

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

## SPRAWOWANIE EUCHARYSTII JAKO ANAMNEZA OFIARY PRZYMIERZA

„Wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: Weźcie go i podzielcie między siebie: albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże. Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał mówiąc: To jest ciało moje, które za was będzie wydane; czyńcie to na moją pamiątkę. Tak samo i kielich po wieczerzy mówiąc: Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana”. Łk 22, 17—20.

„Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”. Mt 28,20.

„Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, ofiarujemy Tobie Boże Chleb życia i Kielich zbawienia i dziękujemy, że nas wybrałeś, abyśmy stali przed Tobą i Tobie służyli. Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”. II Modlitwa Eucharystyczna.

Scalenie wszystkich elementów stanowiących Eucharystię w organiczną wizję misterium, w którym „Oblubieniec-Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną” (KL 7), wyakcentowało rolę anamnezy. Protestantom, którzy zaprzeczali, że Eucharystia jest ofiarą, w okresie potrydenckim teologia katolicka przeciwstawiała teorię ofiary, a tym samym ją akcentowała. Wiele miejsca w traktatach o Eucharystii zajmowało też tłumaczenie metafizycznej istoty Mszy św.<sup>1</sup> To powodowało także swoiste interpretacje duszpasterskie. Akcentowanie ofiarniczego charakteru Mszy św. podkreślało konieczność uczestniczenia w niej, przy zwracaniu mniejszej uwagi na przyjmowanie Komunii św. (por. Komunia św. poza Mszą św.).

<sup>1</sup> Por. M. Lepin, *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926.

Ruch odnowy biblijno-liturgicznej zmienił kierunek poszukiwań. Studia takich teologów, jak A. Vonier<sup>2</sup>, M. de la Taille<sup>3</sup>, E. Masure<sup>4</sup>, O. Casel<sup>5</sup> czy J. Jungmann<sup>6</sup>, nawiązując do wyjaśnień paleochrześcijańskich, patrologicznych i biblijnych, powodowały schodzenie ruchu odnowy na teren symbolizmu, tak podejrzanego w teologii od czasów herezji Berengariusza. Gwarancję ortodoksyjności dawał jednak kontekst źródłowy, który nie mógł być w żaden sposób kwestionowany.

Przesuwało to powoli akcent z wizji statycznej ku wizji dynamicznej. Podkreślano coraz wyraźniej, że Eucharystia jest nie tylko znakiem substancjalnej obecności Chrystusa w Ciele i Krwi (*realis praesentia*), ale jest też znakiem Jego zbawczego Misterium Paschalnego, w którym Chrystus oddaje się człowiekowi, domagając się od niego w odpowiedzi również całkowitego oddania się. Tym samym zaczęto tłumaczyć, że obecność rzeczywista, tak trudna do zdefiniowania, jest obecnością Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, działającego hic et nunc w liturgii. Dlatego sprawa sposobu obecności jest drugorzędna. Na pierwszy plan wysuwa się sama obecność Chrystusa i Jego zbawcze działanie. Aby to lepiej zrozumieć, trzeba wniknąć w zamiar Chrystusa, w plan Zbawienia, objawiany przez cały ciąg Historii Zbawienia, a wyrażony w pełni podczas Ostatniej Wieczerzy. Tam właśnie należy szukać genezy wypowiedzi anamnetycznej: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Tak więc dialogową strukturę misterium ustalają: z jednej strony fakt ustanowienia Eucharystii z nakazem anamnezy, z drugiej zaś subiektywna anamneza anafory. W pierwszym wypadku inicjatywa należy wyłącznie do Chrystusa, w drugim Chrystus współdziała z Kościołem. W tej strukturze widać zarys dialogu Przymierza, który przez Chrystusa w Duchu Świętym osiąga swój szczyt.

W tym miejscu spróbujemy przeprowadzić analizę czynności sprawowania Eucharystii jako anamnezy Przymierza na płaszczyźnie liturgii, która jest nierozzerwalnie związana z podtekstem biblijnym. Podstawowym punktem wyjścia do naszych analiz jest modlitwa eucharystyczna, zwana inaczej kanonem mszalnym lub anaforą. Sercem anafory stojącej w centrum liturgii rzymskiej jest opis ustanowienia, anamneza i modlitwa ofiarnicza<sup>7</sup>. Te trzy elementy stanowią jedną, organiczną i nierozdzieloną całość. Nadając sens i znaczenie mo-

<sup>2</sup> A. Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London, 1925.

<sup>3</sup> M. de la Taille, MF, Paris 1921; *Esquisse du Mystère de la Foi suivie quelques éclaircissements*, Paris 1924.

<sup>4</sup> E. Masure, *Le Sacrifice de Chef*, Paris 1944.

<sup>5</sup> O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 6(1926) 113—204.

<sup>6</sup> J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Freiburg 1958.

<sup>7</sup> O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis...*, 113—115.

dlitwie eucharystycznej, wskazują na zawarty w niej zamiar Chrystusa. Przyjrzyjmy się teraz kolejno tym elementom.

Opis ustanowienia to opis wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, które jest fundamentem dokonywanego obrzędu. Opis ten kończy się nakazem Pana: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Tymi słowami każe On kontynuować nieustannie czynność eucharystyczną, podkreślając równocześnie jej wyjątkowość. Nie jest to prostym opowiadaniem, mającym wzbudzić subiektywne uczucia czy nawet samą odpowiedź, ale formułą skuteczną, realizującą to, co jest opowiadane.

Kościół z całą świadomością podejmuje ten nakaz Chrystusa. Dlatego wszystkie anafory tak Kościoła wschodniego, jak i zachodniego od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy są świadectwem wiary Kościoła spełniającego polecenie Pana. Kościół zgromadzony dokoła eucharystycznego ołtarza, pamiętając o tym zleceniu, czyni to, co Pan polecił i formułując w kontekście obrzędu owo wspomnienie, składa Bogu ofiarę w Chrystusie i przez Chrystusa w Duchu Świętym. Najczęściej powtarzające się określenie: „memores ... offerimus” wskazuje, że wspomnienie jest ściśle związane z aktem ofiary, która wypływa niejako z tego wspomnienia.

Modlitwa ofiarnicza, podobnie jak i opis ustanowienia, jest formułą skuteczną. Skoro Kościół uważa Mszę św. za prawdziwą ofiarę, to i modlitwa anamnezy, znajdująca się pomiędzy opisem i modlitwą ofiarniczą, jest modlitwą realną, to znaczy modlitwą, która coś oznacza i realizuje to, co oznacza. Tym samym jest ona obiektywnym wspomnieniem dokonany przez sakramentalną czynność. Liturgia eucharystyczna sprawowana wśród wspólnoty jest więc modlitwą dziękczynną, objawiającą obecność i moc zbawczą Boga; jest działającą obecnością Boga, a jeszcze ściślej — działającą obecnością Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa.

Ta obecność Chrystusa staje się realna dzięki interwencji Kościoła sprawującego liturgię. Zbawienie uobecnione hic et nunc dokonuje się więc dzięki interwencji Chrystusa przy współdziałaniu Kościoła. Współpraca ta dochodzi do swojego apogeum w konsekracji, na którą powołuje się anamneza.

Po zinterpretowaniu rzeczywistości symbolicznej Eucharystii będziemy mogli przejść do rozwinięcia elementów eucharystycznego dialogu.

#### 1. POLECENIE CHRYSTUSA: „TO CZYŃCIE NA MOJĄ PAMIĄTKĘ”

Sakramentalny symbolizm Eucharystii wyrażony został przez posiłek. Posiłek jest bowiem najbardziej typowym przejawem wspólnoty międzyludzkiej. Opierając strukturę Eucharystii na posiłku, Chrystus

chciał wyrazić swoją więź z ludźmi. Eucharystia będąc więc anamnezą sakramentalną historycznego życia Chrystusa jest równocześnie zapowiedzią i zadatkiem wiecznej komunii Nowego Przymierza, dojrzałego w miłości oblubieńczego zjednoczenia.

Ruch odnowy liturgicznej, opierając się na Biblii i komentarzach Ojców Kościoła, zwłaszcza greckich, przygotował drogę do rozwinięcia tego aspektu teologii Eucharystii, który w okresie posoborowym zaczyna zataczać coraz szersze kręgi. Ukazuje tym drogę do wyjścia z ciasnego i pozornie nie do przebycia zakresu problematyki podejmowanej przez teologię potrydencką i neotomistyczną.

W okresie greckich Ojców Kościoła Eucharystia była wyrazem istoty Ostatniej Wieczerzy przez pojęcie anamnezy jako centralnej idei teologii Eucharystii. Co więcej, była przez to wiernym interpretatorem najgłębszej intencji Chrystusa. On sam bowiem w słowach ustanowienia Eucharystii, w tej kategorii, którą nazwał wspomnieniem-anamnezą („To czyńcie na moją pamiątkę”), ukrył całą rzeczywistość zbawienia jako dzieło swego życia<sup>8</sup>. Chrystus chciał, by Eucharystia była anamnezą (Łk 22,19; 1 Kor 11,24) uobecniającą zbawienie, skierowane na dopełnienie w zbawczej przyszłości<sup>9</sup>. W takiej perspektywie spojrzenie w przeszłość i w przyszłość zapładnia terażniejszość, w której uobecnia się zbawcza przeszłość i zbawcza przyszłość. W ten więc sposób Eucharystia domagając się odpowiedzi opartej na wierze, nadziei i miłości, wyrażonej przez zajęcie stanowiska i wybór wobec osoby Zbawiciela i dzieła zbawienia, narzuca styl całego praktycznego życia chrześcijanina.

Starając się przywrócić anamnezie centralne miejsce w interpretacji Eucharystii, dążymy równocześnie do podkreślenia faktu obecności Chrystusa dla nas, jako najgłębszego sensu uobecniającego wspomnienia. Przywracamy tym samym równowagę przez usunięcie napięcia, jakie istniało u niektórych teologów między fizyczną (*sacramenta efficiunt*) a symboliczną (*sacramenta significant*) interpretacją sakramentu. Aby uzyskać taką syntetyczną wizję, musimy najpierw sprecyzować ogólny sens pojęcia anamnezy. Ograniczymy się oczywiście tylko do ujęcia kultycznego, znanego w tradycji judeo-chrześcijańskiej w kontekście odprawianej Paschy. Już w tradycji Izraela anamneza jest rozumiana jako sakramentalne uobecnienie zbawczego wydarzenia Boga (Wj 13,4; 12,1—14), choć główny jej akcent jest skierowany ku eschatologicznemu dopełnieniu (Wj 12,42). W teologii chrześcijańskiej hebrajskie *zikkarón*

<sup>8</sup> J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilwerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955, I/1, 344.

<sup>9</sup> Teologia definiuje rzeczywistość sakramentalną liturgii jako *signum rememorativum, demonstrativum i prognosticum*, wskazując tym samym na jej przeszłość, terażniejszość i przyszłość, i rozumiejąc tę trójwymiarową czasowość jako symbol wieczności.

(anamnesis) nie tylko kontynuuje, ale i przekracza pojęcia starotestamentalne.

Można więc powiedzieć, że anamneza jest wspominającą celebrą skoncentrowaną na wydarzeniu zbawienia, mającą na celu wprowadzenie uczestniczących w to wydarzenie<sup>10</sup>. Są więc w niej dwie płaszczyzny: działania Boga i działania ludzi, konkretniej — Ludu Bożego. Akt Ojca, uobecniający w Duchu Świętym zbawcze dzieło Chrystusa, spotyka się z aktem ludzi odpowiadających na tę obiektywną interwencję wiarą, nadzieją i miłością. Te dwa akty tworzą jeden akt Przymierza Boga z Człowiekiem. Mówiąc o sprawowaniu Eucharystii jako anamnezie, mamy to przede wszystkim na uwadze.

W naszym studium zależy nam także na tym, by pominąwszy inne aspekty anamnezy, opracowane już szczegółowo gdzie indziej<sup>11</sup>, ukazać tylko pełny wymiar faktu obecności Chrystusa w Eucharystii dla nas i dla naszego zbawienia. Spróbujemy dokonać tego wykazując, że anamneza eucharystyczna jest uobecnieniem syntezy biograficzno-mistycznej Chrystusa.

#### A. Sprawowanie Eucharystii jako anamneza

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie gromadziły się spontanicznie wokół Mistrza obecnego z nimi duchowo, aby przyjmować z radością posiłek. Wprowadzono też nowy i wyjątkowy element: gromadzący się w imię Jezusa powtarzali gesty i słowa z Ostatniej Wieczery, które przeistaczały chleb i wino w Jego Ciało i Krew, uobecniając Mistrza.

Sens eucharystycznej celebrы kształtowała atmosfera Paschy, z której świętowaniem według woli Chrystusa zbiegła się Ostatnia Wieczera<sup>12</sup>. W uroczystości Paschy Starego Testamentu anamneza ojca rodzi-

<sup>10</sup> J. M. Tillard, *Le Memorial dans la vie de l'Eglise*, „La Maison Dieu”, 106 (1971) 24—46.

<sup>11</sup> Podstawowe opracowania dotyczące anamnezy, wraz z literaturą: N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le Christianisme primitif*, Lund 1948; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Berlin 1955<sup>2</sup>; H. Schürmann, *Der Abendmahlsbericht. Lukas 22,7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1957; M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris 1959; O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Freiburg 1918; D. Jones, *ANAMNESIS in the LXX and the interpretation of 1 Cor 11,25*, *Journal of Theological Studies*, 6(1955) 188 sq.; H. Kosmala, „Das tut zu meinem Gedächtnis”, *N.T.* 4(1960) 81—94; B. van Iersel, *Einige biblische Voraussetzungen des Sakramentes*, *Concilium*, 4 (1968) 3—6; H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer*, *Münchener theologische Zeitschrift*, 6(1955) 107—131. O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis*, s. 116—130. Inne pozycje są uwzględnione w trakcie niniejszego studium.

<sup>12</sup> Dyskusja nad tym, czy Ostatnia Wieczera była uczta paschalną, trwa nadal. Szczegóły na ten temat podaje L. Ligier, *The origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, *Studia Liturgica*, 4(1973) 162.

ny nadawała gestom obrzędu pełny sens. Podczas Ostatniej Wieczerzy rolę ojca rodziny pełnił sam Jezus, a Jego słowa ujawniają nam intencje, które stanowią normę dla interpretacji eucharystycznego obrzędu. Jezus, składając życie w ofierze, wiąże swój dar z zespołem symbolicznym, który ma być „nosicielem” daru poprzez czas Kościoła, aż do ostatniego Jego przyjścia. Chleb i wino przemienia w swoje Ciało i Krew sumujące dar z życia złożony „za wielu”, „za nas”, „dla naszego zbawienia”. Te skrótły wyrażają proces Przymierza, który dopełniał się poprzez uczestnictwo w Ciele i Krwi. Dlatego zespół symboliczny Eucharystii jest pokarmem. Dlatego w słowach ustanowienia na pierwsze miejsce wysunął się nakaz: „Bierzcie i jedzcie”. W tym nakazie jest coś, co wykracza poza płaszczyznę intelektualną — jest propozycją innego sposobu łączenia się ze składaną ofiarą. I właśnie ten inny sposób jest istotny w całym misterium Eucharystii.

