymskich. Zawiera ona treści odnoszące się zarówno do ołtarza jak i do kościoła. Wyraża ona zgodność między widzialnym działaniem Kościoła, którym jest namaszczenie, a niewidzialnym działaniem Boga, którym jest uświęcenie. Ołtarz i kościół przez namaszczenie stają się czytelnymi znakami „misterium Christi et Ecclesiae”. Dokonuje się to jednak w różny spo-



sób: „namaszczony jest oznaczony przez doskonałość, a wierni jako uświęceni”.<sup>41</sup> Dlatego za jeszcze bardziej wymowną od formuły należałoby uznać samą czynność namaszczenia ołtarza. Bowiem jak wspomniano, *Ordo* życzy sobie, aby biskup wylał krzyżmo na środek ołtarza i jego cztery rogi tak, aby nastąpiło namaszczenie całej mensity ołtarzowej.

Natomiast jeśli chodzi o namaszczenie ścian, to *Ordo* zachowało tradycyjną liczbę dwunastu namaszczeń. Dokonuje się je na dwunastu przymocowanych lub wyrzeźbionych w ścianach krzyżach. W przypadku jednak gdy budynek kościelny jest małych rozmiarów, gdzie umieszczenie dwunastu krzyży byłoby przesadą, przewiduje się również możliwość wykonania tylko czterech namaszczeń.<sup>42</sup> Już sam pontyfikał sugeruje, że przez namaszczenie ścian budynek staje się bardziej zrealizowanym wizerunkiem niebieskiego Jeruzalem.<sup>43</sup> Dwanaście namaszczeń odnosi się bezpośrednio do dwunastu Apostołów, zgodnie z tekstem Apokalipsy: „Mur miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (Ap 21, 14). Cztery namaszczenia w myśl antycznej i biblijnej symboliki odzwierciedlają uprzywilejowaną w historii architektury sakralnej formę kwadratu. W prorocztwie Janowym taki właśnie kształt będzie posiadała niebiańska Jerozolima: „Miasto układa się w czworobok i długość jego jest tak wielka, jak i szerokość” (Ap 21, 16). Ponadto liczba cztery łączy się także z czterema kierunkami świata, a nawet całym kosmosem. Stąd wskazuje również na panowanie Baranka, które obejmuje cały wszechświat.<sup>44</sup>

Czynnościom namaszczenia towarzyszy śpiew Psalmu 83. Jest to psalm pielgrzymów, zawierający wszystkie typowe elementy tego gatunku i wyrażający ogromną tęsknotę za świątynią. W obrzędzie namaszczenia ołtarza i ścian kościoła śpiew ten staje się kantykiem Oblubienicy, która pragnie przedśionków świątyni niebieskiej.<sup>45</sup> Obie antyfony zaproponowane przez *Ordo* wyrażają myśli odnoszące się do całego obrzędu dedykacji, a nie tylko do samego rytu namaszczenia. Ich tworzywem były teksty Ap 21, 3 i 1 Kor 3, 9n. Właściwszym byłby jednak śpiew pieśni zawierający myśli adekwatne do symboliki namaszczenia.

### 3. Obrzęd okadzenia

W niezwykle bogatej liturgii dedykacji kościoła, jako ryt dopełniający, występuje również spalenie kadzidła na ołtarzu oraz okadzenie wiernych i budynku kościelnego. Przez długie wieki, aż do ostatniej reformy liturgicznej, był to z pewnością najbardziej sugestywny moment całego obrzędu, a symbolika i liturgiczne zastosowanie kadzidła osiągnęły tutaj punkt szczytowy.<sup>46</sup>

Prawdziwą woń kadzidła uzyskuje się w wyniku spalania żółtawych prawie przezroczystych kropli żywicy dwóch rodzajów drzewa bosweliowego. Takie kadzidło wyrabiano głównie w Arabii, Abisynii, Indiach, Somalii. W praktyce jednak przez kadzidło rozumie się mieszaninę wszelkich aromatycznych żywic, a także kory, drewna, ziół, owoców, kwiatów itd. Najbardziej uniwersalna symbolika tej substancji, dotycząca samego kadzidła, jego spalania oraz powstającego w tym procesie dymu, obejmuje następujące rzeczywistości: kult ognia, świętą moc, czary; hołd, pobożność, adorację, ofiarę błagalną, modlitwę, pokutę, oczyszczenie.<sup>47</sup>

