

MONIKA WOJCIECHOWSKA¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POJĘCIE „PAMIĄTKI” W MODLITWIE EUCHARYSTYCZNEJ ŹRÓDŁEM ZAANGAŻOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

THE CONCEPT OF “REMEMBRANCE” IN THE EUCHARISTIC PRAYERS AS A SOURCE OF CHRISTIAN COMMITMENT

Summary

The concept of “remembrance” is present in the Eucharistic Prayers. It conveys a richness that emerges from both Sacred Scripture and the manner in which the Church fulfils Jesus’ directive to “do this in remembrance of me” (Lk 22:19(b); 1.Cor 11:24,25) in its Liturgy. This richness became a starting point for the article’s reflection on the manner in which anamnesis translates into Christian personhood, both at a personal and community level. Anamnesis gives source to spiritual worship (Rm 12:1). This study focuses on the interaction between “remembrance” and spiritual worship (of Christ and Church), between “remembrance” and ‘*koinonia*’, between “remembrance” and ‘*diakonia*’, and between “remembrance” and mission.

Keywords: “remembrance”, anamnesis, spiritual worship, *koinonia*, *diakonia*, mission

Streszczenie

Pojęcie „pamiątka” w modlitwie eucharystycznej niesie ze sobą bogactwo, które wyłania się zarówno z Pisma Świętego, jak i ze sposobu, w jaki Kościół realizował liturgicznie Jezusowy nakaz „Czyńcie to na moją pamiątkę” (Łk 22,19b; 1Kor 11,24-25). Bogactwo to stało się punktem wyjścia dla podjętej w artykule refleksji na temat sposobu, w jaki anamneza przekłada się na egzystencję chrześcijanina zarówno na poziomie osobistym, jaki i wspólnotowym, stanowiąc źródło „kultu duchowego” czy „służby Bożej” (Rz 12,1). Studium koncentruje się na interakcji zachodzącej pomiędzy „pamiątką” i duchowym kultem Chrystusa i Kościoła, pomiędzy „pamiątką” i *koinonią*, „pamiątką” i *diakonią* oraz „pamiątką” i misją.

Słowa kluczowe: „pamiątka”, anamneza, kult duchowy, *koinonia*, *diakonia*, misja

¹ Monika Wojciechowska, teolog, absolwentka Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum” w Rzymie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doktorantka w Instytucie Teologii Moralnej KUL. Zainteresowania naukowe: sakramentologia moralna, moralność życia społecznego, duchowość Koinonii Jan Chrzciciela. E-mail: monika@blotnica.org.

„Jest to ta sama noc, w której niegdyś ojców naszych, synów Izraela, wywiodłeś z Egiptu i przeprowadziłeś suchą nogą przez Morze Czerwone. Jest to zatem ta noc, która światłem ognistego słupa rozproszyła ciemności grzechu, a teraz ta sama noc uwalnia wszystkich wierzących w Chrystusa...”
(Orędzie Wielkanocne 2010, 157-158).

WPROWADZENIE

Noc opiewana w starożytnym Orędziu Paschalnym to, w kontekście historii zbawienia, noc przejścia Pana, która przynosi odkupienie, światło oraz triumf życia nad śmiercią. W *Exultecie* nie wybrzmiewa jedynie wspomnienie przeszłości. Kościół postrzega noc, której cuda wyśpiewuje, i noc celebracji jako swojego rodzaju jedność. W celebracji granice pomiędzy przeszłością, terażniejszością i przyszłością zacierają się, by dać ludowi Bożemu dzisiaj możliwość przeżycia i doświadczenia Paschy wolności.

„Wspomnienie kogoś” nie oznacza dla Biblii „przywołania go na pamięć”, ale określony sposób działania: pamięć i działanie są ze sobą nierozdzielnie związane (Léon-Dufour 1983, 105). Słowa konsekracji w modlitwie eucharystycznej nie są wyizolowanymi, autoreferencyjnymi wypowiedziami, ale stanowią część opowieści, której struktura jest w swej istocie relacyjna. Poprzez swoje słowa Jezus nie stwierdza jedynie nowego „stanu” chleba i wina. Nie wyraża teorii, którą trzeba przyjąć, ale daje pokarm, który należy spożyć w perspektywie zobowiązania egzystencjalnego (Léon-Dufour 1983, 268). Zobowiązanie to wypływa z pamiętki eucharystycznej, która jest duchową ofiarą Chrystusa i Kościoła.

Za pojęciem „pamiętki” kryje się niezwykle bogactwo, które wyłania się zarówno z Pisma Świętego, jak i ze sposobu, w jaki Kościół realizował liturgicznie Jezusowy nakaz „τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν” („czyńcie to na moją pamiętkę”) (Łk 22,19b; 1Kor 11.24.25). Bogactwo to stało się punktem wyjścia dla refleksji podjętej w niniejszym artykule na temat sposobu, w jaki „pamiętka” przekłada się na egzystencję chrześcijanina zarówno na poziomie osobistym, jak i wspólnotowym, stanowiąc źródło „kultu duchowego” czy, jak podaje polskie tłumaczenie Biblii, „służby Bożej” (Rz 12,1)². W tym celu studium skoncentruje się w pierwszej kolejności na interakcji zachodzącej pomiędzy „pamiętką” i duchowym kultem Chrystusa i Kościoła, następnie przeanalizuje relację zachodzącą pomiędzy „pamiętką” i *koinonią* oraz „pamiętką” i *diakonią*, by zakończyć odniesieniem pojęcia „pamiętki” do misji chrześcijan w świecie.