Rozumiemy więc teraz, dlaczego słowa anamnezy, nakazujące ponawianie tego gestu („To czyńcie na moją pamiątkę”), które zamierzamy tutaj przeanalizować, choć — jak niektórzy utrzymują — są przepisem liturgicznym<sup>13</sup>, to jednak określają w najbardziej dogłębny sposób sens eucharystycznej celebracji. Ten nakaz zawiera bowiem zachętę do czynienia tego, by stworzyć niezbędny kontekst dla obecności Chrystusa wśród swoich po wszystkie dni aż do skończenia świata, a po drugie — zachętę do wspólnego posiłku, poprzez który ma dokonywać się ścisła, zażyła i intymna więź Chrystusa ze spożywającymi<sup>14</sup>. Obraz pierwszych gmin świadczył, że tak właśnie rozumiano nakaz Pana.

Nakaz czynienia odnosi się do całej liturgii eucharystycznej. W pierwszym rzędzie mamy tu oczywiście na myśli samo centrum, na które składa się: wzięcie chleba i wina, dziękczynienie, łamanie, rozdawanie i wezwanie „bierzcie — jedzcie” oraz spożywanie (pod dwiema postaciami). W szerszym pojęciu całość akcji rozciąga się na kanon mszalny (anafora, modlitwa eucharystyczna), a dalej na całą celebrację eucharystyczną. Niektórzy odnoszą pojęcie anamnezy do innych sakramentów.

W tym ujęciu jest już wyraźnie zarysowana wartość obiektywna anamnezy. Nie jest ona zwykłym subiektywnym wspomnieniem, ale aktem liturgicznym, który nie tylko uobecnia Pana, lecz przedstawia Ojcu jedyną ofiarę Syna. Kościół sprawujący liturgię składa na ołtarzu chleb i wino, znaki ofiary Chrystusa, przemienione w Ciało i Krew, „wydane dla nas” i uwielbione (*pro-ponit*), a w modlitwie eucharystycznej wypowiada to, co czyni. Oto najkrótsze określenie anamnezy. Wyjaśnia ona (w sensie *explicat*) wszystko, co sumuje w prostych i lapidarnych sfor-

<sup>13</sup> M. Thurian, *L'Eucharistie...*, 22.

<sup>14</sup> P. Benoit, *Les récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, w: *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, 210—239.

mułowaniach celebry zespół słów i gestów, ukrywających *in mysterio* rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Zlecenie powtarzania, czynienia, skierowane do uczniów, nie jest tylko zwykłym apelem, ale jest określone przez precyzyjne „to” (*touto poieite*). Właśnie owo określenie wskazuje, że nie chodzi tu tylko o powtarzanie samego symbolicznego przebiegu Ostatniej Wieczerzy czy też o sam posiłek. Kościół pierwotny wiązał to zlecenie z całością czynów Chrystusa, a przede wszystkim ze wspólnotą Ciała i Krwi. *Touto* wskazuje więc, że w Eucharystii nie chodzi zasadniczo o spożywanie dla nasycenia, ale spożywanie symboliczne (*zeichenhaftes*). H. Schurmann wykazał, że niekoniecznie najstarsza postać Eucharystii musi być normą dla jej sprawowania. Normą jest znaczenie, które Jezus chciał nadać Eucharystii. Dlatego św. Paweł wskazuje na stylizowany posiłek. *Touto* — jak powiedzieliśmy powyżej — oznacza zespół czynności i słów, to jest: branie chleba i wina, dziękczynienie i błogosławieństwo oraz określone słowa, które nadają specyficzne znaczenie wypowiedziom nad chlebem i kielichem, przy łamaniu chleba i rozdawaniu darów jako pokarmu i napoju. Powtórzenie czynu Chrystusa zostaje spełnione wtedy, kiedy powtarza się cały czyn Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy, gdy obrzęd jest określony przez słowa wypowiedziane w konteście (por. mowa pożegnalna, modlitwa arcykapłańska). To nowe nadanie sensu dokonuje się w uroczystej proklamacji Śmierci Pana jako historycznego wydarzenia zbawczego, a zarazem trwającego w sakramentalnej postaci<sup>15</sup>.

Proklamacja Śmierci Pana jako wyrazu Jego miłości jest w ścisłej łączności z wymaganiami pożywania Ciała i picia Krwi Pańskiej, czyli z wymaganiami partycypacji w symbolicznym posiłku, w którym Ciało i Krew Chrystusa są darami Nowego Przymierza (Por. 1 Kor 10,16). Znak eucharystycznej ofiary — posiłek, dokonany podczas przeistoczenia i dopełniony podczas Komunii, jako całość stanowi kultyczny wyraz ofiary Chrystusa i naszej. Komunia należy więc też do istoty czynienia (*touto*) anamnezy.

Widzimy, że pojęcie anamnezy rozszerza się, gdyż nie jest ona tylko powtórzeniem słów przeistoczenia, ale *sprawowaniem Eucharystii jako całości*, wraz ze składaniem (przygotowaniem) darów i Komunią<sup>16</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że zarówno przygotowanie darów, jak

<sup>15</sup> O. Nussbaum, *Die Eucharistiefeier als Anamnese (Opfer und Mahl)*, w: *Eucharistiefeier in unseren Gemeinden*, Köln 1971 9—27.

<sup>16</sup> Por. na ten temat *Instructio* art. 7,47 i 48. Przed Watykańskim Soborem akcent kładziono na verba Christi w opisie ustanowienia. Była to reakcja na błędy Berengariusza z Tours (1088), który zaprzeczał realnej obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach. Nie wolno jednak przeakcentowywać przesadnie jednego elementu, ale należy je ujmować razem. Tak więc nie tylko ofiara, ale i posiłek. W architekturze ołtarz wersus populum wskazuje na ucztę, zaś ołtarz z nastawą — na ofiarę. W sumie sacramentum sacrificii.

i Komunia są tylko pewnymi aspektami ofiary i posiłku i wyrażają swoją jedność jako częściowe aspekty anamnezy w osobistym darze Chrystusa dokonany w ofierze krzyżowej. Ofiara ta aktualizuje się w całościowym sprawowaniu Eucharystii łącznie z liturgią Słowa<sup>17</sup>.

Obiektywizm anamnezy eucharystycznej wynika jeszcze bardziej ze słów Chrystusa określających pamiątkę (anamnezę) przez zaimek „moją” (*emen*). Ten zaimek dzierżawczy odpowiada formie *genetivus* i *genetivus auctoris*. Uwydatnia to fakt, że Eucharystia jest anamnezą pochodzącą od Jezusa, a jej zadaniem jest przypominanie Chrystusa Ojcu i ludziom<sup>18</sup>. Chrystus mówi, aby czynić to, co On uczynił podczas Ostatniej Wieczerzy, aby Rzeczywistość Zbawienia dokonana przez Niego w świętym znaku anamnezy została przedstawiona Ojcu i ludziom, i udzieliła skutecznie tego, co jest potrzebne i Bogu, i ludziom. Powtarzanie Jego gestów i Jego słów będzie uobecniać Jego zbawczą śmierć, a Ojciec udzielił łaski.

Właśnie do tej anamnezy nawiązuje św. Paweł w liście do Koryntian (1 Kor 11,26). Chodzi mu o kultyczną (liturgiczną) proklamację (w słowie i obrzędzie) Śmierci jako wydarzenia zbawczego, wraz z jej trwającym dynamizmem<sup>19</sup>. Ta proklamacja (*kataggellein*)<sup>20</sup> Eucharystii jest skierowana nie tylko do ludzi, ale i do Boga. Jest prośbą, aby Ojciec okazał łaskę ponownego przyjścia Chrystusa w chwale (*achri HOU ELTHE* można tłumaczyć też „aby przyszedł”). Anamneza paschalna, jako liturgiczne uobecnienie wydarzenia Boga i Jego mocy, sprawdza interwencje Boga wobec ludzi i inspiruje ich wyznanie wierności Bogu. Eucharystia więc, pojmowana jako anamneza, oznacza akt liturgiczny, poprzez który wielbi się Boga za Jego dzieła, miłosierdzie i błogosławieństwa, prosząc, by dzisiaj także dał nam znak swojej miłości<sup>21</sup>.

Tych kilka analiz formuły anamnetycznej Eucharystii ukazało nam w głównych zarysach jej treść. Tak jak nie da się zrozumieć Ostatniej Wieczerzy bez liturgicznej tradycji żydowskiej, tak też prawidłowe i głębsze zrozumienie anamnezy trzeba odnieść do terminologii Starego Testamentu<sup>22</sup>. Słownictwo liturgiczne „pamiątki” (*zkr, zakar*) znaczy: myśleć o czymś, przypominać obowiązek, wspominać coś ze względu na kogoś, wspominać coś dla kogoś.

W Starym Testamencie wiązano pamiątkę ze świętem Przaśników, które kończyło uroczystości paschalne (Wj 13,9). Jego obrzęd i anamneza

<sup>17</sup> Instructio 3.

<sup>18</sup> M. Thurian, *L'Eucharistie...* dz. cyt. 70; J. Betz, *Die Eucharistie...*, I/1 94.

<sup>19</sup> A. Schmied, *Eucharistie als „Memorial”*, *Theologie der Gegenwart*, 2(1966) 86—93.

<sup>20</sup> *kataggelete* nie jest imperatywem, ale indicativem.

<sup>21</sup> M. Thurian, *L'Eucharistie...*, 173—174.

<sup>22</sup> Biblijne dane dotyczące anamnezy mamy przedstawione w studiach Nussbauma, Schmieda, Thuriana j.w.

obwieszczają uroczyscie ludowi przynależność do Jhwh. Wspominano w nim wybranie narodu i uwolnienie go z niewoli, zwracano się do Boga, by obdarował lud zbawieniem — i do ludzi, by dawali świadectwo Bogu.

Z anamnezą łączyło się ponadto ofiarowanie pokarmu (*azkar(h)*, gr. *MNEMOSYNON* Kpł 2,1), który składał się z mąki, oliwy i kadzidła. Tłumaczenie greckie wskazywało na ideę *zikkaron*. Część tej ofiary, którą spalano, była anamnezą, znakiem, że Bóg ją i jej szafarza ma w swojej pamięci. W tym wypadku, bardziej niż przy liturgii paschalnej, anamneza jest skierowana ku Bogu. Jej celem jest zwrócić uwagę Boga na ofiarę składaną przez człowieka.

Wreszcie modlitwa Izraelitów jest uwielbieniem Boga przez anamnezę zbawczego dzieła, rozpoczynającego się aktem stworzenia i Przymierza i objawiającego się w Historii Zbawienia. Tak więc anamneza i chwalba są paralelne (por. Ps 6,6; 145,7). Uwielbiająca anamneza jest też często prośbą, przypominającą Bogu, by udzielił łaski partnerowi Przymierza. Paralelny jest też związek znaku i anamnezy. Właśnie celebra jest znakiem uobecniającym (rzeczywistość symboliczną). Anamneza jest jeszcze wspomnieniem daru (por. różne rodzaje ofiar w Starym Testamencie), pamiątką liturgiczną (wyraża niektóre gesty, szaty i naczynia liturgiczne, muzykę i śpiew liturgiczny, procesje, obrazy) oraz wspomnieniem modlitwy (modlitwy kadzidła i modlitwy w imię Boga)<sup>23</sup>.

W sumie — ogólnie mówiąc — pamiątka uobecnia przeszłość z jej dynamizmem konkretnego działania. Kiedy człowiek wspomina swoją przeszłość, to pod jej wpływem może uczynić coś w teraźniejszości. Kiedy wspomina innych, relacja się poszerza. Zwłaszcza kiedy to wspomnienie jest skierowane na JHWH, na Jego zbawcze działanie, a w szczególności na Przymierze. Wspomnienie to nie jest magicznym wyobrażeniem, ale w oparciu o wiarę staje się rzeczywiście czynnym i twórczym wydarzeniem dokonującym się „teraz”. To sugeruje postawę modlitwy, pokory, przypominania, które tworzą podtekst do uroczystości, świąt, sensu budowy świątyń i ich nawiedzania, do proklamacji świętych miejsc i czasów, a zwłaszcza do centralnej idei święta Paschy i jego teologii wyzwolenia, do nowego życia, świętości i wspólnoty z Bogiem. Pascha jest *par excellence* anamnezą.

Te wszystkie tematy poszerzyły się i pogłębiły w chrześcijaństwie, nad którym dominuje aspekt eschatologiczny anamnezy. Anamneza rozumiana tu (Hbr 10,2—3) w sensie wyznania grzechów (*afesis, remissio peccatorum*) przed Bogiem i przed ludem, a także jako pamiątka modlitwy (Dz 10,1—6, por. Tb 12,8—10,12), ma również odniesienie do

<sup>23</sup> Por. M. Thurian, *L'Eucharistie*, s. 35—137.

miłości. Miłość i liturgia wiążą się w symbolu anamnezy. Dlatego też Nowy Testament określa wyrazy te jako „sacrificium laudis” (Hbr 13, 15—16). Ponieważ w Nowym Przymierzu miłość ma zawsze swoje materialne uzewnętrznienie, łączy się ona z modlitwą, liturgią i jest symbolizowana przez obraz ofiary dziękczynnej. Tym samym widzimy, że tu właśnie tkwią teologiczne fundamenty procesji z darami ofiarnymi. One wskazują, że Eucharystia i życie tworzą jedno. Anamneza posiada więc bogaty sens, który najlepiej określa celebra eucharystyczna. Można ją porównać do daru (*oblatio*), który wstępuje do Boga jako pamiątka. Jest ona pamiątką całego dzieła zbawczego Chrystusa, przedstawioną Ojcu jako dziękczynienie i prośba o wstawiennictwo. Dla chrześcijan przypominać znaczy modlić się i składać ofiarę, dla Boga zaś słuchać, wysłuchiwać, czynić miłosierdzie.

