

s. Adelajda Sielepin CHR

EUCHARYSTIA

OBECNOŚĆ – *HODIE* – UCZESTNICTWO



EUCHARYSTIA

OBECNOŚĆ – *HODIE* – UCZESTNICTWO

s. Adelajda Sielepin CHR

EUCHARYSTIA

OBECNOŚĆ – *HODIE* – UCZESTNICTWO

Kraków 2021

Copyright © by A. Sielepin, 2021

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2021

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło

ks. prof. zw. dr hab. Stanisław Araszczyk

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie przyznanej w roku 2021

Korekta

s. Marzena Władowska CHR

Opracowanie graficzne, dtp i projekt okładki:

Tomasz Sekunda

Na okładce:

Sklepienie w kaplicy Najświętszego Sakramentu w kościele
franciszkanów pw. Zwiastowania NMP w Kazimierzu Dolnym
(fot. A. Sielepin)

Wydanie I

ISBN 978-83-7438-974-7 (druk)

ISBN 978-83-7438-975-4 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389754>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków • ul. Bobrzyńskiego 10

tel. +48 12 422 60 40

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	9
Słowo wstępne	11
I. HOLISTYCZNA TERMINOLOGIA EUCHARYSTII	17
1. Eucharystia jako „źródło” i „szczyt” chrześcijańskiego życia	18
1.1. „Źródło”	19
1.2. „Szczyt”	22
2. Eucharystia jako sakrament integrujący	23
3. Aspektowość ponad naturalizmem	27
II. BIBLIJNE ŹRÓDŁA OBECNOŚCI CHRYSYTA	
W EUCHARYSTII	31
1. Kontekst obecności eucharystycznej	33
2. Czas i „godzina” Paschy Chrystusa	35
3. Wiarygodność obecności Chrystusa (1 Kor 11, 20)	37
III. PAMIĘĆ I „PAMIĄTKA”	39
1. „Pamiętka” uobecniająca – „To czyńcie”	41
2. „Pamiętka” i pamięć	43
3. Filozoficzne i religijne znaczenie pamięci	46
4. Pamięć rytualna w Starym Testamencie	51
4.1. Pamięć w słowie	53
4.2. Pamięć w obrzędach	54
4.3. Interpretatorzy „pamiętki”	56

5. Pamięć w Nowym Testamencie _____	57
5.1. „Pamiętka” podczas Ostatniej Wieczerzy _____	57
5.2. Duch, który „przypomina” (J 14, 26) _____	61
IV. ASPEKT OFIARY _____	71
1. Biblijny obraz ofiary zbawienia _____	71
2. Ofiara Chrystusa i Kościoła _____	76
3. Doświadczenie Misterium Chrystusa w liturgii czasów apostołskich _____	79
V. WIARA I ROZUM W SPRAWIE EUCHARYSTYCZNEJ OBECNOŚCI _____	89
1. Tradycja patrystyczna _____	90
1.1. Ojcowie greccy _____	90
1.2. Ojcowie łacińscy _____	99
2. Średniowieczne i nowożytne poglądy na eucharystyczne uobecnienie _____	107
2.1. Pierwszy spór w sprawie obecności Chrystusa _____	110
2.2. Drugi spór w sprawie przeistoczenia _____	113
3. Kontrowersje protestanckie i reakcja Soboru Trydenckiego _____	117
4. Stanowisko odnowy liturgicznej _____	121
VI. LITURGICZNE <i>HODIE</i> W EPOCE VATICANUM II _____	135
1. Anamneza, czyli wspomnienie uobecniające _____	136
2. Znaczenie epiklez w tworzeniu hodie _____	139
2.1. Epikleza konsekracyjna _____	142
2.2. Epikleza komunijna _____	147
3. Obecność Chrystusa w Słowie _____	153
4. Obecność Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym _____	158
5. Widzialny znak Chrystusa Kapłana _____	164
VII. UCZTA JAKO ZNAK WZAJEMNEJ OBECNOŚCI BOGA Z CZŁOWIEKIEM _____	171
1. Biblijny obraz uczyty _____	172
1.1. Uczta jako wyraz wspólnoty z bytem najwyższym _____	172
1.2. Uczta jako tworzenie wspólnoty między ludźmi _____	175

2. Praktyka uczestnictwa w uczcie eucharystycznej _____	177
2.1. Pierwsze doświadczenia Kościoła _____	177
2.2. Średniowieczne rozstrzygnięcia _____	180
2.3. Eklezjalny wymiar uczty eucharystycznej w teologii współczesnej _____	184
2.4. Uczta eucharystyczna znakiem komunii chrześcijan ____	186
VIII. LOGOS I ETOS _____	191
1. Obecność eschatologiczna _____	192
2. Teologiczna wizja uczestnictwa w Misterium _____	195
Zakończenie _____	201
EUCHARIST	
PRESENCE – <i>HODIE</i> – PARTICIPATION	
Summary _____	205
Contents _____	207
Bibliografia _____	211

Wykaz skrótów

- DCe – Encyklika *Deus caritas est*, Benedykt XVI, Watykan 2005.
- DP – *Presbyterorum ordinis. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (tekst polski), Poznań 2002, s. 478–508.
- EE – Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Jan Paweł II, Watykan 2003.
- EinE – Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Jan Paweł II, Watykan 2003.
- KDK – Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- KKK – Katechizm Kościoła katolickiego, wyd. polskie, Poznań 1994.
- KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963.
- KO – Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Watykan 1965.
- KPK – Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1983.
- LSi – Adhortacja apostolska *Laudato Si'*, Franciszek, papież, Watykan 2015.
- MnD – List apostolski na rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, Jan Paweł II, Watykan 2004.
- MR – *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- MRE – *Mszal łacińsko-polski*, Paris 1968.
- MRT – *Missale Romanum ex Decrego Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1962.

- OCWD – *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988.
- OLM – *Ordo Lectionum Missae*, editio typica, Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis 1981.
- OWMR – Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego.
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, Poznań 1924–
- SCar – Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Benedykt XVI, Watykan 2007.
- TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–IX*, red. G. Kittel, G. Friedrich, Stuttgart 1933–74.

Słowo wstępne

Eucharystia jest sercem liturgii i centralnym tematem życia Kościoła, jest zaczynem i osnową kultu chrześcijańskiego od jego zarania, ale przede wszystkim jest źródłem życia duchowego w Kościele. Sam Jezus ustanowił ją u progu swego przejścia z tego świata do Ojca, podczas ostatniej wieczerzy, poprzedzającej Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Ogniskuje w niej niejako to, co dotąd było paschalną kulminacją doświadczenia Boga w tradycji żydowskiej, z tym, co miało nastąpić niebawem odnośnie do Jego osoby – potwierdzają to słowa „Ciało, które za was będzie wydane”, „Krew, która za was i za wielu będzie wylana” – oraz z tym, co w trybie nieustannym ma pozostać jako trwanie w Nim a Jego w nas, jak to sam wyraził w pełnej nadziei alegorii eschatologicznej o winnym krzewie i latoroślach (por. J 15,1–17). Daje tym samym do zrozumienia, że wszystko w Jego ziemskim życiu wskazywało i zmierzało do komunii z ludźmi, do mesjańskich zaślubin Baranka z Kościołem, co prorocko wyraził w pierwszym, niejako programowym, znaku w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 1–11). Po Jego „odejściu” w ciele ziemskim pozostaje już tylko zjednoczenie w ciele eucharystycznym.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że będąc między nami na sposób widzialny i cielesny Jezus mówił o zbawieniu w sensie radykalnym, najbardziej istotnym, źródłowym (łac. *radix* znaczy „korzeń”), kiedy zachęcał do wypełniania Jego słowa („Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” – por. J 5, 24) oraz do spożywania Jego Ciała i Krwi (Mowa eucharystyczna – por. J 6, 53–58). Zbawienie w Chrystusie zależy właśnie od tego zjednoczenia z Nim w Słowie i w Osobie, z Nim jako mądrością (*Logos*) i obecnością (*Ethos*), przez Słowo i Fakt, naukę i czyny. Dlatego między innymi odwieczne Słowo stało się ciałem, by stać się dostępnym i „zamieszkać” w nas (por. J 1, 14). Misterium spotkania z Bogiem osiąga swoje spełnienie w komunii Chrystusa z Kościołem, a zatem obecność Przychodzącego i Zstępującego nie wystarczy. Chodzi o realny z Nim kontakt, czyli o nasze uczestnictwo w Tym, który się uobecnia. Dlatego w tytule książki ujęłam perspektywę, w jakiej przeżywana jest Eucharystia – są to: obecność, *hodie* i uczestnictwo. One też charakteryzują Eucharystię jako „styki” Boskiego z ludzkim, uobecnienie zbawczego dzieła Chrystusa, spotkanie, interakcję, „cudowną wymianę”¹ jako szczyt uczestnictwa.

We współczesnym nurcie teologicznym (soborowym i posoborowym) można zauważyć, że koncentruje się on na Eucharystii jako sakramencie odnowy i ożywienia autentyczności wiary. Wiele ostatnich dokumentów papieskich zostało

¹ *Admirabile commercium* – Prefacja o Narodzeniu Pańskim, *Missale Romanum*.

poświęconych znaczeniu tego właśnie aspektu Eucharystii². Temat ten sygnalizuje, że Kościół pragnie mówić o swoim źródle życia, ale nie tylko w sensie chronologicznym, jako punkcie wyjścia, lecz przede wszystkim w sensie ontologicznym, jako *arche*, bo Eucharystia jest przede wszystkim życiodajnym zaczynem tożsamości Kościoła jako wspólnoty złączonej ze swoim Panem w Jego Ciele i Krwi (por. 1 Kor 10, 16–17), tworzywem owego *christianos*, który dlatego właśnie jest tym, kim jest. Eucharystia jako *arche* jest też zasadą życia i warunkiem trwania „według Ducha” Chrystusa.

Najistotniejsze jest uznanie w Eucharystii zwrócenia rzeczywistości Bożo-ludzkiej, sytuacji, w której to, co wieczne styka się z doczesnym, „całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu” a Chrystus wprowadza nas w swoją „godzinę”³. Ta ponad-wymiarowość Eucharystii, czyli wykraczanie ponad doczesność, sprawia, że staje się ona „wydarzeniem”, które funkcjonuje jak eksplozja nowej rzeczywistości, nowy eon ludzi odkupionych. Ten fakt sugeruje, by na Eucharystię patrzeć nie tylko pod względem rytualnym, ale przede wszystkim egzystencjalnym i twórczym, dynamicznym. Nie

² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003 (dalej: EE); Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003 (dalej: EinE); List apostolski na rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004 (dalej: MnD); Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005 (dalej: Dce); Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007 (dalej: SCar) i papież Franciszek, zwłaszcza w Adhortacji apostolskiej *Laudato Si'*, Watykan 2015 (dalej: LSi).

³ Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 41; SCar 8, 14.

możemy jej odbierać jedynie od strony zjawiska, ceremonii, która jest tylko formą zewnętrzną, ale od strony Misterium, które jest niewidzialną, ale realną, treścią liturgii. Liturgię rozumianą jako Misterium przygotowuje Duch Święty, a zadaniem uczestników jest poddać się Duchowi Świętemu w tej sytuacji i czynić tak, jak On ich porusza (por. Ez 1, 21) do uwielbienia i sprawowania nowego kultu⁴.

Ceremonię z kolei przygotowuje Kościół, lecz wtedy uczyni to trafnie, kiedy w samym Misterium słucha Ducha Świętego, który w ramach swojej funkcji kierującej⁵ również udziela pouczeń co do zewnętrznego sposobu wyrażenia tego Misterium. Pozwala rozróżniać między tym, co jest w zakresie przewidzianym dla Kościoła, a tym, co jest w liturgii niezmiennie i nawet w zakresie formy pochodzi od Chrystusa⁶.

Eucharystia przeżywana i rozumiana w jej bogatej wieloaspektowości może być dla nas bliska jako komunია, obecność, pojednanie, miłość, ofiara, pokój, uczta, braterska wspólnota czy antycypacja Nieba. Wspólny mianownik stanowi przede wszystkim wymiar soteriologiczny. Celem niniejszego studium jest przybliżenie Eucharystii od różnych stron, by wykazać jej bogaty i integralny charakter. Wśród wielu ujęć, o których będzie mowa niżej, jako najistotniejsze wyłaniają się trzy, zaczerpnięte z encykliki Jana Pawła II *Ecc-*

⁴ Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 105.

⁵ W euchologiach często występuje czasownik *regere* („królować”, „kierować”, „rządzić”) w odniesieniu do Ducha Świętego. Por. Adelajda Sielepin, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008, s. 76.

⁶ Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, dz. cyt., s. 99–112.

*lesia de Eucharistia*⁷: obecność, ofiara i uczta. Papież uznał je za najbardziej pojemne, bo w nich zawierają się inne bardziej szczegółowe aspekty. Są to niejako słowa-klucze i filary teologii Eucharystii.

Wszystkie trzy aspekty nawiązują do podstawowych kategorii zbawienia znamienych dla wszystkich religii. Obecność jako synonim bliskości i kontaktu z bogiem lub bóstwem, ofiara jako cena zbawienia oraz obraz uczty, charakteryzujący symbolicznie sytuację zbawienia we wspólnocie osób i w łączności z bogiem. W tym świetle niniejsze opracowanie zmierza do uchwycenia natury Eucharystii pod kątem mistyki egzystencjalnej, która skupia się wokół obecności i uczestnictwa. Temat będzie opracowany w kilku rozdziałach, które przeprowadzą nas od terminologii poprzez główne aspekty Misterium Eucharystii, takie jak: obecność, liturgiczna aktualizacja określana wyrażeniem „liturgiczne dzisiaj” (*hodie*), ofiara i uczta. Osnową będzie aspekt więzi i żywej relacji Boga z człowiekiem, który w Eucharystii osiąga swoją kulminację zarówno pod względem ontologicznym, soteriologicznym, ale także sprawczym i ukierunkowanym na życie społeczne i etyczne.

Niniejsze studium dedykuję szczególnie studentom teologii, ale także wszystkim wierzącym, by nieustannie pogłębiali swoją świadomość wiary, która wraz z Bożą łaską uzdalnia do rzeczywistego związku z Chrystusem i wraz z Nim do niesienia na barkach tych, którzy Go jeszcze nie znają. Jest to podstawa misyjnej działalności Kościoła, który właśnie dlatego „bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić

⁷ EE 13–16.

do pełnego, świadomego i czynnego (*digne, attente ac devote*) udziału w obrzędach liturgicznych⁸. Domaga się tego sama natura liturgii oraz chrzcielne powołanie każdego ucznia Chrystusa.

⁸ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (dalej: KL), Watykan 1963, nr 14.

I

HOLISTYCZNA TERMINOLOGIA EUCHARYSTII

Określenia Eucharystii nie są jednoznaczne. Ich wielość wskazuje na bogatą, a nawet niewyraźną rzeczywistość tego Misterium a każdorazowa próba opisu jest jedynie ujęciem jakiegoś aspektu. Natura tego sakramentu jest wielowymiarowa, a liturgia ujmuje ten fakt na wiele sposobów, zarówno w obrzędach, jak i w samych euchologiach. Wyjątkowość Eucharystii wyraża się przede wszystkim w jej swoistej kompletności, pełni. Pseudo-Dionizy nazywa Eucharystię „sakramentem sakramentów”⁹, a C. Vagaggini powiedział, że jest ona „całością całej liturgii”¹⁰, pełnią. Ten atrybut Eucharystii ujęty został dobrze w określeniach na pozór ambiwalentnych, łączących przeciwieństwa, np. Eucharystia jako sakrament słowa i faktu, obiektywny i subiektywny, wspólnotowy i indywidualny. Taki sposób zestawiania odzwierciedla naturę sa-

⁹ Pseudo-Dionizy, *De ecclesiastica hierarchia* III, 1 (PG 3, 424).

¹⁰ C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia, Saggio di liturgia teologica generale*, Milano 1999⁶, s. 79.

mej liturgii¹¹ i kształtującą się w niej naturę chrześcijaństwa. Jest to szczególnie widoczne, gdy mówimy o Eucharystii, że jest „źródłem i szczytem”¹², że jest wydarzeniem ponadczasowym oraz że jej typowym rysem jest wieloaspektowość. Przyjrzymy się najpierw tym znamienym określeniom, znanym z teologii i Magisterium Kościoła.

1. Eucharystia jako „źródło” i „szczyt” chrześcijańskiego życia

Określenie to pochodzi z soborowych konstytucji – o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*¹³ i o Kościele *Lumen gentium*¹⁴. Ukazuje ono charakter Eucharystii, wyrażony wprawdzie metaforami kontrastowymi, ale jednak odzwierciedlającymi harmonijną komplementarność. W takim ujęciu Eucharystia jawi się jako *alfa* i *omega*, „początek” i „kres”, jako liturgiczne źródło życia i jako liturgiczna antycypacja Paruzji. Ten zestaw określeń Eucharystii weryfikuje się w odniesieniu do Boga i do najdoskonalszego sposobu Jego obecności na ziemi, Jego dostępności, jak też w relacji do ludzkiej egzystencji oraz do innych form kultu w Kościele. Poniżej podajemy uzasadnienia obu tych aspektów.

¹¹ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 23–27; Tenże, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004; A. Sielepin, *Między źródłem a szczytem*, Kraków 2004.

¹² KL 7.

¹³ Por. KL 7.

¹⁴ Por. KK 11.

1.1. „Źródło”

Wyraża się to od strony Boga jako przybliżenie Jego obecności oraz od strony przyczynowości, czyli od strony Bożego wpływu na człowieka i jego czyny, które przez sakramentalną ingerencję zostają uświęcane i czerpią z tego źródła swoje pełne znaczenie. Omówimy te aspekty w kolejności.

— *Przybliżenie obecności Boga*

Najważniejszym kryterium źródłowości Eucharystii jest osobowa i realna, określana w teologii dogmatycznej jako substancjalna, obecność Chrystusa. Jest to podstawowy warunek chrześcijańskiego życia i zbawienia możliwy do spełnienia przez spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa. Jezus sam o tym powiedział (por. J 6, 54) i dlatego umożliwił spełnienie tego warunku przez ustanowienie Eucharystii i polecenie Apostołom „czynienia tego wszystkiego na Jego pamiątkę” (por. Łk 22, 19). Dzięki sukcesji apostoelskiej Eucharystia jest nadal prawdziwym i najdoskonalszym sposobem obecności Chrystusa dla człowieka żyjącego w doczesności, w wymiarze jeszcze „przyćmionej” pełni¹⁵.

W Eucharystii mamy dostęp do źródeł dziejów zbawienia, których istota uobecnia się w Chrystusie i Jego Misterium. Dzieje Starego Testamentu oscylują wokół kilku idei o charakterze zbawczym. Należą do nich m.in.: życie, przymerze, świątynia, lud wybrany, ocalenie, ale istotną jest mesjanizm i Mesjasz – zapowiedziany pomazaniec Boga Jahwe, który miał przynieść wyzwolenie z grzechów i pokój. Wszyst-

¹⁵ Por. G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, tłum. M. Figarski, Kraków 1985, s. 133–134.

ko w historii zbawienia prowadzi do Mesjasza, czyli do Chrystusa, który najpierw jest zapowiedzią, a potem staje się osią życia Kościoła, czyli Ludu Bożego, po historycznym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Miłosierdzie Boga, zapowiedziane w pełni na czas przyjścia Mesjasza, zostało objawione przez realizację misji Syna Bożego Jezusa Chrystusa i jest kontynuowane nadal dzięki Eucharystii. Historia zbawienia skoncentrowana na miłości Boga i dynamiczna dzięki tej miłości, najpierw związanej z Mesjaszem, a potem w Nim uobecnionej, staje się naszą historią, źródłem naszej egzystencji w sensie historiozbawczej przeszłości, prowadzącej do eucharystycznego rozwiązania i kontynuacji aż do pełni czasów. W Eucharystii dotykamy impulsu życia, korzeni naszej egzystencji jako ludu wybranego, jako dzieci obietnicy, jako dzieci Boga usynowionych przez chrzest.

W tym sensie Eucharystia jest sakramentem-syntezą, w ramach której rozgrywają się dzieje zbawienia, ma miejsce ich całokształt i istota. Wyraził to Jan Paweł II w jednej ze swoich encyklik:

„Wydarzenie paschalne i Eucharystia, która je uobecnia przez wieki, mają niezmierną, «pojemność». Obejmują niejako całą historię, ku której skierowana jest łaska Odkupienia”¹⁶.

Eucharystia jest zatem sakramentem, poprzez który Bóg nieustannie uświęca i przemienia świat oraz jego dzieje, czyniąc je historią Bożo-ludzką, zwaną historią zbawienia.

Obecny w Eucharystii Chrystus udostępnia swój mesjański etos, jakim jest Misterium zbawienia, dzięki któremu

¹⁶ EE 5.

człowiek dostępuje udziału w życiu Boga i przez liturgię sam staje się owocem zbawczego czynu Chrystusa z Kościołem. Dzięki Eucharystii mamy nieustannie dostęp do Boga Ojca w Duchu Świętym, czyli zakorzenienie w Trójcy Świętej, która jest pra-wspólnotą i źródłem wszelkiego życia. W tym sensie Eucharystia za każdym razem jest źródłem naszego zbawienia, a dokładnie rękojmią naszego postępu i coraz bardziej skutecznego objawiania się nowego, zrodzonego na chrzcie człowieczeństwa.

— *Nadawanie zbawczej wartości czynom*

Obecność Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14, 6), stanowi źródło i model chrześcijańskiej etyki. Bez Niego nie można uczynić niczego (por. J 15, 5), co miałyby wymiar pełni, odkupienia, eschatologicznego wymiaru w sensie zbawczym. Choć można twierdzić, że możliwe jest doświadczenie transcendencji bez wiary w Chrystusa, ale nie na poziomie soteriologicznym, tylko w sferze duchowej, rozumianej ogólnie, np. co do sztuki, literatury, filozofii. W Eucharystii osiągamy właściwe dyspozycje i uwarunkowania do udziału w Misterium zbawienia (umocnienie w wierze przez poznanie zamysłu Ojca, miłość, oddanie, zjednoczenie z Chrystusem, uświęcenie przez Ducha Świętego) oraz zdolność do rozszerzania tego Misterium poza liturgię na codzienne życie, co objawia się w dobrych czynach. Ich wartością eschatologiczną jest intencja zjednoczona z intencją Chrystusa (świadomy udział w planie Ojca) oraz miłość otrzymana w Chrystusie.

Eucharystia jest mocą i inspiracją wszystkich form kultu Kościoła¹⁷: najpierw sakramentów jako zakorzenionych w Misterium Paschalnym uobecnianym w liturgii, następnie Liturgii uświęcenia czasu, która zakłada powołanie do wielbienia Boga-Oblubieńca przez Oblubienicę- Kościół i dialogu z Nim w wyniku pełnego uczestnictwa w Misterium Chrystusa i Kościoła uobecnianym w Eucharystii oraz modlitwy osobistej i życia, które są wyrazem więzi z Chrystusem i odniesienia do okoliczności źródłowych w liturgii. Stanowią też podstawowe przejawy miłości wzajemnej między Chrystusem a daną osobą.

1.2. „Szczyt”

W Eucharystii realizują się docelowe czynności Chrystusa i Kościoła, które z udziałem Ducha Świętego doprowadzają do zbawczego oddania ludzi i świata Bogu Ojcu oraz do przemiany świata mocą Boga, którą nazywamy uświęceniem świata, tworzeniem „nowej ziemi” i „nowego nieba”. Eucharystia jako zjednoczenie z Bogiem, symbolizowana w obrazie uczty, sama w sobie jest celem, a więc „szczytem”, kulminacją (*culmen*), a nie środkiem do celu¹⁸. W tym sensie jest antycypacją Paruzji. Istotą Eucharystii jest istota naszego zbawienia, czyli komunii z Chrystusem i Kościołem. Doświadczamy w niej spełnienia samych siebie w ramach „zadtku” (łac. *pignus*), jak często powtarza to liturgia w modlitwach po Komunii¹⁹,

¹⁷ Por. KL 10.

¹⁸ Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, dz. cyt., s. 105.

¹⁹ Por. KL 47; *Breviarium Romanum*, uroczystość Bożego Ciała, II Nieszpory, Antyfony do Magnificat.

a jednocześnie uczestniczymy w doskonałym kulcie „w Duchu i w prawdzie”, wiedząc, że wszystkie formy kultu kulminują w Eucharystii (modlitwa osobista, inne sakramenty, Liturgia godzin, życie). W tym znaczeniu historia nie przemija, ale się wypełnia, nie gubiąc niczego, co jest zakorzenione w Bogu. W Eucharystii historia znajduje swoje uzasadnienie, sens i trwałość, a z drugiej strony bieg wydarzeń i związani z nimi ludzie ukierunkowane są na Chrystusa obecnego w Eucharystii jako na szczyt wszelkiej misji i powołania. W Chrystusie znajdują swoje wypełnienie, wyrażając tym samym uwielbienie Boga i spełnienie się Jego odwiecznego planu zbawienia. Taka ekonomia potwierdza się w słynnym *adagium* św. Ireneusza: *Gloria Dei homo vivens*²⁰, czyli chwałę przynosi Bogu człowiek żyjący życiem Boga (to zapewnia Eucharystia), bo wtedy potwierdza się mądrość i wierność Boga oraz Jego odwiecznego planu.

Zestawienie tej pary aspektów: źródło i szczyt, początek i kres – potwierdza, że Eucharystia jest rzeczywistością o charakterze całościowym, nie ograniczającym się do jednego wymiaru. W powyższym zestawieniu odsłania się integralny charakter tego sakramentu.

2. Eucharystia jako sakrament integrujący

Eucharystia ze swej natury sakramentu jest wydarzeniem łączącym to, co niewidzialne z tym, co widzialne. To, co ponadczasowe i jedyne – Misterium Chrystusa, staje się obecne i dostępne w konkretnym czasie dziejów ludzkich dzięki litur-

²⁰ S. Irenaeus, *Adversus Haereses*, IV, 141–142 (PG 7, 1010–1011).

gii, staje się wydarzeniem. W łączeniu doczesności z wiecznością Eucharystia jawi się jako sakrament integrujący wymiar Boski z ludzkim. W samym fakcie ustanowienia Eucharystii dostrzegamy znamienne ubogacenie nowej „pamiętki” o wymiar przyszłości (por. J 6, 58)²¹. Chrystus uosabia całą historię Starego Testamentu, zmierzającą i zapowiadającą Jego przyście nie tylko w obietnicach, ale przede wszystkim w typach osób i wydarzeń, a jednocześnie uobecnia w chlebie i winie swoje Ciało, które dopiero „będzie wydane” (gr. *didomenou*) i Krew, która „będzie wylana” (gr. *ekchynomenon*). Zamyka więc w postaciach eucharystycznych przeszłość i przyszłość, których staje się zwornikiem „tu i teraz”.

ST	→	sakrament	←	NT
dzieje zbawienia przed Chrystusem	⇒	Chrystus eucharystyczny	⇐	fakty zbawcze Chrystusa

Dzięki Eucharystii mamy do czynienia z całością dzieła zbawczego, którego centralnym protagonistą jest Bóg-Człowiek Jezus Chrystus, a uczestnicy liturgii nie tylko czerpią z Niego przykład i moc, ale przede wszystkim jednoczą się z samym Panem i osiągają uczestnictwo w Jego całym Misterium. Całość Misterium objawia się również w jego wielospektowości. Nie jest to jedynie obecność jako istnienie, ale jest to wynikająca z tej obecności relacja do człowieka, miłość, dopełniająca się w pełnym oddaniu, aż do ofiary z samego siebie, i w komunii osób.

²¹ „Przeszłość, z której wypływa przyszłość” – R. Laurentin, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny*, tłum. A. Groboń, Kraków 1998, s. 8.

Wielki wkład w zrozumienie tego faktu miał Odo Casel ze swoją teologią Misterium²². Ojciec święty Benedykt XVI w swojej encyklice *Deus caritas est* przywołuje splot tych aspektów (mądrość, miłość, ofiara, komunია), wskazując na różnicę między czysto intelektualnym nasycaaniem się boskością, jak proponowała filozofia starożytna, a osobowym i egzystencjalnym zjednoczeniem, jak potwierdza Objawienie i działalność Jezusa Odkupiciela:

„Jeśli świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka – tym, czym on jako człowiek żyje – jest *Logos*, odwieczna mądrość, teraz ów *Logos* stał się dla nas prawdziwie pokarmem – jako miłość. Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie otrzymujemy tylko w sposób statyczny *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary. Obraz zaślubin Boga z Izraelem staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty: to, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz, poprzez udział w Ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem. «Mistyka» sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka”²³.

W tym fragmencie odkrywamy znaczenie Eucharystii kulminujące w wydarzeniu, które przemienia świat, ze wzglę-

²² Por. O. Casel, *Die Eucharistielehre der hl. Justinus, Martyr*, „Katholik” 4 (1914), s. 153–176, 243–263, 331–355, 414–436. Można tu przytoczyć przetłumaczone na język polski ważne dzieło O. Casela pt. *Chrześcijańskie Misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000. Por. W. Świerczawski, *Odo Casel – mistagog i teolog (1886–1948)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31(6) (1978), s. 310–319.

²³ Por. Benedykt XVI, DCe 13.

du na wzajemną dostępność Boga i człowieka przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* przypomina, że w Eucharystii Kościół potwierdza swoją tożsamość i istnienie, ze względu na obecność Chrystusa, która tworzy ze wspólnoty wierzących mistyczne Ciało: „w najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha”²⁴. W sensie ponadczasowości Eucharystia została określona w tym dokumencie jako „doczesny przedsmak wieczności”. Łączy ona w sobie wszystkie wymiary czasowe: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość: „Otwiera na Bożą przyszłość; będąc komunią z Chrystusem, z Jego Ciałem i Krwią, jest uczestnictwem w życiu wiecznym Boga”. Natomiast w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* papież zwrócił uwagę na spójność jeszcze innych wymiarów, oprócz czasowych. Mówi o harmonii Boskiego z ludzkim, wiecznego z doczesnym, używając sformułowania „tajemnicza równoczesność” i sygnalizując scalenie Misterium odkupienia z dziejami świata:

„Fundamentem i źródłem Kościoła jest całe *Triduum paschalne*, ale niejako zawiera się ono, jest uprzedzone i „skoncentrowane” na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą «równoczesność» między tamtym *Triduum* i wszystkimi mijającymi wiekami”²⁵.

²⁴ Jan Paweł II, EinE 75; por. *Presbyterorum ordinis. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (tekst polski), Poznań 2002, s. 478–508 (dalej: DP), nr 5.

²⁵ Jan Paweł II, EE 5.

Ten wymiar aktualizacji, aż do uobecnienia włącznie, wyraża pojęcie „liturgiczne *hodie*”, które określa sytuację współ-przenikania się eonu eschatycznego z doczesnym, dzięki temu, że w Duchu Świętym możliwa jest obecność jedynego Arcykapłana i Liturga, Jezusa Chrystusa, który nieustannie sprawuje swoje Misterium i daje Kościołowi uczestnictwo w swojej „godzinie”. Z tego względu możemy się zgodzić z soborowym określeniem Eucharystii jako „przedsmału” liturgii niebiańskiej²⁶.

3. Aspektowość ponad naturalizmem

Eucharystia jako sakrament integralny sama w sobie jest cudem a nie tylko wydarzeniem, choć ze względu na uobecnianie w niej Misterium – zbawczy fenomen, który był i pozostaje faktem historycznym – określenie to nie odbiega od prawdy. Nie jest to jednak wszystko, co można by powiedzieć o Eucharystii. Nie możemy patrzeć na nią jedynie jako na wydarzenie historyczne, na szczegóły widzialne w sposób naturalistyczny i przedmiotowy, weryfikowalny w czasie i przestrzeni. Powinniśmy na nią patrzeć bardziej teologicznie – jako na „wspomnienie uobecniające”, anamnezę²⁷, w której mamy do czynienia z Chrystusem i całym Jego Misterium. Nie jest to przecież jedynie osoba Chrystusa, ofiara krzyżowa czy komunია osób.

²⁶ Por. KK 50.

²⁷ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jej egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 184–192; J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011, s. 219–234.

Wieloaspektowość Eucharystii zakorzeniona jest już w samej nauce Pisma Świętego. Eucharystia, jako nowa Pascha Chrystusa²⁸ została zapowiedziana na różne sposoby już w Starym Testamencie. Do ważniejszych tekstów, które wyrażają jej atrybuty, zaliczamy następujące:

- Wj 6, 6–8; 12, 1–14; 24, 3–11; Pwt 16, 1–8 (rytuał paschy)
- Iz 53, 3–7, 10. 12b (cierpienie Mesjasza, przyszła pascha Cierpiącego Sługi Jahwe)
- 1 Kor 10, 14–14, 40 (wiarygodność Boga w Jego obecności)
- J 6, 26–58 (wymiar komunijny i zbawczy)
- J 13, 1nn (*mandatum*)
- J 14, 1nn (inna obecność Jezusa i relacja do Ojca)
- J 17, 1–26 (Modlitwa Arcykapłańska)
- Hbr 4, 14–10, 18 (arcykapłańska chrystologia)

Szczególnie ważne jest zapewnienie autora Listu do Hebrajczyków o jedynej i doskonałej ofierze Jezusa, który złożył ją „raz na zawsze” (Hbr 9, 11–12. 24–28). Tym bardziej przekonującą jest teoria O. Casela o uobecnianiu jedynej Ofiary Chrystusa, Misterium obecnego Chrystusa, a nie jako ponawianie tej Ofiary przez Chrystusa każdorazowo uobecnianego w Eucharystii. Będzie o tym jeszcze mowa w dalszej części opracowania.

Wieloaspektowość Eucharystii nie zawsze napotykała na właściwą interpretację. W dziejach teologii dostrzegamy

²⁸ Por. J. Drozd, *Eucharystia nową paschą*, Katowice 1977; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.

pewnego rodzaju brak spójności między ujęciem tego sakramentu jako uobecnienia i ofiarę. Potwierdzeniem takiego rozdziału aspektów mogą być, choćby nawet odległe od siebie w czasie, sesje poświęcone tym zagadnieniom i traktujące każdy temat oddzielnie: o obecności Chrystusa w 1551 roku, a o znaczeniu ofiary we Mszy świętej dopiero w 1562 roku. Doprowadziło to do rozdzielenia wykładu o Eucharystii na kilka osobnych traktatów, np.: o obecności, o sakramentalności, o ofiarniczym charakterze Eucharystii. Wynikało to ze zbyt jednostronnego spojrzenia na ten sakrament i nie dostrzegania w Eucharystii integralnej rzeczywistości bez preferowania któregośkolwiek aspektu, swoistego *nexus*. Było to spowodowane także metodą naukową, która wybierała raczej podejście analityczne i racjonalne, a mniej syntetyczne lub mistyczne, odwołujące się do specyfiki zagadnienia i materii badawczej.

Ujęcie Eucharystii od strony jej wielu aspektów pozwala na doświadczenie jej wszechstronności i swoistego kontekstu życia chrześcijańskiego, a nie tylko jako nieodzownego elementu tego życia, źródła łaski i czegoś, co się „przyjmuje” lub na to „zasługuje”. Występujące w teologii pojęcia, które te aspekty określają, pozwalają na odkrycie głębszych znaczeń Eucharystii. Jednocześnie wszystkie zakładają, że jednoznaczne czy instrumentalne definiowanie tego sakramentu jest złudne. Raczej powinno się dążyć do formułowania opisów otwierających na nowe horyzonty i spostrzeżenia oraz skłaniać do badań nad Słowem Bożym, które odsłania tajemnicę Chrystusa, Trójjedynego Boga i samej Eucharystii, w której owa tajemnica się rozgrywa. Integralne i wielowymiarowe

rozumienie tego sakramentu przyczynia się do dostrzeżenia w nim natury liturgii, czyli dynamicznego Misterium Chrystusa i Kościoła, oraz nowego, bardziej całościowego zaangażowania w uczestnictwo.

II

BIBLIJNE ŹRÓDŁA OBECNOŚCI CHRYSTUSA W EUCHARYSTII

Realna Obecność Chrystusa w Eucharystii, a tym samym w Kościele, jest dla liturgii Kościoła fundamentalną prawdą potwierdzoną przez Nowy Testament jako spełnienie obietnicy o zbawieniu, czyli zjednoczeniu z Bogiem. Z faktu obecności wynikają wszystkie możliwe aspekty Eucharystii, takie jak: komunijność, soteryczność, pojednanie, ofiara, uczta i inne, gdyż odnoszą się one do osobowej relacji z obecnym Bogiem. Chodzi tu o obecność nie tylko Chrystusa w sensie osobowym i rzeczywistym, ale także o Jego Misterium, czyli Jego zbawczy etos, obejmujący i uobecniający istotę wszystkich wydarzeń zbawczych dokonanych przez Jezusa, ów caselowski *Mysteriengegenwart* – pełnię i całość Jego zbawczego dzieła jako Boga-Człowieka i Mesjasza²⁹. W tej wieloaspektowej rzeczywistości Eucharystii kluczową jest obecność. Znajduje

²⁹ Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000, s. 74, 101–104; W. Świerzawski, *Odo Casel (1886–1948) – życie i dzieło*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2/41 (1988), s. 92–93; Achille M. Triacca, *Odo Casel i ruch liturgiczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2/41

ona potwierdzenie w treściach Objawienia zawartych w Piśmie Świętym.

Źródłem są dla nas nowotestamentalne opisy ustanowienia Eucharystii z Listu św. Pawła do Koryntian, z Ewangelii synoptycznych oraz – jako komentarz uzupełniający – Mowa eucharystyczna z Ewangelii św. Jana. Z badań biblijnych wynika, że w żadnym przypadku nie mamy do czynienia jedynie z kronikarskim opisem przebiegu Ostatniej Wieczerzy, ani też z obowiązującym wówczas formularzem dla sprawowania Wieczerzy Pańskiej. Jest to raczej „liturgiczny” zapis zmian, którym podlegała tradycja eucharystyczna³⁰. Zasadnicze perykopy, do których się odwołamy to: 1 Kor 11, 23–26; Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Łk 22, 15–20.

Dla potwierdzenia autentyczności słów Jezusa, do których nie mamy dostępu w sensie *ipsissima verba Iesu*, trzeba dokonać porównania tych tekstów. Wszystkie one zawierają zdania dotyczące chleba, wina, przymierza, ofiary Jezusa (Ciało wydane, Krew wylana), karmienia się Jego Ciałem i Krwią przez wszystkich oraz polecenia kontynuowania tych czynności na Jego pamiątkę. Tekst Pawłowy jest najstarszy (53–58 n.e.), a perykopa 1 Kor 11, 17–34 jest najwcześniejszym zapisem sprawowania Wieczerzy Pana. Jest to także najpełniejszy tekst, gdyż oprócz opisu Ostatniej Wieczerzy (1 Kor 11, 23–25) zawiera jeszcze dodatkową wzmiankę o sensie uczestnictwa w Eucharystii: „Ilekróć bowiem spożywacie ten chleb

(1988), s. 118–120; W. Pałęcki, *Wokół sporu o Paschę w teologii misteriów*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 1/57 (2010), s. 196–201.

³⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szybk, Lublin 1997, s. 67; J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: *Eucharystia*, „Communio” 1 (1986), s. 166–177.

albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26), a także, w następnym wierszu, ostrzeżenie o konsekwencjach niegodnego uczestnictwa w Komunii eucharystycznej.

1. Kontekst obecności eucharystycznej

List do Koryntian przypomina fakt, że obecność eucharystyczna przeżywana była w Kościele od początku w kontekście uczy – jako Eucharystia i agapa. W praktyce dokonywało się to w różnej kolejności: agapa bezpośrednio poprzedzała Eucharystię, bądź następowała po niej. Zdarzało się, że te dwa wydarzenia celebrowano tego samego dnia rozdzielnie – rano i wieczorem. W ówczesnym świecie, a dokładnie w Koryncie, znane były uczy o charakterze rytualnym. Jest to tradycja hellenistyczna, która uznawała wieczorną ucztę, składającą się z dwu części: z pierwszej, mającej zaspokoić głód, i z drugiej, pełniącej funkcję religijną. W tej ostatniej była składana bogom lub fundatorom wspólnoty religijnej ofiara płynna w postaci czystego wina. W dalszej części uczta miała charakter dysputy filozoficznej, czyli uczy intelektualnej (*sympozjon*)³¹. Spotkania tego typu odbywały się z pewną regularnością. W ramach takiej biesiady miały miejsce rozmowy, dotyczące spraw politycznych i ważnych bieżących tematów, a także odnoszono się do nauki, sztuki, postrzegania piękna, ideałów, recytowano poezję, śpiewano pieśni biesiadne i wspomniano wydarzenia z życia bóstwa. Przywoływane treści nie musiały być historią rzeczywistą. Raczej liczyła się ich mądrościowa

³¹ Por. przykłady w: Platon, *Uczta*, *Eutyfron*, *Obrona Sokratesa*, *Kreton*, *Fedon*.

lub moralna wymowa³². Schemat ten przeszczepiony został do spotkań chrześcijańskich w postaci: czytań, modlitw, pouczeń, prorocत्व, pieśni, w związku z czym rodzi się pytanie, czy Wieczerza Pańska nie była mitem przywoływanym w obchodach kulturowych, jak to miało miejsce w przypadku innych wspólnot religijnych niechrześcijańskich?

I tutaj Kościół wykazuje pewność, że w przypadku Eucharystii od początku było oczywiste, że przywoływane wydarzenia były faktem. Było to przywołanie słów i gestów Jezusa z niedawnej jeszcze przeszłości, którą pamiętano. Taka zresztą była mentalność Izraelitów, przywołujących ciągle w ramach kultu autentyczne wydarzenia z historii zbawienia. Przykładem tej konwencji jest choćby *haggada* paschalna i szczególnie biesiady paschalnej, przywołujące najbardziej charakterystyczne cechy owej pamiętnej nocy wyjścia z niewoli egipskiej pod opieką Jahwe. W przypadku spotkań eucharystycznych są widoczne istotne różnice, potwierdzające autentyczność obecności Chrystusa podczas aktualnej celebracji.

– Chrystus przywoływany jest jako żywy i zmartwychwstały Pan (pneumatologiczne *Marana tha!*), mający wpływ na życie wierzących i świata, a nie jak w przypadku wspomnianych na ucztach zmarłych bohaterów, których czas działania już się skończył.

– Wspomnienie uobecniające Chrystusa służy zbawieniu, a nie tylko pamięci o jakimś bohaterze czy bóstwie, jak w przypadku uczt pogańskich.

³² Por. J. Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World*, San Francisco 1981, s. 76,

Zapisy biblijne wykazują, że eucharystyczna obecność Chrystusa z jednej strony nawiązuje do pewnych sytuacji, zarówno starotestamentalnych, jak i archetypów kulturowych, ale nie wpisuje się w ich jakościową kontynuację. Obecność Chrystusa, choć w znakach widzialnych, rozgrywa się w nowym porządku, który w cudowny sposób łączy wymiar doczesny i eschatologiczny, tworząc przestrzeń dla sakramentalnego *hodie*, czyli liturgicznego „tu i teraz”.

2. Czas i „godzina” Paschy Chrystusa

Różne są przekazy na temat charakteru Ostatniej Wieczerzy. Według synoptyków była to uczta paschalna (por. Mt 26, 2. 7; Mk 14, 12; Łk 22, 15), a według Jana dostrzegamy rozbieżności co do terminu, dnia celebracji. W refleksji biblijnej dokonana się ewolucja poglądów, wskutek czego jednoznaczny aspekt paschalny ustąpił miejsca aspektowi uczty uroczystej z elementami paschalnymi³³. Jezus nadał tej rytualnej wieczerzy nowe znaczenie, a w ramach *haggady* paschalnej umieścił własne słowa i gesty, czyli zbawcze wydarzenia („to jest Ciało moje, które za was będzie wydane”; „to jest Krew moja, która za was i za wielu będzie wylana”). Jezus uczynił siebie kryterium odniesienia i odtąd tematem anamnezy nie są już wydarzenia starotestamentalnego *exodusu*, ale Pascha Chrystusa, Jego męka i śmierć dla naszego zbawienia, które antycypował w obrzędzie ustanowienia Eucharystii i które

³³ Por. H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, s. 77–99, za: J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, tłum. J. Merecki SDS, Kraków 2006, s. 38n.

w wielkim skrócie zamieścił w miejscu *haggady* jako decydujący akt wyzwolenia z niewoli grzechu³⁴.

Już wtedy nie rozbudowane opowiadanie przez swoją szczegółowość i sugestywność miało zaktualizować minione wydarzenia w pamięci uczestników, ale w Duchu Świętym moc realnego uobecnienia Misterium Paschy zbawienia zastąpiła dawne wspomnienie pamięci i nie wymagała już starannego opisu, ale jedynie hasłowego zasygnalizowania istoty wydarzenia, które odznaczało się jakością nowością (*kaine*). Było w pełni zbawcze. Jezus wykorzystuje elementy paschalne, by polecić teraz Apostołom wspomnianie nie tylko epizodów, jakimi były *magnalia Dei* ze Starego Testamentu, ale nowe czyny zbawcze dokonane przez Jezusa. Dlatego dodaje formułę: „To czyńcie na MOJĄ pamiętkę”. Tym samym Jezus uwolnił swoją obecność od rytualnej anamnezy pamięci, która związana była z określonym czasem obchodów Paschy, z rytuałem, a uzależnił tę obecność od własnej Osoby. Odtąd Jego obecność eucharystyczna przestaje być uwarunkowana czasem i okolicznościami minionej paschy starotestamentalnej, ale staje się nowym kultem „w duchu i Prawdzie”. Obecność eucharystyczna, choć wydarza się w czasie sprawowanej liturgii, to jednak przekracza konkretny czas, przez co zyskuje na dostępności i powszechności, które wynikają z liturgicznej równoczesności („współczesności”)³⁵, i plasuje się *in misterio* w liturgicznej „godzinie”, w liturgicznym *hodie, hic et nunc*. Mamy tu do czynienia z pozornym paradoksem – liturgia sprawowana jest w konkretnym czasie (*chronos*), a faktycz-

³⁴ Por. B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, tłum. M. Sobolewska, Kraków 2019, s. 81–87, 161–166.