Pierwotne zastosowanie kadzidła miało charakter apotropaiczny; służyło do odpędzania złego powietrza, a tym samym niebezpieczeństwa zarażenia.<sup>48</sup> W starożytnej Babilonii używano natomiast kadzidła podczas modlitw oraz jako wyroczni. W Egipcie służyło ono do codziennej liturgii przed posągami boga Słońca Amona-Ra oraz w rytach pogrzebowych, gdzie oprócz symbolicznego ukazania się kierunku do wieczności było też praktycznym środkiem neutralizującym przykry zapach rozkładających się ciał.<sup>49</sup> Zachowane hieroglify określają je jako coś „błyszczącego” lub jako „pot boga, spadający na ziemię”.<sup>50</sup>

Izraelici nauczyli się przygotowywać wonności właśnie w czasie swego pobytu w kraju nad Nilem. W kuldzie Boga kadzidło nabrało charakteru symbolu prawdziwie sakralnego. W księgach mądrościowych wiele mówi się o kadzidle jako symbolu uwielbienia Boga i symbolu szczególnej woni, którą wydzielają dobre uczynki i święty sposób życia (Syr 39, 13 n). Dym kadzidła i modlitwa są sobie równe i stosuje się je zamiennie; jedno i drugie to ofiary składane Bogu (Ps 141, 2). Prestiż kadzidła wynikał nie tyle z literackich porównań, ile raczej z liturgii, gdzie znalazło ono szerokie zastosowanie.

Prawo Mojżeszowe postanawiało, że bezkrwawe ofiary przed spaleniem należy posypać kadzidłem (Kpł 2, 2.15-16). Myśląc antropomorficznie chciano ofiarować Bogu nie tylko coś smacznego, lecz także coś odznaczającego się miłą wonią. Jednocześnie unoszący się dym miał odzwierciedlać usposobienie uwielbienia, którym powinni się odznaczać składający ofiarę. Symbolem najczystszej uwielbienia był specjalny gatunek kadzidła, spalany tylko na ołtarzu kadzenia oraz w kadzielnicy, z którą najwyższy kapłan wchodził do miejsca Świętego Świętych. Ta szczególna mieszanka mirry, onyksu, galbanu, kadzidła oraz soli (symbol przymierza) przeznaczona była wyłącznie dla Boga. Okadzenie raz w roku Arki Przymierza miało też inne znaczenie: wyjednywało przebłaganie dla ludzi, a jednocześnie chroniło samego kapłana przed śmiercią grożącą każdemu, kto oglądał tron Boży (Kpł 16, 12n).<sup>51</sup> Przebłaganie wyjednał też znamienity czyn Aarona, który okadził szmerzących Izraelitów w czasie ich wędrówki do Ziemi Obiecanej (Lb 17, 6-15). Sam Aaron jest tutaj typem Boskiego Pośrednika, który miłą wonią swojej ofiary na krzyżu wybawił ludzi od śmierci grzechu. Św. Paweł pisząc o zbawczej śmierci Chrystusa tak opisuje tę rzeczywistość: „samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2).

Symbolika kadzidła była także znana i rozwijana w epoce Ojców Kościoła. Do modlitwy porównywał kadzidło św. Jan Chryzostom, natomiast św. Cyryl Jerozolimski nazywał nawet Chrystusa „kadzielnicą, która nosi w sobie zapach miłszy niż wszystko”.<sup>52</sup>

