

Teologia anamnezy eucharystycznej  
jako pamiątki uobecniającej  
ofiare Chrystusa  
i jej implikacje ekumeniczne



**Redaktor serii ks. prof. WALDEMAR IREK**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

---

ks. Jacek Froniewski

Teologia anamnezy eucharystycznej  
jako pamiątki uobecniającej  
ofiary Chrystusa  
i jej implikacje ekumeniczne

WROCŁAW 2011

I M P R I M A T U R  
Kuria Metropolitalna Wrocławska  
L.dz. – 13/2011 – 2 stycznia 2011 r.

† *Marian Gołębiewski*  
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

Recenzenci  
o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF  
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski

Projekt okładki i znaku serii: Robert Leonhard  
Projekt typograficzny: Bożena Sobota  
Przygotowanie do druku: Andrzej Duliba

Papieski Wydział Teologiczny  
ul. Katedralna 9  
50-328 Wrocław  
tel.: 71 322 99 70, fax: 71 327 12 01  
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl  
www.pwt.wroc.pl

© Copyright by ks. Jacek Froniewski and Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2011

ISBN 978-83-7454-172-5

Drukarnia Tumska, zam. 62/2011

# Spis treści

|  |            |
|--|------------|
| Przedmowa .....  | 9          |
| Wykaz skrótów .....  | 11         |
| Wstęp .....  | 13         |
| <b>Rozdział I</b>  |            |
| <b>Biblijne podstawy ustanowienia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki Paschy Chrystusa .....</b>  | <b>21</b>  |
| 1. Starotestamentalna idea pamiętki ( <i>zikkaron</i> ) jako klucz hermeneutyczny do Jezusowych słów ustanowienia anamnezy eucharystycznej ..... | 22         |
| 1.1. Starotestamentalne <i>zikkaron</i> jako pamiętka dzieł zbawczych Boga .....   | 22         |
| 1.1.1. Pojęcie pamiętki w języku Starego Testamentu .....  | 22         |
| 1.1.2. Idea pamiętki w kulcie Starego Testamentu .....   | 25         |
| 1.2. Obrzęd Paschy żydowskiej jako rytualna i teologiczna podstawa ustanowienia pamiętki Paschy Chrystusa w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy ..... | 42         |
| 1.2.1. Pascha w historii i liturgii Izraela .....  | 42         |
| 1.2.2. Święto Paschy jako pamiętka .....   | 59         |
| 2. „To czyńcie na moją pamiętkę” – nowotestamentalne rozumienie anamnezy eucharystycznej jako pamiętki .....                                     | 66         |
| 2.1. Relacje Nowego Testamentu o ustanowieniu Eucharystii .....  | 66         |
| 2.2. Związek Ostatniej Wieczerzy z Paschą Starego Przymierza .....   | 73         |
| 2.3. Egzegeza i wymowa teologiczna Jezusowych słów ustanowienia polecenia anamnezy eucharystycznej .....   | 95         |
| 2.4. Natura anamnezy eucharystycznej w świetle tradycji paschalnej Starego Testamentu i pism Nowego Testamentu .....                             | 118        |
| <b>Rozdział II</b>   |            |
| <b>Teologiczne znaczenie pojęcia pamiętki (anamnezy) dla interpretacji Eucharystii jako ofiary .....</b>   | <b>134</b> |
| 1. Historyczna ewolucja nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii .....   | 135        |
| 1.1. Świadectwo Tradycji – Ojcowie Kościoła i starożytna liturgia .....  | 135        |
| 1.1.1. Rozumienie natury ofiary eucharystycznej od czasów apostołskich do końca epoki Ojców Kościoła .....                                       | 136        |
| 1.1.2. Anamneza w liturgii Kościoła pierwszych wieków .....  | 164        |
| 1.1.3. Synteza patrystycznej nauki o Eucharystii jako ofierze .....  | 173        |

|  |     |
|--|-----|
| 1.2. Teologia średniowieczna – zmiana kierunku w nauce o Eucharystii .....   | 181 |
| 1.3. Nauka o ofierze eucharystycznej w czasach rozłamu: Reformacja, Sobór Trydencki i okres potrydencki .....                        | 201 |
| 1.3.1. Główne punkty nauki ojców Reformacji o Eucharystii .....  | 202 |
| 1.3.2. Orzeczenia dogmatyczne Soboru Trydenckiego .....  | 210 |
| 1.3.3. Ofiara eucharystyczna w teologii potrydenckiej .....  | 214 |
| 2. XX-wieczny powrót do pojęcia pamiętki (anamnezy) w teologii Eucharystii .....   | 219 |
| 2.1. Ruch odnowy liturgicznej – przywrócenie anamnezie centralnego miejsca w misterium Eucharystii .....                             | 220 |
| 2.2. Pojęcie pamiętki w świetle XX-wiecznej teologii biblijnej .....   | 234 |
| 2.3. Pamiętka i anamneza w nauczaniu Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II .....   | 241 |
| 2.4. Pneumahagijny wymiar anamnezy eucharystycznej – Duch Święty jako żywa pamięć Kościoła .....                                     | 250 |
| 2.5. Miejsce biblijnej kategorii pamiętki i liturgicznej anamnezy we współczesnej katolickiej nauce o Eucharystii jako ofierze ..... | 257 |

### Rozdział III

|  |            |
|--|------------|
| <b>Implikacje ekumeniczne zastosowania kategorii pamiętki (anamnezy) w dialogu o Eucharystii .....</b>                               | <b>263</b> |
| 1. Pamiętka i anamneza w ujęciu Kościołów i Wspólnot eklezjalnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim .....   | 264        |
| 1.1. Anamneza w tradycji prawosławnej .....  | 264        |
| 1.2. Pamiętka i anamneza w teologii i liturgii protestanckiej .....  | 267        |
| 1.2.1. Kościoły luterzańskie .....   | 268        |
| 1.2.2. Kościoły tradycji reformowanej .....  | 271        |
| 1.2.3. Wspólnota Anglikańska .....   | 273        |
| 1.2.4. Metodyści .....   | 275        |
| 1.2.5. Inne Kościoły protestanckie (mennonici, Uczniowie Chrystusa, zielonoświątkowcy, wspólnoty ewangelikalne) .....                | 277        |
| 2. Biblijna kategoria pamiętki i anamneza eucharystyczna w dokumentach uzgodnień ekumenicznych .....                                 | 279        |
| 2.1. Dialogi bilateralne .....   | 280        |
| 2.1.1. Dialog z Kościołem prawosławnym .....   | 280        |
| 2.1.2. Dialog ze Światową Federacją Luterzańską .....  | 282        |
| 2.1.3. Dialog ze Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych .....  | 286        |
| 2.1.4. Dialog ze Wspólnotą Anglikańską .....   | 287        |
| 2.1.5. Dialog ze Światową Radą Metodystyczną .....   | 291        |
| 2.1.6. Dialogi z innymi Kościołami protestanckimi (mennonici, Uczniowie Chrystusa, zielonoświątkowcy, wspólnoty ewangelikalne) ..... | 293        |
| 2.2. Dialogi na forum multilateralnym .....  | 297        |
| 2.2.1. Uzgodnienia Grupy z Dombes .....  | 297        |
| 2.2.2. Dokumenty Komisji „Wiara i Ustrój” .....  | 298        |

---

|  |     |
|--|-----|
| 2.3. Osiągnięcia i perspektywy dialogu ekumenicznego o Eucharystii wynikające z zastosowania kategorii pamiętki i anamnezy ..... | 304 |
| 2.4. Postulaty pastoralne płynące z osiągnięć uzgodnień ekumenicznych o Eucharystii  | 311 |
| 2.4.1. Znaczenie recepcji uzgodnień ekumenicznych w życiu Kościoła .....   | 311 |
| 2.4.2. Ekumenizm duchowy jako płaszczyzna realizacji procesu recepcji uzgodnień ekumenicznych na poziomie duszpasterskim .....   | 315 |
| <b>Zakończenie</b> .....   | 321 |
| <b>Bibliografia</b> .....  | 329 |
| <b>Zusammenfassung</b> .....   | 355 |





## Przedmowa

Żyjemy w świecie tajemnic. Już w V wieku p.n.e. Empedokles z Akragas mawiał, że „wszystko jest tajemnicą”, a w wieku XX Antoine de Saint-Exupéry pisał: „Tajemnica jest elementem wszechświata”.

Największą z tych tajemnic jest tajemnica Boga. Apostoł Paweł dosyć więc często pisze o „tajemnicy Boga (mysterion Christou)” (Ef 5,4). Przymiotem tej tajemnicy jest nieskończoność i dlatego do jej poznania konieczne jest objawienie i dlatego Jezus wyjaśnia: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27).

„Objawienie (apokalypsis)” to ukazanie się Boga, Jego odsłonięcie, to Jego słowa ogłaszające i pouczające, wyjaśniające i zobowiązujące. Na usługach Objawienia jest teologia – „Piękna dama Teologia”, jak ją określa Nikołaj Gumilow, ale może być także literatura piękna – „Piękna dama Literatura”. Mimo jednak Objawienia i służących temu Objawieniu teologii oraz literatury tajemnica pozostaje tajemnicą, chociaż rozjaśnioną światłem z góry i bliską człowiekowi.

Przykładem takiej tajemnicy jest „Wieczera Pańska” (1 Kor 11,20), zwana później Eucharystią. Właśnie o niej mówi Igor, jeden z bohaterów opowiadania Iwana Rusłowa *Ocalenie*: „Wielka to tajemnica, gdy Bóg staje się człowiekiem, ale dla mnie również wielką, a może nawet większą, jest to, że tenże Bóg-Człowiek zostaje z nami pod postacią kawałka chleba”. To jakby komentarz do sceny opisaną przez św. Jana Ewangelistę: gdy Chrystus zapowiada ustanowienie Eucharystii i mówi: „chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”, słuchacze są zdziwieni i sprzeczzają się mówiąc: „Jak On może nam dać swoje ciało do spożycia?” (J 6,51-52).

Chrystus zapowiedział: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Dzięki Duchowi Świętemu, dzięki ludzkiemu rozumowi, oświeconemu światłem wiary, dzięki teologii można zbliżyć się do tajemnicy „Wieczery Pańskiej” i poznać z niej to, co poznać można. Wyrazem tego przekonania i przykładem poznania tej tajemnicy jest książka księdza Jacka Froniewskiego, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*.

Kluczem do poznania tajemnicy Eucharystii jest w tym wypadku pojęcie „pamiętki (anamnesis)”. Otóż Chrystus ustanawiając Eucharystię w ramach

„Wieczerzy Pańskiej” mówił: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę (eis ten emen anamnesin)” (Łk 22,19). Pojęcie „pamiątki (anamnesis)” jest w tej sytuacji znamienne, ponieważ „anamneza” jest w swojej istocie pamiątką niezwykłą, bo uobecniającą dzięki Duchowi Świętemu tę Tajemnicę, która realizowała się w Ostatniej Wieczerzy, a którą w sposób rzeczywisty uobecnia Eucharystia. Właśnie o tym wszystkim mówi praca księdza Jacka Froniewskiego, która, mając charakter naukowy, jest równocześnie – ze względu na swój styl i język – książką dla wszystkich.

*ks. prof. Roman E. Rogowski*

### **Fragmety recenzji naukowych**

„Oryginalność tej rozprawy nie polega na wyszukaniu jakiegoś drobnego aspektu, który mógłby być przez wszystkich do tej pory nie zauważony i pominięty. Nowością jest dokonanie takiej syntezy, której dotąd nikt nie uczynił. Faktycznie praca zadziwia głębią przemyśleń i umiejętnością scalenia wielorakich aspektów w spójną całość. Spoistość dotyczy struktury, czyli takiego ujęcia, w którym na tle całości wyraziste stają się fragmenty, a owa całość nie jest ułożeniem elementów obok siebie, lecz tworzy nową jakość, przekraczającą poziom poszczególnych fragmentów”.

*o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF*  
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

„Niewątpliwą zasługą autora tego studium jest fakt, że w sposób kompetentny i całościowy starał się przybliżyć teologię anamnezy eucharystycznej, czyniąc to w perspektywie ekumenicznej. Poznanie jest warunkiem dialogu; praca ks. Froniewskiego uzupełnia wielką lukę w przestrzeni polskiej literatury ekumenicznej, w której brak tak kompetentnego, wielopłaszczyznowego i wieloaspektowego dzieła poświęconego tej wąskiej, a jakże istotnej tematyce, składającej się na teologię Eucharystii”.

*ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski*  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## Wykaz skrótów

|                    |  |
|--------------------|--|
| AAS                | – Acta Apostolicae Sedis   |
| ACr                | – Analecta Cracoviensa   |
| AK                 | – Ateneum Kapłańskie   |
| Akra E             | – Dokument z Akry (1974) Komisji „Wiara i Ustrój”, część o Eucharystii   |
| ARCIC              | – Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka  |
| BEM                | – Dokument z Limy (1982) Komisji „Wiara i Ustrój” (jako całość)  |
| BF                 | – Breviarium Fidei   |
| BF <sup>3</sup>    | – Breviarium Fidei, wyd. 3 z roku 2007, red. I. Bokwa  |
| BJ                 | – Biblia Jerozolimska  |
| BT                 | – Biblia Tysiąclecia   |
| CT                 | – Collectanea Theologica   |
| DB                 | – Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Vaticanum II  |
| DE                 | – Dekret o ekumenizmie Vaticanum II  |
| DH                 | – Denzinger–Hünemann, „Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum”, wyd. 37 |
| DK                 | – Dekret o posłudze i życiu kapłanów Vaticanum II  |
| EE                 | – Encyklika <i>Ecclesia de Eucharistia</i> Jana Pawła II   |
| EK                 | – Encyklopedia Katolicka, Lublin, od 1973-   |
| KK                 | – Konstytucja dogmatyczna o Kościele Vaticanum II  |
| KKK                | – Katechizm Kościoła Katolickiego  |
| KL                 | – Konstytucja o liturgii Vaticanum II  |
| Lima E             | – Dokument z Limy (BEM), część o Eucharystii   |
| LThK               | – Lexikon für Theologie und Kirche   |
| LXX                | – Septuaginta  |
| MR                 | – Mszał Rzymski  |
| Nowe Dyrekt. Ekum. | – Dyrektorium ekumeniczne Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 1993 r.                                   |
| OWMR               | – Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002), Poznań 2004     |
| PG                 | – Patrologia Graeca, wyd. J.P. Migne, Paris 1857-66  |
| PL                 | – Patrologia Latina, wyd. J.P. Migne, Paris 1878-90  |
| RBL                | – Ruch Biblijny i Liturgiczny  |
| RH                 | – Encyklika <i>Redemptor hominis</i> Jana Pawła II   |
| RT                 | – Roczniki Teologiczne KUL   |
| RTK                | – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL (do 1992 r.; od 1993 r. – RT )   |

|         |   |
|---------|---|
| SiDE    | – Studia i Dokumenty Ekumeniczne  |
| STh     | – Suma Teologiczna św. Tomasza z Akwinu   |
| STV     | – Studia Theologica Varsoviensia  |
| ŚRK     | – Światowa Rada Kościołów   |
| TLG     | – Thesaurus Lingua Graecae, CD-ROM Disc   |
| USA(67) | – „The Eucharist”; dokument dialogu katolicko-luterańskiego z USA (1967 r.)                                 |
| UUS     | – Encyklika <i>Ut unum sint</i> Jana Pawła II   |
| Windsor | – „Doktryna eucharystyczna” (Windsor 1971); dokument Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej |
| WPT     | – Wrocławski Przegląd Teologiczny   |
| ŻiM     | – Życie i Myśl  |

## Wstęp

„To czyńcie na moją pamiątkę” – te słowa Jezusa, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy, stały się dla Kościoła, od samych jego początków, fundamentalnym nakazem, by sprawować Wieczerzę Pańską i w ten sposób głosić śmierć Pana, „aż przyjdzie”(1 Kor 11,26)<sup>1</sup>. Co więcej – jak uczy Sobór Watykański II – ofiara eucharystyczna jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”<sup>2</sup>, a tym samym „Kościół żyje dzięki Eucharystii”<sup>3</sup>, bo wszak „Kościół sprawuje Eucharystię, a równocześnie Eucharystia tworzy Kościół”<sup>4</sup>. Tak więc Eucharystia to serce i „skarb Kościoła”<sup>5</sup>, ale jednocześnie jest to „wielka tajemnica, która z pewnością nas przerasta i wystawia na wielką próbę zdolność naszego rozumu do wychodzenia poza pozorną rzeczywistość”<sup>6</sup> i stąd stale niejako zatrzymujemy się na progu tej tajemnicy, niezdolni „w całej pełni ogarnąć i wypowiedzieć wszystkiego, co ją stanowi, co w niej się wyraża i dokonuje”<sup>7</sup>. Świadomi wielkości tego misterium, mamy jednak obowiązek nieustannego zgłębiania tej tajemnicy poprzez jej kontemplację, ale także przez poszukiwania teologiczne, by Kościół mógł coraz obficie czerpać z tego życiodajnego źródła zostawionego nam, chrześcijanom, przez Chrystusa. I dlatego, jak mówił papież Jan Paweł II we Wrocławiu na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego: „Aby zgłębić tajemnicę Eucharystii, trzeba ciągle na nowo powracać do wieczernika, tam, gdzie w Wielki Czwartek miała miejsce Ostatnia Wieczerza”<sup>8</sup>. A tam przecież, w Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus gorąco modlił się za swoich uczniów, „aby wszyscy stanowili jedno”(J 17,21). Ta modlitwa Jezusa wpisana w ryt Ostatniej Wieczerzy konstytuujący Eucharystię Kościoła, stale przypomina nam, że skoro Eucharystia buduje Kościół, to także w sensie komunii eklezjalnej – buduje jedność Ciała Chrystusa, rozumianą rów-

---

<sup>1</sup> Por. KKK 1341.

<sup>2</sup> KK 11. Por. KL 10.

<sup>3</sup> EE 1. Por. RH 20.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 876. Por. RH 20; KKK 1396.

<sup>5</sup> EE 59.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> RH 20.

<sup>8</sup> JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 875.

nież w szerokim znaczeniu wzrostu do upragnionej pełni *communio* wszystkich Wspólnot chrześcijańskich<sup>9</sup>. Jakże poruszająco i zobowiązująco w tym świetle brzmią słowa Jana Pawła II, które wypowiedział we Wrocławiu w 1997 roku podczas nabożeństwa ekumenicznego w Hali Ludowej: „W ciągu ostatnich lat zmniejszył się znacząco dystans oddzielający od siebie Kościoły i Wspólnoty kościelne. Ale ciągle jest to dystans zbyt duży! Nie tak chciał Chrystus! Musimy uczynić wszystko, aby odzyskać pełnię komunii”<sup>10</sup>.

W takim właśnie szerokim kontekście spojrzenia na Eucharystię chcemy w tej rozprawie zapytać o znaczenie słów Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę”, podejmując temat badawczy: *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*. Książka ta jest nieco zmodyfikowaną wersją dysertacji doktorskiej pod tym samym tytułem napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Rogowskiego.

Eucharystia to wielopłaszczyznowe misterium niezwykle bogate w treść. Podstawowe i organicznie połączone ze sobą wymiary sakramentu Eucharystii to: Ofiara, Obecność i Komunia<sup>11</sup>. W tej pracy skupimy się tylko na ofiarnym wymiarze tego misterium, a dokładniej skoncentrujemy się na roli teologicznego znaczenia terminu pamiątka (*anamnesis*) w ukazaniu związku pomiędzy dokonaną „raz na zawsze” (Hbr 10,10.12) na krzyżu ofiarą Chrystusa a Eucharystią sprawowaną przez Kościół. W temacie naszej pracy pojawiają się dwa terminy: pamiątka i anamneza rozumiane współzależnie. Zatrzymajmy się chwilę nad wyjaśnieniem tej współzależności, ponieważ jest ona bardzo istotna dla ukazania w pełni zagadnienia podjętego w tej rozprawie. Otóż termin pamiątka używany jest głównie w teologii, zwłaszcza biblijnej, gdyż ma bardzo głębokie zakorzenienie w kulcie i pismach Starego Testamentu (hebr. *zikkaron*). I trzeba to tu od razu mocno podkreślić, że termin ten w naszej pracy rozumiemy właśnie w jego dynamicznym znaczeniu, jakie nadaje słowu *zikkaron* Biblia Hebrajska, gdyż we współczesnych językach europejskich słowo pamiątka ma zakres znaczeniowy zawężony jedynie do formy biernego procesu pamięciowego<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Por. UUS 3, 14, 45, 77.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 872. Podobna opinia Jana Pawła II zob. UUS 77.

<sup>11</sup> RH 20. Por. EE 12-16,61; JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Mane nobiscum Domine” na Rok Eucharystii*, Watykan 2004, 14-16.

<sup>12</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963<sup>2</sup>, s. 26 – autor ten broni używania terminu pamiątka (fr. *mémorial*), uważając, że mimo swoich niedoskonałości związanych z odniesieniami etymologicznymi (pamiątka w znaczeniu *souvenir*), lepiej niż słowo anamneza – „techniczne” pojęcie z języka liturgii, oddaje on szeroką rzeczywistość biblijną hebrajskiego słowa *zikkaron*. A np. W. Hryniewicz preferuje tu słowo ‘upamiętnienie’, gdyż uważa, że słowo pamiątka „brzmi zbyt statycznie i nasuwa skojarzenie ze światem rzeczy” – zob. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary. Eucharystia jako Ofiara w perspektywie teologiczno-ekumenicznej*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 53-55.

Natomiast pojęcie anamnezy wywodzi się z języka greckiego, gdzie długo przed spisaniem Nowego Testamentu pojawiło się najpierw w terminologii filozoficznej jako określenie teorii epistemologicznej, wyprowadzającej poznanie ludzkie z umysłowego procesu przypominania sobie idei czy też wiedzy zdobytej niezależnie od doświadczenia empirycznego (Platon, *Menon* 81b-d; *Fedon* 72e-76d)<sup>13</sup>. W Nowym Testamencie słowo *anamnesis* użyte jest w znaczeniu ‘pamiątka’ w relacjach o ustanowieniu Eucharystii (Łk 22,19; 1 Kor 11,24-25). Wypełnianie przez Kościół Jezusowego nakazu owej *anamnesis* w akcie liturgicznym sprawowania Wieczery Pańskiej nadało terminowi anamneza w grece zupełnie nowe znaczenie pamiątki liturgicznej, rozumianej tak, jak kultyczna pamiątka (*zikkaron*) przeżywana w liturgii Paschy żydowskiej, gdyż w takim kontekście Eucharystia została ustanowiona przez Chrystusa<sup>14</sup>. A zatem oba te pojęcia, wywodząc się wspólnie od greckiego słowa *anamnesis* użytego w relacjach o ustanowieniu Eucharystii, w chrześcijańskiej terminologii teologicznej są równoznaczne<sup>15</sup>, choć różni je odcień znaczeniowy: pamiątka jest terminem stosowanym głównie w biblistyce i teologii, a anamneza częściej jako techniczny termin liturgiczny, określający centralny fragment modlitwy eucharystycznej umieszczony po słowach ustanowienia, kiedy to następuje realizacja pamiątki ofiary Chrystusa w liturgii<sup>16</sup>. Można więc powiedzieć, że oba te pojęcia w pewien sposób się tu dopełniają i w takim sensie użyte zostały w temacie pracy. Wróćmy jednak do samego tematu pracy, zwracając uwagę na drugi jego człon. Otóż interesuje nas tutaj nie tylko teologiczne znaczenie terminu pamiątka (anamneza) w szerokim

<sup>13</sup> Greckie *ἀνάμνησις* jest tam tłumaczone na polski dosłownie jako ‘przypominanie’ – por. szerzej o tej koncepcji G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1986, s. 189-198. Później w filozofii teoria anamnezy w zmienionej formie wróci jeszcze u św. Augustyna, Kartezjusza i Leibniza, a w psychologii w pewien sposób podejmie ją Jung w teorii archetypu. Inne odniesienia do klasycznej greki zob. J. БЕИМ, *ἀνάμνησις*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, Stuttgart 1957, t. I, s. 351. Współcześnie termin anamneza używany jest także w psychologii i medycynie na określenie wywiadu chorobowego. W podobnym sensie używa się tego terminu także w duchowości w procesie uzdrawiania wewnętrznego – zob. szerzej PH. MADRE, *Boża miłość a dar uwalniania*, Kraków 1999<sup>2</sup>, s. 195-206. Swoje specyficzne znaczenie posiada on także w teologii historii – R.J. GINN, *The Present and the Past. A Study of Anamnesis*, Allison Park 1989, s. 25-32, 65-69.

<sup>14</sup> Por. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968<sup>2</sup>, s. 177.

<sup>15</sup> Przykładem może tu być zapis w KKK 1362.

<sup>16</sup> Por. T. KWIECIEŃ, *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, Kraków 1999, s. 75-76; W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza ofiary Przymierza*, ACr X (1978), s. 274-275. Anamnezę właściwą należy tu odróżnić od aklamacji anamnetycznej wypowiedzianej przez wiernych po konsekracji wprowadzonej dopiero w Mszału Pawła VI – zob. szerzej Cz. KRAKOWIAK, *Aklamacje anamnetyczne po konsekracji*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobczko, Opole 2005, s. 169-178.

kontekście biblijnym i liturgicznym, ale także jego konkretne, współczesne zastosowanie w dialogu ekumenicznym o Eucharystii jako ofierze.

Mając nakreślony ogólnie przedmiot pracy możemy teraz szczegółowo sprecyzować jej cel. Otóż wychodząc od fundamentalnego dla tej rozprawy zdania Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę”, chcemy wydobyć z niego jak najgłębszy sens słowa pamiątka (*anamnesis*), czyli, inaczej mówiąc, pragniemy zapytać, jakie były intencje Jezusa, kiedy zostawiał Kościołowi to polecenie. Idąc dalej, chcemy prześledzić, jak Kościół na przestrzeni swoich dziejów odczytywał to polecenie, a szczególnie jak rozumiał w nim termin pamiątka i jak teologiczna interpretacja tego terminu wpływała na teologię Eucharystii jako ofiary. Interesować nas tutaj będzie przede wszystkim znaczenie zastosowania biblijnej kategorii pamiątki (anamnezy) dla wyjaśnienia relacji między ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną. Ujmując to w sposób bardzo syntetyczny, praca ta stawia sobie za cel ukazanie historii teologicznego rozumienia biblijnego pojęcia pamiątki (anamnezy) w jak najszerszym przekroju czasowym, od początków Starego Testamentu po współczesność, gdzie centralnym punktem tej historii, ogniskującym wszystkie teologiczne wymiary takiego ujęcia tego terminu, jest moment ustanowienia Eucharystii przez Chrystusa. W końcu celem tej pracy, po ukazaniu pełnego teologicznego obrazu pamiątki (anamnezy) w nauce o Eucharystii jako ofierze, jest także podjęcie szczegółowego zagadnienia będącego konkretną implikacją tej analizy, polegającego na przebadaniu wpływu zastosowania tak rozumianego pojęcia pamiątki na postępowanie we współczesnym dialogu ekumenicznym o Eucharystii w jej aspekcie ofiarnym. Nieprzypadkowo rozszerzamy zakres naszych badań o aspekt ekumeniczny, gdyż problematyka Eucharystii jako ofiary w dialogu ekumenicznym zasługuje na szczególną uwagę ze względu na bogactwo i dynamikę procesu zbliżenia ku jedności w tym wymiarze oraz jej wpływ na wzbogacenie współczesnej teologii Eucharystii<sup>17</sup>.

Realizacja przedstawionego przez nas tematu wydaje się nie tylko w pełni uzasadniona, ale wręcz bardzo potrzebna, gdyż, mimo że nie jest to zagadnienie najnowsze w teologii, to w polskiej literaturze teologicznej brak całościowego opracowania tego problemu w ujęciu dogmatycznym. Mamy, co prawda, dzieło W. Świerzawskiego z 1980 roku *Dynamiczna „pamiątka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, ale jest to opracowanie zdecydowanie bardziej z dziedziny teologii liturgii niż z dogmatyki, a spojrzenie dogmatyczne wymaga o wiele szerszego ujęcia, gdyż dla teologii liturgii podstawowym *locus theologicus* jest liturgia. Jest wiele prac, które bądź zajmując się całościowo teologią Eucharystii tylko ogólnie wskazują na ważną rolę biblijnej kategorii pamiątki dla współczesnej nauki o ofierze eucharystycz-

<sup>17</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 49-50, 69.



nej, bądź też podejmują to zagadnienie w szczegółowych jego wycinkach, ale nie ma opracowania, które łączyłoby w sobie ujęcie tego tematu od strony teologii dogmatycznej z ukazaniem jego szerokiego tła biblijnego, patrystycznego i liturgicznego, a tym bardziej przenosiłoby jeszcze zastosowanie wyników takiej analizy na płaszczyznę dialogu ekumenicznego. Również osobiście dla autora tej pracy jako kapłana, decyzja o podjęciu takiej tematyki wynikała z pragnienia zgłębiania tajemnicy Eucharystii i to nie tylko w wymiarze pasjonującego wyzwania intelektualnego, ale może przede wszystkim jako szansa do czynienia ciągle na nowo z Eucharystii źródła i szczytu własnego życia chrześcijańskiego i posługi kapłańskiej. Z drugiej strony podjęcie wymiaru ekumenicznego tego zagadnienia jest tu próbą teologicznego rozwinięcia fascynacji doświadczeniem ekumenizmu wyniesionym ze Wspólnoty z Taizé, z którą od młodości do dzisiaj łączy autora serdecznie więzy przyjaźni.