1. „PAMIĄTKA” A OFIARA DUCHOWA

Religijne doświadczenie człowieka biblijnego jest doświadczeniem drogi i stopniowego wychowywania do autentycznej relacji z Bogiem. Jest to droga do-

² Warto wspomnieć w tym miejscu czterech autorów: Odo Casela, Joachima Jeremiasa, Maxa Thuriana i Luisa Bouyera, którzy przyczynili się do przyjęcia pojęcia *anàmmesis* jako podstawowej kategorii dla interpretacji sakramentalności Eucharystii (Mazza 2007, 13-26).

świadczenia, na której „poznanie” Pana realizuje się i objawia także poprzez rozmaite formy kultu. Jego najwymowniejszym wyrazem są składane Bogu ofiary. Już dla proroków Starego Testamentu prawdziwy kult Boży sprowadzał się zasadniczo do synowskiego dialogu z Bogiem oraz odpowiedzi posłuszeństwa i wierności na Jego słowo (Marsili 1983, 174).

Prorok Ozeasz nawoływał: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary” (Oz 6,6) i występował przeciwko pustym formom kultu, starając się zachęcić lud do swobodnego skoku jakościowego i wejścia w głębsze zrozumienie tego, czym jest oddawanie czci Bogu. Kult tracił sens bez towarzyszących mu wyborów życiowych zgodnych z określonymi formami sprawiedliwości. Stopniowo wewnętrzny znak ofiary został wywyższony do tego stopnia, że zewnętrzny obrzęd ofiarniczy ustąpił miejsca idei i praktyce ofiary duchowej. Z drugiej strony, ofiary komunijne przeszły swoiste przekształcenie z „krwawej ofiary ku czci” na „cześć ofiarowaną jako ofiara bezkrwawa” (Marsili 1983, 174-175).

Zdecydowana opozycja wobec rytualizmu ofiarniczego wyraźnie wpływa z modlitwy psalmów. Bóg pragnie duchowej postawy przyłgnięcia do Niego, ofiary wewnętrznej serca i ducha, która staje się prawdziwą ofiarą duchową: „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony” (Ps 51,19). Kult w Starym Testamencie miał więc być „miejszem, w którym uobecniał się sam Bóg i *hic et nunc* wezwaniem Boga, Jahwe, do życia z Nim we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji” (Nagórny 2009, 121).

Każda modlitwa odkrywa przed człowiekiem Boży plan i umożliwia zaufanie Bogu. „Ofiara duchowa” jawi się z tej perspektywy jako wynik modlitwy i wyraża się poprzez modlitwę jako dobrowolny akt. Proces ewolucji kultycznej w historii ludu wybranego doprowadził więc do wywyższenia modlitwy, zwłaszcza modlitwy uwielbienia i dziękczynienia do tego stopnia, że zastąpiła ona składanie ofiar. W Biblii przekonanie o tym, że dziękczynienie i uwielbienie stanowią szczyt życia religijnego jest niezwykle silne. W czasach mesjańskich modlitwa miała stanowić prawdziwą i jedyną ofiarę. Uwielbienie i dziękczynienie nazywane są w diasporze *eucharistia*, co pozwala zrozumieć istotowy element chrześcijaństwa na płaszczyźnie kultu, to znaczy pamiątkę eucharystyczną (Marsili 1983, 176-178).

Tekst z Listu do Hebrajczyków wskazuje na istotę ofiary Nowego Przymierza, która nie polega na przelaniu krwi kozłów i cielców, ale krwi samego Jezusa Chrystusa (por. Hbr 10,1-14). Nie jest to jednakże wyłącznie krew zadośćuczynienia. Stanowi bowiem konkretny znak życia przepełnionego przyjęciem woli Ojca i całkowitego oddania się Jego planom. Sensu nowej ofiary należy doszukiwać się w przyjęciu i wypełnieniu zbawczego planu Boga w swoim własnym życiu. Język liturgii powinien być wyrazem tej nowej rzeczywistości: „Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze” (Hbr 10,10).

