

KS. BOGUSŁAW MIGUT

LITURGIA JAKO OBRAZ

LITURGY AS AN IMAGE

Abstract. Important for this article is to look at the liturgy from the perspective of its celebration. The celebration, i.e. the visible side of the liturgy, so the congregation and its external action (postures, gestures), liturgical space, vestments, paraments and the whole *ars celebrandi*, is the image of the liturgy invisible to the human eye, yet the image of this reality, which takes place inside the gathered people. The liturgical celebration is first and foremost the image of the cosmic liturgy. Christ, the Church, man, and with him the world, meet in the liturgy. Christ reveals Himself as Head of the Church and Lord of the entire universe. Man becomes a new icon of God, in the image of Christ, and the whole world regains in man the glory of God. All this contains an important message to persons responsible for the *ars celebrandi* and for the creation of liturgical space.

Key words: picture, sign, symbol, icon, liturgical celebration, cosmic liturgy, liturgical theology, liturgical anthropology, liturgical space, *ars celebrandi*.

1. ZNAK – SYMBOL – OBRAZ

Sformułowany w tytule problem wymaga na wstępie ustalenia podstawowych pojęć. W tym wypadku ważna jest odpowiedź na pytanie o pojmowanie „obrazu”, ale też „liturgii”. Nie chcąc jednak przywoływać szczegółowo już opracowanych zagadnień, związanych z pojmowaniem „liturgii”, należy tylko stwierdzić, że istotnym dla tego artykułu jest spojrzenie na liturgię z perspektywy jej celebracji. Celebracja bowiem, czyli widzialna strona liturgii, a więc zgromadzenie i jego zewnętrzna діяlanie (postawy, gesty), przestrzeń liturgiczna, paramenty, jak i cała *ars celebrandi* jest obrazem liturgii niewidzialnej dla ludzkiego oka, a zarazem obrazem tego, co dokonuje się we wnętrzu zgro-

Ks. prof. dr hab. BOGUSŁAW MIGUT – Katedra Teologii i Duchowości Liturgicznej w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL; adres do korespondencji: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: bmigut@kul.pl

madzonych osób. I tu od razu należy zaznaczyć, że głównym problemem badawczym tego artykułu nie jest ukazanie liturgii jako obrazu wewnętrznych przeżyć i subiektywnych odczuć uczestników zgromadzenia¹, ale liturgii jako obrazu tego, co ona uobecnia i w czym ona uczestniczy, z wyraźnym jednak odniesieniem nie tylko do teologii, ale też do antropologii.

Przyjmując natomiast definicję obrazu jako wyobrażenia tego, do czego się odnosi, należy dla większej jasności zestawić pojęcie obrazu z pojęciami „znaku” i „symbolu”. Różnica między obrazem i znakiem polega głównie na tym, że znak, oznaczając rzeczywistość znajdującą się poza nim, ma zazwyczaj jedno konkretne znaczenie lub znaczenie jego jest ściśle określone. Inną cechą znaku jest jego sztuczność, którą można też określić jako umowność. Oznacza to, że znak jest tworzony przez daną społeczność. Ponadto znak ma przede wszystkim funkcję informacyjną². Obraz natomiast jest kompleksem znaków, stąd jego wieloznaczność, a zarazem bogactwo znaczeń. W tym sensie obraz upodobnia się do symbolu. Symbol tym się różni od znaku, że jest częścią rzeczywistości oznaczanej. Ponadto symbol jest bardzo bogaty znaczeniowo, nie pochodzi z ustanowienia zgromadzonej społeczności, stąd nie ma ona nad nim władzy. Przeznaczeniem symbolu jest jednoczenie poznających go osób³. Chcąc dostrzec różnicę między obrazem a symbolem, należy zwrócić uwagę, że obraz nie zawsze jest częścią rzeczywistości, którą przedstawia. Ponadto symbol nie musi mieć koniecznie wymiaru *stricte* ikonicznego, choć nigdy nie jest go zupełnie pozbawiony. W przypadku celebracji liturgii pojęcie symbolu i obrazu są sobie bardzo bliskie. Używając języka Paula Tillicha, dla którego symbol stanowi najważniejszy sposób wyrazu religijnej wiary⁴, i powołującego się na nań Heriberta Wahla, celebrowanie liturgiczne wpisuje się w działanie symboliczne⁵. Przyjęte tutaj pojmowanie „obrazu” pokrywa się w dużym stopniu z pojęciem „symbolu”. Może też być określone jako „wyraz” lub „przedstawienie” (łac. *repraesentatio*).