Aby osiągnąć wyznaczony tu cel posłużymy się metodą teologiczno-historyczną. Ten rodzaj metody nadaje się najlepiej do wyodrębnienia pełnego znaczenia pojęcia pamiętki (anamnezy) w perspektywie historiozbowczej poprzez analizę tekstów biblijnych oraz do ukazania jego rozumienia w nauce o Eucharystii na przestrzeni dziejów teologii<sup>18</sup>. Analityczne podejście do rozwiązania przedstawionego problemu na podstawie tekstów źródłowych opierać się będzie na zasadach logiki i metody porównawczej. Rozpiętość zakresu analizowanych tekstów sięgająca od Starego Testamentu po najnowsze dokumenty Magisterium Kościoła i współczesne dokumenty dialogu ekumenicznego sprawia, że w pewnych aspektach pracy będziemy korzystać także z metod cząstkowych – bardziej specjalistycznych. Praca z tekstami biblijnymi zakłada posługiwanie się metodami egzegezy biblijnej. Stosować tu będziemy także metodę hermeneutyczną, zarówno w interpretacji języka biblijnego, jak i dokumentów kościelnych i ekumenicznych. W końcu ekumeniczne ukierunkowanie tematu tego studium obliguje nas do stosowania metody ekumenicznej, czyli do konstruowania prezentacji szeroko otwartej na konfesyjną wielowymiarowość prawdy teologicznej<sup>19</sup>. Tak szczegółowo i wielopłaszczyznowo prowadzona analiza tekstów źródłowych, opierająca się na różnego rodzaju opracowaniach, prowadzić nas będzie do syntezy, zarówno zamykającej poszczególne etapy naszych badań, jak i ich całość. Ze względu jednak na niezwykle bogactwo i rozległość tematyki eucharystycznej, która siłą rzeczy łączy się w swych różnych aspektach z naszym zagadnieniem, wiele kwestii szczegółowych mających charakter pomocniczy, omówionych bę-

<sup>18</sup> Por. Cz. BARTNIK, *Metodologia teologii dogmatycznej*, Studia Nauk Teologicznych PAN t. 2/2007, s. 168.

<sup>19</sup> Por. M. SKIERKOWSKI, *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, Studia Nauk Teologicznych PAN t. 2/2007, s. 316.

dzie w rozbudowanych przypisach. W pracy stosować będziemy uproszczoną transkrypcję alfabetu hebrajskiego i standardową<sup>20</sup> transkrypcję alfabetu greckiego.

Podstawowym materiałem źródłowym w naszej pracy są teksty biblijne, dokumenty Magisterium Kościoła katolickiego, dokumenty doktrynalne Kościołów wywodzących się z Reformacji i Kościoła prawosławnego oraz dokumenty dialogów ekumenicznych dotyczących Eucharystii, w których uczestniczy Kościół katolicki. Ze względu na bogactwo źródeł, jak i różnorodność dziedzin teologicznych, wśród których musimy się poruszać w badaniu naszego zagadnienia, odnosić się tu będziemy do bardzo wielkiej liczby specjalistycznych opracowań. W biblijnej części tego studium osnowę analizy budować będziemy na odniesieniu do dwóch klasycznych już dzieł, które dla współczesnej teologii odkryły w pełni znaczenie biblijnej kategorii pamiętki: *Die Abendmahlsworte Jesu Joachima Jeremiasa* i *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* Maxa Thuriana. Ponadto odwoływać się tu będziemy do bogatej literatury z zakresu egzegezy i teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu. Kolejna sekcja pracy obejmująca historyczną ewolucję nauki o ofierze eucharystycznej ze szczególnym uwzględnieniem w niej roli pamiętki (anamnezy) bazować będzie przede wszystkim, poza wspomnianymi orzeczeniami Magisterium, na szerokim spektrum tekstów patrystycznych, liturgicznych i klasyków teologii. Pomocą w ich analizie będą liczne opracowania z dziedziny teologii Eucharystii. Uwzględnimy tu rozległą panoramę współczesnej polskiej literatury teologicznej z tej dziedziny, ale zwłaszcza sięgać będziemy do najnowszych pozycji zagranicznych: niemieckojęzycznych, francuskich i anglosaskich. Z racji ekumenicznej orientacji tematu pracy, znaczące tu będą częste odwołania, głównie w przypadku literatury zagranicznej, do publikacji autorów protestanckich i prawosławnych. W samej ekumenicznej części naszej pracy znaczenie literatury zagranicznej, zarówno w zakresie badanych dokumentów, jak i opracowań, będzie jeszcze większe, szczególnie w odniesieniu do najnowszych etapów dialogu ekumenicznego, gdzie w wielu przypadkach nie posiadamy jeszcze tłumaczeń na język polski. Warto tu podkreślić bardzo liczną reprezentację pozycji amerykańskich, co nie jest przypadkowe, gdyż to wielokulturowe środowisko jest naturalnym laboratorium ekumenicznym. W tej dziedzinie, ze względu na brak dostępu do niektórych źródeł w postaci drukowanej, posługiwać się będziemy w kilku przypadkach tekstami zamieszczonymi w Internecie.

---

<sup>20</sup> Ze względu na przytaczanie odniesień i cytatów z opracowań wydawanych w różnych krajach używamy tu standardu Międzynarodowej Organizacji Normalizacyjnej, przyjętego także jako Polska Norma – zob. Monitor Polski 1972, nr 19, poz. 119.

Po przedstawieniu przedmiotu rozprawy i jej celu oraz podaniu metody i źródeł, możemy zarysować plan rozwiązania tego zagadnienia. Struktura pracy ma charakter systematyczny i w trzech wyraźnie wyodrębnionych tematycznych rozdziałach prezentuje kolejne etapy prowadzonych badań. Rozdział pierwszy ma charakter studium biblijnego, gdzie, sięgając do starotestamentalnej idei pamiątki (*zikkaron*), a zwłaszcza jej znaczenia w obrzędzie Paschy żydowskiej, będziemy chcieli wykazać, że stanowiła ona punkt odniesienia dla Jezusa wypowiadającego podczas Ostatniej Wieczerzy słowa: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Kontynuując – w drugiej części tego rozdziału – badania nad tekstami nowotestamentalnymi, będziemy zmierzać do określenia w świetle tradycji biblijnej natury anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Krzyża. W rozdziale drugim prześledzimy rozwój nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii, zwracając szczególną uwagę na rolę biblijnej kategorii pamiątki (anamnezy) w historii kształtowania się tej doktryny. Skupimy się tu najpierw na ukazaniu koncepcji anamnezy eucharystycznej u Ojców Kościoła i w starożytnej liturgii. Następnie zaprezentujemy ewolucję doktryny eucharystycznej w średniowieczu i stopniowy w niej regres roli pamiątki (anamnezy). Burzliwy okres Reformacji i Soboru Trydenckiego będzie okazją do wypunktowania najważniejszych elementów nauki Reformatorów o Eucharystii i katolickiej odpowiedzi na nią, wykrystalizowanej w trydenckich orzeczeniach dogmatycznych, co przygotuje nam już istotną bazę do rozważań ekumenicznych w trzecim rozdziale. W drugiej części rozdziału drugiego, w szerokiej perspektywie teologicznej nawiązującej do dzieł autorów wywodzących się z różnych tradycji kościelnych, ukážemy proces powrotu do biblijnej kategorii pamiątki i liturgicznej anamnezy w teologii zachodniej XX wieku i określimy znaczenie tych pojęć w aktualnym nauczaniu kościelnym. Na tej podstawie w rozdziale trzecim dokonamy szczegółowej analizy dokumentów teologicznego dialogu ekumenicznego na temat Eucharystii prowadzonego przez Kościół katolicki, gdzie będziemy chcieli pokazać wpływ zastosowania kategorii pamiątki (anamnezy) na postępy tego dialogu w zakresie ofiarnego charakteru Eucharystii. W trakcie prowadzonych analiz będziemy na bieżąco formułować sądy i wnioski, które w postaci syntetycznej zebrane zostaną w końcowych partiach poszczególnych części pracy. Natomiast kompleksowe wyniki badań i wnioski odnoszące się do zaprezentowanego problemu rozprawy umieszczone zostaną w Zakończeniu.



## Biblijne podstawy ustanowienia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki Paschy Chrystusa

„To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11,24 – τούτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) – ta ostatnia wola Jezusa, którą zostawił swoim Apostołom tuż przed śmiercią, jest swoistą syntezą Jego Testamentu, Nowego Testamentu<sup>1</sup>. Owo polecenie anamnezy eucharystycznej można w pełni właściwie zrozumieć tylko w kontekście tradycji paschalnej, czy szerzej, starotestamentalnej, gdyż w takim kontekście te słowa wypowiedział Jezus<sup>2</sup>. Choć Nowy Testament podkreśla nowość i absolutną wyjątkowość ofiary Chrystusa wobec systemu kultu Starego Przymierza, który był tylko „obrazem i cieniem” rzeczywistości ustanowionej przez Chrystusa (Hbr 8,1–10,8), to jednak trzeba pamiętać, że wedle słów samego Jezusa nie przyszedł On, aby znieść, ale wypełnić Prawo i Proroków (Mt 5,17). Kiedy więc Jezus ustanawia nowy ryt ofiarny – Eucharystię, czyni to w ramach żydowskiej liturgii paschalnej wykorzystując jej symbolikę i zakorzenienie w historii zbawienia. Tylko odkrywając bogactwo konotacji biblijnych pojęcia pamiątki (*anamnesis*), możemy zrozumieć intencje Jezusa, który w czasie Ostatniej Wieczerzy ustanowił obrzęd Eucharystii. Dlatego najpierw w tym rozdziale prześledzimy kształtowanie się idei pamiątki – *zikkaron* w życiu religijnym Żydów, a w sposób szczególny zostanie omówione świętowanie Paschy jako rytu będącego bezpośrednim tłem wydarzenia Ostatniej Wieczerzy. Dalej zajmiemy się dokładną analizą relacji Ostatniej Wieczerzy do Paschy żydowskiej i egzegezą fragmentów Nowego Testamentu mówiących o ustanowieniu Eucharystii, by przedstawić nowotestamentalne rozumienie anamnezy.

---

<sup>1</sup> Por. W. KASPER, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 84; tenże, *Sługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009, s. 124; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*, Kraków 2007, s. 45; *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 347.

<sup>2</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz.cyt., s. 23; D. KOWALCZYK, *Od Paschy do Eucharystii*, *Życie Duchowe* 60/2009, s. 61; B. PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, New York 2011, s. 50.

# I. Starotestamentalna idea pamiątki (zikkaron) jako klucz hermeneutyczny do Jezusowych słów ustanowienia anamnezy eucharystycznej

## 1.1. Starotestamentalne *zikkaron* jako pamiątka dzieł zbawczych Boga

### 1.1.1. Pojęcie pamiątki w języku Starego Testamentu

Punktem wyjścia naszych biblijnych poszukiwań zrozumienia pojęcia anamnezy jest zapis polecenia Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, który znajdujemy w Ewangelii św. Łukasza (Łk 22,19) i Pierwszym Liście do Koryntian św. Pawła (1 Kor 11,24-25). Słowo pamiątka użyte w polskich tłumaczeniach Biblii (podobnie jak w innych językach europejskich: łac. *memoriale*, ang. *memorial*, fr. *mémorial*, niem. *Gedächtnis*) przez swoje konotacje etymologiczne z wyrazami oznaczającymi tylko bierne wspomnianie nie oddaje w pełni zakresu znaczeniowego oryginalnego, nowotestamentalnego zastosowania greckiego wyrazu *anamnesis*<sup>3</sup>, ale stało się ono już w literaturze teologicznej – jak o tym wcześniej wspomniano we wstępie – powszechnie przyjętym terminem biblijnym, analogicznym do wywodzącego się z liturgii pojęcia anamneza, usankcjonowanym w dokumentach Kościoła (np. KKK 1362-1366)<sup>4</sup>.

Szukając w Starym Testamencie hebrajskiego ekwiwalentu dla greckiego terminu *anamnesis*, a tym samym pierwowzoru dla nowotestamentalnego po-

<sup>3</sup> D.E. STERN, *Remembering and Redemption*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 2: „This Greek word is practically untranslatable in English. ‘Memorial’, ‘commemoration’, ‘remembrance’ all suggest a recollection of the past, whereas *anamnesis* means making present an object or person from the past. Sometimes the term ‘reactualization’ has been used to indicate the force of *anamnesis*”. Podobna opinia M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 368: „Greckie *anamnesis*, oddające hebrajski termin *zikkaron*, należałoby przetłumaczyć jako *uobecnienie*. *Pamiątka* bowiem odsyła do przeszłości, *uobecnienie* natomiast czyni dawne wydarzenia obecnymi w teraźniejszości, a taki jest właśnie sens słów Chrystusa...”. Por. S. HAHN, *Moc Słowa w liturgii*, Kraków 2010, s. 108-109; H. DAVIES, *Bread of Life and Cup of Joy. Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist*, Eugene 1999<sup>2</sup>, s. viii; W. ŚWIERZAWSKI, *Bierście i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984, s. 171-172; F. MAX DE TAIZÉ, *Une seule eucharistie*, Taizé 1973, s. 15-17, gdzie m.in. pisze: „Jésus ne peut avoir voulu dire simplement: «Faites la cène pour vous souvenir de moi »”.

<sup>4</sup> Por. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 85-86; M. THURIAN, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, s. 20. Szczególnie KKK 1362 traktuje anamnezę i pamiątkę jako synonimy.

jęcia anamnezy, należy wskazać przede wszystkim hebrajskie słowo זִכָּרוֹן – *zikkaron* (pamiętka)<sup>5</sup>. Na ślad ten wskazuje Septuaginta tłumacząc to hebrajskie słowo m.in. jako *anamnesis* (np. Lb 10,10)<sup>6</sup>. Rozumując więc w odwrotnym kierunku możemy przypuszczać, że skoro żydowscy tłumacze Biblii Hebrajskiej na język grecki utożsamiali *zikkaron* z *anamnesis*, to podobnie autorzy ksiąg Nowego Testamentu, którzy cytując Stary Testament głównie opierali się na Septuagincie, oddali przez greckie słowo *anamnesis* Jezusowe polecenie anamnezy wypowiedziane oryginalnie zapewne po hebrajsku (ewentualnie po aramejsku) jako *zikkaron*<sup>7</sup>. Tekst Septuaginty używa na oddanie hebrajskiego *zikkaron* także innego słowa *mnemosynon* (μνημόσυνον – np. Wj 12,14), które ma bardzo podobne znaczenie, a nawet oba słowa używane są tam zamiennie jako synonimy<sup>8</sup>. Potwierdza to tekst Nowego Testamentu, gdzie *mnemosynon* używane jest także w znaczeniu pamiętka (Mt 26,13; Mk 14,9; Dz 10,4)<sup>9</sup>.

W tekście masoreckim Biblii słowo *zikkaron* występuje jedynie 24 razy, z tego w Pięcioksięgu mamy je tylko w tradycji kapłańskiej P aż w 14 miejscach, co też sugeruje kultyczny charakter tego terminu. Oznacza ono pamiętkę w rozumieniu rzeczywistości obiektywnej, która uobecnia kogoś lub coś wobec Boga<sup>10</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że słowo to wywodzi się od hebrajskiego rdzenia *zkr* (זָכַר – *zakar*), który w różnych formach wyrazowych oznacza najczęściej właśnie czynność pamiętania, wspomniania i myślenia o czymś z przeszłości, czego się doświadczyło, przypominania obowiązku. Rdzeń ten występuje w całym semickim obszarze językowym – tu warto tylko zauważyć, że względu na wspomniany wyżej kontekst nowotestamentalny, aramejskie *zakar* (wspominać). W Biblii *zakar* (*zkr*) występuje aż 288 razy i jest tu przede wszystkim używane w znaczeniu religijnym w odniesieniu do relacji osobowej Bóg – człowiek.

<sup>5</sup> Por. R. PINDEL, *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 163; T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 175.

<sup>6</sup> Por. J. BEHM, ἀνάμνησις, dz. cyt., s. 351.

<sup>7</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 23; D.E. STERN, dz. cyt., s. 2.

<sup>8</sup> Przykład tłumaczenia *zikkaron* w tym samym znaczeniu w LXX raz jako *anamnesis* Lb 10,10, raz jako *mnemosynon* Kpł 23,24 podaje M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 29. Szersze zestawienie użycia obu tych słów w LXX zob. R.J. GINN, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>9</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 29-31; B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 87. Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 37 hasło ἀνάμνησις – przypomnienie, pamiętka, s. 402 hasło μνημόσυνον – pamięć, pamiętka, ofiara godna pamięci.

<sup>10</sup> Por. W. SCHOTTROFF, זָכַר *zkr gedenken*, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, München-Zürich 1971, Bd. I, s. 507-509; M. CZAJKOWSKI, *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, [w:] *Liturgia w świecie widowisk*, red. H. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005, s. 55.



Ma ono ważne miejsce w kultycznym języku judaizmu. Najczęściej występuje w połączeniu z innymi wyrazami będącymi określeniami duchowego działania lub w różnych formułach modlitewnych wyrażających prośbę, by Bóg pamiętał o przymierzu, obietnicach i o swoim ludzie. Często oznacza wzywianie imienia Boga w sensie wyznania wiary, dziękczynienia lub modlitwy wstawienniczej (np. Wj 20,24; Ps 45,18; Iz 26,12n). Istotna dla rozumienia *zikkaron* w sensie pamiętki kultycznej jest forma *zkr* w znaczeniu wzywania kogoś do czegoś, wspomnienia czegoś ze względu na kogoś (np. Iz 43,25n; 62,6n). Warto tu też zauważyć formę *le-hazkir* – „czynić pamiętkę”, występującą w nagłówkach Psalmów 38 i 70, a którą LXX tłumaczy *eis anamnesin*, czyli tak jak w słowach ustanowienia Eucharystii. W podobnym znaczeniu to słowo występuje w 1 Krn 16,4. Najważniejsze znaczenie teologiczne dla naszych poszukiwań oprócz *zikkaron* mają dwa wyrazy wywodzące się z tego rdzenia: *zekær* i *azkarah*<sup>11</sup>.

Słowo *zekær* występuje w Biblii 23 razy i używane jest w znaczeniu *wspomnienie, pamiętka*, głównie w sensie teologicznym. Najlepiej oddaje to w oryginalnym zdanie ze znanego fragmentu o objawieniu imienia Boga Wj 3,15 – JHWH „to jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie (*zekær*)<sup>12</sup> na najdalsze pokolenia”. To powiązanie *zekær* ze wspomnianiem imienia Boga potwierdza tekst Oz 12,6: „Pan (JHWH) Bóg Zastępów! Pan (JHWH) – to Jego zawołanie (*zekær*)<sup>13</sup>”. Tekst Septuaginty w obu przypadkach tłumaczy *zekær* jako *mnemosynon*, tutaj jednak bardziej w sensie przywoływania w pamięci rzeczywistości osoby niż w znaczeniu pamiętki w sensie liturgicznym.

Jeszcze większe znaczenie w kontekście liturgicznym ma słowo *azkarah* występujące w tekście masoreckim tylko 7 razy, ale zawsze w odniesieniu do kultu ofiarnego. Słowo to Septuaginta tłumaczy zazwyczaj jako *mnemosynon*, a Wulgata jako *memoriale*<sup>14</sup>, ale, co ciekawe, w Księdze Kapłańskiej w odniesieniu do ofiar raz tłumaczone jest jako *mnemosynon* (Kpł 2,2), a raz jako *anamnesis* (Kpł 24,7). To wspólne użycie przez Septuagintę słowa *mnemosynon*, które, jak też wcześniej pokazaliśmy, jest używane jako synonim *anamnesis*, w tłumaczeniu *azkarah* i *zikkaron* sugeruje nam wielką bliskość tych terminów, które w tekstach biblijnych oznaczają identycznie pamiętkę w sensie liturgicznym i ofiarnym<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Por. H. EISING, זָכַר *zākar*, [w:] Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, Bd. II, s. 571-593; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 257; D.E. STERN, dz. cyt., s. 1; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 32-35; B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 86-87; J. CORBON, *Pamięć*, [w:] Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 640.

<sup>12</sup> Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, opr. A. Kuśmirek, Warszawa 2003, s. 218, gdzie tłumaczy się to słowo jako *moje wspomnienie*.

<sup>13</sup> Por. H. EISING, זָכַר *zākar*, dz. cyt., s. 585-586.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 589-590.

<sup>15</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 29.



### 1.1.2. Idea pamiętki w kulcie Starego Testamentu

Bazując na tym krótkim wprowadzeniu leksykalnym spróbujmy teraz prześledzić samą ideę pamiętki w Starym Testamencie. Jak podkreśla wybitny znawca Starego Testamentu Gerhard von Rad: „Poszukując w starotestamentalnym języku kultowym jakiejś ogólnej formuły, uwydatniającej znaczenie, jakie miał kult dla Izraela, można by powiedzieć, że przypominał on Izraelowi Jahwe. Wzmianka o pamięci Bożej (*zkr*, *zikkaron*) pojawia się w każdym razie dość często i łączy się z bardzo różnymi obchodami kultowymi. [...] Wyrażenie to stanowiło dobro powszechne języka kultowego do tego stopnia, że do człowieka składającego ofiarę zwracano się z życzeniami: ‘Niechaj pamięta (Jahwe) o wszystkich twych ofiarach’ (Ps 20,4)”<sup>16</sup>. Ideę pamiętki omówimy najpierw w aspekcie różnych ofiar składanych w czasach Starego Testamentu, a także innych czynności i znaków kultycznych, a potem w modlitwach biblijnych Izraela. Najistotniejszy w naszych badaniach kontekst paschalny pamiętki zostanie przedstawiony osobno w następnym paragrafie.

Nim przejdziemy do omawiania idei pamiętki w ofiarach Starego Testamentu, trzeba najpierw w skrócie przedstawić sam system kultu ofiarniczego Izraela, byśmy mogli dokonać przekrojowej analizy. Ta krótka prezentacja będzie nam również później przydatna, by pokazać sens pamiętki ofiary Chrystusa w Nowym Przymierzu na tle ofiar Starego Przymierza. Główne rodzaje ofiar związanych z kultem świątynnym w Jerozolimie, którego syntezę najlepiej oddaje Księga Kapłańska, to: ofiara całopalna, ofiary biesiadne, ofiara pokarmowa, ofiara przebłagalna i ofiara kadzielna<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 194. Podobne opinie: F. MUSSNER, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 167: „Nie zrozumie się jednak Boga Izraela, kultu i świąt w Izraelu, dziejów Izraela ani istoty historii zbawienia, jeżeli nie weźmie się pod uwagę roli, jaką pełni ‘wspominanie’ w myśli biblijnej i judaistycznej. Nic dziwnego więc, że teolodzy skierowali swą uwagę na ‘pamięć’, ‘wspominanie’, na hebrajski rdzeń *zkr*”; oraz D.E. STERN, dz. cyt., s. 1: „The command to remember is central to the Jewish tradition”. Por. R.E. ROGOWSKI, „*Abyśmy poznawali prawdziwego*”. *Myśl judaistyczna jako inspiracja w teologii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 36, 41-42; G. HIERZENBERGER, *Pamięć*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 916.

<sup>17</sup> Stary Testament podaje wiele informacji o różnych formach kultu w różnych epokach, stąd też terminologia (także pisownia) w tym względzie jest bardzo zawiła, niejednorodna i w różnych opracowaniach mamy różne nazwy i podziały ofiar – por. D.E. STERN, dz. cyt., s. 10-11 oraz s. 15, przypis 27; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193-203; M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008<sup>2</sup>, s. 76-92; CH. HAURET, *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 610-613; P. BEAUCHAMP, *L'Eucharistie dans l'Ancien Testament*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 43-44; P. TRUMMER, „*Das ist mein Leib*«. *Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl*, Düsseldorf 2005, s. 19-24; T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 127-128; K. MATWIEJUK, *Liturgiczna anamneza przymierza Boga z ludźmi*, *Liturgia Sacra* 9(2003) nr 1(21), s. 19-20.

Ofiara całopalna (hebr. *olah*, łac. *holocaustum* – za gr. tłumaczeniem LXX) składana była ze zwierząt (od wołów po gołębie), które spalano w całości. To, co bardzo ważne dla zrozumienia sensu tej ofiary, to nie pokarm – mięso ofiarowane, które człowiek oddawał Bogu, ale sama akcja spalania, podczas której unosiła się „woń miła Panu” (Kpł 1,9.13; Wj 29,18) będąca znakiem dziękczynienia. Wyrażenie „ofiara spalana, miła woń Panu” odnosi się nie tylko do ofiary całopalnej, ale jest wspólne także dla innych typów ofiar, gdzie ich część (zazwyczaj w formie kadzidła) spalano dla Jahwe i wskazuje, że istotą ofiary był dym całopalenia lub kadzidła jako środek przedstawienia ofiary Bogu<sup>18</sup>. To spalanie jako symboliczny odpowiednik spożycia ofiary przez Boga jest też wyrazem idei wspólnego posiłku wpisanej w kult ofiarny<sup>19</sup>. Co ciekawe, poza judaizmem nie składano ofiar całopalnych, np. w świecie helleńskim spożywano całe mięso ofiar. Korzenie tego typu ofiary sięgają bardzo dawnych dziejów Izraela, gdy składana była okazjonalnie, nie tylko przez kapłanów. Była ona wyrazem najwyższej czci wobec Boga z akcentem na dziękczynnie, ale także z elementami ekspiacji. Cechą charakterystyczną tej ofiary w późniejszym kulcie świątynnym była jej ciągłość – niestanność (Kpł 6,1-6)<sup>20</sup>.

Ofiary biesiadne (*zabah szelamim*) nazywane także w literaturze ofiarami pojednania, pokoju, zaspokojonymi, wspólnoty lub komunijnymi, związane były zawsze z uczcią rytualną, w której najlepszą część zwierzęcia (tłuszcz) ofiarowywano przez spalanie dla Jahwe, a pozostała część była spożywana przez kapłanów i ofiarodawcę, który mógł zaprosić na ucztę tych, którzy znajdowali się w stanie czystości rytualnej. Ofiary te składano często i przy różnych okazjach<sup>21</sup>. Księga Kapłańska (7,11-18) wyróżnia trzy rodzaje ofiar biesiadnych: ofiarę ślubu (*neder*), ofiarę dobrowolną (*nedabah*), ofiarę dziękczynną (*todah*). Ta ostatnia, nazywana też ofiarą pochwalną, miała szczególnie uroczystą formę. Warto tu zwrócić uwagę, że ta żydowska ofiara dziękczynna, po grecku *eucharistia*, jest jakimś pierwowzorem Eucharystii<sup>22</sup>. Zasadniczym celem tych ofiar było zjednoczenie z Jahwe – uczta na starożytnym Bliskim Wschodzie była wyrazem pokoju, wspólnoty między biesiadnikami – ucztujący uważali zatem Boga za

<sup>18</sup> Zob. BJ przypis do Kpł 1,9; A. VANHOYE, *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 73.

<sup>19</sup> A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, [w:] Jezus eucharystyczny, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 116.

<sup>20</sup> Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 203-204; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 54-57, 69, 77-79; T. HERGESSEL, *Eucharystia – Chrystus za nas i dla nas*, [w:] Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 138.

<sup>21</sup> Szczegółowo zob. *613 przykazań judaizmu*, opr. E. Gordon, Kraków 2009, s. 72-73.

<sup>22</sup> Hipotezę ukazującą ofiarę *todah* jako źródło Ostatniej Wieczerzy i Eucharystii szeroko omawia J. RATZINGER, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 51-59. Od strony żydowskiej argumenty za tą hipotezą przedstawia D.E. STERN, dz. cyt., s. 10-12.

najważniejszego, choć niewidzialnego uczestnika uczty, z którym wchodzili w komunię<sup>23</sup>.

Ofiara pokarmowa (*minhah*) była wyłącznie roślinnym darem złożonym zasadniczo z mąki, oliwy i kadzidła. Dodatkowo można było złożyć w ofierze cztery gatunki niekwaszonego pieczywa posolonego na znak przymierza z Jahwe lub pierwociny z kłosów prażonych w ogniu (Kpł 2,1-16). Często łączono ją z ofiarą z płynów – najczęściej z wina. Występowała jako ofiara samodzielna lub częściej jako ofiara dodatkowa z ofiarami krwawymi. Jej celem, podobnie jak ofiar zwierzęcych, było oddanie czci Bogu – uwielbienie, przebłaganie i zjednoczenie z Jahwe. Ryt ofiary *minhah* obejmował: przyniesienie ofiary kapłanom, wyodrębnienie części na spalenie nazywanej *azkarah* i jej spalenie oraz spożycie pozostałej części przez kapłanów. Z ofiarą pokarmową w pewien sposób związana jest ofiara chlebów pokładnych (*lechem hammaareket*), zwanych też chlebami oblicza (*lechem happanim*) lub chlebem obecności (Wj 25,30). Polegała ona na tym, że na stole przed Miejscem Świętym Świętych układano dwa stosy po sześć chlebów, na które sypano kadzidło spalane na znak ofiary (Kpł 24,5-9). Uroczystego rytuału wymiany chlebów dokonywano w każdy szabat. Chleby te mogli spożywać tylko kapłani<sup>24</sup>.

Ofiary przebłagalne dzielą się na dwa rodzaje: ofiary przebłagalne za grzechy (*hattat*)<sup>25</sup> i ofiary za przestępstwo (*aszam*)<sup>26</sup>. Pierwsze nazywane są też ofiarami oczyszczenia, gdyż nie zawsze związane były one z ekspiacją za grzech, ale często wymagane były ze względu na nieczystość rytualną. Ofiary przebłagalne dzielono także na te, które obowiązywały za grzechy świadomie popełnione i te, które należało złożyć za winy popełnione nieświadomie. Ofiara za grzech była ofiarą krwawą ze zwierząt. Jej centralnym elementem był ryt namaszczenia krwią rogów ołtarza i wylania krwi u podstaw ołtarza całopalenia. Ten szczegółowy ryt związany z krwią różnił ją od ofiary całopalnej. Oficjalną ofiarę za grzechy całego narodu składano w Dni Nowiu i święta Paschy, Tygodni, Namiotów, Nowego Roku i w Dzień Pojednania. Ofiara *hattat* była prośbą o przebaczenie grzechów, ale nie była ona restytucją za popełnione zło. Ofiara *aszam* była bardzo podobna – o jej odrębności świadczą jednak możliwości zamiany na ofiarę

<sup>23</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 86-89; T. HERGESEL, dz. cyt., s. 139-140; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 54-55; J. DROZD, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*, Katowice 1977, s. 66-67. Szerzej na temat tego typu ofiar zob. J. LEMAŃSKI, *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 15-29.