Chcąc wyrazić te biblijne określenia językiem teologicznym możemy powiedzieć, że treścią anamnezy (*quod*) jest przede wszystkim realna obecność Chrystusa. Znaczy to, że w misterium Eucharystii jest ukryta Osoba i zbawcze dzieło Pana, jest ukryta i obecna pełnia zbawczego dzieła Chrystusa razem z wcielonym Logosem<sup>24</sup>. Tym samym Eucharystia jest uczcą, podczas której Chrystus wcielony, umęczony i zmartwychwstały rodzi się w nas. To wskazuje już bardziej na sposób anamnezy. Anamneza uobecnia swoją treść w sposób sakramentalny podczas eucharystycznej celebry. Ale anamneza zawsze zakorzenia się w wierze. Eucharystia jest sakramentem i anamnezą Pana, jest też wspomnieniem sakramentalnym. I dlatego jako sakrament Eucharystia jest *mysterium fidei*.

## B. Fakt obecności Chrystusa dla nas jako najgłębszy sens anamnezy

Jezus ustanowił Eucharystię po to, aby pozostać z ludźmi aż do skończenia świata. Jest z nami nie tylko duchem, ale ciałem — i to ciałem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, z którego jak ze źródła bije nowe życie. A więc najgłębszym sensem Eucharystii jest fakt obecno-

<sup>24</sup> Co do zakresów misteriów z życia Chrystusa, cytowanych w anaforach, są one w przybliżeniu następujące: anamnezę śmierci (lub tylko męki) zna (1 Kor 11,26) liturgia syryjska św. Jana Ewangelisty, liturgia gallikańska, liturgia hiszpańsko-wizygocka. Anamnezę śmierci i zmartwychwstania posiadają — liturgia papyrusu DER-Balyzeh, syryjska anafora zwana Testamenteum Domini, Liturgia syryjsko-nestoriańska Apostołów Addai i Maris. Anamnezę śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia posiadają — Canon Romanus, liturgia koptyjska św. Marka i traktat św. Ambrożego De Sacramentis. Anamnezę śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i powtórnego przyjścia posiadają liturgia Klemensa Konst., liturgia św. Bazylego, liturgia św. Jana Chryzostoma, liturgia św. Marka, liturgia Ambrojańska. Anamnezę ekonomii zbawienia in genere posiadają syro-jakobicka liturgia Jana Basorensis, grecko-aleksandryjska liturgia św. Marka oraz liturgia określana jako ordo syracus communis. Szczegółowo omawia te sprawy S. Marsili.

ści Chrystusa dla nas<sup>25</sup>, obecności niosącej w sobie misterium nadprzyrodzonego, paschalnego dynamizmu, chociaż rozumianej i wyrażonej przez kategorie czasu i przestrzeni, właściwe dla sposobu bytowania człowieka.

Anamneza, którą powyżej wyjaśnialiśmy, pozornie wskazuje na obecność przeszłą, zwłaszcza gdy odniesiemy ją do formuły „To czyńcie na moją pamiątkę”. Natomiast anamnetyczne skróty, a zwłaszcza formuła Pawłowa wspominająca śmierć, posiadają już wyraźny aspekt przyszłościowy. Anamneza jednak znajduje swoją pełnię w połączeniu przeszłości i przyszłości ze współczesnym „dziś” (*hodie*).

Według tej interpretacji przeszłość Chrystusa nie jest czymś minionym, analogicznie do przeszłości historycznej ziemskiego wymiaru historii, mierzonej przemijającym czasem. Jest ona nadal kontynuowana w aktualnej terażniejszości zakorzenionej w czasie nowym, rozpoczętym przez Zmartwychwstanie. Jest to terażniejszość eschatologiczna, łącząca w sobie przeszłość i przyszłość. W Chrystusie jest ona pełna, w nas natomiast podzielona jest pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Wejście w ten nowy *eon* możliwe jest tylko przez wszczęcie się w Chrystusa i bezpośredni, intymny kontakt z Nim — a tym samym z Jego czasem, czyli Jego obecnością dla nas.

Ta obecność „dla nas” najpełniej realizuje się w Eucharystii, albowiem chleb i wino nie są już czystymi symbolami, lecz rzeczywistym Ciałem i Krwią Chrystusa Zmartwychwstałego i jako takie mają zbawiać ciało i duszę, czyli czynić człowieka nowym przez uczestniczenie w przejściu Pana. Mają one zbawiać, jednak całe ciało, to jest wspólnotę zgromadzonych, wspólnotę Kościoła — Ciała mistycznego Chrystusa. Wskazuje na to nie tylko wspólne spożywanie Eucharystii, ale prastare nazwy: *kyriakon deipnon* (1 Kor 11,20) i *trapeza kyriou* (1 Kor 10,21), podkreślające obecność Pana. *Kyriakos* wskazuje bowiem na to, że Pan jest gospodarzem posiłku, a zgromadzona gmina — gośćmi, współbiednikami i uczestnikami, dopuszczonymi do intymnej zażyłości (por. termin *metechein* 1 Kor 10,21 b)<sup>26</sup>.

Podczas sprawowania Eucharystii, której celem jest wspólnota (*koinonia*) z Chrystusem i ze zgromadzonymi, dokonuje się anamnetyczne uobecnienie Pana. Dla św. Pawła „czynić na pamiątkę” oznacza „zwiąstować śmierć Pańską”. Ta kerygmaticzna koncentracja na śmierci kieruje uwagę sprawujących misterium na pewien szczególny rys; wskazuje na Eucharystię jako rozstrzygające wydarzenie dla nas<sup>27</sup>.

Cóż oznacza owa tak ważna formuła? W jej wyjaśnieniu posłużymy

<sup>25</sup> P. Benoit, *Les récits de l'institution...*, 223—238.

<sup>26</sup> Różni się ona od *IDION DEIPNON*, który Paweł gromi (1 Kor 11,21).

<sup>27</sup> H. Schlier, *Das Herrenmahl bei Paulus*, w: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 201—216.

się analizą tekstów biblijnych uporządkowanych według chronologicznego nawarstwiania. Najlepszą interpretację, choć nie odnoszącą się wprost do naszej formuły, ale do Eucharystii i jej związku z ofiarą Chrystusa, podaje List do Hebrajczyków (7,1—10,18), najpóźniejszy i najdojrzały tekst z proponowanego układu <sup>28</sup>.

Aby wyjaśnić zbawczą moc śmierci Chrystusa, autor nawiązuje do obrzędu Dnia Pojednania. W tym tylko dniu można było wejść do świątyni, do miejsca Świętego Świętych, by złożyć ofiarę. Tekst przyrównuje Chrystusa do ofiary bez winy, która przez zastępczą śmierć wyjednywa odpuszczenie win i zjednoczenie z Bogiem. Przytaczając słowa psalmu (Ps 110,4), mówiące o arcykapłanie Melchizedeku i jego nieustannym wstawiennictwie za nami przed obliczem Boga, utożsamia go z Chrystusem. Ta teza chrystologiczna jest próbą ukazania misterium Krzyża poprzez typologiczną interpretację (Kpł 16). Wskazując na Wielki Piątek jako na Dzień Pojednania Nowego Przymierza wyjaśnia równocześnie, co znaczy fakt obecności Chrystusa dla nas w eucharystycznej anamnezie.

U św. Pawła temat ten pojawia się już wcześniej <sup>29</sup>. W Liście do Galatów (Ga 3,13) dąży on do jasnego wyrażenia i przekazania formuły „dla nas”. Mówi bowiem najpierw, że „Chrystus stał się za nas przekleństwem”, co jest aluzją do innego zdania: „Bo wiszący jest przeklęty przez Boga” (Pwt 21,23). Szawel dlatego właśnie prześladował chrześcijan, że uważał Założyciela nowej religii za przeklętego (Por 1 Tm 1,3) — ale pod Damazkiem „Przeklęty” ukazał mu się w chwale Boga. W swych Listach św. Paweł zachował nadal konwencję biblijną, powtarzając „Bóg uczynił Chrystusa przekleństwem”, ale dodawał „dla nas”, „dla mnie” (por. Ga 2,20). Wyjaśnianie i tłumaczenie wszystkim, co oznacza zastępcza śmierć Chrystusa „dla mnie”, „dla nas”, stało się jedynym celem jego życia.

W tym tłumaczeniu przewijają się cztery wiodące wątki. Temat kultyczny, który św. Paweł znał z chrześcijańskiej tradycji (1 Kor 5,7). Dla niego być chrześcijaninem znaczyło żyć od nowa w świetle poranka wielkanocnego dynamizmem paschalnego wydarzenia, które zaczęło się w momencie, kiedy Baranek został zabity na Krzyżu. Drugi wątek miał na uwadze kontekst prawny i nawiązywał do Izajaszowego Sługi Cierpiącego (Kol 2,14). Wątek trzeci nawiązywał do instytucji niewolnictwa:

<sup>28</sup> J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament*, London 1965, 31—51.

<sup>29</sup> Piotr mówi o tym inaczej. Cytuje zejście Chrystusa do otchłani (1 P 3,18). Czyli, że pojednawcza śmierć znaczy zbawienie nawet dla tych, którzy jakbyśmy powiedzieli „nie skorzystali” z zasług tej śmierci. Ale w sumie, jak w liście do Hbr jest mowa o wstąpieniu do nieba, tak w liście Piotra jest mowa o zstąpieniu do Hadesu, i te dwa kierunki uzupełniają się — obydwie mówią o niewyczerpanej i bezgranicznej mocy Chrystusa.

„Jezus zapłacił za nas”. Czwarty zaś uzależniał się od etycznej substytucji (Ga 4,4). W sumie dla św. Pawła zastępcza śmierć Chrystusa na Krzyżu jest aktualizacją miłości Boga dla nas.

Kościół pierwotny, jeszcze wcześniej niż św. Paweł, rozumiał ową formułę „dla nas”, streszczającą tajemnicę Krzyża przez wydarzenie poranku wielkanocnego. Właśnie św. Paweł wyraził tę archaiczną opinię słowami: „Chrystus umarł za nasze grzechy według Pisma” (1 Kor 15,3). „Według Pisma” — odnosi się przede wszystkim, choć niewyraźnie, do Iz 53 sq, gdzie zawarty jest temat o Cierpiącym Słudze, który dla pierwszych gmin chrześcijańskich był kluczem wyjaśniającym, dla czego Chrystus cierpiał i umarł.

W tym kontekście zrozumiemy jeszcze lepiej, jak sam Jezus interpretuje swoją śmierć. Jezus wiedział, że zarzucano Mu przekroczenie przepisów o szabacie, bluźnierstwa, magię (Mk 3,22), które karano śmiercią przez kamienowanie czy powieszenie. W tych czasach męczeństwo było konsekwencją prorokowania. Jezus uważał, że Historia Zbawienia od Abła do Zachariasza jest nieprzerwanym pasmem prorokowania i męczeństwa (Mt 23, 35). Właśnie w związku z ustanowieniem Eucharystii i w kontekście tego wydarzenia Jezus zapowiada własną śmierć i wskazuje na idee substytucji „za wielu”. A więc klucz do wyjaśnienia faktu Misterium Paschalnego w jego momencie ofiarniczym Jezus wziął z proroka Izajasza (Iz 53). Te świadectwa Jezusa mają dla nas ogromne znaczenie. Mamy w nich bowiem wyjaśnienie dokonane przez samego Pana, który w eucharystycznej anamnezie będącej Jego testamentem przypomina, że przyszedł dla nas i umarł za nas.

### C. Anamneza Eucharystii uobecnieniem syntezy biograficzno-mistycznej Chrystusa

Sprawowanie Eucharystii (celebra) jako konkret liturgiczny, przedłużające z woli Chrystusa nieprzerwany ciąg Historii Zbawienia przez formę symboliczną posiłku, jest wyrazem wspólnoty życia między Bogiem i człowiekiem czy — ściślej — wspólnoty życia Chrystusa i Kościoła. Wskazywaliśmy już na ważność znaczeniową symbolu posiłku. Wyraża on fakt, że Pan pozostaje ze swoimi jako chleb dla spożywania i wino do picia. Obok innych wartości znaczeniowych ten symbol wyraża też pojęcie całości. Chleb i wino wskazują na całość pokarmu, spożywanie i picie na całość funkcji pożywania, Ciało i Krew na całość istnienia. Całość czynności sakramentalnych posiłku i jego przyjmowanie wskazują na całość podstawowej rzeczywistości nadprzyrodzonej — dar Chrystusa z siebie i przyjęcie go przez innych ludzi — tworzące strukturę Przymierza.

Zastosowanie rodzaju literackiego, zwanego „biegunowymi wyrażeniami” (*polare Ausdrucksweise, couples de totalité*)<sup>30</sup>, poszerza znaczenie symbolicznej wymowy posiłku, uwydatniając jego bogactwo znaczeniowe.

W ujęciu „biegunowych wyrażen” symbolizm nabiera struktury diachronicznej w przeciwieństwie do struktury synchronicznej, to znaczy, że elementy symboliczne nie są ustawione obok siebie równolegle, ale w kolejności pojawiania się między punktem wyjścia i punktem dojścia. Rzecz zrozumiemy lepiej na przykładzie. Pierwotnie dwie konsekracje były rozdzielone, jak wskazuje jeszcze po dziś dzień tekst kanonu. I to rozdzielenie miało kapitalne znaczenie dla rozumienia Eucharystii. Czasowe bowiem rozdzielenie dwu aktów eucharystycznych zmienia radykalnie symboliczne znaczenie postaci eucharystycznych. Symbolizm przestaje być synchroniczny, a staje się diachroniczny.

Złączenie dwu konsekracji w jedną wyakcentowało w Eucharystii śmierć przebłagalną za ludzi. Przez to dynamizm życia został zanurzony w kontekście śmierci, co nie uchroniło teologicznej interpretacji od „smugi cienia”, wynikającej z inercji śmierci. Studium nad symbolizmem Eucharystii pierwotnej wskazuje na inny układ, tym samym nie tylko uwalnia teologię Eucharystii od tych trudności, ale wskazuje drogę do nowych poszukiwań.

Zastosowanie rodzaju literackiego „biegunowych wyrażen”, które są podstawowymi graficznymi przedstawieniami symbolizmu biblijnego<sup>31</sup>, do Eucharystii i konkretnie do momentu konsekracji (na początku i na końcu posiłku), do znaków eucharystycznych (chleb i wino konsekrowane), do rzeczywistości oznaczonej (obecność Ciała i Krwi Chrystusa) i do przyjęcia przez wiernych Ciała i Krwi w Komunii św. (spożywanie i picie), poszerza jej teologiczny horyzont. Nie ogranicza ono anamnezy do samej tylko śmierci, ale przez kerygmatyczny skrót („śmierć Pańską zwiastować będziecie” 1 Kor 11,26) poszerza ją do syntezy biograficzno-mistycznej całego życia Chrystusa.