Pomimo tak bogatego znaczenia kadzidła w liturgii chrześcijańskiej zaczęto używać go stosunkowo późno. Spowodowane to było głównie obciążeniami historycznymi, czyli jego szerokim stosowaniem w rzymskich kultach bożków i cesarza,

i wynikającym stąd niebezpieczeństwem idolatrii oraz żywą pamięcią wspomnień o prześladowaniach za odmowę złożenia ofiary kadzielnej. Stąd też jako pierwsi zaczęli używać kadzidła chrześcijanie z Jerozolimy, którzy nie doświadczyli bezpośrednio zwyczajów pogańskich.<sup>53</sup> Natomiast było już rzeczą naturalną, że po pokonaniu wspomnianych barier, w pewnym momencie historii obrzędu dedykacji, spalanie kadzidła weszło do użytku jako jego stała część, aby swym symbolizmem wyrazić znaczenie ołtarza. Można nawet stwierdzić, że w wyniku długiej ewolucji kształt obrzędu od początkowej wstrzemięźliwości, przybrał formy drugiej skrajności.<sup>54</sup>

Gęste spirale dymu wzbijające się do góry z pięciu umieszczonych na ołtarzu kadzideł oraz podniosła atmosfera wywołana śpiewem uroczystego *Veni, Sancte Spiritus*, podczas którego wszyscy klęczeli, miały odzwierciedlać dwie powiązane ze sobą rzeczywistości:

– Przede wszystkim miał to być obraz składanych na ołtarzu ofiar i wyraz pragnień składających ofiary, aby każda z nich była miła Bogu; tak jak to było w przypadku pierwszego ołtarza, o którym pisze autor Księgi Rodzaju: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i [...] złożył ofiarę całopalną na ołtarzu. Pan poczuł miłą woń” (Rdz 8, 20-21).

– Ryt miał być też obrazem ognia zstępującego z nieba i trawiącego ofiarę na podobieństwo „ognia zesłanego z nieba” na prośbę proroka Eliasza (1 Krl 8, 20-42), czyli po prostu miał przedstawiać przyjęcie przez Boga składanych ofiar.

Kiedy jednak abstrahowano od symbolicznej wymowy, ryt wzbudzał wiele zastrzeżeń. Niedośkonały wydawał się nawet od strony treści, gdyż był zbyt zakotwiczony w schematy i przesłania starotestamentowe. Natomiast z punktu widzenia rytualnego swą sugestywnością sprawiał u wiernych przekonanie, że jest to kulminacyjny moment całej celebracji.

Aby więc nie powtarzać tych samych niedoskonałości redaktorzy nowego *Ordo* postanowili przyjąć następujące rozwiązania:

– zachować sam ryt, usprawiedliwiony swym symbolizmem naturalnym i biblijnym, usuwając z niego te elementy, które zmieniają jego naturę czy wywyższają jego znaczenie, jak np. uroczyste wzywianie Ducha Świętego czy klęczenie wiernych; jednocześnie chodziło tu o usunięcie lub przynajmniej zredukowanie dysproporcji pomiędzy zewnętrznym pięknem momentu a relatywnym znaczeniem jego treści;

– tak zmienić wszystkie teksty i gesty, aby wyrażały lepiej treści chrystopologiczne i eklesjalne obrzędu.<sup>55</sup>

Skutkiem tak przyjętych założeń jest obecny kształt rytu. Jego znaczenie wyjaśnia wprowadzenie teologiczno-pastoralne do nowego *Ordo*: „Na ołtarzu pali się kadzidło, co oznacza, że ofiara Chrystusa, która na nim uwiecznia się w tajemnicy, wstępuje do Boga jako woń słodkości. Wyraża

także błagalne i dziękczynne modlitwy wiernych, docierające aż do tronu Bożego. Natomiast okadzenie nawy kościoła oznacza przeznaczenie go na dom modlitwy. Okadza się jednak przede wszystkim lud Boży: on jest bowiem żywą świątynią, w której każdy stanowi żywy ołtarz”.<sup>56</sup>

Wonność kadzidła przypomina tę wonność, która emanuje z ofiary paschalnej Chrystusa, jak również miłą woń Ofiary eucharystycznej Chrystusa będącej uobecnieniem tamtej w czasie i przestrzeni. Jest to także synonim pięknej woni Chrystusa, którą mają rozsiewać chrześcijanie (2 Kor 2, 14), nasycając się duchem Jego ofiary, sprawowanej za każdym razem na nowym ołtarzu.