Nowy kult ustanowiony przez Chrystusa to kult, który w języku rytualnym odnajduje adekwatne środowisko dla zmanifestowania i ofiarowania życia, które jest całkowicie ukierunkowane na przyjęcie woli Ojca. Istota Nowego Przymierza

zostaje w ten sposób osiągnięta poprzez włączenie własnego znaku ofiarniczego w fundamentalny znak ofiary Chrystusa. Marsili napisze, że jeśli istnieje na świecie jakaś duchowa ofiara, jest nią ofiara Chrystusa, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Składał ją, odkąd przyszedł na świat, na modlitwie, co pozwoliło Mu przyjąć mękę i śmierć, nie naruszając przy tym ich „duchowego” charakteru. Wraz z przyjściem Chrystusa wypełnia się w historii to, co zapowiadał Stary Testament, odnosząc się do czasu, kapłaństwa i ofiary: trzech elementów niezbędnych dla zaistnienia kultu i tym samym zrealizowania doświadczenia religijnego. Kapłaństwo Chrystusa jest wieczne i czynne za każdym razem, kiedy Jego doskonała ofiara może się urzeczywistnić w ofierze ucznia i całego Kościoła (Marsili 1983, 181-185).

Bez wątpienia jest to ofiara, której pragnie Bóg i która odpowiada na Jego nakaz. „To czyńcie na Moją pamiątkę” nie odnosi się tylko do rytuału, ale ma wyprowadzić człowieka ponad ryt. Wspólnota i każdy wierzący, który chce celebrować „pamiątkę” wydarzenia Chrystusa, powinien przyjąć postawę modlitwy uwielbienia i dziękczynienia, która rodzi się właśnie z „pamiątki” uwolnienia, którego dokonał Ojciec przez swojego Syna. Oczywiście, „ofiara duchowa” domaga się symbolu, który, wyrażając ją, zewnętrznie zawiera jednocześnie jej wartość. Chleb i wino są tym realnym symbolem, przez który celebrujący przejawiają wolę bycia prawdziwą „ofiara duchową” (Marsili 1983, 184).

Św. Paweł pisał: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1). Dzięki celebracji uczeń ma możliwość uczynić to samo, co jego Mistrz, a jego życie moralne nabiera waloru „rozumnej służby Bożej” (Vezzoli 2017, 478-481). Jan Paweł II napisze, że uczestnictwo w ofierze Krzyża uzdalnia i zarazem zobowiązuje chrześcijanina do okazywania miłości Chrystusa poprzez wszystkie postawy i czyny (Jan Paweł II 1993, 107). Skoro celebrowanie jest „pamiątką” eschatologicznego wydarzenia paschalnego, zawsze wzywa wierzącego do przyjęcia hojnej ofiary, którą Bóg składa z siebie samego w Chrystusie i w Kościele. Chrześcijanin obdarowany jest łaską, która niejako zobowiązuje go do realizowania swojej egzystencji jako egzystencji paschalnej, codziennie ukierunkowując go na Boga, który jest miłością (Rocchetta 1986, 50-51).

2. „PAMIĄTKA” A *KOINONIA*

Celebrowanie pamiątki eucharystycznej jest najpełniejszym obrazem tego, czym jest wspólnota kościelna i do czego jest wezwana. Zgromadzenie wierzących, którzy celebrują tajemnicę Chrystusa, jest najlepszym i najbardziej wyważonym obrazem programu chrześcijańskiego³. Eucharystia zależy od życia kultycznego Kościoła: ze

³ „Fedeli eppure bisognosi di fede, santi ma sempre peccatori, fratelli benché differenti, liberi ma solidali, tesi al futuro anche se ben radicati nel presente, i credenti radunati realizzano, almeno per breve tempo e in forma di parabola, quello che professano e sperano di essere in realtà” (Costa 1974, 376).

swej istoty ma ona charakter wspólnotowy. Jest to niezbędne dopowiedzenie dla chrześcijan przywykłych do praktyki liturgicznej, która na pierwszy plan wysuwa osobistą relację z Jezusem eucharystycznym, na przykład poprzez adorację Najświętszego Sakramentu (Léon-Dufour 1983, 267), powiększając rozdzieranie między pobożnością eucharystyczną a autentycznym przeżywaniem wspólnoty (Nagórny 2011, 75). Osobiste doświadczenie i uczestnictwo każdego wierzącego jest bez wątpienia fundamentalne, jednakże Eucharystia celebrowana jest przez zgromadzenie i dotyczy Kościoła jako całości⁴. Pobożność zawsze odgrywała i nie przestaje odgrywać cennej i płodnej roli w życiu Kościoła, ale teologia, czerpiąc odważnie ze skarbcza liturgii, powinna ukierunkowywać ją i uzasadniać coraz lepiej (Franciszek 2013, 122-126). C. Giraudu zauważa, że pasterze Kościoła, sprzyjając praktykom pobożności eucharystycznej, powinni jednocześnie przypominać wiernym, że moment, w którym statycznie trwają na kontemplacji i adorowaniu realnej obecności Pana, nie jest sam w sobie autonomiczny, ale w całości zależy i prowadzi do celebracji eucharystycznej (Giraudu 1989, 629). Instrukcja *Eucharisticum mysterium* wyraża tę myśl w następujący sposób: „Gdy zaś wierni oddają cześć Chrystusowi obecnemu w Sakramencie, niech pamiętają, że ta obecność wywodzi się z Ofiary i zmierza do Komunii Świętej sakramentalnej i duchowej zarazem” (Święta Kongregacja Obrzędów 1967, 50).