¹ Zagadnienie przeżycia i wyobraźni w podczas celebracji liturgii omawia szeroko Peter E. Fink SJ.: *Imagination and Worship*. W: *The New Dictionary of Worship*. Red. P.E. Fink. Collegeville: The Liturgical Press 1990 s. 587-594.

² Por. N. MICHEL. *Sign, Symbol*. W: *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*. Red. P. Bradshaw. London: SCM Press 2002 s. 439.

³ N. MICHEL. *Sign, Symbol* s. 440.

⁴ Por. P. TILlich. *Teologia systematyczna*. Tł. J. Marzęcki. T. 1. Kęty: Antyk 2004 s. 12; M. NAPADŁO. *Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha*. „*Studia Paradyckie*” 20: 2010 s. 53-68.

⁵ Por. H. WAHL. *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*. Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder 1994.

2. SAKRAMENT – IKONA – OBRAZ

Kontrowersje wokół kultu ikon w okresie ikonoklazmu wyeksponowały ikoniczny wymiar sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. Ikonoklaści podczas zgromadzenia biskupów w Hierreira (754) wręcz podkreślali, że jedynym obrazem Ciała Chrystusowego jest właśnie Eucharystia. Wydano też wtedy zakaz przedstawiania Chrystusa w postaci obrazu⁶.

Przeciwnicy kultu ikon bronili, jak im się wydawało, dogmatu chalcedońskiego. Twierdzili, że ikona, przedstawiając Jezusa Chrystusa, oddziela w Nim ciało od bóstwa. Ikona bowiem może przedstawić wyłącznie człowieczeństwo, a nie jest w stanie ukazać boskiej natury Bogoczłowieka⁷. Tymczasem broniąca ikon teologia wschodnia widzi prawdę ikony w odniesieniu do misterium wcielenia Syna Bożego. Samo wcielenie natomiast teologia ta ukazuje w świetle stworzenia człowieka na obraz Boży, a tym samym w świetle ikonicznej struktury bytu ludzkiego, który został ukształtowany na wzór niebiańskiego człowieczeństwa Logosu (1 Kor 15,47-49), czyli obrazu istniejącego w odwiecznej Bożej Mądrości. Chrystus, przyjmując naturę ludzką, odnajduje w niej swój własny obraz, ale też w swym człowieczeństwie staje się żywym obrazem Boga Ojca (por. J 14,9). Jezus Chrystus, zgodnie z orzeczeniem Soboru Chalcedońskiego, jest więc jedną Osobą, która jednakże jednoczy w sobie to, co boskie, z tym, co ludzkie, czyli to, co nie stworzone, z tym, co stworzone. Jego Osoba w swej cielesności jest tym samym „obrazem” natury boskiej i ludzkiej. Stąd ikona Chrystusa przedstawia całość Osoby Bogoczłowieka. Co więcej, według terminologii Pseudo-Dionizego Areopagity, Bóg jest Archetypem każdej ikony, jest Ikoną każdej ikony, Pierwowzorem wszystko ogarniającym, jak też Meta-Ikoną czy też Hyper-Ikoną⁸. Teologia ikony w całej pełni zbudowana jest na pojęciach Archetypu (Praobrazu, Prototypu) i obrazu (ikony), który dąży do przedstawienia Archetypu, czyli wzorca, ponieważ kult odnosi się do Archetypu, a nie samego przedstawienia⁹. Archetypem zaś jest Osoba Bogoczłowieka, która jest obrazem Boga w Trójcy Jedynej, ale też Najświętsza Maryja Panna, aniołowie i święci, których kult jest ze swej natury chrystocentryczny.

⁶ Por. C. GÄRTNER. *Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament. Eine theologische Untersuchung zum Werk von Thomas Lehnerer*. Paderborn: Schöningh 2002 s. 26.

⁷ Por. H. PAPROCKI. *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią*. „Elpis” 13:2011 s. 43.

⁸ Por. P. EVDOKIMOV. *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Tł. M. Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 127.

⁹ Por. H. PAPROCKI. *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią* s. 44.