Ogień spalający kadzidło na ołtarzu przypomina Ducha Świętego, czyli „Płomień” zesłany na Kościół przez Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca (Dz 2, 1-3), który na każdym ołtarzu dopełnia Ofiarę eucharystyczną. Rolę Ducha Świętego w celebracji Eucharystii za pomocą symbolu ognia ukazywał już św. Efrem, pisząc o wielkich cudach chleba, w którym żyje ukryty Duch, i wina, w którym płonie Ogień.<sup>57</sup>

Obłoki spalającego się kadzidła są symbolem modlitwy Kościoła, która nieustannie wspina się do Boga, tak jak to przedstawia św. Jan: „wzniósł się dym kadzideł jako modlitwy świętych” (Ap 8, 4). W tej właśnie perspektywie okadzenie nawy kościoła ma podkreślić, że jest to miejsce modlitwy.

Swoją głęboką wymowę posiada także sama kolejność rytu. Pomimo że celebruje się liturgię dedykacji budynku kościelnego, to *Ordo* w obrzędzie okadzenia daje pierwszeństwo zgromadzeniu wiernych.<sup>58</sup> Tym samym głosi się prawdę, że prawdziwą świątynią Boga jest wspólnota chrześcijańska oraz poszczególni ochrzczeni, z których każdy stanowi „żywy ołtarz”.<sup>59</sup> Czynnościom okadzenia towarzyszy następująca formuła deprekatywna:

„Niech się wzniesie ku Tobie, Panie,  
nasza modlitwa niby kadzidło;  
i jak cały ten dom napełnia się wonnym zapachem,  
tak niechaj cały Twój Kościół zostanie przeniknięty wonnością  
Chrystusa”.<sup>60</sup>

Struktura tej modlitwy składa się z dwóch zasadniczych części: wiersze 1-2 są parafrazą Psalmu 141, 2 i przyrównują modlitwę do kadzidła; wiersze 3-4 są kompozycją nową, która za pomocą paralelizmu związków: Chrystus – Kościół i Kościół – lud Boży, wyraża pragnienie, aby Kościół rozprzestrzenił przyjemną woń Chrystusa.

Do symboliki kadzidła jako znaku modlitwy nawiązują również śpiewy towarzyszące tej części liturgii. Psalm 137 zawiera m.in. tradycyjny w Biblii temat anioła, który przedstawia Najwyższemu modlitwy sprawiedli-

wych i przyjmuje składane ofiary. Ten sam temat podejmują obydwie antyfony. Za motyw ich treści posłużyła tu zaczerpnięta z Apokalipsy wizja anioła trzymającego złote naczynie pełne kadzidła, symbolu modlitwy świętych, oczekujących nadejścia wielkiego dnia.

#### 4. Obrzęd oświetlenia ołtarza i kościoła

Ostatnim obrzędem uzupełniającym jest oświetlenie ołtarza i kościoła. Ma ono miejsce bezpośrednio przed celebracją liturgii eucharystycznej i przebiega niejako w dwóch etapach. Jeszcze przed samą iluminacją przygotowuje się ołtarz, tak aby na nim można było sprawować Najświętszą Ofiarę. W tym celu najpierw się go starannie czyści, a następnie nakrywa obrusem i ewentualnie stawia się na nim świece, kwiaty i krzyż. Wprowadzenie do nowego *Ordo* tę część liturgii ujmuje w jeden zespół i nazywa go nakryciem ołtarza.<sup>61</sup>

Te czynności mają wymiar praktyczny i wynikają z odpowiednich rubryk liturgicznych, określających miejsce sprawowania Eucharystii. Jednakże już sam wspomniany tekst podaje jego inny aspekt: „w ten sposób podkreśla się, że ołtarz jest stołem Pańskim, do którego wszyscy wierni śpieszą z radością, ażeby się posilić Bożym pokarmem”.<sup>62</sup> Szczególnie wymowny jest tutaj znak białego płótna, którym nakrywa się ołtarz. Oznacza on czystość i niewinność duszy, kojarzy się ze świętami radości i tryumfu oraz jest symbolem istot niebieskich i przemienionych. Kolor biały jest także obrazem olśniewającego światła, co sprawia, że znaczenie tych czynności można łączyć z symboliką rytu oświetlenia w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Inaczej było w poprzednich pontyfikatach, które zawierały specjalne błogosławieństwa obrusów i wszelkich paramentów liturgicznych. Sprawiały one, że ryt nakrycia ołtarza jawił się jako samodzielny i niezależny, ale jednocześnie przedłużał całość liturgii.<sup>63</sup> Obecnie podkreślony zostaje jedynie moment zapalania świec na ołtarzu i w miejscach namaszczeń na ścianach oraz świeateł w kościele. Czynności te bowiem nie tylko wynikają z przepisów liturgicznych czy potrzeby dostatecznego oświetlenia, lecz przede wszystkim posiadają głębokie znaczenie teologiczne, oparte na symbolice światła.