Henry de Lubac twierdził, że cała myśl chrześcijańskiej starożytności łączyła Eucharystię z Kościołem na zasadzie stosunku, jaki zachodzi pomiędzy przyczyną i skutkiem, środkiem i celem, a jednocześnie, pomiędzy znakiem i rzeczywistością (Lubac 1982, 33). Eucharystia i Kościół to dwa „ciała Chrystusa”, które trwają w czasach Ducha Świętego. Przez złożoność wydarzeń historyczno-dogmatycznych na początku drugiego tysiąclecia cała uwaga teologów skoncentrowała się na trosce o stwierdzenie tożsamości pomiędzy ciałem sakramentalnym i ciałem historycznym. Proces ten doprowadził do porzucenia wyrażenia *Corpus mysticum* w odniesieniu do sakramentu, gdyż wydawało się ono zbyt słabe i mało „realistyczne”. W konsekwencji doszło nie tylko do odwrócenia dwóch klasycznych wyrażen i *Corpus Christi*, który w pierwszym tysiącleciu oznaczał Kościół, zaczął być stosowany do Eucharystii, a *Corpus mysticum* do Kościoła, ale zabrakło interakcji pomiędzy tymi dwoma ciałami. Cała uwaga teologów spolaryzowała się na mechanice transformacji i permanencji nowej substancji pod postaciami i, jak zauważa C. Giraudu, dynamiczny wymiar Eucharystii zaniknął na korzyść wymiaru statyczno-pobożnościowego. Według autora, niezbędne staje się porzucenie takiej wizji ciała Chrystusa i powrót do dynamicznej wizji Eucharystii oraz interakcji pomiędzy *Corpus mysticum quod est sacramentum* a *Corpus Christi quod est ecclesia*, na jaką wskazuje mistagogia Ojców (Giraudu 1984, 100).

„Kościół – pisał św. Jan Paweł II – rodzi się z tajemnicy paschalnej” (Jan Paweł II 2003, 3 i 11), a sakrament tajemnicy paschalnej uobecnia ofiarę paschalną, dlatego

⁴ „Certamente – napisał X. Léon-Dufour – il Signore è presente con l'Eucaristia, ma lo è sotto forma di un dono alla Chiesa tutta intera” (Léon-Dufour 1983, 267).

też uczestniczenie w pamiętce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa to uczestniczenie w ofierze odkupienia złożonej raz na zawsze przez Chrystusa. W Eucharystii, jak to potwierdza epikleza we wszystkich modlitwach eucharystycznych, karmiący się nią wierni otrzymują pełnię Ducha Świętego, który czyni z nich jedno ciało, jednego ducha, jedną i żywą ofiarę z Chrystusem i w Chrystusie na cześć i chwałę Boga Ojca (Sorci 2005, 395). Eucharystia wyraża w ten sposób relację wspólnoty do Pana Jezusa. Dopóki Pan nie powróci, sakrament Jego ciała jest wrazem ciała Pana, którym jest Kościół, ponieważ go zradza, stanowi i żywi. Sakramentalność Kościoła i sakramentalność ciała Chrystusa są kategoriami zbliżonymi, które się nawzajem przenikają (Militello 2003, 199-202)⁵.

3. „PAMIĄTKA” A DIAKONIA

Odniesienie do tekstów liturgicznych przekonuje o ogromnym bogactwie teologicznym i zarazem egzystencjalnym, jakie zawiera w sobie liturgia pamiętki eucharystycznej. Niestety zauważalna jest dzisiaj coraz większa przepaść pomiędzy Eucharystią a życiem, pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Tymczasem „życia chrześcijańskiego w klimacie Eucharystii nie można ograniczyć jedynie do życia w Kościele. Całe posłannictwo chrześcijan w świecie powinno się dokonywać również w klimacie Eucharystii. Odnosi się to nade wszystko do budowania życia społecznego w duchu miłości, której źródłem jest Eucharystia” (Nagórny 2011, 133).

Anàmmesis Jezusa jest rzeczywistością dynamiczną: wprowadza w przyszłość Kościół, który nawiązał kontakt ze swoim Panem i który powinien ukazywać w codzienności to, czym sam Jezus żył na ziemi: miłość Bożą, będącą fundamentem miłości międzyludzkiej (Léon-Dufour 1983, 118). Nowy Testament ukazuje dwa sposoby wyrazu chrześcijańskiego życia: jest to kult i codzienna egzystencja. Przed uczniem Jezusa jawią się dwa rodzaje pamiętek: jedną z nich jest akcja liturgiczna, czyli pamiętka eucharystyczna, drugą natomiast postawa służby, czyli pamiętka służby, którą symbolizuje gest umycia nóg apostołom przez Jezusa. Konwergencja tych dwóch „pamiętek” była tak oczywista, że aż do XIII wieku umycie nóg uznawane było za sakrament w szerokim tego słowa znaczeniu, dzisiaj już nie do zaakceptowania (Léon-Dufour 1983, 269).