Od II Soboru Nicejskiego (787), ostatniego wspólnego soboru Wschodu i Zachodu, przywracającego kult obrazów, w nauczaniu Kościoła harmonijnie współistnieją na nowo ze sobą sakramenty i obrazy jako przedstawienia Chrystusa i Jego zbawczego misterium. Sobór stwierdza, że „kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”¹⁰. Naukę tę potwierdza też Sobór Trydencki, który zwłaszcza pod wpływem biskupów francuskich, borykających się z problemem obrazoburstwa w środowiskach kalwińskich, przywołał właśnie naukę II Soboru Nicejskiego¹¹. Sobór Trydencki wyraźnie zaznacza, że celem kultu nie jest obraz jako taki, lecz ten, kogo obraz przedstawia. Obrazy same z siebie nie mają żadnej mocy, ale są pomocne w budowaniu więzi z Chrystusem, Maryją i świętymi. Pomagają też wiernym w rozważaniu misterium życia Jezusa w Jego ziemskim życiu i w życiu świętych¹².

Powracając do struktury sakramentów, warto zwrócić uwagę, że mają one swą zewnętrzną warstwę, którą jest celebracja, a w przypadku Eucharystii są nią dodatkowo postaci eucharystyczne (Najświętszy Sakrament). Celebrowanie sakramentów w pierwszym znaczeniu służy przede wszystkim uobecnianiu Misterium Chrystusa dla życia wiernych i włączaniu życia wierzących w owo Misterium. Jednocześnie jednak w ich warstwie celebracyjnej sakramenty ukazują to, czego dokonują i uobecniają, ale też ukazują całą teologię i antropologię (drugie znaczenie). W tym drugim znaczeniu celebrowanie sakramentów, jak i wszystkich rodzajów liturgii może być zrównana z obrazem. Obraz, choć nie ma mocy uobecniania wydarzeń zbawczych, nadanej mu przez Chrystusa, włącza jednak również wiernych, choć na sposób bardziej subiektywny niż sakrament, w samo Misterium Chrystusa, a przezeń w Tajemnicę Trójcy Świętej.

W przestrzeni sakralnej obrazu wpisują się w całość celebrowania liturgicznego. Stają się jej nieodłącznym elementem. Ma to głównie miejsce w celebrowaniu liturgii w tradycji wschodniej, gdzie ikona, a zwłaszcza ikonostas jest jej istotnym elementem. Ikonostas to granica między światem widzialnym i niewidzialnym. To święci ogłaszający największą tajemnicę naszej wiary, to sama przysłonięta tajemnica wiary¹³. Jerzy Nowosielski stwierdza: „A jeśli modlący się w świątyni byliby dostatecznie uduchowieni, jeśli wzrok wszyst-

¹⁰ SOBÓR NICEJSKI II. *Dekret wiary* 16. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T.1. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków: WAM 2007 s. 339.

¹¹ Por. C. GÄRTNER. *Gegenwartsweisen in Bild und Sakrament* s. 27.

¹² Por. SOBÓR TRYDENCKI. Sesja 25. *Wzywianie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. IV/1. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków: WAM 2007 s. 781-784.

¹³ Por. H. PAPROCKI. *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią* s. 48.

kich modlących się byłby zawsze widzący, nie byłoby w świątyni żadnego innego ikonostasu oprócz przysłanych przez Boga świadków [...] ze względu na słabość wzroku duchowego wiernych, Kościołowi, w trosce o modlących się przychodzi pomagać im w przewyciężaniu ich opieszałości duchowej”¹⁴. Podobne twierdzenie można by odnieść do całej zewnętrznej warstwy liturgii, która jako obraz pomaga uczestnikom być włączonymi i włączyć się w sprawowane misteria.

Obraz jest łącznikiem między światem niewidzialnym i widzialnym. Za pomocą obrazu, którym jest też sama celebracja, człowiek odkrywa najważniejsze prawdy. Sakrament w swej warstwie celebracyjnej jest więc nie tylko uobecnianiem wydarzeń zbawczych, ale też obrazem – ikoną rzeczywistości niewidzialnej. Obraz ten pozwala też dostrzec całą rzeczywistość widzialną z perspektywy Góry Tabor.