<sup>24</sup> 613 przykazań judaizmu, dz. cyt., s. 63-64, 71; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 200-202; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 57-58, 89-91.

<sup>25</sup> Prawo żydowskie wyliczało 43 typy takich ofiar – 613 przykazań judaizmu, dz. cyt., s. 64-65.

<sup>26</sup> Szczegółowo nt. poszczególnych rodzajów ofiary *aszam* zob. tamże, s. 67-68, 244-245.

pieniężną. W rycie różniła się od *hattat* tym, że tu tylko wylewano krew u stóp ołtarza<sup>27</sup>. Warto zauważyć, że ofiarę przebłągalną w wymiarze ekspiacji można uznać za typ ofiary krzyżowej Chrystusa<sup>28</sup>.

Ofiara kadzielna (*qetoret sammim*) swoim późniejszym, symbolicznym znaczeniem wiąże się już z aktami modlitwy (Ap 5,8; 8,4), ale jej pierwowzoru należy szukać w „miłej woni dla Pana” z ofiar całopalnych (Wj 29,18.25) i stąd zaliczana jest do aktów kultu ofiarniczego. Sam ryt kadzenia mamy sprecyzowany już w przepisach kultycznych z Księgi Wyjścia (30,7-8). W kulcie świątynnym ofiara kadzenia rozpoczynała i kończyła dzień służby kapłańskiej i składana była na ołtarzu kadzenia przed Świętym Świętych<sup>29</sup>. Była wyrazem nieustannej (to podkreśla Wj 30,8) adoracji przez fizyczny znak unoszącego się dymu. Kadzidło i jego zapach są w dalszej perspektywie zapowiedzią kultu doskonałego w postaci ofiary bezkrwawej – ofiary czystej (wg Ml 1,11)<sup>30</sup>.

Wróćmy jednak do samej idei pamiątki w kulcie ofiarnym. Klasyczny jej przykład znajdujemy w opisie ofiary pokarmowej z Księgi Kapłańskiej (2,1-3):

*Jeżeli kto chce złożyć w darze dla Pana ofiarę pokarmową, niech złoży w darze najczystsza mąkę. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidła. Potem przyniesie ją do kapłanów, synów Aarona. Kapłan weźmie pełną garść najczystszej mąki razem z oliwą i z całym kadzidłem i zamieni w dym na ołtarzu jako pamiątkę, jako ofiarę spalaną, miłą woń Panu. Cokolwiek pozostanie z ofiary pokarmowej, będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Pana.*

Pamiątka tutaj, to w oryginale hebrajskie słowo *azkarah*, które, jak wcześniej pokazaliśmy, jest synonimem *zikkaron*. Ta pamiątka ma przypominać Bogu o ofiarodawcy<sup>31</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę, że *azkarah* występuje tu

<sup>27</sup> M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 80-85; G. VON RAD, dz. cyt., s. 205-206; T. HERGESEL, dz. cyt., s. 141-142; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 198-200. Szerzej na temat tego typu ofiar zob. M. ROSIK, *Ofiary przebłągalne: od rytuału do teologii (Kpł 4,1-35; Lb 15,22-31)*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 31-49.

<sup>28</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 56.

<sup>29</sup> W Ewangelii mamy świadectwo składania tego typu ofiary w opisie służby świątynnej Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela – Łk 1,9.

<sup>30</sup> *613 przykazań judaizmu*, dz. cyt., s. 54; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 124; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 202; P. TRUMMER, dz. cyt., s. 23; G. BECQUET, *Wonność*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1073. W tym kontekście interpretacyjnym warto tu zwrócić uwagę na tekst św. Pawła z Ef 5,2: „Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na woń miłą Bogu”.

<sup>31</sup> R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 201-202. Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 204, gdzie autor ma odmienne zdanie i uważa, że tu pamiątka ma rodzić w ofiarodawcy pełne wdzięczności wspomnienia.

z przyrostkiem jako *azkaratah*, co Septuaginta oddaje jako *mnemosynon autes*. Użycie takiej formy wskazuje na związek pomiędzy częścią ofiary spalaną, a tą, która pozostaje do spożycia. Część spalana wznosi się i dociera do Boga, co wyraża określenie „miła woń dla Pana” i reprezentuje całość ofiary przed Bogiem. Celem więc pamiątki jest przypomnienie ofiary i ofiarodawcy wobec Boga – podkreśla to forma dopełniacza przedmiotowego (genetivus obiectivus) *autes* (αὐτῆς)<sup>32</sup>, która oddaje znaczenie przyrostka w *azkaratah*. Tym samym potwierdza to główne znaczenie pamiątki, szczególnie gdy używana jest forma z przyrostkiem *azkaratah*, jako przywołanie przed Bogiem składanej ofiary, którą przypomina „miła woń dla Pana”<sup>33</sup>.

Użycie takiej gramatycznej formy dopełniaczowej (genetivus obiectivus) z *anamnesis* (np. Mdr 16,6) i bardziej jeszcze z *mnemosynon* (głównie w Księdze Mądrości Syracha np. 45,1) znajdujemy często w Starym Testamencie. Występuje ona również w Nowym Testamencie w scenie namaszczenia w Betanii (Mk 14,9 – εἰς μνημόσυνον αὐτῆς). We wszystkich tych przypadkach forma ta wskazując na rzeczywistość lub osobę, oznacza pamięć lub pamiątkę o niej jako żywe przyzywanie opieki Boga lub człowieka. Nie bez powodu podkreślamy znaczenie tej formy gramatycznej, ponieważ w słowach Jezusa „to czynicie na moją pamiątkę” grecki zaimek *emen*, który ma tu formę biernika, możemy, jak zgodnie twierdzą Thurian i Jeremias, odczytywać w znaczeniu genetivus obiectivus, a to sugeruje powiązanie – na płaszczyźnie leksykalnej – z koncepcją pamiątki w Starym Testamencie<sup>34</sup>.

Ideę pamiątki możemy dalej prześledzić w innym rycie, choć częściowo powiązanych z ofiarami pokarmowymi, a mianowicie w obrzędzie składania ofiary z chlebów pokładnych opisanym w Księdze Kapłańskiej (24,5-9)<sup>35</sup>:

<sup>32</sup> Por. hasło αὐτός w: R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 83. Forma dopełniacza przedmiotowego (genetivus obiectivus) oznacza osobę lub rzecz, na którą przechodzi czynność zawarta w rzeczowniku rządzącym – zob. Z. SAMOLEWICZ, *Gramatyka języka łacińskiego*, t. II, *Składnia*, Lwów 1917, s. 39.

<sup>33</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 57-59; H. EISING, זָכָר *zākar*, dz. cyt., s. 589-590; J. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967, s. 235; P. TRUMMER, dz. cyt., s. 20 – ten ostatni autor wskazuje tu wprost na nawiązanie w słowach ustanowienia Eucharystii zapisanych przez Łukasza i Pawła do znaczenia pamiątki przy tego typu ofierze.

<sup>34</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 59, 175; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 242. Taki sposób odczytywania tego nakazu Jezusa przez tych autorów potwierdza jego zapis z połowy II w., jaki znajdujemy u św. Justyna Męczennika (Τούτο ποιείτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου – *Apologia* I,66,3), gdzie mamy użytą formę dopełniacza. To patrystyczne świadectwo ma tu tym większe znaczenie, gdy uwzględnimy opinię niektórych badaczy uznających, że przekaz tekstu ustanowienia nie jest tu kompozycją własną Justyna, lecz wcześniej używanym tekstem katechetycznym – por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, London 2004, s. 15-16.

<sup>35</sup> Zob. także Wj 25,30; 1 Sm 21,7; 1 Krl 7,48.



Następnie weźmiesz najczystszej mąki i upieczesz z niej dwanaście placków. Każdy placek z dwóch dziesiątych efy. Potem ułożysz je w dwa stosy, po sześć w każdym stosie, na czystym stole przed Panem. Na każdym stosie położysz trochę czystego kadzidla – to będzie pamiątka chleba, ofiara spalana dla Pana. W każdy szabat przygotowują to przed Panem jako dar nieustanny od Izraelitów, jako wieczne przymierze. To będzie dla Aarona i dla jego synów. Będą to spożywali w miejscu poświęconym. Jest to rzecz najświętsza dla niego spośród ofiar spalanych dla Pana. Ustawa wieczysta.

Co warto podkreślić, znaczenie tego fragmentu jest szczególne, ponieważ jest to jedyne miejsce, gdzie hebrajskie *le-azkarah* (pamiątka) Septuaginta przetłumaczyła jako *eis anamnesin*, czyli tak jak termin ten użyty jest w słowach ustanowienia Eucharystii. Również można uznać, że sam obrzęd spożywania chlebów pokładnych przez kapłanów w miejscu świętym ma jakiś wymiar sakramentalnej komunii – w liturgii Starego Testamentu jest obrazem komunii w przymierzu z Bogiem, ponieważ chleby nieustannie wystawiane przed obliczem Jahwe przypominały Izraelowi o wierności przymierzu i wdzięczności wobec Boga. Ponadto prorok Ezechiel porównuje stół, na którym składano chleby, do ołtarza (Ez 41,21-22). Tu pamiątka – część ofiary spalana w postaci kadzidla „dla Pana” – ma podobne znacznie, jak w przypadku ofiar pokarmowych, jest nie tylko znakiem oddania wyłącznej chwały Bogu, ale niejako zanoszą całą tę ofiarę – staje się łącznikiem z Jahwe<sup>36</sup>.

W tym miejscu warto dodać, że zwrot *eis anamnesin* (jako tłumaczenie hebr. *le-hazkir*) znajdujemy w greckim tłumaczeniu Biblii Hebrajskiej jeszcze tylko w dwóch miejscach – w nagłówkach objaśniających (hebrajskie tytuły) Psalmów 38 i 70. W Ps 38(37),1 Septuaginta dodaje do tekstu hebrajskiego (*le-hazkir* – dla wspominania, na pamiątkę) wyjaśnienie, które rozjaśnia nam sens tego zapisu – (εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββατου) na pamiątkę w szabat. Ta sugestia tłumacza Septuaginty to ważny trop<sup>37</sup> dla zrozumienia sensu pamiątki w tym tekście – może być świadectwem wziętym z praktyki życia liturgicznego mówiącym o tym, że prawdopodobnie psalm ten wykonywano w szabat właśnie podczas spalania kadzidla w czasie wymiany chlebów pokładnych, czyli kiedy dokonywała się pamiątka ofiary opisanej w Kpł 24,7. Są także opinie, łączące

<sup>36</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 63-64; H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 589; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 235; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 202; B. PONIŻY, *Pierwsze sanktuarium Izraela*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 21. Zob. także M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 52-53 oraz B. Pitre, dz. cyt., s. 190-191, gdzie autorzy ci podają tekst Orygenesa (*Homilia do Księgi Kapłańskiej*, 13), który wskazuje na wyraźną analogię między pamiątką chlebów pokładnych a pamiątką eucharystyczną.

<sup>37</sup> Bibliści podkreślają wielkie znaczenie LXX dla ustalenia pierwotnego tekstu Psalmów – por. S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990, s. 41-42, 47.

*le-hazkir z azkarah*, które optują, że może tu chodzić o ofiarę pokarmową (Kpł 2,2)<sup>38</sup>. Ten liturgiczny wątek wydaje się potwierdzać drugi wspomniany werset tytułowy z psalmu 70(69),1 (*Kierownikowi chóru. Dawidowy. Ku wspomnieniu*), który wyraźnie sugeruje powiązanie pamiętki z akcją liturgiczną, choć nie określa, z jaką konkretnie. Oba psalmy wiążą również podobną treść – mają charakter wyznania win, stąd można także przypuszczać, że były wykonywane w czasie składania ofiary za grzechy. Jednak bez względu na to, w jakim akcie ofiarnym były używane te psalmy, to wskazują nam na znaczenie pamiętki jako przyzywania Boga, który przynosi wybawienie<sup>39</sup>.

Trzymając się dalej wątku spalanego kadzidła jako pamiętki, należy tu oczywiście przypomnieć samą ofiarę kadzielną. Na traktowanie tego typu ofiary jako pamiętki wskazuje fragment z księgi Mądrości Syracha (45,16), opisujący sakralną posługę Aarona: *Wybrał go ze wszystkich żyjących, aby składał ofiarę Panu, kadzidło i miłą woń na pamiętkę, by dokonywał za lud swój przebłagania*. W zdaniu tym autor biblijny łączy kadzidło i „miłą woń” jako ofiarę i jednocześnie pamiętkę. Warto zauważyć, że w hebrajskim tekście Mądrości Syracha zastosowany jest w tym miejscu na określenie pamiętki, omówiony już wyżej, kultyczny termin *azkarah*. Wyrażenie „miłą woń Panu”, jak to wcześniej pokazano, związane jest głównie z ofiarą całopalną. Mamy więc także wskazanie na ideę pamiętki w rycie ofiary całopalnej. Tutaj kontekst wypowiedzi ewidentnie wiąże ofiarę całopalną i ofiarę z kadzidła z rytym pokutnym. Zresztą takie konotacje związane z rytym Dnia Przebłagania znajdujemy już przy pierwszym opisie ołtarza kadzenia z Księgi Wyjścia (30,10). Termin pamiętka użyty jest tu w sensie przyzywania Boga – spalone kadzidło jako pamiętka, podobnie jak przy wcześniej opisywanych ofiarach, wznosi się przed Boga, będąc symbolem zanoszonych modlitw i ofiar, by przypomnieć Mu o Jego ludzie, który Go adoruje i przyzywa pomocy – Jego działania. Tekst ten należy do najpóźniejszych w Starym Testamencie i dlatego można także interpretować tutaj ofiarę z kadzidła, zgodnie z duchem epoki, bardziej symbolicznie jako przede wszystkim symbol modlitwy liturgicznej i prywatnej. Ten wątek idei pamiętki w modlitwach Izraela rozwiniemy później. Myśl tę, łączącą rytualne ofiary, symbolikę kadzidła i modlitwę potwierdza tekst Ps 141,1-2. Ideę pamiętki w ofierze z kadzidła znajdujemy także w tekście Izajasza 66,3 (wg LXX), gdzie krytykuje on synkretyzm rytualny Izraelitów<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 227-231.

<sup>39</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 64-67; H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 590; W. SCHOTTROFF, זָכָר *zkr gedenken*, dz. cyt., s. 508; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, dz. cyt., s. 257.

<sup>40</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 123-126; G. VON RAD, dz. cyt., s. 289, 311; H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 589; B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 87.

Z terminem pamiętka spotykamy się także przy ofiarach przebłagalnych. W tekście Księgi Kapłańskiej (5,11-13) mówiącym o ofierze za grzech, składanej przez najuboższych w postaci dziesiątej części efy mąki, znajdujemy taki opis: *Kapłan weźmie z tego pełną garść jako pamiętkę i zamieni w dym na ołtarzu przy ofiarach spalanych dla Pana. To jest ofiara przebłagalna* (Kpł 5,12). Co ciekawe, tekst wyraźnie zakazuje tutaj łączenia tej ofiary z kadzidłem, „bo to jest ofiara przebłagalna” (w. 11). Jednak, podobnie jak we wcześniej omawianych ofiarach, to właśnie dym unoszący się z ołtarza jest wyrazem pamiętki przed Panem. Podobny opis znajdujemy w księdze Mądrości Syracha (38,9-12), dotyczący ofiary o uzdrowienie z choroby: *Złóż ofiarę wonną i pamiętkę z najprzedniejszej mąki, i hojną obiatę, na jaką cię tylko stać* (Syr 38,11). Tutaj także pamiętka rozumiana jest jako ofiara wonna z mąki spalanej dla Pana<sup>41</sup>.

Mamy jeszcze jeden ryt związany z ofiarami pokarmowymi, który precyzuje nam znaczenie pamiętki w kulcie Starego Testamentu. Jest to bardzo specyficzny obrzęd – zwany ofiarą zazdrości lub pamięci (*mincha qineat* lub *mincha zikkaron*) – przeprowadzany w przypadku podejrzenia żony przez męża o cudzołóstwo (Lb 5,11-31). Istotną częścią tego rytuału było samo składanie ofiary:

*[...] wówczas winien mąż przyprowadzić żonę swoją do kapłana i przynieść jako dar ofiarny za nią dziesiątą część efy mąki jęczmiennej. Nie wyleje jednak na to oliwy ani też nie położy kadzidła, gdyż jest to ofiara za posądzenie, ofiara (*mincha zikkaron*) dla wyjawienia, która ma wykazać winę. [...] Potem weźmie z niej pełną dłoń część jako pamiętkę (*azkarah*) i spali na ołtarzu* (Lb 5, 15.26).

Tu znów charakterystyczne jest niedodawanie oliwy i kadzidła do ofiary, ponieważ oba te składniki nadawały jej charakter świąteczny. Pamiętka to wznosząca się do Pana, tak jak we wcześniej opisanych rytach, część spalanej w ofierze mąki, która symbolizuje całą ofiarę i modlitwę przed Bogiem. Jest ona jednocześnie przyzywaniem Boga, by „odświeżyć” – jeśli wolno użyć takiego antropofornizmu – Jego pamięć odnośnie do oskarżonej kobiety i prośbą o Bożą interwencję w jej sprawie. Co warto podkreślić, występuje tu słowo *zikkaron* w wierszu 15 (nieoddane w polskim tłumaczeniu), które LXX tłumaczy jako *mnemosynon*<sup>42</sup>.

Interesujące przykłady zastosowania terminu pamiętka znajdujemy też w elementach kultu niezwiązanych bezpośrednio z rytmem ofiarniczym. Są to

<sup>41</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 67-68, G. VON RAD, dz. cyt., s. 219.

<sup>42</sup> Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny*, dz. cyt., s. 540, 542; R.A. SIKORA, *Rytuał składania ofiar...*, dz. cyt., s. 201; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 69-70, G. VON RAD, dz. cyt., s. 194.



w pierwszym rzędzie opisy elementów stroju arcykapłańskiego zawarte w Księdze Wyjścia 28,6-35. Najpierw w precyzyjnej instrukcji wykonania efodu – szaty wierzchniej arcykapłana – znajdujemy rozbudowany opis dwóch kamieni onyksowych umieszczonych w naramiennikach, na których wyryte były imiona 12 pokoleń Izraela (po 6 na każdym kamieniu). Arcykapłan nosił je „jako kamienie pamięci o synach Izraela [...] przed Panem” (Wj 28,12; zob. także Wj 39,6-7). W oryginale hebrajskim mamy tu użyte określenie *zikkaron*<sup>43</sup> (w greckim tekście LXX *mnemosynon*). Te dwa wygrawerowane kamienie były znakiem wstawiennictwa przed Panem za każde z pokoleń izraelskich. Kapłan wchodząc przed oblicze Pana ubrany w efod z tymi kamieniami przyzywał przed Bogiem pamięć o Jego ludzie. Tutaj więc pamiątka–*zikkaron* oznacza wstawiennictwo, przypomnienie przed Panem Jego ludu. Podobną funkcję spełniało 12 różnych szlachetnych kamieni z wyrytymi imionami poszczególnych pokoleń izraelskich umieszczonych w czterech rzędach po trzy kamienie na pektorale, który arcykapłan zakładał na efod na piersiach. Pektorał służył do przechowywania urim i tummim – świętych losów wyroczni Pana. Związek między wyrocznią a kamieniami na pektorale tekst biblijny tak opisuje:

*W ten sposób Aaron będzie nosił imiona synów Izraela, wypisane na pektorale do radzenia się wyroczni, na swym sercu, gdy będzie wchodził do Miejsca Świętego, aby pamiętać (le-zikkaron)<sup>44</sup> [o nich] przed Panem ustawicznie (Wj 28,29; zob. także Syr 45 10-11).*

Widzimy, że jest to znowu liturgiczny znak, który w niemy sposób, symbolicznie wyraża wstawiennictwo przed Bogiem, by rozeznac Jego wolę – jest pamiątką, która uobecnia w sanktuarium w stroju kapłana cały lud, każde z pokoleń synów Izraela<sup>45</sup>.

W opisie sporządzania szat arcykapłana jest jeszcze jeden szczegół, na który tutaj warto zwrócić uwagę – to dzwonki na obrzeżach jego sukni zakładanej pod efod (Wj 28,31-35). Funkcję tych dzwonek precyzuje nam fragment z Mądrości Syracha (45,9): *by wydawały głos za każdym jego krokiem i aby dźwięk ich był w świątyni, na pamiątkę synom Jego ludu*<sup>46</sup>. Co prawda pierwotnie dzwonki te wywodzą się prawdopodobnie z wierzeń babilońskich, gdzie ich dźwięk miał odganiać demony, to jednak, jak widzimy w późniejszej reinterpretacji u Syra-

<sup>43</sup> Zob. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny*, dz. cyt., s. 319, 371.

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 321.

<sup>45</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 73-75; H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 588; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 235; G. VON RAD, dz. cyt., s. 32; BRAT EFRAIM, *Jezus Żyd praktykujący*, Kraków 1994, s. 108-109.

<sup>46</sup> Tutaj tłumaczenie z wyd. III BT.

cha, są one traktowane jako pamiątka – mają uświadamiać uczestnikom liturgii, że reprezentujący ich arcykapłan staje w ich imieniu przed Panem. Jednak dźwięk dzwonek jako pamiątkę można też interpretować jako znak przywołania przed Jahwe obecności arcykapłana z jego modlitwami i ofiarami<sup>47</sup>.

Inny dźwiękowy rodzaj pamiątki znajdujemy w Księdze Liczb 10,1-10 i Mądrości Syracha 50,16. Jest to dźwięk srebrnych trąb, który w czasie drogi do Ziemi Obiecanej miał pierwotnie znaczenie częściej sygnalizacyjne niż liturgiczne, ale jak potwierdzają to późniejsze teksty (2 Krn 29,25-30 i Syr 50,16), stał się potem aktem czysto liturgicznym wykonywanym przez kapłanów. Termin pamiątka szczególnie precyzyjną paralelną wersety 9b i 10b z tekstu w Księdze Liczb:

<sup>9</sup> *Gdy w waszym kraju będziecie wyruszać na wojnę przeciw nieprzyjacielowi, który was napadnie, będziecie przeciągle dąć w trąby. Wspomni wtedy na was Pan, wasz Bóg, i będziecie uwolnieni od nieprzyjaciół.*

<sup>10</sup> *Również w wasze dni radosne, w dni święte, na nowiu księżyca, przy waszych ofiarach całopalnych i biesiadnych będziecie dąć w trąby; one będą przypomnieniem o was przed Panem. Jam jest Pan, Bóg wasz.*

Te dwa wersety pokazują, że pamiątka to akt liturgiczny, za pomocą którego przyciąga się uwagę Boga – Jego przymierze i łaska wobec Ludu Wybranego są Mu przypominane, a On odpowiada na to wezwanie. Warto podkreślić, że w tym tekście na oznaczenie pamiątki jest użyte słowo *zikkaron*, które LXX oddaje jako *anamnesis*. Tekst z Mądrości Syracha stosuje *mnemosynon*, który, jak pokazaliśmy, jest ekwiwalentem *anamnesis* dla hebrajskiego *zikkaron*. Specyficzną liturgiczną rolę dźwięku trąb akcentuje połączenie z czynnością sprawowania ofiar (w wersji 10, taką interpretację potwierdza Syr 50,15-16). Tym samym jest to rzeczywista anamneza (pamiątka) w imieniu wspólnoty przed obliczem Najwyższego. Mamy tutaj do czynienia ze swoistą integracją różnych rytów i symboli, która ukazuje głębsze znaczenie aktu określanego w Biblii terminem *zikkaron*–pamiątka. Widzimy, że nawet, wydawać by się mogło, takie drugorzędne elementy liturgii jak dźwięk trąb czy wcześniej opisane elementy stroju liturgicznego, dzięki utożsamieniu ich z pamiątką, odnajdują swoją głębię i jedność z istotnymi elementami akcji liturgicznej<sup>48</sup>. Uzupełnia ten obraz także zwyczaj obwieszczania przez kapłanów trzykrotnym dźwiękiem trąb początku szabatu – w ten sposób oznajmiali moment rozpoczęcia czasu świętego – oddzielenia *profanum* od *sacrum*. Wspomnieć tu także należy o bardzo podobnym

<sup>47</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>48</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 89-91 i 113-114; H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 588; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 235; G. VON RAD, dz. cyt., s. 194, 289.

w znaczeniu uroczystym dęciu w róg (szofar) w święto Nowego Roku – Rosz Ha-Szanah (Wj 23,24), która to czynność w późniejszym judaizmie stała się zasadniczym rytuałem tego święta. Użyty jest tu pochodzący od rdzenia *zkr* wyraz *zikhôn*, który nadaje tej czynności znaczenie bardzo bliskie do opisanego w Lb 10,9 dęcia w trąby jako *zikkaron* dla Jahwe<sup>49</sup>.

W tym miejscu warto zatrzymać się nad pojęciem pamiętki w cytowanej tu wielokroć księdze Mądrości Syracha. Księga ta nie znalazła się w kanonie żydowskim Biblii – należy w kanonie Kościoła do ksiąg deuterokanonicznych przejętych z Biblii greckiej, aczkolwiek, jak potwierdzają współczesne odkrycia, napisana było pierwotnie po hebrajsku. Powstała ok. roku 190-180 i jest ostatnią księgą mądrościową. Jej autor Ben Syrach skupia się na obronie tradycji żydowskiej, szczególnie tradycji liturgicznej, wobec naporu wpływów helleńskich. Dla wielu Żydów cywilizacja helleńska była atrakcyjną pokusą, także w wymiarze religijnym, tym bardziej że wielu z nich żyło w diasporze i dlatego autor Mądrości Syracha dostrzegając to niebezpieczeństwo, przypomina rodakom wspaniałość ich historii, mądrość Prawa oraz znaczenie i piękno liturgii<sup>50</sup>. Jego tradycyjne ujęcie liturgii, w tym koncepcja pamiętki, odwołuje się do kultycznej tradycji żydowskiej sięgającej czasów Pięcioksięgu. Realność zagrożenia obcymi wpływami w tamtych czasach widać w subtelnym przesunięciu akcentów w tekstach Księgi Koheleta i Księgi Mądrości, gdzie silne wpływy myśli helleńskiej spowodowały, że słowo pamiętka czy pamięć mają już znaczenie bardziej filozoficzne niż teologiczne. Słowa te rozumiane są tutaj tylko w znaczeniu odtwarzania czegoś w umyśle. W Księdze Koheleta hebrajskie *zikkaron* czy *zekær* tłumaczone są na grecki jako *mneme* (Koh 1,11; 2,16; 9,5). Również symboliczna interpretacja znaku miedzianego węża w Księdze Mądrości 16,6-7 pokazuje tendencję do pewnej „spirytualizacji” pojęcia pamiętki i odchodzenia od pierwotnego, bardziej „sakramentalnego” rozumienia tego terminu. Jest to początek pewnego nurtu, który później rozwinął się także i w Kościele i doprowadził na pewnym etapie historii do zarzucenia kategorii pamiętki w interpretacji Eucharystii ze względu na rozumienie jej już tylko jako biernego wspomnienia<sup>51</sup>. Syrach zatem broni tradycji i liturgii żydowskiej przed tymi prądami, akcentując w historii narodu rolę kapłanów od Aarona po współczesnego sobie arcykapłana Szymona<sup>52</sup>. Prezentując panteon wielkich postaci historii Izraela (44–50,21) wielokrotnie stosuje słowo pamiętka (*mnemosynon*), szczególnie w znaczeniu pamiętki kultycznej, jak to pokazaliśmy ilustrując fragmentami z tej księgi wcześniejsze

<sup>49</sup> Por. H. EISING, זָכָר *zakar*, dz. cyt., s. 588; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 98 i 123; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 236.

<sup>50</sup> Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996, s. 126-133.

<sup>51</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 135-137.

<sup>52</sup> Por. A. VANHOYE, *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, dz. cyt., s. 64.

wywody. Należy tu dodać, że w cytowanych wcześniej tekstach odnoszących się do posługi Aarona (45,9.11.16) oraz arcykapłana Szymona (50,16) słowo pamiątka użyte jest z przyimkiem *eis* i w takim połączeniu umieszczane jest tu tylko w czysto rytualnym kontekście. Takie liturgiczne rozumienie pamiątki potwierdza także tekst Syr 35,6-7, łączący ten termin ze składaniem ofiary<sup>53</sup>. Podsumowując należy zauważyć, że ta bliska już czasom nowotestamentalnym księga Starego Testamentu chroni i podtrzymuje w tradycji judaistycznej liturgiczne rozumienie pamiątki i jednocześnie jest świadectwem werbalnej więzi między terminami wyrażającymi ideę pamiątki w Starym Testamencie a słowami Jezusa „to czyńcie na moją pamiątkę”.