W takim układzie życie Chrystusa jest brane w całości. Wcielenie jest biegunem wyjścia i ekspansji, Męka zaś biegunem umierania i śmierci, wskazującym na hojność miłości aż do wylania Krwi. Tak więc bie-

<sup>30</sup> Wyrażenie „*polare Ausdrucksweise*” zastosował po raz pierwszy w 1893 r. M. Schanz. Por. E. Kremer, *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, Würzburg 1903; P. Boccaccio, *I termini centrari come espressioni della totalità in ebraico*, *Biblica* 33(1952) 173—190. Wyrażenie „*couples de totalité*”, które bierzemy od L. Dussaut, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie*, Paris 1972, są używane także przez A. Massart, *L'emploi en égyptien de deux termes opposés pour exprimer la totalité*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, 38—46.

<sup>31</sup> Przykładami takich biblijnych „biegunowych wyrażen” są: „wejść-wyjść”, „wstąpić-zstąpić”, „poniżyć-wywyższyć”, „rozpocząć-dopełnić”. Szczegółowe opisy tych wyrażen wraz z analizami podaje L. Dussaut, *L'Eucharistic...*, 23—85.

gun eucharystyczny Ciała wzbogaca znaczenie wartości ziemskich (stworzenie, praca, kultura, sztuka, radość, przyjaźń, miłość itd.), a biegun eucharystyczny Krwi nadaje sens cierpieniu<sup>32</sup>. W sumie na pierwszy plan wysuwa się wizja całościowa wszystkich kategorii składających się na życie Jezusa i Jego zbawcze dzieło. Ona pomaga też ująć przeszłość całej egzystencji Jezusa z obecnością Kościoła — od Zesłania Ducha Świętego aż do paruzji — i przyszłością nieba (dopełnioną apokalipsą) w jeden organiczny proces oblubieńczego dialogu Nowego Przymierza.

Ale wróćmy do symbolizmu posiłku. Zanim stał się on pokarmem eucharystycznym, przeszedł w interpretacji Jezusa dość poważną ewolucję. U synoptyków opisy posiłków potwierdzają fakt, że Jezus chciał uczestniczenia we wspólnocie ludzkich spraw, nawet w tych najprostszych i najpospolitszych. Wspólny posiłek jest bowiem znakiem przyjaźni i daje okazję do posługi (*diakonein*). Ewangelia św. Jana pogłębia jeszcze bardziej symbolikę pokarmu wskazując na osobę Jezusa jako pokarm.

Wydarzenia z Kany i Betanii nabierają również w tym układzie wartości obrazów „biegunowych wydarzeń”, wskazują na ucztę, która ze zwykłej stała się mesjańską dzięki obecności Jezusa Oblubieńca (por. J 3,29—30). Rozmowa z Samarytanką jeszcze bardziej pogłębia konwencje posiłku. „Woda żywa” wskazuje na Ducha Świętego, którego Jezus jest źródłem dzięki pełnieniu woli Ojca. Całość posiłku wskazuje zaś na wyrażane i żywe relacje między Boskimi Osobami: Ojciec jest pokarmem Syna-Jezusa, który udziela wody Ducha Świętego<sup>33</sup>.

Rozdział szósty Ewangelii św. Jana (J 6), nawiązując do symbolu manny, literatury sapienckiej i uczyty mesjańskiej, usiłuje tłumaczyć sakramentalizm Eucharystii w oparciu o symbolizm posiłku<sup>34</sup>. Jezus mówi tu, że jest Chlebem, a także, że da Chleb. Ta wypowiedź wskazuje na zbieżność trzech sposobów wyrażania: osobowego, symbolicznego i sakramentalnego. Eucharystia uobecnienia Chrystusa żywego w misterium całego życia. Wskazując na chleb, Chrystus utożsamia go ze swoją Osobą. Spożywając Chleb życia jednoczymy się z Nim. Symbolizm eucharystyczny odpowiada tutaj krzywej biograficznej, psychologicznej oraz mistycznej. Ciało Chrystusa to Chleb, który zstąpił z nieba podczas wcielenia, Krew Chrystusa zaś wylana na Krzyżu podczas męki dopełnia Jego po-

<sup>32</sup> Wskazuje na taki kierunek poszukiwań Tomasz z Akwinu, w In 1 Cor, 11,23—26: „Corpus Christi repraesentat mysterium Incarnationis ... sed Sanguis Christi in sacramento directe repraesentat passionem” (lectio VI). Cytowane według S. Thomae Aquinatis, *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, Torino 1917<sup>5</sup> 1, 342—344.

<sup>33</sup> Por. L. Dussaut, *L'Eucharistie...*, 107—109.

<sup>34</sup> A. Feuillet, *Les Thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie* (J 6), *Nouvelle revue théologique* 8(1960) 803—823. W tym artykule jest bogata bibliografia naszego przedmiotu, 803.

chód ku Ojcu. Dlatego też symbolika posiłku wyraża całość życia Chrystusa. Ciało symbolizuje wcielenie i oznacza przyjęcie woli Bożej (J 6,38). Krew zaś — mękę, dar ze siebie w totalnym dopełnieniu (J 15,13). Oba symbole wskazują na Bożą miłość, wyrażającą się nieustanną obecnością Chrystusa dla swojego Ciała — Kościoła, by go prowadzić ku Ojcu.

Te wstępne uwagi pozwolą nam teraz na dalsze wyjaśnienie treści anamnezy eucharystycznej, owej „obecności Chrystusa dla nas”, w oparciu o opisy ustanowienia Eucharystii (Mt 26,20—29; Mk 14,17—25; Łk 22,14—20; 1 Kor 11,23—26). Powtarzającymi się elementami tego wydarzenia są: uroczyste przygotowanie uczyty, obrzędowe wprowadzenie do posiłku oraz dwa gesty symboliczne (akty eucharystyczne) występujące na początku i końcu uczyty. Struktura Ostatniej Wieczerzy może być przedstawiona w sposób następujący:

- wzięcie w ręce chleba i kielicha
- błogosławieństwo
- łamanie i rozdanie Chleba oraz Wina
- zaproszenie do Komunii św.
- obwieszczenie „To jest...”
- nakaz anamnezy
- komentarz, jakim jest mowa eucharystyczna (por. J 14—17).

W dalszych etapach historii schemat ten ulegał zmianom, przez co zacierala się jego czytelność. Stosunkowo szybko scalono dwie konsekracje, zapomniano o sensie błogosławieństwa, a co najgorsze — wypowiedź Jezusa „To jest...” odniesiono do *realis praesentia*, zaś nakaz anamnezy do trwającego nieustannie kapłaństwa<sup>35</sup>. Ruch odnowy liturgicznej, opierając się na studiach biblijnych, dąży do przywrócenia pierwotnej czytelności opisu ustanowienia, a tym samym do pogłębienia wyjaśnienia symbolizmu eucharystycznego pokarmu<sup>36</sup>. Odkryto nawet znaczenie dwu konsekracji<sup>37</sup>, a także benedykcje (*berakot*)<sup>38</sup>.

W tym kontekście spojrzymy teraz na anamnezę eucharystyczną św. Pawła, synoptyków oraz św. Jana, by odnaleźć w anamnezie eucharystycznej całe życie Jezusa w zrównoważonej syntezie biograficzno-mistycznej. Otwiera to ogromne perspektywy dla formacji postaw chrze-

<sup>35</sup> L. Dussaut, *L'Eucharistie...*, 124.

<sup>36</sup> Pionierami przesuwania akcentów na tym odcinku byli: A. Vonier, *A key to the doctrine of the Eucharist*, London 1925; M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris 1921; O. Casel, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Freiburg 1918; E. Masure, *Le sacrifice du Chef*, Paris 1944; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Freiburg 1958.

<sup>37</sup> Por. J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la „Benediction” juive et de l'Eucharistie chrétienne*, Revue biblique 7(1958) 371—399; B. Fraigneau-Julien, *Elements de la structure fondamentale de l'Eucharistie-benediction, anamnese et action de graces*. Revue des sciences religieuses 1(1960) 35—61; B. J. Bickermann, *Benediction et prière*, Revue biblique 4(1962) 524—532.

<sup>38</sup> L. Bouyer, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, 55—137.

ścijańskich, które winny być naśladowaniem takiego całościowego życia Jezusa, a nie tylko akcentowaniem jednostronnych jego aspektów.

Kilkakrotnie była już mowa o Pawłowej koncepcji interpretacji Eucharystii<sup>39</sup>. Św. Paweł widząc nadużycia w Koryncie nawiązuje do Ostatniej Wieczerzy (1 Kor 11), podczas której Chrystus został wydany dla nas. Pragnie zarazem przypomnieć, że nakaz Chrystusa „To czyńcie...” domaga się sprawowania Eucharystii w kontekście błogosławieństwa i wspólnoty posiłku Pana z uczniami. Ta uczta, mająca charakter anamnezy, przedłuża w sposób tajemniczy tę wspólnotę.

Dla św. Pawła za słowami „To czyńcie...” kryje się na pierwszym miejscu konieczność „zwiastowania śmierci” (*kataggellein*). Mimo pozorów wskazujących na śmierć, cierpienia i mękę wiadomo, że ta anamneza śmierci Pana odnosi się do całego Jego życia i ma przywołać dla nas Jego obecność.

Ekskluzywizm formuły ograniczającej się do wspomnienia śmierci jest tylko zwrotem oratorskim. Kerygmat o „szaleństwie Krzyża” byłby „pusty” bez faktu zmartwychwstania, które zawiera w sobie całość życia Chrystusa uwielbionego. Tak więc ten termin św. Pawła, wskazując na śmierć, ujawnia całe misterium Chrystusa.

Synoptycy w swoich opisach anamnezy podkreślają w sposób szczególny moment przygotowania wieczerzy. Wprawdzie ich wypowiedzi są lakoniczne, ale wskazują na cztery posiłki, które w sposób symboliczny mają streścić całą historię Odkupienia. Według nich posiłek paschalny z czasów Starego Testamentu jest odleglejszym wprowadzeniem do misterium Eucharystii. Bliższym jest posiłek Ostatniej Wieczerzy, trzecim — to czasy Kościoła z posiłkiem sakramentalnym, a czwartym będzie uczta w Królestwie Nowego Jeruzalem.

Przekaz św. Jana jest jednak najdojrzalszy. Wyraża go Mowa Pożegnalna, której zakończenie, tak zwana modlitwa Arcykapłańska, jest najlepszym komentarzem do misterium Eucharystii. I właśnie ona wskazuje, że anamneza obejmuje całość biograficzno-mistyczną życia Chrystusa. W Mowie Pożegnalnej sięga autor od preegzystencji przez misterium wcielenia, życie publiczne, ofiarę i śmierć Chrystusa do perspektyw eschatologicznych. Pragnie on wykazać (rozdział 6), że całe życie Chrystusa, będące niejako wizualną eksplikacją biograficznego kerygmatu Chrystusa-Sługi, jest wyrazem i świadectwem Agape. W tym ujęciu św. Jan ukazuje powiązania pomiędzy Nowym Przykazaniem (*entole*) a nowym Przymierzem (*diatheke*). Przykazanie Ojca wy-

<sup>39</sup> Niniejszy artykuł jest fragmentem pracy habilitacyjnej: Ks. Wacław Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*. Kraków 1975 (maszynopis).

raża plan zbawczy, który jest owocem Jego miłości, zrealizowanym przez Agape Syna. Przykazanie jest więc synonimem woli (*thelema*) Ojca i należy do wyrazów określających Przymierze, takich jak: *logos*, *hodos*, *zoe*, *agape*.

Przykazanie Nowe leży w ścisłym kontekście Nowego Przymierza. Jego modelem nie jest miłość JHWH objawiająca się w fakcie exodus, lecz miłość Jezusa ku swoim — będąca Nowym Exodus<sup>40</sup> — podczas całego życia.

Rozdział 15 i 16 Ewangelii św. Jana to druga część dyptychu mowy eucharystycznej Jezusa. Alegoria o szczepie winnym wskazuje wyraźnie na Eucharystię (kielich) w interpretacji całościowej. Symbolizuje ona bowiem witalną intymność między Chrystusem a Jego uczniami. Najbardziej charakterystycznym rysem tej alegorii jest jednak cierpienie, wskazujące, że doskonale zjednoczenie w miłości dopełnia się w śmierci. Podobnie jak alegoria umycia nóg, tak i ta kończy się wskazaniem na wzorczą postawę życia Jezusa (15,9—10; 13,12—15). Skoro Jezus był wierny całkowicie, aż do śmierci, to i Jego uczeń ma być też wierny do końca. Całe życie Jezusa znaczone było cierpieniem. Niesienie krzyża ma być zachętą dla uczniów, by wspominali przykład Mistrza (15,20). Jest to więc zaproszenie do anamnezy całego Jego życia.

Wreszcie Modlitwa Arcykapłańska jest jak gdyby błogosławieństwem (BERAKA(H)) eucharystycznym. Ona wydaje się konstruować, dokoła dwu biegunów: śmierci Pana i kresu Kościoła, a namnezę eucharystyczną Chrystusa dokonywaną przez Kościół w liturgii. Cała Modlitwa Arcykapłańska ma na celu objawiać przedłużenie przeszłości Jezusa w przyszłości Kościoła. Poświęcając siebie w Eucharystii, Jezus daje Kościołowi na stałe siebie, swoją Osobę w sakramentalnych postaciach Ciała i Krwi. Równocześnie określa zadanie i misję Apostołów po wszystkie czasy. Ich zadaniem i misją ma być to, co jest również celem Eucharystii (6,56—57), to znaczy: jedność wierzących i interpersonalna wspólnota („aby wszyscy byli jedno”)<sup>41</sup> oraz chwała, jako promieniowanie wpływu Ojca na Syna. Sformułowanie „Ty ich umiłowałeś jak mnie” przypomina, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest objawieniem wiecznej Agape Ojca dla nas.

Takie ujęcie eucharystycznej anamnezy daje równowagę chrześcijańskiej antropologii. Ma ona także ścisły związek z tradycyjną wizją, jaką przedkładała od wieków metafizyka (początek-kres). Taka wizja ma

<sup>40</sup> Jezus streszcza anamnezę swojego całego życia w obrazie marszu (*poreuesthai*). W tym ujęciu „droga” (*hodos*) staje się niemal synonimem „przykazania” (*entole*), a postęp na drodze „biograficznej” staje się znakiem postępu duchowego, jako doskonałe wypełnianie *entole* Ojca.