Ukazując liturgię jako obraz, można by się skoncentrować na różnych elementach celebracji liturgicznych jako szczególnych obrazach rzeczywistości zbawczej. Ciekawe byłoby też ukazanie relacji poszczególnych elementów celebracji liturgicznej jako obrazów w relacji do przedstawienia tych prawd w pobożności ludowej. Innym ciekawym tematem mogłoby być powiązanie celebracji z jej przedstawieniami w sztuce¹⁵ lub obraz danej rzeczywistości w tekstach liturgicznych¹⁶. Tutaj chodzi jednak o celebrację jako całość w jej ogólnym pojęciu.

3. LITURGICZNA CELEBRACJA OBRAZEM LITURGII KOSMICZNEJ

Do celebracji liturgicznej można podejść od strony Boga i od strony człowieka. Można bowiem mówić o antropologicznej i teologicznej perspektywie liturgii. Perspektywa antropologiczna, obecna zwłaszcza w ujęciu Louisa-Marie Chauveta¹⁷, szkoły padewskiej¹⁸ czy też niemieckiego pod-

¹⁴ Z. PODGÓRZEC. *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*. Kraków: Znak 2009 s. 79.

¹⁵ Przykładem takiego opracowania może być: M.E. JOHNSON. *Images of Baptism*. Chicago: Archdiocese of Chicago 2001.

¹⁶ Przykładem może być publikacja: A.P. PÉREZ. *La imagen de la Iglesia en la liturgia española*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral 1971.

¹⁷ Por. L.-M. CHAUVET. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris: Cerf 1987.

¹⁸ Por. A. BOZZOLO. *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*. Roma 1999; A.N. TERRIN. *Liturgia e incarnazione*. Padova 1997; TENŽE. *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*. Brescia 1999; TENŽE. *Ecologia e liturgia*. Padova 2003; G. BONACCORSO.

ręcznika *Gottesdienst der Kirche*¹⁹, widzi celebrację jako wyraz geniuszu i zaangażowania człowieka²⁰. Perspektywa teologiczna widzi liturgię głównie jako wyraz działania Boga (*opus Dei*).

Tym, co łączy obie te perspektywy, jest odniesienie celebracji do rangi liturgii kosmicznej, która dokonuje się w czasie i przestrzeni, ale jednocześnie wykracza poza nie. Obejmuje ona rzeczywistość Boga i świat przez Niego stworzony, byty widzialne i niewidzialne, świat duchowy i materialny, którego połączeniem jest człowiek. Jej spełnieniem jest liturgia niebiańska, sprawowana przez Chrystusa i wszystkich przez Niego zbawionych. Pojęcie „liturgii kosmicznej” wywodzi się od wschodnich ojców Kościoła, głównie od Pseudo-Dionizego Areopagity i z jego dzieł *O hierarchii niebieskiej* i *O hierarchii kościelnej*²¹, oraz Maksyma Wyznawcy i z jego dzieła *Mistagogia*²². Pojęcia tego użył w XX wieku Hans Urs von Balthasar, który tak też zatytułował swoje dzieło poświęcone teologii Maksyma Wyznawcy²³. Von Balthasar, za Maksymem Wyznawcą, ukazuje, że liturgia Kościoła jest obrazem sakramentalnego wymiaru kosmosu i Kościoła. Objawia ona dokonujące się w niej połączenie świata, Pisma i Kościoła²⁴.

Introduzione allo studio della liturgia. Padova 1990; TENZE. *Celebrare la Salvezza. Lineamenti di liturgia*. Padova 1996; TENZE. *Interiorità della mistica e esteriorità del rito*. W: *Mistica e ritualità. Mondi inconciliabili?*. Red. A.N. Terrin. Padova 1999 s. 143-163; R. TAGLIAFERRI. *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*. Roma 1996; A. GRILLO. *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*. Padova 1999.

¹⁹ Por. R. SEQUEIRA. *Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung*. W: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. T. 3. *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nicht-sprachliche Ausdrucksformen*. Red. H.B. Meyer, H. Auf der Maur, B. Fischer, A. A. Häussling, B. Kleinheyer. Regensburg: Pustet 1990 s. 13-18.

²⁰ We współczesnej teologii jest to zwłaszcza widoczne w pismach i nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI – por. J. RATZINGER. *Gesammelte Schriften. Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Red. G.H. Müller. Freiburg im Breisgau: Herder 2008 (tłum. pol. *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego. Opera omnia* T. XI. Red. K. Gózdź, M. Górecka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).