³⁵ Por. Jan Paweł II, EE 5.

nie przenosi nas do „liturgicznego dnia” i misteryjnej terażniejszości, która oznacza zbawcze spełnienie i czas właściwy (*kairos*). W tym sensie liturgia łączy dwa wymiary: doczesny i ruchomy z wiecznym i spełnionym, trwałym. Chronologia i określony czas, nawet rytualny, ustępują miejsca „godzinie”, rozumianej w Biblii jako zbawczy *kairos*, a w liturgii jako eschatologiczne *hodie*, czyli okoliczności zbawcze, które zapewniają kontakt i porozumienie Boga z człowiekiem.

3. Wiarygodność obecności Chrystusa (1 Kor 11, 20)

Świadomość uczestników Eucharystii ukształtowała się na podstawie faktu obecności

Pana, który realnie przychodzi w Eucharystii i jest jej gospodarzem oraz szafarzem. Św. Paweł, mówiąc o prawdziwej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, przestrzega przed magicznym jej traktowaniem, czyli profanacją, gdyby się ją spożywało niegodnie. Kluczowym przesłaniem jest tutaj nie tylko profanacja, ale grzech świętokradztwa skierowany także przeciwko samemu człowiekowi – „kto spożywa ten Chleb i pije z tego Kielicha niegodnie, ten potępienie sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 29). Św. Paweł przestrzega o tym wspólnotę Koryntian właśnie ze względu na realną obecność Boga pod postaciami eucharystycznymi. Czyni to w ramach pouczeń moralnych i liturgicznych wobec wspólnoty, która popełniała wykroczenia i wprowadzała nieład w spotkania liturgiczne. Apostoł wypowiada wtedy gorzkie słowa: „Czyż nie macie domów do jedzenia i picia? Czyż chcecie świadomo-

mie znieważać Kościół Boży?” (1 Kor 11, 22). Tylko wtedy, gdy rozpoznaje się prawdziwą obecność Chrystusa w Eucharystii i podczas jej sprawowania, zachodzi sytuacja szczególnego poszanowania albo lekceważenia samego Boga i w rezultacie wykroczenia przeciw pierwszemu przykazaniu, co jest winą najcięższą.

Naturalnie rozpoznać Boga w Eucharystii może człowiek wierzący, dlatego Eucharystia jest jednocześnie testem dla wiary w prawdziwą obecność Chrystusa, choć i niewierzący może uszanować ten fakt ze względu na wierzących, w ramach kultury i akceptacji wartości uznawanych za takie przez drugiego człowieka. Byłoby niegodziwe i gorszące, gdyby ci, którzy uważają się za niewierzących, tak dalece nie zdawali sobie z tej obecności sprawy – z powodu przyzwyczajenia, albo z bezmyślności – że nie zważając na stan swojego serca i autentyczność relacji z Chrystusem przystępowaliby do komunii świętej niejako odruchowo albo ze względu na zewnętrzne okoliczności.

III

PAMIĘĆ I „PAMIĄTKA”

Obecność Chrystusa w Eucharystii wyraża się w sposób widzialny i materialny, niejako analogicznie do postaci ludzkiej, historycznej formy Wcielonego Słowa. Podczas Wieczerzy z Apostołami, gdy po raz pierwszy Jezus celebrował nową Paschę, wypowiada słowa: „to jest Ciało (*sōma*) moje”, co oznacza całą osobę Jezusa, a nie tylko cielesny, materialny i śmiertelny pierwiastek natury (*sarks*). „Ciało” materialne w tym znaczeniu stoi raczej w opozycji do „krwi”, również materialnej, a nie do ducha. U Jana z kolei występuje rzeczownik *sarks*, wskazujący wprost na pierwiastek empirycznie uchwytne, można by powiedzieć taki „z krwi i kości”, co było prawdopodobnie podyktowane ówczesnymi potrzebami Kościoła i kwestionowaniem realizmu Wcielenia³⁶. Słowo to wzmacnia również realizm spożywania „ciała” Chrystusa i picia Jego „krwi”, podkreśla rzeczywistość kontaktu z Chrystusem, który objawił się tak, by być najbliżej i także na sposób ludzki.

³⁶ Por. Ch. H. Dodd, *Historical Tradition of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 58–59.

„Krew” występuje w kontekście takich słów jak: „kielich” i „przymierze”, co odnosi nas automatycznie do przymierza pod Synajem (por. Wj 19–34). Zaimek „moja”, występujący w opisie ustanowienia i określający „krew”, wprowadza radykalną różnicę między przymierzem Starego Testamentu, w którym pieczęcią była krew zwierząt (por. Wj 24, 3–5), a Nowym Testamentem, w którym rękojmią nowego i doskonałego przymierza jest krew Jezusa, Mesjasza i Boga, która została przelana na odpuszczenie ludzkich grzechów (por. Hbr 9, 13–14).

Przy słowach wypowiedzianych nad kielichem dostrzegamy, że Jezus wykracza poza ramy tej sytuacji i odnosi się nie tylko do obecnych w Wieczerniku, ale uwzględnia wszystkich innych („za was i za wielu będzie wylana”)³⁷. Jest to obietnica wypełnienia zapowiedzi eschatologicznych, które zapewniają zbawienie wszystkim ludziom (por. J 6, 39; 12, 32). Można więc mówić, że w każdej Eucharystii Chrystus obejmuje całą ludzkość, co sprawia, że Jego obecność jest uniwersalna. Oddają tę prawdę modlitwy wstawiennicze i euchologie oraz cała wymowa Eucharystii, która jest uobecnieniem Mistrium odkupienia, jednoczącego wszystkich ludzi.

³⁷ Dyskusja na temat znaczenia słów: „za wielu” i „za wszystkich” (gr. *para polloi*) kieruje naszą uwagę w stronę źródłowego greckiego słowa, które preferuje znaczenie „wszyscy” – por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *List do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, abp. Roberta Zollitscha, w związku z kwestią tłumaczenia słów <pro multis> w Modlitwach Eucharystycznych*, 14. 04. 2012, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/promultis_14052012.html (7.03.2021).

1. „Pamiątka” uobecniająca – „To czynicie”

Głoszenie Misterium Chrystusa dokonuje się przez słowa i czyny, przez samo sprawowanie Eucharystii. Nie jest to jedynie wspomnianie czy odtwarzanie, ale uobecnianie zbawczego dzieła Chrystusa. W Starym Testamencie wspomnienie nie dotyczyło jedynie szczegółów paschy, ale żywej obecności zbawiającego Boga, przeżycia Jego łaskowości³⁸. Wspomnienie Jego opieki i wyzwalającej mocy w czasie wyjścia skłaniało najpierw do wielbienia Go i śpiewania hymnów wdzięczności (por. Mdr 18, 9). Podobnie hymny na cześć Jahwe towarzyszyły obchodom paschalnym za czasów Ezechiasza i Jozjasza (por. 2 Krn 35, 15; 30, 21–22), kiedy to wśród radości śpiewano i grano na instrumentach, a lud przenikała pewność, że modlitwa kapłanów została wysłuchana i doszła do „świętego mieszkania” Boga – „do nieba” (2Krn 30, 27). Wzmianka o obchodach paschy u Izajasza podtrzymuje radosny nastrój obchodów Paschy, co jest niewątpliwie dowodem dobroci i przychylności Jahwe, do którego się zwracali z ufnością i z całą świadomością Jego niezawodnej mocy: „Śpiewajcie, jak gdy się w nocy obchodzi uroczystość [paschalną], i radość serca jak ten, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Jahwe, ku opoce Izraela” (Iz 30, 29).

Wielbiący charakter utrzymują formuły błogosławieństwa nad potrawami paschalnymi, a szczególnie *Hallel* z Psalmów 113(112)–118(117), które mają charakter hymnów dziękczynnych za wyzwolenie i modlitwy ufnej w nieustanną dalszą opiekę Jahwe. Pascha starotestamentalna nie była

³⁸ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977, s. 73–75.

tylko wspomnieniem wydarzenia, ale aktem kultu Jahwe o wymiarze personalnym. Wspominano w nim przeszłe do wody bliskości i opieki Boga, zwracano się do Niego aktualnie w czasie modlitw i oczekiwano Jego przyszłej troski aż do przyjścia Mesjasza. Ten motyw przenika do Eucharystii. Werset z 1 Kor 11, 26 wskazuje na trojaką w sensie czasowym obecność Chrystusa:

- przywołanie wydarzeń minionych – śmierci i zmartwychwstania
- proklamowanie paschy Jezusa przez spożywanie Jego Ciała i Krwi
- antycypowanie Jego przyjścia w chwale („aż przyjdzie”).

Tę ostatnią można uzupełnić Janowymi wyrażeniami z Mowy eucharystycznej, w której dowiadujemy się o aktualnej relacji do życia wiecznego:

„Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma
(*echei* – praes.) życie wieczne,
a Ja go wskreszę (*anastēsō*) w dniu ostatecznym”
(J 6, 54).

Jezus obecny w Eucharystii jest chlebem, który „zstąpił z nieba” (J 6, 51), a więc jest bardziej wcielony niż ukrzyżowany. Ale w tymże samym tekście jest mowa o „wydaniu się za życie świata”. Ostatecznie więc u Jana mamy do czynienia z Jezusem wcielonym i paschalnym: *representatio incarnationis et passionis*³⁹.

³⁹ J. Betz, *Die Eucharystie in der Zenit der Griechischen Väter*, t. 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg – Basel – Wien 1955, s. 180n.

Wracając do tekstu Pawłowego trzeba zatrzymać się jeszcze na słowie „proklamować”, „głosić” (gr. *katangellein*) Paschę Jezusa przez spożywanie Jego Ciała i Krwi. J. Gnilka uważa, że wyrażenie to należy rozumieć w trybie oznajmującym, a nie rozkazującym. Tak zresztą weszło ono do liturgii w aklamacji po przeistoczeniu: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie, i oczekujemy Twego przyścia w chwale”. Słowo to i związany z nim akt głoszenia, czyli praktycznego wyznawania wiary, nie odnosi się jedynie do posługi werbalnej, ale do całej celebracji – do zawartych w niej słów i gestów, obrzędów – w której uczestniczenie już jest swoistą proklamacją prawdy od Odkupieniu⁴⁰, świadctwem o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Jest wyznaniem wiary źródłowym ze względu na tę właśnie realną obecność Chrystusa.

2. „Pamiętka” i pamięć

Obecność Chrystusa w liturgii Kościoła ma miejsce w konkretnym czasie celebracji Eucharystii lub innych sakramentów, ale jednocześnie przekracza ona granice przestrzenno-czasowe. Misterium odkupienia z jego uwieńczeniem w eschatologicznej uczcie Godów Baranka i Kościoła jest stale uobecnianie w liturgii eucharystycznej. Niezmienna aktualność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, choć dynamiczna w sensie historycznego rozwoju i dynamiczna w swojej nadprzyrodzonej intensywności, w liturgii nie zna chronologicznej zmienności. Na kanwie przemijającego czasu trwa ona w wiecznym *ho-*

⁴⁰ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 154.

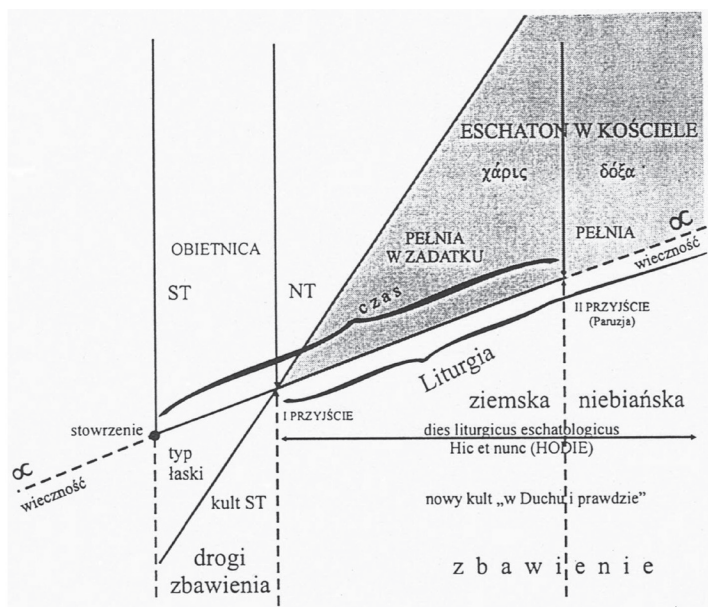
die, „dniu liturgicznym”, *dies liturgicus*⁴¹, „współczesności” *in mysterio*, czyli w sytuacji, która obejmuje wszystkie wymiary, włącznie ze sferą Boga. „Liturgia jest żyjącą egzegezą Słowa Bożego, w której się realizuje to, co jest sprawowane. Obecność Chrystusa i Jego spotkanie z Kościołem stanowi prawdziwy „dzień JHWH”, „ów dzień” zbawienia, zapowiadany w Starym Testamencie (por. Iz 2, 11. 17. 20; 3, 18; Mi 2, 4; Ml 3, 19; lub „dzień gniewu” So 1, 15. 18; 2,2–3; Ps 110, 5; Ez 7, 19).

Liturgia sprawowana w historii jest „pamiętką” zbawczych wydarzeń, uobecnianych w wymiarze historyczno-liturgicznym, niezależnie od upływu czasu historycznego. Dlatego liturgia zanurza nas w metahistorię. Liturgia antycypuje wymiar liturgii niebiańskiej, a elementy naturalne stanowiące komponenty Misterium (woda, chleb, wino, olej, itp.) są niejako zaczynem nowego uwielbionego stworzenia, które pod wpływem liturgicznej przemiany stopniowo staje się faktem, choć do Paruzji jeszcze nie w pełni widocznym. Liturgia jako „pamiętka” jest epifanią Ducha Świętego, który „przypomina wszystko” (por. J 14, 26), zwłaszcza w ramach liturgicznej anamnezy. Liturgiczne „hodie” sprawia, że czas nowotestamentowy staje się chrystocentryczny, jest czasem Jezusa i Chrystusa. W liturgii potwierdza się zasada, że Chrystus jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (por. Hbr 13, 8), co Kościół wyznaje na początku celebracji Wigilii Paschalnej przy poświęceniu paschału: *Ipsius sunt tempora et saecula*. W języku teologicznym i liturgicznym *hodie* nie jest więc kategorią czasu, lecz kategorią istnienia, sytuacją lub stanem uczestnic-

⁴¹ Por. Y. Fauquet, *Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: Mystère de Rédemption du temps*, w: *Eschatologie et liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1985, s. 94.

stwa w życiu wiecznym, czyli w relacji z Bogiem (por. J 17, 3). Sytuacja ta jest w nauczaniu Kościoła określana jako łaska⁴².

Liturgia sprawowana w czasie pozwala na rozwój ludzkości i świata oraz zapewnia w ramach eschatologicznego *continuum* jakościową przemianę świata, nadprzyrodzoną ewolucję, która w terminologii dziejów zbawienia jest realizacją zasady transpozycji. Proces ten można ująć graficznie na wiele sposobów. Poniżej przywołuję jedną z możliwości ukazania relacji czasu do eschatonu i szczególnej roli liturgii⁴³, jak można wywnioskować z aktualnych danych teologicznych na ten temat.



⁴² Por. KKK 1997.

⁴³ Schemat ten przedstawiłam w mojej książce pt. *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2004, s. 88.

Zakorzenie się w czasie zbawczego *kairos* sprawia, że czas zyskuje jakość sakralną, a dziejące się w nim wydarzenia stanowią sytuacje „spotkań” z Bogiem, są okolicznościami, w których Bóg objawia siebie poprzez swoją mądrość, troskę i działanie. W związku z tym odnoszenie się do przeszłości pełnej takich wydarzeń (anamneza) odgrywa istotną rolę w ożywianiu wiary i w kulcie. Stanowi ożywienie teologalnego odniesienia i mistycznego uniesienia. Mamy tu jednak do czynienia z dwoma różnymi wymiarami: czasem i transcendencją. Ta relacja wzbudzała w doświadczeniu człowieka ambiwalentne przeżycia i interpretacje. Dla głębszego rozumienia anamnezy w liturgii Kościoła spróbujemy jeszcze ująć to zagadnienie z dwu punktów widzenia: religii niechrześcijańskich i religii judeo-chrześcijańskiej.

3. Filozoficzne i religijne znaczenie pamięci

Przy tym zagadnieniu dochodzimy do refleksji nad liturgią w relacji do czasu oraz jego klasycznego ujęcia w aspekcie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Kategoria czasu znajdowała się w obrębie refleksji filozoficznej przynajmniej od czasów Arystotelesa⁴⁴, a we współczesnych badaniach przybiera rozmaite tory, włącznie ze skrajnością, kiedy kwestionuje się istnienie czasu jako takiego⁴⁵. Rozważa się jedynie wydarzenia, które zachodzą w czasie i docierają do naszej świadomości w następstwie chronologicznym. A wszystko

⁴⁴ Por. m.in. T. McLean, *What is time? Philosophical and Eucharistic Insights*, „Studia Liturgica” 50/2 (2020), s. 164.

⁴⁵ J. E. McTaggart, *The Unreality of Time*, „Mind” 17/68 (1908), 457–474.

to w oparciu o fakt percepcji, który, jak twierdzą niektórzy⁴⁶, odnosi się wyłącznie do terażniejszości. Różne modele czasu mogą mieć swoje konsekwencje dla filozofii, dla codziennej egzystencji, a także dla teologii⁴⁷. W. L. Craig podjął próbę zastosowania modeli czasu do teologii⁴⁸, ale nie wziął pod uwagę głównego argumentu chrześcijaństwa, jakim jest Jezus Chrystus⁴⁹ jako historyczne wydarzenie w kluczu Misterium Wcielenia. Z tego też powodu modele te nie mogą sprostać uwarunkowaniom wynikającym z natury Eucharystii, bazującej na Bożo-ludzkiej zasadzie inkarnacyjnej i z tego samego powodu nie mogą satysfakcjonować teologa. Mówimy o tym wszystkim dlatego, że chcemy lepiej zrozumieć specyfikę Eucharystii i najistotniejszy jej aspekt, jakim jest obecność i uobecnienie *in mysterio*. W całej tradycji chrześcijańskiej Eucharystia jednoznacznie obejmuje triadę czasową: przeszłość – terażniejszość – przyszłość, ale jest jednocześnie wspomnieniem uobecniającym, liturgiczną „pamiętką” (gr. *anamnesis*, łac. *memoria*) zadaną i sprawowaną przez

⁴⁶ Por. R. Le Poidevin, *The Experience and Perception of Time*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, § 6, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/time-experience/>.

⁴⁷ Por. W. L. Craig, *Time, Eternity and Eschatology*, w: *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. J. L. Walls, Oxford 2010, s. 596–613.

⁴⁸ Craig oparł się głównie na modelach, jakie zaproponował McTaggart i które zakładają cztery możliwości: 1. Bóg jest nieskończony, a wydarzenia w czasie mają właściwości przeszłych, terażniejszych i przyszłych; 2. Bóg jest w czasie, a wydarzenia w czasie mają właściwości przeszłych, terażniejszych i przyszłych; 3. Bóg jest nieskończony, a czas jest określony przez relacje „wcześniej niż”, „później niż”; 4. Bóg jest w czasie, a czas jest określony przez relacje „wcześniej niż”, „później niż”. Por. L. Craig, *Time, Eternity...*, dz. cyt., s. 600.

⁴⁹ Por. T. McLean, *What is time?*, dz. cyt., s. 168.

Chrystusa, który jest jedynym liturgiem⁵⁰ każdej celebracji. Jest wydarzeniem, które rozgrywa się „tu i teraz”, *hodie*, w teraźniejszości, i eschatologicznym spełnieniem.

W tym miejscu dochodzimy do znaczenia pamięci, która ma swoiste znaczenie dla przeżywania zdarzeń, choć we wspomnianych wyżej modelach wydawała się mieć inną rangę, niższą od aktualnej percepcji w teraźniejszości. W religiach pamięć jednak odgrywa ważną rolę. W przypadku religii przywołanie przeszłości, najczęściej rytualne, wiąże się z odnoszeniem jej do bóstw lub boga, jego ewentualnych planów czy objawień w celu ożywienia wiary w jego opiekuńczą asystencję lub poznania jego domniemanej oceny oraz doświadczenia jego bliskości⁵¹. W podstawowym znaczeniu pamięć jest to przywoływanie wydarzeń minionych, aby je lepiej zrozumieć, uzyskać mądrość, z większym doświadczeniem oraz nadzieją spojrzeć na życie i podjąć jego realne wyzwania. Jest to wprawdzie definicja bliska naszej kulturze, w przypadku linearnego ujęcia czasu, ale konieczna do przywołania w momencie, kiedy mamy na myśli także inne tradycje, jak na przykład indyjska, która zakłada oczyszczenie pamięci i świadomości jako warunek spotkania z bóstwem. W związku z tym preferuje uwolnienie się od pamięci i dzieła czasu⁵². Czas jako kanwa wydarzeń niejako je łączy i wię-

⁵⁰ Por. KL 7, 33.

⁵¹ Por. W. Piwowarski, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” (1983) t. 11 z. 1, s. 46; M. Sroczynska, *Rytuały jako praktyki pamięci w transmisji pokoleniowej w refleksji socjologa religii*, „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review” 2/268 (2018), s. 35.

⁵² Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 102.

zi, stając się w pewnym sensie przeszkodą w wyrwaniu się do przestrzeni wieczności, w której przebywa bóg. Założeniem jest zatem uwolnienie się od ograniczeń czasu przez różne praktyki, jak ostra asceza, wyniszczenie i w końcu śmierć, która przyczynia się do wejścia na głębszy i bardziej wysublimowany poziom.

Takie przekonania jawią się jako pierwotne w myśli filozoficzno-religijnej i wyrażają postulat do oczyszczenia się z wszystkich obciążeń doczesności i wejścia w „nową” rzeczywistość bezgrzeszną, czyli pozbawioną historii i pamięci o tym, co złe i upokarzające godność człowieka. Coś z tego pierwotnego pragnienia występuje także w mistyce średniowiecza, jak na przykład u Mistra Eckharta (ok. 1260–1328), który twierdził, że nie ma większej przeszkody w zjednoczeniu z Bogiem niż czas i że to czas (a raczej występujące w wymiarze doczesnym zainteresowanie światem i zaangażowanie w jego sprawy) nie pozwala człowiekowi poznać Boga i do Niego przyłączyć, bo w ziemskich warunkach nie gwarantuje czystości myśli i pragnień⁵³. Widzimy tu ewidentny rozdział między czasem i tym, co z niego wynika, a więc historia i pamięć, a możliwość zjednoczenia z Bogiem, czas zachowany w pamięci jest wrogiem czystej relacji z Bogiem, bo zatrzymuje na wydarzeniach tego świata, co nie może obywać się bez grzesznej interferencji. W jego przekonaniu czas działa na naszą szkodę, i to nie dlatego, że żyjemy w czasie, lecz dlatego, że zbyt koncentrujemy się na tym, co dzieje się w czasie, a zapominamy lub nie doceniamy wieczności i transcendencji.

⁵³ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 132–133.

W religiach pierwotnych zachodzi potrzeba opuszczenia sfery czasu i wyjście z niego za pomocą misterii oraz różnych obrzędów. Jest to zabieg czysto ludzki, oparty na obrzędowości stworzonej przez człowieka. Otrzymujemy wtedy, jak w duchowości indyjskiej, dwa możliwe odniesienia do czasu: postawę człowieka nieświadomego wieczności, który żyje wyłącznie doczesnością i tym samym ułudą, oraz postawę mędrca, który usiłuje „wyjść z czasu” metodami własnej obrzędowości⁵⁴.

Przy zagadnieniu obrzędów trzeba się odnieść do szczególnych interpretacji tych obrzędów. Jest to aktualizacja (uwspółcześnianie) sfery boskiej przez wyjaśnienie, jakiś rodzaj inicjacji. Niejednokrotnie tam, gdzie obrzędy wiązały się z magią, rolę tę pełnili wróżbici⁵⁵. Istotną cechą przy „wychodzeniu z czasu” było również przekroczenie progu świadomości i doświadczenie ekstazy, np. w kultach ekstatycznych w religiach starożytnych, jak też w chrześcijaństwie. Funkcjonowanie w sferze rzekomego wyjścia poza czas zakłada inne doświadczenie rzeczywistości, bardziej szczęśliwe, wolne, autentyczne, przynajmniej według pragnień⁵⁶.

Nasuwa się tu z pewnością szereg pytań ze strony wierzącego chrześcijanina: czy Bóg rzeczywiście jest stwórcą wszystkiego, skoro kontakt z nim wymaga wyzwolenia się ze sfery stworzonej ze względu na jej słabość i grzeszność?

⁵⁴ Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, s. 138; J. Górski, *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007, s. 78.

⁵⁵ Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, s. 140.

⁵⁶ Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 127; J. Gogola, *Ekstaza*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 243–244.

Czyżby Bóg wyparł się stworzenia? Czy nie może sobie poradzić z jego ułomnością? A więc, czy jest bogiem wszechmogącym i w ogóle bogiem? A jeśli nie ma nic wspólnego z tym światem, to czy rzeczywiście jest jego stwórcą? Brak zainteresowania stworzeniem może być uznany za słabość stwórcy, wskazujący na daremność stworzenia, relatywizm i niekonieczność jego istnienia. Ale czy rzeczywiście tak jest? Odpowiedź, jaką otrzymujemy w Objawieniu, wyjaśnia wiele wyznawcom judaizmu i chrześcijanom. Jest to jedyne orędzie o charakterze misyjnym i uniwersalnym, przeznaczone dla wszystkich, choć nie przez wszystkich przyjmowane.

4. Pamięć rytualna w Starym Testamencie

Historia ludu Bożego w Starym Testamencie opiera się na Objawieniu. Dlatego motywem i treścią obrzędów nie są tylko ludzkie wydarzenia i dowody percepcji objawiającego się Boga, lecz Bóg sam, który poucza i stopniowo przybliża się do człowieka. Istotną różnicą w stosunku do misteriiw pogańskich, w których ekstaza wyprowadzała uczestników z ziemskiej sfery doświadczenia, jest uznanie wartości czasu i jego sakralizacja dzięki historycznej ingerencji Boga w ludzkie dzieje oraz jej wpływowi na wydarzenia. Dlatego też nazywamy tę historię Bożo-ludzką.

Aktualizacja, czyli typ, zapowiedź liturgicznego *hodie*, pojawiła się w sposób rytualny przy obchodach żydowskiej paschy – dorocznej pamiętki wyprowadzenia ludu wybranego z niewoli egipskiej. Objawienie mocy Boga było tak doniosłe dla Izraelity, że potrzebował on wspominać to wydarzenie,

które jednocześnie umacniało wiarę i pogłębiało wierność jednemu Bogu JHWH. Było to każdorazowo utwierdzenie w przekonaniu, że Bóg opiekuje się swoim ludem i jest blisko, dając o sobie znać szczególnie wtedy, gdy zagraża niebezpieczeństwo. Bóg wkraczając w doczesność uświęcał ją i w ten sposób dokonywała się sakralizacja czasu. Ze względu na teofanię stawał się on dla wierzącego czasem świętym. Z tego też względu nazywamy dzieje zbawienia historią świętą.

Należy też nadmienić, że Izraelici nie oddzielali czasu od poszczególnych wydarzeń. Nie wyobrażano sobie czasu bez wydarzeń, czas musiał być „wypełniony”. To znane definitywne stwierdzenie: „czas się wypełnił” – w związku z przyjściem Mesjasza (por. Mk 1, 15) dotyczyło najbardziej treściwego i intensywnego wydarzenia, które nb. uobecnia się nadal, „wypełniając” czas aż po jego kres, gdy całe Misterium objawi się w pełni już bez żadnej interferencji. Dlatego też, przywołując wydarzenia, liczone się z czasem i pamięcią, która ten czas niejako utrwała. Wykroczenie poza czas przeszkodziłoby wspomnianiu i utrwalaniu wydarzeń, które były dla wierzących dowodami Bożej bliskości i aktywnej troski. Wszystko dokonywało się w tym świętym czasie i nabierało nowego znaczenia, dlatego czas traktowano nierozdzielnie z wydarzeniem: „jest czas rodzenia” (Mi 5, 2) i „czas zapędzania trzody” (Rdz 29, 7), czas wojny (por. 2 Sm 11, 1) i czas odbudowywania świątyni (por. Ag 1, 4). Szczególnie mocno uwydatnił tę zależność Kohelet, kiedy wymienia zasadnicze epizody z ludzkiego życia, przypadające w czasie i jednocześnie określające jego etos: rodzenie, umieranie, sadzenie, wrywanie, płacz, śmiech, zawodzenie, płąsy, szukanie, tra-

cenie, milczenie, mówienie, miłowanie i nienawiść (por. Koh 3, 1nn). A cóż dopiero, gdy chodzi o wydarzenia wybawiające z nieszczęść, jakie były udziałem narodu wybranego, odczytującego w nich ingerencję samego Boga. Były one przyczyną ustanawiania świąt i przedmiotem pamięci w tych specjalnych celebracjach.

W rytuale świątecznym nie ma mowy o uobecnianiu, lecz o przypominaniu wielkich dzieł Boga („pamiętka”, hebr. *zik-karon*), aby stały się przynajmniej w świadomości człowieka aktualne i mobilizujące do dalszej wierności. Najbardziej źródłowym i reprezentatywnym przykładem są obchody paschy. Wyróżniamy w niej dwa poziomy, którymi posługuje się pamięć uczestników liturgii: poziom słowa i poziom obrzędu.

4.1. Pamięć w słowie

Klasycznym przykładem aktualizacji osiągananej w słowie jest rytualny opis wyjścia z Egiptu. Punktem kulminacyjnym tego opisu jest okazanie wielkiej mocy ze strony Boga JHWH, mające rangę cudu. Opis ten nazywa się w rytuale „haggadą paschalną”. Przybliża on w sposób niezwykle sugestywny autentyczne doświadczenia Izraela, który był namacalnie prowadzony przez Boga. Założeniem było, aby w każdym pokoleniu człowiek czuł się tak, jakby naprawdę był uczestnikiem tych wydarzeń i autentycznie Bogu dziękuje, wielbił Go i doświadczał Jego łaski⁵⁷.

Wszystkie modlitwy były układane według jednego schematu: powołanie się na fakty minione, sugestywne ujęcie ich

⁵⁷ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, s. 41.

znaczenia dla aktualnego momentu oraz zachęta do wdzięczności i aktywności. Przykłady takich modlitw można znaleźć u wybitnych postaci Izraela, kiedy zwracały się do JHWH w ważnych, a nawet decydujących i krytycznych okolicznościach dziejów Izraela. Ich uwielbienie dla Boga i wiara w Jego moc wpływała (co było znamienne dla semitów) z uświadomienia sobie i przywołania faktów, których sprawcą był Bóg (por. Pieśń Mojżesza Wj 15, 1–19; 1 Sm 2, 1–10; Jdt 9, 5–14; Est 4, 17¹–17², czego kontynuacją jest *Magnificat*, *Benedictus*, a potem każda euchologia liturgiczna, która składa się z inwokacji, części anamnetycznej i prośby aktualizującej ingerencję Bożą oraz z doksologii). Będzie o tym mowa w dalszej części opracowania.

4.2. Pamięć w obrzędach

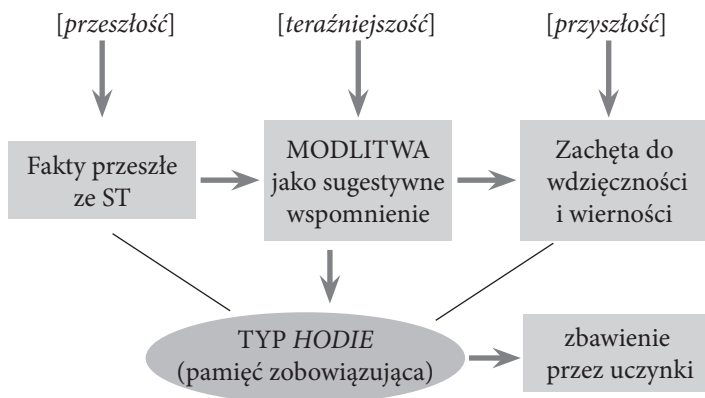
Inny poziom tej aktualizującej symboliki wyrażał się w obrzędach i rekwizytach. Odwołamy się ponownie do najważniejszego, czyli święta paschy, w którym wszystkie elementy przywoływały szczegóły zbawczego na te czasy wydarzenia, były rytualnym „przypomnieniem” (por. Wj 13, 9). Chleb niekwaszony, wino i poszczególne kielichy z ich teologicznymi znaczeniami („uwolnię”, „wybawię”, „wyswobodzę”, „wezmę”) jako znak zbawienia, gorzkie zioła (symbol cierpienia w niewoli), legumina owocowa (ciężkie prace i trud niewoli)⁵⁸.

Baranek i wylanie krwi przywoływały na pamięć ocalenie i opiekę JHWH. Uczta paschalna była urzeczywistnieniem

⁵⁸ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, s. 59–64.

jedności i radości wspólnotowej, a jednocześnie znakiem zbawienia, dziękczynienia, uwielbienia i prośby. W obrzędach odżywała sytuacja, w której Bóg i naród wybrany spotykali się i porozumiewali w duchu realnego przymierza i porozumienia, które przewidziane było dla wszystkich pokoleń w takim samym stopniu realności.

Obchody paschalne były o tyle służbą Bożą (hebr. *“bôdah*, gr. *latreia*) i świętem, o ile były „pamiętką” (hebr. *zikkarôn*, gr. *mnemosynon*) kluczowych wydarzeń związanych z objawieniem Boga. Takie znaczenie wynikało z tradycji przyjętej przez lud Boży (por. Wj 12, 14). Okazja ta była także dla Żydów utwierdzeniem się w wierze, że Bóg o nich pamięta, tak jak kiedyś owej pamiętnej nocy wyzwolił ich z rąk Egipcjan. Ożywienie wiary sprzyjało pobudzeniu gorliwości w pełnieniu dobrych czynów i w ten sposób stawało się drogą, jaką otrzymali w Starym Testamencie i którą skutecznie dążyli do zbawienia, a było to „zbawienie przez uczynki”. Stary Testament ma zatem swój typ uobecnienia (*hodie*) wyrażony w „pamiętce” rozumianej jako wypadkowa rytualnego przypominania wielkich dzieł Boga (wspomnieniowy i werbalny rodzaj aktualizacji) w formie modlitwy i obrzędu, które przybliżają te dzieła w każdym pokoleniu i zobowiązują go do kultu sprawowanego w podobny sposób. Pamięć rytualna obejmuje zatem wszystkie wymiary czasu: przeszły, aktualny i przyszły. Przedstawia to poniższy schemat:



4.3. Interpretatorzy „pamiętki”

Słowa i obrzędy, które niosły w sobie bogatą i określoną rzeczywistość musiały być ustawicznie interpretowane. Czyniono to w sposób rytualny w sugestywnym opowiadaniu wydarzeń minionych, w *haggadzie* paschalnej, ale także i w życiu – fakty zbawcze musiały być przybliżane ludowi. Na skalę całego narodu wybranego w Starym Testamencie czynili to prorocy, którzy wyjaśniali Objawienie i aktualizowali go w poszczególnych okresach dziejów Izraela.

Pamięć rytualna domaga się udoskonalenia, gdyż obietnica Boga mówi o komunii z Nim w mającym przyjść Emmanuelu, a nie tylko w wysiłku pamięci, choćby najbardziej sugestywnym. Obietnica czeka na spełnienie, a Stary Testament na rozwój. Zrealizuje go Chrystus przez Ducha Parakleta i za pośrednictwem Kościoła, w którym ten Duch będzie działał.

5. Pamięć w Nowym Testamencie

Zgodnie z zapowiedzią Jezusa, że „ani jota nie zostanie zaniedbana” (por. Łk 24, 44) w nowym porządku, jaki przyniósł On na świat, przedmiotem naszego studium nadal będzie kategoria pamięci. Stanowi ona podłoże dla aktualizacji Misterium. Dzięki Chrystusowi nabiera ona nowych cech. Opierając się na przesłankach nowotestamentalnych, zagadnienie to zostanie ujęte w trzech aspektach: ustanowienia Eucharystii, zapowiedzianej funkcji Ducha Świętego oraz w doświadczeniu obecności Chrystusa podczas „łamania Chleba”. Ujęcia te, dopełniające i wydoskonalające starotestamentalne wspomnienie („pamiętkę”), przybliżają fakt uobecniania Misterium Chrystusa oraz zapewniają Kościołowi żyjącemu w czasie „równoczesność”⁵⁹ z wydarzeniem zbawczym – pełny udział w liturgicznym *hodie*.

5.1. „Pamiętka” podczas Ostatniej Wieczerzy

Biblijne opisy ustanowienia Eucharystii (Mt 26, 26–29; Mk 14, 22–25; Łk 22, 15–20; 1 Kor 11, 23–26) nie stanowią kronikarskiego zapisu tego wydarzenia. Funkcjonują raczej jako „liturgiczny” zapis zmian, którym podlegała kształtująca się tradycja eucharystyczna⁶⁰. Mimo licznych badań i dyskusji do dziś nie udało się dotrzeć do *ipsissima Verba Iesu* i zrekonstruować słowa, o których z całą pewnością można by

⁵⁹ Jan Paweł II, EE 5.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, w: „Communio” 1 (1986), s. 166–177; Roman Pindel, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: S. Koperek (red.), *Eucharystia na ołtarzu świata*, Kraków 2006, s. 134.

powiedzieć, że dosłownie zostały wypowiedziane przez samego Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Najstarszą relacją jest tekst Pawłowy. Zarówno w nim, jak i w Ewangeliach synoptycznych, Ostatnia Wieczerza została ukazana jako uczta paschalna, przeżywana na pamiątkę wyjścia z niewoli egipskiej. Najwyraźniej odnosi się do tego wydarzenia św. Łukasz, używając (aż pięciokrotnie) terminu *pascha*. Wskazuje na to także szereg elementów rytualnych obowiązujących w czasie świętowania, jak: przygotowanie uczyty według przepisów dotyczących tego święta, wieczorna pora uczyty, leżąca pozycja uczestników uczyty (właściwa dla uczyty paschalnej, a uroczystej), określona liczba osób, chleb łamany nie na początku, ale po pierwszym posileniu się, zakończenie hymnem, który jest identyfikowany z tzw. *Hallelem*⁶¹.

Różne wnioski biblistów i obliczenia czasu sprowadzają się do stwierdzenia, że uczta ta była uczta paschalną, a przynajmniej odświętną i podniosłą. Coroczne święto, w którym przywoływano na pamięć wielkie dzieła zbawcze dokonane przez Boga dla wybranego ludu, zostało przez Jezusa ubogaczone o nowy element. Jezus zmienił wymowę *haggady* paschalnej i przez to nadał tej wieczerzy nowy sens. Nad chlebem i winem wypowiedział własne słowa, które nie były przewidziane w dotychczasowym rytuale – odnosiły się nie tyle do wspomnienia wydarzeń znanych przez każdego Izra-

⁶¹ Wielość hipotez, na które zwraca uwagę P. F. Bradshaw w swojej książce *W poszukiwaniu początku kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016, s. 124–128, potwierdza jedynie doniosłość zagadnienia, którym dogłębnie zajmują się teologowie różnych denominacji chrześcijańskich.

elitę, co do obecności Jego osoby – Ciała i Krwi – pod postaciami chleba i wina.

W naszym studium szczególne znaczenie ma formuła „To czyńcie na Moją pamiętkę”, występująca w Ewangelii św. Łukasza (Łk 22, 19) i w Liście do Koryntian (1 Kor 11, 24–25). Pamięć o starotestamentalnych dziełach Boga JHWH, która dla Izraelity stanowiła podstawę kultu, miała być zastąpiona odtąd pamięcią o samym Mesjaszu, który prosił o to, bo chciał być wspominany z tym, co sam uczynił jako ukoronowanie wszystkich wielkich dzieł zbawczych Boga JHWH i jako wypełnienie wszystkich mesjańskich zapowiedzi, zarówno obzędowych, jak i prorockich. W nim spełniło się wszystko, co dotąd Bóg uczynił. Do Niego zmierzała cała dotychczasowa historia zbawienia. Jednocześnie eksponują się te czynności, jakie wykonał Jezus i które pragnął utrwalić w nowym rytuale uczyty eucharystycznej. Można je było celebrować po wniebowstąpieniu Jezusa, bo powtarzanie słów i gestów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy stanowiło proklamację dokonanej, owocnej w skutki, śmierci Pana. Tym samym sprawowanie widzialnej Eucharystii jest przeznaczone na czas niewidzialnej obecności Chrystusa, a dokładnie aż do Jego powtórnego przyjścia i objawienia się w kontekście Paruzji.

Polecenie Jezusa: „to czyńcie na moją pamiętkę”, nie wskazuje bynajmniej tylko na pamiętanie w znaczeniu zachowania w ludzkiej pamięci, ale na aktualną akcję, działanie, które wywołuje egzystencjalne i zbawcze skutki tu i teraz. Powtarzanie czynności Jezusa, takich jak: wziąć w ręce, błogosławić, łamać, rozdawać Ciało i Krew Pana – jest wyjątkowym wspomnianiem, nie werbalnym, lecz egzystencjal-

nym, faktycznym, wypełnianiem Jego polecenia: „to czyńcie”. A jego skutkiem nie jest jedynie przywołanie wydarzeń do świadomości, lecz obecność Tego, którego się wspomina na Jego polecenie. Wiara w mesjaństwo Jezusa i ufność w Jego wiarygodność pozwala przyjąć te zależności jako fakty prawdziwe, uznać ich obiektywność tak samo, jak oczywista jest ich historyczność.

Kluczowym terminem jest tutaj słowo „pamiętka” – gr. *anamnesis*, hebr. *zikkaron*, łac. *memoria*. W Księdze Wyjścia znajdujemy jego zastosowanie w kontekście obchodów paschy:

„Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym (*l' zikkarôn*) i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie” (Wj 12, 14).

Słowo to zostało przetłumaczone na język grecki nie jako „przypominanie”, pochodzące od czasownika *mimneskomai* czy *mneian poiein*, ale jako *anamnesis*, które odnosi się do pamiętania na sposób sakramentalny, mający zastosowanie w tradycji liturgicznej. Poza dwoma miejscami u Łukasza i Pawła, słowo to występuje jeszcze w Liście do Hebrajczyków (Hbr 10, 3) w znaczeniu kultycznego przypominania grzechów w Izraelu⁶². Przytoczone tu słowa-klucze wyrażały nie tylko werbalne wspomnienie, lecz doświadczenie obecności Boga, choć, wnioskując z danych Objawienia, On się jeszcze nie uobecnił, a jedynie wskutek paschalnego opowiadania ze szczegółami ożywił wiarę i religijne przeżycie.

⁶² Por. R. Pindel, *Obecność*, s. 164.

W tradycji rabinistycznej panowało przekonanie o mocnej sugestywności opowiadania przypominającego wielkie dzieła Boga, a zwłaszcza wyjście z Egiptu. Powinno ono wywołać takie doświadczenie, jakby uczestnicy rzeczywiście byli na miejscu tych wydarzeń i byli ich bohaterami. Obecność Pana w Eucharystii stanowi transpozycję przeżywania cudownej interwencji Boga w Izraelu, a treścią nowej *haggady* jest przywoływanie Misterium paschalnego Chrystusa, które się uobecnia i otwiera uczestnikom drogę do realnego, a nie tylko intencjonalnego lub wyobrazeniowego, zjednoczenia z Panem.

Zbawienie uobecnianie w Wieczery Pańskiej jest rzeczywistością pożądaną jako doświadczenie pełni, a jednocześnie udostępnianą każdemu, kto uczestniczy w „nowym kulcie” w „Duchu i prawdzie”. To właśnie dlatego przyjście Ducha Parakleta było tak nieodzowne i tak mocno podkreślane przez samego Jezusa (por. J 14, 16–17. 26; 15, 26; 16, 8–11. 13–14), zapowiadającego swoje odejście, by mógł przyjść Ten, który do tej pełni doprowadza (por. J 16, 7), czyli przedłuża obecność Chrystusa na sposób sakramentu, w Duchu Chrystusa.

5.2. Duch, który „przypomina” (J 14, 26)

Chrystus uprzedził Apostołów, czyli przyszły Kościół, o koniecznym warunku, zapewniającym trwanie Jego obecności wśród ludzi – doprowadzania ich do całej Prawdy, jaką jest komunია z Nim samym. Możemy powiedzieć, że chodzi tu o uobecnianie w liturgicznym „tu i teraz”, czyli w „owym dniu zbawienia”, warunkowanym obecnością Chrystusa i określanym również jako *hodie*, liturgiczne „dzisiaj”. Tym

warunkiem jest ingerencja Ducha Parakleta, który ze względu na Boską naturę „przenika głębokości Boga samego” i spełnia swoją rolę w przybliżaniu Boga ludziom, jak dokonało się to we Wcieleniu, a wobec ludzi miało to miejsce w Pięćdziesiątnicy, i jest kontynuowane w liturgii oraz przez liturgię wobec każdego z nas.