<sup>41</sup> Por. Tomasz „*res huius sacramenti (Eucharistiae) est unitas corporis mystici*”.

swoje ogromne konsekwencje w praktyce głoszenia Słowa i teologii uczestnictwa w Eucharystii, wraz z wielopłaszczyznowymi implikacjami, sięgającymi duchowości (por. mistyka sakramentalna), sztuki, muzyki, śpiewu liturgicznego i teologii na wszystkich jej odcinkach.

## 2. ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA: „WSPOMINAJĄC ... OFIARUJEMY”

Przymierze między Bogiem i ludźmi zawarte przez Boga, z Jego inicjatywy, jest także dziełem człowieka. Prześledziliśmy w naszych ostatnich analizach, na czym polega istotna treść Przymierza od strony Boga. Wyraziła się ona w darze i ofierze Chrystusa dla nas. Wspomnienie ofiary Chrystusa, Jego miłości wyrażonej w tym akcie, pobudza nas do złożenia naszej ofiary, będącej naszą odpowiedzią na to, co On uczynił dla nas. Tak jak Chrystus przeszedł do Ojca, tak i my przez akt naszej ofiary zostajemy dopuszczeni do wspólnego spożywania posiłku eucharystycznego, a dzięki temu do zjednoczenia z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Więcej — przez modlitwę epiklezy pogłęwiamy tę jedność w kierunku wertykalnym i horyzontalnym, przyczyniając się do wzrostu Ciała Chrystusa, a jednocześnie do realizacji zbawczego planu Boga.

Kiedy więc Kościół chce zająć autentyczną postawę wobec Chrystusa a tym samym i Ojca, musi wpierw uformować się według wzoru Jezusa-Człowieka. Szczególnymi rysami tej postawy są dziękczynienie i ofiara, czyli — ofiara dziękczynna. Kościół z woli Chrystusa powinien w sprawowanej liturgii, zwłaszcza w celebrze Eucharystii, czynić to, co czynił Jezus, a więc wypowiadać nad darami anamnetyczne *beraka* (h). Pierwotne chrześcijaństwo określało tę czynność przez *eulogein*, a potem coraz częściej przez *eucharistein*. To drugie określenie akcentuje jeszcze wyraźniej fakt zależności od łaski, która skłania do dziękczynienia. W sposób dosłowny można by „dziękczynienie eucharystyczne” przyrównać do pełnej wdzięczności postawy człowieka bogato obdarowanego<sup>42</sup>.

Eucharystia jako dziękczynienie i chwalba nie jest jednak tylko środkiem zewnętrznym, obrzędowym i kultycznym, a tym samym przypadłościowym i dodatkowym, kształtującym czynność Kościoła, ale jest zasadą wewnętrzną i istotną jej struktury. Jest ona bowiem anamnezą zbawczego dzieła Chrystusa z dominującym charakterem ofiary<sup>43</sup>. Ten charakter ofiarniczy Kościoła był często negowany<sup>44</sup>. Ale w słowniku

<sup>42</sup> J. Betz, *Sacrifice et action de grâces*, La Maison Dieu 87(1966) 78—97.

<sup>43</sup> O różnych zakresach anamnez wspominaliśmy już, por. przypis nr 24.

<sup>44</sup> Luter podkreślał, że Msza św. jest ofiarą Chrystusa, ale sprzeciwiał się twierdzeniu, że jest ona także ofiarą Kościoła.

patrystyki czynność przygotowania darów (*oblatio, prosfora*) i ofiara (*sacrificium, thysia*) były elementami organicznie związanymi, konstytuowały posiłek, a także całą czynność sakramentalną.

Eucharystia jest więc ofiarą w podwójnym sensie — ofiarą Chrystusa wspomnianą i uobecnioną (*oblatio Christi commemorata et repraesentata*) i ofiarą Kościoła wspominającą i uobecniającą (*oblatio Ecclesiae commemorans et repraesentans*). Nakaz więc Chrystusa „To czyńcie” jest związany z pojęciem anamnezy, streszcza jej sens i ukazuje prawdziwy charakter posiłku ustanowionego dla ludzi, a zarazem odsłania naturę obrzędowych anamnez („wspominając...ofiarujemy”), które kontynuuje liturgia eucharystyczna Kościoła. Nakaz ten więc nie tylko podkreśla tożsamość obrzędowych powtórzeń sakramentalnych z obrzędem Ostatniej Wieczerzy, ale gwarantuje ich identyczność z figurą posiłku — chlebem przemienionym przez Chrystusa w Jego Ciało i winem przemienionym w Jego Krew. Kościół składa swoją ofiarę przez Chrystusa i z Chrystusem; ofiara Kościoła bowiem jest zawsze owocem łaski. Dziękować to uznać akt łaski uczyniony dla kogoś. Ofiara i dziękczynienie tworzą więc ostatecznie jeden akt, określany jako ofiara dziękczynna. „Zamyka” ona w ludzkiej odpowiedzi krąg, zarysowany inicjatywą Boga zawierającego — przez Chrystusa w Duchu Świętym — Nowe Przyznanie z człowiekiem.

#### A. Od Berakot do Eucharystii

Eucharystia jest znakiem rozpoznawczym religii chrześcijańskiej. Słusznie powiedziano — jak nadmieniał Bilczewski — że religia katolicka jest przede wszystkim religią chleba. Potwierdził to starożytny napis, określający chrześcijan jako „collegium victorum qui uno epulo vesci solent”<sup>45</sup>. A więc i w tym chrześcijaństwo zależne jest od starotestamentalnego judaizmu<sup>46</sup>. Chrześcijaństwo pierwotne, podobnie jak eucharystyczny fakt sformułowany w przekazie ustanowienia, oparło strukturę swojej eucharystycznej tradycji na tradycji żydowskiej<sup>47</sup>.

Zasadnicze treści, jak i struktura Eucharystii, wskazują wyraźnie na związek z modlitwą żydowską znaną pod nazwą *beraka* (h) (plur. *berakot*)<sup>48</sup>. Termin ten tłumaczymy jako „dziękczynienie”, choć raczej zna-

<sup>45</sup> J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Kraków 1898, V.

<sup>46</sup> Podstawowe dzieło na ten temat: L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur, Eucharistie*, Paris 1960, 1—2.

<sup>47</sup> W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1948.

<sup>48</sup> Dane biblijne na temat terminu *Berakoth* czerpię z monografii L. Bouyer, *L'Eucharistie...*, 55—93. Przy okazji muszę nadmienić, że nie brak tendencji, które chcą oderwać Eucharystię chrześcijan od tradycji żydowskiej. Główne kontrargumenty opierają się na zależności tekstualnej, na analizie innych aspektów kultu,

czy on „błogosławieństwo” (hebr. *barak*), które rzeczownikowo wyraża religijną postawę człowieka dziękującego.

Dziękczynienie jest wyrażeniem wdzięczności za szczególny dar, któryśmy otrzymali. Berakah, w przeciwieństwie do Eucharystii, jest głównie proklamacją i wyznaniem zbawczych wydarzeń Bożych (*mirabilia Dei*). Berakah, a specjalnie liturgiczne berakot, jako pra-elementy Eucharystii chrześcijańskiej, są modlitwą Żydów, przynależących do narodu wybranego, którzy dziękują Bogu za konkretne wydarzenia Historii Zbawienia. Jest to „błogosławieństwo” skierowane do Boga, który objawił się Izraelowi w sposób wyjątkowy i jedyny, który go „poznał” — i przez to Sam dał się poznać. Oznacza to, że pomiędzy Nim a tym narodem istnieje relacja nakładająca na naród obowiązek wierności i oddawania czci.

A więc kontekst literacki i historyczny wskazuje tu na fakt Przymierza Boga ze swoim ludem. Ścisłej mówiąc, berakah jest modlitwą, której cechą charakterystyczną i istotną jest odpowiedź na słowo Boże. Odkrywamy więc w żydowskiej strukturze berakot strukturę dialogową, która jest nam znana z definicji liturgii.

Dla ówczesnego Izraelity Słowo Boże nie było martwą literą, oznaczało rzeczywistość o intensywnej dynamice. To nie były nawet idee, ale fakty, wydarzenia, osobista interwencja Boga w ich egzystencję. Religia Słowa Bożego nie była religią dla intelektualistów w naszym pojęciu. Słowo Boże dosięgało każdego człowieka i domagało się od niego egzystencjalnego ustosunkowania się do Boga, domagało się powzięcia decyzji (Por. Am 3,8; Iz 55,10—11)<sup>49</sup>.

W tej interwencji Słowa Bożego, nazwanej inaczej poznaniem, Bóg jest najpierw podmiotem, który poznaje, interesuje się człowiekiem i obdarza go swymi darami. Szczególnym odcieniem tego poznania jest powołanie człowieka do realizacji Bożych zamiarów<sup>50</sup>. Ono implikuje współczucie czy sympatię dla naszych słabości. Jest więc poznanie Boga także objawieniem Jego miłości miłosiernej: *Agape*, która zstępuje po to, by zjednoczyć się z człowiekiem. Ta idea wyrażona jest w obrazie godów (Oz 3; Ez 16; Ps 45), a cała Pieśń nad Pieśniami z realizmem opisuje tę relację Boga do człowieka.

architekturze, muzyce sakralnej, ikonografii. Świadczy o tym też odkryty niedawno oryginał hebrajski modlitwy eucharystycznej z *didache*. Chrześcijanie, według niektórych hipotez, zastosowali ten tekst do swoich misteriów liturgicznych, modyfikując tylko niektóre tematy zasadnicze jak *qahal-ecclesia*, *beraka[h]*, *eucharystia*. Podobną hipotezę co do modlitwy eucharystycznej z *Constitutiones Apostolorum* (VII księga) wysunął W. Bousset, *Eine Jüdische Gebetsammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen*, w: *Nachrichten von der KGW in Göttingen*, 1915, 435—685.

<sup>49</sup> Por. R. Bultmann, *ALETHEIA*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1(1953) 233—248 oraz H. Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la Vérité*, Paris 1952, 21—23.

<sup>50</sup> H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950.

Idea małżeństwa, będąca obrazem miłości Boga do człowieka — specyficzny wyraz myśli hebrajskiej — przewija się od pierwszych kart Księgi Rodzaju i ułatwia nam głębsze ujęcie związku Boga z człowiekiem. Fizyczne zjednoczenie małżonków, w którym realizuje się jedność, jest „poznaniem” *par excellence*. Ono nie tylko konsekruje sferę płci, ale przez analogię wskazuje na jedność misterium. Wskazuje, że miłość ludzka jest tylko odbłaskiem dialogu w wierze Boga i człowieka. Stąd wierność Słowu oznacza wierność wobec Boga. W tej koncepcji poznanie Boga przez człowieka Jego poznaniem („Wtedy będę poznawał, tak jak i zostałem poznany” — 1 Kor 13,12) to nic innego, jak uznanie Jego miłości, którą On nas kocha i o której świadczy Jego Opatrzność.

W tym kontekście widzimy, że Słowo Boże w mentalności żydowskiej (jak to wyraża Ps 119) identyfikuje się z Prawem-Torą. Tora nie jest jednak prawem w pojęciu łacińskiego *lex* ani w znaczeniu greckiego *NOMOS*<sup>51</sup>. Nie jest też zespołem przepisów formalnych, nakazujących pewne postępowanie. Tora jest pouczeniem Boga o Jego wymaganiach wobec tych, których sam wybrał i „poznał”, a tym samym ukochał, aby się z nimi zjednoczyć w nierozzerwalny związek, analogiczny do tego, jaki łączy mężczyznę z kobietą. Wyraża to cytat, który podjął Jezus z Księgi Kapłańskiej: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Jahwe Bóg wasz” (Mt 5,48; por. Kpł 11,44).

Objawienie Tory na Synaju ma ścisły związek z objawieniem Imienia Bożego<sup>52</sup>, oznaczającym udzielanie się Jego Samego — i leży u podstaw Przymierza. W ten sposób Tora staje się wyrazem wspólnoty życia między Bogiem i ludem wybranym, obecnością, która jest jednością. Mądrość starotestamentalna, opierająca się na Torze i wydobywająca ze Słowa Bożego wnioski praktyczne, jest po prostu sztuką życia<sup>53</sup>. Jej szczególną odmianą jest interpretacja dokonywana łącznie z rabinistyczną koncepcją *SEKINA(H)* — obecności Boga spośród swojego ludu. To nadaje pojęciu mądrości charakteru misteryjnego. Kto posiada mądrość Boga, ten zna Boga, który Sam jest Mądrością. Ta znajomość jest dostępna tylko tym, którym Bóg sam jej udzielił. Mądrość jest więc w pewnym sensie kategorią eschatologiczną i nawiązuje do Królestwa Bożego, obwieszczonego przez Chrystusa, które znowu odnajdujemy w pojęciu misterium u św. Pawła. Misterium to objawiło się w pełni przez zesłanie Ducha Świętego. Wtedy obecność Boga, przychodzącego w osobie Jezusa Chrystusa, odsłoniła tajemnicę i ukazała pełną treść Słowa.

<sup>51</sup> Por. W. Gutbrod, *NOMOS*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4(1942) 1016—1079.

<sup>52</sup> A. M. Besnadrd, *Le Mystère du Nom*, Paris 1962, 32—59.

<sup>53</sup> E. Bonnard, *La sagesse en Personne annoncée et venue Jesus Christ*, Paris 1966.

To właśnie berakot są odpowiedzią na tak rozumiane Słowo Boże, odpowiedzią opierającą się na wiernej i posłusznej wierze Słowu, objawiającemu progresywnie swoją głębię.

Na przygotowanie i rozwój modlitwy Izraela w formie berakah wpłynęły Psalmi. Stąd ich centralne znaczenie w całej Biblii. Celem ich było powolne wcielanie w serca ludu wybranego prawdy, spisanej na kamiennych tablicach, aby człowiek całym sercem odpowiadał na Słowo Boże skierowane do niego. Tę całą treść dialogu Boga w Jego Słowie i odpowiedzi człowieka wyraził werset z Psalmu 27,7: „Usłysz Panie głos mój — wołam: zmiłuj się nade mną i wysłuchaj mnie. O Tobie mówi moje serce: Szukaj Jego oblicza. Szukam o Panie Twego oblicza”.