²¹ PSEUDO DIONYSIUS AREOPAGITA. *De ecclesiastica hierarchia*. W: TENZE. *Corpus Dionysianum* II. Wyd. G. Heil, A.M. Ritter. Berlin–New York: De Gruyter 1991 s. 63-132 (przekłady polskie: *Dziela św. Dionizjusza Areopagity*. Kraków 1932 s. 180-248; PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA. *Pisma Teologiczne. II: Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków: Znak 1999. s. 45-114.

²² MAXIMUS CONFESSOR. *Mistagogia. Una cum latina Interpretatione Anastasii bibliothecarii*. Wyd. Ch. Boudignon. [Corpus Christianorum. Series Graeca 69]. Turnhout: Brepols Publishers 2011.

²³ H.U. VON BALTHASAR. *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*. Freiburg im Breisgau: Herder 1941.

²⁴ Por. H.U. VON BALTHASAR. *Kosmische Liturgie* s. 324-325.

Więź celebracji z liturgią kosmiczną jest często ukazywana we współczesnej teologii, a za sprawą Jeana Corbona²⁵ znalazła swoje odzwierciedlenie w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, który m.in. stwierdza: „Od początku aż do wypełnienia się czasów całe dzieło Boże jest błogosławieństwem. Od liturgicznego poematu o pierwszym stworzeniu aż do pieśni Jeruzalem niebieskiego autorzy natchnieni głoszą zamysł zbawienia jako wielkie błogosławieństwo Boże” (KKK 1079). W celebracji liturgicznej błogosławieństwo to zostaje w pełni objawione (por. KKK 1082). W ujęciu Corbona liturgia rozgrywa się w mikrokosmosie, którym jest dusza człowieka, i w całym świecie stworzonym, a wyrazem więzi mikrokosmosu i makrokosmosu jest celebracja²⁶. Celebracja objawia człowiekowi i Kościołowi ich najdoskonalszy obraz, do którego są powołani, a wszechświat i historia są tu najbardziej wywyższone, gdyż objawia się ich ostateczne spełnienie.

4. LITURGIA OBRAZEM CHRYSYDUSA, KOŚCIOŁA I CZŁOWIEKA

We wstępie do włoskiego wydania encyklik Jana Pawła II jego uczeń Tadeusz Styczeń przywołuje płaskorzeźbę z północnego portalu katedry w Chartres, ukazującą stworzenie Adama. Zauważa przy tym, że lepiąca z gliny twarz Adama i twarz Boga są do siebie podobne, niemal identyczne. Bóg i człowiek mają twarz Jezusa Chrystusa. Płaskorzeźba ta posłużyła Styczniewi do zobrazowania chrystocentryzmu nauczania Jana Pawła II, co objawia się, jako klucz do jego całego nauczania, w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Jezus Chrystus jest „oknem wglądowym” w tajemnicę Boga i człowieka²⁷. W Jezusie Chrystusie odkrywa człowiek miłość i bliskość Boga oraz swoją własną godność. Chrystus jest liturgiem liturgii kosmicznej. Prawda ta objawia się szczególnie w konkretnej celebracji liturgicznej, gdzie Ten, który zasiada po prawicy Ojca, przyodziały w ludzką naturę, przyłącza w sprawowanej przez siebie liturgii niebieskiej tych, którzy na ziemi są jego braćmi i siostrami. Człowiek zaś, powołany przez Stwórcę do bycia kapłanem świata widzialnego, włącza się sam w liturgię wraz z całym powierzonym mu stworzeniem. Człowiek wprowadza do litur-

²⁵ J. CORBON. *Liturgia – źródło wody życia*. Poznań: W drodze 2005.

²⁶ Por. J. CORBON. *Liturgia – źródło wody życia* s. 114-115.

²⁷ Por. T. STYCZEŃ. *Introduzione*. W: *Le encicliche di Giovanni Paolo II*. Milano: Leonardo 1994 s. VII-XVIII.

gii jednak nie tylko stworzoną przez Boga naturę, ale też wytworzoną przez siebie, przy współpracy z Bogiem, kulturę.