W tekstach biblijnych odnajdujemy dane na temat roli Ducha Świętego w budowaniu więzi między Chrystusem i człowiekiem. Można je pogrupować ze względu na dwa kryteria: od strony Boga – uobecnianie oraz od strony człowieka – umożliwianie mu wejścia w relację z Obecnym. Co do pierwszego kryterium, odnoszącego się do uobecniania, to najtrafniejsze wydają się być teksty Pawłowe zawierające trzy przenośnie, charakteryzujące rolę Ducha Świętego: *arrabōn* („zadatek”), *aparche* („pierwociny”) i *sfragis* („pieczęć”)⁶³. Natomiast drugie kryterium, odnoszące się do działania Ducha w człowieku, jest widoczne w pismach Janowych. Jest to werset o Duchu Pocieszycielu i Duchu Prawdy, który ma pozostać z Kościołem na zawsze (por. J 14, 15. 18), który przyjdzie w imieniu Chrystusa i będzie nauczał oraz przypominał, co Jezus powiedział w swoich naukach (por. J 14, 26) oraz jako Duch Prawdy doprowadzi do całej prawdy (por. J 16, 13), wykazując słuszność odwiecznego planu Boga, co zostało określone jako „otaczanie chwałą” (por. J 16, 14n). Wszystko to składa się na nowy kult „w Duchu i prawdzie”, którego promotorem jest także ten sam Duch Paraklet. Z tego też powodu Kościół przywołuje Go nieustannie w liturgii, a zwłasz-

⁶³ Por. A. Jankowski, *Sens trzech przenośni Pawiowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14n; 4, 30), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37.

cza w epiklezach. W lepszym zrozumieniu niezastąpionej roli Ducha Świętego w liturgii, polegającej na umożliwianiu wzajemnej obecności Chrystusa i człowieka, czyli zabezpieczeniu „aktualności” Misterium i utrwalaniu nadprzyrodzonego „dzisiaj” (*hodie*), pomoże bliższe zapoznanie się z powyższymi biblijnymi określeniami Ducha Świętego.

„Zadatek” (*arrabon*)

Słowo to jest semickim pojęciem (*erabôn*) przyswojonym przez Greków⁶⁴. Występuje w Nowym Testamencie (2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1, 14) i ma swój łaciński ekwiwalent – *pignus*, który często występuje w tekstach eucharystycznych Mszału rzymskiego. W Nowym Testamencie dziedzictwo wiąże się przede wszystkim z Chrystusem, który jest Dziedzicem Królestwa (Mk 12, 1n) i „wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2). Dziedzictwo z Chrystusem polega na współuczestnictwie z Nim w Misterium Paschalnym. Są w tym dwa aspekty: przyszły – ściśle eschatologiczny, odnoszący się do Paruzji, i aktualny – dostępny w Duchu w „zadatku” (por. Tt 3, 5–7). Znaczenie „zadatku” rozszerza tekst z 2 Kor 5, 5, który mówi o Duchu Świętym udzielonym jako zadatek naszego przeznaczenia, którym jest wieczne szczęście z Bogiem.

Zadatek Ducha jest darem uzdalniającym do uczestnictwa w życiu Boga, które zaczyna się w sercu człowieka (2 Kor 1, 22b) dzięki liturgii i w ramach jej celebracji. Tą drogą Duch Święty staje się zadatkem nowego sposobu życia. Określenie „zadatek Ducha” wskazuje od strony daru Bożego jakościową

⁶⁴ Por. A. Jankowski, *Sens trzech przerośni*, s. 27; A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, Katowice 1983, s. 89.

pełnię, a od strony człowieka takie jego przyjęcie i taki stopień uczestnictwa, jaki jest możliwy na ziemi⁶⁵. Zapewnione przez Ducha Świętego realne uczestnictwo w Misterium stanowi treść liturgicznego *hodie*, czyli przeżywanie liturgii jako rzeczywistego spotkania z Chrystusem. W Duchu Bożym Królestwo Boże staje się faktem niejako od wewnątrz – w sercach uczestników jest miłość Trójjedynego Boga.

„Pierwsze dary” (*aparche*)

Wyrażenie to, przetłumaczone w tekstach liturgicznych jako łac. *primitiae* (por. Rz 8, 23), występuje w tekście ukazującym dynamikę życia w Duchu.

„My sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 23n).

Dynamika ta jest możliwa dzięki darom Ducha, z tym, że nie chodzi tu o poszczególne dary, lecz o samego Ducha jako dar i wynikającą z tego faktu nową zasadę życia. Jest ona taka sama w tym, jak i w przyszłym eonie, dlatego owe „pierwsze dary” są tej samej jakości i stanowią otwarcie nowej, nadprzyrodzonej „przestrzeni”, która zaczyna się przede wszystkim w liturgii Kościoła. Jest nią owo *hodie*, które daje „przedsmak”, antycypuje to, co pierwotne i źródłowe (*ap-arche*). Dzięki tym „pierwocinom” Ducha uzyskujemy właściwe usposobienie, pozwalające na uczestnictwo w pełni, doświadczenie jej według Ducha już w warunkach doczesnych, co się

⁶⁵ Por. A. Sielepin, *Chrystus pośród was – nadzieja chwały*, Sandomierz 1996, s. 58.

wyraża w odpowiedniej postawie duchowej, określanej w pismach nowotestamentalnych jako „wzdychanie”, „oczekiwanie”, „modlitwę jak trzeba” (por. Rz 8, 22n). W cytowanym tekście chodzi o pierwsze dary nowego stanu chrześcijanina i o inicjację w dobra przyszłe, nie w pełni jeszcze uchwytnie w wymiarze ziemskim.

„Pieczęć” (*sfragis*)

„Pieczęć” oznacza przynależność (por. 2 Kor 1, 22; Ef 1, 13) do Pana i może uchodzić za syntezę dwu poprzednich określeń. Ten fakt zakłada istnienie pewnego stanu i statusu duchowego, który zakłada zasadę życia – ukierunkowanie na pełnię i życie w jej duchu. Jest to także znak uczestnictwa w stanie zbawionych i potwierdzenie autentyczności uczestnictwa w Misterium Eucharystii. Znamię to otrzymuje człowiek już na chrzcie, dlatego sakrament ten jest warunkiem udziału w Eucharystii i w eucharystycznej komunii, która oznacza życie wieczne, pełnię zbawienia.

Opieczętowanie Duchem na dzień odkupienia (por. Ef 4, 30) jest aktem rozpoczynającym nowy sposób egzystencji, jaki wynika z przejścia do stanu „bycia-w-Duchu” (Rz 8, 9b). Zapewnia ono stan życia w łasce, czyli w stanie uświęconym przez obecność Chrystusa w Duchu Świętym.

Jeśli chodzi o wpływ Ducha Świętego na uzdolnienie człowieka do uczestnictwa w Eucharystii, to odwołamy się przede wszystkim do tekstów Janowych, które odnoszą się do powtórnego narodzenia, namaszczenia i pouczenia oraz do przypominania i doprowadzania do Prawdy.

„Powtórne rodzenie” (J 3, 3)

Synonimiczne wyrażenia do owego „powtórnego rodzenia” to: „narodzenie z góry” (J 3, 3), „narodzenie z Ducha” (J 3, 8). Wskazują one na życie według nowego porządku, w którym zasadą jest Duch Boży i ponadczasowy wymiar życia. Jest to zrodzenie według Ducha, które warunkuje zdolność do życia z Bogiem. Św. Paweł nazywa chrzest „obmyciem odnawiającym i odradzającym w Duchu Świętym” (Tt 3, 5) z przeznaczeniem do życia wiecznego „tu i teraz”. W tym sensie chrzcielne odrodzenie, „zanurzenie w jednym Duchu”, prowadzi do „napojenia jednym Duchem” w Eucharystii (por. 1 Kor 12, 13). Duch Życia przywoływany jest w epiklezie chrzcielnej, jaką jest modlitwa błogosławienia wody:

„Prosimy Cię, Panie, niech przez Twojego Syna zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego, aby wszyscy przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci, z Nim też powstali do nowego życia. P.Ch.P.n.”⁶⁶.

Duch Święty działa w liturgii już w sakramencie chrztu, kiedy z Jego udziałem „rodzi się” nowy człowiek i zostaje wtańcemniczony w nowe środowisko życia, jakim jest sfera eschatologiczna, życie według Ducha i w Duchu. Komunia eucharystyczna podtrzymuje to życie i daje właściwy życiu wzrost. Życie w Duchu Bożym jest chrześcijańską duchowością, która jest nazywana również świętością.

Namaszczenie i pouczanie

W akcie liturgicznym namaszczenia zawarty jest sens nadprzyrodzonego oświecenia, czyli pouczenia. Przemawia

⁶⁶ OCWD, 215.

za tym znaczeniem kilka tekstów pneumatologicznych. Duch jest ukazany jako tchnienie mądrości (por. Mdr 7, 25–26), która jest odblaskiem wieczystej światłości, jako woń poznania Chrystusa (2 Kor 2, 14), która przechodzi w świadectwo o Nim i służy światu jako kryterium rozpoznawania drogi zbawienia: „Dla jednych jesteście wonią śmierci – ku śmierci, dla drugich zaś wonią życia – ku życiu” (por. 2 Kor 2, 16). W ten sposób też Duch pełni rolę „przekonywania świata o grzechu” (por. J 15, 26), czyli pozwala prawidłowo rozróżniać, co jest z Boga i nie-sie dobro zbawcze, a co jest Bogu przeciwne i bez uzdrowienia przynosi śmierć, czyli oddalenie od Boga.

Mądrość udzielona przez Ducha pozwala uczestniczyć w misji prorockiej, to znaczy służy do poznania Objawienia przez wiarę i uzewnętrznienia tego poznania w postawie życia. Poznanie to dotyczy poznawania Misterium Chrystusa, które jest istotą i sensem Objawienia, a zarazem pozwala ono człowiekowi uczestniczyć w tym Misterium⁶⁷.

Prawdziwy, wierzący uczeń Chrystusa, powinien mieć jasność, bo otrzymuje ducha prorockiego od Ducha Świętego: „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą” (1 J 2, 20). „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim” (1 J 2, 27). Nie musimy zatem odnosić się do tylko ludzkich wróżb i mocy lub do ja-

⁶⁷ Widzialnym znakiem takiego aktu był w starożytnej tradycji syryjskiej przedchrześcijański obrzęd namaszczenia, który symbolizował objawienie misterium, objawienie prawdy zbawienia przyswajanej przez katechumena – por. I. de la Potterie, *L'unction du chrétien par la foi*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, s. 162.

kichkolwiek duchów. Rozumienie wydarzeń i aktualności Bożej ingerencji w czasie zapewnia nam sam Bóg przez swojego Ducha. Za Jego sprawą dochodzi do sakralizacji czasu – w Misterium Wcielenia, w Pięćdziesiątnicy, i dalej w czasie Kościoła dokonuje się to w liturgii, w której działanie Ducha Świętego, przywoływane przez epiklezy, jest każdorazowo zaznaczone. W tych epiklezach wyrażona jest funkcja Ducha Świętego w danej celebracji sakramentu. Charakteryzuje ona jednocześnie znaczenie sakramentalnego działania w danej akcji liturgicznej. W ten sposób Kościół poznaje szczegółowy aspekt Chrystusowego Misterium, które uobecnia się w poszczególnych sakramentach i w których ten sam Duch pozwala poznać (czyli doświadczyć) obecność działającego Chrystusa i owocnie w tym Misterium uczestniczyć.

W przypadku Eucharystii mamy dwa aspekty epikletyczne. Dotyczą one obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych i obecności Chrystusa w Ciele Kościoła, który dzięki komunii eucharystycznej jeszcze ściślej się wewnątrznie jednoczy. Pierwotnie wyrażała to jedna epikleza⁶⁸, która w tradycji zachodniej była w kanonie właściwie ukryta pod słowem „błogosławieństwo”. Dopiero w odnowionym Mszału Pawła VI została sformułowana w dwu odrębnych formułach – przed konsekracją i po konsekracji, wyrażając jasno oba aspekty⁶⁹.

⁶⁸ Por. *Traditio Apostolica*, 3, w: *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz* – H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 14/1 (1976), s. 152. Na ten temat: A. Sielepin, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008, s. 213.

⁶⁹ Por. A. Sielepin, *Rola Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 212; także: K. Matwiejuk, *Epikleza w modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, red. H. Sobeczko, Opole 2005, s. 160.

„Przypominanie” i „doprowadzanie do prawdy”

Potwierdzają to perykopy z Ewangelii Janowej (J 14, 16; 16, 13), które nawiązują do związku Ducha Parakleta z wyjaśnianiem prawdy. Duch wnosi całkiem nową interpretację prawdy. Kształtuje nadprzyrodzoną zdolność poznawczą, „inteligencję eschatologiczną” (I. de la Potterie)⁷⁰, która pozwala wejść w sferę i porządek wynikający z Paschy Chrystusa. Chodzi tu innymi słowy o umiejętność życia w liturgicznym *hodie*, czyli przede wszystkim w celebracji, a w konsekwencji w Bożej obecności także i poza celebracją liturgiczną – w liturgii życia. Użyty w Ewangelii (J 16, 13) czasownik „doprowadzi” (*hodegesei*) [do całej prawdy] nie ogranicza się jedynie do poziomu intelektualnego zrozumienia. Dotyczy przede wszystkim porządku egzystencjalnego. Celem drogi Ducha jest „wnętrze” prawdy (przyimek *eis* [ten *aletheian*] wskazuje nie tylko kier wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10).

Rola przypominająca (*hypomimneskein*) nie oznacza bynajmniej wspierania tylko ludzkiej pamięci (por. J 14, 26), ale czynność o skutkach aktualizujących, *anamnesis*, posuniętą aż do uobecnienia rzeczywistości objawionej w słowach-faktach (*rhemata*). Urzeczywistnianie w ten sposób dzieła zbawienia potwierdza odwieczną mądrość i przynosi Bogu chwałę, „otacza chwałą”. Rola Ducha polega na odsłanianiu prawdy słów Chrystusa. Nie ogranicza się to do samego kerygmatu, ale prowadzi do wypełnienia całego planu zbawczego, co się potwierdza w liturgii Kościoła, a dzięki niej w życiu

⁷⁰ Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet*, „Assemblées du Seigneur”¹ 1/47 (1963), s. 46.

Kościół. To, czego doświadczył Syn Człowieczy w wywyższeniu i zmartwychwstaniu, stanie się udziałem wspólnoty ludzkiej zjednoczonej w Chrystusie i uczestniczącej w Jego Misterium.

Wszystkie te wymienione działania Ducha Świętego przyczyniają się do tworzenia nowego kultu, o jakim mówił Jezus do Samarytanki. Mają one bowiem na celu kształtowanie zdolności duchowych dla uczestnictwa w czynach-słowach Chrystusa, uobecnianych w sakramentach. Sakramenty funkcjonują jako przejawy nowego kultu, który staje się „miejscem” spotkania z Bogiem i jednoczenia z Nim przez Chrystusa. W ramach nowego kultu i dla jego pełnego sprawowania Duch „ożywia” (J 6, 63) ziemskie elementy (słowa ludzkie, wodę, chleb, wino, olej), czyniąc z nich nośniki Bożego zbawienia i zadatki darów mesjańskich, za pośrednictwem których dokonuje się uświęcenie człowieka. Sfera Boga przenika sferę doczesną.

IV

ASPEKT OFIARY

Eucharystia w swojej bogatej rzeczywistości obejmuje istotny aspekt ofiary. Jest to aspekt złożony, źródłowo bardzo zakorzeniony w tradycji zarówno chrześcijańskiej, jak i w judaistycznej, ale też w obszarze kultu religijnego w ogóle. Aby lepiej zrozumieć jego znaczenie, sięgniemy do argumentacji biblijnej, która uwzględnia również pozajudaistyczne obyczaje związane z kultem ofiarniczym.

1. Biblijny obraz ofiary zbawienia

Kult starotestamentalny przypominał w dużej mierze ofiary pogańskie. Odróżniała go tylko wiara w jedynego Boga i zawarte z Nim przymierze. Wznoszono ołtarze, składano ofiary ze zwierząt i płodów ziemi (por. Rdz 4, 3). Miejsca kultu nie były ustalone, lecz związane z objawianiem się Boga (por. Wj 20, 24; 23, 15). Najstarsza tradycja wspomina ofiary całopalne (por. Rdz 8, 20). Palono żertwę w całości, by wyrazić w ten sposób całkowite i nieodwołalne oddanie daru⁷¹.

⁷¹ Por. STB 611.

Z ofiarą łączono także posiłki, rozumiane jako spożywanie w obliczu Jahwe (por. Pp 12, 18; 14, 26). Część przeznaczano dla Boga (krew rozlana, tłuszcz spalony), a część dla biesiadników. Uczta połączona z ofiarą (*šelamîm*) wyrażała łączność z Bogiem i między sobą wzajemnie⁷².

Księga Kapłańska wyróżnia ofiary: krwawe, bezkrwawe, z pokarmów, ofiary wspólnoty (dziękczynne, wotywno, dobrowolne), ofiary przebłagalne oraz ofiary za grzechy. Przy uwzględnieniu faktu świętości Boga i grzeszności człowieka, istotnego znaczenia nabiera ofiara o charakterze ekspiacyjnym. Szczególną ofiarą była ofiara paschalna, która była typem Ofiary Chrystusa. Krew zabitego baranka chroniła pierworodnych przed zagładą, mięso stanowiło pokarm umacniający na trud pielgrzymowania i ucieczki przed Egipcjanami. Każdorazowa pascha uobecniała wydarzenia wyjścia i odnosiła jeszcze ściślej do Stwórcy i Wybawiciela.

W kulcie starotestamentalnym można zauważyć wiele tekstów, zwłaszcza prorockich, które demaskują wypaczenia ofiar, a szczególnie traktowanie ich w sposób zewnętrzny. Ważnym czynnikiem ofiar w Starym Testamencie była czystość i szczerść serca. Już na pierwszych stronach Biblii odkrywamy ten warunek w opisie ofiary Kaina i Abla. Zaniepokojenie rytualizmem ujawnia się w napomnieniach proroków, którzy zapowiadali zniszczenie świątyni jako widzialnego warunku kultu (por. Jr 7, 12–15; Mi 3, 12), oraz w aluzjach do pustyni, która jest miejscem nawrócenia i duchowego zrozumienia wymiaru kultu (por. Oz 2, 16) i ofiary duchowej. Wartość ofiary zakorzeniona jest w otwieraniu serca na słowo

⁷² Por. tamże, 612; T. Dąbek, *Eucharystia jako ofiara*, dz. cyt., s. 15.

Boże i w harmonizacji życia z mądrością Boga, objawioną w Jego słowie. Wyrazem tego jest zjednoczenie z Bogiem i lojalność w przymierzu⁷³. Ta zależność wybrzmiewa w poniższym zapisie:

„Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów [...] będziecie mi ludem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5–6).

Podczas niewoli babilońskiej potwierdza to modlitwa trzech młodzieńców:

„Niech jednak dusza strapiona i duch unizony znajdą u Ciebie upodobanie. Jak całopalenia z baranów i cielców, i z tysięcy tłustych owiec, tak niech będzie dziś nasza ofiara przed Tobą i niech Ci się podoba! Ponieważ ci, co pokładają ufność w Tobie, nie mogą doznać wstydu” (Dn 3, 39–40).

Na podstawie tekstów biblijnych można zaobserwować ewolucję pojęcia ofiary, która prowadzi w stronę ofiary bezkrwawej i duchowej przemiany serca, symbolizowanej przez skruchę i pokorę (por. Ps 50, 19), czyli właściwe usposobienie wewnętrzne.

Prorocy zapowiadali nadejście czasów, kiedy będzie składana ofiara doskonała, czyli czysta i uniwersalna (por. Ml 1, 11n), oraz nadejdzie nowe kapłaństwo (por. Ps 110, 4). Wizerunek nowego baranka paschalnego kreśli Izajasz w Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe (por. Iz 53, 7), podobnie jak i Jan Chrzyciel (por. J 1, 29. 36). Tytuł Baranka jako uwielbionego Chrystusa występuje w Apokalipsie (por. Ap 5, 6. 8. 12n; 6, 1.

⁷³ Por. B. Migut, *Ofiara Chrystusa w ujęciu teologii liturgicznej*, „Liturgia sacra” 10 (2004) 2, s. 234.

16). Jest to wspomnienie Mesjasza jako żertwy ofiarnej, której całopalna ofiara zmieniała dotychczasowy porządek i stała się rękojmią ostatecznego zwycięstwa nad grzechem i mocą ciemności. Jezus także zapowiada charakter ofiary i jej duchowy istotny wymiar:

„Miłować Go [Boga] całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej niż wszystkie całopalenia i ofiary”. (Mk 12, 33)

Najważniejsze zatem w ofierze jawi się przyłgnięcie do Boga z ufnością, jak to ukazuje Chrystus, którego „pokarmem” było pełnić wolę Ojca (J 4, 34).

Znamiennym epizodem, który porządkuje sprawę ofiar w Nowym Testamencie jest oczyszczenie świątyni z przedmiotów, które były dotychczas składane w ofierze. Dokołał tego w pewnym sensie Jezus, wypędzając przekupniów ze świątyni (por. Mt 21, 12–13). Podobnie trzeba rozumieć Jezusową zapowiedź zniszczenia świątyni (por. Mt 24, 1–2) i aluzję, jaką czyni do samego siebie jako nowej świątyni, do składania ofiar nie w określonym miejscu określonym topograficznie, ale w „Duchu i w prawdzie” (por. J 4, 24).

Przy ustanowieniu Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus sam czynił wzmianki odnoszące się do ofiary. Własną Krew pod postacią wina określa jako „Krew Przymierza”, czyli znany ze Starego Testamentu znak ofiary zbawczej. Ponadto oznajmia, że będzie ona wylana za wielu, co wyraża semickim idiomem *to peri pollōn* (por. Mt 26, 28) lub *hyper pollōn* (por. Mk 14, 24), wyrażającym wszystkich spoza grona narodu wybranego (por. Rz 3, 21–26; 5, 15. 18n; 2 Kor 5, 14; 1 Tm 2, 5; Hbr 2, 9–15). Ofiara Chrystusa przyniosła w efek-

cie powszechne zbawienie, jak to określił w swojej natchnionej wypowiedzi arcykapłan Kajfasz: „Lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginąć cały naród” (J 11, 50). Krew Chrystusa jest znakiem ofiary za zbawienie świata (por. Ef 1, 7; 5, 2; Kol 1, 19n; 1 J 1, 7; 5, 6). Wszyscy, którzy zostali odkupieni Jego Krwią, należą do Kościoła pierwotnych (por. Hbr 12, 23) i wkraczają na drogę świętości, która wynika z powszechnego powołania do zbawienia (por. 1 P 1, 2. 15n; Kpł 11, 44). W słowach konsekracji, zaczerpniętych z ewangelijnych perykop, stosuje się tłumaczenie treściowe, które gr. *pollōn* (dosł. „za wielu”) każe tłumaczyć zgodnie ze źródłowym znaczeniem „za wszystkich”⁷⁴, co wskazuje na ofiarę o zasięgu uniwersalnym, ofiarę totalnie skuteczną.

Ofiara Jezusa Chrystusa polega na doskonałym oddaniu się Bogu Ojcu i ludziom. Uczynił to, wypełniając Jego odwieczny zamysł zbawienia świata, a w aktualnym stanie dziejowobawczym odkupienia go i przywrócenia Ojcu (por. J 4, 34; 8, 55; 8, 28; Hbr 5, 7). Wyraża w ten sposób swoje całopalne oddanie i pełną wierność, jedność intencji, mądrości i miłości („Ja i Ojciec jedno jesteśmy” – J 10, 30). Chrystus, chociaż był Bogiem, nie skorzystał ze sposobności uniknięcia prostych konsekwencji (por. Flp 2, 6–8), w wyniku czego Jego lojalność wobec Ojca stanowi istotę Jego ofiary, natomiast cierpienie jest bolesnym owocem konfrontacji dróg Bożych z drogami człowieka, Jezusowej lojalności i ludzkiej nieustępliwości. Szczytem jest męka i śmierć na krzyżu. Pełnię tego ofiarnego życia potwierdza całokształt ziemskiego życia Jezusa, w któ-

⁷⁴ Por. Benedykt XVI, List do biskupów niemieckich z dnia 14 kwietnia 2012, <http://christianitas.org/news/za-wszystkich-czy-za-wielu-list-benedykta-xvi/> (21.06. 2021).

rym był On nieprzerwanie otwarty na wolę Ojca i oddawał Mu się w pełni w czynach i na modlitwie (por. J 5, 36; 6, 38). Modlitwa rozumiana jako akt uwielbienia i dziękczynienia staje się „przestrzenią”, w której scala się własna wola i mądrość z wolą i mądrością Boga Ojca. W modlitwie duchowa ofiara znajduje swoje spełnienie i jednocześnie z Chrystusem i na wzór Chrystusa staje się fundamentem Eucharystii.

2. Ofiara Chrystusa i Kościoła

Eucharystia jest uobecnieniem ofiary Chrystusa i Kościoła. Kościół jako nowy lud Boży wypełnia swoją funkcję z Chrystusem i według Jego zasady, co wyraża w liturgii wielka doksologia *Per Ipsum, cum Ipso et in Ipso* („Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”). Biblijne przesłanki na ten temat to wspomniane już wcześniej słowa Chrystusa: „To czyńcie na Moją pamiątkę”, ale także słowa św. Pawła z Listu do Koryntian: „Ile razy spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Do tego wzywa zobowiązanie do składania „ofiar przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (por. 1 P 2, 5). Św. Piotr Chryzolog w jednym ze swoich kazań tak określa istotę ofiary Kościoła:

„Bądź więc człowieku i ty ofiarą dla Boga i jej kapłanem. Nie zaprzeczaj tego, co Bóg w swej potędze dał ci i przyznał. Przyoblecz szatę świętości i przepasz się pasem czystości; osłoną twjej głowy niech będzie Chrystus, krzyż na czole niech będzie ci obroną; twoją pierś niech okrywają tajemnice Bożej wiedzy; zawsze zapalaj wonne kadzidło modlitwy; chwyć miecz Ducha; uczynь swe serce ołtarzem. W ten spo-

sób bez obawy składaj Bogu twe ciało w ofierze. Bóg szuka wiary, a nie śmierci; pragnie oddania, a nie rozlewu krwi; daje się przebłagać przez posłuszeństwo, a nie przez zabicie ofiary⁷⁵.

Starożytne źródła chrześcijańskie w wieloraki sposób ujmują ten aspekt, w zależności od tego, kto jest uczestnikiem liturgii. Środowiska judeochrześcijańskie szukają zakorzenienia Eucharystii w uczcie paschalnej, środowiska pogańskie zestawiają Eucharystię z sakralnymi uctami pogan, inne środowiska chrześcijan próbowały odciąć się od wszystkich religii, rezygnując z mówienia o ofierze, lecz akcentując wymiar duchowy, co odpowiadało obietnicy Jezusa z Janowej perykopy o Samarytance (por. J 4, 21–23). Był jeszcze nurt, który pogłębiał świadomość Ofiary Jezusa i jej odniesień do konsekracji chleba i wina⁷⁶.

Najstarszym tekstem jest *Didache*, w którym występują wyrażenia: „aby ofiara wasza była czysta”, „by nie została skalana wasza ofiara”, jak też sam obrzęd modlitwy nad chlebem i winem autor nazywa ofiarą, ale wtedy używa terminu dziękczynienie (*eucharystia*), a nie *thysia*, rezerwowanego dla religijnego rozumienia ofiary. Ofiara występuje w znaczeniu duchowym dla wypełnienia serca pokojem. Takim typem ofiary jest ofiara z samego siebie⁷⁷. We wczesnych pismach spotykamy także odrzucenie jakiegokolwiek skojarzenia z ofiarami pogańskimi⁷⁸. Św. Justyn pisze w swojej *Apologii*, że jest to

⁷⁵ Piotr Chryzolog, *Kazanie 108, Godzina czytań*, wtorek, IV tyg. Okresu Wielkanocnego, *Liturgia Godzin*, Poznań 1984, t. II, s. 606–608.

⁷⁶ Por. E. Staniek, *Eucharystia jako ofiara*, w: „Eucharystia na ołtarzu świata”, „Studia” nr 14, Kraków 2006, s. 31.

⁷⁷ Por. Ignacy z Antiochii, *List do Rzymian*, IV, 1–2.

⁷⁸ Por. List do Diogeneta III, 3.

„pamiętka męki, jaką Chrystus wycierpiał za ludzi, których dusze zostały oczyszczone z wszelkiego zła”. Natomiast łamania chleba nie nazywa ofiarą, lecz dziękczynieniem, wyjaśniając, że czynią to „na pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Jezusa, jak im to On sam rozkazał”⁷⁹.

Św. Cyprian z Kartaginy mówił, że w Eucharystii Chrystus ofiaruje swoje Ciało i Krew, ale nie ma mowy, w jaki sposób:

„Któż bardziej jest kapłanem najwyższego Boga niż Pan nasz, Jezus Chrystus, który składa ofiarę Bogu Ojcu! A składa on tę samą ofiarę co Melchizedek, mianowicie chleb i wino, to jest swoje ciało i swoją krew”⁸⁰.

Nie ma tu mowy o zniesieniu „cienia” ofiary Melchizedeka na konto rzeczywistej ofiary Chrystusa, jak w Liście do Hebrajczyków (por. Hbr 10, 1), lecz o stopniowaniu między ofiarą Melchizedeka a ofiarą Chrystusa. To, co stopniowane, jest porównywalne, mieści się bowiem w jednym obszarze pojęciowym z tym, do czego jest porównywane, i w ten sposób już na tym poziomie można uznać, że ofiara eucharystyczna mieści się w ogólnym, historyczno-religijnym pojęciu ofiary. Mamy tu jedynie do czynienia z różnicą w sposobie obecności i w rodzaju żertwy ofiarnej. W teologicznej myśli greckiej ofiara liturgiczna wypływa niezmiennie z uobecnienia jedynej ważnej ofiary, jaką jest ofiara Chrystusa. U Cypriana wyróżnia się już tendencja do indywidualizowania i do wyodrębniania – każdą liturgię eucharystyczną można rozumieć jako nową ofiarę obecnego dzięki przeistoczeniu Chrystusa,

⁷⁹ Por. Św. Justyn, *Apologia I*, 65, 1–68, 1.

⁸⁰ Św. Cyprian, *Ep.* 63, 4.

w teologii greckiej jest z kolei mowa o uobecnianiu ciągle tej samej i jedynej Ofiary Chrystusa.

3. Doświadczenie Misterium Chrystusa w liturgii czasów apostołskich

Nowy Testament dostarcza nam wielu świadectw z życia wspólnoty apostołskiej, która koncentrowała swoje życie duchowe na Eucharystii, ponieważ rodziła się i wyrastała z Eucharystii. Osią tego twórczego doświadczenia Eucharystii była wiara w realną obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina, czyli doświadczenie spotkania z Panem przy „łamaniu Chleba”, którego powtórnego przyjscia chrześcijanie nie mogli się doczekać. Tylko pod warunkiem prawdy o osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii chrześcijanie pogodzili się z nieokreślonym czasem końca dziejów i przyjscia Chrystusa w chwale, a liturgiczne przychodzenie Chrystusa traktowali już jako Jego realną obecność „tu i teraz”. Jak owo liturgiczne *hodie* było odbierane przez pierwszych chrześcijan, mówią nam najstarsze przekazy zawarte w pismach Nowego Testamentu.

Istotnym opisem jest scena w Emaus, kiedy „poznali Pana przy łamaniu Chleba” (por. Łk 24, 35). Zawiera ona szereg pytań, które wyrażają zdumienie i konsternację wobec dotychczasowych przekonań i oczekiwań (odbudowa królestwa Izraela, śmierć przywódcy, w którym pokładali nadzieję, wieści o jego życiu przyniesione przez kobiety i aniołów, nieznanie jego ciała w grobie, chrystofanie). Są to pytania otwarte, pozostawiające miejsce na wiarę, która potrafi łą-

czyć fakty historyczne z orędziem Objawienia. Są to pytania otwarte na konfrontację z Bogiem, który jest niepojęty i zawsze rozwijający ku wyższej jakości prawdy.

W takim położeniu bohaterowie wspomnianej sceny spotykają się ze strony Jezusa z zarzutem o brak wiary w to, co mówili prorocy. Wtedy nierozpoznany towarzysz drogi zaczął im „wykładać, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27). Uwydatnił znaczenie pamięci, koniecznej dla rozpoznania Boga. Podkreślił przy tym rolę wiary, pozwalającą łączyć fakty zgodnie z ich źródłową logiką, którą określa się jako odwieczny plan, zamysł Boga, udostępniany przez realizację pod natchnieniem Jego Ducha. Znakiem odzyskania wiary jest „otwarcie oczu” (por. Łk 24, 31), „przejrzenie” (por. Mk 10, 52), jakies „przebudzenie” („Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” – Ef 5, 14).

Wracając do Ostatniej Wieczerzy, nie wiemy, co Apostołowie zrozumieli z tego antycypującego „uobecnienia”, jakie Jezus uczynił przed swoją męką. Dopiero, kiedy zesłał na nich Ducha Świętego, „przypomnieli” sobie, jakie ono ma znaczenie, jak też uświadomili sobie znaczenie „czynienia na Jego pamiątkę”, jak im polecił Pan. Ile razy sprawowali Eucharystię, zawsze przypominali sobie wydarzenia sprzed męki, jak i samą mękę oraz zbawczą śmierć Chrystusa, o czym przypominał im fakt rozdzielania postaci chleba i wina oraz wypowiedziane słowa konsekracji. Najbardziej wymowny jest tekst św. Pawła z 1 Kor 11, 26: „Ileokroć spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”. Jest to świadome odwoływanie się do tej „pamiątki” (*anamnesis*), o którą

prosił Jezus przy Ostatniej Wieczerzy, kiedy udzielił Apostołom prawa do przeistoczenia⁸¹.

Także w ich oświeconym przez Ducha Świętego poznaniu męka Jezusa i śmierć były nierozdzielne od zmartwychwstania i wstąpienia Chrystusa do chwały. Toteż eucharystyczne „wspomnienie” było jednocześnie pamięcią o zwycięstwie ich Pana. To była cała prawda o Synu Bożym, który wypełnił swoje mesjańskie posłannictwo. Taka była treść wyznawanej „tajemnicy wiary” i tak to wyraża św. Paweł w liturgicznie zainspirowanej perykopie:

Ten, który objawił się w ciele,
Usprawiedliwiony został w Duchu,
ukazał się aniołom,
ogłoszony został poganom,
znalazł wiarę w świecie,
wzięty został w chwale”. (1 Tm 3, 16)

Jest to lapidarnie wyrażona treść Misterium Chrystusa, które uobecnia się w liturgicznym *hodie*. I to jest najistotniejsze. Chrystus nie jest sam, ale w swoim Misterium jest wraz z Kościołem, wspominanym wraz z Jego wybitnymi członkami, do których należą zawsze Maryja, a także męczennicy i święci, których profil duchowy szczególnie odpowiadał klimatowi Paschy Chrystusa uobecnianej w liturgii.

W takim kontekście doczesność nabierała nowego sensu. Klemens Rzymski nazwał Kościół „pierwocinami wszelkiego stworzenia”⁸². W liturgii, dzięki uobecnianiu Chrystusa i Jego

⁸¹ Por. O. Casel, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000, s. 22.

⁸² Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 24, POK I, s. 132; Hermas, *Pasterz*, Wizja II, 4, POK I, s. 292.

Misterium z Kościołem, objawiało się nowe Królestwo, którego Panem jest Chrystus, zwycięzca, przemieniający mocą Ducha świat, a przede wszystkim człowieka. W ten sposób „pamiątka Pana” obejmowała całą rzeczywistość, dotykając jej w różny sposób, czy raczej ujmując wszystkie wymiary czasowe w akcie liturgicznym. O. Casel mówi, że „w Pamiątkę Pana została włączona cała historia zbawienia, którą możemy określić jako «duchową historię świata»”⁸³. W wydarzeniach historycznych jawiła się wieczność, błogosławiony stan przebywania z Bogiem i z Kościołem zbawionych. Taka była świadomość Apostołów i pierwszych chrześcijan sprawujących Eucharystię.

Ponadto Eucharystia przeżywana była od początku jako udział w życiu Chrystusa i spotkaniu z Nim samym, jak to przybliży choćby kolejna perykopa z Listu do Koryntian: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w ciele Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). Z takim doświadczeniem mamy do czynienia także w innych opisach „łamania Chleba” we wspólnocie chrześcijan, którzy zbierali się na modlitwie i na takim właśnie spotkaniu z Panem (por. Dz 2, 42; 20, 7. 11).

Dochodzi tu do głosu niesłychana rola pamięci, która staje się tworzywem dla łaski Chrystusa, Boga-Człowieka, prowadzącej do uobecnienia. Chodzi tu o pamięć oświeconą przez wiarę. W przeciwnym wypadku pamięć nie tylko mogłaby zniekształcać przywoływane fakty, ale nawet i sama stać się bezużyteczna i lekceważona. Niewiara nie tylko, że zubaża

⁸³ Por. O. Casel, *Pamiątka Pana*, dz. cyt., s. 24.

funkcję pamięci o pełniejszy sens przywoływanych wydarzeń, ale może być nawet zagrożeniem dla pamięci, przeradzając ją w swoistą amnezję lub władzę działającą wybiórczo.

Problem niewiary niesie z sobą dwa zaprzeczenia wobec „pamięci” uobecniającej, z jaką mamy do czynienia w Eucharystii. Pierwsze zaprzeczenie to inaczej rozumiany petyzm dla majestatu i świętości Boga. Nie pozwala on uznać Jego realnej obecności, tak bliskiej, jaką mamy w Eucharystii i o jakiej mówił Jezus, nie używając żadnej przenośni i alegorii. Wtedy rodzi się dystans wobec sakramentów i osobowej, realnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Szczytem może być zaledwie symboliczne wspomnienie wydarzeń minionych. Drugie zaprzeczenie wynika z empiryzmu i zakłada sceptycyzm wobec takiej obecności. Prowadzi to do jej przemilczania, szczególnie w Eucharystii, nieuwzględniania jej w relacji Bóg-człowiek, a w opcji ateistycznej do nieuwzględniania Boga w perspektywie duchowej i intelektualnej w ogóle⁸⁴.

Wiara pierwszych chrześcijan, którzy uświadamiali sobie treści uobecnianego Misterium i przyjmowali otaczającą ich rzeczywistość w duchu tego, co przyjmowali w spotkaniu z Chrystusem, inspirowała ich do tworzenia formy modlitwy, która odpowiadała przeżywanej w wierze rzeczywistości⁸⁵. Tak tworzyła się liturgia i pierwsze anafory, które od początku były traktowane jako „akcja”, a nie tylko jako formuła modlitwy słownej. Źródła takiego stylu należy szukać u samego

⁸⁴ Por. KDK 19.

⁸⁵ Początki sprawowania Eucharystii to okres twórczości i liturgicznej improwizacji. Por. M. Zachara, *Krótką historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014, s. 14.

Chrystusa, który wprawdzie posłużył się formą żydowskiego rytuału *berākhâ* – „dziękczynienie”/„uwielbienie” – lecz wprowadził do niego własne słowa, gesty i czynności. Przede wszystkim były to słowa ustanowienia. Fakt ten stał się wzorem dla pierwszych chrześcijan, którzy zaczęli podporządkowywać rytuał świątynny celebracji eucharystycznej, uczestnicząc jednak przez pewien czas w obu obrzędach.

Podobnie było i z wpływami hellenistycznymi, które wyraziły się w sugestiach modlitw hymnicznych i duchowych. Chrześcijanie zawsze potrafili z tych elementów uczynić własną i typową dla siebie formę, która pozwoliła najlepiej wyrazić „Pamiętkę” – uchwycić obecność Chrystusa i Jego Misterium, angażujące całego człowieka i całą wspólnotę Kościoła⁸⁶. Nie było w niej nic z abstrakcyjnej teologii czy indywidualistycznej mistyki. Była wyrazem wspólnej służby Bożej, dzieła wykonywanego z Chrystusem i w Nim – tego, co stanowi ów jedyny wspólny i zbawczy czyn – *leitourgia*.

W pierwotnym Kościele słowo „liturgia” oznaczało celebrację w sensie szerszym, wraz ze wstępną Liturgią słowa, natomiast słowo „Eucharystia” oznaczało celebrację w sensie ścisłym (to znaczy akt oddania się z Chrystusem Bogu Ojcu), zawartą później w kanonie rozpoczynającym się od słów: „Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe” – aż do wielkiej doksologii „Amen”, wyrażanej przez całą wspólnotę⁸⁷. Początkowo

⁸⁶ Wiele hipotez na temat kształtowania się liturgii „łamania Chleba” przytacza P. F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 97–138; por. także: M. Metzger, *Storia della liturgia Eucharistica*, Torino 2003, s. 39; E. Mazza, *La celebrazione eucaristica*, Bologna 2005, s. 40.

⁸⁷ Por. M. Metzger, *Storia della liturgia Eucharistica*, dz. cyt., s. 20.

ta druga część, odnosząca się do wydarzenia z Wieczernika, była sprawowana oddzielnie, poza czytaniem Pisma, zwykle w godzinach wieczornych. Od czasów Trajana części te złączyły się i zaczęto celebrować Mszę świętą rano. Św. Justyn opisuje nam już liturgię w dzień Pański w godzinach porannych. Nie jest naszym celem opisywać liturgię starożytnego Kościoła, ale w związku z tematem chcemy uwydatnić to, co w tej celebracji przyczynia się do aktualizacji Misterium, obecności Chrystusa w swoim Kościele.

Eucharystia jest przede wszystkim Obecnością⁸⁸. Często zwraca się uwagę na różne jej aspekty, takie jak: posiłek wspólnotowy, świętowanie braterstwa, wspólne wielbienie Boga, pokarm uświęcający. Ale najbardziej Eucharystia jest Obecnością⁸⁹ i tak rozumiał ją pierwotny Kościół. Podczas tego posiłku wspólnota rozpoznawała swojego Pana (por. Łk 24, 35). Eucharystia przedłuża w Kościele ukazywanie się Zmartwychwstałego. Także opis Janowy o ukazaniu się Jezusa nad brzegiem jeziora i tajemniczym śniadaniu ma posmak eucharystyczny (por. J 21, 1–13). Eucharystia jest paschalną chrystofanią, której blask został przyćmiony. Kościół jest tego świadomy, gdy podczas liturgii powtarza aklamację, będącą wyznaniem wiary: „Wyznajemy Twoje zmartwychwstanie”⁹⁰.

W okresach osłabienia wiary do głosu dochodzi mentalność racjonalistyczna, a chrześcijanie zaczynają kwestio-

⁸⁸ Por. F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987, s. 42.

⁸⁹ Por. J. Betz, *Eucharystie als zentrales Misterium*, w: *Mysterium salutis* IV 2, Einsiedeln 1973, s. 267. „Pojęcie obecności pozwala rozwinąć całą pełnię realizmu sakramentalnego”.

⁹⁰ Por. F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament*, dz. cyt., s. 51.

nować proste znaczenie zdania z Wieczernika: „To jest Ciało moje”. Pierwsi chrześcijanie rozumieli to zdanie realistycznie i dosłownie. Pewność w tej dziedzinie jest tak mocna, że dodaje pewności innym prawdom wiary, takim jak np. Wcielenie⁹¹ czy zmartwychwstanie umarłych⁹². Eucharystyczna obecność ułatwiała także chrześcijanom pogodzenie się z nie widzeniem Chrystusa i cierpliwie czekanie na Jego powtórne przyście, gdyż Pascha jest tajemnicą paruzijną, to znaczy tajemnicą Przyjścia, Objawienia i Obecności. Eucharystia jest liturgiczną antycypacją Paruzji.

Paruzja niekiedy może być rozumiana jako zamknięcie dziejów zbawienia, natomiast dla pierwszych chrześcijan nie była ona końcem historii zbawienia, ale samym zbawieniem i pełnią. Bez tego przyjścia Pascha nie była wystarczająca. Chrześcijanie po to się nawracali, żeby „służyć Bogu żywemu i prawdziwemu oraz oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wskrzesił z martwych” (1 Tes 1, 9. 10). Nie ma tu wzmianki o śmierci, ale przede wszystkim o przyjsciu Pana (por. 1 Tes 4, 13–18). Jezus, który daje zbawienie to Ten, który przychodzi. Na ostatniej Wieczery Jezus był świadomy bliskości tego Królestwa, a uwielbienie Jezusa to przyście Jego samego do Kościoła w następstwie śmierci, to objawienie Mesjasza,

⁹¹ Por. Św. Ignacy z Antiochii, *Do Smyrneńczyków* 7, 1, POK I, s. 239.

⁹² „To wszystko dzięki Bożej mądrości, obraca się na pożytek człowieka, a przyjmując Słowo Boże staje się Eucharystią, to jest Ciałem i Krwią Chrystusa. Tak samo i nasze ciała, Nimi żywione, spoczną kiedyś w ziemi i w niej się rozpadną, lecz w swoim czasie Słowo Boże da im zmartwychwstanie na chwałę Boga Ojca. Albowiem to, co śmiertelne, Bóg obleka nieśmiertelnością i w swej łaskawości czyni niezniszczalnym to, co zniszczalne, bo moc Boża w słabości się doskonali”. Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom* IV, 52, 3, *Godzina czytań*, czwartek III tyg. Okresu Wielkanocnego, *Liturgia godzin* tom II, Poznań 1984, s. 573.

Chrystusa, który wypełnił swoją misję i nieustannie wypełnia obietnicę o swoim przebywaniu z uczniami, z wierzącymi, z Kościołem na zawsze. W świadomości pierwszych chrześcijan zmartwychwstanie funkcjonowało jako intronizacja nowego Królestwa i obcowania z Panem w sposób bezpośredni i skuteczny. W wierze chrześcijan wniebowstąpienie nie było zabranie Chrystusa ze świata, ale Jego posłaniem do ludzi już bez żadnych ograniczeń fizycznych, lecz powszechnie przez liturgię, a przede wszystkim przez Eucharystię.

Według św. Jana „godzina” jest godziną Przyjścia, czyli jest to godzina paschalna, poprzedzona wcieleniem i oddaniem się Ojcu za zbawienia świata: „Odchodzę i przyjdę znów do was” (J 14, 28). Jezus znika i zarazem pozwala się oglądać: „Jeszcze chwila, a nie będziecie Mnie widzieć, i znowu chwila, a ujrzycie Mnie” (J 16, 16). Nowa Pascha jest tajemnicą obecności wobec świata i tajemnicą ukazania się Chrystusa. Kościół jest zaangażowany w spotkanie paruzyjne, jakim jest uobecnienie przyjścia Chrystusa podczas Eucharystii. To, co św. Paweł rozumie przez wyrażenie „dzień, który ma nadejść jest bliski” (Rz 13, 12), jest bliskością powstałą z uobecnienia. Wierni są „synami dnia przyszłego” tu i teraz (por. 1 Tes 5, 4; Rz 13, 13), a oczekiwane dary już zostały udzielone (por. Ga 5, 5; 1 Kor 6, 11), oczekiwane synostwo już zostało zrealizowane (por. Rz 8, 16), zmartwychwstanie wiernych już jest rzeczywistością (por. Kol 2, 12) na sposób sakramentalny, *in mysterio*.