Struktury berakah można też doszukać się w tekstach wcześniejszych od Psalmów. Odkrywamy ją w Księgach Rodzaju i Wyjścia w przypadku Eleazara i Rebeki: „Niech będzie błogosławiony Jahwe, Bóg mego pana Abrahama, który nie omieszkał okazać łaskowości swej i wierności memu panu, ponieważ prowadził mnie w drodze do domu krewnych mego pana!” (Rdz 24,27; por. Rz. 8,28). Bardziej frapujące jest berakah wypowiedziane przez Jetro: „Niech będzie uwielbiony Jahwe, który was uwolnił z rąk Egipcjan i z rąk faraona, On, który uwolnił lud z rąk Egipcjan. Teraz wyznaję, że Jahwe jest większy niż wszyscy inni bogowie, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się pysznili nimi” (Wj 18,10—12).

Psalmi natomiast są rozwinięciem tych pierwotnych tekstów. Posługują się one takimi wyrażeniami, jak: *benedicere, cantare, confiteri, praedicare* — stosowanymi do *mirabilia Dei*. Przedmiotem tej chwalby jest albo akt stworzenia, albo cześć oddawana Bogu w momentach doświadczeń narodu wybranego. W wielu psalmach jest już zarysowane berakot liturgiczne modlitw synagogałnych. Ten schemat mamy w Psalmie 39. Widać tu elementy: radości, wyznania wiary i dziękczynienia za *mirabilia*, ofiarowania i błagania, modlitwę kapłańską i doksologię.

Istota modlitw berakot odsłania więc człowiekowi sens oddania siebie woli Boga, objawionej i odczytanej w Słowie Bożym. Tak więc w religii Słowa ofiara ma sens duchowy, a modlitwa konsekratoryjna, nabierająca coraz większego znaczenia i zajmująca miejsce centralne, wyraża w niej oddanie całego człowieka. Możemy się o tym przekonać śledząc ewolucję znaczenia liturgicznego *seba(h) toda(h) = sacrificium laudis = gratiarum actio*. Początkowo wyrażenie to oznaczało szczególny rodzaj ofiar, którym towarzyszyły psalmy pochwalne, wyjaśniające znaczenie ofiary. Jednakże powoli *sacrificium laudis* przekształcało się w modlitwę pochwalną, która stała się nie tylko częścią integralną rytuału ofiarnego, ale ofiary *par excellence*. Stąd takie słowa jak: „ofiara warg” (Oz 14,2) wyrażająca ofiarę serca skruszonego i upokorzonego.

Tę interioryzację ofiary spotykamy również u św. Pawła w odniesieniu do Psalmu 39: „Ofiary nie chciałeś...”. Św. Paweł wskazuje tu, że przyjęcie Woli Bożej jest tą jedyną ofiarą oczekiwaną przez Boga (Ef 5,2).

Kult synagogałny przekształcił całkowicie ofiarę w modlitwę ofiarowania samego siebie w berakah. Ta modlitwa, łącznie z czytaniem Pisma św., zastępowała składanie ofiary. (Zwłaszcza w okresie niewoli babilońskiej zwracano się w tym kulcie w stronę świątyni, gdzie zawsze składano ofiary. Zob. opis w Księdze Nehemiasza 8—9). Dla przykładu można tu wymienić: pierwszy *qahal* liturgiczny po zawarciu Przymierza na Synaju (Wj 19); drugi *qahal* — za Jozjasza (2 Krl 22 sq) oraz trzeci wielki *qahal* — Ezdrasza, w którym dokonały się ustanowienie i konsekracja rytu synagogałnego. Nie ma już w nim świątyni ani ołtarza, ale jest *beraka(h)*, które posiadają strukturę Wielkiej Modlitwy cytując całą Historię Zbawienia i plan Boży wobec ludzkości.

Tak więc wygląda krótki zarys prehistorii chrześcijańskiej Eucharystii jako chwalby. Szczegółowe opisy synagogałnej berakah nie będą przedmiotem naszego studium. Niekiedy tylko powołamy się na nie, analizując strukturę Eucharystii przyjętą przez Jezusa i przez pierwsze gminy chrześcijańskie <sup>54</sup>.

## B. Anamneza anafor eucharystycznych

W ostatnich latach L. Bouyer <sup>55</sup>, w poszukiwaniach prehistorii chrześcijańskiej Eucharystii, wyeksponował żydowską berakah. Drugi kierunek reprezentowany przez Ligier'a stara się poszukiwać teologii anamnezy eucharystycznej, opierając się na wyjaśnieniu obecności opisu ustanowienia w kanonie <sup>56</sup>. Oba te kierunki mają swoje strony pozytywne i negatywne. Nie reprezentują jednak aspektów polemicznych, ale wzajemnie się uzupełniają.

Pierwszy kierunek, akcentujący związek Eucharystii z żydowskimi berakot, pomija fakt istnienia znacznych rozbieżności w ich strukturach.

<sup>54</sup> Por. L. Bouyer, *L'Eucharystie...*, 55—93; J. Bilczewski, *Eucharystia...*, 6—9.

<sup>55</sup> Też Bouyera kontynuowali: J. Godart, *Aux origines de la celebration eucharistique*, Les questions liturgiques et paroissiales 46(1965) 8—25, 104—121; —, *Traditions anciennes de la grande prière eucharistique*, Les questions liturgiques et paroissiales 47(1966) 248—278; 48(1967) 9—36, 109—218; L. Maldonado, *La plegaria Eucaristica. Estudio de teologia biblica y liturgica sobre la Misa*, Madrid 1967.

<sup>56</sup> Swoją koncepcję przedstawił L. Ligier we wspomnianym wyżej dziele: *Péché d'Adam et péché du monde*, oraz w artykułach: *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 2(1960) 40—55; —, *De la cène de Jesus à l'anaphore de L'Eglise*, La Maison Dieu 87(1966) 7—49, *De la cène du Seigneur à l'Eucharistie*, Assemblées du Seigneur 1(1968) 19—57.

Dominuje w nich nie tyle treść, ile forma i jej kontekst: świątynia, synagoga, szkoła, rodzina czy osobiste życie. A skoro jest ich wiele i należą do różnych liturgicznych rodzajów, trudno określić, gdzie jest źródło eucharystycznych anafor. Natomiast pozytywną cechą tego kierunku (przyjmując, że Ostatnia Wieczerza była uczą paschalną o określonej strukturze) jest jego wyraźny związek z rodzajem literackim stosowanym przez św. Pawła. Prawie wszystkie opisy dziękczynienia mają u św. Pawła wyraźną strukturę. Rozpoczynają się uroczystym berakah, a następnie przechodzą w tefillah, to znaczy w modlitwę błagalną, w suplikację, aby dar, który jest przedmiotem dziękczynienia, został przyjęty. A więc powtarzają one schemat: radosna kontemplacja, przechodząca w modlitwę błagalną, by wspomniane misterium dopełniło się. Te dwa aspekty wyrażają w języku greckim określenia: *eucharistia* czy *eulogia* oraz *proseuche*, które tłumaczyły dwa terminy hebrajskie: *beraka(h)* i *tefilla(h)*.

Św. Paweł pisze w pierwszym Liście do Tessaloniczan (1,2): „Zawsze dziękujemy (*eucharistoumen*) Bogu za was wszystkich, wspominając o was nieustannie w naszych modlitwach (*ton proseuchon*), pomni przed Bogiem i Ojcem naszym na wasze dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję w Jezusie Chrystusie”.

A w drugim Liście (2 Tes 1, 3) pisze: „Bracia, zawsze winniśmy za was Bogu dziękować (*eucharistein*), co jest rzeczą słuszną, bo wiara wasza bardzo wzrasta, a miłość wzajemna u każdego z was obfituje... Dlatego modlimy się zawsze za was (*proseuchometha*), aby Bóg nasz uznał was za godnych swego wezwania, aby z mocą udoskonalił w was całe pragnienie dobra oraz czyn płynący z wiary. Aby w was zostało uwielbione imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, a wy w Nim — za łaską Boga naszego i Pana Jezusa Chrystusa”.

W tym duchu należałoby przebadać podobne zwroty w innych Listach (Ga 1, Rz 1, 1 Kor 1, 2 Kor 1, Flp 1). Szczególnie ważny jest wstęp do Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie św. Paweł wyraża benedykcję przez długą litanię wydarzeń planu Boga. Tę samą strukturę mamy w Liście do Efezjan (Ef 1 i 2), w którym charakter liturgiczny hymnu jest bardzo wyraźny. Przedstawienie misterium Christi łączy się tu z dziękczynną Eucharystią.

Te teksty streszczają główne tezy teologii św. Pawła, ukazują również strukturę jego modlitwy. Widać z tego wyraźnie, że jego teologia jest zasadniczo eucharystyczna, to znaczy że jest medytacją nad przedmiotem Eucharystii liturgicznej. W tym ujęciu św. Paweł — wychodząc od dziękczynienia za dokonane misteria — zmierza często do doksologii, końcowego uwielbienia Boga, „który jest wszystkim we wszystkim”.

Taka teologia panowała w pierwotnym chrześcijaństwie. Była ona

uwielbieniem pochwalnym Boga. Pierwsze anafory są mistrzowskim dziełem takiej właśnie syntezy: teologii i hymnu. Są one wyrazem ortodoksji, jako dzieła autentycznej doktryny, ujętej w formę hymnu (por. grę słów *doxa* — jako chwała = gloria i opinia).

Drugi kierunek ma na celu poszukiwanie początku włączenia do anafory opisu ustanowienia, pytając między innymi o to, czy opis ustanowienia był przekazany przez tradycje liturgiczne czy raczej przez tradycję ewangeliczną<sup>57</sup>. Ujemną stroną tych poszukiwań było to, że ograniczały się one tylko do samego opisu ustanowienia, oddzielając go tym samym od całego kontekstu, w jakim Eucharystia została ustanowiona. W przeciwieństwie do L. Bouyer'a, łączącego Eucharystię z berakot, prace L. Ligier'a ukazywały związek opisu ustanowienia z synagogałnymi modlitwami przy stole (*birkat hammazôn*), co było stroną pozytywną tego kierunku i pociągało za sobą ważne implikacje teologiczne<sup>58</sup>.

Badania nad historią liturgii żydowskiej wykazały, że od I do III w. bardziej rozpowszechnione były modlitwy przy stole (*birkat hammazôn*) aniżeli *tefillah*, zawierające *berakot*. W *tefillah* (*semone eser(h) berakot*) — dziękczynienie zajmowało tylko niewiele miejsca w końcowej części, następującej po błogosławieństwach, prośbach i modlitwie zwanej *abodah*, wskazującej na kult ofiarny.

W przeciwieństwie do tego, cały kanon mszalny, począwszy od prefacji — jest dziękczynieniem. Ta przewaga dziękczynienia nad błaganiem i ofiarowaniem byłaby niezrozumiała, gdyby anafora brała swoją strukturę tylko z *tefillah*. Wszystko zaś przedstawia się inaczej, gdy punkt ciężkości przesuwają się na posiłek, w którym dziękczynienie znajduje się w centrum. Możliwe, że wynikało to ze związku Eucharystii z agapą, która, jak już wspominaliśmy, dość szybko została od niej oddzielona i złączona z obrzędami inicjacji<sup>59</sup>. Struktura posiłku straciła w tym układzie swoje znaczenie. Oddzieliła się też od konwencjonalnych modlitw przy stole, znanych pod nazwą *birkat ham-mazôn*.

Wprowadzenie opisu ustanowienia do anafory przyczyniło się do roz-

<sup>57</sup> Czy opis ustanowienia był przekazany przez tradycję liturgiczną, czy też przez tradycję ewangeliczną, jest to dyskutowane przez J. Jeremiasa, J. Schmida, J. Betza i liberalnych protestantów jak E. Lohmeyer, E. Kaesemann, W. Marxsen. Całą listę nazwisk i krytyczne dossier daje H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19—20, II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7—38*, Münster 1955, 144 n., 473. Ligier jest zdania, że nie mamy danych, by czynić takie rozróżnienie. Inny problem, to jakie były struktury liturgiczne żydowskie, które mogły być związane z Eucharystią Ostatniej Wieczery, a tym samym z najwcześniejszymi anaforami. Piszą na ten temat W. Bousset, A. Baumstark, H. Lietzmann, W. O. Oesterly, G. Dix.

<sup>58</sup> Teksty anafory żydowskich znajdujemy w: A. Haenggi-I. Pahl, *Præx Eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, 5—61.

<sup>59</sup> F.M. Braun, *L'Eucharistie selon saint Jean*, Revue thomiste. Questions du temps présent 1(1970) 5—30.

maitych modyfikacji i interpretacji tekstu<sup>60</sup>. Najczęściej opis ustanowienia wkomponowywano w środek anafory, przez co stawał się on centrum narastającej wokół niego organicznej struktury. Są jednak anafory, w których wprowadzenie opisu następowało później, bądź to w formie embolizmu, bądź apendyksu. Byłoby jednak błędem przypuszczać, że w takich wypadkach jedynym celem wprowadzenia do anafory opisu ustanowienia był tylko motyw opisowo-narracyjny, służył on bowiem konkretnej i ściśle określonej funkcji obrzędowej.

Według anafory Hipolita pierwszą funkcją opisu ustanowienia była anamneza, wyrażona przez końcowe słowa: „Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis”. Można z tego wnioskować, że opis ustanowienia miał przypominać Kościołowi jego zadanie, zachęcał go równocześnie do dokonania czynności anamnetycznej. Celem opisu ustanowienia jest nie tyle dokonanie przeistoczenia, ile raczej przygotowanie i zatwierdzenie następczej czynności Kościoła, wyrażonej w anaforze Hipolita słowami: „Memores igitur offerimus, gratias tibi agentes”. Opis ustanowienia tworzy więc jedną całość z anamnezą. Anamneza jest tak ważna, jak opis ustanowienia i nie może być od niej oddzielona.

Od IV w. opis ustanowienia rozumiano coraz częściej jako obrzęd nad chlebem i winem, dokonywany przez gesty i formuły. Wkrótce słowa opisu ustanowienia nabrały tak wielkiego znaczenia, jak słowa Chrystusa bezpośrednio związane z tym opisem: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Wzmacniały one sakramentalne czynności obrzędu, wskazując na działanie samego Pana. Przez to opis ustanowienia zyskiwał coraz większe znaczenie i powoli stawał się podstawowym obrzędem w sprawowaniu sakramentu Eucharystii.

Pociągnęło to za sobą daleko idące konsekwencje. Opis ustanowienia, zajmując miejsce centralne, przesuwając się poza anamnezę, łącząc je z epiklezą. Skoro anamneza służyła do uobecniania w celebrze sakramentalnej słów Pana: „To czyńcie na moją pamiątkę”, to epikleza była modlitwą prośby, by podczas sprawowania celebrzy Pan udzielił swych darów zgromadzonej wspólnocie liturgicznej. Opis ustanowienia, kładąc akcent na doktrynę o Chrystusie-Kapłanie i ofierze-żertwie, usuwał w cień ofiarę Kościoła.