Liturgia ukazuje jednak przede wszystkim Tego, który jest obrazem Boga i człowieka, a zarazem Tego, na wzór którego został stworzony cały wszechświat. Liturgia jest miejscem, w którym Chrystus szczególnie objawia się jako Ten, który jest „wszystkim we wszystkich” (Kol 3,11), aby wszystko oddać Ojcu Niebieskiemu. Liturgia bowiem się spełni, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Liturgia jest obrazem Jezusa Chrystusa, gdyż On jest jej Twórcą i Wykonawcą. Prawdę tę ukazuje Joseph Ratzinger, gdy dokonuje interpretacji słów Jezusa wypowiedzianych w rozmowie z Samarytanką: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4, 23) oraz wydarzenia oczyszczenia świątyni (J 2,13-22), gdzie Jezus wypowiada słowa: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2,19). Scena oczyszczenia świątyni pokazuje, że ta świątynia będzie zastąpiona przez żywe ciało Jezusa Chrystusa, który z miłości do Boga i człowieka wszedł w śmierć. Chrystus w swym uwielbionym ciele został wskrzeszony do nowego życia i zasiada po prawicy Ojca. Ukrzyżowany Jezus Chrystus, rozpościerający swoje dłonie nad całym światem, jest przestrzenią spotkania Boga i człowieka, a jako zmartwychwstały Pan jest On Prawdą, która zastępuje obrazy – ludzkie wyobrażenia, i jest On źródłem Ducha, przez którego możliwe staje się oddawanie Bogu kultu w Duchu i prawdzie²⁸. W Nim zakończył się kult zastępczy, kult sprawowany w starej świątyni, w której podczas śmierci Jezusa zasłona przybytku rozdarła się na pół, „z góry na dół” (Mk 15,38)²⁹.

Celebracja jest miejscem objawienia i budowania Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. W niej Kościół najbardziej się objawia i zarazem spełnia. Objawia swój byt jako chciany i miłowany przez Chrystusa, będący Jego mistycznym Ciałem. Kościół spełnia się w celebracji, gdyż jednoczy wszystkich z Chrystusem, a w Nim składa Bogu swe ofiary duchowe. Chrystus bowiem sam stał się ofiarą i dlatego w Nim składane są ofiary Kościoła i On składany jest jako jedyna Ofiara. „Wszelki kult i tym samym cała liturgia, jako konkretna forma sprawowania kultu, są odtąd związane z Panem, który jest obecnością Boga wśród ludzi i rekapitulacją uwielbienia Boga przez ludzi w jednym. Znaczy to jednocześnie jednak, że wszelka liturgia sprawo-

²⁸ Por. J. RATZINGER. *Teologia liturgii* s. 420-423.

²⁹ Por. J. RATZINGER. *Duch liturgii*. Poznań: Klub Książki Katolickiej 2002 s. 48-49.

wana niezależnie od Niego i poza Nim jest czymś przejściowym i niewystarczającym. Sens wszelkiej liturgii polega na wprowadzaniu człowieka do jedynej Świątyni ludzkości, którą jest Chrystus – na uobecnianiu Chrystusa”³⁰.

Celebracja liturgii jest też ikoną człowieka, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, ale też powołany do przemiany powierzonego mu świata natury (Rdz 1,26). Celebracja ukazuje człowieka, który w liturgii jest na nowo stwarzany na obraz Chrystusa i który tym samym staje się uzdolniony do przemiany świata. Celebracja ukazuje zarazem, że człowiek żyjący w oddaleniu od Boga, żyjący w grzechu, niszczy w sobie obraz Stwórcy, a tym samym pozbawia się możliwości przemiany świata, bycia kapłanem stworzenia, gdyż jest „pozbawiony chwały Bożej” (Rz 3,23). Konkretna celebracja pokazuje pracę Chrystusa i Ducha Świętego nad konkretnym człowiekiem we wspólnocie Kościoła. Praca ta polega na przywracaniu człowiekowi „chwały Bożej”, która została przez człowieka utracona dla całego wszechświata, a przez Bogoczłowieka przywrócona. Od mementu, w którym chwała Boża powraca do źródła, czyli od śmierci Chrystusa na krzyżu, od Jego misterium paschalnego, konieczne jest, aby każdy człowiek został na nowo włączony w ów nurt przywracania chwały Bożej światu. Dlatego konieczne jest, aby sam człowiek stał się mieszkaniem tej chwały i był nią przyobleczony. Konieczne jest, aby człowiek w liturgii serca oddawał chwałę Bogu, ale równocześnie by się otworzył na przemieniającą moc Chrystusa w Duchu Świętym (przebóstwienie)³¹.