Światło jako symbol jest desygnatem wielu rzeczywistości. Jego niezwykle znaczenie polega na tym, że jest ono warunkiem wszelkich spostrzeżeń wizualnych. W nim objawia się piękno i niezależny od człowieka porządek we wszechświecie. Swym działaniem jest ono w stanie przeniknąć nawet tego, kto jest pozbawiony wzroku. Samo jednak, mimo przeprowadzonych badań naukowych i złożonych analiz fizykalnych, pozostaje dla człowieka ciągle niezgłębioną tajemnicą. Wszyscy znają działanie światła, lecz nikt poza Stwórcą nie zna jego istoty. Ono jak wszystko inne pochodzi od Boga i tak jak całe stworzenie na niego również wskazuje. Dlatego też światło jest szczególnym znakiem Boga: jako najbardziej niematerialne zjawisko całego stworzenia jest odpowiednim symbolem duchowości Boga; ukazuje coś z Boga samego.<sup>64</sup>

W Biblii światłość jest również atrybutem Boga; szatą, w którą On się przyodziewa (Ps 104, 2). Dlatego też stanowi ono część oprawy zewnętrznej każdej teofanii, gdzie albo uwydatnia majestat Boga, który stał się bliski człowiekowi (Wj 24, 10n), albo objawia istotę pełną grozy (Ha 3, 3n). Zawsze jest jednak znakiem Bożej obecności. Taką symbolikę światła podejmują i następnie rozwijają także prorocy. Owym dniem zbawienia będzie cudowny poranek (Iz 30, 26) oświetlony „Słońcem sprawiedliwości” (Ml 3, 20). Wtedy Bóg oświeci swoich wyznawców, a jego Sługa będzie światłem narodów (Iz 42, 6; 49, 6). Eschatologiczna światłość realizuje się wraz z przyjściem Chrystusa. Wówczas „lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie” (Mt 4, 16). Starzec Symeon przyniesionego do świątyni Jezusa wita jako „światło na oświecenie pogan” (Łk 2, 32), a On sam to potwierdzi później, mówiąc o sobie „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12; 9, 5).<sup>65</sup>

To objawienie się Jezusa jako światłości świata uwypukla antytezę: światło – ciemności, i wprowadza ją na płaszczyznę wymagań moralnych. Światłość oznacza królestwo Chrystusa, jako królestwo dobra i sprawiedliwości. Ciemność natomiast jest synonimem królestwa szatana, czyli zła i nieprawości. Chrześcijanin jest depozytariuszem światłości; żyjąc jak prawdziwy syn światła, sprawia, że ono promieniuje na innych.

Właśnie te dwie rzeczywistości: światło Chrystusa i światło chrześcijan tworzących Mistyczne Ciało, przedstawia obrzęd iluminacji ołtarza i kościoła. Na takie rozumienie obrzędu wskazuje wyraźnie rubryka nowego *Ordo*: „Iluminacja ołtarza, po której następuje iluminacja kościoła, przypomina, że Chrystus jest «Światłością na oświecenie pogan» i że Jego światłością jaśnieje Kościół, a przez niego cała rodzina ludzka”.<sup>66</sup>

Świadectwem traktowania tej części liturgii w kategoriach przede wszystkim symbolicznych jest inna uwaga *Ordo*,<sup>67</sup> aby wcześniej, tzn. w procesji wejścia i obrzędzie pierwszej proklamacji słowa Bożego, nie używać świec. Ich szczególne światło żywione trawionym przez płomień woskiem oznacza Chrystusa, który ofiarował się za nas w miłości aż do wyniszczenia siebie samego. Ponadto jest to również znak czuwania i gotowości na przyjście Pana (Mt 25, 1-12; Łk 12, 35), a wreszcie symbol radości, która płynie z Jego obecności. Świece zatem wskazują na rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii i płynącą stąd radość Kościoła.<sup>68</sup>