Obecność w Eucharystii jest taką obecnością, która pochodzi od źródła Pełni, od Chrystusa, który żyje w chwale Ojca i staje się obecny w Kościele pod postaciami eucharysty-

stycznymi. Obecność ta jest przyjściem kompletnym w sferze naszego czasu i Pełnią, która wkracza w wymiar doczesny. W tym celu Chrystus posługuje się elementami tego świata, dzięki którym staje się uchwytny i dostępny na sposób ludzki, poprzez wymiar empiryczny. Znak widzialny łączy widzialne z niewidzialnym, przypominając Kościołowi o bliskości Chrystusa doświadczanej wprawdzie w chronologicznym napięciu „już i jeszcze nie”, ale realnie. Już sam fakt ukrycia obecnego Boga pod jakimiś widzialnymi znakami potwierdza, że Eucharystia jest celebrowana przez Kościół ziemski. Eucharystia wzywa w ten sposób do nieustannego eschatologicznego dynamizmu pobudzanego przez odwieczną Miłość i Pełnię.

V

WIARA I ROZUM W SPRAWIE EUCHARYSTYCZNEJ OBECNOŚCI

Eucharystia ustanowiona przez Chrystusa i sprawowana przez Kościół jest przede wszystkim przeżywana jako sakrament obecności Chrystusa, możliwość realnego z Nim spotkania oraz aktywnego udziału w Misterium zbawienia. Dlatego spotkanie liturgiczne połączone jest z modlitwą wstawienniczą. Istotne w tym doświadczeniu jest przyjęcie faktu uobecnienia Chrystusa i Jego Misterium, czyli istoty tego wszystkiego, co jest związane z Chrystusem. Wiodącą rolę w tym doświadczeniu odgrywa wiara, ale nie mniej też rozum, intelektualna intuicja, jaką Bóg dał człowiekowi, jako dary uprzedzające, pierwotne, by pewne wydarzenia, fakty objawione, gdy staną się dostępne, mogły być rozpoznane i właściwie przyjęte; by człowiek był na nie przygotowany już z racji swojej natury (*capax Dei*). Wiara w połączeniu z ową intuicją i rozumnością prowadzą człowieka do przyjmowania Objawienia realizującego się w historii i przez historię oraz do dialogu z Bogiem na miarę owego rozumienia.

Wielką rolę w odkrywaniu Objawienia i reagowaniu na nie odgrywały (i nadal odgrywają) systemy mądrościowe i filozoficzne, które z jednej strony uczą metodologii myślenia i otwierają umysł na światło prawdy, a z drugiej dostarczają narzędzi do wyjaśniania świata prawd teologicznych w języku powszechnie znanym i właściwym istocie ludzkiej. Niektóre z nich wywarły na myśli teologicznej znaczący stygmat, zwłaszcza gdy chodzi o zasadnicze kwestie życia Kościoła i zbawienia, a do takich należy niewątpliwie zagadnienie obecności Chrystusa i Jego Misterium w Eucharystii. Interesujące przykłady znajdziemy w literaturze patrystycznej, która stanowi kanon zarówno dla filozofii, jak i dla teologii.

1. Tradycja patrystyczna

Informacje na temat rozumienia obecności Chrystusa dostarczają nam pisma Ojców Kościoła, którzy byli pionierami w wyjaśnianiu danych Objawienia, posługując się narzędziem intelektualnym zaczerpniętym ze współczesnych im kanonów myśli filozoficznej. Odzwierciedla się w ich pismach także mentalność ludzka, która zasadniczo ma dwie odmiany, związane także ze środowiskiem geograficzno-kulturowym. Z tego względu źródła patrystyczne dzielimy na wschodnie, głównie pisma Ojców greckich, i zachodnie, czyli pisma Ojców łacińskich.

1.1. Ojcowie greccy

Chrześcijanie żyjący na wschód od basenu Morza Śródziemnego pozostawali pod silnym wpływem hellenizmu

i platonizmu. Według tych kategorii myślenia ojcowie greccy wyrażali wiarę chrześcijańską i tworzyli terminy teologiczne⁹³. W myśli platońskiej dominowały dwie zasady: zasada idei i hierarchiczność.

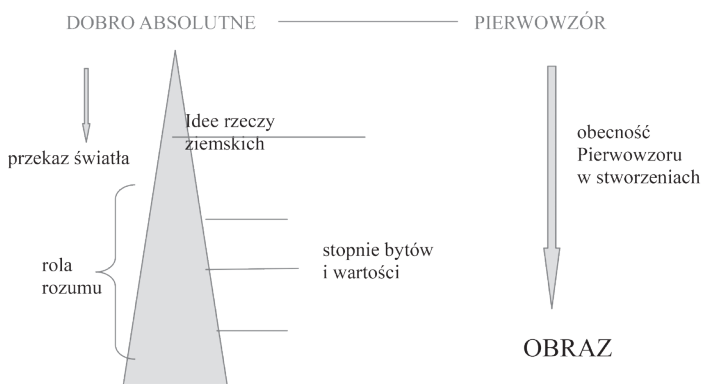
Co do zasady idei, to chodzi tu o stosunek pierwowzoru do odbicia (platońska metafora jaskini i odbitych na jej ścianie cieni)⁹⁴. Odbicie jest odzwierciedleniem pierwowzoru i wszystko, co zawiera odbicie, należy bardziej do pierwowzoru niż do odbicia, bo z pierwowzoru się wywodzi i do niego odnosi. Droga do pierwowzoru prowadzi z konieczności poprzez odbicie (obraz). Teologowie aleksandryjscy, inspirowując się tą filozofią, mają swoiste pojmowanie widzenia i doświadczania obecności, a tym samym zbawienia. Nie jest to bezinteresowne przypatrywanie się i stwierdzanie, lecz komunikacja w przekazywaniu stanu odkupienia. „Niewidzialny” znaczy więc tyle, co „niedostępny i niedoświadczalny”, a „ogłądać” znaczy „doświadczać” i „nawiązywać relację”. Odnosimy się w tym miejscu do Starego Testamentu, według którego oglądać oblicze Boga to tyle, co być z Nim we wspólnocie i doświadczać Jego zmiłowania, mieć udział w obecności Boga. W opcji inspirowanej platonizmem analogią Boga jest pierwowzór. Widać tu punkty styeczne filozofii helleńskiej i języka biblijnego.

Druga zasada wynika z pierwszej – ukazuje hierarchiczność stworzeń w stosunku do idei i absolutnego dobra jako pełni światła. Świat stworzeń rozumiany jest jako piramida,

⁹³ Por. Alexander Gerken, *Teologia Eucharystii*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977, s. 69–89.

⁹⁴ Platon, *Państwo*, Księga VII, I–IV, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 134–138.

której szczytem jest dobro absolutne. Według filozofii platońskiej w największej bliskości dobra absolutnego znajdują się idee rzeczy stworzonych jako ich pierwowzory, a stworzone rzeczy, układające się na poszczególnych poziomach piramidy, stanowią odbicia tych pierwowzorów i zarazem przejmują światło od szczytu piramidy, czyli od dobra absolutnego, tak jak to zostanie im przekazane przez stworzenia wyższego rzędu. W ten sposób cała piramida, czyli świat stworzeń, przeniknięty jest jednym światłem, choć w różnym stopniu, w zależności od „odległości” do pierwowzoru. Graficznie można przedstawić te zależności w poniższy sposób:



Światło w filozofii Platona należy rozumieć jako byt i jego wartość. Dlatego też rzeczywistość wyższego rzędu obecna jest w niższym rzędzie jakby pod zasłoną i wyraża się, objawia w sposób niedoskonały, a praiidea dobra przenika cały kosmos. Aby być bliżej tego absolutu człowiek musi się wspinać w kierunku odwrotnym, to znaczy ku temu dobru ostatecznemu.

Dla Ojców greckich ta ideologia była bliska. Pomagała im wyrazić świat jako „symbol rzeczywistości”, ale w tym sensie, że nie chodzi tu o jakieś podobieństwo przez skojarzenie, ale o obecność rzeczywistości wyższego rzędu w stworzeniach niższego stopnia. Czy to wpłynęło na rozumienie Eucharystii? Czy język natchniony nie uległ językowi filozoficznemu? Czy obecność została w tym przekształceniu językowym właściwie wyrażona, zgodnie z natchnieniem Bożym? Na te pytania możemy odpowiedzieć, biorąc na warsztat teksty patrystyczne, w których ten wpływ został utrwalony. Nie jesteśmy jednak w stanie odkryć tajników autentycznej zasady Bożego działania. Podobnie jak Jezus nauczał o Królestwie Bożym nie wprost, lecz w przypowieściach, tak i teologia posługuje się analogią lub podobieństwem do zasad, które pozwala nam odkryć rozum. Myślenie, prawa filozoficzne pomagają nam wyrazić w przybliżeniu prawdy objawione, i tak też patrzymy na ową zasadę ukazaną w filozofii platońskiej. Pomaga ona przyjąć możliwość doskonałego uobecnienia Chrystusa i Jego Misterium. Zgodzić się na to, jeśli już w nie w wierze samej, to z większą przychylnością w sensie racjonalnym, ze względu na analogiczne, choć ontologicznie nie tożsame, objawienie źródła stworzenia w stworzeniu, pierwowzoru w obrazach, idei w rozmaitych realizacjach. Takie myślenie nie może być jednak uznane za ostateczne i pełne poznanie Bożego sposobu uobecniania. Jest to jakaś jedynie aluzja, przybliżenie, albowiem działanie Boga zawsze pozostanie tajemnicą. Zakryte jest przed nami powoływanie do istnienia, wcielenie, zmartwychwstanie, każdy cud. Widzimy tylko skutki, ale to „Bóg daje wzrost” (1 Kor 3, 7).

W Nowym Testamencie możemy w pewnym sensie odnieść się do zasady idei „pierwowzór-odbicie”, kiedy myślimy o Chrystusie przedstawionym w Ewangelii słowami: „Kto widzi Mnie, widzi i Ojca” (J 14, 9; por. Kol 1, 15) i odczytać je jako przybliżenie relacji między Ojcem a Jezusem, który miałby być obrazem (*eikon*) niewidzialnego Boga. Podobnie i w planie historiozbowczym istotne kategorie życia społecznego, jak np. prawo starotestamentalne, o którym napisano, że jest „obrazem i cieniem rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8, 5), pozostają w analogii do rzeczywistości eschatologicznej.

Odniesienie tej zasady do Eucharystii spotykamy dopiero w teologii Ojców greckich. Najczęściej odnosi się to do uczty eucharystycznej. Jezus Chrystus może być rozumiany jako pierwowzór Ojca, a przez liturgię eucharystyczną, która w tym wypadku pełni rolę obrazu, staje się obecnym i uchwytnym zmysłowo, tak że możliwe jest spotkanie człowieka z Bogiem. Relacja „pierwowzór-obraz” jest zapośredniczona przez Ducha Świętego, dlatego nauka o Eucharystii jest zawsze u Ojców greckich związana z pneumatologią. Św. Jan Damasceński (VIII w.) tak to wyraził:

„I jeśli ty także teraz zapytasz: jak chleb może stać się Ciałem Chrystusowym, a wino i woda Krwią Chrystusa – to ja podobnie ci odpowiem: Duch Święty z nagłą zstępuje i dokonywa tego, co przewyższa rozum i pojęcie”⁹⁵.

W tym miejscu znajduje swoje znaczenie epikleza, tak mocno podkreślana przez Kościół wschodni. Chrystus przez swojego Ducha czyni całą liturgię i zgromadzenie narzędziem

⁹⁵ Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej* 4, 13, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 138,

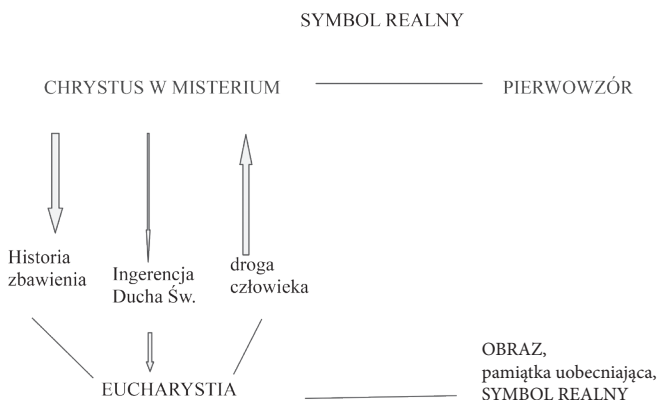
i nośnikiem swojej zbawczej obecności (absolutne dobro). W świetle tej zasady „obrazem” Chrystusa jest wyświęcony kapłan:

„Święte czynności na naszych oczach nie dokonują się mocą ludzką. On, który wtedy spełniał je w czasie swej uczyty, wykonuje je również i teraz. My zajmujemy tylko miejsce sług. Konsekrującym jednak i przemieniającym jest On”⁹⁶.

Powyzsza zasada odnosi się również do całego Misterium Chrystusa. Nie tylko sam Chrystus, ale i związane z Nim dzieło zbawcze, uobecnia się w liturgii eucharystycznej, która jest dla tej rzeczywistości dynamicznym obrazem, i dzięki temu Misterium zbawienia jest dostępne i otwarte dla naszego uczestnictwa. Na tym też polega istota „wspomnienia uobecniającego”. Misterium jest tutaj rozumiane jako całość – od Wcielenia aż do uwielbienia Jezusa, a nawet szerzej, bo obejmuje cały odwieczny plan, realizujący się w dziejach zbawienia i nieustannie skoncentrowany na Mesjaszu. Według patrystyki greckiej do porządku Wcielenia należy jeszcze dopełnienie w postaci przyszłej chwały, w której Logos, uwielbiony Chrystus, już króluje. Liturgia eucharystyczna antycypuje przyszłą chwałę i uobecnia ją w sposób ukryty. Jest ona punktem stycznym między zbawczym dziełem Chrystusa, decydującym wydarzeniem przeszłej historii, a fazą spełnienia, ku której zmierza cała historia. Jako symbol rzeczywistości liturgia eucharystyczna jest realną antycypacją przyszłego królestwa zbawionych.

⁹⁶ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię św. Mateusza (cz. II: homilie 41–90)*, *Homilia LXXXII, Mt 26, 26–35, 82, 5*, tłum. J. Krystyniacki, A. Baron, red. A. Baron, Krakow 2001, s. 453.

Przy zastosowaniu platońskiej zasady „pierwowzór-obraz” pojawiła się pewna specyfika związana z chrześcijaństwem, które wykracza poza schemat filozoficznych systemów. U Platona bowiem ta zasada miała zastosowanie do rzeczywistości statycznych, a tymczasem Ojcowie Kościoła stosują go w aspekcie historycznym, czyli do wydarzeń i procesów. Zarówno Misterium paschalne Jezusa Chrystusa, jak i liturgia eucharystyczna, są rzeczywistościami historycznymi i dynamicznymi. To, co dla Platona jest tylko ruchem (z niższego stopnia piramidy na wyższy), po prostu procesem myślowym, wynikającym z działania rozumu, to dla liturgii jest sekwencją faktów, przez które przeprowadza i które tworzy nie rozumowanie, ale działanie Ducha Świętego. U Platona nie można uznać relacji między ideą (pierwowzorem) a obrazem za wydarzenie, natomiast w chrześcijaństwie jest to wydarzenie. Widzimy więc jasno, że nie można posługiwać się kategoriami filozoficznymi dosłownie i wyłącznie, nawet jeśli są one bardzo sugestywne i pomocne. Podobnie też postępują Ojcowie greccy, którzy posługują się tylko terminami platońskimi, ale nadają im inny, teologiczny wymiar, zgodnie z naturą Objawienia Boga w historii. Bóg działa w historii i w historii buduje się relacja między „nowym i żywym pierwowzorem” a „nowym i żyjącym obrazem-człowiekiem”. Można to ująć graficznie w następujący sposób:



Tam, gdzie Ojcowie greccy mówią o „pamiętce” (*anamnesis*), powinniśmy to pojęcie rozumieć w parametrach realnego symbolu, czyli uobecnienia wydarzenia zbawczego w liturgii wspólnoty i ogarnięcia nas przez to wydarzenie, zwrócenie ku nam i wyjście ku nam. W kontekście wspomnienia uobecniającego i teologii rzeczywistości obrazów, teologowie greccy stosują swoistą terminologię: *symbolon*, *epikon*, *hamoioma*, *typos*, *antitypos*. Umieszczając zatem te pojęcia (obraz, podobieństwo, typ, antytyp) w odniesieniu do Eucharystii, stosują je w znaczeniu biblijnym – jako udostępnienie rzeczywistości Ciała i Krwi Chrystusa w chlebie i winie konsekrowanym. Przez samouobecnienie liturgiczne w Duchu Świętym Chrystus wraz ze swoim Misterium staje się obecny w darach eucharystycznych.

Dla teologii średniowiecznej te terminy będą już niezrozumiałe. Już nawet u samych Ojców greckich od V w. występuje nieporozumienie co do tych terminów i skłonność ku czystemu symbolizmowi, bo symbol realny nie traktują już

zgodnie z jego znaczeniem jako uobecnienie wydarzenia, całości, ale nadając mu wymiar oznaczania czego innego niż uobecniają. Na potwierdzenie odwołam się do tekstu wspomnianego Jana z Damaszku:

„Chleb i wino (po przeistoczeniu) nie są jedynie symbolem (*typos*) Ciała i Krwi Chrystusa – uchowaj nas Boże od takiej myśli! – lecz samym przebóstwionym Ciałem Pana, skoro On sam powiedział: «To jest» (nie symbol mego ciała, lecz:) «moje Ciało», i (nie symbol mojej krwi, lecz:) «moja Krew»⁹⁷.

„Znakami (*antitypa*) rzeczy przyszłych nazywamy (Eucharystię) nie w tym znaczeniu, jakoby nie było to prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, lecz w tym, że teraz mamy udział w Bóstwie Chrystusa przez nie...⁹⁸.

Podsumowując zatem, u przedefeskich Ojców greckich obraz i rzeczywistość nie były rozumiane jako przeciwieństwa, lecz jako stopniowana jedność. Stąd liturgia może „odzwierciedlać”, i to zawsze w znaczeniu realistycznym, przeszły czyn zbawczy i całość Misterium, włącznie ze zbawcą przyszłością. Pokarm eucharystyczny w tej uczcie przedstawia w „obrazie” pełny dar zbawczy, czyli samego Chrystusa. W schemacie „pierwotny-odbicie” w pewnym sensie uchwycone zostało Pawłowe wyrażenie „już i jeszcze nie”, które także jest pewną próbą oddania relacji między obecnością Boga w doczesnych realiach. Obecność ukryta wskazuje na pełną i odsłoniętą obecność Chrystusa, która w Piśmie Świętym nazywa się „oglądaniem twarzą w twarz” (por. 2 Kor

⁹⁷ Por. Św. Jan Damasceniński, *O wierze prawdziwej*, 4, 3.

⁹⁸ Por. tamże.

3, 18; 1J 3, 2). Ale tak jak niemożliwe jest ją zmysłowo doświadczyć, tak też nie mniej trudno ją wyrazić słowami.

1.2. Ojcowie łacińscy

Wpływy platońskie dotyczą także ojców zachodnich, ale ich sposób myślenia jest bardziej praktyczny i duszpasterski. Więcej uwagi poświęcają oni nie tyle samej obecności Chrystusa w sensie ontologicznym, co osobistemu odniesieniu człowieka do tej obecności i skutków tej obecności w życiu człowieka, czyli ogólnie biorąc etyki. W tej kwestii odsłania się specyfika mentalności Wschodu i Zachodu. Ojcowie wschodni bardziej skupiają się na sposobie obecności Chrystusa, natomiast Ojcowie zachodni zainteresowani są uczestnictwem i jego skutkami moralnymi. Sięgnijmy do kilku przykładów patrystyki zachodniej.

Św. Cyprian z Kartaginy rozumie Eucharystię jako wzmocnienie życia chrześcijańskiego, zwłaszcza w prześladowaniach i ewentualnie w męczeństwie. Zwraca też uwagę na usposobienie duszy w eucharystycznej komunii. Dlatego występuje on ostro przeciw biskupom, którzy zbyt łatwo pozwalali na komunię eucharystyczną tym, którzy w czasie prześladowań stali się apostatami. Uważał on, że zewnętrzne przyjmowanie Ciała Chrystusa bez dogłębnego nawrócenia pogłębia tylko proces odchodzenia od Boga. Wielkie znaczenie dla niego miała jedność i jednoznaczność komunii z Bogiem i z Kościołem. Nawrócenie także musiało dotyczyć obu wymiarów. Tak więc Eucharystia miała dla Cypriana znaczenie etyczne i eklezjalne.

Na uwagę zasługuje motyw uobecnienia Ofiary zbawczej Chrystusa. W jednym ze swoich Listów⁹⁹ mówi on o uobecniającym wspomnieniu tej Ofiary:

„Któż bardziej jest kapłanem najwyższego Boga niż Pan nasz, Jezus Chrystus, który składa ofiarę Bogu Ojcu! A składa on tę samą ofiarę co Melchizedek, mianowicie chleb i wino, to jest swoje ciało i swoją krew”.

Cyprian wprowadza stopniowanie w stosunku do ofiary starotestamentalnej, która była typem Ofiary Chrystusa i już ustąpiła, jak mówi autor Listu do Hebrajczyków, natomiast Cyprian dokonuje rozróżnienia, zatrzymując obie wersje na płaszczyźnie rozumowej, która dopuszcza jednak różnicowanie, ewaluację, porównania. Każda Eucharystia według niego jest na nowo Ofiarą Chrystusa. I tu jest różnica w stosunku do Ojców greckich, dla których to jedna i jedyna Ofiara, złożona przez Chrystusa, jest ciągle uobecniana. Zasada „pierwowzór-obraz” funkcjonuje nieco inaczej, bardziej jako porównanie i rozróżnienie obu jakości niż uobecnienie i równoczesność jedyne pierwowzoru w obrazie. Ujęcie greckie jest integralne, a łacińskie bardziej analityczne.

Św. Ambroży z Mediolanu skupia się przede wszystkim na pastoralno-etycznym wymiarze Eucharystii i w najbardziej nawet ontologicznie zorientowanych wypowiedziach nie stroni od zachęty do nienagannego życia. Widać jednak u niego wpływ myśli greckiej, nawet z samej racji znajomości języka greckiego i teologii Ojców greckich. Dowodem na to jest jego nauka o przeistoczeniu natury (metabolizm) przez słowa modlitwy konsekracyjnej. Od gr. *meta-ballein* („zmie-

⁹⁹ Św. Cyprian, *Listy*, 63, 4, tłum., W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 210.

niać decyzję, znaczenie”), zastosowane przez niego słowa *mutare* i *convertere* występują w jego traktatach *De mysteriis* i *De sacramentis*. W kwestii dotyczącej obecności Chrystusa w Eucharystii Ambrożego ulega platońskiemu dualizmowi: dusza-ciało – i wydaje się, że nie wie, jak rozwiązać ten problem, który wykracza poza możliwości rozumowe. W *De mysteriis* mamy taki oto fragment:

„W sakramencie tym jest Chrystus, ponieważ sakrament ten jest ciałem Chrystusa. A więc nie jest to pokarm cielesny, lecz duchowy... Albowiem ciało Boże jest ciałem duchowym, ciało Chrystusa jest ciałem Ducha Bożego, ponieważ Chrystus jest Duchem...”¹⁰⁰.

Zaciera się w tym miejscu granica między obecnością Chrystusa w duchu a obecnością Ducha, co nie sprzyja precyzji dogmatycznej i zdradza pewną nieporadność rozumowania.

Ambrożego nie ma na to formuły. Nie kontynuuje zasady Ojców greckich, którzy, używając języka Platona, przypisywali kategoriom inny wymiar – wymiar historiozbowczy i dynamiczny – dlatego mogli mówić o uobecnieniu. Ambrożego zatrzymuje się na terminologii i zasadzie filozoficznej, która wykazuje słabość wobec treści wiary a rozumienie relacji między kategoriami ogranicza tylko do poziomu rozumowego, co utrudnia wprowadzenie terminu „uobecnienie”, ujawnia natomiast różnicę między widzialnym a niewidzialnym, czyli sprowadza się jedynie do wniosku, a nie dotyka sfery egzystencjalnej. Jako człowiek zachodu, który odznacza się podejściem racjonalnym i analitycznym, Ambrożego szuka dowodu

¹⁰⁰ Por. Św. Ambrożego, *O sakramentach*, 9, 58, tłum. L. Gładyszewski, Poznań 1970, s. 71.

rozumowego na pogodzenie tych jakości. To, co było zupełnie jasne dla greka ujmującego rzeczywistość i obraz w innej opcji (przez założenie relacji „pierwowzór-obraz” na zasadzie obecności), Ambroży usiłuje ująć w rozumowanie, popadając w nieścisłość. Chcąc jednak przekroczyć tę trudność, Ambroży staje w obliczu racjonalnej aporii „widzialne-niewidzialne”, a nie znajdując rozwiązania na płaszczyźnie argumentów racjonalnych i naturalnych, ucieka się do stwórczej mocy Boga, którego słowo może wywoływać skutki wykraczające poza prawa natury. Takim jest stwórcze słowo Boga, które powołało świat do istnienia, i takie może być słowo Chrystusa, które jest przecież mocniejsze od słowa Eliasza, sprowadzającego ogień z nieba. Formuła konsekuracyjna, która jest powtórzeniem słów Chrystusa, może zatem zmienić istotę elementów eucharystycznych¹⁰¹. Ten „wybieg” wiary, który w pewnym sensie ratuje interpretację, jest symptomatyczny dla niektórych dzieł Ambrozego. Pomaga odkryć jego związek w filozofią grecką, ale jednocześnie i zachodnią mentalność, która wyraźnie sobie z tą filozofią nie radzi i w ostateczności ucieka się do wiary, zupełnie niezależnie od argumentów rozumowych, które w zasadzie nie są z wiarą sprzeczne.

Jeszcze jeden przykład odnosi się do słynnego zdania św. Ambrozego: „Twarzą w twarz widzę Ciebie, Chryste, jak przychodzisz w Twoich sakramentach”¹⁰². Zdanie to występuje w szerszym kontekście, w którym wyraźnie widać zmaganie w godzeniu przeciwieństw, za jakie Ambroży uważa prawdę

¹⁰¹ Przekonująco wyjaśnia te różnice Gerken, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 94n.

¹⁰² *Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis* – S. Ambrosius, *Apologia prophetae David*, XII, 58 (PL 14, 875).

i obraz, widzialne i niewidzialne. Pisze on tak o obecności Chrystusa w Eucharystii:

„Spójrz, już nie jako cień, nie jako symbol (*figura*) i nie jako obraz (*typos*), lecz w swojej prawdzie jaśnieje światło... nie w lustrzanym odbiciu i nie w podobieństwie, lecz twarzą w twarz (*facie ad faciem*) ukazałeś mi się, Chryste. Odnajduję cię w twoich sakramentach”¹⁰³.

Przeciwieństwa nagle przestają być w opozycji, a różnica, jaka je charakteryzuje, nie stwarza żadnej przeszkody w doświadczeniu rzeczywistości. Ambroży osiągnął to wyrażeniem *facie ad faciem*, które jednocześnie wnosi w ten kontekst dozę przesady. Z jednej strony wyrażenie to zachęca do pobożności eucharystycznej, a nawet do kontemplacji Chrystusa w Hostii, stawia człowieka niejako u celu, ale z drugiej strony nie dostrzega znaczenia dziejącego się Misterium, które prowadzi do pełni, jak to ujmowali Grecy. W tym względzie teologowie zauważają pewien brak w metodzie Ambrożego, ale dotyczy to tylko tych dwóch traktatów. Natomiast pozostałe dzieła Ambrożego są inne i dlatego teologia Eucharystii u Ambrożego jest niejednolita¹⁰⁴.

Jego traktat o wierze, *De fide*, trzyma się już zasady rzeczywistości obrazów i w stosunku do przemiany eucharystycznej Ambroży nie używa już czasowników *mutare* ani *convertere*, lecz stosuje o wiele precyzyjniejsze *transfigurare*,

¹⁰³ *Ecce jam non in umbra, nec in figura, nec in typo, sed in veritate lux aperta respundet: ecce nunc veritatem aspicio, splendorem veritatis agnosco: nunc te majori, Domine Deus noster, veneror affectu. Ecce enim veritatem dilexisti, non per speculum, non in aenigmate, sed facie ad faciem...* – tamże.

¹⁰⁴ Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 98; W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1983), s. 214.

co oznacza „przeobrazić” i umożliwić tym samym kontakt z nową rzeczywistością. Dla zilustrowania niech posłuży następujący fragment:

„Ilekcroć przyjmujemy święte znaki (*sacramenta sumimus*), które przez tajemnicę modlitwy poświęcenia przeobrażane zostają (*transfigurantur*) w ciało i krew, głosimy śmierć Pańską”¹⁰⁵.

U Ambrozego, który reprezentuje mentalność łacińską, ale mocno inspirowaną myślą platońską, dochodzi do styku obu aspektów i dominanty rozróżniania, która niejako rozsadza uniwersalną teologię rzeczywistości obrazów, stając się wyzwaniem do szukania nowych środków wyrazu i rozumienia relacji między rzeczywistością nadprzyrodzoną a doczesnością, czyli możliwości owego *hodie*, określanego przez nas jako sytuacja uobecniająca, „uwspółcześniająca” Misterium w czasie. Antyczny symbolizm realny i racjonalny realizm staną się głównymi przesłankami dla myśli średniowiecznej, wcześniej jednak istotnym impulsem dla niej stała się inspirowana myśl św. Augustyna.

Św. Augustyn poświęcił Eucharystii więcej uwagi niż św. Ambroży. W swoich poglądach przypomina on św. Cypriana pod względem rozumienia Eucharystii jako urzeczywistnienia nie tylko Ciała Chrystusa, ale i Kościoła. Pogląd ten nabrał u niego mocy pod wpływem zwalczanej herezji donatystów¹⁰⁶. Eucharystia stanowiła dla niego Misterium jedności z Chrystusem i Kościołem:

¹⁰⁵ S. Ambrosius, *De fide ad Gratianum Augustum Libri Quinque*, 4, 10. 124 (PL 16, 571).

¹⁰⁶ Donatyści – schizma w Kościele afrykańskim, która przyjęła nazwę od Donata, biskupa Kartaginy (313–355). Twierdzili, że Kościół jest

„Staniecie się chlebem, który jest ciałem Chrystusa”. [...] „Jeżeli więc wy sami jesteście ciałem Chrystusa i jego członkami, to na stole eucharystycznym leży wasza własna tajemnica... Macie być tym, co widzicie, i macie przyjąć to, czym jesteście”¹⁰⁷.

Eucharystia została ukazana jako symbol zjednoczenia Głowy z Ciałem. Platoński wpływ u św. Augustyna jest widoczny w antynomii „ciało-dusza”, z tym jednak, że towarzyszy mu nawet element wrogości wobec ciała. Tym samym znak w sakramencie traci coś ze swojej wagi, bo stanowi jedynie konieczny do przebycia stopień osiągnięcia tego, co niewidzialne i wieczne. Jest to początek odchodzenia od antycznej teologii rzeczywistości obrazów, symbolu realnego, w stronę neoplatońskiego realizmu, czyli uznania za rzeczywiste tylko tego, co duchowe i niewidzialne, co było skutkiem zbyt drastycznego rozdziału między znakiem a rzeczywistością, a nawet deprecjonowania roli znaku.

Św. Augustyn definiuje Eucharystię jako „widzialną ofiarę, która jest sakramentem Ofiary niewidzialnej” (*Sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum*)¹⁰⁸. Dochodzi do dezintegracji uniwersalnego widzenia, jakim charakteryzowali się myśliciele greccy. Nurt ten nie sprzyja objawieniu zasady uobecniania się rzeczywistości nadprzyrodzonej w realiach ziemskich, którą to sytuację nazywamy ponadczasowo-

wspólnotą świętych i czystych, którzy nie powinni się zadawać z grzesznikami. Ich separatystyczne poglądy wyrażały się także w entuzjastycznej gotowości na męczeństwo i dążeniu do oddzielenia od hierarchów Kościoła rzymskiego.

¹⁰⁷ S. Augustinus, *Sermo* 272 (PL 38, 1248).

¹⁰⁸ Por. Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Poznań 1934, s. 109.

wym, liturgicznym *hodie*, lecz raczej dążeniu do wyzwolenia z ram doczesności i zaangażowaniu się w pełni w wymiar wieczności.

Będąc niejako na przełomie opcji istotnych dla rozumienia liturgicznego *hodie* w epoce Ojców Kościoła, rozumienia obecności, zatrzymamy się jeszcze na zagadnieniu uobecniania Misterium, a raczej powszechnie najbardziej eksponowanego elementu Misterium, jakim jest ofiara. U Ojców greckich ofiara Chrystusa uobecniała się w każdej liturgii w ramach tzw. anamnezy, czyli wspomnienia uobecniającego. Fakt ten otwierał Kościołowi możliwość włączania bieżących modlitw w rzeczywistość uobecnianej Ofiary zbawczej Chrystusa. Ale już u św. Cypriana, przedstawiciela Kościoła łacińskiego, pojawia się rozumienie Ofiary pod kątem składania darów eucharystycznych bezpośrednio i za każdym razem przez Chrystusa, bardziej niż uobecnienie tej samej Ofiary Chrystusa. Stanowisko takie wywodziło się też w pewnej mierze z troski o zmarłych, za których składano ofiarę za pośrednictwem Chrystusa. W ten sposób zagubiło się myślenie kategoriami rzeczywistości obrazów i uobecniającego wspomnienia, anamnezy Misterium Chrystusa. Uwaga zesła z rzeczywistości Misterium na skutki Misterium. Do takiego rozumienia przyczyniało się stopniowo coraz bardziej odczuwalne podczas wędrówki ludów echo mentalności germańskiej¹⁰⁹.

Charakterystycznym potwierdzeniem takiej opcji jest wypowiedź Grzegorza Wielkiego: „Chrystus w tym misterium świętej ofiary ponownie (*iterum*) ofiarowuje się za

¹⁰⁹ Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995, s. 171.

nas”¹¹⁰. Jest to bodajże pierwsze zastosowanie okolicznika „ponownie” w tym kontekście, co przyczyniło się do sformułowania tezy o powtarzającej się we Mszy świętej Ofierze Chrystusa, tyle że w sposób bezkrwawy. Sformułowanie to przez wieki funkcjonowało w katechizmie i stanowiło niemal definicję Eucharystii. Jest to wersja zupełnie odmienna od antycznej teologii rzeczywistości obrazów (symbolu realnego) i przez greckich Ojców zupełnie nie do przyjęcia. Takie trendy wczesnego średniowiecza, odwołujące się do niejednolitej i różnie interpretowanej teologii Eucharystii św. Ambrożego i św. Augustyna, przyczyniły się do poważnego kryzysu i polemik, które wypełniły prawie cały okres, aż do czasu generalnych rewizji i odkryć prowadzonych w XIX w. przez prekursorów odnowy liturgicznej i patrystycznej w Kościele.

2. Średniowieczne i nowożytne poglądy na eucharystyczne uobecnienie

Myśl średniowieczna, pozostająca pod znacznym wpływem mentalności germańskiej o charakterze analitycznym i spekulatywnym, odznaczała się naturalizmem i alegoryzmem w przeciwieństwie do antycznego realizmu symboli. Myślenie reistyczne (przedmiotowe łac. *res* to „rzecz”) doprowadziło do przesunięcia uwagi z wydarzenia, faktu w znaczeniu całościowym jako Misterium, na szczegóły i na niemal naturalistyczne ujęcie dziejów zbawienia oraz aktualizacji

¹¹⁰ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi* 4, 58, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007, s. 86.

wydarzeń zbawczych. Znaczy to, że nie tyle uobecnienie wydarzenia zbawczego raz na zawsze dokonanego przez Chrystusa, ale postaci chleba i wina, pod którymi Chrystus staje się obecny jako osoba, wysuwają się na pierwszy plan. Według tej teorii Chrystus obecny pod postaciami chleba i wina za każdym razem na nowo składa ofiarę za lud. Stąd mamy do czynienia z obecnością Chrystusa, którą można by nazwać somatyczną, a nie anamnetyczną, która uwzględnia wspomnienie uobecniające wydarzenia, „pamiętkę” wydarzenia, zgodnie z tym, co Jezus uczynił podmiotem nowej „pamiętki”, mówiąc: „to” czyńcie... (*touto poieite*), czyli wszystko, co uczynił w sensie swojego życia, włącznie z aktem zbawczym na krzyżu, uwieńczonym zmartwychwstaniem i poprzedzającą go wieczerzą paschalną z Apostołami.

Obecność somatyczna odpowiadała też rozumieniu Eucharystii jako uczty, pokarmu na drodze do świętości. W późnym średniowieczu jednak, pod wpływem teorii podkreślających niegodność człowieka, zwłaszcza poglądów jansenistycznych, doszło do tego, że celem Mszy stała się jedynie adoracja Hostii a nie uczta. Natomiast gdyby skoncentrować się na Eucharystii jako anamnezie wydarzenia, to zawsze mogłoby to zachęcać do współuczestnictwa w akcji uobecnionej w danej celebracji. Na początku średniowiecza mamy zatem do czynienia z radykalnym zawężeniem teologii eucharystycznej do teologii rzeczywistej obecności somatycznej.

W tym okresie dokonała się też zmiana rozumienia ofiarniczego aspektu Eucharystii. To, co było dla Ojców greckich całością w ramach realnego symbolu, w średniowieczu zostało rozdzielone, a obecność ofiary Chrystusa rozumiana była

na sposób alegoryczny (gr. *alle-gorein* znaczy „mówić inaczej”), czyli obrędom przypisywano wybrane epizody z życia Jezusa. Alegoryzacja doprowadziła do zagubienia wiedzy o realnej symbolice, wprowadzając pozory rozumienia przez szczegóły historycznych wydarzeń z życia Jezusa. Fakt uobecnienia Misterium został zasłonięty dowolną interpretacją, jakiej dostarczyła alegoria, najczęściej epizody pasyjne albo dowolne skojarzenia teologiczne. Ten aspekt dominował dlatego, że Eucharystię rozumiano jako uobecnienie zbawczej Ofiary Chrystusa. Takie, bardziej fabularne, ujęcie sprzyjało medytacji, a nie interakcji, współdziałania z Bogiem i uczestnictwa w Jego Misterium „tu i teraz” w czasie samej celebracji. Jedną z takich alegorycznych interpretacji otrzymał gest łamania Hostii na trzy części przed komunią, z których jedna cząsteczka była wrzucana do wina w kielichu. Te trzy części symbolizowały potrójną formę Kościoła jako owoc krzyża Chrystusowego: Kościół triumfujący, dusze w czyśćcu i Kościół walczący na ziemi.

Na tym tle kształtowała się nauka o Eucharystii jako sakramencie, który pierwsi chrześcijanie rozumieli przede wszystkim jako sakrament obecności Chrystusa. Po okresie patrystycznym dochodzi jednak do sporów, które wyznaczają przełomowe etapy w pojmowaniu obecności Chrystusa w Eucharystii, a wskutek tego i możliwości uczestnictwa w życiu Boga.

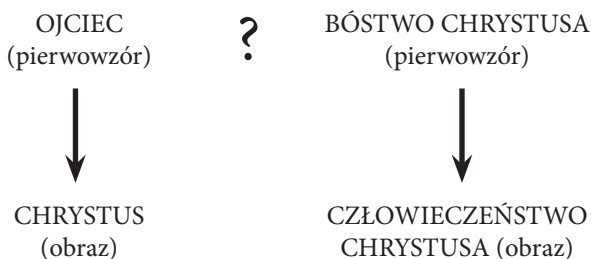
2.1. Pierwszy spór w sprawie obecności Chrystusa

Najpierw należy zaznaczyć, że w mentalności germańskiej, tzw. reistycznej (realizm rzeczy w sensie zmysłowo uchwytym), zagubiono dynamiczny charakter relacji między pierwowzorem a obrazem, czyli kategorię obecności wydarzenia, wymiar historiozbawczy – polegał on na uobecnieniu Chrystusa w Jego etosie zbawczym, w Jego Misterium i przemieniającym oddziaływaniu, czyli na uświęcaniu człowieka i komunii, jak to ma miejsce głównie w Eucharystii. Wskutek tego został przysłonięty aspekt uczestnictwa w tym samym i jedynym fakcie zbawczym, jaki był dokonany przez Chrystusa. Mentalność zachodnia, którą charakteryzuje zmysł analityczny, nie podtrzymuje integrującego ujęcia Ojców greckich, którzy pojęcie „symbol realny” stosowali dla wyrażenia obecności Chrystusa, niewytłumaczalnej w sposób ludzki i niewidzialnej w widzialnym znaku konsekrowanych postaci, oraz obecności Misterium Chrystusa w sprawowanej celebracji. Dominuje natomiast rozróżnianie między pojęciami: rzeczywistość – znak, niewidzialne – widzialne, czyli relacja pojęciowa i racjonalna na poziomie tylko intelektualnym, statyczna, wyabstrahowana z ludzkiej egzystencji. Obecność Chrystusa, rozumiana jako anamneza uobecniająca zbawcze wydarzenie, została sprowadzona do obecności Jezusa niejako somatycznej, która miała być celem tego uobecnienia. Wpłynęło to na rozumienie Eucharystii dość jednostronne i statyczne, co sprawiło, że Eucharystia zaczęła być głównie stawianiem w obecności Chrystusa. W rezultacie sprowadzało to uczestników do postawy głównie adoracyjnej, mniej angażującej w odpowiedź czynną podczas samej celebracji. W po-

wszecznym kulcie właściwie nieobecna była teologiczna wiedza, która ukierunkowuje na uczestnictwo w wydarzeniu razem z Chrystusem, w interakcji¹¹¹, a nie tylko na patrzenie i medytację o Jego zbawczym dziele. W późnym średniowieczu tworzy się dystans wobec Eucharystii. Spojrzenie bardziej filozoficzne i teoretyczne stworzyło dystans, w związku z czym mniej mówiło się o uczestnictwie.

Pierwszy spór o Eucharystię, jaki powstał w średniowieczu, wyniknął między dwoma benedyktyńskimi zakonnikami opactwa Corbie we Francji w IX w. i dotyczył sposobu wyrażenia obecności Chrystusa w ciele. Była to pisemna polemika między zakonnikiem Ratramnusem a jego opatem Paschazjuszem Radbertusem, którego dzieło „O ciele i krwi Pańskiej” jest bardzo niejednoznaczne i właściwie zdradza tylko próby jakiegoś obiektywizującego ujęcia, choć nie znajduje on na to jeszcze odpowiedniej formy. Dzieło Ratramnusa było polemiczną odpowiedzią pod tym samym tytułem. Interpretując teksty patrystyczne w nowy sposób, oba te dzieła dotyczą jeszcze filozoficznej zasady rzeczywistości obrazów, ale obaj autorzy zagubili istotny podział na pierwowzór i obraz. Dość na tym, że nie bardzo potrafili dać odpowiedź, czy to, co się uobecnia w Eucharystii, jest rzeczywistością czy obrazem. Raz Chrystus był traktowany jako obraz pierwowzoru Ojca, a innym razem znowu Jego człowieczeństwo było obrazem pierwowzoru Jego bóstwa.

¹¹¹ Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 109.



Najwięcej niejasności wniosła kwestia pokarmu eucharystycznego, który był potraktowany przez Paschazjusza jako rzeczywistość i obraz w tym samym chlebie:

POKARM	<==>	obraz i rzeczywistość
EUCHARYSTYCZNY		w CHLEBIE

Utożsamienie obu kategorii wskazuje na załamanie teorii rzeczywistości i obrazu. To, co było uznawane jako rzeczywistość (czyli uwielbiony Pan i Jego paschalne dzieło) oraz obraz tej rzeczywistości (czyli pokarm eucharystyczny), zostało sprowadzone do samego pokarmu eucharystycznego. Kryterium takiego ujęcia zostało zaczerpnięte z doświadczenia zmysłowego. Mianowicie: to, co postrzegają zmysły, jest obrazem, a czego nie postrzegają, jest rzeczywistością. Jest to dowód, że myślenie w terminach rzeczywistości i obrazu, jak też syntetycznego symbolu realnego, zniknęło zupełnie.

Przez dwa wieki (IX–XI) posługiwano się wprawdzie tekstami patrystycznymi, ale nie interpretowano ich zgodnie z duchem Ojców, natomiast Eucharystia, którą sprawowano, nie znajdowała właściwego wyjaśnienia teologicznego, gdyż trudno było przezwyciężyć przeciwieństwa między symbolizmem a skrajnym realizmem.

2.2. Drugi spór w sprawie przeistoczenia

Nie rozwiązany problem powrócił jednak i ujawnił się w kolejnym sporze w XI wieku. Wywołały go prace Berengariusza, kierownika szkoły katedralnej w Tours († 1088). Wprowadził on określenie substancji, rozumianej jako suma zmysłowo postrzeganych właściwości rzeczy, a więc inaczej niż według Arystotelesa, który pod pojęciem substancja miał na myśli istotę, czyli to, co niewidzialne. Jego nauka nie była jeszcze wówczas rozpowszechniona w Europie zachodniej. Tymczasem Berengariusz, skupiając się na przemianie chleba i wina, według swojego sensualnego rozumienia substancji, twierdził, że podczas przemiany eucharystycznej nie zmienia się substancja, czyli, jak twierdził, aspekt widzialny pozostaje niezmienny, ale chleb i wino stają się symbolami Ciała i Krwi Chrystusa i poprzez te symbole działa on w duszach wiernych. I tu znowu jest rozdzwitek między antycznym rozumieniem symbolu w syntetycznym ujęciu „rzeczywistość-obraz” (symbol realny) a tym, wprowadzonym przez Berengariusza, który wprowadza dychotomię i na swój sposób traktuje funkcję symbolu, sugerując, że symbol w Eucharystii jest czymś innym niż Osoba Chrystusa, a tym samym bezwiednie kwestionuje fakt prostej obecności, jaką wyrażał symbol realny i o której słyszymy w ewangelijnym zwrocie „to jest Ciało moje”. Ewidentny błąd zaistniał wskutek zastosowania narzędzi filozoficznych do refleksji nad treściami wiary, które nie stanowią jedynie kategorii rozumowych, lecz są wydarzeniami uobecniającymi się w ramach liturgicznej celebracji i które lepiej odbierać w sensie żywego Misterium Boga i ludzi, Chrystusa i Kościoła.