Przy końcu wieku V, pod wpływem wielu czynników, Eucharystia przybrała swoją definitywną strukturę. Przyczyniły się do tego przede wszystkim wpływy synagogalne, ujawniające się przez wprowadzenie do kanonu „Sanctus”, poszerzenie wspomnienia Historii Zbawienia oraz

<sup>60</sup> Wiadomości historyczne ilustrujące tezę Ligiera czerpiemy z jego artykułu: *The origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist*, *Studia Liturgica* 4(1973) 161—185. Por. też artykuł tego autora: *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'Anaphore ou Canon de la Messe Orientale*, *Gregorianum — Commentarii de re theologica et philosophica* 2(1967) 225—253.

przez dodanie modlitw wstawienniczych i embolizmów. W tym też czasie dołączono modlitwę Ojcze nasz, co doprowadziło do materialnej separacji między kanonem a Komunią. Wpłynęło na to powolne dojrzewanie interpretacji teologicznych, prowadzących do utraty organicznej i całościowej wizji, ujmującej Eucharystię jako *sacramentum sacrificii*. Doprowadziło to również do rozdziału ofiary od sakramentu, wpłynęło ujemnie na kształtowanie postaw chrześcijańskich, a zwłaszcza osłabiło jedność organiczną między teologią a duchowością, liturgią a życiem.

Anamneza z kolei zatracala swój pierwotny charakter, stając się powoli inwokacją i komemoracją. Zatarło to w pewien sposób właściwą odpowiedź na pytanie najistotniejsze: dlaczego Chrystus przyszedł dla nas? W efekcie doszło do zapoznania tezy głoszącej, że dzięki mocy daru zupełnego, złożonego raz na zawsze na Krzyżu Ojcu za ludzkość, Chrystus ciągle może oddawać się nam w sakramentalnej i eucharystycznej ofierze, domagając się odpowiedzi na miarę daru.

Dzięki bogactwu teologii biblijnej i studiom historycznym, wracając dziś do pogłębionej wizji anamnezy eucharystycznej, widzimy coraz wyraźniej, w jakim kierunku winny iść poszukiwania teoretyków duszpasterstwa, którzy z kolei w naszej epoce torują drogę rozwojowi wspólnot chrześcijańskich, dających świadectwo Chrystusowi wobec niewiary świata.

### C. Eucharystyczna ofiara Kościoła jako komponent rzeczywistości Przymierza

Teologia współczesna, tak protestancka, jak i katolicka, podjęła sporny problem współskładania ofiary Kościoła z ofiarą Chrystusa. Wspólną i istotną bazą tego zagadnienia jest wyjątkowość i jedyność ofiary Chrystusa na Krzyżu i jej nieustannie przez wszystkie czasy trwająca aktualność, nazywana we współczesnej teologii *repraesentatio mysterii* (*Mysteriengegenwart*). Problemem spornym nie jest fakt współofiary Kościoła, lecz właściwa interpretacja znaczenia terminu *offerimus*<sup>61</sup>, który przez wieki znajdował się w kanonie rzymskim, a teraz również w kanonach wprowadzonych po Soborze Watykańskim Drugim. Na czym opiera się anamnetycznie *offerimus* i co ono wyraża — oto zagadnienie, które mamy zamiar teraz podjąć. Postaramy się je przeanalizować opierając się na doktrynie O. Casela i pracach teologów katolickich: L. Bouyer'a i J. Ratzingera oraz protestanckich: J. Jeremiasa i M. Thuriana. Idąc ich śladami przejdziemy z kolei do twierdzeń teologii biblijnej<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Por. P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesus versammelten Gemeinde*, w: *Leiturgia*, 1954, 358. Również M. Thurian, *L'Eucharistie...*, 252—255.

<sup>62</sup> H. Urs von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?* w: H. Urs von

Według głównej tezy Casela<sup>63</sup> *mysterium Christi* wyraża się przez misterium kultu, które jest drogą do rzeczywistości tajemnicy Chrystusa<sup>64</sup>. Istotną myślą tej tezy jest fakt, że istnieje zbawcze misterium pojmowane w trojaki sposób. Przede wszystkim oznacza ono tajemnicę życia Bożego, Trójcy Przenajświętszej. Casel pisze: „Misterium to najpierw Bóg sam w sobie... nawet Jego objawienie pozostaje nadal tajemnicą. Objawiając się pokornym, pozostaje ukryty dla pysznych”. Misterium to również osoba Chrystusa jako Boga-Człowieka wraz z całym dziełem odkupienia (*Christusmysterium*), wyrażonym w historycznej postaci wcielenia, życia, męki i zmartwychwstania. Wreszcie misterium to także Kościół, w którym nadal żyje Chrystus, udzielając się przez Słowo Boże i sakramenty. W sensie ścisłym misterium to kult Kościoła (*Kultmysterium*). Kościół daje w nim wiernym Chrystusa i Jego odkupienie oraz wprowadza do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej, co dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu. Innymi słowy: „Misterium kultu jest to święte, liturgiczne działanie, w którym czyn zbawczy uobecnia się przez obrzędy: gdy zgromadzenie biorące udział w kulcie dopełnia tego obrzędu, uczestniczy w czynie zbawczym i przez to zyskuje dla siebie zbawienie”.

Według Casela Stary Testament nie posiadał misterium, bo nawet paschalny obraz (*eidōs*) anamnezy nie był sakramentem, a więc nie zawierał łaski, jaką oznaczał. Był tylko analogią. W Nowym Testamencie historyczny Jezus sam ofiarował się na krzyżu, uwielbiony zaś ofiaruje się razem z Kościołem dzięki wylanej krwi. Pan sprawuje swoje misterium już nie sam, jak na krzyżu, ale razem ze swoją Oblubienicą-Kościółem, którą zrodził w chwili męczeńskiej śmierci<sup>65</sup>. Odtąd Kościół czyni to, co Pan uczynił, i przez to uobecnia zbawcze dzieło Jezusa zainaugurowane podczas Ostatniej Wieczerzy a spełnione na Krzyżu. Ciało czyni wszystko wspólnie z Głową. Obydwoje wiszą na tym samym krzyżu. Możliwe to jest dzięki posłudze hierarchicznego kapłaństwa, dzięki zrozumieniu ofiary jako kultu duchowego (*logike thysia*).

Ten biblijny a zarazem patrystyczny obraz stoi w centrum caseliańskiej interpretacji. Słowo stało się Człowiekiem, by umierając za ludzkość przybrać ją sobie za Oblubienicę. Więź Chrystusa z Kościołem

---

Balthasar — *Skizzen zur Theologie* III(1967) 166—218; por. także B. Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Düsseldorf 1960.

<sup>63</sup> Casel nie zostawił syntetycznego wykładu swojej teorii. Najważniejszym jego dziełem jest *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1935, uzupełniane następnie przez wiele lat w artykułach pozytywnych i polemicznych.

<sup>64</sup> „Christusmysterium fordert das Kultmysterium, damit wir durch das Kultmysterium an die Wirklichkeit des Christusmysteriums herankommen”, *Das christliche Kultmysterium...*, 135.

<sup>65</sup> Casel nie udowadnia tego, ale opisuje. Stąd wzbudza zarzuty racjonalizujących autorów takich jak J.B. Umberg, J.S. Hanssens, K. Prümm.

stanowi pramisterium, którego figurą jest małżeństwo. Oddanie się Chrystusa w misterium eucharystycznego kultu jest oddaniem oblubieńczym. Ta interpretacja wskazuje na powiązanie myśli Casela z teologią św. Pawła. Wierzący mają przystęp do historycznej Rzeczywistości misterium Chrystusa w misterium kultu — w liturgii, a więc w wymiarze sakramentalnym, a nie tylko mistycznym.

Kiedy więc pada pytanie, gdzie następuje identyczność ofiary Głowy i Ciała, Oblubienca i Oblubienicy, odpowiedź brzmi: po pierwsze — w przyczynie instrumentalnej ministerialnego kapłaństwa, po drugie — przez dobrowolne podjęcie własnej ofiary duchowej, rozumianej jako czynność osoby przynależącej do Mistycznego Ciała Chrystusa. Ciało nie tylko przyjmuje, ale współdziała, obejmuje zleconą pieczę nad sprawowanymi misteriami. Trwająca nieustannie posługa kapłaństwa wraz z prawomocnym zapewnieniem Chrystusa „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20) i wewnętrzna solidarność wierzących, składających „ofiary w Duchu”, jest innym aspektem struktury anamnetycznej. Wyjaśniliśmy ją już od strony obiektywnej Chrystusowego „To czyńcie”. Pozostaje nam jeszcze do opracowania aspekt subiektywny, ukazujący odpowiedź wierzących na oddanie Chrystusa dla nas. Wspomnienie na Słowo Boga, Jego obietnice oraz na Jego zbawcze dzieła dokonane w historii, wyzwala naszą odpowiedź, wyrażającą się w ofierze i modlitwie.

Jednak pytanie, o jaką ofiarę tutaj chodzi, jest jeszcze wciąż otwarte. Kult chrześcijański bowiem — to nie ofiarowanie własnych darów, ale przyjęcie aktu zbawczego Jezusa i dziękczynienie za to. Zrozumienie tego jest punktem wyjścia do zrozumienia idei samej ofiary i Eucharystii jako ofiary. Wskazuje na to fakt, że chrześcijańskim sposobem składania ofiary jest przyjmować dziękując, czyli jednoczyć ofiarę Chrystusa z naszym dopełnieniem przez Niego. Spróbujmy to jeszcze pogłębić, opierając się na świadectwie Nowego Testamentu<sup>66</sup>.

Teksty dotyczące Eucharystii świadczą, że mamy do czynienia z dwoma rodzajami przekazu. Do pierwszego zaliczamy Mateusza i Marka, do drugiego Łukasza i Pawła. Pierwszy opiera się na teologii ofiary Starego Testamentu, związanej z tradycjami Tory. Podstawowym sformułowaniem jest tu wyrażenie „Krew Przymierza” (Wj 24, 8). Liturgia życia i śmierci przedstawiona jest jako ofiara Przymierza. Drugi przekaz opiera się na tradycji profetycznej ostro krytykującej zewnętrzny kult (Jr 31, 31). Akcent pada tutaj na „Nowe” Przymierze, posiadające kult duchowy. Wieczerza Chrystusa nadaje tej tradycji nową interpretację. Posiłek eucharystyczny, dany przez Chrystusa, dopełnia tej linii duchowej (po-

<sup>66</sup> J. Ratzinger, *L'Eucharistie est-elle un sacrifice?* Concilium 24(1967) 67—77.

mimo, że był również dopełnieniem linii prawnej, por. Hbr 10, 5). W miejsce przedmiotów ofiary wchodzi ofiarnicze J a Jezusa Chrystusa.

Te dwie tradycje nie są przeciwstawne, zwłaszcza w interpretacji Chrystusa. W kontekście Cierpiącego Sługi Jhwh wyjaśnia się bowiem sens życia i śmierci Jezusa, nadający kultowi sens definitywny. To właśnie sam Jezus, wydając siebie za nas, jest prawdziwym kultem i prawdziwym uwielbieniem Boga. Pojęcie Sługi Jhwh jednoczy w sobie dwa typy tradycji: Prawo i Proroków. Dar Jezusa trzeba więc rozumieć zarówno w aspekcie kultu, jak i całkowitego daru Osoby. Przez świadectwo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa kult Nowego Przymierza uobecnia Pana i Jego zbawcze dzieło. W liturgicznym zgromadzeniu Pan jest obecny w osobie kapłana, w swoim Słowie, w sakramentalnych postaciach. W konsekwencji sama ofiara zewnętrzna nic nie znaczy przed Bogiem, lecz składanie jej symbolizuje wewnętrzną postawę człowieka, formowaną przez życiodajny kontakt z k u l t e m Chrystusa.

Anamneza jest centralną kategorią w sakramentalnej rzeczywistości, nawiązując bowiem do przeszłości Historii Zbawienia i eschatologicznej przyszłości, umożliwia kontakt z obecnym w liturgicznym kulcie Chrystusem; jest wspomnieniem uobecniającym Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. W anamnezie jest także więź między wymawianym słowem i ofiarą wspólnoty. Ofiara („offerimus”) realizuje się tu przez wspomnienie, pobudzające do dziękczynienia i wyrażania miłości, jako odpowiedź na zbawczą Agape.

Stary Testament znał tylko zarysy podstawowych prawd objawienia ukazującego Agape. Nawiązują do tego niektóre psalmy i wypowiedzi proroków. Pełnia objawienia dokonała się dopiero w Słowie wcielonym. Jego odpowiedź wyrażona Miłością ukrzyżowaną przekroczyła ramy tylko słownej chwalby (*beraka(h)*, *eulogia*, *eucharistia*), wyrażającej zrozumienie i zgodę. Wzbudziła w uczniach realną gotowość na cierpienie, opuszczenie i śmierć.

Jeśli w tym świetle spojrzymy na Eucharystię, ukaże się nam cel zgromadzenia wspólnoty. Ma być nim pragnienie pełnienia woli Pana przez analogię do życia Mistrza. Wyraża się ono najpełniej w przyjmowaniu Ciała i Krwi, co podkreśla, że najgłębszy moment ofiary dla Kościoła, uczestniczącego w niej wraz z Chrystusem, leży w posiłku, który jest sakramentem (*sacramentum sacrificii*).

Sugestywną ilustracją dla tej prawdy jest przedstawiony przez św. Jana Ewangelistę epizod umywania nóg, dokonanego przez Jezusa podczas eucharystycznej ofiary Ostatniej Wieczerzy. Już samo przygotowanie do umycia nóg symbolizuje akt oddania się Pana na służbę, ale najistotniejszym momentem jest Jego rozmowa z Piotrem. Pan pragnie uczynić coś, czego Piotr jeszcze nie rozumie (zrozumie „potem” po Ze-

słaniu Ducha Świętego). Piotr w posłuszeństwie przyjmuje niezrozumiałą propozycję Pana, gdyż odrzucając ją („jeśli nie umyję ciebie”) nie dostąpi udziału (*meros* wskazuje na eucharystyczną *koinonia*) z Nim. Kiedy pragnie się wspólnoty z Panem, trzeba chcieć tego, co On. A Pan chce ofiarowania naszych grzechów i nas, dlatego odpowiedź Piotra brzmi mniej więcej tak: „weź mnie całego”. Oto właściwa odpowiedź na totalną ofiarę Chrystusa. Piotr zrozumiał wtedy, że umiłowany Mistrz cierpi za niego. Każdy miłując stoi przed decyzją: albo cierpieć samemu, albo pozostawić cierpienie umiłowanemu. Kościół, reprezentowany przez osobę Piotra, miłuje w sposób doskonały i tym samym rozumie, że dzięki uprzedniemu wyrzeczeniu Chrystusa uobecniającego się w ofierze i misterium Eucharystii należy podjąć wezwanie do uczestnictwa we wspólnocie paschalnego przejścia.