Na koniec prześledzimy ideę pamiątki w modlitwach Izraela. Idea pamiątki, czy bardziej odwoływania się do pamięci Boga, szczególnie widoczna jest w modlitwach wstawienniczych. Ważny ślad, będący prototypem dla wielu późniejszych tekstów, znajdujemy już w modlitwie Mojżesza (Wj 32,11-13), który wstawia się za ludem po apostazji Izraela pod Synajem. Mojżesz woła do Jahwe: *Wspomnij (pamiętaj) na Abrahama, Izaaka i Izraela...* (w. 13) – odwołując się do obietnic nieodwołalnego przymierza z Patriarchami. Podobny model powiązania modlitwy wstawienniczej z pamięcią przed Panem możemy wskazać w modlitwie Jeremiasza (Jr 14,19-22), gdzie prorok woła do Boga: „*Pamiętaj (hebr. zekær), nie zrywaj przymierza z nami!*” A Bóg odpowiada, odwołując się już do Mojżesza jako orędownika: „*Nawet gdyby Mojżesz i Samuel stanęli przede Mną, serce moje nie skłoniłoby się ku temu ludowi*” (Jr 15,1). Tu warto od razu zauważyć, w dalekim horyzoncie, że ten typ modlitwy stoi w jednej linii tradycji od Pięcioksięgu poprzez Proroków (piękny przykład takiej modlitwy wstawienniczej daje także Eliasz – 1 Krl 18,36) i Psalmi po czasy Nowego Testamentu, gdzie Kościół w Eucharystii, odwołując się przed Bogiem do Nowego Przymierza, aktualizuje je, kiedy nad kielichem przywoływane są słowa ustanowienia i gdy zaraz potem w modlitwie anamnezy przypomina zbawcze dzieło Jezusa. Również konstrukcja modlitw wstawienniczych kanonu mszalnego jest oparta na tym wzorze, który zapoczątkował Mojżesz i każda z prośb zaczyna się od słów „Pamiętaj...”<sup>54</sup>.

Ciekawą ilustracją takiego odwoływania się do pamięci Boga, wspominania Przymierza przed Bogiem, w tradycji Izraela są obchody święta Nowego Roku – Rosz Ha-Szanah. Otóż jednym z centralnych rytów tej celebracji była modlitwa błogosławieństw *zikhronon* (zwróćmy uwagę – słowo pochodzące od rdzenia *zkr*), w której kapłani przywoływali przed Jahwe najważniejsze wydarzenia

<sup>53</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 60-63.

<sup>54</sup> Zob. np. MR, II Modlitwa eucharystyczna, s. 318\*-319\*. W szerszym kontekście warto zauważyć, że podobną konstrukcję ma każda kolekta mszalna, która zawsze zawiera pewien element anamnetyczny – J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, Kraków 2004, s. 44.

z przeszłości Izraela – doświadczenia realizacji Jego obietnic zawartych w Przy mierzu, prosząc jednocześnie, by Bóg nie zapominał o swoim błogosławieństwie w przyszłości. Stąd też niekiedy święto to nazwane jest „Dniem Pamięci” – *Yom Ha-Zikkaron*<sup>55</sup>.

Oczywiście, kiedy mówimy o modlitwach Izraela, to przede wszystkim musimy uwzględnić swoisty modlitewnik Biblii hebrajskiej, czyli Księgę Psalmów, w której liczne (mamy ponad 20 takich miejsc) są wezwania do Boga, by pamiętał o swoich obietnicach<sup>56</sup>. Zwróćmy uwagę na Ps 132, jako przykład modlitwy wstawienniczej istotny dla prezentacji idei pamiętki. Jest to jeden z ważniejszych psalmów mesjańskich odmawiany zapewne w rocznicę znalezienia Arki Przy mierza i przeniesienia jej do świątyni (w. 6-7). Psalm ten rozpoczynają słowa: „Pamiętaj Panie Dawidowi...” – *zeker Yahweh le-dawid*, które pomagają nam zrozumieć znaczenie pamiętki w kulcie żydowskim. Z jednej strony prośba do Jahwe, by wspominał na Dawida, wskazuje na specjalną moc modlitwy przez powołanie się na Dawida, który był szczególnie umiłowany przez Boga i otrzymał niezwykle obietnice dla całej swojej dynastii. Z drugiej strony modlitwa ta związana jest z Arką, która była znakiem obecności Pana gwarantującej błogosławieństwo, które spełni się ostatecznie w przyjsciu obiecanego Mesjasza (w. 4-17). Widzimy więc, że pamiętka (*zeker*) oznacza tutaj, podobnie jak w modlitwie Mojżesza, odwołanie się do pamięci Boga o Jego obietnicach, przy czym świadkiem jest umiłowany mąż Boży, któremu te obietnice były składane<sup>57</sup>.

W Psalmach możemy znaleźć także wątek czegoś, co można by nazwać ideą negatywnej pamiętki czy pamięci. Oto kilka przykładów:

*Nie pamiętaj nam win naszych przodków...* (Ps 79,8)

*Niech Pan zapamięta winę jego przodków, niech grzech jego matki nie będzie zgładzony! Niech zawsze stoją przed Panem i niech On wykorzeni z ziemi pamięć o nich...* (Ps 109,14-15)

*Przypomnij, Panie, synom Edomu, dzień Jeruzalem, kiedy oni mówili: Burzcie, burzcie – aż do fundamentów!* (Ps 137,7)

Znajdujemy tu klasyczny element modlitw żydowskich, gdzie Bóg jest proszony o pamięć o dobrym działaniu i o błogosławieństwo dla niego lub odwrotnie, gdzie przedstawia się Mu złe czyny, by je przeklął. Stary Testament mocno

<sup>55</sup> Por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>56</sup> W Księdze Psalmów mamy 55 razy użyte różne formy wyrazowe od rdzenia *zkr* – zob. szerzej W. SCHOTTROFF, זכר *zkr gedenken*, dz. cyt., s. 509 i 516.

<sup>57</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 540; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 41-42; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, [w:] *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 56; CH. SCHÖNBORN, *Pokarm życia. Tajemnica Eucharystii*, Warszawa 2006, s. 61-62.

podkreśla, że grzechy zawsze są przed Jahwe jako negatywna pamiętka, a Bóg usuwa z ziemi pamięć o grzesznikach<sup>58</sup>.

Jednak przede wszystkim wątek pamiętki, pamięci i wspomnienia łączy się w Psalmach z uwielbieniem i dziękczynieniem wobec Boga. Można zauważyć dość częsty paralelizm określeń: „wspominanie (pamiętka) o Bogu” (*zekær, mneme*) i „chwała (uwielbienie, jubilacja – radowanie się) Bogu”. Oto kilka przykładów:

*...bo nikt po śmierci nie wspomni o Tobie: któż Cię wychwala w Szeolu?*  
(Ps 6,6)

*Śpiewajcie Panu psalm, wy co Go miłujecie, wychwalajcie Jego świętą pamiętkę!* (Ps 30,5)

*Sprawiedliwi, weselcie się w Panu i wystawiajcie Jego święte imię!* (Ps 97,12)<sup>59</sup>

*Niech przekazują pamięć o Twej wielkiej dobroci i niech się radują Twą sprawiedliwością* (Ps 145,7).

Żydowska modlitwa, w świetle tych fragmentów i innych psalmów, jawi się więc w swojej istocie jako akt uwielbienia, który jest pamiętką (pamięcią) o świętości i miłości Boga. Dla człowieka Starego Testamentu wielbienie Boga jest „najwłaściwszą formą istnienia [...] stanowi wręcz najbardziej podstawowy przejaw życia”<sup>60</sup>. Należy zaznaczyć, że hebrajski czasownik *hòdāh*, który najczęściej tłumaczony jest jako „chwalić”, znaczy właściwie „wyznawać”, „potwierdzać” – akt uwielbienia jest więc formą wyznania wiary, a jednocześnie świadectwem o dziełach Jahwe<sup>61</sup>. W wielu psalmach, szczególnie używanych na święta czy przy błogosławieństwach, ważne miejsce zajmuje właśnie przypomnienie (pamiętka) cudownych dzieł Bożych, poczynając od Stworzenia i Przymierza poprzez całą historię zbawienia. Warto zwrócić tutaj uwagę na pewien szczegół, że aczkolwiek istnieje w psalmach powiązanie między „wspominaniem” a uwielbieniem, to jednak to uwielbienie Boga nie zawsze musi być związane z dziękczynieniem. Są też takie psalmy, gdzie wspomnianie wielkich dzieł Bo-

<sup>58</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 129-130; H. EISING, זָכַר *zākar*, dz. cyt., s. 585.

<sup>59</sup> Polskie tłumaczenia nie oddają użytego tutaj hebrajskiego słowa *zekær* – wystarczy porównać z francuskim tłum. BJ: „Justes, jubilez en Yahvé, louez sa memoire de sainteté”. Por. także H. EISING, זָכַר *zākar*, dz. cyt., s. 586, gdzie autor (podobnie jak marginalia BJ) stawia ten werset paralelnie do Ps 30,5, podkreślając właśnie to samo użycie *zekær*.

<sup>60</sup> G. VON RAD, dz. cyt., s. 290.

<sup>61</sup> Tamże, s. 281. Zob. także H. EISING, זָכַר *zākar*, dz. cyt., s. 583, gdzie autor wskazuje na bliskość między *hòdāh* a *hizkir*, które pochodzi od rdzenia *zkr*. Por. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, dz. cyt., s. 257.



żych w akcie uwielbienia wiąże się z błaganiem o taki akt działania Bożego teraz, o doświadczenie dzieł wspomnianych z historii zbawienia. Przykładem może tu być Psalm 111 (w. 4-5):

*Zapewnił pamięć swym cudom; Pan jest miłosierny i łaskawy.  
Dał pokarm tym, którzy się Go boją; pamiętać będzie wiecznie o swoim przy-  
mierzu.*

Widzimy, że wspomnianie Bożych cudów i odwołanie do pamięci o Przymierzu wiąże się z konkretnym doświadczeniem – tutaj wręcz materialnym – łaskowości i miłosierdzia Pana, bo pamięć Boga o Przymierzu wyraża się w konkretnych interwencjach w dzieje Izraela. Reasumując możemy powiedzieć, że modlitewne wspomnianie (pamiętka) cudownych dzieł Bożych łączy w sobie uwielbienie i błaganie, ale także dziękczynienie oraz wstawienictwo, tak że przeszłość może stać się obecna – dzieła Boże z dawnych czasów mogą się aktualizować teraz dzięki zaufaniu, że Bóg jest wierny i pamięta o Przymierzu<sup>62</sup>. Ponieważ psalmy te wykorzystywane były przy kultycznych obchodach świąt, które były wspomnianiem konkretnych wydarzeń zbawczych z historii Izraela, dostrzec możemy tu płaszczyznę wzajemnego przenikania się koncepcji pamiętki w modlitwach i rytach ofiarniczych<sup>63</sup>.

Ta krótka analiza oczywiście nie wyczerpuje wszelkich zastosowań terminu pamiętka w bogatym zestawie modlitw Księgi Psalmów – jest tylko prezentacją zasadniczych typów aplikacji tego pojęcia. Aby uzupełnić ten obraz, zwróćmy jeszcze uwagę na dwa istotne przykłady z innych ksiąg Starego Testamentu. Potwierdzeniem ostatniego wątku w analizie idei pamiętki w Psalmach, czyli wzajemnego przenikania koncepcji pamiętki w modlitwach i rytuałach ofiarnych, jest scena z Księgi Tobiasza. Oto tam archanioł Rafał wypowiada wobec Tobiasza następujące słowa:

*A teraz: gdy ty i Sara modliliście się, ja przypomniałem wasze błaganie przed majestatem Pańskim; tak samo, gdy chowałeś zmarłych. [...] Ja jestem Rafał, jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzą przed majestat Pański (Tb 12,12.15).*

<sup>62</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 115-116; F. MUSSNER, dz. cyt., s. 167-171; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, Herefordshire 2005<sup>2</sup>, s. 161.

<sup>63</sup> Por. H. EISING, זכר *zākar*, dz. cyt., s. 586. Warto tutaj zaznaczyć, że w czasach niewoli babilońskiej, kiedy zburzono świątynię i nie było możliwości składania ofiar, wzrosło w świadomości Żydów znaczenie modlitw, które siłą rzeczy musiały zastąpić kult ofiarny jako sposób kontaktu z Bogiem. Rozpoczął się wówczas proces przejmowania przez liturgię modlitewną regularnych form wzorowanych na rytach kultu ofiarniczego – por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 201-202.

Sens modlitwy jako pamiętki jest tutaj wyjaśniony w kategoriach, jakie opisaliśmy już charakteryzując ofiary pokarmowe. Tak jak tam spalana na ołtarzu mąka i oliwa z dodatkiem kadzidła unosiła się do Pana jako miła woń – zanoszona przed oblicze Jahwe, najczęściej symbolicznie przez anioła, jako pamiętka całej ofiary, tak tu anioł prezentuje przed Bogiem modlitwę i dobre czyny wierzącego jako przypomnienie – pamiętkę. Ryt ofiary pokarmowej odsłania nam sens tej sceny u Tobiasza – objawia nam modlitwę i uczynki miłosierdzia analogicznie do ofiary jako pamiętkę prezentowaną przez wstawiennictwo orędownika, anioła czy w innych wypadkach kapłana, przed Panem<sup>64</sup>.

Nieco podobną, choć nie aż tak wyrazistą scenę, wiążącą pamiętkę z orędownictwem przed Bogiem, możemy znaleźć u Izajasza:

*Na twoich murach, Jeruzalem, postawiłem straż: przez cały dzień i całą noc nigdy nie zamilknę. Wy, co przypominacie [wszystko] Panu, sami nie macie wytchnienia i Jemu nie dajcie spokoju, dopóki nie odnowi i nie uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały na ziemi. (Iz 62,6-7)*

Jako symbolicznych strażników Jerozolimy opisanych w tym tekście należy rozumieć prawdopodobnie aniołów, których misją była swoista posługa pamięci przed Jahwe. Ich zadaniem było nieustanne wstawiennictwo modlitwy „przez cały dzień i całą noc”, by zrealizował swoje obietnice wobec Świętego Miasta. Znowu spotykamy tu słowo związane ze „wspominaniem” (pamięcią, pamiętką), które jest kluczowym terminem w języku pobożności żydowskiej. Tu jednak odkrywamy nowy, skierowany ku przyszłości, wymiar tego „wspominania” (przypominania przed Bogiem) – jest ono prośbą o realizację obietnic już w wymiarze eschatologicznym (Bóg „uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały na ziemi” – por. Iz 62,1-5)<sup>65</sup>.

Podsumowując tę przekrojową analizę idei pamiętki w Starym Testamencie należy stwierdzić, że jest to termin głęboko zakorzeniony, wręcz fundamentalny w tradycji kultycznej i modlitewnej Izraela, który odnajdujemy

<sup>64</sup> Taką interpretację, łączącą „przypomnienie” z pamiętką w ofierze wg opisu Kpł 2,2, sugeruje komentarz BJ do Tb 12,12 podkreślając, że analogiczną scenę znajdujemy w NT – Dz 10,4, gdzie w tekście greckim wprost mowa jest o modlitwie jako pamiętce – *mnemosynon*. Por. także M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 117. Zob. także L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, dz. cyt., s. 257.

<sup>65</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 120-121 – autor wskazuje tutaj na analogię poprzez tekst 1 Kor 11,26 do eschatologicznego wymiaru Eucharystii, w której „głosi się śmierć Pana, aż przyjdzie”.



od Pięcioksięgu aż po czasy już bliskie Jezusowi. W całej historii zbawienia odkrywamy nić swoistego dialogu – pamięci Jahwe o Izraelu odpowiada pamięć Izraela o Jahwe i Jego zbawczym działaniu<sup>66</sup>. Biblijne terminy oznaczające upamiętnienie (pamiętka, pamięć Boga) są, podobnie jak biblijne rozumienie ‘słowa’ czy ‘poznania’, czymś dużo więcej niż działaniem intelektu – mają dynamiczny charakter odnoszący się do wydarzeń zbawczych<sup>67</sup>. Dynamiczność pamiętki polega na tym, że przypominanie przed Bogiem nie jest prostym zatrzymaniem się nad faktem z przeszłości, lecz ten rodzaj kultycznego wspomniania czyni przeszłość, w wymiarze zbawczego działania Boga, obecną w terażniejszości. Patrząc głębiej, ta dynamiczność wpisana jest w istotę imienia Jahwe – „jestem, który jestem” – Boga, który swoją obecność objawia w stałej pamięci o Izraelu poprzez działanie wobec niego. To przypominanie (pamiętka, anamneza) nie jest jednak jakąś formą determinacji Boga do działania, lecz ufnym, wynikającym z wiary, odwołaniem do Jego wierności Przymierzu, do Jego niezmienności i stałości (także w sensie transcendencji, mimo iż Jego działanie rozgrywa się w historii)<sup>68</sup>. Pamiętka na różne sposoby uobecnia przeszłość z jej dynamizmem konkretnego działania na przenikających się płaszczyznach ofiary i modlitwy. W przypadku ofiar pamiętka (jako anamneza) ma za zdanie przede wszystkim „przypomnieć” Bogu ofiarę i ofiarodawcę z jego intencją – możemy powiedzieć, że reprezentuje (uobecnia) ją przed Bogiem i jednocześnie jest żywym przyzywaniem Jego opieki, Jego interwencji wobec Jego wiernych. W modlitwie pamiętka jest w głównej mierze anamnezą wielkich zbawczych dzieł Bożych, poczynając od stworzenia i Przymierza poprzez całą historię zbawienia, za które Bogu oddawana jest chwała i dziękczynnie, ale która jest też wyrazem prośby o realizację obietnic, o ich aktualizację – doświadczenie w życiu obecnym i w perspektywie eschatologicznej<sup>69</sup>.

Mając już taki panoramiczny obraz pojęcia pamiętki w tradycji Starego Testamentu, przejdźmy teraz do szczegółowego omówienia go w kontekście paschalnym – najistotniejszym dla Eucharystii.

<sup>66</sup> Por. W. SCHOTTROFF, זָכַר *zkr gedenken*, dz. cyt., s. 516-517; F. MUSSNER, dz. cyt., s. 169.

<sup>67</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* – tom 1, Lublin 1982, s. 45-46; BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 249.

<sup>68</sup> Por. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 86; L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, Poznań–Warszawa 1986, s. 134.

<sup>69</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 221; H. EISING, זָכַר *zākar*, dz. cyt., s. 592; D.E. STERN, dz. cyt., s. 3.

## 1.2. Obrzęd Paschy żydowskiej jako rytualna i teologiczna podstawa ustanowienia pamiętki Paschy Chrystusa w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy

### 1.2.1. Pascha w historii i liturgii Izraela

W Starym Testamencie znajdujemy ponad 40 miejsc mówiących o święcie Paschy. Sama nazwa Pascha przeszła do języków europejskich przez grekę, która przejęła ją z aramejskiej nazwy używanej w czasach Jezusa *pascha*<sup>70</sup>. Jednak w Biblii hebrajskiej mamy słowo *pesah*, gdzie używane jest ono zasadniczo w dwóch znaczeniach: jako nazwa święta lub częściej na oznaczenie zertwy ofiarnej związanej z tym świętem. Etymologia tego słowa nie jest do końca jasna. Jedni wyprowadzają je od syryjskiego rdzenia *psch*, który znaczy ‘być zadowolonym’ – wtedy Pascha oznaczałaby święto, i to w stopniu najwyższym. Inni wskazują na akadyjskie słowo *pashâkhu* – ‘uspokajać’, i wówczas Pascha miałaby jakieś znaczenie ekspiacyjne. Są również hipotezy wywodzące to słowo od rdzenia egipskiego (*p-sh*), który oznacza ‘pamiętkę’, ‘wspominanie’. W końcu najczęściej wskazuje się tu jako źródło hebrajski czasownik *pasah*, który odnajdujemy w znaczeniach: ‘przechodzić ponad’, ‘ochraniać’, ‘wybawiać’, ‘przeskakiwać’, ‘podskakiwać’, ‘utykać’. Znaczenie „przechodzić ponad” wydaje się potwierdzać tradycja rabinistyczna (Gamaliel)<sup>71</sup> i judaizm hellenistyczny (Józef Flawiusz – greckie *hyperbasis*). Tak więc nazwa Pascha odwołuje się w ten sposób do fundamentalnego faktu historycznego, gdy Jahwe w Egipcie „przeszedł ponad” domami Hebrajczyków w tym sensie, że oszczędził ich i wyzwolił<sup>72</sup>.

Dzisiaj większość biblistów uważa, że święto Paschy w swojej warstwie obrzędowej ma dłuższą historię niż ta opisana w Księdze Wyjścia. Przyjmuje się, że było to pierwotne święto pasterzy – nomadów, któremu Izraelici nadali później szczególne znaczenie ze względu na wydarzenie Wyjścia<sup>73</sup>. Wydaje się to

<sup>70</sup> Septuaginta używa słowa *pascha* jako rzeczownika na określenie trzech pojęć związanych z tym świętem: 1. baranka spożywanego 14 Nisan wieczorem; 2. dnia świątecznego, w którym należało spożywać baranka; 3. całego święta Paschy wraz oktawą Przaśników – zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 6.

<sup>71</sup> Także współczesne komentarze rabinistyczne do Hagady paschalnej przyjmują tłumaczenie nazwy *Pesach* od „przeszedł obok” – por. *Hagada Pardes Lauder i Pieśń nad Pieśniami*, red. rabin S. Pecaric, Kraków 2002, s. 71.

<sup>72</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998, s. 26-30; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 316; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>73</sup> Warto jednak zaznaczyć, że pojawiają się także opinie odrębne wobec tej powszechnie przyjętej, wskazujące na inne źródła obrzędów paschalnych, bardziej związane z tradycjami agrarnymi lub przyjmujące oryginalność tego żydowskiego święta – por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 307-309, 312, 315-317.

potwierdzać analiza elementów rytu w najstarszej relacji o tym święcie (Wj 12,1-14), z której wynika, że Pascha tam opisywana raczej nie jest improwizowanym obrzędem ustalonym w szczegółach przez Boga, ale bardziej adaptacją przedmojżeszowych zwyczajów znanych także u innych ludów semickich wiodących życie pasterskie. Po pierwsze, wspólna wydaje się data – pierwszy wiosenny nów księżycy, który w kalendarzu ludów koczowniczych wyznaczał początek roku. Podobna jest także ofiara – noworodek ze stada oraz sposób jej pieczenia w całości na ognisku. Również sposób zachowania się przy spożywaniu ofiary – na stojąco, z sandałami na nogach, z kijem pasterskim w ręku – wydaje się być przejęty z rytuałów koczowniczych, gdzie wspólny posiłek całego klanu przed rozdzieleniem się i wyruszeniem na różne pastwiska miał być wyrazem jedności, swoistej komunii uczestników. Taka rytualna uczta była w społecznościach pasterskich odnowieniem przymierza z bóstwem w celu oddania mu czci, a przede wszystkim zyskania jego przychylności i obrony w niebezpieczeństwach w kontakcie z siłami natury. Również namaszczenie czy też pokropienie namiotów krwią baranka mogło być magiczną formą ochrony przed demonami<sup>74</sup>.

Jednak te etnologiczne poszukiwania źródeł Paschy nie są w stanie w pełni wyjaśnić jej biblijnego sensu. Owszem można przypuszczać, że to stare pasterskie święto na początku wiosny funkcjonowało w tradycji hebrajskiej w czasie niewoli egipskiej – było wspomnieniem celebracji rodzinnej z czasów Patriarchów. Poparciem tej tezy może być żądanie Mojżesza wobec faraona, by pozwolił na złożenie ofiary Jahwe na pustyni, które pojawia się przy plagach egipskich (np. Wj 5,1-3)<sup>75</sup>. To niezwykła ingerencja Jahwe, który przeszedł przez Egipt, wytracając wszystkich pierworodnych za wyjątkiem Izraelitów strzeżonych krwią baranka i w ten sposób doprowadził do ich wyzwolenia (Wj 12,13.29-33), przyporządkowała tym starym obrzędом zupełnie nowe znaczenie. Historia Wyjścia nie jest jakąś stworzoną *post factum* legendą kultyczną dla nadania sensu obrzędом koczowniczym ani rodzajem mitu na wzór wschodnich mitów kosmologicznych, obrazujących walkę sił dobra i zła, ale jest właśnie historią – wydarzeniem, przez które Jahwe dał się poznać w swoim zbawczym działaniu wobec swojego ludu. W ten sposób święto Paschy na tle ówczesnych celebracji religii naturalnych opartych na rytmie przyrody jawi się jako nowa jakość, gdyż przenosi istotę świętowania na wspomnianie historii zbawienia. Tym samym Izraeli-

<sup>74</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 16-18; S. BIELECKI, *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 272-273; J. DROZD, dz. cyt., s. 12-13; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 42-43; A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 89-90. Zob. także przypis do Wj 12,23 w BJ.

<sup>75</sup> Por. przypisy w BJ do Wj 5,1 i Wj 12,1 oraz P-E. BONNARD, *Pascha*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 646. Zob. także T. BARROSSE, *Pascha i wieczerza paschalna*, Concilium(Pl) 1-10(1968), s. 555; G. WITASZEK, *Baranek paschalny Wyjścia*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 11.

ci staremu obrzędowi nomadów związanemu z rytmem przyrody nadali nowy sens, przetwarzając od wewnątrz jego istotną treść. Owszem Pascha, podobnie jak i niektóre inne święta żydowskie, pozostaje dalej związana z kalendarzem natury – szczególnie w odniesieniu do prac rolnych, ale z czasem postępuje coraz głębsze uwalnianie od kosmicznego rytmu pór roku i pogłębia się świadomość historyczna motywów świętowania<sup>76</sup>. W tym miejscu jednak należy podkreślić za G. von Radem specyfikę pojmowania historii w tym procesie: „[...] uroczystościom niegdyś czysto agrarnym Izrael nadał wymiar historyczny. Znaczenia tych przeobrażeń, jako rezultatu całkowicie własnego i samodzielnego sposobu pojmowania świata i bytu, niepodobna oczywiście przecenić. To, że Izrael czuł się uzależniony nie przede wszystkim od cyklicznych zjawisk przyrody, lecz od bardzo konkretnych wydarzeń historycznych, było przejawem wiary, która jednak podówczas wcale nie była świadoma swej całkowitej odrębności i swej siły. Jeżeli pozwala to mówić o historycznej podstawie wiary w Jahwe, to jednocześnie wykluczyć należy tu jakkolwiek myśl o możliwości zastosowania dzisiejszego pojęcia historii; pojęcie to, jak wiadomo, mieści przecież w sobie i uwydatnia ideę relatywności i przemijania wszystkich zdarzeń. Historyczne czyny Jahwe, które dały początek gminie izraelskiej i stanowiły o jej trwałości, posiadały natomiast charakter absolutny. Nie podzielały losu innych wydarzeń, siłą bezwładu ześlizgujących się w przeszłość; były obecne w życiu każdego późniejszego pokolenia, i to nie tylko w sensie ożywczego i duchowego uobecniania przeszłości. Bynajmniej, gmina świąteczna dopiero w geście i rycie urzeczywistniała Izrael w pełnym sensie tego słowa; sama, jak najautentyczniej, wkraczała w sytuację historyczną określaną przez dane święto”<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Por. A. J. HESCHEL, *Szabat*, Kraków 2009, s. 29-30; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 18-20; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 43-44; A. ŚWIDERKÓWNA, *Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii*, WPT 5(1997) nr 1, s. 131; Z. KIERNIKOWSKI, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 95; J. J. JANICKI, *Pascha Chrystusa – „zawieszenie” i początek nowego czasu w liturgii Kościoła*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2001, s. 195-196. Szerzej na temat specyfiki żydowskiej koncepcji czasu zob. S. QUINZIO, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, Kraków 2005, s. 24-25, 93-94; A. JANKOWSKI, *Biblijna koncepcja czasu*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z. J. Kijas, Kraków 2001, s. 21-26; P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 51-66; R. J. GINN, dz. cyt., s. 12-13 oraz w kontekście świętowania Szabatu – E. FROMM, *Zapomniany język*, Warszawa 1994, s. 208-215.

<sup>77</sup> G. VON RAD, dz. cyt., s. 444. Zob. podobne opinie ze strony żydowskiej: rabina – D. E. STERN, dz. cyt., s. 1 oraz bardzo cenne tutaj refleksje rabina i filozofa – A. J. HESCHEL, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007, s. 266-267: „... istnieją zdarzenia, które nigdy nie ulegają przeszłości. Historię świętą można określić jako próbę pokonania granicy dzielącej przeszłość i teraźniejszość, jako próbę zobaczenia przeszłości w teraźniejszości. [...] Stąd sercem żydowskiej wiary nie jest rozumienie abstrakcyjnych zasad, lecz wewnętrzne przywiązanie do świętych wydarzeń. Wiara to pamięć, a nie tylko uznanie za prawdę zbioru dogmatów. Nasze przywiązanie wyraża się raczej poprzez celebrowanie tych świętych wydarzeń...”; zob. też tamże, s. 178-179 i 269-270 oraz w jego książce o świętowaniu szabatu, gdzie m. in. pisze: „Judaizm jest religią czasu, dążącą do uświęcenia czasu”; „Rytuał żydowski

Po ukazaniu źródeł Paschy żydowskiej spróbujemy teraz na podstawie tekstów biblijnych prześledzić kształtowanie się tego święta od czasów Mojżesza po czasy Jezusa. Punktem wyjścia będą dla nas dwie fundamentalne relacje o ustanowieniu i sprawowaniu Paschy zawarte w Pięcioksięgu. Pierwszy tekst pochodzi z Księgi Wyjścia 12,1-14 i należy do kodeksu kapłańskiego (P)<sup>78</sup>:

*Pan powiedział do Mojżesza i Aarona w ziemi egipskiej: „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący, będzie pierwszym miesiącem roku! Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak: Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu. Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób. Liczyć je zaś będziecie dla spożycia baranka według tego, co każdy może spożyć. Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny; wziąć możecie jagnię albo koźle. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca, a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu. I wezmą krew baranka, i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać. I tej samej nocy spożyją mięso pieczone w ogniu, i chleby praśne będą spożywali z gorzkimi ziołami. Nie będziecie spożywać z niego nic surowego ani ugotowanego w wodzie, lecz upieczone na ogniu, z głową, nogami i wnętrznościami. Nie może nic pozostać z niego na dzień następny. Cokolwiek zostanie z niego na następny dzień, w ogniu spalicie. Tak zaś spożywać go będziecie: biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest to Pascha na cześć Pana. Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierworodne w ziemi egipskiej, od człowieka aż do bydła, i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu – Ja, Pan. Krew posłuży wam do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać. Gdy ujrzę krew, przejdę obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską. Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto”.*

można scharakteryzować jako sztukę znaczących form w czasie, jako architekturę czasu” – tenże, *Szabat*, dz. cyt., s. 31. „Nowością w naukach judaizmu było to, że idea świętości stopniowo przesunęła się od przestrzeni do czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, od rzeczy do wydarzeń” – tamże, s. 131. Por. tutaj uwagi na temat konsekwencji różnicy między koncepcją czasu i historii u starożytnych Żydów a współczesnością – R. SOKOŁOWSKI, *Obecność eucharystyczna*, Tarnów 1995, s. 87-88. Pewną ideę „zawieszzonego czasu” znajdujemy też w Talmudzie – zob. *Talmud babiloński*, tłumaczenie Miszny i Gemary, objaśnienia i redakcja rabin Sacha Pecaric, Kraków 2010, s. 26.