Jezus ustanowił więc Eucharystię w kontekście służby. Mowa Mistrza z ostatniej wieczerzy koncentruje się na nowym przykazaniu, na braterskiej miłości aż do oddania życia i na jedności, o którą Jezus prosi Ojca. Jego mowa jest eucharystyczna w tym, co J.C. Cervera nazywa skutkiem i zobowiązaniem eucharystycznym. Skoro Eucharystia jest ofiarą Nowego Przymierza, miłość braterska aż do oddania życia jest przykazaniem Nowego Przymierza. Staje się to możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu, który jest miłością Ojca wylaną w sercach wiernych, aby mo-

⁵ Militello podkreśla: „Potremmo (...) richiamare i testi paolini, come pure quelli prossimi del Vangelo di Giovanni, per fondare ulteriormente questa corrispondenza che è battesimale e ancora di più eucaristica. Valga per tutti il rinvio a Gv 6 e a 1Cor 10,16-17” (Militello 2003, 202).

gli oni doświadczać miłości i kochać z Chrystusem tak jak On. Eucharystia jest skutecznym modelem życia chrześcijan ponieważ popycha wierzących do przeżywania logiki misterium paschalnego. Dzięki Duchowi Świętemu miłość do braci i do nieprzyjaciół nie jest utopią, ale staje się możliwością i zadaniem. Pamiątka umycia nóg jako znak służby i pamiątka eucharystyczna uzupełniają się i wzajemnie wzmacniają (Cervera 2005, 10-11).

Św. Jan Paweł II przypominał: „Znaczący jest fakt, że Ewangelia według św. Jana, w tym miejscu, gdzie Synoptycy opisują ustanowienie Eucharystii, proponuje, ukazując jednocześnie jej głęboki charakter, relację o «umywaniu nóg», w której Chrystus czyni siebie nauczycielem komunii i służby (por. J 13,1-20). Również apostoł Paweł uznaje za «niegodne» wspólnoty chrześcijańskiej uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej, jeśli jest ona sprawowana w sytuacji podziału i obojętności wobec ubogich (por. 1Kor 11,17-22.27-34). Głoszenie śmierci Pana «aż nadejdzie» (1Kor 11,26) zakłada, iż wszyscy uczestniczący w Eucharystii podejmą zadanie przemiany życia, aby w pewnym sensie stało się ono całe «eucharystyczne»” (Jan Paweł II 2003, 20).

Obydwie „pamiątki” pojawiają się jednak w perspektywie ofiarniczej śmierci Chrystusa na krzyżu, która jest szczytem znaku umycia nóg i wypełnieniem pamiątki eucharystycznej. Podczas spotkania kultycznego wierzący zostaje posłany do świata. Eucharystia przekłada się na braterską służbę, a pamięć eucharystyczna na pamięć egzystencjalną. Jak podkreśla Léon-Dufour, „obecność” eucharystyczna nie ma w sobie nic statycznego, stając się natychmiast „aktywna”⁶.

Wobec chrześcijan kierowany jest zarzut religijności, która ogranicza się do momentu modlitwy, co pogłębia rozłam pomiędzy liturgią a życiem. Modlitwa eucharystyczna, w której otwartość na Boga i otwartość na człowieka wzajemnie się przenikają, będąc pamiątką wydarzenia zbawienia, kreuje silne napięcie wertrykalne, które pozbawione byłoby swej autentyczności, gdyby zabrakło codziennej weryfikacji (Girauda 2005, 544). W celebracji pamiątki eucharystycznej odkryty zostaje chrześcijański sens życia i to, co wyraża celebrowana tajemnica, powinno dokonać się w celebrujących i pomiędzy nimi.

Liturgia i życie moralne, czy też *lex orandi* i *lex agendi* stanowią dwie płaszczyzny tej samej, nierozzerwalnej rzeczywistości. W słynnym, 10 numerze Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* Sobór, chcąc ustalić relację zachodzącą pomiędzy liturgią a innymi aktywnościami Kościoła, stwierdza: „Liturgia (...) jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostołskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską (...). Z liturgii (...), a zwłaszcza z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas

⁶ Według X. Léon-Dufoura: “essa è ‘sinergia’, secondo l’espressione dei teologi ortodossi. Essa corrisponde alla presenza di Gesù che ci dà l’“esempio” della lavanda dei piedi, interamente orientato all’effettiva attuazione del servizio” (Léon-Dufour 1983, 276).

łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu zmierzają wszelkie inne działania Kościoła” (Sobór Watykański II 1963, 10). Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* definiuje więc Eucharystię jako *culmen et fons* życia eklezjalnego. Rzeczywiście dążenie i uwaga, jaką człowiek kieruje ku Bogu, znajduje swoją naturalną weryfikację w dążeniach i uwadze, jaką kieruje ku bliźnim⁷.