W ten sposób teologia św. Jana ujmuje treść zawartą w eucharystycznym „*memores...offerimus*”. Dla większej jasności i całości obrazu prześledźmy ją jeszcze raz w interpretacji H. Ursa von Balthasara<sup>67</sup>. Autor chce odczytać obiektywną anamnezę (*Memoriale*), uobecniającą Chrystusa, od strony subiektywnej (*Memoria*), czyli człowieka wspominającego wobec obecnego Chrystusa. W takim ujęciu rozpoznajemy znaną nam już strukturę responsoryczną rzeczywistości Przymierza z jego najgłębszymi konsekwencjami, w kontekście współczesowości misteriów. Przedstawiają one los Chrystusa wraz z centralnym wydarzeniem, powtarzanym w sposób bezkrwawy w sakramentalnym „*hodie*”. Dokonuje się to w atmosferze bojaźni, smutku i lęku — podobnej do scenerii Ogrojca i Golgoty. Wprawdzie Chrystus powiedział: „Niech się nie trwoży serce wasze...” (J 14,27), lecz kiedy mówi: „Jedźcie i pijcie, to jest Ciało moje, wydane za was”, czy można przekreślić klimat zdrady, pojmania, ukrzyżowania i śmierci? I choćby się podkreślało „niekrwawy sposób” sakramentalnego spożywania i picia, to zawsze będzie ono proklamacją śmierci. Tak przedstawione wydarzenie doświadcza i sprawdza nas, czy jesteśmy przygotowani i świadomi tego spotkania z Chrystusem i Jego Drogą Krzyżową, jeszcze trudniejszą do zrozumienia w transpozycji eucharystycznego misterium. Dlatego każde sprawowanie Eucharystii winno być okazją do elementarnego doświadczenia współczesności ofiary Chrystusa świadczącego, że ja sam uczestniczę w tej śmierci i wyrażam na nią zgodę. Nie może się to odnosić do faktu dokonanego w przeszłości. Zgromadzeni i uczestniczący muszą w duchu Oblubienicy-Kościola (a więc po rozprawieniu się z grzechem) współdoświadczać absolutnego bólu, widząc Jego ofiarę za nas, za nasze grzechy („na odpuszczenie grzechów”). Zgromadzonych musi przebić „miecz

<sup>67</sup> Analiza biblijna jest podana za H.U. von Balthasar, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?...*, 195—198.

boleści” tak, jak przebił Jego Matkę, Jana, Piotra. I ten ból przez nas doświadczany jest rozstrzygającym, ostatecznym dowodem, wskazującym na różnicę między ofiarą Chrystusa i ofiarą Kościoła, zarówno w wymiarze historycznym, jak i sakramentalnym.

Przypomnijmy jeszcze jeden fakt. Upokorzenie Syna Bożego w dziele zbawienia jest jego samoupokorzeniem („Ogołocił samego siebie” Flp 2,7). Ludzie natomiast mogą być tylko zmuszani do ogołoczeń nawet jeśli czynią to sami na podstawie decyzji wiary. Chrystus ogołocił samego siebie w zupełnej wolności, która nam nie jest dana nawet wtedy, gdy pragniemy być przy Nim i z Nim z miłości. Nie wolno nam tego przeoczyć, gdyż inaczej nie udowodnimy, że zbawcza ofiara na Krzyżu jest wspólna. Posłużymy się pewną analogią: jeśli ktoś chce się dać zjeść, to potrzebuje kogoś, kto go zje. Tę służbę musi spełnić Kościół. Pożywające usta należą do istotnych elementów ofiary Pana. Oto tutaj uzupełniają się dwa przytoczone powyżej kierunki wyjaśniające ofiarę i oba mogą uchodzić za słuszne. Ale jedność dokonuje się w przedziwny sposób — Pan zawsze ma pierwszy inicjatywę w miłości, pierwszy też wyraża ją w Eucharystii. Kategoryczny nakaz Pana, domagający się spożywania darów, pogłębia upokorzenie uczniów, ale równocześnie usprawiedliwia ich, bo przez to służą Panu ustami i organizmem. Ponoszą ofiarę dla Niego, który w zasadzie żadnej ofiary nie potrzebuje.

Ale przez Niego ofiara prowadzi do Ojca. Ponieważ wolą Ojca jest „dawać życie”, dlatego w Nim jest także kres, do którego się wraca. Ofiara jest więc wypełnieniem zlecenia (*consummatum est*) aż do końca (*in finem*). Dochodzimy tu do najgłębszego sensu sformułowania „offerimus tibi, clementissime Pater, hostiam immaculatam”. Dla Kościoła Eucharystia znaczy — dziękczynienie Ojcu za odejście Syna i za to, że odtąd wszyscy mogą za Nim podążać. Jego powrót do Ojca jest Jego Eucharystią — i za to my dziękujemy Ojcu.

Eucharystyczna „zgoda”, czyli zgoda na wolę Ojca wyrażona przez uczestniczenie w Eucharystii Chrystusa, stanowi istotę chrześcijańskiego życia. Nie dlatego, że Kościół wnosi sumę darów ludzkich jako dzieło wysiłku, cierpienia i pracy o zasięgu kosmicznym, ale że wnosi wkład do ofiary Syna. W ofierze Chrystus i Kościół działają razem. Tak pojęta teologia ma swoje dopełnienie w mariologii, którą wyakcentowano też w Konstytucji o Kościele. „Fiat” Kościoła, doskonała i miłująca zgoda z ofiarą Oblubieńca, ma swój wzór w Niepokalanie Poczętej. Ona to mówiąc „fiat” równocześnie komunikuje. Ofiara identyfikuje się w Jej życiu z Komunią. Dar Chrystusa łączy się z darem Maryi we wspólnym zjednoczeniu. Oto pra-idea eklezjologicznej interpretacji Eucharystii.

Podobnie, jedność Chrystusa i Kościoła w ich różnorodności rozumiemy dopiero pełniej przez działanie Ducha Świętego. Chrystus i Kościół

są jednym Duchem w tajemnicy Eucharystii. Ciało Chrystusa jest dla nas darem Ducha Świętego. Jest ono również tym, co my oddajemy, chcąc uczestniczyć w Duchu Pana, który jest Duchem oddania Ojcu. Tak więc „offerimus” anamnezy eucharystycznej zawiera w teologii trynitarniej nie tylko zdrową chrystologię, ale także pneumatologię.

Anamnezy mszalne wczesnych anafor miały szeroko rozbudowane tak zwane celebracje<sup>68</sup>. Były one pierwszą częścią anafor, zajmujących się wychwalaniem transcendencji, przymiotów, wspaniałości i chwały Boga przed wspominaniem Jego cudów i miłosierdzia objawionego w Historii Zbawienia; były hymnem na cześć Najwyższego. Wspominając Boga, anafory kierowały się ku centrum Boskiego misterium, widząc w misterium trynitarnym centralny przedmiot eucharystycznej celebry. Balthasar w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana, idąc za sugestiami Casela, ukazał nam perspektywy zamiaru Boga, który chce pojednać świat ze sobą (2 Kor 5,19) w misterium Przymierza, realizowanym w sprawowanej przez Kościół liturgii eucharystycznej. W przedstawionej doktrynie widzimy próbę syntezy teologii biblijnej i jej patrystycznego komentarza. Wracamy do niej w teologicznym myśleniu rozwijającym się po Drugim Soborze Watykańskim.

## DIE EUCHARISTIEFEIER ALS ANAMNESE DES BUNDESOPFERS

### Zusammenfassung

Die Zusammenschliessung aller die Eucharistie bildenden Elemente in eine organische Vision des Mysteriums, in dem Christus, der Bräutigam, die Kirche, „seine geliebte Braut, sich angliedert” (KL 7), hat der Rolle der Anamnese einen besonderen Nachdruck verliehen. Den Protestanten, die den Opfercharakter der Eucharistie bestritten, hat die katholische Theologie in nachtridentinischer Zeit die Theorie des Opfers entgegengestellt und dadurch nachdrücklich betont. In Abhandlungen über die Eucharistie nahmen auch Erklärungen des metaphysischen Wesens der Messe viel Raum ein, was dann zu besonderen pastoralen Interpretationen führte. Durch die Betonung des Opfercharakters der Messe wurde die Notwendigkeit der Teilnahme an ihr hervorgehoben, wobei man weniger Aufmerksamkeit dem Kommunionempfang widmete; man denke an den Kommunionempfang ausserhalb der Messe.

Die Bewegung der biblisch-liturgischen Erneuerung änderte die Richtung der Forschungen. Die Studien solcher Theologen, wie A. Vonier, M. de la Taille, E. Masura, O. Casel oder J. Jungmann, die an altchristliche, patrologische und bi-

<sup>68</sup> L. Ligier, *Célébration divine et anamnèse...*, 232—241.

blische Erwägungen anknüpften, verursachten eine Abweichung der Erneuerungsbewegung in das Bereich des seit den Zeiten der Häresie des Berengarius so verdächtigten in der Theologie Symbolismus. Eine Gewähr der Rechtgläubigkeit gab jedoch der Kontext der Quellen, der keineswegs in Frage gestellt werden konnte.

Dies verschob allmählich die Betonung der statischen Vision zu einer dynamischen Vision. Man unterstrich immer deutlicher, dass die Eucharistie nicht nur ein Zeichen der substanziellen Gegenwart Christi im Leibe und Blute sei (realis praesentia), sondern auch ein Zeichen des erlösenden Paschamysteriums, in dem Christus sich dem Menschen hingibt und gegenseitig von ihm ebenso gänzliche Hingabe fordert. Damit begann man zu erklären, dass die so schwierig zu definierende reale Gegenwart die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, der hic et nunc in der Liturgie wirkt. Deswegen ist das Wie der Gegenwart eine zweitrangige Sache, an erste Stelle rückt die tatsächliche Gegenwart Christi und Sein erlösendes Wirken. Um dies besser zu verstehen, muss man in die Absicht Christi eindringen, in den Erlösungsplan, der in der ganzen Erlösungsgeschichte geoffenbart und während des letzten Abendmahls vollauf kundgetan worden ist. Eben dort suche man die Genese des anamnetischen Ausspruches: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. So ist also die dialogische Struktur des Mysteriums festgelegt: einerseits durch die Tatsache der Einsetzung mit dem Gebote der Anamnese, andererseits durch die subjektive Anamnese der Anaphora. Im ersten Fall ist es die ausschliessliche Initiative Christi, im zweiten wirkt Christus zusammen mit der Kirche. In dieser Struktur sieht man den Abriss des Bundesdialogs, der durch Christus im Heiligen Geist seinen Gipfelpunkt erreicht.

An diesem Ort versuchen wir die Handlungen der Verrichtung der Eucharistie zu analysieren als Anamnese des Bundes auf der Basis der Liturgie, was unzertrennbar mit dem zugrundeliegenden biblischen Text verbunden ist. Den grundlegenden Ausgangspunkt unserer Analysen bildet das eucharistische Gebet, welches auch Kanon der Messe oder Anaphora genannt wird. Herz der im Zentrum der römischen Liturgie stehenden Anaphora ist die Beschreibung der Einsetzung, die Anamnese und das Opfergebet. Diese drei Elemente bilden ein organisches und unzertrennbares Ganzes. Indem sie dem eucharistischen Gebet Sinn und Bedeutung verleihen, deuten sie auf die darin enthaltene Absicht Christi. Betrachten wir jetzt der Reihe nach diese Elemente.

Die Schilderung der Einsetzung ist eine Darstellung des letzten Abendmahls, welches das Fundament der feierlichen Handlung bildet, die vollbracht wird. Diese Schilderung endet mit dem Auftrag des Herrn: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Mit diesen Worten befiehlt Er die eucharistische Handlung unaufhörlich fortzusetzen und unterstreicht zugleich ihre Einzigartigkeit. Sie ist keine blosser Erzählung, welche subjektive Gefühle wecken oder auch eine Antwort erzielen soll, sie ist eine wirksame Formel, die das Erzählte bewirkt.

Die Kirche nimmt diesen Befehl Christi mit voller Bewusstheit auf. Deshalb sind alle Anaphorä, sowohl der orientalen als auch der abendländischen Kirche, von den frühesten Zeiten bis zum heutigen Tage ein Glaubenszeugnis der den Befehl des Herrn befolgenden Kirche. Die um den eucharistischen Altar versammelte Kirche, dieses Befehles eingedenk, tut das, was der Herr befohlen hat, und, indem sie im Kontext der Handlung diese Erinnerung ausspricht, legt sie in Christus und durch Christus im Heiligen Geist Gott das Opfer dar. Der am öftesten sich wiederholende Ausdruck: „memores ... offerimus“ weist darauf hin, dass die Erin-

nerung engstens verbunden ist mit dem Opferakte, der aus dieser Erinnerung sozusagen hervorquellt.

Das Opfergebet ist, ebenso wie die Darstellung der Einsetzung, eine wirksame Formel. Da die Kirche die Messe als wirkliches Opfer anerkennt, so ist auch das Gebet der Anamnese, das sich zwischen dem Einsetzungsbericht und dem Opfergebet befindet, ein reales Gebet, d.h. ein Gebet, das etwas bezeichnet und das Bezeichnete auch realisiert. So ist es auch eine objektive durch die sakramentale Handlung bewirkte Erinnerung. Die eucharistische Liturgie, in der Gemeinschaft verrichtet, ist somit ein Dankgebet, das die Gegenwart und die Erlösungskraft Gottes offenbart; sie ist eine wirkende Gegenwart Gottes, genauer gesagt — eine wirkende Gegenwart des Gott-Menschen Jesus Christus.

Diese Gegenwart Christi wird reell durch das Eingreifen der die Liturgie verrichtenden Kirche. Die *hic et nunc* vergegenwärtigte Erlösung wird bewirkt dank der Intervention Christi bei der Mitwirkung der Kirche. Diese Mitwirkung erreicht ihr Apogäum in der Konsekration, auf welche sich die Anamnese beruft.