Toczące się wówczas spory sprowadzają na manowce także i z tego powodu, że nie wychodzą zasadniczo poza pojmowanie obecności Chrystusa w sposób naturalistyczny, czyli ostatecznie reistyczny, zależny od zmysłów i ograniczony. Dlatego nazwano takie patrzenie, zwłaszcza w przypadku Berengariusza, „wulgarno-zmysłowym obiektywizmem”¹¹², nie odpowiadającym sakramentalnemu wydarzeniu, które nie jest dosłownie i pod każdym względem tożsame z historią i faktem wyrażanymi w parametrach doczesnych. Swoje błędne poglądy Berengariusz musiał odwołać wobec kolejnych papieży Mikołaja II i Grzegorza VIII i wprowadzić do swojego wyznania wiary termin *substantialiter* w odniesieniu do przeistoczenia¹¹³, czyli zmiany istoty. A więc *substantia* nie mogła już odpowiadać właściwościom widzialnym, ale zgodnie z pierwotnym założeniem Arystotelesa odnosiła się do niewidzialnej istoty.

Dysputa dotycząca obecności eucharystycznej Chrystusa miała też i swoje dobre strony. Kard. Gerhard Müller widzi w niej przyczynek do precyzacji teologii przeistoczenia. Dotychczas bowiem sakramentalne Ciało Chrystusa określano mianem *corpus Christi mysticum*, bo jest niewidzialne i rozpoznawalne jedynie przez wiarę. Natomiast w wyniku polemiki z Berengariuszem Ciało eucharystyczne zaczęto nazywać *corpus Christi verum*, a mistycznym Ciałem Chrystusa określano Kościół¹¹⁴.

¹¹² Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 122.

¹¹³ Por. *Breviarium Fidei* VII, 279.

¹¹⁴ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 706.

Trudność, w jaką popadł Berengariusz, rozwiążali dwaj późniejsi teologowie: Lanfrank z Bec (1010–1089) i Guitmund z Aversa († 1095), którzy otworzyli drogę nauce o transsubstancjacji. Otóż nie zrezygnowali oni z tego koniecznego terminu „substancja”, lecz wprowadzili rozróżnienie między substancją a przypadłością (*accidens*) lub postacią (*species*), które było konieczne dla zachowania relacji między widzialnym a niewidzialnym. Dzięki temu Lanfrank mógł odróżnić substancję od widzialnej postaci (*accidens, species*) i sformułować tezę, że ziemskie substancje – w znaczeniu istoty chleba i wina – zostają przemienione w istotę Ciała i Krwi Pańskiej¹¹⁵. Utrzymał tym samym realizm, a jednocześnie uniknął identyfikacji historycznego Ciała Chrystusa z ciałem sakramentalnym, ponieważ w Eucharystii obecna jest istota, a nie właściwości materialne człowieczeństwa Chrystusa, które się narodziło z Maryi i zostało ukrzyżowane (jak to wyszczególniali wspomniani myśliciele). Lanfrank mógł także utrzymać, że wszystko co jest widzialne w postaciach pozostaje niezmienione.

Zasługą Lanfranka jest zachowanie znakowego charakteru Eucharystii. Znakiem istotowej ukrytej rzeczywistości są bowiem widzialne właściwości chleba. Dostrzegł on różnicę między sakramentem jako widzialną rzeczywistością o charakterze znaku a oznaczoną przez sakrament rzeczywistością niewidzialną (*res sacramenti*), czyli istotową rzeczywistością ciała Chrystusa. Na tym opierały się już dalsze rozważania prowadzące w kierunku określenia transsubstancjacji. Ary-

¹¹⁵ Por. PL 150, 430 B-C. Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii...*, dz. cyt., s. 127.

stotelizm przyszedł z pomocą w precyzowaniu i obiektywizowaniu właściwemu dla myśli średniowiecza oraz harmonizowaniu tego myślenia z tezami Ojców greckich. Szczególnie odzwierciedliło się to w teologii scholastycznej.

Św. Tomasz z Akwinu pisze o możliwości uczestnictwa w życiu Boga poprzez sakramenty w ten sposób, że przez komunię eucharystyczną człowiek uczestniczy w owocach męki Chrystusa, dokonanej kiedyś na krzyżu, wobec tego Msza święta wraz z komunią eucharystyczną są środkami przekazywania skutków Ofiary zbawczej¹¹⁶, co może sprawiać wrażenie nieco instrumentalnego traktowania Eucharystii. Tomasz używa określenia „obeczenie męki Pańskiej” (*repreasentatio dominicae passionis*), ale bynajmniej nie w znaczeniu realnego symbolu, jak to rozumieli Ojcowie greccy. Jest to rozumienie obecności w wyniku przeistoczenia (*transsubstantiatio*), jak to zatwierdził Sobór Laterański (1215), ustawiając tym samym realizm obecności Chrystusa przeciw czystemu symbolizmowi, czyli umownemu skojarzeniu, które także dochodziło do głosu w interpretacji alegorycznej.

Po włączeniu do słownictwa teologicznego terminologii arystotelesowskiej (*forma, materia, substantia*) przeistoczenie rozumiane było jako skutek wypowiedzenia formuły konsekracyjnej (forma) nad materią (chleb i wino), a skutkiem tym była realna obecność Ciała Chrystusa¹¹⁷. W oparciu o powyższe przesłanki można stwierdzić, że w średniowiecznej myśli Eucharystia jest rozumiana przede wszystkim jako transsub-

¹¹⁶ Por. S. Thomas, *Summa Theologiae, Supplementum* 71, 8 ad 1; por. II-II, 91, 1, Torino 1954.

¹¹⁷ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna pamiątka Pana*, Kraków 1980, s. 197.

stancjacja, czyli obecność Chrystusa wskutek przeistoczenia. Sobór Trydencki takie orzeczenie zatwierdził, ale nie był to jedyny aspekt Eucharystii. Rozumiano ją równocześnie jako bezkrwawe uobecnienie ofiary zbawczej.

3. Kontrowersje protestanckie i reakcja Soboru Trydenckiego

Dyskusja na temat ofiarniczego charakteru Eucharystii ożywiła się jeszcze w późnym średniowieczu pod wpływem wątpliwości M. Lutra (po roku 1517), który w swoisty sposób interpretując dane nowotestamentalne, kwestionował zasadnicze aspekty Eucharystii, takie jak: komunია pod jedną postacią; transsubstancjacja, którą zastąpił konsubstancjacja, oraz ofiarny charakter Mszy. Ten ostatni był dla niego szczególnie newralgiczny. Uważał, że jest to nadużycie przez wywyższenie ludzkiego dzieła ponad łaskę Bożą. W jego argumentacji przeciw ofiarnemu aspektowi Mszy coraz większą rolę odgrywały teksty z Listu do Hebrajczyków o jedynej skutecznej ofierze Chrystusa, która wyklucza potrzebę innych ofiar (por. Hbr 10, 1–18).

A zatem ofiarny charakter Eucharystii da się przyjąć tylko w oparciu o fakt, że w liturgii mamy do czynienia jedynie z tą jedną jedyną ofiarą Chrystusa, która się uobecnia w liturgii, i nie ma już miejsca na jakąś inną ofiarę. Każda zaś Eucharystia nie jest ponowieniem, lecz uobecnieniem Ofiary Chrystusa, złożonej raz na zawsze w historii. Wydaje się, że problem Lutra nie mógłby powstać w kontekście myśli greckiej.

Krytyka Lutra oraz innych reformatorów wpłynęły na stanowisko Soboru Trydenckiego, który przyjął pozycję obronną. W ogniu polemik nie było jednak dogodnych warunków na formułowanie teologii Eucharystii, gdyż klimat obrony nie sprzyja spokojnemu pisaniu traktatów, lecz zaledwie formułowaniu tez. A zatem orzeczenia Soboru Trydenckiego na ten temat podczas XXII sesji (1562) były następujące¹¹⁸:

- We Mszy św. składa się Bogu prawdziwą i właściwą ofiarę (Msza św. nie jest wyłącznie uczta);
- Chrystus słowami „To czyńcie na Moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24) nakazał, by kapłani „ofiarowali Jego ciało i krew”;
- Msza św. nie jest tylko „prostym wspomnieniem ofiary dokonanej na krzyżu”, ale faktyczną ofiarą przebłągalną;
- Msza św. jako ofiara nie jest bluźnierstwem przeciw najświętszej krzyżowej ofierze Chrystusa.

W tym ostatnim punkcie widać wyraźnie reakcję na polemikę z luteranami. Sobór stwierdza, że we Mszy św. jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany sam Chrystus, który na krzyżu ofiarował siebie (por. Hbr 9, 27) w sposób krwawy. Czyli tylko sposób ofiarowania jest inny¹¹⁹.

W mentalności Soboru Trydenckiego mamy do czynienia z ujęciem podobnym do tego, jakie panowało w średniowieczu. Polegało ono na przeciwstawieniu greckiej zasadzie

¹¹⁸ Dekret o najświętszej ofierze Mszy świętej, Por. BF, s. 410–416 (nr VII 318–328).

¹¹⁹ Por. BF VII 321. Por. także: J. Szymik, *Msza św. ofiarą Chrystusa i Kościoła*, w: J. J. Kopec (red.), *Eucharystia: Misterium – Ofiara – Kult*, Lublin 1997, s. 71.

„znaku” lub „obrazu”, jaką wypracowali starożytni, „rzeczywistości ujmowanej reistycznie”, co tym samym oznaczało, że pojęcie realnego symbolu było już niezrozumiałe. Dodatkowo zdewaluowało się zupełnie pojęcie „pamiętki” rozumianej jako symbol rzeczywistości (symbol realny), czyli uobecnienie, a to przede wszystkim z powodu poglądów M. Lutra, którego poglądom na „pamiętkę”, rozumianą przez niego jako subiektywne przypomnienie, Sobór chciał się sprzeciwić. Nie użyto więc tego słowa w orzeczeniach soborowych. W jednym z kanonów soborowych (3) mamy takie sformułowanie: „Kto twierdziłby, że ofiara Mszy jest zwykłą pamiętką dokonanej na krzyżu ofiary... niech będzie wyklęty”¹²⁰. Tym samym Sobór nie zdołał także pokonać trudności Lutra. Trydent występował także przeciw Zwingliemu, który twierdził, że Ciało Chrystusa jest w niebie i dlatego nie może być równocześnie obecne *realiter et substantialiter* pod postaciami chleba i wina¹²¹.

Inną trudnością teologiczną Soboru Trydenckiego była nieumiejętność łączenia różnych aspektów Eucharystii w jedną całość, jak choćby w przypadku rzeczywistej obecności Chrystusa i sakramentalności Eucharystii z zagadnieniem ofiary. Potwierdza to choćby wielka odległość czasowa między sesjami dotyczącymi aspektów obecności i ofiary. Sprawę obecności omawiano na sesji w 1551 roku, a temat ofiary Mszy dopiero w 1562 roku. To rozczłonkowanie aspektów

¹²⁰ Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 1976⁶, s. 1753. Por. J. Pinski, *Świat i sakramenty*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1997, s. 282.

¹²¹ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, Kraków 1980, s. 197.

Eucharystii odzwierciedliło się potem w rozdzieleniu traktatu o Eucharystii na kilka osobnych traktatów: o obecności, sakramentalności, o ofiarniczym charakterze Eucharystii.

Teologia soborowa kontynuuje użyte wcześniej pojęcie „powtarzania” lub „odnawiania” ofiary krzyżowej, a nie jej uobecniania. W tym sensie Chrystus jest rozumiany jako obecny pod postaciami chleba i wina, aby się mógł ofiarować swemu Ojcu w sposób bezkrwawy, tak jak kiedyś na sposób krwawy¹²². Charakter ofiarny Mszy świętej Sobór Trydencki opierał na prorocztwie Malachiasza: „Na każdym miejscu poświęcają i składają imieniu memu ofiarę czystą” (Ml 1, 11). Nie wyjaśniono jednak, na czym polega ten charakter Mszy Świętej. Powstawały na ten temat rozmaite teorie, których słabą stroną było upatrywanie przede wszystkim ofiarniczego charakteru Mszy w samym obrzędzie jako takim, a nie w uobecnianiu jednej ofiary krzyżowej w jej kontekście całości kształtu dzieła zbawczego.

W oparciu o powyższe przesłanki możemy stwierdzić, że temat obecności Chrystusa w Eucharystii nie został ujęty integralnie, gdyż Eucharystia w opcji trydenckiej nie wykazuje całościowego ujęcia, które przybliży obecność Chrystusa i Jego Misterium, a w nim Kościół jako aktywnego uczestnika i partnera Chrystusa, jako Jego mistyczną Oblubienicę, która jest powołana do wspólnego dzieła uobecnianego w liturgii. Poglądy te utrzymały się na kilka wieków i właściwie utrzymały aż do ustaleń Soboru Watykańskiego II, chociaż teologia

¹²² Nauka o Najświętszej Ofierze Mszy świętej, Sobór Trydencki, sesja XXII (1562), Rozdział II, 321 (940/1743, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 413.

XIX wieku, zwłaszcza związana z O. Caselem, przygotowywała już grunt pod nowe spojrzenie. Jednak oficjalne nauczanie Kościoła nie wyrażało jeszcze tego nowego nurtu. Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (20. XI. 1947) twierdził nadal, że:

- a) Ofiara eucharystyczna jest ustanowioną przez Chrystusa prawdziwą ofiarą, różną od ofiary krzyża, nie z racji żertwy i głównego kapłana-ofiarnika, lecz z racji sposobu ofiarowania;
- b) Ofiara eucharystyczna ma ten sam cel co ofiara krzyża: uwielbienie, dziękczynienie, zadośćuczynienie, prośba¹²³.

4. Stanowisko odnowy liturgicznej

Uzdrowiającym poglądem było odniesienie się do ojców greckich i ich integralnej wizji Eucharystii. Jednym z pierwszych, który to uczynił był O. Casel OSB (1886–1948). Starał się on także znaleźć takich teologów średniowiecznych, którzy podtrzymywali teologię Ojców greckich. Wskazał przede wszystkim na św. Tomasza z Akwinu, który używał wprawdzie pojęcia uobecnienia męki Pańskiej (*repraesentatio dominicae passionis*), ale, jak to wykazała powstała kontrowersja, Tomaszowe „uobecnienie” nie oznacza wcale symbolu realnego greckiej patrystyki. Scholastyczne ujęcie, podtrzymujące wizję reistyczną i somatyczną obecności Chrystusa, nie sprzyjało rozumieniu uobecnienia jednej ofiary Chrystusa – każde uobecnienie Jego osoby pod postaciami chleba i wina kojarzono z nowym wciąż wydaniem się w ofierze „pod za-

¹²³ Por. *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych w dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, R. Rak (red.), Londyn 1987, s. 48–50.

słoną¹²⁴ tychże postaci. Dopiero kontrowersja luterska przyczyniła się do ożywienia myśli na ten temat i zrewidowania, a raczej doprecyzowania, poglądów na temat sposobu obecności Ofiary Chrystusa.

W wyniku tego można stwierdzić, że w początkowej fazie średniowiecza występowała jeszcze jasność co do sakramentalnej obecności. U św. Tomasza można mówić o ofiarnym charakterze Mszy św. ze względu na jego pogląd o uobecnieniu ofiary krzyżowej. Jednakże w późnym średniowieczu, głównie za sprawą nominalizmu (Okham), zanikła świadomość ofiarnego aspektu i zaczęto oddzielać Mszę od tej pierwotnej ofiary krzyżowej i jej uobecnienia na konto obecności samego Chrystusa pod postaciami chleba i wina oraz w konsekwencji jego każdorazowej ofiary na sposób bezkrwawy w celebracji liturgicznej.

O. Casel nawiązał do realnego symbolu i uobecnienia wydarzenia zbawczego w swojej teologii misterium (*Mysterientheologie*), zwaną też teorią misteryjną (*Mysterienlehre*). Uczynił to, odwołując się do źródeł biblijnych i patrystycznych (a dokładnie do pojęcia pamiątki wydarzenia), przez co usunął wielowiekowe skupienie się na somatycznej obecności Chrystusa. Kategoria pamiątki w rozumieniu pierwotnym zniknęła z teologii zachodniej, gdyż nie rozumiano pojęcia „obrazu i symbolu rzeczywistości”, jakie zostały wypracowane przez Ojców wschodnich. W duchu Ojców greckich Casel twierdził, że „liturgia chrześcijańska jest rytualnym spełnianiem zbawczego dzieła Chrystusa w zgromadzonej wspólnocie (*en ek-*

¹²⁴ Por. hymn eucharystyczny przypisywany św. Tomaszowi: „Pod zasłoną, Jezu, teraz widzę Cię...” (*Jesu, quem velatum nunc aspicio*).

klesia) i przez wspólnotę, a zatem obecnością Bożego czynu zbawczego pod zasłoną symboli¹²⁵. Taka opcja o uobecnianiu czynu zbawczego podważyła funkcjonujący od początków średniowiecza pogląd o obecności ciała i krwi Chrystusa i odnawianiu ofiary krzyżowej w sposób bezkrwawy.

O. Casel, pomimo, że pragnął ukazać zagadnienie obecności Misterium w duchu Ojców greckich, którymi się zafascynował, nie zdołał jednak dokonać tego precyzyjnie. Świadczy o tym przytoczona wyżej jego definicja obecności Misterium, w której użył pojęcia symbol jako zasłona obecności zbawczego czynu. Według niego czyn zbawczy nie uobecnia się, jak w ujęciu greckim, „przez symbol”, ale „przez wspólnotę pod osłoną symboli”. Czyn zbawczy jest jedyną przyczyną własnego uobecnienia, a liturgia, symbol, odgrywa rolę katalizatora, niejako warunku uobecnienia. Tak więc „symbol” spełnia raczej rolę przyodziania obecności tajemnic, ale sam nie jest sakramentalną i widzialną postacią czynu zbawczego.

Teoria obecności Misterium (*Mysterienlehre*) dotyczy sposobu (*quomodo*) aktualizacji misterium zbawienia w liturgii. Odo Casel OSB twierdził, że misterium zbawienia wyraża się i aktualizuje w misterium kultu liturgicznego, czyli w roku liturgicznym, a ten ogniskuje się w obrzędach liturgicznych. Ujął to w najważniejszym swoim dziele *Das christliche Kult-*

¹²⁵ Por. O. Casel, *Mysteriengegenwart*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 8 (1929), s. 145; Na ten temat m.in.: W. Świerzawski, *Odo Casel (1886–1948) – życie i dzieło*, dz. cyt., s. 97–98; B. Migut, *Teologia wierna misterium według Odona Casela OSB (1886–1948)*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 8, s. 261–275; W. Pałęcki, *Odo Casel. Nauka o misteriach chrześcijańskich*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa 2006, s. 60; D. Brzeziński, *Liturgia w kluczu genetyki: analogie formalne*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) nr 1, s. 24.

mysterium (1932). Według niego misterium zbawienia obejmuje trzy aspekty: życie wewnątrztrynitarne Boga, Chrystus Bóg-Człowiek z dziełem odkupienia i Kościół, w którym żyje i działa Chrystus przez swoje słowo i sakramenty. W tym sensie misterium zawarte jest w kulcie Kościoła (*Kultmysterium*), który dzięki aktualizacji tego misterium umożliwia wiernym uczestnictwo w życiu Boga, a tym samym w zbawieniu. Dokonuje się to w roku liturgicznym, który jest czasem, szczególnie ubogaconym przez liturgię, umożliwiającym współprzeżywanie życia Chrystusa w Kościele¹²⁶. W swoim dziele *Misterium święt chrześcijańskich (Das christliche Festmysterium)*¹²⁷ autor tak godzi linearny wymiar czasu z cyklicznością roku kościelnego:

„Obok roku świeckiego jest rok Pański, rok życia w *eonie* Chrystusa. Jest on symbolem, sakramentem życia wiecznego – dlatego krąży w koło. Jest symbolem drogi do wieczności – dlatego porusza się po liniach spiralnych w górę, ku Bogu. Porusza się – a to jest symbolem tego, że również w wiekuistym spoczynku Boga nie panuje sztywny bezruch, lecz wieczne, trójjedne życie. [...] W roku kościelnym najintensywniejsze życie, zmagania i walka w najcudowniejszy sposób łączą się z Boską kontemplacją i skupieniem. [...] Chrystus, nasza Głowa, zasiada już po prawicy Ojca. W Nim już odnieśliśmy zwycięstwo, w Nim już odpoczywamy. Lecz w tym *eonie* musi się jeszcze sprawdzić nasza część ziemską.

Dlatego też rok kościelny przedstawia nam życie i walkę, zwycięstwo nad śmiercią i wieczne życie naszego *Kyriosa* – uwielbionego Pana. Jest On nie tylko naszym wzorem, lecz

¹²⁶ Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000, s. 169.

¹²⁷ O. Casel, *Misterium święt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007, s. 19–20.

również walczy w nas i w nas zwycięża. Jego misterium jest naszą drogą do Ojca. W ten sposób rok kościelny jest prawdziwą drogą zbawienia, cyklicznym krążeniem wokół Słońca, jakim jest Chrystus, sрубą, która unosi nas z tej ziemi coraz wyżej i zbliża nas do nieruchomego końca – do Boga Ojca”.

O. Casel, idąc za inspiracją św. Jana Chryzostoma, podkreśla w tym dziele istotną rolę Ducha Świętego, który od strony Boga stwarza warunki aktualizacji Misterium, a od strony człowieka daje dyspozycje odpowiednie do przyjęcia Chrystusa i owoców Jego dynamicznej obecności.

Teoria misteryjna, jak twierdził Casel, jest nie tyle jego własnym oryginalnym odkryciem, co odważnym i twórczym sięgnięciem do źródeł – przede wszystkim biblijnych i patrystycznych. Z tych pierwszych zasadnicze znaczenie miała teologia św. Pawła na temat Misterium jako odwiecznego planu Boga, objawianego i realizowanego stopniowo w historii w celu włączenia człowieka w realną i zbawczą relację z samym Bogiem nie tylko na poziomie teoretyczno-przeżyciowym, ale sakramentalnym, czyli liturgicznym i rzeczywistym. Według teorii Casela misterium to przede wszystkim akt zbawczy Chrystusa, w związku z tym Stary Testament nie objawił jeszcze w pełni Misterium, lecz wyraził tylko jego zapowiedź. W Nowym Testamencie i w liturgii Kościoła aktualizacja Misterium wyraża się w liturgii jako „wspomnienie uobecniające” (*anamnesis*, *Gedächtnis*, „anamneza liturgiczna”), które pozwala przekroczyć ograniczenia czasu i urzeczywistniać na sposób liturgiczny (*in mysterio*) wydarzenia historyczne związane z Chrystusem.

Wśród wpływów wczesnochrześcijańskich na tworzenie się tej teorii należy wymienić przede wszystkim św. Justyna, którego naukę o obecności Misterium w Eucharystii Casel ukazał w swojej rozprawie doktorskiej pt. *Doctrina eucharistica sancti Iustini* (1914), a także myśl scholastyczną reprezentowaną przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu. Caseliańska synteza naukowa na temat aktualizacji Misterium została podparta doświadczeniem filologicznym i filozoficznym O. Casela. Choć nie twierdził on, że misteria pogańskie wywarły bezpośredni wpływ na powstanie chrześcijańskiego kultu, to wskazał na pewne podobieństwo w obu formach kultu pod względem antycznego rozumienia misterium jako akcji, a nie tajemnego sekretu o charakterze statycznym. Pojęcie „*actio*” (gr. *thysía* – *akt ofiarowania się*) jako czynności całkowitego oddania się Bogu w ramach liturgii dotyczy wszystkich uczestników, którzy powinni świadomie i całkowicie uczestniczyć w Misterium zbawienia. To obrał Casel za przewodni motyw, który rozwijał w kilku swoich publikacjach prowadzących do jego programowej pozycji *Das Christliche Kultmysterium*. Jedną z ważnych książek na temat Misterium jako czynu, czyli współdziałania Chrystusa i Kościoła w liturgii eucharystycznej, jest *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (1926). Ukazuje ona także, że teoria aktualizacji i uobecnienia dzieła zbawienia w liturgii jest głęboko zakorzeniona w tradycji Kościoła.

Powstanie zasadniczego dzieła Casela *Das Christliche Kultmysterium* zostało wywołane ostrą polemiką i krytyką dotychczas przedstawianej przez O. Casela teologii obecności Misterium. Rozpoczął ją J. B. Umberg artykułem pt. *Mysterien*

– *frömmigkeit?*, do którego dołączyli inni (m.in. G. Söhngen, K. Prümm, J. A. Jungmann, J. M. Hansens.). Dzieło to było przez samego autora potwierdzane przez inne opracowania na ten temat: *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (1926), *Mysteriengegenwart* (1928), *Zum Worte Sacramentum* (1928), spośród których najważniejsze to: *Das Christliche Festmysterium i Glaube, Gnosis, Mysterium*¹²⁸. Obrońcami teorii misteryjnej byli m.in. teologowie: V. Warnach, A. Vonier, S. Stricker, K. Rahner, C. Vaggagini, B. Neunheuser. W Polsce po śmierci Casela z założeniami jego teorii polemizował krakowski dogmatyk Ks. Ignacy Różycki.

Teoria caseliańska wywarła wielki wpływ na myśl filozoficzną¹²⁹, a przede wszystkim na teologię Soboru Watykańskiego II, który wyraźnie wypowiedział się na temat wielorakiej obecności Chrystusa w liturgii (KL 7) i na odnowę duchowości zakorzenionej w liturgii. Teoria ta ma także wielkie znaczenie ekumeniczne przez podkreślenie jednorazowości zbawczego misterium Chrystusa, otwierającego nas na dopełnienie w eonie ściśle eschatycznym, po Paruzji, w związku z czym została przychylnie przyjęta przez protestantów.

Zasadniczą tezę O. Casela stanowi Misterium Chrystusa, które uobecnia się w sposób sakramentalny (*modo sacramentalis*) w kulcie liturgicznym Kościoła i dzięki niemu jest dostępne dla ludzi, angażując ich w uczestnictwo w zbaw-

¹²⁸ Por. B. Neunheuser, *Problem obecności Misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, tłum. J. Sroka – M. Wolicki, „Ruch Biblijny i liturgiczny” 2/41 (1988), s. 129–135.

¹²⁹ Por. np. M. Scheler, *On feeling, knowing and valuing: selected writings*, ed. H. J. Bershady, Chicago 1992, s. 60, gdzie odnosi się do starożytnych misterii religijnych w celu odkrywania tożsamości i powołuje się na dzieła O. Casela.

czym czynie Chrystusa i w jego uświęcających skutkach. W tak przedstawionej teorii Misterium kontakt z Bogiem jest ułatwiony w najistotniejszym wymiarze i pozwala na uczestnictwo w wiecznym „teraz” (*hodie*), które pozwala na doświadczenie już, aktualnie owego „przedsmaku” liturgii niebiańskiej, jak to ujęła potem nauka soborowa (KL 8; KK 7, 48), i rozszerzenie Misterium Chrystusa na kult poprzez liturgię i na jego konsekwencje, czyli życie chrześcijańskie.

O. Casel ze swoją teorią jest prekursorem mistyki liturgicznej. W swojej teologii poruszał on kluczowe zagadnienia, które przeszły potem do teologii i duchowości posoborowej, np.: Misterium Paschy, obecność Misterium (*Mysteriengegenwart*), „pamiętka”, anamneza (*Gedächtnis*) w sakramentach Kościoła. Casel mówi o obiektywnej obecności Misterium w obrzędach liturgicznych i w okresach liturgicznych. Nowość jego ujęcia polega na przekonaniu, że w liturgii mamy do czynienia nie tylko z łaską jako skutkiem wydarzeń zbawczych z przeszłości, ale z obiektywną aktualizacją tych wydarzeń w całości Misterium, tzw. *Gesamtschau*. Casel nie przedstawia jednak jasno rodzaju tej aktualizacji. Zamiast takiego określenia autor teorii zestawia ze sobą dwa różne sposoby istnienia, kierujące się różnymi prawami: sposób historyczny, który jest przemijający (dzieło zbawcze w kształcie historycznym) i sakramentalny (*modus sacramentalis existentiae*) – dzieło zbawcze w formie liturgicznej, które może być aktualizowane mocą Ducha Bożego w symbolicznych znakach liturgii, czyli w kulcie chrześcijańskim. Chrystus liturgii jest

zatem ten sam, co Chrystus wiary, i za pośrednictwem liturgii dociera do wszystkich pokoleń z darem zbawienia¹³⁰.

Myśl O. Casela nie była jedyną pionierską ścieżką, która prowadziła do integralnego spojrzenia na aktualizację Misterium w liturgii i zainteresowania się znaczeniem uwspółcześnienia misterium Chrystusa w Kościele, czyli ukazywaniem styku Misterium z człowiekiem w doczesności (zasada liturgicznego *hodie*). O uobecnieniu zbawczego dzieła Chrystusa w liturgii Kościoła (*re-presentatio*) pisał J. Pinski w *Die Sakramentale Welt* (Freiburg 1938) i R. Guardini w swoim dziełku *Vom Geist der Liturgie* (Freiburg 1918). Ten ostatni zwrócił uwagę na konieczność zmiany mentalności Kościoła, aby przebić się przez wielowiekowe bastiony filozofii i teologii scholastycznej, która wyparła myśl Ojców greckich i ich wizję realnego symbolu i związanego z tym uobecnienia zbawczego czynu Chrystusa w Eucharystii. Nowość ich teologii, a zwłaszcza misteriologii O. Casela polegała na przełamaniu dotychczasowego przekonania, że uczestnictwo w Eucharystii polega jedynie na korzystaniu z owoców Ofiary Chrystusa. Jego zasługą było ukazanie faktu obecności Misterium zbawczego w Eucharystii i możliwości współdokonywania tego czynu przez uczestników liturgii. Jest to nowe spojrzenie na życie chrześcijańskie, które winno się koncentrować nie tyle na etyce, co na jej źródle, czyli na Misterium Chrystusa

¹³⁰ O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, tłum. A. J. Znak, Oleśnica 1992; Tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. i Wstęp M. Wolicki, Kraków 2000; G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1976, s. 115–118; B. Neunheuser, *La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique*, „Ephemerides Liturgicae” 4–5 (1980) s. 297–310; W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt.; Tenże, *Pro cuius amore*, Wrocław 1984, s. 249–260.

i Kościoła uobecnianym w Eucharystii na kanwie roku liturgicznego. W tym kontekście bardziej przekonująco brzmi teza, że chrześcijaństwo to nie nauka, lecz życie i jego przekazywanie.

Dzieje Eucharystii wykazują, że obecność Chrystusa w liturgii i dostęp Kościoła do tej obecności traktowane były bardzo różnie, a zdecydowaną przewagę miało ujęcie spekulatywne, znamienne dla myśli zachodniej i germańskiej, które koncentrowało się przede wszystkim na sposobie i skutkach obecności Chrystusa, a nie na rzeczywistości uobecnionej w sensie dziejącego się tu i teraz Misterium. Z tego względu Eucharystia była rozumiana jako obecność Chrystusa substancjalna pod postaciami chleba i wina, a nie jako uobecnienie zbawczego czynu, Misterium Chrystusa, który zachęca i włącza do współpracy. Wizja statyczna ustępuje stopniowo miejsca wizji dynamicznej, która zbliża się w stronę odnowy symbolizmu, nie mającego jednak nic wspólnego z herezją Berengariusza dzięki nawiązaniu do źródeł patrystycznych i pierwotnego znaczenia realnego symbolu.

Sprawa sposobu obecności zaczyna być drugorzędna, a na pierwszy plan wysuwa się obecność Chrystusa i Jego Misterium, czyli „pamiętka” uobecniająca (anamneza), która polega już nie tylko na wspomnieniu, lecz na uobecnieniu i zaangażowaniu Kościoła do czynnego uczestnictwa w zbawczym dziele w liturgii. Jest to ukazanie nowej sytuacji w ramach liturgii, która czyni dzieło Chrystusa i Jego samego współczesnym Kościołowi w każdym czasie i ustanawia liturgiczne *hodie, hic et nunc*, w ramach którego dokonuje się egzystencjalny i zbawczy dialog między Chrystusem a Kościo-

łem w Duchu Świętym. Rozwój myśli o uobecnieniu można przedstawić następująco:

Ojcowie greccy	Św. Augustyn, scholastyka, Trydent	Odo Casel i Odnowa liturgiczna
symbol realny → („pamiątka”)	znak widzialny → (symbol, sakrament) rzeczywistości niewidzialnej	anamneza, „pamiątka” Pana (wspomnienie uobecniające)

Uobecnienie Chrystusa i Jego Misterium jest warunkiem możliwości uczestnictwa Kościoła w Misterium Chrystusa. Sytuację takiej partycypacji nazywamy „dniem eschatologicznym”, „dniem zbawienia” czy liturgicznym „dzisiaj” (*hodie*). W zależności od rozumienia tej obecności obserwujemy żywsze lub prawie nieistniejące zaangażowanie Kościoła w samą liturgię, czyli uobecniające się Misterium zbawienia.

Patrystyczna interpretacja symbolu realnego, wywodząca się z filozofii platońskiej, która zakładała obecność absolutu w bytach niższego rzędu, sprzyjała rozumieniu obecności Chrystusa i Jego zbawczego czynu w Eucharystii i ułatwiała integralne traktowanie czynności eucharystycznych z działaniami zbawczymi Chrystusa wobec Kościoła. Dzięki temu oczywiste było przyjęcie prawdy o realnym spotkaniu i współudziale Kościoła w uobecnianym Misterium z Chrystusem w Eucharystii i przez Eucharystię.

Późniejsza teologia, oparta najpierw na neoplatońskiej wizji św. Augustyna, która zakładała podział na widzialne i niewidzialne, wzmocniona w średniowieczu arystotele-

sowskim kolejnym podziałem na formę, substancję i materię, podtrzymała analityczny nurt rozumienia sakramentu. Wskutek tego wzmogło to refleksję na temat sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii i skupiło uwagę i wiarę na Nim samym, a nie na Jego dziele zbawczym, które traktowano bardziej pod względem skutkowym niż realnie aktualnym. Liczne dyskusje, a także polemiki z tworzącymi się w tej dziedzinie herezjami, zwłaszcza ze strony przedstawicieli reformacji, doprowadziły do konieczności odwołania się do źródeł biblijnych i patrystycznych i do ponownego odczytania „pamiętki” Jezusa Chrystusa, która została ujęta tym razem w sposób inny i komplementarny w stosunku do średniowiecznych poglądów, a przez to doprowadziła do pełni interpretacji.

Skupiono się tym razem, jak sugerowała teologia Ojców greckich, na rzeczywistości uobecnianej, czyli na zbawczym czynie Chrystusa, a nie na samej tylko obecności osobowej Chrystusa. Wskutek tego anamneza, rozumiana jako wspomnienie uobecniające, stała się dynamizującym wyzwaniem dla Kościoła uczestniczącego w eucharystycznym Misterium Boga. Dzięki temu sfera nadprzyrodzona, właściwa Chrystusowi, stała się dostępna dla człowieka, a jednocześnie stała się przestrzenią życia i działania Kościoła. Taka sytuacja stanowi istotę liturgicznego *hodie*. Człowiek nie został ograniczony jedynie do skutków zbawczego działania Boga, które samo w sobie miało być poza zasięgiem człowieka, zarówno pod względem historycznym, jak i ontycznym. W świetle nowego ujęcia człowiek uczestniczy i jest partnerem Boga w działaniu zbawczym, doświadczając rzeczywistości przymierza. Opowiadając się za Chrystusem i angażując się w Jego zbawcze

Misterium, zbawczy plan Ojca, dzięki zjednoczeniu z Chrystusem, znajduje się po stronie zbawionych, czyli „trwa w Nim” (por. J 6, 57) i „ma życie wieczne” (por. J 3, 16). Takie uczestnictwo stanowi kryterium zbawienia. Ewangelia sugeruje, że kto sam ustawia się poza tym zasięgiem, „już sam się potępił” (por. J 3, 18), bo jest poza Chrystusem, poza światłem (por. J 3, 20) i poza życiem wiecznym (por. J 6, 53), czyli poza sferą eschatologicznego dzisiaj, *hodie*, łączącą wymiar zbawczy i eschatologiczny z doczesnym.

Wizja, która podkreśla jedynie udział w skutkach zbawczego dzieła Chrystusa, nie uwzględnia możliwości uczestnictwa w tym, co aktualne, czyli w *hodie*, natomiast decydujący akcent stawia na etykę, która jest wypadkową korzystania z łaski, czyli skutku zbawienia. Myśląc skrótowo, można wnioskować, że uczynki wykonane z przyjętą łaską decydują o zbawieniu. Jest to wizja bardziej starotestamentalna i protestantyzująca. Takie twierdzenia funkcjonowały też od wieków w katechizmach. Natomiast wizja soborowa, oparta na odkryciach O. Casela i późniejszych analizach teologicznych, podkreśla znaczenie uczestnictwa w uobecnianym w liturgii Misterium zbawczym Chrystusa, „wejścia w jego istotę” i budowania zbawczych zasług na podstawie zaangażowania się w samą relację z Chrystusem i Jego dzieło już podczas samej liturgii i pozostania w tej sferze, tzw. *hodie*, które ze swojego epicentrum, jakim jest liturgia, „rozszerza się” i stopniowo przenika najpierw człowieka, a przez niego „ten świat”. O tym naucza Sobór przede wszystkim w swoich Konstytucjach o Kościele (por. KK 8, 11; KDK 38, 39, 40).

Nie chodzi więc o instrumentalne traktowanie Eucharystii, ale o udział w uobecnianej ofercie i naznaczenie przez to uczestnictwo całego życia chrześcijańskiego znamieniem zbawczego aktu. Chrystus, obecny w Eucharystii ze swoim Misterium, gwarantuje całej wspólnoty Kościoła udział w swoim życiu i paschalnym wydarzeniu. Otrzymana w liturgii łaska łączy się więc o wiele bardziej z samym wydarzeniem Chrystusowym niż gdyby była tylko jej owocem. Ona jest samym tym wydarzeniem w tej formie, w jakiej Chrystus je udostępnia. Trafne jest tu wyrażenie Kierkegaarda, że chrześcijaństwo nie jest nauką, ale przede wszystkim przekazywaniem egzystencji. Dopiero egzystencja, nowe życie z Chrystusem, w Chrystusie i przez Chrystusa sprawia, że wszystko co czynimy jest nowe, czyli jest w Duchu Chrystusa, a zatem etyczne w sensie chrześcijańskim. O tej etyczności decyduje komunია z Chrystusem i uczestnictwo w Jego Misterium.

VI

LITURGICZNE *HODIE*

W EPOCE VATICANUM II

Spuścizna wielu pokoleń teologów i doświadczeń Kościoła w konfrontacji z poglądami niechrześcijańskimi doprowadziła do skryształizowania nowej wizji uczestnictwa w liturgii, która sprowadza się do uczestnictwa w Misterium Chrystusa, uobecnianego w jego istocie i w sposób rzeczywisty w Eucharystii. Caseliańskie wołanie o anamnezę okazało się natchnioną intuicją do odnalezienia właściwej ścieżki rozumowania. Trzeba to rozumieć jako apel o odświeżenie rozumienia źródłowego pojęcia „pamiętka”, które stanowiło oś kultu starotestamentalnego i jako takie przetrwało w Nowym Testamencie, lecz w wersji Jezusowej, odnowionej zgodnie z tym, co Jezus uczynił podczas Ostatniej Wieczerzy.

Przystępując do wyjaśnienia współczesnego, posoborowego rozumienia *hodie*, należy się odnieść do omówionego materiału, który podprowadza do tego zagadnienia, gdyż jak zdążyliśmy zauważyć, Kościół i jego myśl dojrzewa przez wieki i z asystencją Ducha Świętego precyzuje określenia oraz ich znaczenie, zmierzając jednak mniej lub bardziej świadomie

w kierunku biblijnego, czyli pierwotnego ujęcia, ale z pogłę-
bionym zapleczem interpretacyjnym, a przede wszystkim
z wielowiekową dojrzałością wiary. Najważniejszym odkry-
ciem i zarazem istotą naszego tematu jest pojęcie anamnezy
jako wspomnienia uobecniającego, które ma charakter dyna-
miczny, to znaczy angażujący uczestników liturgii zarówno
w ramach samej liturgii, jak i w całym życiu chrześcijańskim,
będącym konsekwencją uczestnictwa w Misterium Eucharys-
tii. W akcie uobecnienia, jak też w przygotowaniu uczestni-
ków do udziału w Misterium, niezbywalną rolę pełni Duch
Święty, dlatego przywrócono znaczenie epiklez w liturgii
rzymskiej. W związku z takim ujęciem omówienie tematu
obejmie dwa aspekty: anamnezy i epiklezy. W ramach pod-
sumowania podejmiemy próbę zestawienia przedsoborowej
i posoborowej wizji uczestnictwa w Misterium, czyli uwarun-
kowań dla liturgicznego *hodie*.

1. Anamneza, czyli wspomnienie uobecniające

Anamneza jako „pamiętka” uobecniająca przez sam fakt
uobecniania staje się istotnym warunkiem dostępności Mi-
sterium w Kościele. Powrót do biblijnego znaczenia pamiętki
oraz do syntetycznego ujęcia tej kategorii przez Ojców gre-
ckich pozwolił na redukcję napięcia, jakie powstało w teolo-
gii średniowiecznej i trwało aż do XIX w. głównie z powodu
filozoficznie pojmowanych rozróżnień, takich jak: widzialne
i niewidzialne, oznaczające i oznaczane. Chrystus posługując
się słowem „pamiętka” uczynił siebie i swój zbawczy akt pod-
miotem wspominania w przyszłych celebracjach. Odtąd już
nie starotestamentalne dzieła Boga, ale ich zwieńczenie, czyli

nowa Pascha Chrystusa – Jego zbawczy akt, staje się punktem kulminacyjnym historii zbawienia i to właśnie ten czyn jest przywoływany w liturgii Kościoła.

Przywołanie to nie jest bynajmniej tylko skutkiem działania pamięci, ale mocą Boga dokonany uobecnieniem obiektywnym¹³¹, aktem bez precedensu, jakiego przed Chrystusem nikt nigdy nie dokonywał¹³². Określenie „obecność obiektywna” uwalnia od skojarzeń z kontrowersyjnymi określeniami „obecność rzeczywista”, czyli „obecność substancjalna”, które niosą zbyt duży akcent filozoficzny. W Wieczerniku Jezus udziela tej władzy Apostołom i ich następcom, ale uzdalnia ich dopiero po Pięćdziesiątnicy, kiedy zostali umocnieni Jego Duchem, który wyjaśnia naukę Chrystusa i wszystko „przypomina” (por. J 14, 26) i którego konieczność Jezus tak usilnie zapowiadał.

W zbawczym dziele Chrystusa całe dzieje zbawienia zostały niejako zawarte i doprowadzone do szczytu. Stąd Pascha Chrystusa jest jedynym wydarzeniem, które ma zbawczą skuteczność i ono jako jedyne jest uobecniane, będąc nośnikiem wszystkich wielkich dzieł, jakie Bóg czynił przed Chrystusem, a potem czyni w Kościele już przez Chrystusa w Duchu Świętym. Użyty przez Jezusa zaimbek *touto* („wszystko”)¹³³ oznacza cały czyn zbawczy Jezusa, który zawarł on w wypowiedzianych słowach, gestach i w materii sakramentu. A więc to nie tylko formuła, ale przede wszystkim to, co Chrystus chciał zawrzeć w Eucharystii i uczynić aktualnym do końca świata, by w ten

¹³¹ Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „pamiętka”*, dz. cyt., s. 251.

¹³² Por. W. Świerżawski, *Dynamiczna „pamiętka”*, dz. cyt., s. 216.

¹³³ *Touto esti to sōma mu... touto poieite is ten emēn anamnēsīn* (Łk 22, 19).

sposób być ze swoim ludem¹³⁴. W swojej „pamiętce” Chrystus zawarł nie tylko przeszłość, ale i przyszłość, odnosząc się wyraźnie do czynów, które miały dopiero nastąpić (czas przyszły wyrażen) po Ostatniej Wieczerzy. W ten sposób ukazał swoje panowanie nad czasem i możliwość dysponowania wydarzeniami w wymiarze ponadczasowym. Odkrywamy w tym miejscu nową zasadę aktualizacji, która polega na uobecnianiu, a nie tylko na przypominaniu sobie tego, co było i co jest możliwe. Jezus pokazuje, że jest Panem czasu i że chce ze swoim czynem zbawczym być obecny w każdym czasie, a właściwie aż do skończenia czasów. Ten fakt stanowi podłoże dla pełni, jaka się uobecnia w liturgicznym „dziś” (*hodie*).