W tym kontekście warto przywołać wezwania modlitwy wstawienniczej z V Modlitwy Eucharystycznej: „Uczyń nas otwartymi i pełnymi gotowości wobec braci, których spotkamy na naszej drodze, abyśmy mogli dzielić ich bóle i strapienia, radości i nadzieje, oraz postępować razem na drodze zbawienia”. I następnie: „Otwórz nasze oczy na potrzeby i cierpienia braci; oświeć nas światłem Twego słowa, abyśmy pocieszali utrudzonych i uciśnionych” (Mszał Rzymski dla diecezji polskich 2010, 340*-341*). W ten sposób w najintensywniejszym momencie akcji liturgicznej Kościół błaga Boga o niesienie miłości jak najbardziej autentycznej. Typową funkcją modlitwy wstawienniczej w modlitwie eucharystycznej jest poszerzenie zasadniczej prośby o komunię z Chrystusem i z braćmi, którą formułuje zgromadzenie *tu i teraz*. Prośba ta raz jeszcze, poprzez rosnącą siłę napięcia eschatologicznego, utwierdza egzystencję, która dzięki Duchowi Świętemu wezwanemu w epiklezie staje się kultem w duchu i prawdzie miłym Ojcu (Cavagnoli 1990, 537).

4. „PAMIĄTKA” A MISJA

We wszystkich modlitwach eucharystycznych anamneza i ofiara ciała i krwi Pana przeżywana jest, zgodnie z eschatologicznym rozumieniem ostatniej wieczerzy Chrystusa, „w oczekiwaniu na Jego przyjście”. Oczekiwanie to stanowi epicentrum „apostolskości”, jaką Duch Święty napełnia swój Kościół (Maggiani 2000, 469). Napięcie eschatologiczne Eucharystii, na której odnawiana zostaje pamiątka Pana, popycha do ogłaszania w miejscach, gdzie ludzie żyją, pracują, radują się i cierpią wielkich dzieł Boga, który wzywa wszystkich „do swojego przedziwnego światła” (1P 2,9). Każda celebrowana konfrontuje wierzących ze wspólnotą jerozolimską opisaną w Dziejach Apostolskich, w której istniała ciągłość pomiędzy słuchaniem Słowa głószonego przez apostołów a łamaniem chleba i dzieleniem się dobrami duchowymi i materialnymi. Celebrowana eucharystyczna staje się w ten sposób początkiem i programem „misji”: „Chrześcijanin, który uczestniczy w Eucharystii, uczy się z niej być *rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności* we wszystkich okolicznościach życia. Rozdarty obraz naszego świata, (...) bardziej niż kiedykolwiek wzywa chrześcijan, by przeżywali Eucharystię jako *wielką szkołę pokoju*, gdzie formują się mężczyźni i kobiety, którzy na różnych szczeblach zaangażowa-

⁷C. Giraud podsumowuje: „se uscendo di chiesa, non portiamo con noi precisi impegni, era inutile che vi entrassimo, giacché un'eucaristia senza la volontà di assumere impegni etici – soprattutto in riferimento al prossimo – è, per chi vi partecipa, un'eucaristia nulla. Senza impegni fattivi, il culto resta un diversivo comodo, un culto vuoto, una parvenza di culto” (Giraud 2005, 545).

nia w życie społeczne, kulturalne, polityczne działają na rzecz rozwijania dialogu i komunii” dla budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego (Jan Paweł II 2004, 27).

Eucharystia, będąc *culmen et fons* egzystencji chrześcijańskiej i eklezjalnej, stanowi równocześnie centrum ewangelizacji. Streszcza w sobie najistotniejsze wymiary przesłania ewangelicznego odnoszącego się zarówno do tzw. pierwszej ewangelizacji, jak i katechezy, w tym orędzia moralnego. Eucharystia jest więc jednocześnie *culmen et fons* samej ewangelizacji (Jeżyna 2002, 206).

Ewangelizację w odniesieniu do celebrowania pamiątki eucharystycznej można rozważać w dwojaki sposób: z jednej strony celebrowanie stanowi cel i dopełnienie każdego głoszenia i drogi prowadzącej do wiary i przyjęcia Ewangelii, z drugiej zaś ryt eucharystyczny niesie w sobie potężny ładunek ewangelizacyjny. Prowadzi to do tego, że każda autentyczna celebrowanie staje się ewangelizacją (Catella 1996, 489). Choć jest to ewangelizacja *ad intra*, w dzisiejszej rzeczywistości eklezjalnej staje się okazją umożliwiającą szczerze otwarcie się na spotkanie z Jezusem umarłym i zmartwychwstałym, który daje Ducha Świętego i prowadzi do wspólnoty braci w Kościele. Celebrowanie eucharystyczne, będąc liturgią całego Kościoła i mając charakter responsoralny, powinna zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II umożliwiać aktywne uczestnictwo (*actuosa participatio*) wszystkim wiernym. Ojcowie soborowi wyrazili wolę, by „(wierni) nie byli obecni na Mszy Świętej jako obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwę tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie” (Sobór Watykański II 1963, 48). Wydaje się, że wskazanie to przyćmiewa czasami słuszną troską części pasterzy Kościoła o zachowanie dyscypliny i tradycyjnie pojętego piękną liturgii, niestety, ze stratą dla szerszego wykorzystania potencjału ewangelizacyjnego, jaki niesie ze sobą pamiątka eucharystyczna, zwłaszcza dla młodego pokolenia.