Sam moment zapalenia świec i świateł w kościele poprzedza wygłoszenie przez biskupa formuły: „Niech zabłyśnie w Kościele światło Chrystusa, ażeby wszystkie narody otrzymały pełnię prawdy”.<sup>69</sup> Treść tego wezwania nawiązuje do orędzia wielkanocnego,<sup>70</sup> jednakże w swym całokształcie stanowi raczej syntezę pierwszego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Kościół w swej naturze i powszechnym posłannictwie staje się niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Misję swoją Kościół realizuje przez głoszenie Ewangelii. W ten sposób oświeca ludzi blaskiem Chrystusa, Światłości narodów, który jaśnieje na obliczu Mistycznego Ciała.

Rozwijając te myśli, można dostrzec również w obrzędzie iluminacji prefigurę stanu ostatecznego, właściwego niebieskiemu Jeruzalem, którego budynek kościelny symbolizuje. Zgodnie z tekstem Ap 21, 22-23 światło jest wyrazem chwały Boga, która oświetla Jerozolimę oraz symbolizuje jedyną lampę miasta, czyli Baranka. Szczególnie wymownym wobec tego staje się usytuowanie rytu iluminacji tuż przed celebracją Eucharystii.<sup>71</sup>

Śpiewy towarzyszące czynnościom oświetlenia nawiązują do tematyki misyjnego posłannictwa Kościoła jako zanoszenia światła. Kantykt Tobiasza, będący hymnem profetycznym o przeznaczeniu Jerozolimy i wyrażający nadzieje wygnańców na powrót do miasta Bożego, w kontekście obrzędu dedykacji aktualizuje się jako pieśń prorocka przedstawiająca eschatologiczną przyszłość Kościoła: „Liczne narody przyjdą do ciebie z daleka” (Tb 13, 13). Te same treści wyrażają również obie zaproponowane antyfony, z których jedna – przewidziana na okres Wielkiego Postu – jest zresztą zaczerpnięta z Kantyktu Tobiasza; druga antyfona jest tematyczną syntezą Iz 60 i wyraża cześć dla świetlanej Jerozolimy w perspektywie uniwersalistycznej.

\* \* \*

Redaktorzy nowej księgi liturgicznej przeznaczonej do sprawowania dedykacji kościoła zachowali wszystkie dotychczasowe obrzędy dopełniające. W myśl jednak ogólnych założeń odnowy liturgii usunęli z nich te elementy, które nie odpowiadały mentalności współczesnego człowieka oraz dokonali dużych uproszczeń, jeśli idzie o czas i sposób ich wykonania. Przez to stały się one dla sprawujących liturgię bardziej proste, przejrzyste i zrozumiałe.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Pontificale Romanum: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* (ODEA), ed. typica, Polyglotta Vaticana 1977.

<sup>2</sup> B. Nadolski, *Liturgika* t. 1, Poznań 1989, s. 20.

<sup>3</sup> M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 143.

<sup>4</sup> I.M. Calabuig, *L' Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, *Appunti di una lettura*, „Notitiae” 13(1977) s. 407.

<sup>5</sup> L. Chengalikavil, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, w: *I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 74-75.

<sup>6</sup> M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 4, Milano 1953, s.384.

<sup>7</sup> A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 769.

<sup>8</sup> ODEA II, 48.

<sup>9</sup> ODEA II, 48.

<sup>10</sup> I.M. Calabuig, art. cyt., s. 408.

<sup>11</sup> ODEA II, 48.

<sup>12</sup> ODEA II, 48.

<sup>13</sup> A. Bugnini, dz. cyt., s. 769.

<sup>14</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 122-125.

<sup>15</sup> W. Kopański, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 281-282.

<sup>16</sup> Oliwa, w: *Słownik teologii biblijnej* (STB) Poznań 1973, s. 630.