Celebracja objawia pracę Ducha Świętego, nazywanego przez Corbona „Ikonografem Chrystusa” w człowieku, a przez człowieka we wszechświecie. „Ikonografia ta pozostaje nieznaną dopóty, dopóki stworzenie jest w niewoli (Rz 8,19-22), odcięte od człowieka [przez szatana], i dopóki to rozdarcie dotyka ludzkiego serca. Ponieważ twarz człowieka pochyla się ku ziemi, ziemia pozostaje zaciemniona. Kiedy jednak, w Chrystusie, jego twarz zwraca się ku Temu, który jest Jego chwałą, wówczas ziemia może wydać swój świetlany owoc. Człowiek bowiem jest z ziemi i jest najpiękniejszym owocem jej obietnicy, ale załączek obietnicy tkwi w Bogu i może się rozwinąć jedynie wtedy, gdy człowiek na to przyzwoli. [...] Duch przebóstwienia człowieka nie tylko po to, ażeby człowiek czynił świat bardziej ludzkim, co stanowi dość banalny wariant tematu śmierci, ale zwłaszcza po to, ażeby stworzenie i człowiek osiągnęli wolność chwały Bożej”³².

³⁰ J. RATZINGER. *Teologia liturgii* s. 145.

³¹ Por. J. CORBON. *Liturgia – źródło wody życia* s. 214-215.

³² J. CORBON. *Liturgia – źródło wody życia* s. 215.

5. PODSUMOWANIE

Chrystus, Kościół, człowiek, a wraz z nim świat spotykają się w liturgii. Chrystus objawia się jako Głowa Kościoła i Pan całego wszechświata. Człowiek staje się na nowo ikoną Boga na wzór Chrystusa i tym, w którym cały świat odzyskuje chwałę Bożą. Wszystko to zawiera ważne przesłanie pod adresem osób odpowiedzialnych za *ars celebrandi* oraz za tworzenie przestrzeni liturgicznej.

BIBLIOGRAFIA

- ACCART X.: Comprendre et vivre la liturgie : signes et symboles expliqués à tous. Paris: Presse de la Renaissance 2009.
- BOROBIO D.: Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental. Salamanca: Sigueme 2012.
- KASPERSEN S., HAASTRUP U. (red.): Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian images in Medieval and Post-medieval Europe. Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2004;
- KARDASZEWSKI T.: L'Arche du Seigneur. Guide historique et symbolique. Kraków-Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2004.
- SCHREIJACK T. (red.): Pas d'image. Kunst erschließt Welten und die Theologie. Münster: LIT 2005.
- ROREM P.: Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1984;
- WALKER K.: Images or Idols? The Place of Sacred Art in Churches Today. Norwich: Canterbury Press 1996.

LITURGIA JAKO OBRAZ

Streszczenie

Istotne dla tego artykułu jest spojrzenie na liturgię z perspektywy jej celebracji. Celebracja bowiem, czyli widzialna strona liturgii, a więc zgromadzenie i jego zewnętrzne działanie (postawy, gesty), przestrzeń liturgiczna, paramenty, jak i cała *ars celebrandi* jest obrazem liturgii niewidzialnej dla ludzkiego oka, a zarazem obrazem tego, co dokonuje się we wnętrzu zgromadzonych osób. Celebracja liturgiczna jest przede wszystkim obrazem liturgii kosmicznej. Chrystus, Kościół, człowiek, a wraz z nim świat spotykają się w liturgii. Chrystus objawia się jako Głowa Kościoła i Pan całego wszechświata. Człowiek staje się na nowo ikoną Boga na wzór Chrystusa i tym, w którym cały świat odzyskuje chwałę Bożą. Wszystko to zawiera ważne przesłanie pod adresem osób odpowiedzialnych za *ars celebrandi* oraz za tworzenie przestrzeni liturgicznej.

Słowa kluczowe: obraz, znak, symbol, ikona, celebracja liturgiczna, liturgia kosmiczna, teologia liturgiczna, antropologia liturgiczna, przestrzeń liturgiczna, *ars celebrandi*.