Jezus nakazał swoim uczniom: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Uczniowie posłuszni swojemu Mistrzowi „poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,15-16.20). Rozwój Kościoła wypływa z tego nakazu. Szerzenie się Słowa poprzez różnego rodzaju formy ewangelizacji stanowiło od zarania główny trzon wszelkiej formy doświadczenia religijnego. Historia dwudziestu wieków życia chrześcijańskiego to zasadniczo historia zaangażowania każdego lokalnego Kościoła w szerzenie tego Słowa, które stanowi źródło odpowiedzi na miłość Bożą i światło dla życia zbudowanego w perspektywie Przymierza. „Idźcie” kończące Eucharystię staje się więc symbolem całego zaangażowania misyjnego Kościoła. Celebrowająca wspólnota, mając pełną świadomość tego nakazu, zwraca się w modlitwie do Boga, by poprzez jej działalność misyjną wszyscy ludzie mogli zakosztować owoców zbawienia (Cavagnoli 1990, 535-537).

Celebrowanie nigdy nie pozostaje oddzielona od misji Kościoła. Życie chrześcijańskie powinno się rozwijać jako świadectwo zbawczych wydarzeń, których każdy

osobiście stał się uczestnikiem i które zapoczątkowały nową historię. Odkrycie miśyjnego wymiaru liturgii jest fundamentalne nie tylko dla życia i duchowości pojedynczych chrześcijan, przywracając autentyczność ich postaw, ale dla samej wspólnoty eklezjalnej (Ruffini 1979, 136).

G. Cavagnoli podkreśla, że samo ukonstytuowanie się zgromadzenia liturgicznego sprawia, iż przyjmuje ono na siebie zobowiązanie, by objawić się światu, kierując go ku doskonałej miłości Boga Ojca. Z celu tego wynika misja, którą pełni każda Eucharystia, realizując obietnicę Chrystusa przekazaną przez ewangelistę Mateusza: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji” (Paweł VI 1975, 14). Eucharystia staje się więc, jak wspomniano, zarówno źródłem jak i szczytem wszelkiej ewangelizacji: jej celem jest komunია ludzi z Chrystusem i w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym (Cavagnoli 2005, 24-25). Chrześcijanie pożywieni paschalnymi sakramentami są swoistą obecnością eucharystyczną w świecie. Stąd wypływają dzieła „życia eucharystycznego” Kościoła, przemiana z zamknięcia w otwartość w uwielbieniu i służbie, społeczny wyraz Eucharystii w podziale dóbr, troska o najuboższych i potrzebujących. Przemiana, która – według logiki celebracji eucharystycznej i „pamięci modlitwy” – staje się w codzienności zadaniem komunii i służby (Cervera 2005, 10-11).

PODSUMOWANIE

Niniejsza publikacja była próbą wskazania we wciąż odkrywanym pojęciu „pamiętki” skutecznego *locus* spotkania pomiędzy nakazem Jezusa Chrystusa, który stał się sługą aż po haniebną śmierć za ukochaną ludzkość, i posłuszeństwem sługi wywyższonego w swym bóstwie w Miłości bez granic. Jest to nakaz nie tyle rytualny, ile, jak stwierdza C. Cibien, prawdziwe przyswojenie antropocentryczne, autentyczne ukazywanie „już” w pozornie dominującym „jeszcze nie”. Kościół wszystkich czasów odpowiada na ten nakaz i jest zdolny do przekazywania znaku sakramentalnego aż do osiągnięcia pełnej tożsamości „na zawsze” (Cibien 2001, 1530)⁸.

Liturgia pojmowana jako „pamiętka” Chrystusa, „pamiętka”, która przekłada się na egzystencję celebrujących, pozwala św. Pawłowi zastosować do wyzwań codzienności słownictwo, które *Biblia LXX* stosuje przy wyjaśnianiu kultu rytualnego składanego Jedynemu Bogu. Dla Nowego Testamentu życie w Chrystusie jest najdoskonalszą formą celebrowania kultu, jaki należy się Bogu, co zachodzi zarówno w czasie celebracji rytualnej jak i w codziennym życiu. W chrześcijaństwie kult nie polega jedynie na obrzędach liturgicznych, ale także na życiu. Jest

⁸ Autor kontynuuje: „Il problema prioritario non sembra essere dunque una sperimentazione liturgica controllata e approvata, ma la mediazione dinamica del mistero, una mediazione capace di favorire la totale ‘metabolizzazione’ del cristiano” (Cibien 2001, 1530).

to kult duchowy, który rodzi się z Ducha Świętego i który działa w chrześcijaństwie, kształtując jego życie na obraz i podobieństwo Pana (Mazza 1996, 474-475).