Anamneza została umieszczona w anaforze eucharystycznej i wyrażona zwrotem: *memores... offerimus* („wspominając..., ofiarujemy”). Zwrot ten jest niejako parafrazą „pamiętki” Chrystusa, czyli uobecnienia Jego Osoby i związanych z Nim wydarzeń zbawczych, oraz nakazu „czyńcie” (*poieite*), który motywuje do odpowiedzi na dzieło uobecniane dla naszego zbawienia, polegające na oddaniu się Chrystusa Ojcu z miłością i uległością Jego woli za zbawienie powierzonych Mu ludzi. Wiemy, że uległość czy posłuszeństwo Jezusa ma podstawy wyjątkowe, bo wynika z doskonałej jedności Syna z Ojcem („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), a nie z relacji hierarchicznej. W liturgii wyzwanie dotyczy oddania się Kościoła (każdego z nas, uczestniczących w liturgii) wraz z Chrystusem Ojcu. Oddania z takim samym usposobieniem serca, a ściśle biorąc z przyjętym Jego usposobieniem na bazie chrzcielnego podobieństwa i posiadania tego samego Ducha (bierzmowa-

¹³⁴ Por. W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiętka”*, dz. cyt., s. 219, 223.

nie) oraz komunii z Chrystusem. Z tej racji anamneza oznacza interakcję Chrystusa i Kościoła, czyn zbawczy, Misterium Chrystusa i Kościoła. Warunkiem koniecznym do zaistnienia tej sytuacji w każdym czasie jest uobecnienie Chrystusa i Jego Misterium w liturgii, aby za każdym razem autentycznie mogła się włączać w to dzieło wspólnota Kościoła.

W najstarszej anaforze, przypisywanej Hipolitowi Rzymskiemu, po słowach konsekracji występuje formuła anamnetyczna: *Memores igitur offerimus, gratias tibi agentes*. Stała się ona, jak cała zresztą anafora, wzorem dla wszystkich Modlitw eucharystycznych i zawartych w nich formuł anamnetycznych. Wszystkie jednak anamnezy mają te dwa człony dotyczące wspomnienia, które rozumiane jest jako uobecnienie oraz zobowiązanie do odpowiedzi na akt zbawienia. Jest to zatem wezwanie do uczestnictwa w Misterium. Przeistoczenie jest warunkiem anamnezy, a anamneza jest koniecznym dopełnieniem uobecnienia, bo to właśnie ono sprawia, że realizuje się Misterium Chrystusa i Kościoła w wymiarze doczesnym, a jednocześnie pozwala ten wymiar przekroczyć dzięki uwspółcześnieniu zbawczej obecności Chrystusa w liturgicznym „dzisiaj”. Wierzący zatem mają przystęp do Misterium Chrystusa dzięki liturgii, czyli przez misterium kultu, w wymiarze sakramentalnym (*in mysterio*), a nie tylko mistycznym (w sensie wyobrażeniowym) i ascetycznym.

2. Znaczenie epiklez w tworzeniu *hodie*

Dzieło zbawcze, aktualizujące odwieczny plan zbawienia (czyli w pełnym znaczeniu Misterium), jest „przybliżane” człowiekowi przy udziale Ducha Świętego. Owo „przybliża-

nie” polega na wyjaśnianiu i tworzeniu warunków do jego realizacji (por. J 14, 26). Pismo Święte w kilku miejscach charakteryzuje rolę Ducha Świętego w tej dziedzinie. Była o tym mowa już wcześniej¹³⁵. W liturgii funkcja ta spełnia się dzięki odpowiedzi Boga na prośbę Kościoła, kierowaną z wielką częstotliwością w modlitwach zwanych epiklezami. Epikleza (gr. *epi-kalein* – „przywoływać, aby zstąpił na”) w liturgii oznacza prośbę skierowaną do Boga Ojca, by zesłał Ducha Świętego na materię sakramentalną i na osoby. Z reguły jest to przywoływanie Ducha Świętego, ale może być przywoływany także Syn Boży, choćby wezwaniem *Marana tha*, gdy Duch i Oblubienica mówią „przyjdź!” (por. Ap 22, 17). Ale i tak najpierw jest epikleza pnematologiczna, by z Duchem Świętym przywoływać Chrystusa. Cała Modlitwa eucharystyczna, a wskutek tego cała liturgia jest epiklezą chrystologiczną. Wszyscy uczestnicy liturgii winni być w postawie epikletycznej (epikleza serca), która warunkuje dobrą dyspozycję w Duchu Świętym na przyjęcie Chrystusa i Jego zbawczego działania.

Pochodzenie epiklezy łączy się z biblijną modlitwą nad darami ofiarnymi (por. 2 Mch 1, 26), zwaną embolizmem (wtrąceniem) modlitwy 18 błogosławieństw. Embolizm ten nazywał się *birkat avodah* („błogosławieństwo posługi kultycznej”) i pochodzi z epoki drugiej świątyni. Tradycja mówi, że recytowali go kapłani w momencie składania ofiary, prosząc Boga o przyjęcie ofiary i odnowienie jej przez ogień¹³⁶. Symbolika ognia staje się tym samym drogowskazem naprowadzającym na ingerencję Ducha Bożego, który zawsze

¹³⁵ Por. rozdział III, 5.2.

¹³⁶ Por. L. Ligier, *De la Cène à l'Eucharistie*, AssS^{2me}, Paris 1968, s. 48.

w Objawieniu miał funkcję aktualizowania mocy Boga. Do tego nawiązała liturgia pierwszych chrześcijan¹³⁷ i do tego motywu odwołuje się współczesna posoborowa liturgia.

Pierwotna epikleza rozwinęła się w oparciu o tę tradycję z tym, że była prośbą o paruzję Słowa lub Ducha. Chrzęścianie i tak traktowali tę epiklezę chrystologicznie, bo nie ma Eucharystii bez przyjścia Chrystusa, uobecnienia Jego Misterium Paschalnego. Dlatego też ta pneumatologiczna modlitwa stała się od razu częścią anafory.

Najczęściej epikleza rozumiana była jako prośba skierowana do Boga Ojca, by:

- zesłał Ducha Świętego na chleb i wino, aby stały się w dalszym etapie Ciałem i Krwią Chrystusa (epikleza konsekracyjna);
- zesłał Ducha Świętego na uczestników, którzy będą w komunii z Chrystusem, by doświadczyli owoców tej komunii (epikleza komunijna).

W starożytności była jedna epikleza, zawierająca oba aspekty¹³⁸. Z czasem przysłoniły ją wątki chrystocentryczne i pasyjne, i dopiero Sobór Watykański II, pobudzony sugestiami teologów niekatolickich (zwłaszcza prawosławnych), odkrył na nowo rolę i potrzebę wzywania Ducha Świętego w liturgii, i uwydatnił epiklezy pneumatologiczne w liturgiach wszystkich sakramentów. W Eucharystii doszło do wyodrębnienia dwóch epiklez: konsekracyjnej i komunijnej¹³⁹.

¹³⁷ Por. Modlitwa eucharystyczna, Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, I, 1, dz. cyt., s. 58.

¹³⁸ Por. Hipolit, *Traditio Apostolica*.

¹³⁹ Por. OWMR 79.

Epiklezy były wyrazem tęsknoty Kościoła za Panem, którego obecności mógł doświadczać przed Paruzją jedynie w Eucharystii. Eucharystia była od początku traktowana jako liturgiczna paruzja i odpowiadała na wiarę Kościoła oraz wołanie o przyjście Chrystusa¹⁴⁰.

2.1. Epikleza konsekracyjna

Epikleza konsekracyjna, która jest prośbą o Ducha Świętego, by za Jego sprawą (podobnie jak w Misterium Wcielenia) chleb i wino stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, występuje w liturgii rzymskiej w kilku wersjach. Wszystkie one stosują charakterystyczny termin *sanctificare*, określający najogólniej, ale i najpełniej, działanie Ducha, doprowadzające do przeistoczenia chleba i wina. W przedsoborowym kanonie epikleza ta była ukryta we fragmencie zaczynającym się od słów *Quam oblationem*¹⁴¹, wypowiedzanym przed konsekracją¹⁴². Nie wzywano w nim wprost Ducha Świętego, ale cel modlitwy był ten sam co w pierwotnej Modlitwie eucharystycznej z III w. i w posoborowej epiklezie konsekracyjnej. Chodziło o uświęcenie darów ofiarnych, czyli zapewnienie warunków, by stały się one Ciałem i Krwią Chrystusa i umożli-

¹⁴⁰ Por. Hipolit, *Traditio Apostolica*.

¹⁴¹ (...) *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi* (...) – Prosimy Cię, Boże, uświęć tę ofiarę pełnią swojego błogosławieństwa, uczyni ją doskonałą i miłą sobie, aby się stała dla nas Ciałem i Krwią umiłowanego Syna Twojego, Pana naszego Jezusa Chrystusa (...) – MRŁ 452, 460 (MRT 435).

¹⁴² Por. J. Sroka, *Nowe Modlitwy eucharystyczne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2–3 (1969), s. 129.

liwiły akt doskonałego dziękczynienia za dokonanie odkupienia. Jedynie wówczas może to być akt miły Bogu, ponieważ potwierdza mądrość i skuteczność odwiecznego zamysłu Bożego odnośnie do zbawienia człowieka. Jest zwieńczeniem ludzkiego życia i działalności, które stają się darem, żertwą i dostępują swojej pełni w przestrzeni Bożej obecności i Jego uświęcającej dobroci.

W anaforze z Tradycji Apostolskiej epikleza konsekuracyjna, która jest złączona z epiklezą komunijną, jest wyrażona lapidarnie i dotyczy jedynie zesłania Ducha Świętego na ofiarę Kościoła¹⁴³. Bogatsza w treści jest epikleza w anaforze zwanej „klementyńską” z Konstytucji Apostolskich z IV wieku, gdyż wyraża cel zesłania Ducha Świętego na dary ofiarne – jest nim przeistoczenie¹⁴⁴. Jedynie w tej anaforze występujące określenie Ducha jako „świadka męki Pana Jezusa”, uzasadnia jeszcze mocniej aktualizującą moc Ducha Świętego, który w Eucharystii uobecnia Misterium Chrystusa, bo je „zna” jako wyjątkowy, Boski *Testes Mysterii*, a w liturgii potwierdza, że Bóg w pełni objawia się człowiekowi właśnie przez Ducha, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10).

W najwcześniejszych anaforach greckich typu aleksandryjskiego już od II wieku w miejscu epiklezy konsekuracyjnej spotykamy także prośbę o błogosławieństwo, którego istotą

¹⁴³ (...) *I prosimy Cię, żebyś zesłał Ducha Twego Świętego na ofiarę świętego Kościoła (...)* – *Wieczera Mistyczna...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴⁴ (...) *Prosimy także, abyś zesłał na tę ofiarę Świętego Twego Ducha, świadka męki Pana Jezusa, aby uczynił ten chleb Ciałem Twego Chrystusa, a ten kielich Krwią Chrystusa Twego (...)* – *Anafora eucharystyczna, Konstytucje Apostolskie, VIII, 12 – 13, w: Wieczera Mistyczna...*, dz. cyt., s. 67.

jest zesłanie Ducha na dary ofiarne¹⁴⁵. Takie rozumienie błogosławieństwa dopełnia się w słowach konsekracji, według których Jezus przy konsekracji wina „(...) dzięki czynił, błogosławił, napełnił Duchem Świętym i dał swoim świętym i błogosławionym apostołom i uczniom mówiąc (...)”¹⁴⁶. Anafory z rodziny antiocheńskiej, głównie Kościoła bizantyjskiego¹⁴⁷, czerpały z wcześniejszych anafor i wyraźnie ekspozują funkcję Ducha Świętego w eucharystycznej przemianie. Z grupy maronickiej wyraźna epikleza pneumatologiczna występuje w anaforze Jakuba Apostoła¹⁴⁸, a w grupie ormiańskiej – w anaforach Atanazego i Jakuba Apostoła. Dane te świadczą, jak jednoznaczne było przekonanie pierwszych chrześcijan o ingerencji Ducha w dzieło Chrystusowego aktu konsekracji eucharystycznej.

Mszał polski zamieszcza jeszcze piątą Modlitwę eucharystyczną, w której epikleza również wymienia Ducha Świętego:

¹⁴⁵ (...) *Napełnij, Panie, także tę ofiarę niebieskim Twoim błogosławieństwem przez zstąpienie Najświętszego Twego Ducha (...)* – Anafora Marka Ewangelisty (Kościół egipski), w: *Wieczera mistyczna...*, dz. cyt., s. 80. Por. także odpowiedni fragment anafory z *Dêr-Balyzeh*: (...) *Napełnij i nas chwałą, która od Ciebie pochodzi i zechciej zesłać Ducha Twego Świętego na te dary i uczynić ten chleb Ciałem Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, kielich zaś Krwią Nowego Przymierza tegoż Pana naszego, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (...)* – w: *Wieczera mistyczna*, dz. cyt., s. 83.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Należą do nich anafory: Jana Chryzostoma, Bazylego Wielkiego, Jakuba Apostoła (w której wspomina się najważniejsze historiozbowcze ingerencje Ducha Ożywiciela) – por. *Wieczera mistyczna...*, dz. cyt., s. 127, 135, 142.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 217.

„(...) Prosimy Cię, Ojczy wszechmogący, zeslij swojego Ducha na ten chleb i wino, aby Twój Syn stał się obecny wśród nas w swoim Ciele i w swojej Krwi (...)”¹⁴⁹.

Epiklezy tego typu występują także w Modlitwach eucharystycznych: o tajemnicy pojednania¹⁵⁰ oraz w innych potrzebach¹⁵¹.

Epikleza przedkonsekracyjna, którą można by nazwać uobecniającą, dotyczy podstawowego warunku dla zaistnienia Misterium w Kościele, a jest nim obecność Chrystusa. Duch Święty uczestniczy zatem w najistotniejszym obdarowaniu Kościoła, jakim jest udostępnienie obecności samego Chrystusa¹⁵². Jest to szczyt działalności uświęcającej w liturgii i pełni Bożego błogosławieństwa¹⁵³, a Kościół w swojej wierze wyrażonej w liturgii potwierdza, że przyczynia się do tego działanie Ducha Parakleta¹⁵⁴. Można mówić o pewnym rodzaju Jego obecności i działania, a Eucharystia w sposób szczególny stwarza do tego warunki. Jest o tym mowa w prefacji z Mszy na poświęcenie ołtarza:

(...) Hic est vere locus excelsus, ubi Christi sacrificium in mysterio iugiter offertur, laus tibi perfecta tribuitur nostraque exseritur redemptio. Hic dominica mensa paratur, ad quam filii tui, Christi Corpore refecti, in unam et sanctam congregantur Ecclesiam. Hic fideles Spiritum tuum hauri-

¹⁴⁹ V Modlitwa eucharystyczna, MRP 338*.

¹⁵⁰ Por. MR 682 (= MRP 349*).

¹⁵¹ Por. MR 693 (= MRP 356*, 360*).

¹⁵² Por. A. Cuva, *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, „Liturgia” 32 (1998), s. 405.

¹⁵³ E. Lodi zalicza epiklezę eucharystyczną do typu mistagogicznego, gdyż warunkuje ona osiągnięcie pełni chrześcijańskiego wtajemniczenia – por. E. Lodi, *Lo Spirito Santo nella Liturgia*, Bologna 1997, s. 50.

¹⁵⁴ Por. KKK 1375.

unt de fluminibus a Christo, spiritali petra, manantibus, per quem et ipsi fiunt oblatio sancta, vivum altare (...) ¹⁵⁵.

Dlatego też Eucharystię określa się niekiedy sakramentem Pięćdziesiątnicy ¹⁵⁶.

Dary chleba i wina, które, zgodnie z modlitwą epikletyczną Duch Święty ma uświęcić, reprezentują stworzenie, które oczekuje na włączenie go w Misterium Pańskie. Dzięki ingerencji Ducha człowiek, a przez niego i świat, mogą łączyć się z Chrystusem Zmartwychwstałym, który zwyciężył śmierć „przez Ducha wiecznego” ¹⁵⁷. W sposób liturgiczny „synowie Boży” objawiają swoją posługę wobec stworzenia, na które, jak to św. Paweł ujął w Liście do Rzymian, „z utęsknieniem oczekuje” (por. Rz 18, 19). Epikleza zapewnia przedłużenie Pięćdziesiątnicy, a dzięki jej skuteczności życie sakramentalne i eucharystyczne przyczynia się do kontynuacji Misterium zbawienia mocą Ducha Świętego w Kościele. Podobnie jak mocą Ducha Świętego dokonało się Wcielenie odwiecznego Słowa, tak w Eucharystii dokonuje się uobecnienie Chrystu-

¹⁵⁵ „(...) Miejsce to jest naprawdę święte, tutaj bowiem składamy sakramentalną ofiarę Chrystusa, tutaj oddajemy doskonałą chwałę Bogu i tutaj się dokonuje nasze odkupienie. Tutaj przygotowany jest stół Pański, przy którym Twoje dzieci karmione Ciałem Chrystusa, gromadzą się jako jeden święty Kościół. Tutaj wierni czerpią Twojego Ducha ze źródeł wypływających z Chrystusa jako duchowej skały, przez co sami stają się ofiarą świętą i żywym ołtarzem (...)” – Prefacja na poświęcenie ołtarza, MR 1070 (=MRP 101*).

¹⁵⁶ Por. A. Dyr, *Duch Święty w eucharystii mszalnej*, „Communio” 12 (1998), s. 375.

¹⁵⁷ Por. M. Magrassi, *La presenza operante dello Spirito nei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Rinnovati in Cristo e nello Spirito l'iniziazione cristiana*, ed. G. Colombo, J. Biffi et al., Bologna 1981, s. 77.

sa pod postaciami sakramentalnymi¹⁵⁸ i zaistnienie Boskiej rzeczywistości w warunkach doczesnych. Powstaje jedna pneumatologiczna „przestrzeń” realizacji Misterium, w której Chrystus i Kościół mogą się spotykać i współdziałać w jednym wymiarze liturgicznego „dzisiaj” (*hodie*).

2.2. Epikleza komunijna

Obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych ukierunkowana jest na komunię z człowiekiem. W starożytnych anaforach Duch Święty był wzywany nie tylko przed konsekracją, ale także po niej w celu tworzenia komunii osób, aby objawiła się obecność Chrystusa w mistycznym Ciele Kościoła zgromadzonego na Eucharystii i mającego udział w jednym Chlebie (por. 1 Kor 10, 16n)¹⁵⁹. Zazwyczaj te epikletyczne formuły ukazywały skutki duchowe uczestnictwa w Ciele i Krwi Chrystusa. Należą do nich: umocnienie w wierze, wzrost pobożności i pragnienia kultu Boga, oczyszczenie z grzechów, uwolnienie od szatana i jego pokus. Tylko niektóre z nich były wprost prośbami o jedność w Duchu Świętym¹⁶⁰, ale w każdej

¹⁵⁸ Por. Arnaldo Pedrini, *Lepiclezi nell eucologia minore del „Missale Romanum”*, „Ephemerides Liturgicae” 90 (1976), s. 333.

¹⁵⁹ Por. Hipolit Rzymiski, *Traditio Apostolica* (I, 1), w: *Wieczera...*, dz. cyt., s. 59: „I prosimy Cię, żebyś zesłał Ducha Twego Świętego na ofiarę świętego Kościoła, użyż wszystkim zebranych przez Ciebie, którzy pożywają ze świętych darów, aby zostali napełnieni Duchem Świętym na umocnienie wiary w prawdzie, abyśmy Ciebie chwalili i wysławiali (...); także: „(...) aby uczestniczący w nim [Chlebie i Kielichu] umocnili się w pobożności, dostąpili odpuszczenia grzechów, uwolnili się od szatana i jego fałszu (...)” – Konstytucje Apostolskie, VIII, w: *Wieczera...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁶⁰ Por. Anafora Apostołów (Kościół etiopski), w: *Wieczera mistyczna...*, dz. cyt., s. 100 i inne anafory etiopskie, tamże, s. 111. Najbardziej reprezentatywne pod tym względem są anafory Kościoła antiocheńskiego,

była jakaś pneumatologiczna wzmianka, dotycząca komunii osób uczestniczących w Eucharystii.

W kanonie przedsoborowym epikleza komunijna, podobnie jak i konsekracyjna, nie była widoczna z powodu braku jakichkolwiek wzmianek pneumatologicznych. Słowa *Supplices*¹⁶¹, które następowały po konsekracji, rozpoczynały modlitwę błagalną o Boże błogosławieństwo i łaskę dla tych, którzy spożywają Ciało i Krew Chrystusa. Była to modlitwa o charakterze bardzo ogólnym, wskazująca na udział w dobrach zbawczych, których najbardziej typowymi synonimami są słowa: błogosławieństwo i łaska¹⁶². Postęp przyniosły ustalenia soborowe, które – inspirując się wzorem liturgii wschodnich¹⁶³, jak też sięgając do źródeł starożytnych – doprowadziły do redakcji nowych modlitw eucharystycznych, umieszczając w nich epiklezy o widocznym charakterze pneumatologicznym. Dzieło uświęcenia darów ofiarnych, jak i wspólnoty zjednoczonej w Chrystusie na Eucharystii, Kościół zawdzięcza Duchowi Świętemu, którego funkcja została wyraźnie zaznaczona w odnowionych anaforach.

np. Anafora Bazylego Wielkiego z IV w., w: *Wieczera mistyczna...*, s. 135; anafory Kościoła syro-antiocheńskiego (anafora *Testamentum Domini Nostri Desu Christi*, tamże, s. 154.

¹⁶¹ (...) *Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae: ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus, et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur* (...) – „(...) Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, niech Twój święty Anioł zanieś tę ofiarę na ołtarz w niebie przed oblicze Boskiego majestatu Twego, abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i łaskę (...)” – MRŁ 454, 462 (MRT 439).

¹⁶² Por. STB 79; 437.

¹⁶³ Por. J. Sroka, *Nowe Modlitwy eucharystyczne*, dz. cyt., s. 129.

Epiklezy pokonsekuracyjne, zwane inaczej komunijnymi, wspominają Ducha Świętego w II, III i IV Modlitwie eucharystycznej. W pierwszej¹⁶⁴ natomiast, która reprezentuje dotychczasowy kanon rzymski, nie ma wprawdzie mowy o Duchu, ale epikleza ta jest domyślna, gdyż Kościół, który w jedność włącza się z Chrystusem w Jego Ofiarę, wchodzi jednocześnie w sferę działania Ducha Świętego¹⁶⁵, który uświęca Kościół i jednoczy go z Chrystusem, czyniąc zgromadzonych ludem świętym (*plebs tua sancta*) i uzdalniając go do udziału w eklezjotwórczej misji¹⁶⁶. W modlitwie tej Kościół, karmiący się Ciałem i Krwią Chrystusa, spodziewa się otrzymać z nieba błogosławieństwo i łaskę, rozumiane – zgodnie z podaną wyżej interpretacją –, jako uświęcenie przez Ducha Parakleta w sensie zbawczym, doprowadzenie do pełni istnienia. Pozostałe formuły epiklez zawierają już wyraźne wątki pneumatologiczne:

(...) Et supplices deprecamur ut Corporis et Sanguinis Christi participes a Spiritu Sancto congregemur in unum (...) ¹⁶⁷.

(...) concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo (...) ¹⁶⁸.

¹⁶⁴ MRt 453; MR.

¹⁶⁵ Por. A. Cuva, *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nei sacramenti*, dz. cyt., s. 406n.

¹⁶⁶ Por. KKK 105.

¹⁶⁷ „(...) Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa (...)” – II Modlitwa eucharystyczna, MR 582 (= MRP 318*).

¹⁶⁸ (...) *Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie (...)* – III Modlitwa eucharystyczna, MR 587 (= MRP 324*).

(...) concede benignus omnibus qui ex hoc uno pane participabunt et calice, ut, in unum corpus a Sancto Spiritu congregati, in Christo hostia viva perficiantur, ad aludem gloriae tuae (...) ¹⁶⁹.

W formułach tych występują słowa określające relację Ducha Świętego i uczestników liturgii: *participare a Spiritu Sancto, Spiritu Sancto replere, in unum corpus a Sancto Spiritu congregare*.

Te trzy charakterystyki pozwalają nam stwierdzić, na czym polega komunია Kościoła. Po pierwsze, na zjednoczeniu z Chrystusem mocą tego samego Ducha, po drugie, na wypełnieniu każdego uczestnika Eucharystii Duchem Pańskim – nie tylko „obmyci”, ale „napojeni” (por. 1 Kor 12, 13) – i na złączeniu wszystkich mocą Ducha Parakleta w Chrystusowej misji zbawienia ¹⁷⁰.

Jedność Kościoła objawia się najpełniej w kulcie, a zwłaszcza w Eucharystii, która jest uobecnieniem Misterium Chrystusa i Kościoła. Kościół nieustannie, a zwłaszcza podczas sprawowanej liturgii, prosi Ducha Świętego o umacnianie tej jedności, aby sprawowane Misterium było godne i skuteczne. Przypomina nam o tym początek jednej z Modlitw eucharystycznych:

Vere Sanctus es, Domine, et merito te laudat omnis a te condita creatura, quia per Filium tuum, Dominum nostrum Ie-

¹⁶⁹ (...) *spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten sam Chleb i pili z jednego Kielicha, zostali przez Ducha Świętego złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie żywą ofiarą ku Twojej chwale (...)* – IV Modlitwa eucharystyczna, MR 595 (= MRP 332*).

¹⁷⁰ Por. A. Cuva, *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nei sacramenti*, dz. cyt., s. 404n; Pedrini, *Lèpiclesi nell'eucologia minore del "Missale Romanum"*, art. cyt., s. 340.

sum Christum, Spiritus Sancti operante virtute, vivificas et sanctificas universa, et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo¹⁷¹.

Duch Święty jest tym, przez którego Ojciec działa na stworzenie, czyniąc go nowym przez to, że tworzy z ludzi Kościół i usposabia go do kultu. Ten kult jest uczestnictwem w Misterium odkupienia, którego funkcją jest powtórne stworzenie, czyli oddanie na powrót wszystkich i wszystkiego Stwórcy, Bogu Ojcu (por. Ef 1, 4–5), będącym celem i adresem każdej modlitwy (np. „Boże, nasz Ojcze”, „Wszechmogący, Wieczny Boże”. „Panie, nasz Boże”, itp.), ku któremu kieruje nas Chrystus przez Ducha Parakleta.

Epikleza, w której Duch jest przywoływany, antycypuje anamnezę i jest jej zapowiedzią¹⁷². Uobecnienie Misterium Chrystusa i Kościoła jako ofiary i dziękczynienia zmierza do uwielbienia Boga Ojca w Duchu Świętym, co oznajmia wielka doksologia, wyrażona słowami: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie...”¹⁷³. Jest to najbardziej wzniosły i kulminacyjny moment akcji liturgicznej¹⁷⁴, w której spełnia się cel

¹⁷¹ „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, i słusznie Cię sławi wszelkie stworzenie, bo przez Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, naszego Pana, mocą Ducha Świętego ożywasz i uświęcasz wszystko oraz nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą” – *III Modlitwa eucharystyczna*, MR 58 (= MRP 320*).

¹⁷² Por. J. Driscoll, *Anamnesis, epiclesis and fundamental theology*, „*Ecclesia orans*” 15 (1998), s. 220.

¹⁷³ Por. P. Giglioni, *Dal Padre, per Christo, nello Spirito*, w: AA. VV. *Liturgia spirito e vita, XXXII Settimana Liturgica Nazionale*, Roma 1982, s. 77.

¹⁷⁴ Por. A. Cecchinato, *Il dinamismo pneumatologico nella celebrazione eucharistica*, w: E. Carr (a cura di), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter*

uobecnienia Chrystusa, ale także i zjednoczenia z Nim Kościoła, który wtedy objawia się najpełniej. Jest to uwielbienie Boga Ojca przez uczestnictwo w Jego życiu, darach, w przyjęciu Chrystusa i zjednoczenia w Jego intencji i usposobieniu. Już w pierwszych wiekach w sprawowaniu liturgii eucharystycznej łączono funkcję Ducha Świętego z anamnetyczną doksologią¹⁷⁵.

W anamniezie eucharystycznej aktualizuje się najpełniej Misterium paschalne Chrystusa i Kościoła, a zarazem istota liturgii, która polega na wykonywaniu funkcji kapłańskiej Chrystusa i złączonego z Nim Kościoła¹⁷⁶. A wszystko to oparte jest na działaniu mocy Ducha Świętego w Chrystusie i w liturgii, a w konsekwencji także i w Kościele. Uprzedzająca i zstępująca działalność Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym przez uobecnienie Chrystusa doprowadza do aktualizacji Misterium, które w pełni się realizuje, gdy jest w nie zaangażowany Kościół. Wówczas spełnienie, to znaczy dokonawczy akt Ducha Parakleta, polega na odpowiedzi danej przez Chrystusa w Duchu Świętym w kierunku wstępującym i doksologicznym¹⁷⁷.

Tak więc aktywności Ducha Parakleta zawdzięczamy możliwość uobecnienia Chrystusa i Jego Misterium, które stanowi treść anamnezy eucharystycznej, czyli źródła wszel-

infundit, Roma 2005, s. 221.

¹⁷⁵ Pisze o tym już Hipolit Rzymski. Por. J. H. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era*, Chicago 2009², s. 311, a także: A. Marini, *Epiclesi nel canone Romano*, „*Ephe-merides Liturgicae*” 90 (1976), s. 253.

¹⁷⁶ Por. KL 7.

¹⁷⁷ Por. także: S. Czerwik, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii*, „*Anamnesis*” 1 (1997/98), s. 13.

kiej aktualizacji i kontynuacji Misterium. W ten sposób realizuje się kult w „Duchu i prawdzie” – synergia Chrystusa z Duchem Świętym włącza Kościół w zbawcze współdziałanie i pełne uczestnictwo¹⁷⁸.

3. Obecność Chrystusa w Słowie

W soborowej Konstytucji jest mowa o kilku rodzajach obecności Chrystusa w Eucharystii, między innymi w słowie Bożym. Na podstawie Dz 2, 41, w których czytamy, jakie były podstawowe przejawy życia wspólnoty jerozolimskiej (nauka Apostołów, wspólnota, łamanie Chleba i modlitwa), Kościół jest przekonany, że już od Pięćdziesiątnicy nastąpiło połączenie dwu części: słowa i łamania Chleba, które tworzą strukturę Mszy świętej (por. KL 6, 56). Czytanie i wyjaśnianie Pisma, poprzedzające łamanie Chleba, spotykamy już w Ewangelii św. Łukasza (Łk 24, 44–45). W epoce poapostolskiej świadectwem jest Apologia św. Justyna.

Istotną przesłanką teologiczną łączenia tekstów starotestamentalnych z nowotestamentalnymi są dowody w Piśmie Świętym, jak np.: wędrówka przez pustynię i manna (Wj 16, 4. 13) i jej typologia w mowie Jezusa po rozmnożeniu chleba (por. J 6, 31–32. 48–51; Pwt 8, 3; Mt 4, 4). Św. Hieronim powołuje się na te teksty i twierdzi, że pokarmem dla ucznia Chrystusa jest nie tylko Chleb eucharystyczny, ale i słowo Boże, prowadzące do znajomości Pisma Świętego, czyli same-

¹⁷⁸ Por. także: I. Schinella, *Lepiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia” 145 (1998), s. 47–49.

go Chrystusa¹⁷⁹. Św. Augustyn, tłumacząc Modlitwę Pańską, mówi o chlebie materialnym, podtrzymującym ciało, i o chlebie duchowym, jakim jest pokarm eucharystyczny i słowo Boże. A niektórzy Ojcowie (np. Orygenes i św. Cezary z Arles) domagają się takiego samego szacunku dla słowa Bożego, jak i dla Chleba eucharystycznego:

„Wiecie wy, którzy zwykliście uczestniczyć w Bożych tajemnicach, jak przyjmując Ciało Pana zachowujecie wielką ostrożność i cześć, aby nie upadła nawet mała cząstka, by nie zginął dar konsekrowany. Uważacie się za winnych i słusznie, jeśli jakaś cząstka upadłaby przez nieuwagę. Jeśli więc słusznie staracie się z takim szacunkiem ducha zachowywać Jego Ciało, to czy sądzicie, że mniejszym jest grzechem lekceważyć słowo niż Ciało?”¹⁸⁰.

„Pytam was, bracia i siostry, powiedzcie mi, co ma dla was większe znaczenie: słowo Boże czy Ciało Chrystusa? [...] Musicie rzec, że słowo Boże nie jest czymś mniejszym niż Jego Ciało. I dlatego też taką samą troską otaczamy Ciało, gdy nam zostaje podane, aby nawet cząstka jego nie upadła na ziemię z rąk naszych, jaką otaczamy słowo Boże, aby gdy cokolwiek innego myślimy albo mówimy, ono nie wypadło z serc naszych. Bo niemniej winnym jest ten, który słowa Bożego słucha niedbale, jak ten, który przez swe niedbalstwo pozwala, aby Ciało Chrystusa upadło na ziemię”¹⁸¹.

Widoczna jest tu analogia między Ciałem Chrystusa a obecnością pod postaciami chleba i słowem Bożym ukry-

¹⁷⁹ *Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est* – Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Proroka Izajasza, Prolog*, CCL 73, Turnholt 1963, s. 1; PL 24, 17, tłum. według: Liturgia Godzin t. 4, Poznań 1988, s. 1226; por. KO 25.

¹⁸⁰ S. Augustinus, *In Exod* 13, 3; PL 12, 391.

¹⁸¹ S. Augustinus, *Sermo* 78, 2; PL 39, 1319.

tym w słowie ludzkim. Profanacja w jednym i drugim przypadku jest równoznaczna. O szacunku do słowa Bożego przypomina już Stary Testament: „Samuel dorastał, a Pan był z nim. Nie pozwolił upaść żadnemu jego słowu na ziemię” (por. 1 Sm 3, 19). W soborowej teologii dochodzi do głosu komplementarny wymiar stołu Chleba i stołu Słowa:

„Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej ciągle bierze chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” (KO 21; KL 48, 51, 56).

Bóg był najpierw obecny w słowie, a potem dopiero stał się ciałem jako Słowo – odwieczny Logos mądrości Bożej przyjął naturę człowieka.

Słowo w liturgii można rozumieć na wiele sposobów, zgodnie z uwarunkowaniami, w jakich występuje w celebracji Misterium. Zasadniczo rozbrzmiewa ono w dwu wersjach: jako słowo natchnione w czytaniach liturgicznych i jako słowo eucharystii, będące wytworem Tradycji Kościoła. Ponadto istotne znaczenie mają struktury werbalne w liturgii, do jakich należą: liturgia słowa ze swoim zestawem czytań na każdy dzień i cyklem lektury biblijnej oraz homilia jako dzieło człowieka włączonego w kontekst liturgiczny¹⁸². Spróbujmy teraz spojrzeć na słowo jako na nośnik obecności Chrystusa, jak na Jego słowo.

To kryterium odnosi się przede wszystkim do tekstów biblijnych czytanych w liturgii Słowa podczas każdej Eucharystii, a także w liturgii innych sakramentów oraz w Liturgii uświęcenia czasu. Słowo natchnione, *theopneustos* (2 Tm 3,

¹⁸² Por. OWMR 65.

16), stanowi szczególny *locus* dla obecności Ducha Świętego, który w Biblii niejako mieszka (H. de Lubac)¹⁸³. Obecność Ducha Świętego w słowie czytań liturgicznych jest ukierunkowana na zgromadzenie w sposób dynamiczny i spełnia wobec niego doniosłą funkcję.

We wprowadzeniu do drugiego wydania wzorcowego *Ordo Lectionum Missae*¹⁸⁴, które znacznie ubogaciło się o wątki teologiczne, znajdujemy stwierdzenia, jasno ukazujące funkcję Ducha Świętego w proklamowanym słowie Bożym. Jest ono nośnikiem dynamizmu Ducha Świętego, który ma wzbudzić właściwą odpowiedź w uczestnikach liturgii¹⁸⁵. Słowo Boże nie tylko towarzyszy sprawowaniu liturgii, ale stanowiąc jej integralną część spełnia funkcję przestrzeni, w której Duch Paraklet dociera ze swoją mocą do serca głoszącego i słuchających¹⁸⁶.

Dynamika tej obecności przejawia się w kilku funkcjach wobec Kościoła. Z racji występowania czytań w pierwszej fazie liturgii Duch Święty za pośrednictwem słowa gromadzi Kościół w jedną wspólnotę, której obwieszcza nadejście Pana¹⁸⁷. Znamienna formuła przed słowami Ewangelii: *Pan z wami* – i odpowiedź zgromadzenia liturgicznego: *I z duchem Twoim* – wyrażają prawdę o obecności Chrystusa w proklamowanym

¹⁸³ Por. S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito. Iniziazione all'esperienza dello Spirito Santo nella celebrazione del mistero cristiano*, Torino 1980, s. 90.

¹⁸⁴ Por. *Praenotanda OLM*, 3–5.

¹⁸⁵ Por. na ten temat: A. M. Triacca, *Lazione silenziosamente efficace dello Spirito Santo nella proclamazione della parola di Dio*, „Liturgia” 16 (1982) s. 23–26.

¹⁸⁶ Por. *OLM* 6–20.

¹⁸⁷ Por. S. Rinaudo, *La liturgia epifania*, dz. cyt., s. 83.

przez głosiciela słowie Ewangelii. Jest to obecność Chrystusa mocą Ducha w słowie natchnionym, które otrzymuje uprzywilejowaną aktualność w kontekście liturgii słowa¹⁸⁸.

Liturgia słowa jest przestrzenią, w której Duch Święty za pośrednictwem natchnionego słowa przybliży Kościołowi Chrystusa w różnych odśłonach Misterium w ciągu roku¹⁸⁹. Dopełnieniem dzieła rozpoczętego w słowie czytany z lekcjonarza jest homilia, która pomaga w duchowej akomodacji słowa. Kościół w swoim nauczaniu bardzo często podkreśla funkcję homilii jako części akcji liturgicznej¹⁹⁰. Skoro cała liturgia stanowi *topos* obecności i działania Ducha Świętego, a nawet jest Jego dziełem, to każdy element liturgii, a zatem i homilia, pozostaje pod szczególnym wpływem Ducha Parakleta i stanowi „przestrzeń” dla Jego mocy. Jest ona szczególnym komentarzem do czytań i ich interpretacją aktualizującą. Homilia wygłaszana jest w ramach liturgii słowa jako dalszy ciąg proklamacji słowa Bożego w celu skutecznego doprowadzenia do jego wcielenia w życie. Chodzi tutaj zarówno o samo uczestnictwo w sprawowanej liturgii (wtedy liturgia jest celem homilii), jak i o przyjęcie słowa Bożego z wiarą i gorliwością dla życia w świecie (wtedy celem homilii jest przemiana człowieka i świata, czyli Misterium, które wykracza już poza ramy celebracji, ale jednocześnie jest konsekwencją owocnego uczestnictwa w liturgii). Liturgia sprawowana mocą Ducha Świętego ukazuje podstawową zasadę,

¹⁸⁸ Por. KL 7.

¹⁸⁹ Por. KL 102.

¹⁹⁰ Por. KL 52; OWMR 29, 65; OLM 24; Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej *Inter oecumenici* nr 55; KPK kan. 737 § 1.

która przenika i dynamizuje wszystkie fazy jej przebiegu. Dotyczy to zatem także homilii, która czerpie z liturgii i z mocy Ducha, który w niej działa i ją tworzy¹⁹¹.

Pneumatologicznych źródeł homilii należy szukać w liturgicznych uwarunkowaniach uprawniających do jej wygłoszenia. Może nim być osoba mająca święcenia, a zatem przynajmniej diakonatu. W związku z namaszczeniem przyjętym w święceniach szafarze słowa uczestniczą w charyzmacie Ducha Świętego udzielonym do pasterskiej misji i kierowania Ludem Bożym, w czym także zawiera się posługa głoszenia słowa i jego wyjaśniania¹⁹².

4. Obecność Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym

Boże zgromadzenie i Boże zwołanie *Ecclesia* (por. 1 Kor 11, 18. 22) to miejsce szczególnej obecności Boga. Rola takiej wspólnoty, którą zwołuje sam Bóg, Jahwe, w celu zawarcia przymierza i realizowania go zgodnie ze swoim planem, jest podtrzymywana w Kościele. Z tego faktu wynika szczególna godność członków ludu Bożego, którzy z tego względu mają się traktować wzajemnie z szacunkiem i miłością. Autor *Didache* wzywał uczestników Eucharystii, aby się pojednali zanim przystąpią do sprawowania Eucharystii.

Kościół jako wspólnota utworzona w dniu Pięćdziesiątnicy rozumie i przeżywa swoją tożsamość jako owoc działania

¹⁹¹ Por. A. M. Triacca, *Omelia e Spirito Santo: sua presenza ed azione e come parlarne*, „Liturgia” 32 (1998), s. 146.

¹⁹² Por. przyrzeczenia kandydatów i modlitwa święceń. Szerzej na ten temat: A. Sielepin, *Rola Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 160n.

Ducha Parakleta także w liturgii. Teksty nowego Mszału nawiązują do tego faktu zarówno w uroczystość Zesłania Ducha Świętego¹⁹³, jak i we wspomnienie poświęcenia świątyni, która jest widzialnym znakiem eklezjalnego Ciała Chrystusa¹⁹⁴. Każda wspólnota liturgiczna czerpie moc życia od Ducha Świętego działającego w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii¹⁹⁵. W tym znaczeniu każda Eucharystia jest liturgicznym uobecnieniem Pięćdziesiątnicy (*hodie Spiritum Sanctum es largitus*)¹⁹⁶, podczas której zgromadzenie liturgiczne umacnia się jako wspólnota złączona w jednym Duchu.

Wspólnota liturgiczna jako komunია osób w jednym Duchu jest znakiem i „pamiętką” ludu Bożego, który jest nośnikiem historii zbawienia. Duch Święty gromadzi i objawia w nim mądrość Bożą i doświadczenie Boskiej mocy, która przez dzieje tworzyła ten lud jako znak przymierza Boga z człowiekiem¹⁹⁷. Wspólnota liturgiczna jako „przestrzeń” dla

¹⁹³ Por. (...) [*Spiritus Sanctus*] *principio nascentis Ecclesiae, et cunctis gentibus scientiam indidit deitatis, et linguarum diversitatem in unius fidei confessione sociavit* (...) – „Duch Święty w początkach Kościoła dał wszystkim narodom poznać prawdziwego Boga i zjednoczył różne języki w wyznawaniu tej samej wiary (...)” – Prefacja o Zesłaniu Ducha Świętego, MR 447 (= MRP 44*).

¹⁹⁴ Por. (...) *Ecclesiam autem sanctam (...) electis construendam lapidibus, Spiritus vivificatis* (...) – „(...) Świątynia ta powstaje z wybranych kamieni, ożywionych przez Ducha Świętego (...)” – Prefacja na poświęcenie kościoła, MR 1063 (= MRP 100*).

¹⁹⁵ (...) *Hic fideles Spiritum tuum hauriunt de fluminibus a Christo, spiritali petra, manantibus, per quem et ipsi fiunt oblatio sancta, vivum altare* (...) – „(...) Tutaj wierni czerpią Twojego Ducha ze źródeł wypływających z Chrystusa jako duchowej skały, przez co sami stają się ofiarą i żywym ołtarzem (...)” – Prefacja na poświęcenie ołtarza, MR 1070 (= MRP 101*).

¹⁹⁶ Por. Prefacja o Zesłaniu Ducha Świętego, MR 447 (= MRP 44*).

¹⁹⁷ Por. F. Mancini, *Lo Spirito Santo e il dinamismo della liturgia nella vita della Chiesa e del credente*, „Vita Monastica” 176 (1989), s. 37.

Ducha Świętego nie jest jedynie nośnikiem Jego obecności, ale „miejscem” w sensie szczególnych uwarunkowań (*topos*) dla dziejącego się Misterium, która polega na harmonijnym współdziałaniu (synergii) ludu Bożego z Duchem Świętym¹⁹⁸.

Przemiana, jakiej zostały poddane nauki humanistyczne, przekształcając swoją opcję od filozofii transcendentnej i ontologicznej w stronę myśli dialogicznej i egzystencjalnej¹⁹⁹, domaga się analogicznego spojrzenia na poszczególne dziedziny teologii. W tym zasadnicze miejsce zajmuje nauka o liturgii, która przede wszystkim jest żyjącą relacją między Bogiem a człowiekiem i dynamiką Misterium aktualizowanego w liturgii. W świetle takiej wizji będziemy postrzegać zgromadzenie liturgiczne i w tym kluczu podejmiemy temat obecności Misterium w zgromadzonej wspólnotie liturgicznej jako eklezjalnym Ciele Chrystusa.

W ramach liturgii Duch Paraklet doprowadza do skutku aktualizację Misterium Chrystusa-Głowy i Kościoła-Ciała, prowadząc do ich zjednoczenia²⁰⁰. Całokształt życia liturgicznego i sam fakt uczestnictwa w liturgii sprawia, że obecność Ducha Świętego przenika całe zgromadzenie liturgiczne nieustannie, o czym pouczają nas pisma soborowe²⁰¹.

¹⁹⁸ Por. J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005, s. 18.

¹⁹⁹ Por. H. Mühlen, *Introduzione*, w: C. Heitmann, H. Mühlen (a cura di), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo* (tłum. L. Tosti), Milano 1977, s.16.

²⁰⁰ Por. KKK 1091 – 1112. Na ten temat także: C. Folsom, *The Holy Spirit and the Church in the liturgy: CCC 1091 – 1109 and the influence of Fr. Jean Corbon*, w: E. Carr (a cura di), *Spiritus spiritualia nobis dona potenter infundit*, Roma 2005, s. 231–241.

²⁰¹ Por. KL 2, 102. Por. także. H. J. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 135n.;

Odwołując się z kolei do Katechizmu Kościoła katolickiego, dostrzegamy, że słownictwo tam zastosowane, zwłaszcza dotyczące dynamiki liturgii, wywodzi się z teologii J. Corbona, który znacząco przyczynił się do uchwycenia egzystencjalnej relacji Ducha Parakleta i Kościoła, a ściśle biorąc zgromadzenia liturgicznego, gdyż to współdziałanie dotyczy przede wszystkim liturgii. Z tego względu pojawiają się w opracowaniach terminy: „kooperacja”, „współpraca”, będące synonimami greckiego rzeczownika *synergia*²⁰². Przygotowujące działanie Ducha Świętego polega przede wszystkim na kształtowaniu świadomości zgromadzenia na temat Misterium. Dokonuje się to w Liturgii słowa, podczas której Duch Paraklet usposabia serca zgromadzonych do słuchania Słowa Bożego i rozumienia go zgodnie z sensem typologicznym i duchowym ksiąg natchnionych²⁰³. Sens duchowy i chrystologiczny jest możliwy do uchwycenia w liturgii, która jest dziełem Ducha Świętego. Teksty przez Niego natchnione czytane są w zestawach ustalonych przez Kościół żyjący i działający z asystencją Ducha Świętego. Ponadto wspólnota liturgiczna, która przekracza różnice ludzkie²⁰⁴, z natchnienia tegoż Ducha dąży do jednorodnej interpretacji i wspólnego stylu życia tym słowem. Życie Ewangelią i wspólne doświadczenie Paschy przygotowuje serca wiernych na przyjęcie dalszych słów Chrystusa w jednym Duchu.

tenże, *Znak obecności Chrystusa. Zgromadzenie liturgiczne i jego przewodniczący*, „Anamnesis” 48/1 (2007), s. 22.