<sup>78</sup> Por. BJ przypis do Wj 12,1 – 13,16 – cała ta perykopa paschalna złożona jest z fragmentów trzech tradycji: P – 12,1-20.28.40-51; J – 12,21-23.27b.29-39; D – 12,24-27a;13,1-16. Ten fragment to nie tyle opowiadanie historyczne, co swoisty zbiór tekstów liturgicznych o sprawowaniu „pamiętki” Paschy – por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, dz. cyt., s. 89 oraz B. PITRE, dz. cyt., s. 50-59.



Drugi tekst wywodzący się z kodeksu deuteronomistycznego (D) znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa 16,1-8<sup>79</sup>:

*Przestrzegaj miesiąca Abib i święcenia Paschy ku czci Pana, Boga swego, gdyż w miesiącu Abib, nocą, Pan, Bóg twój, wyprowadził cię z Egiptu. Złożysz ofiarę paschalną ku czci Pana, Boga swego, z drobnego i większego bydła w miejscu, które sobie obierze Pan na mieszkanie dla imienia swego. Nie będziesz jadł wraz z nią chleba kwaszonego. Przez siedem dni będziesz jadł z tymi ofiarami chleb prażony – chleb upokorzenia, gdyż w pośpiechu wyszedłeś z ziemi egipskiej – abyś pamiętał o dniu wyjścia z ziemi egipskiej po wszystkie dni swego życia. Nie zobaczy się u ciebie kwasu, w całej twej posiadłości, przez siedem dni. Z mięsa, które złożysz na ofiarę wieczorem dnia poprzedniego, niczego przez noc nie zostawisz do rana. Nie będziesz mógł składać ofiary paschalnej w żadnej miejscowości, którą ci daje Pan, Bóg twój, lecz w miejscu, które sobie obierze Pan, Bóg twój, na mieszkanie dla swego imienia – tam złożysz ofiarę paschalną wieczorem o zachodzie słońca, w godzinie wyjścia swego z Egiptu. Upieczesz i spożyjesz ją na miejscu, które sobie obierze Pan, Bóg twój, a rano zawrócisz i pójdziesz do swoich namiotów. Sześć dni będziesz jadł chleb prażony, a siódmego dnia będzie uroczyste zgromadzenie ku czci Pana, Boga twego: żadnej pracy nie będziesz wykonywał.*

Już porównanie tych dwóch tekstów, które niosą istotne różnice w swojej relacji o nakazie święcenia Paschy, daje nam sporo informacji o ewolucji liturgii tego święta. Przede wszystkim inny jest kontekst historyczny obu tych relacji. Pierwsza z nich bezpośrednio poprzedza Wyjście. Druga przedstawia już stan przed wejściem do Ziemi Obiecanej i wyjście z Egiptu traktuje jako fakt z przeszłości, który Pascha ma upamiętniać. Różny jest także typ ofiary, o ile w Księdze Wyjścia mowa jest o jednorocznym jagnięciu lub kozłęciu, to w Księdze Powtórzonego Prawa dopuszcza się także „większe bydło”<sup>80</sup>, czyli zwierzęta bardziej charakterystyczne dla rolniczej ludności osiadłej niż pasterzy – nomadów. Tekst z Księgi Wyjścia nakazuje również upieczenie zwierzęcia w całości, co miało ustrzec przed profanacją jakiejś części ofiary. Inne jest także miejsce ofiary. W pierwszej relacji odbywa się ona tam, gdzie mieszkają Izraelici – jest świętem rodzinnym bez udziału oficjalnych kapłanów [*I wezmą krew baranka, i pokropią nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać.* (Wj 12,7)], w drugiej ofiara paschalna sprawowana jest przez kapłanów w świątyni [*Nie będziesz mógł*

<sup>79</sup> Poza tym w Pięcioksięgu są dwie mniej istotne relacje dotyczące Paschy: Lb 28,16-25 i Kpł 23,5-8.

<sup>80</sup> Mamy świadectwo 2 Krn 35,7-8, że w czasach reformy religijnej króla Jozjasza były to także woły.

składać ofiary paschalnej w żadnej miejscowości, którą ci daje Pan, Bóg twój, lecz w miejscu, które sobie obierze Pan, Bóg twój, na mieszkanie dla swego imienia (Pwt 16,5-6)<sup>81</sup>. W końcu najważniejsza różnica tkwi w tym, że w drugim tekście Pascha jest nierozdzielnie związana ze świętem Przaśników i staje się pierwszym dniem tego siedmiodniowego obchodu. Przyczyny tych różnic wydają się dość proste do wyjaśnienia. Księga Wyjścia prezentuje święto Paschy jeszcze na etapie, gdy Izraelici byli ludem koczowniczym czy półkoczowniczym, bez jednego ośrodka kultu. Natomiast opowiadanie z Księgi Powtórzonego Prawa obrazuje już Paschę z czasów, gdy zajęli oni ziemię Kanaan i stali się osiadłym ludem rolniczym z kultem scentralizowanym w świątyni jerozolimskiej<sup>82</sup>.

Analizując inne teksty biblijne o świętowaniu Paschy, możemy dokładniej odtworzyć przebieg ewolucji tego święta. W Księdze Jozuego 5,10 mamy relację o pierwszym w Ziemi Obiecanej obchodzie Paschy w Gilgal. W święcie bierze udział cały naród – może to być świadectwo przesunięcia akcentu w świętowaniu Paschy w tamtych czasach od rytuału rodzinnego do celebracji w lokalnym sanktuarium<sup>83</sup>. Zapisy Kronikarza mówią nam o tym, że Salomon (2 Krn 8,13) i Ezechiasz (2 Krn 30,1-5) obchodzili to święto w świątyni jerozolimskiej. Szczególnie warto zwrócić uwagę na reformę Ezechiasza (716-687 przed Chr.), która wyraźnie centralizuje kult (2 Krn 30,5), a tym samym sprawia, że Pascha staje się coraz bardziej narodowym świętem pielgrzymkowym (zgodnie z nakazem z Pwt 16,16)<sup>84</sup>, związanym ściśle ze świątynią w Jerozolimie i posługą kapłanów (2 Krn 30,15-17). Kolejne ważne świadectwo pochodzi z okresu jeszcze przed niewolą babilońską i związane jest z następną wielką reformą religijną króla Jozjasza (621 r. przed Chr.)<sup>85</sup>:

*Naprawdę, nie obchodzono takiej Paschy, jak ta, od dni sędziów, którzy rządzą Izraelem, i podczas całego okresu rządów królów Izraela i królów Judy. Dopiero w osiemnastym roku panowania króla Jozjasza obchodzono taką Paschę na cześć Pana w Jerozolimie (2 Krl 23,22-23)<sup>86</sup>.*

<sup>81</sup> Opis Księgi Powtórzonego Prawa mocniej akcentuje Paschę jako ofiarę (hebr. *zebah*), choć Księga Wyjścia też tak określa Paschę (Wj 12,27) – por. B. PITRE, dz. cyt., s. 60.

<sup>82</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 15-16. Zob. także nieco inną interpretację A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 311-313.

<sup>83</sup> Por. G. WITASZEK, *Centralizacja kultu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 105.

<sup>84</sup> Warto zauważyć, że w LXX w wersecie Pwt 16,16 oraz Wj 34,23, Kpł 23,4, 2 Krn 8,13 czas pielgrzymki do świątyni na to święto nazwany jest *καρπός*, czyli jest szczególnym czasem spotkania z Bogiem, który wychodzi ze zbawczą inicjatywą – por. S. BIELECKI, dz. cyt., s. 269.

<sup>85</sup> Por. G. WITASZEK, *Centralizacja kultu*, dz. cyt., s. 111-113; T. BARROSSE, dz. cyt., s. 558.

<sup>86</sup> Zob. także szerszą relację z tej Paschy 2 Krn 35,1-18.

Tekst biblijny podkreśla, że Pascha ta sprawowana była „jak jest napisane w tej księdze przymierza” (2 Krl 23,21), to znaczy w Księdze Powtórzonego Prawa, której odnalezienie było motorem reform religijnych Jozjasza (2 Krl 22,8–23,20)<sup>87</sup>. Zatem Pascha obchodzona przez Jozjasza nie była jakąś wyjątkową innowacją, ale dokonaniem po długiej przerwie głębokim odnowieniem kultu według przepisów Pwt 16,1-8, polegającym na jego centralizacji w świątyni jerozolimskiej poprzez radykalną likwidację sanktuariów lokalnych, w których kult często nabrał cech synkretycznych. W czasie niewoli babilońskiej, gdy nie istniała świątynia, Pascha znów obchodzona była w domach – wrócono do rytuału z Księgi Wyjścia, przy czym wyakcentowano temat wyzwolenia i ryt krwi (na podstawie zaleceń Ezechiela 45,18-19 dotyczących przyszłego kultu świątynnego), którego intencją było tutaj oczyszczenie domów w obcej ziemi, by mogły zastąpić świątynię<sup>88</sup>. Ezechiel (45,21-23) w swojej wizji reformy kultu wzbogaca Paschę w okresie powygnaniowym o ideę ekspiacji – ryt tego święta staje się związany silnie z ofiarami za grzechy<sup>89</sup>. Po powrocie do Izraela Pascha znów była sprawowana w świątyni (Ezd 6,19-22) i stała się głównym świętem żydowskim skupiającym cały naród. Ciekawym świadectwem na tym tle jest papirus z Elefantyny w Egipcie (419 r. przed Chr.), który dokumentuje celebrację Paschy z dala od świątyni jerozolimskiej w rycie zbliżonym bardziej do archaicznego opisu Księgi Wyjścia<sup>90</sup>.

W tym miejscu musimy zatrzymać się nad istotną sprawą w historii sprawowania Paschy, a mianowicie połączenia jej z obchodami Przaśników, co było największą zmianą w stosunku do pierwotnej formy Paschy z Księgi Wyjścia. Mamy tylko jeden tekst biblijny mówiący o Przaśnikach bez wzmianki o jednoczesnym świętowaniu Paschy (2 Krn 8,13). Wszystkie inne relacje łączą na różne sposoby Paschę i Przaśniki. Trudno dziś określić dokładnie czas, kiedy nastąpiło połączenie tych dwóch świąt w jeden obchód liturgiczny. Istnieją tu różne hipotezy. Jedni uważają, że Przaśniki i Pascha od początku były jednym i tym samym świętem, z tym że u Deuteronomisty ma nazwę Pascha, a w starszych kodeksach Przaśniki. Inni twierdzą, że Przaśniki były odrębnym zwyczajem o korzeniach rolniczych i w okresie centralizacji kultu w świątyni

<sup>87</sup> Zob. przypis BJ do 2 Krl 22,8. Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 71.

<sup>88</sup> Ten wątek domu jako świątyni na czas Paschy przejawiał się także w traktowaniu stołu podczas uczty paschalnej jako substytutu ołtarza – F. BOSCIONE, *Gesty Jezusa*, Kraków 2004, s. 117.

<sup>89</sup> Wcześniej pierwotnym wątkiem ofiary baranka była prośba o ochronę – R.J. GINN, dz. cyt., s. 8-9.

<sup>90</sup> Por. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 309-313; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 32-34.



jerozolimskiej połączono je z obchodem Paschy<sup>91</sup>. Jest także hipoteza, że to pierwotnie jednodniowe święto prawdopodobnie po niewoli babilońskiej zostało rozciągnięte na siedem dni, a dopiero około roku 420 przed Chr. zostało połączone z Paschą<sup>92</sup>.

Święto Przaśników (*hag hammassot*, Massot, Azzymi, Święto Mac) najczęściej uznawane jest za zwyczaj będący pierwotnie rolniczym świętem kanańskim celebrowanym na początku żniw<sup>93</sup>. W swojej archaicznej formie polegać miało na spożywaniu chleba niekwaszonego, tylko z nowej mąki. Stary kwas usuwano na znak oczyszczenia i odnowienia, gdyż był uznawany za coś nieużytecznego, przeszłego i dlatego w oczekiwaniu na nowy kwas – symbol pojawienia się nowego życia, jedzono chleb wypiekany bez zaczynu. Święto to wypadało w swojej pierwotnej wersji, podobnie jak pasterski prototyp Paschy, na początku wiosny<sup>94</sup>. Żydzi przejęli święto Przaśników prawdopodobnie dopiero po osiedleniu się w ziemi Kanaan i nadali mu nowy sens upamiętniający Wyjście z Egiptu (Wj 12,15-20; 13,3-11; Pwt 16,3<sup>95</sup>). Tak jak pierwotna Pascha akcentowała ocalenie pierworodnych w Egipcie, tak święto Przaśników przypominało Izraelitom przede wszystkim pośpiech, z jakim opuszczali Egipt, gdy musieli zabrać ze sobą ciasto, zanim zdążyło wyrosnąć (Wj 12,34,39)<sup>96</sup>. Przaśniki obchodzono przez siedem dni między 15 a 21 dniem pierwszego miesiąca (Abib – pierwotna, kanańska nazwa, później po niewoli babilońskiej chaldejska nazwa – Nisan)<sup>97</sup> i zasadniczym znakiem ich przeżywania był absolutny zakaz posiadania jakiegokolwiek kwasu i spożywanie chleba tylko przaśnego (Kpł 23,5-8; Wj 12,18-20; 13,6-7) – ten element wszedł także do ry-

<sup>91</sup> Np. u Ez 45,21-24 obchód Przaśników jest już zupełnie zidentyfikowany z Paschą.

<sup>92</sup> Por. szerzej A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 313-317; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 110; E. GAL-ED, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005, s. 34.

<sup>93</sup> Pierwotny rolniczy charakter tego święta wydają się potwierdzać przepisy dotyczące składania ofiary pierwocin – Kpł 23,9-14. Istnieją też inne teorie na temat źródeł tego święta – zob. szerzej A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 313-317.

<sup>94</sup> Por. S. BIELECKI, dz. cyt., s. 268; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 308.

<sup>95</sup> Tu w tym wersecie użyte jest na opisanie sensu spożywania przaśnych chlebów unikalne określenie „chleb upokorzenia”, które podkreśla motyw wyzwolenia z niewoli. Określenie „chleb niedoli”, „chleb nędzy” znajdujemy także w dzisiejszej wersji Hagady paschalnej i komentarzu do niej, który mówi, że maca jest tak nazywana, bo była podstawowym pokarmem Hebrajczyków w niewoli egipskiej, choć zasadnicza symbolika macy związana jest bardziej z radością wyzwolenia, pamiętką pospiesznego Wyjścia z niewoli – por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 80, 153-155.

<sup>96</sup> Por. P-E. BONNARD, *Pascha*, dz. cyt., s. 647.

<sup>97</sup> Por. T. BRZEGOWY, *Kalendarz biblijny. Jego powstanie i rozwój w kontekście oddziaływań kalendarza babilońskiego i egipskiego*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 43, 58-60.

tuału wieczerzy paschalnej. Pascha, która wypadła zawsze w czasie pierwszej wiosennej pełni księżyca, stała się później pierwszym dniem Przaśników<sup>98</sup>.

Zanim przejdziemy do szczegółowego opisu liturgii Paschy w czasach Jezusa zreasumujmy dotychczasowy zarys historii kształtowania się tego święta, wypunktowując ewolucję jego zasadniczych treści teologicznych do czasów współczesnych Nowemu Testamentowi. W swojej pierwotnej wersji Pascha była przede wszystkim wspomnianiem „surowego” faktu historycznego, konkretnego wydarzenia – doświadczenia narodu izraelskiego wyzwolonego z niewoli egipskiej. Wskazuje na to analiza treści, należącej do tradycji jahwistycznej, najstarszej warstwy tekstu perykopy paschalnej Księgi Wyjścia (Wj 12,21-23.29-39). Stopniowo rozpoczęła się refleksja nad głębszym sensem tej historii, który z większej perspektywy odkrywany był na coraz to innych płaszczyznach. Pytanie: „cóż to za święty zwyczaj?” (Wj 12,26) wpisane w obrzęd Paschy żydowskiej nieustannie pobudzało świadomość religijną Izraelitów i prowokowało ich do poszukiwania coraz bardziej rozwiniętych odpowiedzi. Pierwotna odpowiedź, pochodząca prawdopodobnie z czasów Mojżesza, bez rozbudowanej argumentacji, odnosi się przede wszystkim do samego wydarzenia przejścia Jahwe przez Egipt w czasie dziesiątej plagi i ocalenia domów Izraelitów (Wj 12,27). Ten fundamentalny fakt historii zbawienia będzie zawsze wspomniany w czasie celebracji Paschy. Jednak wraz z rozwojem liturgii tego święta i połączeniem jej z obchodem Przaśników akcent w tej odpowiedzi przesunięty zostaje na samo Wyjście z Egiptu (por. Wj 13,8; Pwt 26,8). Tu Pascha oznacza więc przede wszystkim przejście ludu przez Morze Czerwone z Egiptu do Ziemi Obiecanej – przejście z niewoli do wolności pod wodzą Jahwe. Potwierdzenie tego procesu widzimy w *Hagadzie paschalnej*, która do dzisiaj znajduje się w centrum liturgii Paschy żydowskiej<sup>99</sup>. Ta hagada, czyli opowiadanie objaśniające poglądowo treść Pisma Świętego, opiera się na tekście Pwt 26,5-9, który stanowi dla Żydów archaiczne credo – wyznanie wiary w Jahwe, swoistą anamnezę Jego zbawczych czynów i syntezę historii wybrania Izraela<sup>100</sup>. Co ciekawe, centralnym punktem tego wyznania wiary jest fakt Wyjścia i nie ma tu żadnych odniesień

<sup>98</sup> Przed połączeniem z Paschą święto Przaśników, jako przede wszystkim rolnicze święto pierwszych plonów, nie mogło mieć precyzyjnej daty – termin święta dostosowywano do stanu prac polowych w danym regionie Palestyny – por. S. BIELECKI, dz. cyt., s. 271. Do rytuału święta Przaśników należało także złożenie *omeru* – pierwszych snopów jęczmienia; od tej chwili odliczano siedem tygodni do święta Szawuot, kiedy przynoszono pierwsze ziarna pszenicy. *Omer* i Szawuot (Zielone Świątki) wyznaczały początek i koniec żniw, a w tym kontekście Szawuot stanowiło swoiste zakończenie obchodów Paschy – analogia do chrześcijańskiego okresu wielkanocnego jest tutaj niezwykle wyraźna – por. E. GAL-ED, dz. cyt., s. 35.

<sup>99</sup> Por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 118-134. Tekst ten mocno akcentuje ucisk Żydów w Egipcie, by podkreślić wyjątkowość wyzwolenia dokonanego przez samego tylko Jahwe. W Wyjściu nie ma żadnej zasługi Żydów – dokonał tego sam Bóg wierny swoim obietnicom.

<sup>100</sup> Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 105 i 145; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 13.

do ustanowienia Paschy. Dzieje się tak dlatego, że to właśnie Wyjście traktowane było jako najbardziej namacalny dowód wybrania Izraela. Ta idea wybrania umacniała się szczególnie w czasach konfrontacji Izraela z innymi narodami, kiedy to Żydzi zaczęli coraz wyraźniej dostrzegać swoją odrębność jako naród wybrany, opierając się na historii swojej unikalnej relacji z Jahwe<sup>101</sup>. Najbardziej klasycznym przykładem nauki o wybraniu jest tekst Pwt 7,6-9, w którym widzimy, jak mocno temat ten łączy się nierozzerwalnie z motywem darmowej miłości Jahwe, a przede wszystkim Jego wierności obietnicom przymierza. Z kolei z idei wybrania przypieczętowanego przymierzem wynika kolejny ważny temat starotestamentalnej Paschy – zbawienie. Jest ono rozumiane jako cudowne działanie Jahwe, który w niezwykły sposób wybawił Izraelitów i w ten sposób ukonstytuował – stworzył swój lud wybrany<sup>102</sup>. Później u proroków (szczególnie u Izajasza) i w Psalmach widzimy, jak ten motyw „stworzenia” Ludu Bożego (Iz 43,1) doprowadzi do poszerzenia horyzontu czynów zbawczych Boga po Stworzenie jako początek całej historii (Iz 44,24; 51,9-10)<sup>103</sup>.

Ta narastająca z czasem wielofunkcyjność teologicznej treści Paschy jest jej bardzo ważną cechą, na którą nie zawsze zwraca się uwagę. Swoistą syntezę teologicznego rozumienia Paschy w czasach bliskich Jezusowi stanowi pochodzący z Targumu palestyńskiego (aramejskiego przekładu, a właściwie parafrazy Pentateuchu z komentarzami) poemat *Cztery noce*<sup>104</sup>, będący komentarzem do Wj 12,42. Tekst ten, napisany w pierwotnej wersji prawdopodobnie w okresie powstawania chrześcijaństwa, jest świadectwem bogactwa przypisywanych Pasze żydowskiej treści umieszczonych w perspektywie od Stworzenia po Paruzję. Cztery noce to cztery wielkie wydarzenia historii zbawienia, których linie teologiczne ogniskują się w wydarzeniu nocy paschalnej.

Noc pierwsza, to ta, gdy Jahwe objawił się światu stwarzając go, gdy swoim Słowem wprowadził światłość w pierwotne ciemności (por. Rdz 1,1-3). Ten wątek połączenia Paschy i Stworzenia został już przygotowany, jak to wcześniej zauważyliśmy, głównie w Psalmach i u Proroków, gdzie zbawienie Izraela postrzegane

<sup>101</sup> Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 146. Myśl tę podkreślają komentarze rabinistyczne do Hagady paschalnej, które wskazują, że głównym celem Wyjścia nie było wejście do Ziemi Obiecanej, ale uczynienie z Żydów narodu wybranego, tzn. *goj kadosz* – narodu oddzielonego od innych, czyli świętego – por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>102</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 24-26. Zob. także *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>103</sup> Por. G. VON RAD, dz. cyt., s. 146.

<sup>104</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 316-317; J. CHMIEL, *Metafora czasu w judaizmie biblijnym: „Poemat czterech nocy”*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 71. Szerokie omówienie tego tekstu w kontekście relacji Paschy żydowskiej do chrześcijańskiej zob. B. FORTE, *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*, Kraków 2010. Mamy różne polskie przekłady tego poematu, zob. np. A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 318; J. CHMIEL, dz. cyt., s. 72-73; A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, dz. cyt., s. 91.

jest jako proces nowego stwarzania. Powiązanie święta Paschy z aktem stworzenia wynika również z tego, że w kręgu ludów semickich z początkiem wiosny wiązano początek nowego roku, który był świętowaniem początków świata. Tutaj jednak możemy zauważyć odrębność judaizmu na tle religii ościennych, gdyż dla Żydów sięganie w czasie Paschy do początkowego aktu stworzenia nie ma jakiegos znaczenia mitologiczno-kosmologicznego, ale jest świętowaniem historii, która od początku jest historią zbawienia<sup>105</sup>.

Noc druga, to noc, podczas której Jahwe objawił się stuletniemu Abrahamowi, kiedy obiecał wzbudzić mu potomka. Noc paschalna staje się w ten sposób nocą rocznicy przymierza z Abrahamem. Jednak centralnym motywem tej części poematu jest połączenie Paschy i ofiary Izaaka. W tradycji rabinackiej (Księga Jubileuszów) ofiara Izaaka (*akedah*<sup>106</sup>) datowana jest dokładnie na czas, w jakim przypadało święto Paschy. Tradycja targumiczna identyfikowała również to wydarzenie na górze Moria z miejscem zbudowania Świątyni jerozolimskiej. Tym samym w przeżywaniu Paschy został uwypuklony temat ofiary, także w znaczeniu odkupienia<sup>107</sup>.

Noc trzecia, to noc objawienia Jahwe w przejściu przez Egipt, gdy w czasie dziesiątej plagi ocalił Izraelitów. Tu warto zwrócić uwagę, że ten poemat z czasów Nowego Testamentu akcentuje zdecydowanie zbawcze przejście Jahwe przez Egipt, a nie Wyjście – mamy tu dowód na powrót do pierwotnej dominanty (związanej z Wj 12) w przeżywaniu treści święta Paschy, aczkolwiek oba tematy występują w tekstach hagady przeznaczonych na obchód paschalny<sup>108</sup>.

Noc czwarta, to noc, która ma być przyjściem Mesjasza. Już w judaizmie pobabilońskim temat Wyjścia i Paschy łączony był z eschatologią. Świętowanie Paschy było celebrowaniem zbawienia dokonanego a jednocześnie oczekiwanego. W czasach Nowego Testamentu bardzo rozpowszechnione było przekonanie, że Mesjasz przyjdzie w noc paschalną, na podobieństwo ocalenia, jakie przyszło w noc pierwszej Paschy w Egipcie – np. Józef Flawiusz pisze, że w czasie Paschy

<sup>105</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 45-47; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 318; E. GAL-ED, dz. cyt., s. 21-23, 201-202.

<sup>106</sup> *Akedah* – dosłownie 'spętanie' Izaaka – B. FORTE, dz. cyt., s. 22. Szeroki komentarz na temat *akedah* w tradycji żydowskiej oraz nowotestamentalnej zob. S. RABIEJ, *In Spiritu et Veritate. Kult ofiarniczy w chrześcijaństwie i innych religiach*, Opole 1998, s. 52-56; J.J. PETUCHOWSKI, C. THOMA, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Warszawa 1995, s. 36-38.

<sup>107</sup> Por. BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 341; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 45; J. DROZD, dz. cyt., s. 21-22; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 110; P-E. BONNARD, *Pascha*, dz. cyt., s. 649; T.J. NASH, *Worthy is the Lamb. The Biblical Roots of the Mass*, San Francisco 2004, s. 58, 70-73; R.J. GINN, dz. cyt., s. 9-11.

<sup>108</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 50.

o północy otwierano bramy świątyni, by przyjąć Mesjasza, który miał się objawić. Pascha stała się najbardziej mesjańskim świętem Izraela<sup>109</sup>.

Warto tu jednak zauważyć, że autor tego poematu wybrał tylko niektóre wydarzenia, które na różnych etapach historii tradycja żydowska wiązała z Paschą. Oprócz wspomnianych były to także: wylanie krwi Abła<sup>110</sup>, uwolnienie Józefa z więzienia, upadek Jerycha, zwycięstwo Gedeona, zwycięstwo nad Sennacherybem, post Estery, uwolnienie trzech młodzieńców z pieca ognistego i wyzwolenie z niewoli babilońskiej. Jednak wartość syntezy dokonanej przez autora poematu *Cztery noce* polega na tym, że w jego wizji Pascha przedstawiona jest jako oś historii zbawienia ogniskująca na sobie wspomnienie wszystkich wielkich dzieł Boga w wielkiej całościowej perspektywie rozpiętej od Stworzenia po Paruzję. Noc Paschy jako święto spaja w sobie najważniejsze Boże interwencje opisane w Biblii. Przedstawia się je jednak tutaj nie historycznie – w schemacie linearnym, ale jako krąg wydarzeń, które są doświadczalne w czasie celebracji. To, co wyróżnia także ten poemat, to swoisty klucz do historii zbawienia, w której Jahwe zbawiając, sukcesywnie objawia siebie samego. Widzimy więc, że na poziomie teologicznym celebracja Paschy w czasach Jezusa stanowiła upamiętnienie nie tylko jednego wydarzenia, ale streszczenie całej historii zbawienia<sup>111</sup>.

Po omówieniu Paschy w aspekcie historyczno-teologicznym przejdźmy do liturgii tego święta w czasach Jezusa. Wiedza na temat sposobu sprawowania Paschy żydowskiej w czasach Nowego Testamentu ma dla nas duże znaczenie, ponieważ daje nam wgląd w obrzęd, na bazie którego Jezus ustanowił Eucharystię. Poza tym przez pierwsze dziesięciolecia kształtowania się chrześcijaństwa bez wątplenia liturgia Kościoła znajdowała się pod silnym wpływem liturgii żydowskiej<sup>112</sup>. Możemy dość dokładnie odtworzyć liturgię paschalną z tamtych czasów, gdyż po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w 70 r. judaizm zadbał o staranne zachowanie swojej tradycji, spisując ją przede wszystkim w traktacie

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 47-48; B. PITRE, dz. cyt., s. 66-67; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 318-319; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 114; P-E. BONNARD, *Pascha*, dz. cyt., s. 649; M. CZAJKOWSKI, *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, dz. cyt., s. 57; S. QUINZIO, dz. cyt., s. 28-29, 56-57; T.J. NASH, dz. cyt., s. 71-72. Także współczesne komentarze rabinistyczne ukazują Paschę jako przede wszystkim duchowe wyzwolenie, które spełni się w przyjściu Mesjasza – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 92.