W świetle powyższych rozważań przejście od *lex orandi* i *lex credendi* do *lex vivendi* jawi się jako pilna konieczność, która wymaga, by pęknięcie pomiędzy celebracją a codziennym życiem przestało być doświadczeniem wielu ochrzczonych. Jest to pęknięcie uniemożliwiające celebrację – wiarę i życie powołaniem do bycia dzieckiem Bożym w Chrystusie z Chrystusem i przez Chrystusa ku chwale Boga Ojca. Nieść światu Chrystusa, który żyje, przemienia i gromadzi, by celebrować to, co jest realnym doświadczeniem Spotkania, by móc żyć coraz głębiej przykazaniem miłości: oto wyzwanie, które staje przed Kościołem, który – realizując rytualnie przejście ze śmierci do życia – woła „Maranatha! Przyjdź, Panie Jezule!”

BIBLIOGRAFIA:

- Catella, Alceste. 1996. Liturgia ed evangelizzazione: prospettive attuali. W: *Liturgia e evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, red. Ermenegildo Manicardi i Fabio Ruggiero, 479-497. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Cavagnoli, Gianni. 1990. Dimensione «agapica» nella liturgia attuale, dimensione «liturgica» nella carità. *Rivista Liturgica*, 77(6), 526-538.
- Cavagnoli, Gianni. 2005. Radunati nel giorno del Signore. *Rivista di Pastorale Liturgica*, 254(1), 17-27.
- Cervera, Jesus Castellano. 2005. La celebrazione eucaristica fonte, culmine e modello della vita spirituale nella chiesa. *La sapienza della croce*, 20(1), 3-28.
- Cibien, Carlo. 2001. Preghiere eucaristiche. W: *Liturgia, I Dizionari San Paolo*, red. Domenico Sartore, Achille Maria Triacca i Carlo Cibien, 1511-1530. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo.
- Costa, Eugenio. 1974. La celebrazione: fonte e culmine della vita spirituale. *Rivista Liturgica*, 61(3), 372-380.
- Franciszek. 2013. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*.
- Giraud, Cesare. 1984. Celebrare l'eucaristia per costruire la chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della chiesa. *Rivista liturgica*, 71(1), 87-101.
- Giraud, Cesare. 1989. *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla “lex orandi”*. Roma: Gregorian University Press i Brescia: Morcelliana.
- Giraud, Cesare. 2005. L'eucaristia come diaconia. Dal servizio culturale al servizio caritativo. *Rassegna di Teologia*, 46(4) 519-546.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*.
- Jan Paweł II. 2004. *List apostołski „Mane nobiscum Domine”*.
- Jeżyna, Krzysztof. 2002. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Léon-Dufour, Xavier. 1983. *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, tłum. Mario Carè. Torino: Leumann LDC.
- Lubac de, Henri. 1982. *Corpus Mysticum. Leucarestia e la chiesa del medioevo*, tłum. Luigi Rosadoni. Milano: Jaca Book.
- Maggiani, Silvano. 2000. Il linguaggio rituale nella celebrazione eucaristica: dalla comunione al servizio. *Rivista Liturgica*, 87(3), 459-469.
- Marsili, Salvatore. 1983. Teologia della celebrazione dell'eucaristia. W: *Anamnesis*, vol. III/2: *La liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, red. Salvatore Marsili, 9-186. Casale Monferrato: Marietti.
- Mazza, Enrico 1996. La liturgia come «mimesis» di Cristo. W: *Liturgia e evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, red. Ermenegildo Manicardi i Fabio Ruggiero, 449-478. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mazza, Enrico. 2007. La liturgia come “anàmnesis”: una nozione da riesaminare? *Didaskalia*, 37(2), 13-26.
- Militello, Cettina. 2003. *La Chiesa «il Corpo Crismato»*. Trattato di ecclesiologia. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. 2010². Poznań: Pallottinum.
- Nagórny, Janusz. 2009. *Etyka Przymierza Starego Testamentu. Próba ustalenia zasadniczej problematyki moralnej*, red. Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko i Wojciech Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nagórny, Janusz. 2011. *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, red. Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko i Wojciech Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Orędzie Wielkanocne. 2010². W: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, 155-167. Poznań: Pallottinum.
- Paweł VI. 1975. *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*.
- Rocchetta, Carlo. 1986. Celebrare il mistero do Cristo. Dall'unicità dell'evento alla molteplicità delle forme liturgiche e alla risonanza nella vita. W: *Riuniti per fare memoria del Signore risorto. Senso, arte e prassi della celebrazione liturgica*, red. Rinaldo Falsino, 38-59. Milano: Edizioni O.R.
- Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o Liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*.
- Święta Kongregacja Obrzędów. 1967. *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*.
- Sorci, Pietro. 2005. Celebrare l'eucaristia: alla sorgente della comunità cristiana. *Rivista liturgica*, 92(3), 385-399.
- Ruffini, Ernesto. 1979. Celebrazione liturgica. W: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, red. Stefano De Fiores i Tullo Goffi, 154-176. Roma: Edizioni Paoline.
- Vezzoli, Ovidia. 2017. Il culto spirituale. Tracce per una interpretazione liturgica di Rm 12,1. *Rivista di vita spirituale*, 71(4), 469-487.