²⁰² Por. J. Corbon, *Liturgia źródło*, dz. cyt., s. 18.

²⁰³ Por. KKK 1093–1098.

²⁰⁴ Por. C. Folsom, *The Holy Spirit...*, dz. cyt., s. 236; por. także: R. Guardini, *O duchu liturgii*, dz. cyt., s. 78.

To przygotowanie jest wspólnym dziełem Ducha Świętego i zgromadzenia liturgicznego, a zwłaszcza sprawujących posługę słowa. Sprzyjają temu odpowiednie postawy serca, takie jak: wiara, uprzednie przygotowanie pod względem czystości serca (akt pokuty) i przyłgnięcia do Boga²⁰⁵, do intencji Chrystusa, który jest jedno z Ojcem – a także pasma milczenia, w których Duch Święty scala to co Boskie z tym, co ludzkie i otwarte na wypełnienie.

Drugim zadaniem Ducha Świętego wobec wspólnoty liturgicznej jest ożywianie pamięci oraz wzbudzanie wdzięczności i uwielbienia wobec Boga za Jego Misterium²⁰⁶. Anamnetyczna rola Ducha, który jest „pamięcią” Kościoła polega na tym, że „przypomina”, czyli uobecnia wszystko to, co Chrystus czynił i czego nauczał (por. J 14, 26). Dzieje się to przede wszystkim w umożliwieniu takiego statusu „pamiętki”, że Chrystus staje się obecny w swoim Kościele i wprowadza go w Misterium odkupienia na sposób liturgiczny i „przez moc Ducha Świętego”²⁰⁷. Funkcja anamnetyczna w zgromadzeniu realizuje się także za pośrednictwem czytań liturgii słowa, embolizmów, w prefacjach i w Modlitwie eucharystycznej, które zawsze przywołują zbawcze wydarzenia²⁰⁸. Duch Święty działa na sprawujących posługę i na zgromadzonych w litur-

²⁰⁵ Por. tamże. Por. także euchologie mniejsze z okresu poprzedzającego Niedzielę Zesłania Ducha Świętego: Kolekty poniedziałku, środy, czwartku, piątku VII tyg. Wielkanocy i Modlitwa nad darami z piątku i soboty VII tyg. Wielkanocy.

²⁰⁶ Por. KKK 1099–1103.

²⁰⁷ KL 6.

²⁰⁸ Por. także: M. Augé, *Dove è l'assemblea liturgica, lì è anche lo Spirito di Dio*, w: E. Carr (a cura di), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit*, dz. cyt., s. 105n.

gii w ten sposób, aby pozostawali w żywej relacji z Chrystusem oraz z wiarą przyjmowali i wypełniali usłyszane słowo²⁰⁹. Duch Święty, który jest sprawcą wiary²¹⁰, tworzy jedną wspólnotę wiary²¹¹.

Następnie zgromadzenie liturgiczne staje się „miejscem” aktualizacji Misterium Chrystusa, do czego przyczynia się Duch Paraklet w swojej epikletycznej współpracy z Kościołem²¹². Nie chodzi tu jedynie o uobecnienie Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, lecz przede wszystkim o liturgiczną kontynuację tego Misterium w każdym uczestniku liturgii, a w efekcie w zgromadzeniu liturgicznym i w całym Kościele. Duch Święty, który „doprowadza do całej prawdy”, dopełnia w każdym wiernym przejście Chrystusa z tego świata do Ojca²¹³. Czyni to w odpowiedzi na epikletyczne pragnienie zgromadzenia, a tym samym, aktualizując Chrystusa i Jego Misterium, umożliwia zjednoczenie z Nim, co stanowi istotę zbawienia. Wylanie Ducha w liturgii (por. Rz 5, 5) winno spotykać się z kenozą zgromadzenia, które w swoim pragnieniu epikletycznym otwiera się całkowicie przed Bogiem i jest gotowe na uświęcenie i przemianę, jakich On w nim dokona przez swego Ducha²¹⁴.

²⁰⁹ Por. M. Augé, *Dove è l'assemblea liturgica, lì è anche lo Spirito di Dio*, dz. cyt., s. 104–110.

²¹⁰ Por. Kolekta z piątku VII tyg. Wielkanocy, a także rozdz. II 1a, c oraz III 2a.

²¹¹ Por. Prefacja o Zesłaniu Ducha Świętego, MR 447 (= MRP 44*).

²¹² Por. KKK 1104 – 1107.

²¹³ Por. J. Corbon, *Liturgia źródło*, dz. cyt., s. 61.

²¹⁴ Por. C. Folsom, *The Holy Spirit*, dz. cyt. s. 239.

5. Widzialny znak Chrystusa Kapłana

Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego określa prezbitera jako przewodnika ludu Bożego w sprawowaniu kultu²¹⁵. Jest on powołany do tej funkcji na mocy święceń, które zapewniają mu odpowiednie dyspozycje do przewodzenia zgromadzonej wspólnoty w jej modlitwie i składaniu Bogu Ojcu Ofiary przez Chrystusa w Duchu Świętym. Namaszczenie, jakie otrzymuje podczas święceń, sprawia, że w sposób uprzywilejowany działa w nim Duch Paraklet ze swoim darem szafarstwa i gwarancją obiektywnej, czyli „według Ducha”, skuteczności jego posługi dla zbawczego dobra wspólnoty Kościoła. W liturgii kapłan przewodniczący spełnia funkcję Chrystusa-Głowy i Sługi²¹⁶. Jest Jego „ikoną” napisaną przez Ducha Świętego²¹⁷, który zostawia niezatarte znamię w duszy wyświęconego, swój charyzmat, by w szczególnym zjednoczeniu i upodobnieniu do Chrystusa przewodniczył aktualizowanemu Misterium i służył realizacji wszystkich epiklez, wypowiedzianych przez Kościół w liturgii. Św. Cyprian tak to ujął:

„Skoro Chrystus z samego siebie złożył ofiarę i nakazał, by czyniono to na Jego pamiątkę, to tylko ten kapłan prawdziwie zastępuje Chrystusa, który naśladuje, jeśli to czyni tak, jak widzi, że spełnił to sam Chrystus”²¹⁸.

²¹⁵ Por. OWMR 93.

²¹⁶ KKK 1142: „Słudzy ci są wybierani i konsekrowani przez sakrament święceń, przez który Duch Święty uzdalnia ich do działania w osobie Chrystusa-Głowy, aby służyć wszystkim członkom Kościoła”, por. Dekret o posłudze kapłańskiej *Presbiterorum ordinis* nr 2, 15; Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (dalej: PDV) nr 22.

²¹⁷ Por. KKK 1142; PDV 21.

²¹⁸ Św. Cyprian, *List* 63, 14.

Przede wszystkim chodzi tutaj o Eucharystię, w której dokonuje się najistotniejsze wydarzenie uobecnienia Chrystusa i Jego Misterium. Łaska święceń odgrywa tu rolę niezastąpioną z racji wyjątkowego charyzmatu Ducha Świętego przekazanego w sakramencie święceń na całe życie posługi kapłańskiej w Kościele. Biskup i prezbiter są nośnikami tego charyzmatu, szczególnej obecności Chrystusa, a same święcenia stanowią swoistą „przestrzeń” dla aktywności Ducha Świętego w ramach udzielonego charyzmatu. Ta dynamika ujawnia się w posługach prezbitera i biskupa, a oni jako niosący Ducha (*pneumatoforoi*) umożliwiają działanie Ducha Parakleta w zgromadzeniu liturgicznym. Jako szafarze tej łaski aktualizują akcję Ducha Świętego dla dobra uczestników liturgii²¹⁹.

Można zatem odważyć się twierdzić, że wyświęceni są szafarzami nie tylko dlatego, że ten charyzmat otrzymali od Ducha Świętego, ale dlatego, że tego Ducha posiadają, i to w sposób szczególny, a szafarstwo jest naturalnym następstwem tej pneumatologicznej obfitości. Jako „niosący” Ducha, udzielają Go uczestnikom zgromadzenia liturgicznego w rozmaity sposób, w zależności od stopnia święceń i od okoliczności liturgicznych. O tych pneumatoferycznych uprawnieniach dowiadujemy się z epiklez święceń, które określają rodzaje darów Ducha Świętego udzielonych szafarzom w sakramencie święceń.

Na wstępie Mszy święceń w antyfonie na wejście zaczerpniętej z Ewangelii św. Łukasza dochodzi do głosu prawda

²¹⁹ Por. A. M. Triacca mówi o „polaryzacji” i „katalizowaniu” akcji Ducha Parakleta – *Presenza e azione dello Spirito Santo nell'assemblea liturgica*, „Ephemerides Liturgicae” 4 (1985), s. 366.

o obdarowaniu Duchem: „Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ mnie namaścił i posłał mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, uzdrawiał skruszonych w sercu” (Łk 4, 18). Poprzez fakt święceń prezbiterzy partycypują w obdarowaniu Mesjasza²²⁰, który w darze Ducha otrzymał od Boga Ojca pełnię nowego kapłaństwa. Z najbliższą analogią w stosunku do mesjańskiego namaszczenia mamy do czynienia w przypadku biskupa. Pełnia kapłaństwa, która mu przysługuje, została wyrażona w modlitwie święceń słowami o Duchu przewodzenia (*Spiritus principalis*)²²¹. Dar ten – w rytuale polskim „Duch, który włada i kieruje” – jest interpretowany w znaczeniu ściśle pneumatologicznym²²² jako pełnia szafarstwa w relacji do pozostałych stopni święceń, ale także jako nadprzyrodzony walor osoby w pełni obdarowanej Duchem i dlatego zdolnej do kierowania innymi²²³. Synonimiczne sformułowania występują w formularzu z Mszy w rocznicę święceń biskupa: *plebi tuae praefectus* („na czele ludu postawiony”), *gregi pastor* („pasterz trzody”), *Christi vice praesident* („przewodnik w imieniu Chrystusa”), *doctrinae magister*

²²⁰ Por. PDV 14; także na ten temat interesujące zestawienie: G. Ferraro, *Dottrina sullo Spirito Santo nelle epiclesi delle preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, DTh 78 (1975), s. 445.

²²¹ (...) *Et nunc effunde super hunc Electum eam virtutem quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis* (...) (...) Teraz, Boże, wylej na tych wybranych pochodzącą od Ciebie moc, Ducha Świętego, który włada i kieruje, którego dałeś Twojemu umiłowanemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, On zaś dał Go świętym Apostołom (...) – Modlitwa święceń biskupa, ODPE 75 (= OSBPD 59).

²²² Por. H. Witte, *The Spirit of leadership. A biblical motif in the consecratory prayer of the ordination of a bishop*, „Questions Liturgiques” 85 (2004), s. 244.

²²³ Por. Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Zesłanie Ducha Świętego*.

(„przekaziciel nauki”), *sacri cultus sacerdos* („kapłan świętego kultu”), *gubernationis minister* („szafarz darów”)²²⁴.

Nowa edycja Mszału Pawła VI z 2002 roku zamieszcza szereg embolizmów i specjalną prefację w formularzu Mszy święceń. Prefacja ta w części anamnetycznej nawiązuje do mesjańskiego namaszczenia Duchem Świętym najpierw Syna Bożego, a w dalszej sukcesji wszystkich Jego widzialnych zastępców, którzy przez nałożenie rąk otrzymują udział w tej funkcji²²⁵. Ich zadaniem jest uobecnianie zbawczej Ofiary i zapewnianie ludowi Bożemu uczestnictwa w uczcie paschalnej poprzez pokarm słowa i umocnienie w sakramentach. Fragment ten²²⁶ pochodzi z prefacji z Mszy krzyżma²²⁷, która

²²⁴ Kolekta, Msza w rocznicę święceń biskupa, MR 1084; MRt 778 (= MRP 120”).

²²⁵ Prefacja *De Sacerdotio Christi et de ministerio sacerdotum*, MR 992.

²²⁶ (...) *Qui Unigenitum tuum Sancti Spiritus unctione novi et aeterni testamenti constituisti Pontificem, et ineffabili dignatus es dispositione sancire, et unicum eius sacerdotium in Ecclesia servaretur. Ipse enim non solum regali sacerdotio populum acquisitionis exornat, sed etiam fraterna homines eligit bonitate, ut sacri sui ministerii fiant manuum impositione participes. Qui sacrificium renouent, eius nomine, redemptionis humanae, tuis apparantes filii paschale convivium, et plebem tuam sanctam caritate praeueniant, verbo nutriant, reficiant sacramentis. Qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes, ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari, et constanter tibi fidem amoremque testentur. (...)* – Prefacja *De Sacerdotio Christi et de ministerio sacerdotum*, MR 992.

²²⁷ Por. „(...) Ty przez namaszczenie Duchem Świętym ustanowiłeś Twojego Jednorodzonego Syna Kapłanem nowego i wiecznego przymierza i postanowiłeś, że Jego jedyne kapłaństwo będzie trwało w Kościele. Chrystus nie tylko obdarzył cały lud odkupiony królewskim kapłaństwem, lecz w swojej miłości dla braci wybiera ludzi, którzy przez święcenia otrzymują udział w Jego kapłańskiej służbie. W Jego imieniu odnawiają oni Ofiarę, przez którą odkupił ludzi, i przygotowują dla Twoich dzieci ucztę paschalną. Otaczają oni miłością Twój lud święty, karmią go słowem i umacniają sakramentami. Poświęcając swoje życie dla Ciebie i dla zbawienia braci,

najtrafniej wyraża znaczenie kapłaństwa pochodzącego z namaszczenia Duchem. Wprowadzenie do formularza Mszy przy święceniach kapłańskich motywów z Mszy krzyżma pozwala na ukazanie święceń w ich źródle, jakim jest Eucharystia i charyzmat Ducha Świętego pochodzący od Chrystusa – Arcykapłana i Żertwy. Święcenia są przekazaniem charyzmatu kapłaństwa w wymiarze ofiary, pełnego, całopalnego oddania, które jedna z Bogiem i buduje nowy lud, czyli wspólnotę Kościoła.

Poczynione modyfikacje, zamieszczone w odnowionym Mszale rzymskim ukazują chrystocentryzm posługi kapłańskiej, polegający na obecności Chrystusa *in misterio* w każdym wyświęconym. Mocą Ducha biskup troszczy się o powierzoną sobie wspólnotę głównie przez sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów, w których jako przewodnik *in persona Christi*²²⁸ otwiera wiernych na działanie Ducha²²⁹, doprowadzające w rezultacie do komunii z Chrystusem a przez Niego z Ojcem²³⁰.

Święcenia prezbiteratu sprawowane mocą Ducha powodują przemianę tak znaczną, że można mówić o godności, a nawet tożsamości prezbitera (*presbyterii dignitas*)²³¹. Duch Święty upodabnia go do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła, a ponadto „ożywia jego codzienną egzystencję, wzbogacając ją darami i natchnieniami (...), które składają się na miłość

starają się upodobnić do Chrystusa i składają Tobie świadectwo wiary i miłości⁹. Prefacja z Mszy krzyżma, MRT 241 (= MRP 95*).

²²⁸ Por. KK 27.

²²⁹ Por. PGr 38.

²³⁰ Por. PDV 15.

²³¹ Por. PDV 27.

pasterską²³². Dla uwydatnienia wyjątkowej rangi święceń A. M. Triacca określa epiklezę święceń prezbiteratu jako epiklezę natury ontologicznej²³³, zgodnie z czym rozumie on ingerencję Ducha Świętego jako trwałą i istotną²³⁴.

Prezbiterzy mają udział w jednym darze Ducha Świętego, który upodabnia do Chrystusa Głowy i Pasterza, z tym, że moc kierowania (*Spiritus principalis*), właściwą biskupowi, realizują oni przez ścisłą współpracę jako *probi cooperatores ordinis* z tymi, którzy mają pełnię kapłaństwa²³⁵. Aby byli godni (*probi*), czyli doświadczeni i wypróbowani jako współpracownicy biskupa, potrzebują oni od Ducha Świętego ciągłej odnowy daru świętości i wierności w gromadzeniu ludzi w jedną i świętą wspólnotę Kościoła. W epiklezie święceń wznosi się więc prosba: *innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis*. Zobowiązują się oni do nieustannej uległości Duchowi Świętemu w prowadzeniu ludu Bożego²³⁶, który mają

²³² PDV 27.

²³³ Por. Achille M. Triacca, *Spirito Santo e „dinamismi” del ministero ordinato*, Sal 55(1993), s. 280.

²³⁴ (...) *Da, (...) in hos famulos tuos Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent (...)* – „(...) Prosimy Cię, (...) daj tym swoim sługom godność prezbiteratu; odnow w ich sercach Ducha świętości; niech wiernie pełnią przyjęty od Ciebie, Boże, urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia i przykładem swojego życia pociągają innych do poprawy obyczajów (...)” – Modlitwa święceń prezbitera, ODPE 60 (= OŚBPD 89).

²³⁵ (...) *Sint probi cooperatores ordinis nostri, ut verba Evangelii usque ad extremum terrae perveniant et nationum plenitudo, in Christo congregata, in unum populum Dei sanctum convertatur (...)* – ODPE 60 (= OŚBPD 89).

²³⁶ *Vultis munus Sacerdotii in gradu Presbyterorum ut probi Episcoporum ordinis cooperatores, in pascendo grece dominico, duce Spiritu Sancto, indesinenter explere?* – ODPE 34 (= OŚBPD 75); por. PDV 25, 59.

budować głoszeniem Ewangelii, dobrym przykładem i ofiarnym życiem pasterza, który życie daje za swoje owce²³⁷.

Podczas sprawowania liturgii celebrans występuje w imieniu Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła, zgodnie z tym, co reprezentuje mocą otrzymanego Ducha. Tak więc jego proklamacja Ewangelii, nauczanie i wykonywanie czynności liturgicznych opatrzone są szczególnie zobowiązującym stygmatem, wynikającym z epiklezy święceń. Dotyczy to zarówno wyświęconego, jak i podlegających mu wiernych. W całym życiu biskupa i prezbitera, a przede wszystkim w celebracji liturgicznej, mamy do czynienia z parakletycznym udziałem Ducha Świętego w życiu Kościoła. Potwierdza to choćby formuła responsoryczna: „I z duchem twoim” na wezwanie: „Pan z wami”. Zgromadzony lud wypowiada te słowa ze świadomością, że mocą Ducha Świętego Chrystus jest w sposób wyjątkowy obecny w celebransie²³⁸.

²³⁷ Por. ODPE 60 (= OŚBPD 889); także na ten temat: G. Ferraro, *Dottrina sullo Spirito Santo nelle epiclesis delle preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, „Divus Thomas” 78 (1975), s. 439; PDV 23.

²³⁸ Por. OWMR 28; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, Poznań 1992, s. 120.

VII

UCZTA JAKO ZNAK WZAJEMNEJ OBECNOŚCI BOGA Z CZŁOWIEKIEM

Istotnym, bo komunijnym, aspektem Eucharystii jest ucza. W Liście apostołskim *Mane nobiscum Domine* z okazji Roku Eucharystii Ojciec święty Jan Paweł II pisał:

„Nie ulega wątpliwości, że najbardziej oczywistym wymiarem Eucharystii jest «uczta». Eucharystia narodziła się w wieczór Wielkiego Czwartku w kontekście wieczerzy paschalnej. Dlatego w jej strukturę wpisany jest sens uczy: «Bierzcie i jedzcie... Następnie wziął kielich i... dał im mówiąc: Pijcie z niego wszyscy...» (Mt 26, 26–27). Ten aspekt dobrze wyraża relację komunii, którą Bóg pragnie nawiązać z nami i którą my sami winniśmy rozwijać w naszych wzajemnych stosunkach”²³⁹.

Papież odnosi się do dwóch płaszczyzn budowania komunii: wspólnoty z Bogiem i wspólnoty z ludźmi. Są to dwa wymiary przykazania miłości: Boga i bliźniego. W Eucharystii znaj-

²³⁹ Jan Paweł II, List apostołski *Mane nobiscum Domine*, 15.

duje ono swoje źródło i szczyt. Najważniejsze przesłanki na ten temat dostarcza nam Objawienie.

1. Biblijny obraz uczty

Na kartach Pisma Świętego znajdujemy opisy uczty, które wskazują na szczęście obcowania z Bogiem i ludzi między sobą zjednoczonych we wspólnocie miłości, zrozumienia i pokoju. Kategoria uczty rozumianej w ten sposób pojawia się w Biblii jako konsekwencja najstarszej tradycji zarówno w świecie pogańskim, jak i judaistycznym.

1.1. Uczta jako wyraz wspólnoty z bytem najwyższym

Już od starożytności uczta była rozumiana jako możliwość uczestnictwa w życiu bóstwa. Święte uczty rytualne koncentrowały się na spożywaniu zertwy ofiarnej, co miało zapewnić przyswojenie sobie boskiej mocy. Spożywanie mięsa z zabitego zwierzęcia ofiarnego oznaczało wejście w sferę życia i śmierci, zastrzeżoną tylko dla bóstwa. Nadawało to uctwowaniu doniosły charakter. Stąd najważniejsze akty religijne, czyli kultyczne, związane były ze wspólnymi posiłkami. Jak mówią nam źródła biblijne, spożywali je najbliżsi sąsiedzi Izraela: Moabici (Lb 25, 2), Kananejczycy (Ez 18, 6. 11.15; 22, 9).

Z opowiadania o Noem dowiadujemy się, że uczta potwierdzała przymierze, a o samym istnieniu uczty ofiarnej przekonujemy się na podstawie słów zakazujących spożywania mięsa z krwią życia (por. Rdz 7, 4–6). Potwierdzający przymierze charakter uczty odnosił się zarówno do paktów międzyludzkich, jak i tych między człowiekiem a bóstwem.

W dziejach narodu wybranego, które rozpoczynają się od Abrama, uczta odgrywa ważną rolę sakralną. Abraham, zapraszając na ucztę nieznanym przybyszów, doświadczył obecności samego Boga (por. Rdz 18–19). W sytuacji uczty niedostępność i odmienność Boga stała się człowiekowi bliższa. Tradycja prawosławna upatruje w tej scenie objawienie się niewyrażalnego bogactwa natury Trójjedynego Boga. Abraham otrzymał więcej niż podarował, otrzymał głębsze poznanie Boga.

W tradycji izraelskiej istniały uczty rytualne, które były nierozłącznym elementem zawierania przymierza. We wspólnym posiłku spożywano przede wszystkim chleb i wino. Każdy posiłek w zasadzie uznawany był jako akt w pewnym sensie sakralny, gdyż wiązał się z hojnością bóstwa i dzięki temu podtrzymywaniem przy życiu. Rozwinął się też z tego względu obyczaj i obowiązek składania ofiar, choć prawdziwa czystość kultyczna polegała przede wszystkim na czystości i szczerości serca, a nie na stronie materialnej. Odnosiło się to też do czystości i bezinteresowności oczekiwań i unikania tendencji magicznych czy prób podporządkowania lub wykorzystania Bożej mocy przez człowieka (por. Ps 50, 12).

Najważniejszą ucztą w kulcie starotestamentalnym jest uczta paschalna. Drobiazgowo elementy, które stanowiły treść tej uczty, przypominały uczestnikom o najważniejszym wydarzeniu z dziejów tego narodu, jakim było wyzwolenie z niewoli mocą Boga Jahwe. Przypominanie tego faktu, a przede wszystkim dobroci i mocy Boga, miało na celu zbliżanie uczestników do Niego oraz ożywienie wiary w Jego ingerencję i wierność w każdym położeniu. Tak rodziła się nadzieja na przewyciężenie śmierci i wieczną szczęśliwość

z Bogiem, który jest Panem mocnym i szczodrym, zapewniającym życie. Właśnie uczta i pokarm uznawane były za znak hojności Boga, czasów niezagrożonego niczym dostatku.

Symbolem takiej szczodroblewości i dobrobytu był dar manny podczas wędrówki przez pustynię i wody ze skały. Zapowiadały one tajemnicze dary, których Bóg miał udzielić w przyszłości na życie wieczne. Odkrywamy w tych symbolach zapowiedź Eucharystii (por. 1 Kor 10, 3–4) – prawdziwego „chleba z nieba” (Wj 16, 4; Ps 78, 24; 105, 40) i „chleba mocarzy” (Ps 78, 25; Mdr 16, 20).

W tym duchu rozumiano też ucztę mesjańską, wzmiankowaną przez Izajasza (por. Iz 55, 1–3.5; 65, 11–13), która pomimo bardzo naturalistycznego opisu sytości materialnej ukazuje jej prawdziwe oblicze, czyli stan królowania Boga, zapewniający ludziom pokój w znaczeniu mesjańskim (por. Iz 25, 7–8).

W księgach mądrościowych uczta mesjańska ma charakter uczty Mądrości (por. Prz 9, 1–6), która daje obfitość i radość duchową. Wspólna biesiada jest w tym wypadku symbolem biesiady mądrości, czyli nauczania. Można zauważyć aluzje do Eucharystii, w której obok stołu Ciała i Krwi Pana mamy do czynienia ze słowem Boga.

Jezus wpisał się w tę tradycję i podczas wspólnych posiłków dawał się poznać jako Bóg, który obdarza radością, zapewnia obfitość, przebaczenie, zbawienie. Dawał to do zrozumienia także przez cuda skierowane wprawdzie w celu doraźnego zaspokojenia głodu, ale jednocześnie zapowiadające pokarm eschatologiczny. Ostatnia Wieczerza, zachowując wszystkie istotne parametry uczty paschalnej, miała charak-

ter uczty pożegnalnej, którą Jezus bardzo pragnął spożywać ze swoimi uczniami (por. J 13, 1–20) i do której polecił poczynić odpowiednie przygotowania (por. Mt 26, 17–18). Była ona uczta wyjątkową, bo wprowadzała uczestników w nową rzeczywistość. Jezus powiedział: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 55). Jest to początek eschatologicznego ucztowania.

Eucharystia stanowi uwieńczenie uczt starotestamentalnych, ale jednocześnie ukazuje ich sens. Zostaje ona uwolniona od ram wieczerzy paschalnej i upamiętnianych w niej wydarzeń zbawczych dotyczących wyłącznie Izraelitów, ale staje się uobecnieniem zbawczego aktu Chrystusa, który dotyczy całej ludzkości. Jest zbawczym dobrem i pokarmem przynoszącym życie²⁴⁰.

1.2. Uczta jako tworzenie wspólnoty między ludźmi

Uczta zawsze była uważana jako wiązanie wspólnoty między ludźmi, budowanie między nimi zaufania, przyjaźni, radości i wdzięczności. Rodzi się przy tym gościnność i uprzejmość (por. Rdz 18, 1–6; Łk 24, 29). Uczty towarzyszyły ważnym wydarzeniom lub je upamiętniały albo zapowiadały. Służyły też ujawnieniu szczęścia i wolności (por. Koh 9, 7–8). To był istotny walor świętowania, kiedy człowiek odkrywał we wspólnocie swoją tożsamość i godność. Strzeżeniu właściwej rangi i klimatu takiego ucztowania miały służyć odpowiednie przepisy, które przestrzegały przed nieumiarkowaniem i łamaniem praw gościnności (por. Prz 23, 20; Syr 31, 12–22; 13, 7; Mt 14, 6–11; Łk 16, 19).

²⁴⁰ Por. Jan Paweł II, encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 18.

Dlatego doroczna pascha była znaczącym czynnikiem wspólnototwórczym i dlatego był wymóg, aby w uczcie brało udział co najmniej dziesięć osób, czyli jedna lub dwie rodziny. Radosne obchody w Jerozolimie, jako miejscu uprzywilejowanym, połączone były ze wspólnym ucztowaniem. Przez wspólnie składane dary i wspólny posiłek odnawiano lub naprawiano osłabione więzi. Waleń duchowy uczy przeważał zdecydowanie nad materialną obfitością. Była to okazja do poznawania się, zbliżenia, przebaczenia i pojednania. Uczta rytualna z powodów oczywistych odbywała się w atmosferze religijnej, dlatego zobowiązywała do naśladowania Boga i dążenia do świętości („świętymi bądźcie” – Kpł 17, 1–26, 46).

Jezus często uczestniczył w posiłkach i ucztach, czyniąc ludziom dobrze i sprawiając im radość swoją obecnością i miłością. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus tworzy duchową wspólnotę z Apostołami. Wspólnototwórczym gestem było umywanie nóg uczniom (por. J 13, 3–5). W swojej miłości i posłudze Jezus przewyższył zasady gościnności, pozostając wiernym swoim nowym zasadom, że największy powinien być sługą²⁴¹. Eucharystia stała się sakramentem, który tworzy wspólnotę z Chrystusem i dzięki Niemu między ludźmi. „Łamanie chleba” było traktowane jako komunია we wszystkich (por. Dz 2, 42). Potwierdza to dzisiejsze nauczanie Kościoła o Eucharystii²⁴².

W Eucharystii, w przeciwieństwie do uczt pogańskich, nie chodzi o przyjęcie boskiej mocy, by stać się członkiem społeczności, lecz wchodzi się w osobową i osobistą relację

²⁴¹ Jan Paweł II, encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

²⁴² Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mane nobiscum Domine*, 20.

z Bogiem i w ten sam sposób wchodzi się w relacje ze sobą wzajemnie – relacje osobowe i braterskie. Wczesne wspólnoty chrześcijan nie ustrzegły się wypaczeń i nadużyć w tej dziedzinie, dlatego św. Paweł przestrzegał je przed zachowaniem jak u pogan, magicznego podejścia (por. 1 Kor 10, 14–22), kontynuacji sporów i waśni (por. 1 Kor 11, 17–20) lub dyskryminacji z powodu pochodzenia (por. 1 Kor 11, 22). Przeżywanie Eucharystii jako sakramentu komunii z Bogiem i z ludźmi pozwala traktować go jako przedsmak wieczności²⁴³.

2. Praktyka uczestnictwa w uczcie eucharystycznej

Eucharystia rozumiana w sensie uczty zakłada udział w pokarmie eucharystycznym, czyli w powszechnej komunii eucharystycznej. Uczta przygotowana przez Chrystusa jest zaproszeniem wszystkich do uczestnictwa w jednym Chlebie i Winie. Jest zaproszeniem do wspólnoty miłości. Wydaje się to istotą uczty eucharystycznej, ale nie zawsze w dziejach Kościoła było to praktykowane w ten sposób, jak podpowiada biblijna zachęta Jezusa: „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy”.

2.1. Pierwsze doświadczenia Kościoła

Praktyka częstej, a nawet codziennej, komunii świętej trwała w Kościele niedługo, bo – jak podają źródła – do IV w. Przyczyny wygaśnięcia tego obyczaju były wielorakie:

²⁴³ Por. Jan Paweł II, encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

- masowy napływ do Kościoła po edykcie mediolańskim i osłabienie żarliwości wiary;
- podkreślanie bóstwa Chrystusa (jako reakcja na arianizm) i dystans grzesznego człowieka;
- szybka i powierzchowna chrystianizacja barbarzyńców, zbyt formalne podejście.

Wynikiem tego była okazjonalna komunia eucharystyczna, najwyżej do trzech razy w roku (na Wielkanoc, Pięćdziesiątnicę i Boże Narodzenie). Potrzebę komunii miał zaspokoić znak pokoju z celebransem (*communio per mediatorem*)²⁴⁴ oraz od XIII w. oglądanie Hostii (duchowość adoracyjna). Poza tym komunia eucharystyczna rozumiana była tylko w relacji do Chrystusa, a zupełnie straciła wymiar eklezjalny. Akcent teologiczny Eucharystii przesunął się na fakt obecności Chrystusa i przeistoczenie. Koncentrację na posiłku, a nie na obecności, podkreślały liczne traktaty i orzeczenia teologów i duchownych średniowiecza (Jan Gerson, Stanisław ze Skarbimierza). Wtórowały im mnożące się relacje cudów eucharystycznych, potwierdzające „realizm” obecności Chrystusa w Chlebie konsekrowanym.

Do ważnych źródeł średniowiecznych na ten temat należy zaliczyć kodeks Gracjana – w Polsce znany od XII w. – który w znacznej mierze sięga do pism św. Ambrożego i Augustyna. Byli oni obrońcami częstej Komunii, gdyż Chleb eucharystyczny traktowali jak lekarstwo (*Qui semper*

²⁴⁴ Por. P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań 1962, s. 184–198; M. Rubin, *Corpus Christi, The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, s. 75.

pecco, debeo semper habere medicinam)²⁴⁵. U Gracjana także znajdujemy wzmiankę o trzykrotnym w roku przyjmowaniu Ciała Pańskiego na podstawie wypowiedzi papieża Fabiana (III w.). Wcześniej dotarł do nas Kodeks Matyldy (XI w.). Jest tam m.in. mowa o udzielaniu Hostii konsekrowanych na aktualnej Eucharystii²⁴⁶. W tym Kodeksie pada także zdanie z Ewangelii: „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy” dla podkreślenia wspólnotowego wymiaru komunii eucharystycznej.

Interesującym źródłem pod tym względem jest jeszcze wcześniejszy tekst papieża Mikołaja I (IX w.), tzw. *Responsa ad consulta Bulgarorum*, w którym pada pytanie o możliwość codziennego komunikowania przez cały Wielki Post i spotyka się z usilną zachętą do takiej praktyki. Traktowanie Hostii jako lekarstwa duchowego przenika świadomość duchownych i wyraża się w księgach pokutnych, tzw. penitencjałach, w których dominuje nie tyle myśl o wystrzeganiu się częstej Komunii, co raczej przestroga przed bezmyślnym lub narażającym na profanację przyjmowaniem niebieskiego pokarmu. Są wyznaczone pokuty (ale nie długie: 30–100 dni) za zwymiotowanie Hostii lub połknięciej jej przez zwierzę). Niektóre księgi kładą nacisk na konieczność spowiedzi przed każdorazowym przyjęciem Ciała Pańskiego²⁴⁷.

²⁴⁵ Por. S. Ambrosius, *De sacramentis* 4, 28; por. *pharmakon athanasias* – S. Ignatius, *Epistola ad Magnesios*, 20, 15 (PG 3, 661).

²⁴⁶ Por. G. Ryś, *Manducare et manducari. Teologia i praktyka Komunii świętej*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, „Studia”, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 93.

²⁴⁷ Por. tamże, s. 98n.

2.2. Średniowieczne rozstrzygnięcia

Decydująca dyskusja na ten temat została podjęta na przełomie XIV i XV w. Dosięgnęła ona także krakowskiego środowiska teologicznego, które reprezentowali wówczas tacy myśliciele jak: Mateusz z Krakowa, Jan z Oławy, Jakub z Paradyża, Stanisław ze Skarbimierza. Sięgano w niej do źródeł patrystycznych (św. Jan Chryzostom, św. Ambroży, św. Augustyn) i scholastycznych (św. Anzelm, św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu). Wnioskiem z tych rozważań było jednoznaczne przekonanie, że kto często przyjmuje Eucharystię, ten szybko staje się przyjacielem Boga, a kto przyjmuje ją niegodnie, ten „potępienie sobie je i pije” (por. 1 Kor 11, 29). Pomimo ułomności, człowiek powinien szukać w Eucharystii lekarstwa, a rezygnację z niego Mateusz z Krakowa nazywał małodusznością. Eucharystię uważał za formę Bożego objawienia (*sapientia panificata*) i przedłużonym wcieleniem mądrości (*sapientia incarnata*)²⁴⁸. Grzech i grzeszność nie mogą być uznawane za definitywne przeszkody oddalające od Boga, bo lekarstwem na to ma być spowiedź, która umożliwiała dostęp do częstego komunikowania.

Wspomniany wcześniej Jan Gerson, paryski teolog, chociaż docenia leczącą rolę Eucharystii, to uznaje niegodność człowieka w przypadku częstego komunikowania. Ostatecznie uznaje jednak wyjątkowość relacji, jaka powstaje między Bogiem a komunikującym człowiekiem. Wyrażało się to promowaniem komunii wielkanocnej pod karą odmowy pogrzebu katolickiego, ale w efekcie nie zachęcało to do rozwijania

²⁴⁸ Mateusza z Krakowa *opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, red. W. Seńko, A. L. Szafrński, Warszawa 1974, s. 175.

przywileju komunii eucharystycznej z Chrystusem, gdyż kierowano się kryterium negatywnym (groźbą przed czymś i przymusem), a niewiele odsłanianio realiów samego sakramentu.

Mateusz z Krakowa przestrzegał przed fałszywą skromnością, poczuciem grzeszności lub kierowaniem się odczuciami. Przypominał, że emocje, jak wszystko to co naturalne u człowieka, mogą być wykorzystane nie tylko przez łaskę, ale i przez szatana. Wprowadza istotne rozróżnienie pomiędzy uczuciem a wyborem jako aktem woli. Mówi, że o relacji z Bogiem nie decyduje uczucie, ale konkretna postawa. Pisze, że trzeba czasem jeść pokarm, który nie smakuje, aby pobudzić smak. W swoim *Dialogus rationis et conscientiae de frequenti usu communionis*²⁴⁹ podkreśla, że Eucharystia tworzy pewne kryterium dyscyplinujące na każdym etapie rozwoju duchowego: na wstępnym etapie umacnia w unikaniu grzechów, zwłaszcza ciężkich, postępującym pomaga w ćwiczeniu się w miłości, pokorze, medytacji, a doskonali nie mogą się już bez Eucharystii obejść.

Przedstawione poglądy, wprawdzie uwydatniające znaczenie komunii eucharystycznej, ale niejednoznaczne pod względem jej realizacji, zgadzają się doskonale na poziomie komunii duchowej (*sumptio spiritualis*). Nie jest to bynajmniej, jak się powszechnie uważa, ekwiwalent intencjonalny komunii eucharystycznej w postaci modlitwy, zastępującej komunię sakramentalną z powodu niegodności sumienia. Jest to istota komunii, czyli w pełni wiary, świadomości

²⁴⁹ Mateusz z Krakowa, *Dialogus rationis et conscientiae de frequenti usu communionis* (inkunabuł), Spira 1483; Ibid. Paryż 1497, Biblioteka Muzeum Narodowego w Krakowie.

i miłości otwarcie się na Chrystusa, bez czego komunie sakramentalna jest tylko czczym rytualizmem, nie mogącym zmienić człowieka bez jego szczerego uczestnictwa. Gracjan w swoim Kodeksie przytacza szereg tekstów patrystycznych, które demaskują pokusy formalnego traktowania komunii: *Non carnaliter, sed spiritualiter Christi corpus et sanguinem debemus accipere*²⁵⁰. „Na cóż przygotowujesz swoje zęby i żołądek; uwierz – a już się nakarmisz” – mówił św. Augustyn w swoim komentarzu do Ewangelii Janowej.

To rozróżnienie szybko podjęli teologowie średniowiecza, jak: Wilhelm z St. Thierry, Aleksander z Hales, Lotar z Segni. Ten ostatni, późniejszy papież Innocenty III, twierdził, że pierwsza to komunie sakramentalna z Chrystusem, a druga to komunie duchowa, w której Kościół jednoczy się z mistycznym Ciałem Chrystusa, jakim jest Kościół. Tą pierwszą przyjmują wszyscy, a drugą tylko dobrzy, którzy praktykują przykazanie miłości bliźniego. Zachęta więc do komunii duchowej nie może być rozumiana jako promocja komunii zastępczej, ale komunii eucharystycznej przeżywanej w prawdzie.

Mateusz z Krakowa miał swoje zasługi duszpasterskie na tym polu, zwłaszcza w Czechach. Na synodzie w Pradze w 1391 r. dzięki jego inspiracjom zezwolono na comiesięczną Komunię św. wszystkich wiernych – duchownych i świeckich. Jego poglądy przeszły również do kazań Jana Husa. Dla niego największym wypaczeniem nie jest abstynencja od Komunii sakramentalnej, ale przeżywanie jej „wyłącznie sakramentalnie”, to znaczy nie duchowo.

²⁵⁰ Dekret Gracjana, cap. 44–73 dystynkcji I.

U J. Gersona na uwagę zasługuje także temat komunii Słowa. Można by tu mówić w pewnym sensie o daleko wyprzedzającej antycypacji Soboru Watykańskiego II²⁵¹, który mówi o spożywaniu Chleba życia ze stołu słowa Bożego i Ciała Chrystusa.

Przy zagadnieniu uczty i spożywania pokarmu niebiańskiego ważny jest sposób, na ile pozostał on niezmieniony od Wieczerzy Pańskiej z Jezusem. Od Soboru w Konstancji (15 VI 1415) ustalono Komunię sakramentalną pod jedną postacią (*sub una specie*), aby zrównoważyć kwestionowanie pełnej obecności Chrystusa pod każdą z tych postaci. Stało się to powodem sporów w całym Kościele, choć nowe przepisy liturgiczne w żadnej mierze nie wpływały na istotę dogmatu o obecności całego Chrystusa pod każdą z eucharystycznych postaci. Komunia pod dwiema postaciami zaniknęła już na przełomie XII i XIII w., ale dyskusje dotyczyły różnicy między wspólnotą pierwotnego Kościoła a wspólnotą późniejszą. Znaleźli się także oponenti soborowej decyzji, którzy kwestionowali jedność Kościoła ze względu na brak jedności praktyk. Jan Gerson widział ten problem szerzej i głębiej, określając ten stan jako jedność w różnorodności, a nie jednolitość. Uważał, że zarówno Łacinnicy, jak i Grecy powinni, jeśli znajdą się w obszarach poszczególnych obyczajów liturgicznych, na znak szacunku dostosować się wzajemnie do swoich praktyk. Chodzi tu np. o praśny chleb. Jeśli takiej wyrozumiałości nie ma, to niemożliwa jest komunია duchowa, niezależnie, czy przyjmuje się Chrystusa pod jedną czy pod dwiema postaciami.

²⁵¹ Por. KO 21.

Powyższe tematy sporów należały jednak do elitarnych. W prawodawstwie masowym spotykano się przeważnie z problematyką Komunii w okresie wielkanocnym, codziennej Komunii kapłanów i Komunii chorych.

W XVII i XVIII w. pod wpływem jezuitów i kapucynów nastąpił wzrost częstotliwości przyjmowania Ciała Pańskiego, ale nie podczas Mszy świętej, lecz po jej zakończeniu, w ramach specjalnego nabożeństwa z Komunią św. Negatywny wpływ na przystępowanie do stołu Pańskiego mieli janseniści ze swoim przerysowanym poczuciem niegodności. Dlatego wytworzył się dysonans między komunią duchową a sakramentalną, pojmowaną inaczej niż dotychczas. W tym okresie również zajmowano się określeniem warunków Komunii św.. Przyznano nawet spowiednikom i przełożonym zakonnym prawo do dopuszczania do uczestnictwa w Komunii eucharystycznej. Stąd wytworzyło się przekonanie, że częsta Komunia św. jest przywilejem osób szczególnie czystych, w związku z tym niewielu z niej korzystało, chociaż nie miało poczucia grzechu ciężkiego.

2.3. Eklezjalny wymiar uczty eucharystycznej w teologii współczesnej

Przełom w rozumieniu Eucharystii jako uczty i w otwarciu możliwości pełnego uczestnictwa wiernych w tej uczcie o charakterze eklezjotwórczym zapoczątkował ruch liturgiczny. Poglądy te poparł Leon XIII w encyklice *Mirae caritatis* z 1902 r.²⁵². Pius X zatwierdził dekret Kongregacji Soboru Sa-

²⁵² Por. AAS 38 (1901–02) 641–654.

cra Tridentina Synodus z 1905 r.²⁵³, w którym przypomniał, że Eucharystia nie jest nagrodą dla przyjmujących, ale pokarmem pielgrzymów, by nie ustali w drodze. Określił też możliwość i warunki częstej i wczesnej Komunii świętej. Zdementował przez to wyjątkowość dopuszczającą do Komunii świętej i konieczność spowiedzi przed każdą Komunią. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku (kan. 852) określił, że Komunia św. może być przyjmowana tylko pod postacią chleba. Pius XII w encyklikach *Mystici Corporis* i *Mediator Dei* podkreślił znaczenie codziennej Komunii św. wiernych oraz możliwość przyjmowania Hostii konsekrowanych w czasie Mszy świętej w celu podkreślenia udziału w Eucharystii jako uczcie.

W dokumentach posoborowych coraz częściej wybrzmiewa przekaz o komunijnym wymiarze Eucharystii, a tym samym podkreślenie znaczenia udziału w uczcie Pańskiej. Do szczególnych zachęt w tej dziedzinie należą m.in. takie dokumenty jak:

- encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* (1965) w rozdziale „Zachęta do rozwijania kultu eucharystycznego”,
- Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego,
- Instrukcja Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Mysterium* (1967), w której prawodawca wyjaśnia, że Eucharystia jest także „świętą ucztą, w której przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Pańskiej lud Boży uczestniczy w dobrach ofiary paschalnej, odnawia nowe przymierze raz na zawsze zawarte przez Boga z ludźmi w Krwi Chrystusa oraz ujawnia w figurze i uprzedza przez wiarę i nadzieję ucztę eschatologiczną w Króle-

²⁵³ Por. AAS 38 (1905–06) 400–406.

stwie Ojca, zwiastując śmierć Pańską, „aż przybędzie”. Dalej powiedziane jest, że „we Mszy świętej ofiara i święta uczta należą do tej samej tajemnicy”,

- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae* (1980), encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

2.4. Uczta eucharystyczna znakiem komunii chrześcijan

Eucharystia, rozumiana jako uczta, zakłada wymiar komunijny nie tylko z Chrystusem, ale i z całym Kościołem oraz z wszystkimi ochrzczonymi w imię Trójcy Przenajświętszej. Ze słów encykliki *Ecclesia de Eucharistia* wynika, że Eucharystia, aby być rzeczywiście znakiem jedności chrześcijan, musi oznaczać jedność w wierze i sukcesji apostolskiej, a więc we wszystkim, co pochodzi z jej ustanowienia i natury pierwszej wspólnoty eucharystycznej, jaką tworzyli Apostołowie wraz z Chrystusem i ich następcy w Kościele przed podziałem.