<sup>110</sup> Szerzej na temat symboliki krwi Abła w tym kontekście zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 8.

<sup>111</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 43, 48; A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 319-320; S. LYONNET, *Eucharistie et vie chrétienne. Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris 1993, s. 57-59; J. CHMIEL, dz. cyt., s. 73; R. GOCZOŁ, *Anamneza w teologii*, [w:] EK, Lublin 1985, t. 1, k. 511-512.

<sup>112</sup> Por. S.A. YANG, *Les repas sacrés dans le judaïsme de l'époque hellénistique*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 58-59; L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 135-136.



*Pesachim* należącym do *Miszny* oraz kultywując tekst *Hagady paschalnej* wraz z komentarzami do sprawowania sederu, czyli wieczerzy paschalnej<sup>113</sup>.

Pascha była wówczas dla Żydów głównym świętem roku, kiedy pielgrzymowali do świątyni jerozolimskiej. Rytuał zapisany w Biblii był skrupulatnie przestrzegany, przy czym, od czasów po powrocie z niewoli babilońskiej, był on pewnym kompromisem pomiędzy Paschą pierwotną, sprawowaną w domach, a przepisami Deuteronomisty, który centralizował kult w świątyni i stąd miał niejako dwa momenty liturgiczne<sup>114</sup>. Tak więc samo składanie ofiary z baranka odbywało się w świątyni w obecności kapłanów, ale pozostała część obrzędu, czyli wieczerza paschalna, przeżywana była w domu (lub w namiotach w przypadku licznych pielgrzymów w Jerozolimie<sup>115</sup>) pod przewodnictwem ojca rodziny (lub przez głowę wspólnoty *chabura*), który pełnił w tym dniu rolę kapłana sprawującego liturgię wobec rodziny. To bardzo unikalna cecha Paschy w stosunku do innych świąt żydowskich<sup>116</sup>. Znakiem tego jest rozpowszechniony w Izraelu do dzisiaj zwyczaj, zgodnie z którym w tym dniu głowa rodziny na wieczór sede-

<sup>113</sup> Zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 26-230, gdzie znajdujemy zarówno przepisy halachiczne, czyli prawne, jak i samą Hagadę na Pesach z dokładnymi komentarzami. Oczywiście są to już teksty judaizmu rabinicznego powstałe po zburzeniu Świątyni, ale wiernie trzymające się tradycji. Słowo „seder” dosłownie oznacza porządek, czyli można powiedzieć inaczej, rytuał – na rozpoczęcie kolacji sederowej wszyscy razem recytują nazwy poszczególnych części wieczerzy, by przypomnieć sobie właśnie porządek całego rytu liturgii wieczerzy. Por. D.E. STERN, dz. cyt., s. 4-5. Szczegółowe opisy przebiegu uczty paschalnej w czasach Jezusa zob.: R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18(1980) nr 1, s. 103-114, gdzie mamy dokładny opis Paschy z czasów Jezusa wg Miszny oraz próbę rekonstrukcji Ostatniej Wieczerzy jako uczty paschalnej na podstawie relacji NT; R. PIETKIEWICZ, *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, WPT 17(2009) nr 2, s. 84-85, gdzie autor przejrzysto umieszcza od razu odniesienia do opisów ustanowienia Eucharystii; J. DROZD, dz. cyt., s. 38-44 oraz W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2002, s. 98. Zob. także Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 98-99; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 24-31; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>114</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 17; J.J. JANICKI, dz. cyt., s. 194; D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 62. Por. A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha” (1 Kor 5,7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 3/1975, s. 91-92 – autor podkreśla te dwa bieguny – zasadnicze wymiary Paschy: ofiara i uczta.

<sup>115</sup> Pielgrzymi często spożywali wieczerzę paschalną nie rodzinami, ale we wspólnotach religijnych liczących minimum 10 osób zwanych *chabura*, w których przynależność wynikała z zażyłości lub pochodzenia – BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 345 i CH. PERROT, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 74-75. Szacuje się, że na Paschę w czasach Jezusa przybywało ok. 100 tys. pielgrzymów, a większość z nich obozowała w namiotach i szałasach na przedmieściach Jerozolimy – W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>116</sup> Por. szerzej na temat sensu tej funkcji kapłańskiej w liturgii domowej w czasie Paschy – R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 53-55; J. DROZD, dz. cyt., s. 53-54. Zwyczaj spożywania ofiary paschalnej w domach rozpowszechnił się prawdopodobnie w okresie między 100 r. przed Chr. a 70 r. po Chr. szczególnie u Żydów z diaspory – por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 111-112.

rowy ubiera biały strój – jak arcykapłan w Jom Kippur przed wejściem do sanktuarium<sup>117</sup>. Traktowanie domu jako sanktuarium było też wspomnieniem nocy paschalnej w Egipcie, gdy każdy żydowski dom skropiony był, jak ołtarz, krwią baranka paschalnego<sup>118</sup>. Oczywiście na przestrzeni tylu wieków od ustanowienia Paschy niektóre przepisy kultyczne zmodyfikowano. Nie było już obowiązku oddzielenia baranka dziesiątego dnia miesiąca. Również nie spożywano Paschy na stojąco, co wcześniej przypominało o gotowości wyjścia w drogę do Ziemi Obiecanej, ale w będącej wyrazem wolności pozycji półleżącej – opierając się na lewym łokciu<sup>119</sup>. Bardzo rozbudowano natomiast przygotowania do Paschy głównie pod kątem ustrzeżenia się nieczystości rytualnej<sup>120</sup>. Szczególnie trzeba tu zwrócić uwagę na związaną z Przaśnikami wręcz formalistyczną ceremonię poszukiwania i niszczenia wszelkiego kwasu na terenie domu (na podstawie nakazu z Pwt 16,4)<sup>121</sup>. Ponadto warto podkreślić, że pojawiło się wino, o którym nic nie mówi rytuał z księgi Wyjścia, aczkolwiek było ono typowym napojem w posiłkach rytualnych starożytnego Izraela<sup>122</sup>.

Samo święto rozpoczynało się 14 Nisan od zachodu słońca<sup>123</sup>, kiedy do zmierzchu (czyli do początku 15 Nisan) dokonywano zabijania baranków w świątyni<sup>124</sup>. Przeciętnie jedno zwierzę było ofiarowane na potrzeby ok. 10–20

<sup>117</sup> Por. BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 333. Tekst dzisiejszej Halachy na Pesach też mówi o białym kitlu, ale jego symbolikę wywodzi od aniołów i ich wolności od grzechu – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 50.

<sup>118</sup> Do dzisiaj stół sederowy traktuje się jak ołtarz – por. E. GAL-ED, dz. cyt., s. 31.

<sup>119</sup> Zwyczaj symbolicznego nawet wspierania się na lewym boku jako nawiązanie do dawnych czasów, gdy było to oznaką wolności, prawdopodobnie pod wpływem zwyczajów helleńskich i rzymskich, zachowano podczas sederu jako obowiązujące prawo do dzisiaj – por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 41. Szerzej na temat postaw w czasie spożywania wieczerzy paschalnej zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 35 i 75.

<sup>120</sup> Por. szerzej R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 36.

<sup>121</sup> Por. BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 333-334; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 115. Kwas – *chamec* jest symbolem skłonności do złego. Halacha na Pesach określa całą procedurę stosowaną w judaizmie rabinackim niezmiernie rygorystycznie – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 28-34 oraz 63-64.

<sup>122</sup> T.J.NASH, dz. cyt., s. 94.

<sup>123</sup> Wj 12,6 mówi o zmierzchu – dosłownie „między dwoma wieczorami”, co Żydzi interpretowali jako czas między zachodem słońca a zapadnięciem nocy – zob. szczegółowo przypis BJ do Wj 12,6, oraz T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 45. W czasach Jezusa rozpoczynano składanie ofiar w dzień Paschy już po 7 godzinach dnia ze względu na dużą liczbę pielgrzymów – por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 61, szerzej zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 27-28.

<sup>124</sup> Ponieważ zabijanie baranków na ofiarę (tak jak i wszelkie ofiary) było związane nierozdzielnie ze Świątynią, dlatego po roku 70, gdy ją zburzono, Żydzi obchodzili Paschę bez baranka paschalnego zachowując jednak cały pozostały rytuał wieczerzy paschalnej. Pierwotny ryt z ofiarą baranka przetrwał jedynie u Samarytan i u niektórych grup Żydów sefardyskich – por. D.H. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 248; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 44.

osób (por. Wj 12,4). Baranka bez skazy (Wj 12,5) wybierał zazwyczaj ojciec rodziny. Pielgrzymi w świątyni byli podzieleni na trzy grupy. Gdy pierwsza grupa wypełniła dziedziniec świątyni, zamykano bramy i na dźwięk szofaru każdy zabijał swojego baranka. Kapłani stali w szeregach, trzymając złote i srebrne naczynia przeznaczone na zbieranie krwi i potem, podając je sobie nawzajem, dostarczali krew do ołtarza, gdzie była ona wylewana, a stamtąd specjalnymi kanałami spływała do potoku Cedron. W ten sposób pierwotny obrzęd paschalny pokropienia krwią baranka odrzwi domów został zastąpiony pokropieniem krwią jedynie ołtarza, co jednak jeszcze bardziej wyeksponowało ofiarniczy charakter Paschy (zgodnie z Pwt 16,2). W czasie ofiary lewici śpiewali psalmy Hallelu (Ps 113-118). Następnie odzierano zwierzę ze skóry i wyjmowano tłuszcz i wnętrzności<sup>125</sup>, które kapłani spalali na ołtarzu<sup>126</sup>, a mięso zabierano do domów. Potem czynności powtarzano z kolejnymi dwoma grupami pielgrzymów<sup>127</sup>.

Ceremonia wieczerzy paschalnej w domu rozpoczynała się od upieczenia w ogniu na rożnie w kształcie krzyża<sup>128</sup> mięsa baranka (nie wolno było jeść nic surowego ani gotowanego – Wj 12,9), uważając, by nie złamać żadnej jego kości (wg Wj 12,46)<sup>129</sup>. Następnie zasiadano do stołu, gdzie wszystkie produkty ułożone były w rytualnym porządku. Cały posiłek spożywany był w czterech etapach, do których kolejno przypisany był uroczysty kielich wina stanowiący pomost do kolejnej części wieczerzy<sup>130</sup>. Na początku wieczerzy, tak jak w szabat i każde święto, odmawiano Kidusz – modlitwę o charakterze błogosławieństwa, która ma na celu uświęcenie uczestników sederu i uświadomienie im różnicy pomiędzy

<sup>125</sup> Ciekawy szczegół podaje Talmud mówiąc, iż zabitemu barankowi należy otworzyć serce, by wypłynęła z niego krew, tak by nie narazić nikogo na jej spożycie. Wzmianka ta natychmiast kojarzy się z opisem Męki u św. Jana, gdzie Jezusowi przebito serce, z którego wypłynęły krew i woda – J. DROZD, dz. cyt., s. 55-56.

<sup>126</sup> Prawdopodobnie obrzęd ten jako istotny dla całej Paschy wprowadzono w czasach króla Jozasza – tamże, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>127</sup> Podstawą jest tu opis zawarty w Misznie (*Pesachim* V,5-7) – zob. tekst angielski B. PITRE, dz. cyt., s. 71-72. Por. BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 331-332; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 61-62 i 112; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 37; J. DROZD, dz. cyt., s. 28-29 i 53.

<sup>128</sup> Szerzej zob. B. PITRE, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>129</sup> Pierwotnie nakaz miał znaczenie praktyczne – chodziło o niedzielenie ofiary i niewynoszenie mięsa poza dom, by nie uległo profanacji. Symboliczne uzasadnienie nakazu niełamania kości wg Księgi Jubileuszów zob. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 112-113. Szczegółowy opis pieczenia baranka zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 29-30.

<sup>130</sup> B. PITRE, dz. cyt., s. 149-158. Por. schemat uczyty paschalnej w czasach Jezusa – J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 79-80; M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, Tarnów 2007, s. 147; J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, [w:] *Misterium Eucharystii*, red. M. Worbs, Opole 2005, s. 7-8; J. BILCZEWSKI, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004, s. 17-18. Zob. dla porównania układ sederu w późniejszej tradycji rabinistycznej – *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 67-68.



dniem powszednim a świętem<sup>131</sup>. Wcześniej każdemu z uczestników nalewano pełny kielich wina, które jest symbolem wolności i radosnego święta. Używano wina czerwonego, które przypominało krew obrzezania – znak Przymierza<sup>132</sup>. Nad winem przed spożyciem za każdym razem odmawiano błogosławieństwo. Po wypiciu pierwszego kielicha następowało umycie rąk i zjedzenie *karpas* – warzywa, najczęściej pietruszki, zanurzonej w słonej wodzie, na pamiątkę łez przelanych przez Żydów w czasie prześladowań w Egipcie<sup>133</sup>. Następnie przewodniczący wieczerzy łamał chleb-macę, ukazywał ją wszystkim, i w tym momencie rozpoczynała się najistotniejsza część sederu: *Hagada paschalna*, czyli swoista liturgia słowa – opowiadanie o wyjściu z Egiptu, stanowiące dla Żydów jeden z fundamentów wiary i jednocześnie będące wyjaśnieniem całego obrzędu, do którego zobowiązuje nakaz zapisany w Wj 13,8<sup>134</sup>.

*Hagada paschalna* była odpowiedzią w formie opowiadania na cztery rytualne pytania, jakie najmłodszy z uczestników zadawał ojcu, by ten wyjaśnił zebrany znaczenie Paschy. Najistotniejsze było pytanie wprowadzające do pozostałych: „Dlaczego ta noc tak różni się od innych?” Ojciec rozpoczynał odpowiedź odwołując się do historii z Księgi Wyjścia:

*Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? – tak im odpowiedzieć: To jest ofiara Paschy na cześć Pana, który w Egipcie ominął domy Izraelitów. Poraził Egipcjan, a domy nasze ocalił (Wj 12,26-27).*

Ale, co niezmiernie istotne, opowiadający *Hagadę paschalną* używał pierwszej osoby liczby mnogiej – „my”. To „my”, a nie tylko „nasi ojcowie” byliśmy niewolnikami w Egipcie i doznaliśmy wyzwolenia<sup>135</sup>. Każdy uczestniczący w Passze Żyd sam czuł się uczestnikiem nocy Wyjścia z Egiptu – jak to podkreśla traktat *Pesachim* (X,5): „Poprzez wszystkie pokolenia, każdy powinien czuć się tak, jak-

<sup>131</sup> Dzisiaj używany tekst zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 69-74. Należy tu podkreślić, że w czasach Jezusa każdy posiłek rodzinny miał wymiar religijny i wiązał się ze swoistą liturgią błogosławieństw – B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris 2009, s. 117.

<sup>132</sup> Czerwone wino przypomina obecnie także krew baranka; ma ono również przypominać o dzieciach żydowskich zabitych na rozkaz faraona. Symbolikę każdego z kielichów wina podczas sederu w komentarzach rabinackich zob. szerzej BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 336-338; *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 38-39 i 81-82.

<sup>133</sup> Por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 114; *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 54 i 75-76. Niektórzy tłumaczą użycie warzywa – *karpas* jako pamiątkę po gałązce hizopu, którym Żydzi skrapiali krwią odrzwia domów w czasie nocy Wyjścia.

<sup>134</sup> Por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 38. Niektórzy bibliści podają jako przykład hagady paschalnej tekst Mdr 15,1-19,22 – por. J. DROZD, dz. cyt., s. 41.

<sup>135</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 39-40; M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 113. Forma czterech pytań stosowana jest do dzisiaj, nawet jeśli uczestnikami sederu są tylko dorośli – por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 18, 90, 95.

by to on sam wyszedł z Egiptu, ponieważ Święty, niech będzie błogosławiony, nie wyzwolił wyłącznie naszych ojców, ale również i nas razem z nimi<sup>136</sup>. Liturgia paschalna, a szczególnie jej centralna część Hagada, będąca swoistą katechezą mistagogiczną, aktualizowała wydarzenie Paschy wobec uczestników – historia doświadczenia zbawienia przez Jahwe stawała się żywa dzięki obrzędom<sup>137</sup>.

Po opowiedzeniu Hagady wypijano drugi kielich wina. Potem następowo błogosławieństwo chleba przasnego (macy) i gorzkich ziół. Gorzkie zioła – *maror* (różne warzywa – dawniej głównie sałata, obecnie najczęściej chrzan) symbolizowały gorzkie doświadczenia przodków podczas niewoli w Egipcie<sup>138</sup>. Zioła te przed spożyciem maczane były w *charosecie*<sup>139</sup> – sosie ze słodkich owoców i wina, a w głównej części posiłku świątecznego jedzone były razem z chlebem przasnym i mięsem ofiary paschalnej (zgodnie z nakazem Pwt 16,3-4, por. Lb 9,11)<sup>140</sup>. Następnie odmawiano uroczyste błogosławieństwo – *beraka* (właściwie zestaw kilku błogosławieństw w formie wielkiego hymnu uwielbienia

<sup>136</sup> Cytat za: R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 39. Por. w większym fragmencie tego tekstu – B. PITRE, dz. cyt., s. 65-66. Tekst ten w prawie identycznej wersji zachowany jest w do dzisiaj używanej przez Żydów Hagadzie paschalnej – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 158. Zamieszczone tam komentarze rabinów mocno podkreślają, że w czasie święta Paschy Wyjście jest nie tyle faktem historycznym, co indywidualnym doświadczeniem uczestników obrzędu. Komentarze rabinistyczne w analogiczny sposób podchodzą do tekstu Wj 19,1, odnoszącego się do święta Szawuot – otrzymania Tory – zob. A.J. HESCHEL, *Szabat*, dz. cyt., s. 153.

<sup>137</sup> R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002, s. 85-87. Autor pokazuje tutaj, że w środowisku helleńskim w diasporze często zatracono takie mistagogiczne rozumienie Paschy. Por. D.E. STERN, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>138</sup> Zob. szerzej na ten temat – *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 156-158.

<sup>139</sup> Charoset jest późniejszym zwyczajem – nieopisanym w Biblii. Jego symbolika nawiązuje do zaprawy murarskiej wyrabianej przez Żydów w czasie niewoli egipskiej. Później nadano znaczenie symboliczne nawet poszczególnym składnikom charosetu – zob. tamże, s. 170-171.

<sup>140</sup> Por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 114; BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 335; *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 49, 52, 168-171 – tu (s. 168) dzisiejsza wersja Hagady podkreśla, że jedzenie razem ofiary paschalnej, macy i gorzkich ziół jest zwyczajem z czasów Świątyni. W świetle komentarzy rabinackich zwyczaj ten ma głęboką symbolikę: ofiara paschalna przypomina, że Bóg jest absolutnym władcą świata, co wykazał właśnie w czasie Paschy, a maca mówi o natychmiastowości wybawienia, które nie było procesem ludzkim, ale działaniem Boga, który sam decyduje o czasie zbawienia – s. 169-170. Warto tu zauważyć ze względu na symbolikę (chleb jako baranek), że po zburzeniu Świątyni jerozolimskiej, kiedy Żydzi nie spożywali już baranka paschalnego, w jego miejsce uroczysto spożywa się na zakończenie sederu *afikoman* – wcześniej ułamany fragment macy. Na talerzu sederowym jest też kładziony kawałek upieczonej kości goleniowej baranka – *zeroa*, jako symbol ofiary baranka paschalnego, ale by podkreślić, że to tylko symbol, a nie prawdziwa ofiara, bo nie ma Świątyni, nie spożywa się *zeroa* w czasie sederu – zob. więcej na ten temat *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 52, 54, 58, 78; BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 338-339; D.H. STERN, dz. cyt., s. 119, 248. Szerzej nt. mesjańskiej interpretacji rytu *afikomanu*, a przez to analogii do Eucharystii zob. – H. DAVIES, dz. cyt., s. 10-13.

i dziękczynienia Bogu)<sup>141</sup>, będące dziękczynieniem za ucztę paschalną i wypijano najbardziej uroczysty trzeci kielich wina (zwany kielichem błogosławieństwa)<sup>142</sup>. Na zakończenie wieczerzy śpiewano Hallel (mały Hallel – Psalmy 113-118<sup>143</sup> i wielki Hallel – Ps 136<sup>144</sup>) i wypijano czwarty kielich wina oraz odmawiano błogosławieństwo końcowe. Całość uczty musiała skończyć się przed północą<sup>145</sup>.

### 1.2.2. Święto Paschy jako pamiątka

Po prezentacji szerokiej analizy teologicznej i liturgicznej Paschy żydowskiej skupmy się teraz na aspekcie pamiątki w tym obchodzie liturgicznym. Mamy nakreśloną już wcześniej ideę pamiątki w szerokim spektrum tekstów Starego Testamentu. Pokażemy tutaj szczególne znaczenie Paschy jako pamiątki liturgicznej. Ta wyjątkowość bierze się z jednej strony z tego, że w tym święcie pamiątka ma wybitnie bogate znaczenie teologiczne, a z drugiej strony Pascha bardziej niż wszelkie inne rytzy Starego Testamentu miała wpływ na teologię Eucharystii.

Zacznijmy od analizy tekstów biblijnych mówiących o święcie Paschy jako pamiątce. Zasadniczym świadectwem biblijnym jest tu werset Wj 12,14:

*Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym (le-zikkaron)<sup>146</sup> i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto.*

Pascha jako dzień święta ma być pamiątką (*zikkaron*, LXX – *mnemosynon*) świętowaną przez wszystkie pokolenia jako święto dla Jahwe. Widzimy w tym stwierdzeniu ważną rzecz – Pascha jako dzień, jako święto, jako obchód litur-

---

<sup>141</sup> M. CZAJKOWSKI, *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, dz. cyt., s. 55 – autor zwraca uwagę, że *beraka* używa wielokrotnie słowa pamiątka łącząc je z pojęciem ofiary. Polski tekst tych modlitw zob. M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 21-22; współcześnie używany przez Żydów – *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 171-186.

<sup>142</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 41.

<sup>143</sup> W dzisiejszej wersji Hagady Psalm 113 i 114 odmawia się po Hagadzie, a przed drugim kielichem, gdyż te dwa pierwsze psalmy Hallelu odnoszą się do wyzwolenia w czasie Wyjścia, a pozostałe do wyzwolenia ostatecznego – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 160-164, 185.

<sup>144</sup> Por. przypis BJ do Ps 136 oraz komentarz w *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 195-197.

<sup>145</sup> Por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 188-206.

<sup>146</sup> Zob. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny*, dz. cyt., s. 252. Tłumaczenia żydowskie mają tutaj słowo „pamiątka” – por. *Chamisha Chusze Tora. Chumasze Pardes Lauder. Księga Druga Szemat. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów*, red. rabin S. Pecaric, Kraków 2003, s. 96; *Pięcioksiąg Mojżesza. Druga Księga Mojżesza. Exodus. Tłumaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił Dr. I. Cylkow*, Kraków 1895, s. 51.

giczny jest pamiątką<sup>147</sup>. To istotna różnica w stosunku do wcześniej omówionych elementów liturgii, które nazywane były pamiątką. Tutaj cały ryt liturgiczny jest pamiątką, nie tylko jakiś jego element. Pascha jest też świętem dla Jahwe, a to oznacza, że nie służy tylko Izraelitom we wspomnianiu wydarzenia, które określiło ich tożsamość religijną i narodową, ale zawiera w sobie motyw dziękczynienia. Pascha nie jest tylko jakimś rodzajem wspomnienia przeszłości w celu dydaktycznego upamiętnienia historii czy moralnego zbudowania narodu, ale przede wszystkim kieruje uwagę na łaskę Jahwe. W Paschę wpisany jest też mocno motyw ofiary – widać to szczególnie w innej, starszej relacji o tym święcie pochodzącej z tradycji jahwistycznej (Wj 12,21-27): „To jest ofiara Paschy na cześć Pana” (w. 27). Tym samym widzimy, że Pascha jako pamiątka uwydatnia na płaszczyźnie liturgicznej dwa wymiary: z jednej strony jest przez ryt wieczerzy paschalnej skutecznym, realnym znakiem wyzwolenia dokonanego przez Jahwe (czyli inaczej mówiąc zbawienia), a z drugiej jest ofiarą składaną Bogu<sup>148</sup>.

Drugi znaczący tekst mówiący o święcie Paschy jako pamiątce znajdujemy we fragmencie Księgi Wyjścia (13,3-11), w którym Mojżesz daje Izraelitom wskazania odnośnie do Przaśników. Jak wiemy, te dwa święta stopiły się w jeden obchód liturgiczny, więc znaczenie święta Przaśników jako pamiątki możemy przenieść i na święto Paschy, tym bardziej że jest to tekst należący do późnej tradycji deuteronomistycznej. Najistotniejsze są tu wersety 6–9:

<sup>6</sup> *Przez siedem dni będziesz jadł chleb przaśny, a w dniu siódmym będzie dla ciebie święto ku czci Pana.*

<sup>7</sup> *Tylko przaśny chleb można jeść w ciągu tych siedmiu dni i nie będzie można ujrzeć u ciebie chleba kwaszonego ani nie będzie można ujrzeć u ciebie żadnego kwasu w twoich granicach.*

<sup>8</sup> *W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: „Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu”.*

<sup>9</sup> *Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i przypomnieniem<sup>149</sup> (zikkaron) między oczami, aby prawo Pana było w ustach twoich, bo ręką potężną wywiódł cię Pan z Egiptu.*

<sup>147</sup> W późnym judaizmie np. w Qumran nazywano pamiątką także święto Nowego Roku – por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 49. Jednak, jak pisaliśmy wcześniej, w obrzędzie tego święta właściwie tylko jeden ryt był nazwany pamiątką, poza tym nie ma tu, jak w przypadku Paschy, odniesień biblijnych.

<sup>148</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 37 i 43; H. LANGKAMMER, *Eucharystia jako anamneza*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 44-45; D.E. STERN, dz. cyt., s. 7. Zob. także komentarz Gamaliela do Hagady – *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 108.

<sup>149</sup> Tłumaczenie Cyłkowa ma: „pamiątką” – zob. *Pięcioksiąg Mojżesza. Exodus*, dz. cyt., s. 59. Por. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny*, dz. cyt., s. 260.

Związek z Paschą uwidacznia się przez to, że ten obrzęd jest nazwany również świętem dla Jahwe, ale przede wszystkim widać to w takim samym trybie argumentacji wobec rytualnego pytania syna o znaczenie tego święta (por. w. 8 z Wj 12,26.). Co jednak warto zauważyć, tekst tej odpowiedzi-wyjaśnienia w wierszu 13,8 zawiera w sobie niezwykle podkreśloną aktualizację wydarzenia historycznego: *Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu*<sup>150</sup>. Słowa te wypowiedane przez ojca rodziny były wyznaniem wiary, że to, co Bóg uczynił w czasie Wyjścia, uczynił także dla wypowiadającego te słowa i dla uczestników obrzędu, więcej jeszcze: oni sami są uczestnikami Wyjścia z Egiptu. Mamy tu, jak nigdzie indziej w Biblii<sup>151</sup>, podkreślony wręcz sakramentalny realizm tego obrzędu, kładący nacisk na aktualizację historycznego faktu wyzwolenia z niewoli egipskiej. I to właśnie ten ryt, którego wyjaśnienie potem zostało wpisane w *Hagadę paschalną*, a którego zewnętrznym wyrazem, wedle tego tekstu o Przaśnikach, jest spożywanie macy przypominającej wydarzenie Wyjścia, jest w wersie 9 nazwany pamiątką (*zikkaron*, LXX – *mnemosynon*) – taki jest związek logiczny między werselem 8 a 9<sup>152</sup>. Ale brzmiący nieco zagadkowo wersele 9: *Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i przypomnieniem (zikkaron) między oczami, aby prawo Pana było w ustach twoich, bo ręką potężną wywiódł cię Pan z Egiptu*, Żydzi potraktowali dosłownie i zdanie to (oraz teksty Pwt 6,8; 11,18) stało się powodem do powstania tzw. filakterii, czyli małych pudełeczek zawierających kawałki pergaminu z następującymi fragmentami Pisma: Wj 13,1-10, 11-16; Pwt 6,4-9; 11,13-21. W czasie modlitwy pobożni Żydzi przywiązywali je sobie na rzemykach do lewego ramienia i na czoło, by w ten sposób literalnie wypełnić przepis zawarty w tym wersecie<sup>153</sup>.

Może bardziej niż ten żydowski zwyczaj noszenia filakterii warte zauważenia wydaje się to, że tekst ten wiąże w tym wersecie znak i pamiątkę, czyniąc je prawie synonimami i jednocześnie ukazuje związek między Paschą i Przymierzem<sup>154</sup>. Ma to też spore znaczenie teologiczne ze względu na głębokie zakorzenienie i szeroki horyzont biblijny pojęcia znaku. Na określenie znaku użyte jest tu słowo *ôl* (w LXX – *σημεῖον*) takie samo, jakiego użyto do nazwania znamie-

<sup>150</sup> Tutaj cytowane polskie tłumaczenie BJ nie oddaje tego w pełni w drugiej części zdania. Francuska BJ ma: „...ma sortie d’Egypte”. Tłumaczenie Cylkowa podkreśla to jeszcze mocniej: „to dla tego, co uczynił mi Wiekuisty, gdym wychodził z Micraim” – zob. *Pięćoksiąg Mojżesza. Exodus*, dz. cyt., s. 59.

<sup>151</sup> Nieco słabszą wymowę ma np. Pwt 6,23; 16,3; 26,8.

<sup>152</sup> Tekst dzisiejszej Hagady w zwrocie „ze względu na to” z werselem 8 „to” wiąże przede wszystkim ze znakiem macy – zob. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 19, 112.