- <sup>17</sup> J. Rosłoń, *Co oznacza obrzęd namaszczenia i jakie są biblijne podstawy tej praktyki?* „Collectanea Theologica” 45(1975) 1, s. 109.
- <sup>18</sup> Tamże s. 109-110.
- <sup>19</sup> Szczegółową egzegezę postępowania i zamiarów Jakuba przeprowadza S. Łach w: *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 426.
- <sup>20</sup> J. Rosłoń, art. cyt., s. 111.
- <sup>21</sup> *Namaszczenie*, w: STB, s. 517.
- <sup>22</sup> J. Rosłoń, art. cyt., s. 112.
- <sup>23</sup> D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 374.
- <sup>24</sup> I. M. Calabuig, art. cyt., s. 430-431.
- <sup>25</sup> ODEA IV, 1-2.
- <sup>26</sup> I. M. Calabuig, art. cyt., s. 431.
- <sup>27</sup> KK 6.
- <sup>28</sup> J. Rosłoń, art. cyt., s.112.
- <sup>29</sup> *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, n. 62  
KK 10.
- <sup>31</sup> I. M. Calabuig, art. cyt., s. 431.
- <sup>32</sup> ODEA IV, 7.
- <sup>33</sup> KL 125, 128.
- <sup>34</sup> *List do Filadelfian* 3, 4, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s.164.
- <sup>35</sup> B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, w: *Liturgika ogólna*, Lublin 1973, s. 211-212
- <sup>36</sup> Cz. Krakowiak, *Dedykacja ołtarza według Pontyfikatu Rzymskiego z 1977 roku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6(1981) s. 365; S. Mazzarello, *Il nuovo rito della dedicazione di una chiesa*, w: *Cristo ieri oggi e sempre*, Bari 1979, s. 184
- <sup>37</sup> KL 41.
- <sup>38</sup> I. M. Calabuig, art. cyt., s. 433.
- <sup>39</sup> Tamże, s. 434.
- <sup>40</sup> ODEA II, 64.
- <sup>41</sup> I. M. Calabuig, art. cyt., s. 433.
- <sup>42</sup> ODEA II, 16a.
- <sup>43</sup> Tamże.
- <sup>44</sup> I.M. Calabuig, art. cyt., s. 435; S. Mazzarello, art. cyt., s. 185.
- <sup>45</sup> I.M. Calabuig, art. cyt., s. 435.
- <sup>46</sup> D. Forstner, dz. cyt., s. 221.
- <sup>47</sup> W. Kopaliński, dz. cyt., s. 135.
- <sup>48</sup> B. Nadolski, *Liturgika* t. 4, Poznań 1992, s.161.
- <sup>49</sup> W. Kopaliński, dz. cyt., s.135.
- <sup>50</sup> M. Lurker, dz. cyt., s. 81.
- <sup>51</sup> D. Forstner, dz. cyt., s. 218-219.
- <sup>52</sup> Tamże, s. 220.
- <sup>53</sup> B. Nadolski, *Liturgika* t. 4, s. 131-132.
- <sup>54</sup> M. Righetti, dz. cyt., s. 386-388.
- <sup>55</sup> I.M. Calabuig, art. cyt., s. 437.
- <sup>56</sup> ODEA II, 16b.
- <sup>57</sup> *Pieśń o Eucharystii*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 78.
- <sup>58</sup> ODEA II, 16b.
- <sup>59</sup> ODEA II, 16b.
- <sup>60</sup> ODEA II, 66.
- <sup>61</sup> ODEA II, 16c.
- <sup>62</sup> ODEA II, 16c.
- <sup>63</sup> A. Righetti, dz. cyt., s. 389.
- <sup>64</sup> D. Forstner, dz. cyt., s.92
- <sup>65</sup> *Światło i ciemności*, w: STB, s. 959-960.
- <sup>66</sup> ODEA II, 16d.
- <sup>67</sup> ODEA II, 31, 54.
- <sup>68</sup> R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1991, s. 155.
- <sup>69</sup> ODEA II, 70.
- <sup>70</sup> *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s.155 n.
- <sup>71</sup> I.M. Calabuig, art. cyt., 439.