Ekwiwalentem encykliki katolickiej Jana Pawła II był prawie równocześnie wydany dokument z 7 kwietnia 2003 roku, opracowany przez trzy instytuty ekumeniczne: Instytut Badań Wyznaniowych Związku Ewangelickiego w Bensheim (Niemcy), Instytutu Badań Ekumenicznych Światowej Federacji Luteranckiej w Strasburgu (Francja) i Instytutu Badań Ekumenicznych Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze (Niemcy). Tytuł tego dokumentu brzmi: „Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej”. Zawiera on jednaście tez, które

stanowią propozycje do przedyskutowania w sprawie przyszłości ekumenicznej Kościołów. Jest to apel o możliwość dopuszczania do stołu eucharystycznego pomimo istniejących jeszcze różnic. Niektóre z tych też są następujące:

Uzasadnienia wymaga fakt niedopuszczania do wspólnej uczty, a nie prawo dopuszczania, bo to ostatnie wynika z nakazu Chrystusa i pragnienia ludzi. To, co jest wątpliwe, to odpowiednie przygotowanie do skorzystania z tego prawa. Choćbyśmy chcieli zgodnie z wolą Chrystusa przyjąć wszystkich, to jednak z pewnych względów trzeba niektórym odmówić tego przywileju. Należy więc jasno określić, kiedy i z jakiego powodu można i należy odmówić. Zachęcająco brzmi wypowiedź ojca świętego Jana Pawła II z encykliki *Ecclesia de Eucharistia* (43, a także 11), gdzie do głosu dochodzi troska o traktowanie Eucharystii jako drogi, a nie tylko spełnienia:

„Pragnienie jedności sprawia, że kierujemy wzrok ku Eucharystii, która jest najwyższym sakramentem jedności Ludu Bożego, jej stosownym znakiem i cudowną przyczyną”²⁵⁴.

Papież nawiązuje także do teologii św. Pawła, który napominał Koryntian i wzywał do nawrócenia i pojednania w duchu braterskiej komunii eucharystycznej, w której uczestniczyli²⁵⁵.

Dokument ekumeniczny odwołuje się do zachęty Jezusa o dopuszczeniu wszystkich, ale z ostrożnością św. Pawła, który przestrzega przed niegodnym spożywaniem Wieczerzy:

„Jezus Chrystus zaprasza do Wieczerzy Pańskiej. On jest dawcą i darem. Wyłącznie w Jego imieniu i na Jego pole-

²⁵⁴ Por. EE 43; KK 11.

²⁵⁵ Por. EE 40.

cenie Kościoł wypowiada zaproszenie. Tutaj nie może być dowolności, lecz wszystko musi dziać się zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa. (...) Dlatego udział we wspólnocie komunijnej nie jest bynajmniej czymś dowolnym lub pozbawionym następstw, lecz wymaga wiary i gotowości wspólnego wyznawania Jezusa Chrystusa wraz ze zgromadzoną wspólnotą oraz prowadzenia zgodnego z tą wiarą trybu życia. Ta okoliczność skłoniła już pierwsze wspólnoty chrześcijańskie do ostrzegania swoich członków przed *niegodnym spożywaniem Wieczery* (1 Kor 11, 26– 34)²⁵⁶.

Stanowisko Kościoła katolickiego, reprezentowane w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, pomimo wzmianki o otwartości na komunie z innymi wspólnotami, jest o wiele bardziej powściągliwe i nie daje jednakowych uwarunkowań dla uczestnictwa protestantów w liturgii katolickiej i katolików w liturgii protestanckiej. Głównym powodem jest przekonanie o nieprawomocności ewangelickiej celebracji. Dlatego dopuszczenie niekatolika do Eucharystii jest dopuszczeniem go do uczy sakramentalnej, natomiast udział katolika w liturgii ewangelickiej jest udziałem w nieokreślonym bliżej statusie komunii, a to ze względu na brak pewności co do ważnego w tej wspólnocie sakramentu święceń²⁵⁷. Warto jednak zauważyć, że stanowisko Papieża jest przychylniejsze zwłaszcza w odniesieniu do Kościołów wschodnich, w przypadku poszczególnych osób, które proszą o udział w Komunii

²⁵⁶ *Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*, [w:] „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2 (2003), s.78–86. Dokument 7 kwietnia 2003 roku, [teza 5]. Por. P. Nowakowski, *Kościół rzymskokatolicki w poszukiwaniu interkomunii z Kościołami odmiennych tradycji liturgicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2007), s. 109.

²⁵⁷ Por. EE 46, por. 30.

świętej i są do tego odpowiednio przygotowane, można im na to zezwolić (Brat Roger ze wspólnoty Taizé).

Papież jasno określa integralność i wieloaspektowość Eucharystii, ale jednocześnie wyraża swoją obawę, a nawet ubolewanie, nad ograniczonym i wybiórczym interpretowaniem tego sakramentu, który graniczy wręcz z profanacją tak „wielkiego daru” przez dwuznaczności i umniejszanie jego natury²⁵⁸. Do słabych stron w rozumieniu Eucharystii należą według Papieża takie aspekty jak:

- zaciemnienie prawidłowej wiary i nauczania katolickiego odnośnie do Eucharystii,
- ogołocenie Eucharystii z jej wymiaru ofiarniczego (ograniczone i jednostronne rozumienie),
- ograniczanie Eucharystii do zwykłego braterskiego spotkania,
- osłabianie potrzeby posługi kapłańskiej, opierającej się na sukcesji apostoelskiej,
- redukcja sakramentalności Eucharystii do skuteczności jej głoszenia głównie słowem,
- praktyki eucharystyczne niezgodne z dyscypliną, w jakiej Kościół wyraża swoją wiarę (dla celów ekumenicznych).

W dialogu obu stron nie widać też jednakowej płaszczyzny odniesień. Wypowiedzi ze strony autorów apelu ekumenicznego są typu duszpasterskiego, podczas gdy wypowiedzi Ojca świętego mają wymiar doktrynalny. W obu tych stanowiskach, także wspólnot poreformacyjnych, widać przekonanie, że Eucharystia jest środkiem na budowanie jedności i że

²⁵⁸ Por. EE 10.

jedności nie da się budować tylko ludzkimi siłami – potrzeba przede wszystkim Boskiej obecności i komunii wszystkich zanurzonych w tej obecności. W tym miejscu dochodzi do głosu pragnienie wspólnej drogi, a nie rozróżnienia negatywnego, które skupiłoby naszą uwagę na tym, co nas dzieli. Doceńć należy te sposoby obecności Chrystusa w Eucharystii, które nas łączą i są wielką szansą na wspólne zgłębianie nauki Chrystusa i przeżywanie jedności widzialnej w kontekście liturgicznej obecności Chrystusa w słowie Bożym i w zgromadzeniu liturgicznym (KL 7). Jest to też niezawodny kontekst budzenia się wiary, która jest zdolna przyjąć to co Chrystus objawił w Duchu tego, który objawia, w Duchu doprowadzającym do całej prawdy (por. J 16, 13). Wspólne gromadzenie się na słuchaniu Słowa jest tą okolicznością, o której św. Paweł mówi, że rodzi wiarę. „Wiara rodzi się ze słuchania” (Rz 10, 17). Cierpliwość i wierność temu, co nas łączy, może zaowocować wspólnotą odkrycia Chrystusa takiego, jakim On jest. Nie określam tego dokładniej, ale w skrytości serca przypuszczam, że na tym świecie jest to owa „pamiętka”, jaką Chrystus nam zostawił w Eucharystii.

VIII

LOGOS I ETOS

W powyższych analizach uwidacznia się wyraźnie nurt dojrzwania Kościoła w rozumieniu zależności między nadprzyrodzoną sferą Boga a ludzką sferą doczesności, w której sprawowana jest liturgia. Wszelkie aporie rozumowe, które nie pozwalały na uchwycenie spójności między widzialnym a niewidzialnym, podlegają nieustannej redukcji przez dogłębne badanie Objawienia oraz przez wiarę, która nie poprzestaje wyłącznie na potencjale intelektu, lecz pozwala przede wszystkim na przyjęcie faktu Objawienia i na coraz większą integrację świata stworzonego z zamysłem Boga. Dzięki temu doprecyzowuje się określenie rzeczywistości związanych ze „stykiem” wieczności z doczesnością. Chodzi tu przede wszystkim o coraz wyraźniejsze dowartościowanie liturgii i jej aktualizującej funkcji, która zapewnia uobecnienie Misterium, ową „tajemniczą «równoczesność»”, jak określił to Jan Paweł II w swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (5). Rzeczywistość tę teologia określa mianem liturgicznego lub eschatologicznego „dzisiaj” (*hodie*), „tu i teraz” (*hic et nunc*). Przybliżenie tego aspektu pozwoliło na dostrzeżenie innej opcji liturgii, która stała się

przestrzenią spotkania Boga z człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym i Bożo-ludzkiej interakcji.

1. Obecność eschatologiczna

Analiza tego „styku” nie jest jedynie koniecznością teologiczną, ale przede wszystkim egzystencjalną, która ma pomóc w zrozumieniu chrześcijańskiego życia – jego natury i zbawczego sensu. Stan świadomości wiary i pojmowanie Misterium, jakie charakteryzowało pierwszych chrześcijan, i co zostało ukazane przez Ojców greckich, sprzyjały rozwijaniu dynamicznej więzi z Bogiem. Była ona pojmowana jako obcowanie z żyjącym Chrystusem, przychodzącym w Duchu Świętym w liturgii Kościoła. Przede wszystkim rozumiano to dziejące się Misterium w Eucharystii. Kult, w ramach którego „rozgrywało się” Misterium Chrystusa i Kościoła, był przeżywany trynitarnie i eklezjalnie. Do tego Kościół nawiązał dzisiaj w znacznej mierze dzięki teologicznym odkryciom O. Casela. Wprawdzie nie nazywano wówczas tej sytuacji liturgicznym *hodie*, ale aktualność żywej relacji Trójjedynego Boga z Kościołem widoczna była choćby w krótkiej doksologii, wyrażanej przez Kościół: „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym” oraz w lapidarnym twierdzeniu św. Ireneusza: *Gloria Dei homo vivens...* – człowiek żyjący i żywy to ten, który żyje życiem wiecznym i jest dynamicznie zaangażowany w dziejące się Misterium zbawienia, a więc przebywa w komunii z Chrystusem, który jest życiem, i pomnaża to życie, gdziekolwiek się znajduje, wnosząc obecność Chrystusa jako Jego świadek i świątynia.

Późniejsze, zbyt spekulatywne podejście do aktualizacji Misterium, doprowadziło do zachwiania równowagi między sposobem uobecniania a rzeczywistością uobecnianą. W wyniku tego nastąpiła przerysowana koncentracja na somatycznej obecności Chrystusa w Eucharystii kosztem Jego Misterium, a przez to pozbawienie się aktualnej możliwości włączenia w to Misterium już w ramach samej celebracji liturgicznej. Traktowanie dynamiki Misterium jedynie w kategoriach otrzymywanej łaski jako owocu zbawczej Męki Chrystusa przyczyniło się do zbytnej instrumentalizacji Mszy świętej jako źródła łaski i obiektu adoracji, a jednocześnie przeniosło uwagę na sposób wykorzystania tej łaski w życiu duchowym i etycznym. Skoro niewiele mówiono o Misterium dokonującym się w samej celebracji, a język łaciński nie sprzyjał poznaniu akcji liturgicznej, to skupiono się na tym, co znane i weryfikowalne, czyli na aktywności człowieka, który z pomocą otrzymanej łaski spełnia uczynki miłości i upodabnia się do Chrystusa oddającego swoje życie z miłości i dla zbawienia człowieka. Na pierwszy plan wysuwa się więc sfera etyczna jako skutek życia łaską.

Ten nurt, przeważnie ascetyczny, doprowadził do wyeksponowania wymiaru moralnego, do przewagi posłuszeństwa oraz służby Bogu i człowiekowi, natomiast aspekt relacyjny z Chrystusem koncentrował się głównie na naśladowaniu Jego Ofiary. Przymierze nabrało bardziej charakteru jurydycznego, rozliczanego w kategoriach moralnych. Tym samym stało się zobowiązaniem obwarowanym sankcjami w postaci pokuty, groźby utraty zbawienia i w efekcie nie zbliżało do Boga. Bardziej napawało lękiem i niezrozumieniem,

poczuciem tajemnicy jako nieprzeniknionego sekretu, którego nie jesteśmy godni poznać, niż Misterium, które się stopniowo odsłania i otwiera uczestnikowi perspektywę godności i przyjaźni z Chrystusem już tu i teraz. Zbawienie w zasadzie okazywało się jako cel, na który trzeba zasłużyć przez pokutę i dobre czyny, a mniej jako dar darmo dany i powołanie, które zakłada etykę miłości i dobra jako wypadkową owego powołania, Bożej inicjatywy realizującej się w każdym człowieku.

Przełom w poglądach na ten temat nastąpił dopiero po sięgnięciu do źródeł biblijnych i patrystycznych. Otworzyła się wtedy przed Kościołem cała rzeczywistość warunkująca realność spotkania z niewidzialnym Bogiem, czyli funkcje Chrystusa i Ducha Świętego jako spełnianie obietnicy zbawienia w Kościele. Relacja chrystologii do pneumatologii i miejsce samej pneumatologii nie miały jednakowych szans w dziejach teologii, dlatego też skutki tego nieustabilizowanego *lex credendi* miały swoje reperkusje w kulcie Kościoła, w jego liturgii (*lex orandi*). Dopiero w latach Soboru Watykańskiego II Kościół zachodni skierował swoją uwagę na pneumatologię i odkrył na nowo niezbywalne miejsce epiklezy, dzięki czemu dostrzegł nieodzowną rolę Ducha Świętego w budowaniu „przestrzeni” liturgicznej i aktualizowania Misterium aż do jego uobecnienia w Eucharystii. Pierwsze czyny zbawcze to akty duchowe w ramach celebracji liturgicznej, w ramach uczestnictwa w Misterium uobecnianym w Eucharystii. Związek z Chrystusem i współuczestnictwo w działającym się Misterium Chrystusa i Kościoła w samej liturgii to pierwsze, co ukazuje się na horyzoncie teologii okołosoborowej. Oznacza to, że działania chrześcijańskie, zewnętrzne,

oceniane w kluczu etycznym, są już konsekwencją stanu aktywności duchowej w liturgii, i to ona jest ową sytuacją źródłową, które nie zawsze może być dostrzegana, a tym bardziej oceniana w parametrach teologii moralnej. Czyny moralne czerpią swoją inspirację i wartość z aktywnego duchowo uczestnictwa w liturgii (*participatio actuosa*).

2. Teologiczna wizja uczestnictwa w Misterium

Na przestrzeni wieków dokonała się ciekawa ewolucja rozumienia uczestnictwa w liturgii, w Eucharystii. Omówiliśmy zwięźle ten proces w poprzednich rozdziałach. Poniżej możemy się przyjrzeć tej ewolucji w skrócie graficznym. W zasadzie można tu wyodrębnić dwa zasadnicze bloki czasowe: okres przed Soborem Watykańskim II i czas po Soborze. Wizja przedsoborowa wydaje się być bardziej chronologiczna, podkreślająca wyraźnie czas historycznej działalności Jezusa i Jego dzieło dokonane na ziemi, szczególnie wydarzenia z Jego działalności publicznej, a następnie skutki tej działalności, dzieła zbawczego, udostępnione dzięki eucharystycznej obecności Chrystusa, który daje łaskę. Innymi słowy jest to czas historycznej obecności i zbawczego działania Jezusa z Nazaretu, Boga-Człowieka na ziemi i czas działania skutków tego dzieła, czas łaski, którą zapewnia Chrystus uobecniany w każdej liturgii mszalnej.

Liturgia stanowi przeszło między historycznym „wczoraj” i „dziś”, a ściślej, to łaska stanowi owo przeszło między dziełem Chrystusa i życiem każdego członka Kościoła. Łaska również

jest rozumiana jako nieodzowna pomoc w drodze ku zbawieniu. Właściwie miernikiem zasługi jest posiadanie tej łaski i życie na sposób tej łaski, która wyraża zbawczą ofiarę Chrystusa, dającą nam przystęp do Ojca, czyli odkupienie. Zależność tę widzimy poniżej:

przed Vaticanum II

WCZORAJ	LITURGIA	DZISIAJ
↓	↓	↓
Chrystus i Jego dzieło (Misterium)	⇒ Chrystus ⇒ Odkupiciel	⇒ skutki (łaska) ⇒ Kościół żyje i działa z pomocą łaski (zasługuje na zbawienie)

Nieco inaczej przedstawia tę zależność teologia okołosoborowa, bo zarówno przed, jak i po Soborze Watykańskim II teologowie zajmowali się znaczeniem liturgii i jej naturą, odkrywając na nowo chrystologiczny i eklezjalny, ale nie mniej i pneumatologiczny wymiar obecności Chrystusa i uczestnictwa Kościoła w liturgii. W tym ujęciu relacja między realiami Misterium Chrystusa i każdego uczestnika jest bardziej „równoczesna” niż chronologiczna. A dzieje się tak dlatego, że mówimy o uobecnieniu nie tylko Osoby Chrystusa, ale i Jego Misterium. Kościół nie wnika, czy Jezus jest obecny somatycznie czy wraz ze swoim Misterium. Polecenie Jezusa „czyńcie to (gr. *touto*, czyli „wszystko”) na moją „pamiętkę” wskazuje raczej na całokształt etosu Chrystusa, czyli na to, co określane jest jako „Misterium”. Tym samym nie tylko prze-

istoczenie, które eksponuje obecność Osoby Jezusa Chrystusa, jest kulminacją Eucharystii, ale raczej jako odniesienie do Wcielenia znajduje swoje wypełnienie w akcie paschalnym, do czego z kolei nawiązuje anamneza eucharystyczna, wspomnienie uobecniające.

Uobecnienie Misterium sprawia, że nie tylko stajemy wobec Chrystusa, ale wprowadzeni jesteśmy w zbawczą akcję, w której podejmujemy działania wynikające z inicjatywy Chrystusa. Liturgia w to wszystko nas wprowadza w odpowiednich częściach tej wielkiej eucharystii, jaką jest kanon, anafora. W związku z tym uobecnienie Misterium przeżywamy jako faktyczne uczestnictwo w sytuacji zbawienia. Sam Chrystus wprowadza nas w swoje Misterium, w którym jest taki, jaki jest. Nie na próżno św. Jan Paweł II wzywał, by w celebracji liturgii „oddać na nowo najważniejsze miejsce Jezusowi, by nas oświecał i prowadził”²⁵⁹. Wejście w żywą i aktualną relację z Chrystusem w liturgii jest już doświadczeniem zbawienia. Eucharystia staje się antycypacją Paruzji, jest przedsmakiem pełni, dlatego wizja uczestnictwa polega tu przede wszystkim na doświadczeniu „tu i teraz”, „już i jeszcze nie”, „wieczności w codzienności”. Eschatologiczne „dzisiaj” staje się udziałem wiernych, którzy wraz z Chrystusem i całym Kościołem tworzą Misterium – Misterium Boga Trójjedynego²⁶⁰. Uobecnienie i uczestnictwo, czyli wzajemna obecność jest możliwa dzięki ingerencji Ducha Świętego. Całe Misterium zbawienia w dziejach dokonuje się w Duchu Bożym, cały Kościół żyje w sferze Ducha i tak też jest w li-

²⁵⁹ Jan Paweł II, EinE, 71.

²⁶⁰ Jan Paweł II, EinE, 71.

turgii, o czym każdorazowo przypominają nam epiklezy. Zanim będzie wspomnienie uobecniające (anamneza) zostaje przywołany Duch Pański (epikleza). Mówiąc o obecności, od razu mówimy o uczestnictwie, czyli aktywnej obecności wobec Chrystusa, a to wydarzenie ma miejsce za sprawą Ducha Świętego. Spójrzmy teraz na schemat tego Misterium uobecnego w Eucharystii i występujące tam zależności.

po Vaticanum II

HODIE, czyli „DZISIAJ” w liturgii



M i s t e r i u m



Chrystus + Kościół aktywny	
i Jego dzieło ze światem	} anamneza
(w Duchu Świętym)	} epikleza



sfera zbawienia („dzień zbawienia”, „chodzenie w świetle”)

Tą „przestrzenią”, którą nazywamy również *hodie*, staje się nie tylko sama liturgia (choć faktycznie dzieje się to najpierw i przede wszystkim), ale ma nią być objęte całe życie chrześcijanina.

W ramach podsumowania tak rozumianej teologii liturgicznego *hodie* można stwierdzić, że chodzi nieustannie o wrażliwość na Misterium, czyli na Chrystusa z Jego zbawczym czynem, który przychodzi, aby włączyć Kościół w dzieło zbawiania świata. Odwołam się do apelu sługi Bożego papieża Jana Pawła II, który w jednym ze swoich ostatnich dokumentów zwrócił się do Kościoła współczesnego w spra-

wie zrozumienia i promocji życia liturgicznego i tego aktualizującego aspektu liturgii, który okazuje się być podstawowy:

„Jest zatem konieczne ożywienie w Kościele autentycznej świadomości liturgii. Jest ona, jak przypomnieli Ojcowie synodalni [...] świętowaniem wiary Kościoła. [...] Jak zaświadcza również tradycja czcigodnych Kościołów wschodnich, przez nią wierni wchodzi w komunie z Trójcą Przenajświętszą, doświadczając uczestnictwa w Bożej naturze jako daru łaski. Liturgia daje w ten sposób przedsmak ostatecznej szczęśliwości i udziału w chwale niebieskiej”²⁶¹.

Chrystus w tym Misterium jest Oblubieńcem Kościoła, tak więc miłość z Bogiem jest centralnym wątkiem życia chrześcijanina i ona staje się sensem wszelkiego działania, ustrzegając liturgię przed czczym rytualizmem a apostołstwo przez czystym tylko altruizmem. Tym co wyróżnia chrześcijaństwo jest miłość Chrystusa, a ta może być zaczerpnięta realnie z udostępnionego w Duchu Świętym źródła liturgii, w której to Misterium się uobecnia. Taka konfiguracja potwierdza ewangelijną zależność ukazaną w opowiadaniu o Marii i Marcie (por. Łk 10, 41) i jasno broni tej „lepszej części”, jaką jest relacja osobowa z Chrystusem – jakość priorytetowa wobec działania z Nim i dla Jego sprawy z ludźmi, które to działanie nabiera sensu zbawczego, gdy jest nasycone Jego miłością i wypływa z komunii eucharystycznej. W tym sensie *logos* warunkuje etos.

²⁶¹ Jan Paweł II, *EinE*, 70.

Zakończenie

Zdumiewające jest to, że o sprawach najwyższej wagi można mówić obszernie, ale także zwięźle. Wybrałam tę drugą opcję z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na szacunek wobec zagadnienia, które w gruncie rzeczy jest kwestią wiary, w związku z czym nie trzeba go przysłańać mnogością wypowiedzi lub przypuszczalnych hipotez. Zresztą o Eucharystii napisano już bardzo wiele. Po drugie, obecność Chrystusa *in misterio* jest jakością mistyczną i taką niech pozostanie także w tym zaprezentowanym lapidarnym studium. Powściągliwość słowa może się przysłużyć lepszej klarowności wykładu, a to jest szczególnie pożądane ze względu na trudność i niezwykłość zagadnienia, a także na wielość powiązań, jakie występują w przypadku najistotniejszej tajemnicy chrześcijaństwa, jaką jest Eucharystia, a w niej centralny aspekt dotyczący rzeczywistej obecności Chrystusa, która jest przedłużeniem przełomu dziejów zbawienia, jakim jest Wcielenie Boga.

Szczególnie zwraca uwagę fakt, że Eucharystia w swojej formie obrzędowej, choć zakorzeniona w historii Izraela, a nawet w prototypach ofiar i uczt rytualnych, w wersji Je-

zusa Chrystusa osiąga wymiar na wskroś duchowy, w pełni zbawczy i integralny. Obejmując zaś wszystkie etapy historii zbawienia koncentruje całość zbawczego dzieła w akcie liturgicznej celebracji, wysnuwając Misterium z jakichkolwiek ram i uwarunkowań (przestrzennych czy też czasowych). Tym charakteryzuje się liturgiczne *hodie*, w którym nie ma przeszkód, by człowiek w komunii z Chrystusem i wspólnotą Kościoła doświadczał pełni w najgłębszej istocie swojej natury, a tym samym przeżywał szczyt chrześcijańskiego świętowania.

Ważne w tym doświadczeniu jest zwrócenie uwagi na pewne aspekty Eucharystii, które czynią ją wydarzeniem wielowymiarowym, integrującym, skupiającym całość Objawienia i wyrażającym więź z Bogiem, a także naturę chrześcijańskiej ofiary. Z tego powodu Eucharystia nie została tu przedstawiona od strony chronologii, czyli sekwencji poszczególnych obrzędów *Ordo Missae*, ale ze szczególnym uwzględnieniem tych aspektów, które przyczyniają się do aktualizacji, uobecnienia Chrystusa z Jego mesjańskim całokształtem. Jest to Misterium oblubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła, w którym wszyscy jesteśmy współtwórcami i uczestnikami. W tym Misterium uobecnia się cały realizm powołania ochrzczonych i urzeczywistnia się źródło naszego życia, które po zakończonej liturgii trwa nadal i przenika wszystkie tkanki naszej codzienności. Opracowanie to ma służyć większej świadomości, czym jest Eucharystia i co się w niej wydarza, w czym uczestniczymy i co mamy czynić w spotkaniu z Bogiem „tu i teraz”, „dzisiaj” (*hodie*) w sensie celebracji i w sensie chrześcijańskiego życia tam, gdzie jeste-

śmy. Dlatego kluczowa w tym wydarzeniu jest rola Ducha Parakleta, a także rozum i wiara, które do takiego uczestnictwa w Misterium są w pełni przygotowane.

Wszystkie przytoczone treści i sugestie przeznaczone są przede wszystkim dla wierzących, bo aktualne czasy są dla nich wielkim wyzwaniem. Ich wiara jest weryfikowana we współczesnych konfrontacjach i na niej może się oprzeć Kościół, a nawet świat. Ale wierzący mogą to brzemie unieść jedynie wtedy, gdy będą zdolni oprzeć się wyłącznie na Chrystusie, który właśnie po to został z nami aż do skończenia świata i pragnie dzielić z nami stół Słowa i Chleba, że nawet samo uczestnictwo jest już głoszeniem Jego Misterium zbawienia aż do pełni czasów (por. 1 Kor 11, 26) i budowaniem Królestwa pokoju. Ta jedyna i wyjątkowa ranga Eucharystii wynika z tego, że jest ona ową „pamiętką” i „równoczesnością”, żyjącą obecnością, w której uczestnictwo świadome i żywe zdolne jest utrzymać stworzenie w pełni życia i pokoju. Dlatego korzystajmy z daru teologii, która – oświecając umysł i rozbudzając motywacje – otwiera na obecność Chrystusa i przygotowuje do uczestnictwa w eucharystycznym *hodie* tak, by było ono nie tylko częste, ale świadome i owocne.

EUCHARIST

PRESENCE – *HODIE* – PARTICIPATION

Summary

Eucharist is the hearth of Christian liturgy and life as it is focused on the life-giving centre, which is the presence of God through Christ in the Holy Spirit. The book is about the Eucharist being the sacrament of presence understood as a unique contemporariness of the salvific Mystery with the Church in time. The sacramental «synchronism» experienced in each liturgical celebration through the lens of theology is specified as 'eschatological here and now', 'today', *hodie*. Owing to this aspect, Eucharist appears as the sacrament integrating various stages within one mystical act of liturgy, which is expressed by holistic terminology, discussed in the first chapter of the book. Biblical resources reveal a true *arche* of Christ's presence in the Eucharist and lead us to rituals of judaistic worship as well as to natural cultic pattern. The Gospels, however, reveal messianic novelty of the eucharistic presence. The examination of the archetype of liturgical presence allows for discerning two essential notions, memory and sacrifice, which are discussed in the third and the fourth

chapters. The following study refers also to the history of understanding the eucharistic presence that employs the function of faith and reason. Eastern and western traditions of the Greek and Latin Fathers display complementary approach to this crucial eucharistic Mystery. Further chapters deal with contemporary theological currents concerning the subject of liturgical *hodie*. The ground of the recent approach lies in the theory of mystery formulated by Odo Casel, who based his views on the patristic theology and who significantly influenced liturgical studies before the Second Vatican Council and postconciliar theology. Thanks to his theory, the notions of anamnesis and epiclesis have been rediscovered, mainly in relation to the fact of diversified presence of Christ in liturgy as mentioned in the constitution *Sacrosanctum Concilium* as well as in relation to the role of the Holy Spirit as it is expressed in epicletic prayers. Very meaningful in the presented area of investigation seems to be the reality of feast, known in universal cultic experience and directly connected with the Christian aspect of feast stemming from the Last Supper with Jesus Christ. In the following study the eucharistic feast is considered as mutual reciprocity of Christ's and Church's presence. It is a liturgical sign of ecclesial communion being also the way of proclaiming the Paschal Mystery of salvation (cf. 1 Cor 11:20).

The issue of liturgical *hodie* indicates mystical sense of the Eucharist, nourishing spiritual interaction between the Triune God and Christians. Participation in the Eucharist becomes then a continuous initiation into the Mystery of Christ's presence and a vivifying source of inner attitude, intentions,

and actions. Therefore, a conscious and active participation (*actuosa participatio*) in the Eucharist may be considered as the *logos* of Christian *ethos* expressed in a daily testimony of new life within the world to be entirely sanctified.

Contents

Abbreviations

Contents (in Polish)

Foreword

I. Holistic terminology of the Eucharist

1. Eucharist as the 'source' and 'summit' of Christian life
 - 1.1. The 'source'
 - 1.2. The 'summit'
2. Eucharist as the integrating sacrament
3. Aspectivity over naturalism

II. Biblical resources of Christ's presence in Eucharist

1. Context of the eucharistic presence
2. Time and the 'hour' of Christ's Passover
3. Credibility of Christ's presence (1 Cor 11:20)

III. Memory and «commemoration»

1. «Commemoration» making present – 'Do this ...'
2. «Commemoration» and remembrance
3. Philosophical and religious meaning of memory

4. Ritual memory in the Old Testament

- 4.1. Memory in words
- 4.2. Memory in rites
- 4.3. Interpreters of memory

5. Memory in the New Testament

- 5.1. «Commemoration» at the Last Supper
5. 2. The Spirit who 'reminds' (John 14:26)

IV. The aspect of sacrifice

1. Biblical image of salvific sacrifice
2. The Sacrifice of Christ and Church
3. The experience of Christ's Mystery in liturgy of the apostolic times

V. Faith and reason in regard to eucharistic presence

1. Patristic tradition
 - 1.1. Greek Fathers
 - 1.2. Latin Fathers
2. Medieval and modern views on the eucharistic presence
 - 2.1. The first controversy on Christ's presence
 - 2.2. The second controversy on transubstantiation
3. Protestant controversies and reaction of the Trent Council
4. The approach of liturgical renewal

VI. Liturgical *hodie* in times of Vaticanum II

1. Anamnesis – commemoration making present
2. The significance of epicleses in making *hodie*
 - 2.1. Consecration epiclesis
 - 2.2. Epiclesis of communion
3. Christ's presence in the Word
4. Presence of the Mystery in liturgical gathering
5. Visible sign of Christ the Priest

VII. Feast as the act of mutual presence of God and participant

1. Biblical image of feast

1.1. Feast as manifestation of communion with the highest being

1.2. Feast as communion with one another

2. Practice of participation in the eucharistic feast

2.1. The primary experience of the Church

2.2. Medieval resolutions

2.3. Ecclesial dimension of the eucharistic feast

2.4. Eucharistic feast as a sign of Christian communion

VIII. Logos and ethos

1. Eschatological presence

2. Theological vision of participation in the Mystery

Conclusions

Summary

Contents (in English)

Bibliography

Bibliografia

Źródła

Mszał Rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986 (MR).

Mszał łacińsko-polski, Paris 1968 (MRŁ).

Missale Romanum ex Decrego Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1962 (MRT).

Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, Katowice 1988.

Ordo Lectionum Missae, editio typica. Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis 1981 (OLM)

Teksty patrystyczne

Ambrosius S., *Apologia prophetae David*, PL 14, 851–885.

Ambrosius S., *De fide ad Gratianum Augustum Libri Quinque*, PL 16, 527–698.

Ambrosius S., *De sacramentis*, PL 16, 417–462.

Ambroży św., *O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, Sz. Pieszczoł, Poznań 1970.

Augustinus S., *Sermo 272* (PL 38, 1247–1248).

- Augustyn św., *O państwie Bożym*, tłum. W. Kubicki, Poznań 1934.
- Chryzolog Piotr, *Kazanie 108, Godzina Czytań*, wtorek, IV tyg. Okres Wielkanocnego, *Liturgia Godzin*, t. 2, s. 606–608.
- Cyprian św., *Listy*, tłum., W. Szołdrski, Warszawa 1969. Grzegorz Wielki św., *Dialogi 4*, 58, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007.
- Hermas, *Pasterz*, POK I, s. 280–446.
- Ignacy z Antiochii św., *Do Smyrnieńczyków 7*, 1, POK I, s. 237–242.
- Ignatius s., *Epistola ad Magnesios*, PG 3, 655–664.
- Ireneusz z Lyonu św., *Przeciw herezjom IV*, 52, 3, *Godzina czytania*, czwartek III tyg. Okresu Wielkanocnego, *Liturgia godzin* tom II, Poznań 1984, s. 573.
- Jan Chryzostom św., *Homilie na Ewangelię św. Mateusza* (cz. II: homilie 41–90), tłum. J. Krystyniacki, A. Baron, red. A. Baron, Krakow 2001.
- Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 24, POK I, s. 106–176.
- Pseudo-Dionizy, *De ecclesiastica hierarchia III*, 1 (PG 3, 424). *Traditio Apostolica*, 3, w: *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*. Wstęp, przekład, komentarz: H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 14/1 (1976), s. 145–169.
- Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, oprac. H. Paprocki, Warszawa 1988.

Magisterium Kościoła

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.
- Dei Verbum*, Konstytucja o Objawieniu Bożym, Watykan 1965.
- Franciszek, papież, Adhortacja apostolska *Laudato Si'*, Watykan 2015.
- Gaudium et spes*. Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, Watykan 1965.
- Inter oecumenici*, Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej, Kongregacja Kultu Bożego, Watykan 1964.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, List apostolski na rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine*, Watykan 2004.
- Katechizm Kościoła katolickiego, wyd. polskie, Poznań 1994.
- Presbyterorum ordinis*. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje* (tekst polski), Poznań 2002, s. 478–508.
- Sacrosanctum Concilium*. Konstytucja o liturgii świętej, Watykan 1963.

Literatura przedmiotu

- Sacrosanctum Concilium*. Konstytucja o liturgii świętej, Watykan 1963.
- Betz J., *Die Eucharystie in der Zenit der Griechischen Väter*, t. 1: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg – Basel – Wien 1955.
- Betz J., *Eucharystie als zentrales Misterium*, w: *Mysterium salutis* IV 2, Einsiedeln 1973, s. 185–311.
- Bradshaw P. F., *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, tłum. P. Kaznowski, M. Koza, Kraków 2016.
- Brzeziński D., *Liturgia w kluczu genetyki: analogie formalne*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) nr 1, s. 17–31.
- Casel O., *Die Eucharistielehre der hl. Justinus, Martyr*, „Katholik” 4 (1914), s. 153–176, 243–263, 331–355, 414–436.
- Casel O., *Mysteriengegenwart*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 8 (1929), s. 145–224.
- Casel O., *Chrześcijańskie Misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000.
- Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000.
- Casel O., *Misterium świąt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007.
- Cecchinato A., *Il dinamismo pneumatologico nella celebrazione eucaristica*, w: E. Carr (a cura di), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit*, Roma 2005, s. 207–230.
- Corbon J., *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltańska, Poznań 2005.

- Craig W. L., *Time, Eternity, and Eschatology*, w: *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. J. L. Walls, Oxford 2010, s. 596–613.
- Cuva A., *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, „Liturgia” 32 (1998), s. 395–408.
- Czerwik S., *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii*, „Anamnesis” 1 (1997/98), s. 10–26.
- Dąbek T. M., *Eucharystia jako ofiara według nauki Pisma Świętego*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, Studia t. 14, red. S. Koperek i inni, Kraków 2006, s.12–26.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fryburg Bryzgowijski 1976³⁶.
- Dodd Ch.H., *Historical Tradition of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Driscoll J., *Anamnesis, epiclesis and fundamental theology*, „Ecclesia orans” 15 (1998), s. 211–238.
- Durrwell F.-X., *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987.
- Drozd J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.
- Dyr A., *Duch Święty w euchologii mszalnej*, Communio 12 (1998), s. 365–382.
- Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, tłum. M. P. Rodakowie, Warszawa 1998.
- Fauquet Y., *Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: Mystère de Rédemption du temps*, w: *Eschatologie*

- et liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1985, s. 89–99.
- Ferraro G., *Dottrina sullo Spirito Santo nelle epiclesis delle preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, „Divus Thomas” 78 (1975), s. 430–448.
- Folsom C., *The Holy Spirit and the Church in the liturgy: CCC 1091 – 1109 and the influence of Fr. Jean Corbon*, w: E. Carr (a cura di), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit*, Roma 2005, s. 231–241.
- Froniewski J., *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011.
- Gerken A., *Teologia Eucharystii*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977.
- Giglioli P., *Dal Padre, per Christo, nello Spirito*, w: AA. VV. *Liturgia spirito e vita, XXXII Settimana Liturgica Nazionale*, Roma 1982, s. 71–87.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002.
- Godwin J., *Mystery Religions in the Ancient World*, San Francisco 1981.
- Gogola J., *Ekstaza*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 243–244.
- Górski J., *Spotkanie z religiami*, Katowice 2007.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996.
- Hanc W., *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapańskie” 2 (1983), s. 213–230.
- Jankowski A., *Sens trzech przerośni Pawiowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14n; 4, 30), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37.

- Jankowski A., *Duch Dokonawca*, Katowice 1983.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
- Kudasiewicz J., *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szybik, Lublin 1997.
- Ligier L., *De la Cène à l'Eucharistie*, AssS^{2me}, Paris 1968, s. 42–57.
- Lodi E., *Lo Spirito Santo nella Liturgia*, Bologna 1997.
- Magrassi M., *La presenza operante dello Spirito nei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, w: *Rinnovati in Cristo e nello Spirito l'iniziazione cristiana*, ed. G. Colombo, J. Biffi et al., Bologna 1981, s. 51–83.
- Mancini F., *Lo Spirito Santo e il dinamismo della liturgia nella vita della Chipsa e del credente*, „Vita Monastica” 176 (1989), s. 32–49.
- Marini A., *L'epiclesi nel canone Romano*, „Ephemerides Liturgicae” 90 (1976), s. 243–261.
- Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1976.
- Mateusza z Krakowa opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, red. W. Seńko, A. L. Szafrąński, Warszawa 1974.
- Matwiejuk K., *Epikleza w modlitwach eucharystycznych*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, red. H. Sobeczko, Opole 2005, s. 147–165.
- Mazza E., *La celebrazione eucaristica*, Bologna 2005.
- McKenna J. H., *The Eucharistic Epiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era*, Chicago 2009².
- McLean T., *What is time? Philosophical and Eucharistic Insights*, „Studia Liturgica” 50/2 (2020), s. 163–175.
- McTaggart J. Ellis, *The Unreality of Time*, „Mind” 17/68 (1908), s. 457–474.

- Migut B., *Ofiara Chrystusa w ujęciu teologii liturgicznej*, „Liturgia sacra” 10 (2004) 2, s. 227–249.
- Migut B., *Teologia wierna misterium według Odon Casela OSB (1886–1948)*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 8, s. 261–275.
- Metzger M., *Storia della liturgia Eucharistica*, Torino 2003.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989.
- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Neunheuser B., *La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique*, „Ephemerides Liturgicae” 4–5 (1980), s. 297–310.
- Neunheuser B., *Problem obecności Misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, tłum. J. Sroka – M. Wolicki, „Ruch Biblijny i liturgiczny” 41 (1988), s. 129–135.
- Nowakowski P., *Kościół rzymskokatolicki w poszukiwaniu interkomunii z Kościołami odmiennych tradycji liturgicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (2007), s. 97–114.
- Oepke A., *Das eîc der logischen Beziehung*, TWNT (1950), t. 2, 426–429.
- Pałęcki W., *Odo Casel. Nauka o misteriach chrześcijańskich*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa 2006, s. 60.
- Pałęcki W., *Wokół sporu o Paschę w teologii misteriów*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 1/57 (2010), s. 185–204.
- Pedrini A., *L'epiclezi nell eucologia minore del „Missale Romanum”*, „Ephemerides Liturgicae” 90 (1976), s. 329–351.
- Pindel R., *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, w: S. Koperek (red.), *Eucharystia na ołtarzu świata*, Kraków 2006, s. 133–172.
- Pinsk J., *Świat i sakramenty*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1997.

- Piwowski W., *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” (1983) t. 11 z. 1, s. 5–85.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- Poidevin R. Le, *The Experience and Perception of Time*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, § 16, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/time-experience/>.
- Potterie de la I., *Le Paraclet*, „Assemblées du Seigneur”¹ 1/47 (1963), s. 37–55.
- Potterie de la I., *L'onction du chrétien par la foi*, w: I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, s. 107–167.
- Rak R. (red.), *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych w dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, Londyn 1987.
- Ratzinger J., *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, tłum. L. Balter, w: *Eucharystia*, „Communio” 1 (1986), s. 166–177.
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, tłum. J. Merecki SDS, Kraków 2006.
- Rinaudo S., *La liturgia epifania dello Spirito. Iniziazione all'esperienza dello Spirito Santo nella celebrazione del mistero cristiano*, Torino 1980.
- Rubin M., *Corpus Christi, The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.
- Ryś G., *Manducare et manducari. Teologia i praktyka Komunii świętej*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, „Studia”, red. S. Koperek, Kraków 2006, s. 87–104.

- Schinella I., *Lepiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia” 145 (1998), s. 29–50.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995.
- Schürmann H., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970.
- Sczaniecki P., *Służba Boża w dawnej Polsce*, Poznań 1962.
- Sielepin A., *Chrystus pośród was – nadzieja chwały*, Sandomierz 1996.
- Sielepin A., *Między źródłem a szczytem*, Kraków 2004.
- Sielepin A., *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2004.
- Sielepin A., *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczno-teologiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008.
- Sobeczko J. H., *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999.
- Sroczyńska M., *Rytuály jako praktyki pamięci w transmisji pokoleniowej w refleksji socjologa religii*, „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review” 2/268 (2018), s. 33–54.
- Sroka J., *Nowe Modlitwy eucharystyczne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2–3 (1969), s. 123–133.
- Staniek E., *Eucharystia jako ofiara*, w: *Eucharystia na ołtarzu świata*, „Studia” nr 14, Kraków 2006, s. 27–48.
- Świerzawski W., *Odo Casel – mystagog i teolog (1886–1948)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6/31 (1978), s. 310–319.
- Świerzawski W., *Dynamiczna „pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jej egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980.
- Świerzawski W., *Pro cuius amore*, Wrocław 1984.

- Świerzawski W., *Odo Casel (1886–1948) – życie i dzieło*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2/41 (1988), s. 89–105.
- Szymik J., *Msza św. ofiarą Chrystusa i Kościoła*, w: J. J. Kopec (red.), *Eucharystia: Misterium – Ofiara – Kult*, Lublin 1997, s. 69–91.
- Thomas S., *Summa Theologiae*, Supplementum, Torino 1954.
- Triacca A. M., *Lazione silenziosamente efficace dello Spirito Santo nella proclamazione della parola di Dio*, „Liturgia” 16 (1982), s. 21–39.
- Triacca A. M., *Presenza e azione dello Spirito Santo nell'assemblea liturgica*, „Ephemerides Liturgicae” 4 (1985), s. 349–382.
- Triacca A. M., *Odo Casel i ruch liturgiczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2/41 (1988), s. 105–128.
- Triacca A. M., *Omelia e Spirito Santo: sua presenza ed azione e come parlarne*, „Liturgia” 32 (1998) s. 145–158.
- Witte H., *The Spirit of leadership. A biblical motif in the consecratory prayer of the ordination of a bishop*, „Questions Liturgiques” 85 (2004) s. 244–260.
- Vagaggini C., *Il senso teologico della Liturgia*, Saggio di liturgia teologica generale, Milano 1999⁶.
- Zachara M., *Krótką historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014.

Eucharystia przeżywana i rozumiana w jej bogatej wieloaspektowości może być dla nas bliska jako komunია, obecność, pojednanie, miłość, ofiara, pokój, uczta, braterska wspólnota czy antycypacja Nieba. Wspólny mianownik stanowi przede wszystkim wymiar soteriologiczny. Celem niniejszego studium jest przybliżenie Eucharystii od różnych stron, by wykazać jej bogaty i integralny charakter. Wśród wielu ujęć, jako najistotniejsze wyłaniają się trzy, zaczerpnięte z encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*: obecność, ofiara i uczta. Papież uznał je za najbardziej pojemne, bo w nich zawierają się inne bardziej szczegółowe aspekty. Są to niejako słowa-klucze i filary teologii Eucharystii.

ze Słowa wstępnego



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-974-7



9 788374 389747