<sup>153</sup> Por. M. THURIAN, *L’eucharistie*, dz. cyt., s. 45; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 236; F. MUSSNER, dz. cyt., s. 171. Potwierdza to Cylkow w przypisie do Wj 13,9 – *Pięćoksiąg Mojżesza. Exodus*, dz. cyt., s. 59.

<sup>154</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 109.

nia Kaina (Rdz 4,15). Ten motyw znaku wiąże się też ze zbawczym znakiem Jahwe Taw u Ezechiela (Ez 9,4-6)<sup>155</sup>. Słowo *ôl* znajdujemy również zastosowane do krwi baranka paschalnego, która służyła do oznaczania domów w czasie pierwszej Paschy w Egipcie (Wj 12,13)<sup>156</sup>. Zwróćmy tu uwagę jeszcze na paralelizm wersetów Wj 13,9 i 16 dotyczących dwóch różnych obrzędów, gdzie obok siebie postawione są znak i pamiątka, co sugeruje bliskość teologiczną między ideą znaku i pamiątki. Znak na ręce i pamiątka między oczami są znakiem i pamiątką zarówno dla Boga, jak i dla człowieka. Człowiek w ten sposób przywołuje doświadczenie aktu zbawczego, Bogu jest przypominana obietnica zbawienia. Należy tu w końcu także przypomnieć, że przez zapis Pwt 16,1-8 obrzęd Przaśników powiązany jest z ofiarą paschalną.

Łącząc teraz analizę tych tekstów i wcześniej ukazaną teologię obrzędów paschalnych, spróbujemy – podsumowując – nakreślić syntezę teologiczną Paschy jako pamiątki. Na pierwszym miejscu trzeba stwierdzić, że Pascha jako święto, jako obrzęd jest właśnie pamiątką (*zikkaron*) *par excellence* – jej istotą jest uobecnienie na nowo zbawczego wydarzenia dokonanego przez Boga w przeszłości. To słowo pamiątka (*zikkaron*) nadawało cały sens żydowskiej uczcie paschalnej<sup>157</sup>. Mimo jednorazowego, unikalnego charakteru historycznego wydarzenia Wyjścia staje się ono w tym obrzędzie wydarzeniem topicznym – pewnym paradygmatem egzystencjalnym, dostępną dla uczestników terażniejszością, z którą się identyfikują. Święto – wieczerza paschalna jest więc za pośrednictwem znaków i słów kultyczną anamnezą, której centralnym punktem jest wyjaśniająca sens tej liturgii *Hagada paschalna*. Poprzez kultyczne „wspomnienie” – pamiątkę zdarzeń minionych zbawienie i błogosławieństwo związane z tymi faktami z przeszłości staje się rzeczywistością dostępną i aktualną. Coroczna celebracja Paschy przeżywana była przez Izraelitów nie jedynie jako minione wydarzenie zbawcze, ale jako ciągle dynamiczne działanie Boga. Na tym polega różnica między zwykłym ludzkim wspomnianiem, a pamiątką w sensie biblijnym, że w każdorazowy obchód Paschy, tak jak w pierwszą historyczną Paschę, zaangażowany jest sam Bóg, a dla Niego każde wydarzenie jest terażniejszością, gdyż Bóg Biblii dominuje nad przepływem czasu – Jego „pamięć” jest wieczną obecnością, Jego akty mają wymiar wieczności, a tym samym są rzeczywiście obecnymi dla tych, którzy je przed Nim z wiarą wspominają<sup>158</sup>. Odwołując się tutaj do polecenia świętowania Paschy z Księgi Wyjścia (12,14) – *dzień ten będzie dla was dniem*

<sup>155</sup> Więcej na temat wątku znaku zob. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 44-49.

<sup>156</sup> P. TRUMMER, dz.cyt, s. 21. Zob. *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interliniarny*, dz. cyt., s. 252.

<sup>157</sup> Por. M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 20 i 24.

<sup>158</sup> X. LEON-DUFOUR, *Czyńcie to na Moją pamiątkę*, W Drodze 1984/4, s. 25; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 156-157. Por. R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 85.



*pamiętnym (le-zikkaron) [...]po wszystkie pokolenia – na zawsze... – trzeba zauważyć, że jest to nie tylko nakaz dla Izraelitów, ale także swoiste zaproszenie ze strony Boga do uczestnictwa „na zawsze” w oryginalnym wydarzeniu Paschy<sup>159</sup>. To doświadczenie wyzwolenia z niewoli egipskiej, które ma znamiona polityczne i społeczne w samym fakcie historycznym, przeżywane jest więc przede wszystkim na płaszczyźnie religijnej, gdyż było zbawczą interwencją Jahwe, która doprowadziła Izraelitów do Przymierza i otrzymania Tory na Synaju<sup>160</sup>. Istotą więc kultycznej pamiętki nie jest odtwarzanie przeszłości, ale – przez jej wspomnianie wobec Boga – doświadczenie Jego zbawczej obecności<sup>161</sup>. Co więcej, Pascha w judaizmie czasów Jezusa ogniskuje w sobie właściwie całą historię zbawienia z jej różnymi wątkami teologicznymi (zbawienie, wybranie, ekspiacja, ofiara).*

Wypełnianie nakazu kultycznego odwzorowywania nocy paschalnej (por. Wj 12,14; 13,8) dawało Izraelitom przez wiarę możliwość wejścia w kontakt z historycznym wydarzeniem Paschy – Wyjścia. Jest to charakterystyczna cecha liturgicznej pamiętki, anamnezy – jest ona łącznikiem ze zbawczym wydarzeniem dokonany w historii poprzez aktualizację liturgiczną w kulcie, gdzie kult rozumiany jest jako ustanowiona przez Boga płaszczyzna dla Jego spotkań z człowiekiem<sup>162</sup>. W. Hryniewicz podkreśla, że należy zauważyć dwie płaszczyzny tego uobecnienia wydarzenia paschalnego. Pierwsza płaszczyzna psychologiczna to uobecnienie subiektywne od strony człowieka. To uobecnienie rozgrywa się poprzez wiarę w kultycznym przeżywaniu obrzędu Paschy. Wiara ta zawsze wiązała się u Żydów z nadzieją i ufnością wobec Boga, który jest zawsze wierny i nie zapomina o swoich obietnicach, a tym samym jest gotów wybawić w przyszłości, tak jak to czynił w historii. Nadzieja ta nosiła także znamiona mesjańskiego oczekiwania ostatecznego wybawienia. Przeżycie wydarzenia paschalnego w obrzędach świątecznych było też dla Izraelitów przypomnieniem i uzasadnieniem obowiązku miłości Boga w wypełnianiu Jego Prawa, które swą podstawę ma w fakcie Wyjścia: „Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Pwt 5,6). Druga płaszczyzna to uobecnienie obiektywne ze strony Boga. „Pamięć” Boga uobecnia przeszłość – Bóg „pamięta” o swoim zbawczym czynie i o swoim ludzie, któremu złożył obietnice i który

<sup>159</sup> Por. Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 94; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 110; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych*, Kłodzko 1997, s. 44; T.J. NASH, dz. cyt., s. 75-77; J.J. JANICKI, dz. cyt., s. 193.

<sup>160</sup> W komentarzach rabinistycznych jako główny cel Wyjścia ukazywane jest doprowadzenie do Przymierza na Synaju i otrzymania Tory – por. *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 143.

<sup>161</sup> R.J. GINN, dz. cyt., s. 11-12.

<sup>162</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 31; tenże, *Tajemnica Wielkanocy*, dz. cyt., s. 84-86; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 128-129; M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 20.

czuwa w noc paschalną. Ta „pamięć” Boga to jednak nie jest jakaś forma subiektywnego przypominania sobie, ale obiektywnie skuteczna zbawcza interwencja. Bóg „pamiętając” o Przymierzu, realizuje obietnice – zbawienie doświadczone w wydarzeniu Paschy nie jest tylko historycznym wspomnieniem, ale aktualizuje się w rytuale Paschy. W ten sposób wszyscy uczestnicy pamiętki Paschy stają się uczestnikami zbawienia w uobecnianym wydarzeniu Wyjścia<sup>163</sup>.

Można więc powiedzieć, że Pascha jest swoistym „sakramentem” w sensie uobecniania zbawczego czynu Boga. Podkreśla to akcent w liturgii tego święta na „dzisiaj” (por. Wj 13,3-4). Pamiętka Paschy sprawia, że celebrujący ją Żydzi wszystkich pokoleń „dzisiaj” doświadczają wyzwalającej mocy Boga, który wyprowadził ich z Egiptu – tym samym stale odnawia się i wzmacnia ich Przymierze z Bogiem. Doświadczenie Wyjścia nie jest tym samym historią, która minęła i się skończyła, ale jest czymś współczesnym dla każdej generacji Izraelitów świętujących Paschę. Szczególnie podkreśla to znajdująca się w centrum rytu paschalnego *Hagada paschalna*, w której przeszłość staje się doświadczaną terażniejszością<sup>164</sup>.

Jednak, jak to już wcześniej pokazywaliśmy, w teologii żydowskiej Pascha obejmuje nie tylko przeszłość i terażniejszość, ale i przyszłość. W czasie celebracji wieczerzy paschalnej nie tylko zbawcze działanie Boga z przeszłości staje się terażniejszością, ale doświadczają się tu także antycypacji mesjańskiej, eschatologicznej przyszłości. Tak więc pamiętka w uczcie paschalnej ma trzy wymiary: jest pamiętką przeszłości – uwolnienia z Egiptu będącego typem zbawczego wyzwolenia, jest doświadczeniem obecności zbawiającego Boga w terażniejszości poprzez obrzęd pamiętki liturgicznej i jest pamiętką nadchodzącego wypełnienia zbawienia w dniu Mesjasza. Ofiarowane Bogu w obrzędzie Paschy dziękczynienie za przeszłość, która staje się obecna w terażniejszości poprzez pamiętkę-anamnezę jest jednocześnie prośbą do Boga o dopełnienie zbawienia poprzez posłanie Mesjasza. Doświadczenie wyzwolenia w przeszłości staje się tu więc rękojmią zbawienia, które znajdzie swoje doskonałe spełnienie w przyszłości. Starotestamentalna Pascha była więc nie tylko pamiętką dotychczasowej historii zbawienia, ale także zapowiedzią i zadatkiem definitywnego zbawienia w przyszłości<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 47; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>164</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 47-48; W. SCHOTTROFF, זכר *zkr gedenken*, dz. cyt., s. 517; L. BOUYER, *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 312; BRAT JOHN z TAIZÉ, *Pielgrzymować z Bogiem. Wędrowka przez Stary Testament*, Poznań 1995, s. 53-54; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 110, 117.

<sup>165</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 38-39; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 158-159; R. PINDEL, dz. cyt., s. 163; A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 95-96; T. BARROSSE, dz. cyt., s. 559; K. MATWIEJUK, *Anamnetyczny charakter świąt starotestamentalnych*, *Liturgia Sacra* 8(2002), nr 1(19), s. 24-25. W kontekście tradycji żydowskiej zob. E. GAL-ED, dz. cyt., s. 13, 44; D.E. STERN, dz. cyt., s. 6; F. MUSSNER, dz. cyt., s. 172.



Widzimy więc, że Pascha żydowska skupiała w sobie wszystkie czasy: wspomnienie aktu zbawczego z przeszłości, doświadczenie daru zbawienia w teraźniejszości oraz zapowiedź doskonałego wypełnienia obietnicy zbawienia w przyszłości. Na podstawie tej cechy, która u św. Tomasza przypisana jest pojęciu sakramentu (STh III, q.60, a.3) W. Hryniewicz twierdzi, że możemy mówić o sakramentalnym charakterze Paschy żydowskiej, a nawet uznać, że „święto Paschy było w pełnym sensie tego słowa ‘sakramentem’ Izraela”<sup>166</sup>.

Takie odczytywanie teologii Paschy, które rozumie ją jako liturgiczną pamiątkę-anamnezę wydarzeń historii zbawienia, kładzie w konsekwencji podstawy dla chrześcijańskiego rozumienia teologii paschalnej, a co za tym idzie, teologii Eucharystii. Jak wykazaliśmy, istotną treścią obrzędu Paschy żydowskiej jest przede wszystkim uobecnienie wydarzenia zbawczego, a nie tylko przeżywanie prawd religijnych w sensie dydaktycznym. Tu widzimy najstarsze źródło dla chrześcijańskiej teologii liturgii. Pascha żydowska widziana w takim świetle stała się prototypem dla sakramentalnych znaków ustanowionych w Kościele, przygotowaniem dla chrześcijańskiego misterium paschalnego przeżywanego w liturgii. Związek między Paschą żydowską a Paschą Chrystusa świadczy także o ciągłości na płaszczyźnie historii zbawienia, która jest jedna, bo jej sprawcą jest jeden i ten sam Bóg. Symbolicznie możemy zatem w tej perspektywie zinterpretować ostatnią wzmiankę w Biblii o Passze Starego Testamentu, którą znajdujemy w Liście do Hebrajczyków 11,28. Tekst ten odczytywany w szerokim kontekście tego pisma Nowego Testamentu, w sposób szczególny zakorzenionego w historii zbawienia i liturgii Starego Testamentu, ukazuje spełnienie kultu Starego Przymierza w ofierze Chrystusa<sup>167</sup>.

<sup>166</sup> W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 49. Zob. także podobną opinię: A. ŚWIDERKÓWNA, *Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii*, dz. cyt., s. 132. Por. R. GOCZOŁ, *Anamneza*, dz. cyt., k. 511. Inny pogląd wyrażał na ten temat O. Casel, który uważał, że nie można mówić o sakramentalnym charakterze anamnezy paschalnej Starego Testamentu, ponieważ obrzęd paschalny nie zawierał łaski, jaką oznaczał, był tylko analogią – zob. W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 242. KKK 1363 dość ostrożnie wyraża się na ten temat: „W liturgicznej celebracji tych wydarzeń stają się one w pewien sposób obecne i aktualne”. F-X. DURRWELL, *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, s. 26, który umieszcza Eucharystię w kontekście teologii paschalnej uważa, że można tu jedynie mówić o zbieżności z chrześcijańskim sakramentem. Natomiast J. DROZD, dz. cyt., s. 48, twierdzi, że znak krwi baranka był dla Izraelitów „do pewnego stopnia sakramentem”, gdyż gwarantował ocalenie dokonane przez Boga.

<sup>167</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 49-50; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 50; T.M. DĄBEK, *Eucharystia jako ofiara według nauki Pisma Świętego*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 14-15.

## 2. „To czyńcie na moją pamiątkę” – nowotestamentalne rozumienie anamnezy eucharystycznej jako pamiątki

### 2.1. Relacje Nowego Testamentu o ustanowieniu Eucharystii

Punktem wyjścia naszych dalszych poszukiwań, które mają nas doprowadzić do nowotestamentalnego rozumienia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki, będzie najpierw omówienie tekstów źródłowych Nowego Testamentu o Eucharystii, a następnie określenie relacji pomiędzy Ostatnią Wieczerzą a obrzędem Paschy żydowskiej, by wykazać ciągłość w biblijnym rozumieniu pamiątki. Teksty źródłowe Nowego Testamentu mówiące o Eucharystii należy podzielić na dwie grupy. Pierwsza grupa to teksty mówiące bezpośrednio o ustanowieniu Eucharystii, na nich będziemy się skupiać, głównie na ich egzegezie, gdyż stanowią zasadnicze źródło badania polecenia powtarzania anamnezy eucharystycznej. Druga grupa to teksty niemówiące wprost o ustanowieniu Eucharystii, ale bądź nawiązujące do wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, bądź też tłumaczące sens Eucharystii. Są to przede wszystkim fragmenty Ewangelii św. Jana opisujące Ostatnią Wieczerzę i tzw. mowa eucharystyczna Jezusa, ale także liczne wzmianki nawiązujące do praktyk eucharystycznych we wczesnym chrześcijaństwie u św. Pawła i w Liście do Hebrajczyków, a także w Apokalipsie<sup>168</sup>. Teksty te jako źródło dodatkowe pomogą nam przede wszystkim w szerszym kontekście – niż sama egzegeza – w próbie teologicznego opisu rozumienia anamnezy.

Bezpośrednie opisy słów i gestów Jezusa ustanawiających Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy znajdujemy aż w czterech następujących tekstach: Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,15-20; 1 Kor 11,23-25. Cztery zasadniczo spójne świadectwa stanowią mocny argument za wiarygodnością historyczną tego wydarzenia. Co warto jednak zauważyć, autorzy powyżsi nie podają zbyt wielu szczegółów przebiegu Ostatniej Wieczerzy, ale koncentrują się właśnie na przekazie słów ustanowienia Eucharystii, jako tym, co najważniejsze i zupełnie nowe pozostawił Jezus swoim uczniom<sup>169</sup>. Można przypuszczać, że teksty te służyły jako agenda liturgiczna dla wspólnot chrześcijańskich i stąd ich zwięzłość. Wskazuje na to połączenie formuł konsekracyjnych chleba i wina, które były wypowiedziane przez Jezusa w czasie

<sup>168</sup> Por. A. LÄPPLE, *Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo*, Kraków 1997, s. 23-26; A. GERKEN, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 14.

<sup>169</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical and Systematic Perspective*, Chicago 2004, s. 31-32.

Ostatniej Wieczerzy oddzielnie<sup>170</sup>. Jeśli teksty te zestawimy w układzie synop-  
sy, to zauważymy od razu, że relacje te posiadają zarówno liczne podobieństwa  
jak i pewne różnice<sup>171</sup>. Zbieżność tych czterech opisów uwidacznia się najmo-  
cniej w następujących momentach<sup>172</sup>:

1. Słowa Jezusa ustanawiające Eucharystię zostały umieszczone w ramach posiłku, który w relacji Synoptyków jawi się jako wieczerza paschalna.
2. Wszystkie teksty zawierają słowo chleb w znaczeniu ogólnym (ἄρτος βεῆζ ποδζαζνικα)<sup>173</sup>.
3. We wszystkich tekstach Jezus chleb wziął i połamał.
4. Nad chlebem Jezus wypowiedział słowa: „to jest ciało moje” (τοῦ τὸ ἐστιν τὸ σῶμά μου<sup>174</sup>).
5. We wszystkich tekstach mamy słowo *kielich* (ποτήριον).
6. Z terminem *kielich* złączony jest bądź termin *przymierze* (διαθήκη), bądź *krew* (αἷμα).
7. Wszystkie relacje posiadają jakiś element eschatologiczny.
8. W każdym tekście występuje motyw ofiary Jezusa przez śmierć zastępczą, wyrażony słowem *wydane(ciało)/wylana(krew)*.

Ponadto w szerszym kontekście teksty te mają jeszcze takie cechy wspólne<sup>174</sup>:

1. Wyróżniają się odmiennością językowo-stylistyczną od kontekstu poprzedzającego i następującego.
2. Synoptycy wiążą relacje o ustanowieniu z opisami męki Pańskiej<sup>175</sup>.
3. U Synoptyków uczestnikami Ostatniej Wieczerzy jest Dwunastu (Mt 26,20; Mk 14,17; u Łk 22,14 są to apostołowie, ale w jego Ewangelii jest to termin techniczny zarezerwowany dla Dwunastu – por. 6,13), co ma tutaj duże znaczenie teologiczne, bo jest odniesieniem do ustanowienia Nowego Przymierza na wzór Przymierza z dwunastoma pokoleniami Izraela<sup>176</sup>.

<sup>170</sup> J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 343. Szczególnie widać to u Mk i Mt, gdzie w relacji nie zachowano już zapisu o tym, że czynności nad winem odbywały się po wieczerzy – oddzielone od czynności nad chlebem.

<sup>171</sup> Zob. takie zestawienie np.: w oryginale greckim – J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 105; po polsku – R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 78-79; K. ROMANIUK, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, Poznań 2005, s. 5-6; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 18-19; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 20-21 czy S. HAŁAS, *Od mamy do Eucharystii*, Kraków 2005, s. 24-25. Szerzej na temat podobieństw i różnic w tych relacjach zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 120-129; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 3-4.

<sup>172</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 134-135; R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 81.

<sup>173</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 52.

<sup>174</sup> Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 7.

<sup>175</sup> Por. A. VANHOYE, *Dynamizm Eucharystii*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 136-137.

<sup>176</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 24.

4. Wypowiedzi Jezusa mają zwięzłą formę.
5. Słowa Jezusa są wyraźnie ukierunkowane na uczestników uczyty.
6. Formuły konsekracyjne chleba i wina noszą znamiona wczesnoliturgiczne.

Jeśli zaś prześledzimy różnice, to układają się one w charakterystyczny sposób między dwoma grupami tekstów: Mateusz – Marek (Mt-Mk) a Łukasz – Paweł (Łk-1 Kor)<sup>177</sup>:

1. W relacji Mt-Mk Jezus wypowiada nad chlebem błogosławieństwo (εὖ λογιῶσας) a u Łk-1 Kor dziękczynienie (εὐχαριστησας).
2. U Mt-Mk Jezus nad winem wypowiada dziękczynienie a nie błogosławieństwo, jak to wcześniej uczynił nad chlebem.
3. U Mt-Mk słowa nad chlebem zostały wypowiedziane w czasie posiłku, a Łk-1 Kor akcentują, że słowa nad kielichem wypowiedziane zostały po wieczerzy.
4. Tylko u Mt-Mk mamy wyraźne polecenie skierowane do uczniów, by brali chleb i pili z kielicha wszyscy. Tutaj także bardzo wyraźny jest układ paralelny formuł konsekracyjnych nad chlebem i winem.
5. Tylko u Łk-1 Kor w odniesieniu do Ciała Chrystusa mamy ofiarnicze określenie *za(zamiast) was*.
6. Także tylko u Łk-1 Kor mamy polecenie powtarzania czynności Jezusa.
7. Łk-1 Kor podkreślają pewną sekwencję czynności nad kielichem: *branie, dziękczynienie, dawanie*.
8. U Mt-Mk mowa jest o *krwi przymierza*, a Łk-1 Kor mają określenie *nowe przymierze* – akcent w formule konsekracyjnej wina położony jest u Mt-Mk na krwi, wskutek tego ta relacja uchodzi za bardziej kultyczną<sup>178</sup>.
9. Akcenty eschatologiczne w opowiadaniu Łk pojawiają się dwukrotnie, a u Mt-Mk tylko raz.

Z takiego zestawienia egzegeci już dawno wyciągnęli wnioski, że mamy tu do czynienia z dwiema tradycjami, z których jedna (wg Mateusza i Marka) nazywana jest Piotrową (lub Markową bądź palestyńską), a druga (Łukasz i 1 List do Koryntian) Pawłową (albo antiocheńską lub hellenistyczną)<sup>179</sup>. Powszechnie się uważa, że wszystkie cztery relacje odtwarzają istniejącą już tradycję liturgiczną – autorzy w swoich zapisach opierali się na praktyce liturgicznej będącej nośnikiem

<sup>177</sup> Por. R. PINDEL, dz.cyt, s. 135-136; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 7; J. DROZD, dz. cyt., s. 128-129; R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 81.

<sup>178</sup> Por. R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 52 – autor zauważa, że tutaj mamy krótsze formuły, co świadczy o ich liturgicznym pochodzeniu.

<sup>179</sup> Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 7-11; J. DROZD, dz. cyt., s. 130-140; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 64-66; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 103.

pamięci religijnej wspólnot, do których pisali (bądź należeli). Szczególnie widać to u św. Pawła, który wprost nawiązuje do sprawowania liturgii. Tekst z 1 Listu do Koryntian jest też najwcześniejszym zapisem odnoszącym się do Wieczery Pańskiej – przypuszcza się, że swoje źródło może on brać z doświadczeń liturgicznych wspólnoty w Antiochii Syryjskiej już w latach czterdziestych<sup>180</sup>. Z tego samego źródła czerpał Łukasz, choć prawdopodobnie niezależnie od Pawła<sup>181</sup>. Natomiast Mateusz wydaje się być zależny od Marka, który czerpie z najstarszej tradycji liturgii eucharystycznej związanej ze środowiskiem palestyńskim<sup>182</sup>. Za pierwotnością tradycji palestyńskiej przemawiają liczne semityzmy<sup>183</sup>. Wydaje się, że mimo iż obie tradycje liturgiczne, antiocheńska i palestyńska, jako dwa

<sup>180</sup> Szerzej zob. P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiwicz, Kraków 1969, s. 334; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 8-9; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 64-65; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 128. Por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 11-15; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, Poznań 2008, s. 104.

<sup>181</sup> Wiele wskazuje na to, że Łukasz, mimo iż jego tekst jest napisany później, wierniej oddaje pierwotną tradycję niż Paweł – J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 177 i 181; J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii*, Znak 604 (9)2005, s. 17; E. JEZIEŃSKA, *Przekaz ustanowienia Eucharystii w Ewangelii Łukaszczej* (Łk 22,9-20), WPT 5(1997) nr 1, s. 85; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, [w:] Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy, red. I. Bokwa, P. Jaskóła, U. Link-Wieczorek, Colloquia Theologica 7, Opole 2006, s. 38.

<sup>182</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 181 – umieszcza ten semicki przekaz, z którego czerpie Marek, w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Jezusa. Zob. schemat w G. KOCH, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999, s. 207, który datuje tę najstarszą tradycję na ok. 35 r. Podobny schemat – T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 160-162. Zestawienie zasadniczych stanowisk najpoważniejszych biblistów odnośnie do tego zagadnienia – P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 1-2. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 32-33; F. GRYGLEWICZ, *Chleb, wino i eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968, s. 57; tenże, *Eucharystia. Podstawy biblijne*, EK t. 4, k. 1240; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 41-43, 104; R. PINDEL, dz. cyt., s. 136; X. LEON-DUFOUR, *Abendmahl*, LThK, Freiburg 1993<sup>3</sup>, Bd. 1, k. 30; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 128-129 oraz zob. H. LANGKAMMER *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie – Wstęp – Komentarz – Ekskursy*, Radom 2005, s. 360, gdzie autor stwierdza, że dzisiejsza egzegeza uważa za relatywnie najstarszą wersję Markową. Ale nie brak też argumentów na korzyść pierwszeństwa tradycji antiocheńskiej – por. takie argumenty: tenże, *Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji*, RBL 3/1975, s. 105-106; H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczery w świetle wykonywanych przy niej czynności*, Concilium (Pl) 1-10(1968), s. 592; J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 18; A. GERKEN, dz. cyt., s. 16.

<sup>183</sup> Charakterystyczne dla tej tradycji jest błogosławienie chleba – żydowskie *beraka* – S. HAŁAS, dz. cyt., s. 27. Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 125-127; M. CZAJKOWSKI, *Jedność nowotestamentalnego orędzia eucharystycznego*, [w:] Liturgia Domus Carissima, red. A. Durak, Warszawa 1988, s. 38. Szersze omówienie semityzmów w relacjach o ustanowieniu Eucharystii zob. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 9-10; tylko u Mk – zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 166.

podstawowe obrządki sprawowania Eucharystii<sup>184</sup>, rozwijały się niezależnie, to jednak liczba podobieństw (przedstawiane słowa i czynności Jezusa co do istoty są takie same) przemawia za archaicznym wspólnym źródłem, uformowanym zapewne w języku aramejskim lub hebrajskim, które trudno jednak już dzisiaj zrekonstruować<sup>185</sup>. Szczególnie skomplikowane wydaje się odtworzenie *ipsissima verba Iesu* – większa jest zgodność relacji w stosunku do czynności Jezusa (*ipsissima facta Iesu*) podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>186</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że są przynajmniej trzy elementy wskazujące, że w tych relacjach mamy do czynienia ze słowami, które wywodzą się od samego Jezusa. Są to: formuła *amen lego hymin* – występująca tylko w Ewangeliach i charakterystyczna dla wypowiedzi Jezusa, czasownik *plerothe* (Łk 22,16) użyty w stronie biernej na oznaczenie działania Bożego – niewystępujący poza formułami konsekracyjnymi w takim znaczeniu oraz skłonność do posługiwania się porównaniami i czynami prorockimi<sup>187</sup>.

Bez wątpienia pierwotnym historycznym źródłem dla obu tych tradycji jest nie tyle praktyka liturgiczna pierwszych wspólnot chrześcijańskich, mimo iż wpływała ona na redakcję poszczególnych tekstów<sup>188</sup>, co sam fakt Ostatniej Wieczerzy spożywanej przez Jezusa w gronie dwunastu Apostołów. Dziś już nikt nie neguje tego, że opisy autorów Nowego Testamentu dotyczące ustanowienia Eucharystii wiążą się bezpośrednio z historyczną postacią Jezusa Chrystusa<sup>189</sup>. Podkreśla to św. Paweł, który przytaczając słowa ustanowienia pisze:

<sup>184</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, dz. cyt., s. 9.

<sup>185</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 66 i 69-70; tenże, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 19; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 53; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 9-11; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 39; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 17-19; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 360; E. JEZIERSKA, dz. cyt., s. 85. Szerzej nt. próby takiej rekonstrukcji praźródła zob. H. LANGKAMMER, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 101-106; tenże, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 21-25. Ciekawą próbę takiej rekonstrukcji i jednocześnie reinterpretacji na bazie współczesnej lingwistyki, a nie teologii, prezentuje A. WIERZBICKA, *W poszukiwaniu lepszego zrozumienia „słów eucharystycznych” Chrystusa*, *Znak* 604 (9)2005, s. 41-55.

<sup>186</sup> H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy...*, dz. cyt., s. 590.

<sup>187</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 194-195. Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 13.

<sup>188</sup> Por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 104-105; S. CHEŁAD, *Ustanowienie Eucharystii w świetle Nowego Testamentu*, [w:] *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 19; H. FISCHER, *Gemeinsames Abendmahl? Zum Abendmahlsverständnis der großen Konfessionen*, Zürich 2009, s. 10-11; CH. PERROT, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>189</sup> Papież Benedykt XVI pisze wprost: „Kto ośmieliłby się stworzyć taką ideę i taką rzeczywistość? Jak byłoby to możliwe, żeby pierwsi chrześcijanie – niewątpliwie już w latach trzydziestych – bez żadnego sprzeciwu zaakceptowali taki wynalazek?” – J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 137.



„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem” (1 Kor 11,23) – słowo ‘przekaz’ (παράδοσις) wskazuje nam tutaj, że u początku łańcucha tradycji stoi sam historyczny Jezus<sup>190</sup>. Wszelkie próby udowodnienia, że obrzęd eucharystyczny wywodzi się z uczt helleńskich ku czci bóstw lub zmarłych nie wytrzymują krytyki<sup>191</sup>. Za historycznością opisów wydarzenia Ostatniej Wieczerzy przemawiają właśnie przede wszystkim pewne oryginalne szczegóły zachowań Jezusa, w których wykraczał poza ramy znane tradycji żydowskiej. Po pierwsze, takim szczegółem jest jeden kielich, z którego wszyscy pili, gdy normalnie na ucztach żydowskich każdym posiadał własny kielich. Po drugie, nakaz spożywania ciała, a zwłaszcza krwi, jest kompletnie sprzeczny z normami Tory. Po trzecie, słowa i czynności Jezusa nad chlebem i winem wykraczają poza znane rytury uczytu paschalnej czy jakichkolwiek uczt żydowskich, a tym bardziej ówczesnych helleńskich kultów misteryjnych<sup>192</sup>. Po czwarte, słowa Jezusa wyjaśniające Jego dobrowolną śmierć zastępują tradycyjną hagdę paschalną. W końcu, co już wspomniano wcześniej, greckie teksty opisów ustanowienia zawierają elementy typowo semickie<sup>193</sup>.

W tym miejscu komplementarność obrazu Ostatniej Wieczerzy domaga się omówienia tradycji eucharystycznej w Ewangelii św. Jana. W czwartej Ewangelii brak jest opisów ustanowienia Eucharystii w relacji o Ostatniej Wieczerzy – być może Jan zakładał taki opis w Ewangeliiach synoptycznych. Zawiera ona jednak wiele szczegółów nieznanych u Synoptyków: scenę umycia nóg apostołom oraz mowy pożegnalne wraz z Modlitwą Arcykapłańską<sup>194</sup>. Szczególnie w zawartej tam alegorii winnego krzewu i latorośli Janowa teologia Eucharystii osiąga

<sup>190</sup> R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 53; J. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 128-130.

<sup>191</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 18-19 i 22; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 162. W szerszym kontekście zob. także R. PINDEL, dz. cyt., s. 140-141, 147-148 i 165-166; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 67-72; tenże, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 32. Warto zauważyć, że o ile na podstawie pism św. Pawła, szczególnie 1 Kor 8,1-13; 10,14-33, możemy mówić o wpływie religijnego synkretyzmu helleńskiego i związanych z nim posiłków kultycznych na praktykę eucharystyczną wspólnot chrześcijańskich, to trudno wykazać jego oddziaływanie na samo powstanie Eucharystii – por. także CH. PERROT, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>192</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 114; J. GNILKA, dz. cyt., s. 342.

<sup>193</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, dz. cyt., s. 9. Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 11-13; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 67-68, A. GERKEN, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>194</sup> Szerzej o Ostatniej Wieczerzy u św. Jana zob. R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 76-82; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 120-128.

swój szczyt<sup>195</sup>. Jan przedstawia również rozmnożenie chleba jako znak, a w mowie następującej po tym cudzie Jezus wyjaśnia eucharystyczne znaczenie tego znaku (J 6,1-59)<sup>196</sup>. Należy ten tekst odczytywać w kontekście konstrukcji całej czwartej Ewangelii zbudowanej jako „księga znaków”, gdzie nie tylko mowy Jezusa są ujawnieniem pełnej treści Jego ‘znaków’, ale są zapowiedzią działania Jezusa w znakach sakramentalnych pozostawionych Kościołowi<sup>197</sup>. Wielu egzegetów uważa wręcz, że odpowiednikiem synoptycznej tradycji eucharystycznej jest właśnie katecheza eucharystyczna Jezusa z rozdziału 6 Ewangelii Janowej, a zwłaszcza wersety 51–58. Pojawia się tam terminologia znana zarówno z tradycji Pawłowej, jak i występująca u Marka: „ciało”, „dawać się za”, „jeść i pić”<sup>198</sup>. Szczególnie wers 51c przypomina formułę konsekuracyjną nad chlebem w relacji ustanowienia Eucharystii, w tradycji Pawłowej. Można więc twierdzić, że choć Jan w swoim opisie Ostatniej Wieczerzy nie umieścił bezpośrednio zapisu o ustanowieniu Eucharystii, to znał ten fakt i wkomponował go w swój całościowy traktat teologiczny o Eucharystii, jakim jest precyzyjnie opracowana mowa eucharystyczna z 6 rozdziału jego Ewangelii<sup>199</sup>. Tezę tę wydaje się potwierdzać także bardzo silne wyakcentowanie w tym tekście – przez czterokrotne powtórzenie – konieczności spożywania ciała i krwi Jezusa, co w jakimś sensie przypomina i odzwierciedla zapisane u Synoptyków polecenie „bierzcie i jedzcie, [...] pijcie...” (Mt 26,26-27)<sup>200</sup>.

<sup>195</sup> Wskazuje na to użycie tego samego określenia „trwa we Mnie, a Ja w nim” tutaj w wersecie 15,5b i w mowie eucharystycznej 6,56 – por. MNICH KARTUSKI, *Eucharystia tajemnica słubna*, Warszawa 2005, s. 79.

<sup>196</sup> R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, [w:] Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 215, 227-229. Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 230-231, gdzie autor twierdzi także, że elementy anamnezy eucharystycznej dokonywanej przez Kościół w liturgii możemy odnaleźć w modlitwie arcykapłańskiej Chrystusa.

<sup>197</sup> Por. T. OKURE, *Ewangelia według św. Jana*, [w:] Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 1302, 1306, 1331-1333; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 51-52; B. GHEZZI, *Living the Sacraments. Grace into Action*, Cincinnati 2011, s. 69-70.

<sup>198</sup> K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 13-14; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 39.

<sup>199</sup> J. GIBLET, *Eucharystia w Ewangelii św. Jana (J 6)*, Concilium(Pl) 1-10(1968), s. 572-573; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 101-102; M. CZAJKOWSKI, *Jedność nowotestamentalnego orzędzia eucharystycznego*, dz. cyt., s. 34-37; S. HAŁAS, dz. cyt., s.14-21; R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 228; tenże, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 59 i 63, przypis 10. Por. CH. PERROT, dz. cyt., s. 93-95, który wskazuje również, że samo opowiadanie o rozmnożeniu chleba u Jana (gł. 6,11) ma wymiar ewidentnie eucharystyczny.

<sup>200</sup> Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 14; S.HAŁAS, dz. cyt., s. 18; A. WIERZBICKA, dz. cyt., s. 53.



## 2.2. Związek Ostatniej Wieczerzy z Paschą Starego Przymierza

Po przedstawieniu źródeł biblijnych odnoszących się do Ostatniej Wieczerzy, zanim przejdziemy do egzegezy tekstów ustanowienia, należy wpięrcw omówić bardzo ważny dla dalszej interpretacji tych tekstów kontekst paschalny, w którym umieszczają go Ewangelisci<sup>201</sup>. Inaczej mówiąc, musimy wykazać, jaki istnieje związek pomiędzy wydarzeniem Ostatniej Wieczerzy a obrzędem Paschy żydowskiej. Problem ten jest niezwykle istotny w toku naszej pracy, ponieważ jest kluczem do ukazania ciągłości między starotestamentalnym pojęciem pamiętki a Jezusowym poleceniem anamnezy eucharystycznej. Wbrew pozorom jest to zagadnienie bardzo skomplikowane, gdyż akurat w tym punkcie dane biblijne są niejednoznaczne, a tym samym w literaturze teologicznej spotykamy wiele sprzecznych rozwiązań problemu. Oto bowiem z jednej strony mamy relacje Synoptyków, którzy przedstawiają Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną, a z drugiej strony u św. Jana Jezus umiera w czasie, gdy w świątyni jerozolimskiej dopiero zabijano baranki paschalne, rozpoczynając w ten sposób ryt święta Paschy. Prześledźmy zatem pod tym kątem relacje obu stron.

Spośród Ewangelii synoptycznych najmocniej utożsamia Ostatnią Wieczerzę z ucztą paschalną św. Łukasz, używając aż 5 razy terminu *Pascha* w swojej krótkiej przeciw relacji (22,7.8.11.13.15)<sup>202</sup>. Synoptycy wyraźnie umiejscawiają Ostatnią Wieczerzę w czasie święta Paschy, poczynając od wzmianek o czynionych doń przygotowaniach<sup>203</sup>. Najpierw Mateusz (26,2) po uroczystym wjeździe Jezusa do Jerozolimy i Jego mowach eschatologicznych wkłada w Jego usta zapowiedź męki, w której sam Jezus mówi: „za dwa dni jest Pascha” (por. Mk 14,1). Później również u Mateusza (26,17-19) uczniowie Jezusa w pierwszy dzień Przaśników – czyli w pierwszym dniu tygodniowego obchodu święta Przaśników, które rozpoczynało się tego wieczoru ucztą paschalną (por. Mk 14,12) – pytają, gdzie chce spożyć Paschę i na Jego polecenie ją przygotowują. Łukasz (22,7) podkreśla jeszcze, że był to dzień, „w którym należało ofiarować Paschę”. On także relacjonuje polecenie przygotowania Paschy wydane uczniom przez Jezusa i zaznacza, że przygotowano ją w mieście, czyli w Jerozolimie – zgodnie z rytuałem paschalnym (Łk 22,8-10). W końcu także u tego ewangelisty znajdujemy znamienne słowa Jezusa już w trakcie wieczerzy: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami” (Łk 22,15)<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> Por. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 10.

<sup>202</sup> Por. szerzej E. JEZIORSKA, dz. cyt., s. 86-88.

<sup>203</sup> Por. szerzej J. DROZD, dz. cyt., s. 82; S. HAŁAS, dz. cyt., s. 28-30.

<sup>204</sup> Warto zwrócić uwagę na interpretację tego wersetu wg H. Schürmanna cytowaną w: B. DOS SANTOS BERNARDO, *Ostatnia Wieczerza. Jej kontekst i wymiar wielkanocny*, [w:] Eucharystia, Kolekcja Communio 1, Poznań – Warszawa 1986, s. 145.

Również pewne szczegóły przebiegu Ostatniej Wieczerzy zawarte w relacjach Synoptyków wyraźnie wskazują, że była to uczta paschalna. Łukasz (22,17.20) mówi o co najmniej dwóch kielichach, nad którymi Jezus się modlił (jeden – dziękczynienie, drugi – ustanowienie Nowego Przymierza), co może wskazywać na ryt paschalny, z którym związane było błogosławieństwo czterech kielichów. Chleb był łamany, nie krojony czy rozrywany, czyli musiał to być chleb przaśny używany tylko w czasie Przaśników<sup>205</sup>. Jego błogosławieństwo następuje nie na początku wieczerzy, ale po pierwszym posiłku („gdy oni jedli”) – przekąsce, który odpowiadałby spożyciu *karpas* w czasie Paschy (Mt 26,21.26; Mk 14,17.22)<sup>206</sup>. Także pewien szczegół ze sceny zapowiedzi zdrady Judasza (zresztą zbieżny z relacją Jana 13,26) wydaje się przypominać element uczty paschalnej – zanurzenie chleba i gorzkich ziół we wspólnej misie z sosem *charošet* (Mt 26,23; Mk 14,20)<sup>207</sup>. Co prawda żaden z Synoptyków nie wspomina o spożywaniu baranka paschalnego, ale pamiętajmy, że nazwa *pascha* oznaczała także baranka i kiedy Jezus mówi o swoim pragnieniu spożycia Paschy (szczególnie por. Łk 22,15), możemy się domyślać, że chodzi także o baranka<sup>208</sup>. Dalej, uczta odbywała się na terenie Jerozolimy wieczorem i kończyła się w nocy oraz miała ściśle określone grono uczestników (Mk 14,16-17, por. Mt 26,20), co również odpowiada tradycji paschalnej<sup>209</sup>. Nocna pora uczty znajduje potwierdzenie także w zapisie św. Pawła (1 Kor 11,23) – to istotny szczegół, gdyż zazwyczaj główny posiłek spożywano przed zachodem słońca, a uczta paschalna zaczynała się po zachodzie słońca i kończyła do północy<sup>210</sup>. Warto tu także zauważyć, że wedle wszystkich czterech ewangelistów we wcześniejszych dniach przed Paschą Jezus z reguły wracał na wieczór z Jerozolimy do pobliskiej (ok. 2 km) Betanii, gdzie mieszkał u Marty i Marii, bądź „noce spędzał na górze zwanej Oliwną”, jak relacjonuje Łukasz (21,37) – tym razem świadomie został w Jerozolimie (Mt 21,17; 26,6; Mk 11,11-12; 14,3; Łk 19,29; J 11,1.18; 12,1; 18,1)<sup>211</sup>. Również wspólny dla wszystkich relacji ewangelicznych (Mt 26,20; Mk 14,18; Łk 22,14.27; J 13,23.25)

<sup>205</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 107.

<sup>206</sup> Por. przypis BJ do Mt 26,21; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 71; R. PINDEL, dz.cyt, s. 149. J. JEREMIAS zwraca uwagę, że w czasie uczty paschalnej przy pierwszym posiłku-przekąsce nie jedzono chleba, dz. cyt., s. 78.

<sup>207</sup> S. HAŁAS, dz. cyt., s. 29.

<sup>208</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>209</sup> BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 342-345.

<sup>210</sup> J. GNILKA, dz. cyt., s. 337. Szerzej na temat pór posiłków u Żydów zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 39-40, gdzie autor zaznacza, że poza Paschą tylko wesele i obżezanie mogło wiązać się z nocną ucztą.

<sup>211</sup> Por. R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 1999, s. 598-599; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 36-38 – zwraca uwagę, że pozostanie w zatłoczonej Jerozolimie nie ma innego wytłumaczenia jak wypełnienie przepisu o spożyciu baranka paschalnego, co musiało się stać w granicach miasta.

jest szczegół z opisu Ostatniej Wieczerzy dotyczący pozycji przy stole – uczestnicy wieczerzy byli w pozycji półleżącej – stosowanej do dzisiaj symbolicznie w czasie uczyty paschalnej. Dokładnie mamy tam greckie słowo *anékrito* (od czasownika ἀνάκειμαι – *leżeć*) lub u Łk 22,14 i J 13,25 *anépesen* (od czasownika ἀναπίπτω – *położyć się, rozłożyć się*), których nie oddają dosłownie polskie tłumaczenia. A warto zauważyć, że w czasie zwyczajnych posiłków ówczesni Żydzi siedzieli<sup>212</sup>. I w końcu u Mateusza (26,30) i Marka (14,26) mamy zdanie kończące relację o Ostatniej Wieczerzy: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej”. Hymn ten można z pewnością zidentyfikować jako przypisany do rytu paschalnego Hallel – jego drugą część śpiewa się właśnie na zakończenie uczyty paschalnej, a rabini nazywali go także *hymnon* – greckim słowem w brzmieniu zarameizowanym<sup>213</sup>.

Natomiast w Ewangelii św. Jana zasadniczo brak jest szczegółów, które by wprost wskazywały na to, że mamy tu do czynienia z ucztą paschalną – raczej przeciwnie, większość danych przemawia za tym, że Ostatnia Wieczerza odbyła się wieczorem 13 Nisan, czyli dzień przed terminem Paschy<sup>214</sup>. I tak rozpoczynając opis Ostatniej Wieczerzy, Jan pisze wyraźnie: „Było to przed Świętem Paschy” (13,1). Ponadto wiele szczegółów w tej Ewangelii dotyczących procesu i wyroku na Jezusie wyraźnie umiejscawia jego śmierć w dniu 14 Nisan. Po pierwsze, jak wcześniej pisaliśmy, Jan w wersecie 19,36 symbolicznie – przez odniesienie do przepisu dotyczącego zabijania baranka paschalnego w Wj 12,46 – odnosi śmierć Jezusa do pory zabijania baranków paschalnych w świątyni. Jeszcze wyraźniej przemawia tu zapis wersetu J 18,28, gdzie odnotowano, że oskarżyciele Jezusa „nie weszli do pretorium, aby się nie skalać i móc spożyć Paschę”, oraz werset 19,14, który dokładnie podaje czas wydania wyroku przez Piłata na Jezusa w południe w „dzień Przygotowania Paschy”. Podobnie werset 19,31 opisując śmierć Jezusa mówi, że jest to dzień Przygotowania (por. Mk 15,42), czyli następny dzień jest szabatem, ale jednocześnie „wielkim świętem”, czyli dniem rozpoczynającym Przaśniki<sup>215</sup>. Trudno pogodzić proces i śmierć Jezusa, gdyby nastąpiła po uczcie paschalnej, ze świętowaniem pierwszego dnia Przaśników

<sup>212</sup> Por. F. BOSCIONE, dz. cyt., s. 114-115 i 119 – autor jako argument za pozycją leżącą podaje także zapis Mk 14,15, że sala wieczernika była usłana. Por. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 42; J. DROZD, dz. cyt., s. 83; BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 345-346.

<sup>213</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 83. Por. BRAT EFRAIM, dz. cyt., s. 347. Zob. także przypis BJ do Mt 26,30.

<sup>214</sup> Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 81, 83-86.

<sup>215</sup> Ze zgodnej relacji Jana i Marka (por. także Mt 27,62 i Łk 23,54) wynika, że Jezus na pewno umarł w piątek – przed szabatem, ale u Jana jest to „wielki szabat”, a to oznacza, że 15 Nisan to sobota – por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 70-71. Niektórzy jednak interpretują ten werset, ze względu na brak bezpośredniej wzmianki o Passze, jako wskazanie daty śmierci Jezusa na 15 Nisan – por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 337.

przez pobożnych Żydów, choć, co trzeba zauważyć, uczeni w Piśmie dopuszczali sytuacje wykonania wyroku śmierci na odstępcach od wiary w święto<sup>216</sup>. Tezę tę wydaje się potwierdzać relacja Marka, która mówi o obawach arcykapłanów i uczonych w Piśmie wobec zgładzenia Jezusa w Paschę i Święto Przaśników: „Tylko nie w święto, żeby nie było wzburzenia między ludem” (Mk 14,2). Zresztą sporo innych szczegółów z opisu pojmania i skazania Jezusa jest nie do pogodzenia z prawnym zakazem pracy w święto, np. wyjście Judasza z wieczernika, by – jak sądzili pozostali apostołowie – poczynił zakupy na święto (J 13,29), lub przeprowadzenie pogrzebu Jezusa (J 19,38-42), który zresztą odbył się szybko właśnie ze względu na dzień Przygotowania (w. 42). Również u Synoptyków znajdziemy takie szczegóły, które nie pasują do czasu święta. Trudno np. sobie wyobrazić, że Żydzi w trakcie nocy paschalnej odrywają się od uczyty i idą z bronią pojmać Jezusa (por. Mt 26,47), czy że Szymon z Cyreny w czasie święta, „idąc z pola” (Mk 15,21)<sup>217</sup>, zostaje przymuszony do dźwigania krzyża Jezusa. Ogólnie wydaje się mało prawdopodobne, by arcykapłani i Sanhedryn zajmowali się w noc paschalną pojmaniem Jezusa, a w czasie pierwszego dnia Przaśników-Paschy Jego przesłuchiwaniem i doprowadzeniem do wyroku Piłata<sup>218</sup>. Wydaje się więc, że chronologia Jana oddaje lepiej rzeczywistość: Ostatnia Wieczera była wieczorem 13 Nisan, a Jezus umarł w piątek 14 Nisan.

Czy istnieje jakieś rozwiązanie tej sprzeczności w datowaniu Ostatniej Wieczery u Synoptyków i u Jana? Inaczej mówiąc, czy Ostatnia Wieczera była ucztą paschalną, jak chcą Synoptycy, czy też raczej tylko ucztą pożegnalną, jak sugeruje w swojej rozbudowanej relacji Jan? Próby rozwikłania tego zagadnienia podejmowano opierając się na znanych różnicach w stosowaniu kalendarza w czasach Jezusa w Palestynie.

Przez pewien czas przyjmowano powszechnie ogłoszoną na początku XX wieku teorię Strack-Billerbecka-Lichtensteina, opierającą się na sporze co do daty Zielonych Świątek między faryzeuszami a saduceuszami<sup>219</sup>. Chodziło o interpretację przepisu Księgi Kapłańskiej (23,11.15), który nakazywał „w następnym dniu po szabacie” złożyć w świątyni ofiarę pierwocin zbóż i od tego dnia liczyć siedem tygodni do Święta Tygodni czyli Pięćdziesiątnicy<sup>220</sup>. Saduceusze

<sup>216</sup> J. DROZD, dz.cyt.,s. 85.

<sup>217</sup> Por. tamże, s. 26.

<sup>218</sup> Por. R. PINDEL, dz.cyt, s. 144; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 83; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 120-121.

<sup>219</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 87-89; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 17-18; J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, I: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, s. 390-391. Por. R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 99, szczególnie przypis 4, gdzie podaje wcześniejsze wersje tej hipotezy.

<sup>220</sup> Na temat tego przepisu i święta zob. więcej S. BIELECKI, dz. cyt., s. 277 i A. PACIOREK, *Najstarsze święta w Izraelu*, dz. cyt., s. 320-324.

brali ten przepis dosłownie uważając, że pierwociny należy składać w pierwszy dzień po szabacie w oktawie Paschy. Natomiast faryzeusze interpretowali ten „szabat” jako Święto Przaśników, czyli pierwociny należało składać zawsze 16 Nisan. Z tego względu saduceusze starali się, aby komisja kalendarzowa<sup>221</sup> wyznaczała 15 Nisan na szabat. Według tej teorii właśnie w roku śmierci Jezusa nastąpiła taka sytuacja, że saduceusze wyznaczyli 15 Nisan na szabat, mimo iż powinien być w piątek. Ponieważ jednak – jak głoszą autorzy teorii – faryzeusze mieli już wówczas wielkie wpływy, zezwalano na obchód Paschy w dwóch terminach. A zatem związana ze stronnictwem saduceuszy starszyzna żydowska przygotowywała ucztę paschalną na piątek wieczór, a faryzeusze i pozostali pielgrzymi – w tym Jezus i Jego uczniowie – spożywali ją w czwartek wieczór. Tym samym relacja o Ostatniej Wieczerzy Synoptyków trzymała się wersji kalendarza faryzeuszy, a św. Jan saduceuszy – Jezus umarł w obu relacjach w piątek, ale dla Synoptyków był to 15 Nisan, a dla Jana 14 Nisan. Dzisiaj coraz rzadziej przywołuje się tę teorię. Jej słabość polega na tym, że opiera się na dość późnych i szczątkowych zapisach uczonych żydowskich z II-V wieku po Chrystusie.

Inną hipotezę tzw. „Kalendarza Kapłańskiego”, która także godziła obie wersje relacji ewangelicznych, ogłosiła w 1957 r. A. Jaubert<sup>222</sup>. Swoją propozycję rozwiązania problemu francuska badaczka oparła na odkryciach dokonanych w Qumran, gdy zauważyła, że Żydzi w czasach Jezusa używali dwóch różnych kalendarzy, co potwierdza także literatura apokryficzna, np. *Księga Jubileuszów*<sup>223</sup>. Większość Żydów posługiwała się oficjalnym, tradycyjnym kalendarzem księżycowym kontrolowanym przez uczonych w Prawie<sup>224</sup>. Ale esseńczycy, którzy m.in. mieszkali właśnie w Qumran nad Morzem Martwym, używali kalendarza słonecznego. Rok księżycowy miał 354 dni podzielone na 12 miesięcy (co 2-3 lata dodawano dodatkowy miesiąc przestępny). W kalendarzu esseńczyków rok składał się z 52 tygodni, czyli miał 364 dni, a początek roku wypadał stale w środę, stąd też 15 Nisan to zawsze była środa<sup>225</sup>. W jednym i drugim kalendarzu Paschę obchodzono 15 Nisan, ale w kalendarzu oficjalnym każdego roku wypadała ona w inny dzień tygodnia, a u esseńczyków rozpoczynała się zawsze we wtorek wie-

<sup>221</sup> Kontrolą poprawności kalendarza zajmowała się specjalna komisja kalendarzowa uczonych w Prawie – J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 31; J. DROZD, dz. cyt., s. 25; E. GAL-ED, dz. cyt., s. 25.

<sup>222</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 73-81; J. DROZD, dz. cyt., s. 89-92; J.P. MEIER, dz. cyt., s. 391-394; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 121-124.

<sup>223</sup> R. RUBINKIEWICZ, *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 264; T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 53-54. Szerzej por. E. GAL-ED, dz. cyt., s. 23-28.

<sup>224</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 24-26.

<sup>225</sup> Szerzej na temat kalendarzy używanych w Izraelu zob. R. RUBINKIEWICZ, *Starożytne kalendarze...*, dz. cyt., s. 260-265; T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 60-64. Por. także E. GAL-ED, dz. cyt., s. 26.

czorem. Jeśli więc przyjmiemy, że Jezus spożył Paschę zgodnie z kalendarzem esseńczyków, a Jan w swoim opisie posługiwał się oficjalnym kalendarzem, to sprzeczność między jego relacją a Synoptykami znika. Przy okazji wyjaśniłby się jeszcze jeden problem egzegetyczny, a mianowicie natłok wydarzeń pomiędzy Ostatnią Wieczerzą a śmiercią Jezusa. W takim układzie rozgrywałyby się one nie w ciągu niespełna 24 godzin, ale przez trzy dni<sup>226</sup>. Jednak po okresie popularności dzisiaj większość egzegetów odrzuca tę hipotezę<sup>227</sup>. Oto jej podstawowe słabe punkty. Po pierwsze, nigdzie Ewangelie nie wzmiankują, żeby Jezus zajmował się jakimiś problemami związanymi z kalendarzem. Wszystko wskazuje na to, że dostosowywał się przy okazji wszelkich świąt do kalendarza oficjalnego. Jednak przede wszystkim nic nie sugeruje jakichkolwiek związków Jezusa z esseńczykami, wręcz przeciwnie, w wielu punktach Jego nauczanie różniło się od nich diametralnie<sup>228</sup>. Także zagęszczenie wydarzeń po Ostatniej Wieczerzy wydaje się jednak realistyczne, gdyż pośpiech żydowskich przywódców chcących skazać Jezusa jest logicznie uzasadniony. Mogli się obawiać np. zakwestionowania sfingowanego procesu Jezusa czy buntu licznych w tym czasie pielgrzymów przeciwko sobie (takie obawy potwierdza tekst Mk 14,2)<sup>229</sup>. Ponadto nie wydaje się możliwe, żeby esseńczycy – traktowani przez Sanhedryn jako sekta – mogli zabijać baranki paschalne w świątyni w innym terminie niż oficjalny, a wtedy jaki sens miałyby tak wyraźnie zaznaczone u Synoptyków pragnienie Jezusa przeżycia Paschy i to w Jerozolimie?<sup>230</sup>

Widzimy więc, że próby rozwiązania problemu oparte na różnicach kalendarzowych nie przynoszą rezultatu i trzeba jednak odnieść się tylko do relacji Ewangelistów. W. Bösen w swoim bardzo szczegółowym opracowaniu dotyczącym ostatnich 24 godzin życia Jezusa sugeruje, że jedyne rozstrzygnięcie to „pogodzenie się z istnieniem dwóch odmiennych tradycji i zdecydowanie się na jedną z nich”<sup>231</sup>.

Idąc tym tropem trzeba powiedzieć, że przez długi czas bardzo wielu wybitnych egzegetów skłaniało się ku chronologii Synoptyków. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić J. Jeremiasa, którego epokowe dzieło *Die Abendmahls-*

<sup>226</sup> Szerzej na ten temat zob. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 74-77; J. DROZD, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>227</sup> Por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 336-337. Rozbudowana krytyka tej hipotezy zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 18-19; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 91-93.

<sup>228</sup> Szersze porównanie zob. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 77-80. Por. także T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 70.

<sup>229</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 80; J. DROZD, dz. cyt., s. 91.

<sup>230</sup> J. GNILKA, dz. cyt., s. 336-337. Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 91.

<sup>231</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 81. Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 90.



worte Jesu wyznaczyło kierunek badań nad relacjami o Ostatniej Wieczerzy na dziesięciolecie<sup>232</sup>. Jeremias jednoznacznie opowiedział się za tym, że Ostatnia Wieczerza była uczta paschalną i szczegółowemu udowodnieniu tej tezy poświęcił prawie jedną trzecią swej książki<sup>233</sup>. Przedstawimy tu szerzej argumentację jego poglądów, ponieważ stanowią one niezwykle istotny punkt odniesienia dla wszelkich innych prac na ten temat, które często, właściwie *a priori*, bez przeprowadzenia analizy źródeł biblijnych, powtarzają jako pewnik tezę o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczerzy.

Autor najpierw odiera tezy, jakoby Ostatnia Wieczerza dałaby się sprowadzić do jakiegoś innego typu żydowskiego posiłku religijnego jak: Kidusz, okazjonalna uczta chabury czy rytualny posiłek esseńczyków<sup>234</sup>. Następnie podaje 14 argumentów za identyfikacją Ostatniej Wieczerzy z uczta paschalną, które wynikają z tekstów Ewangelii<sup>235</sup>. W większości już je omówiliśmy, prezentując dokładnie relacje Synoptyków o Ostatniej Wieczerzy. Tutaj tylko w skrócie przytoczymy ich listę:

1. Ostatnia Wieczerza odbyła się w Jerozolimie.
2. Jezus korzystał z wynajętej sali (Mk 14,13-15) jak inni pielgrzymi.
3. Uczta odbyła się w nocy, co jest typowe tylko dla Paschy.
4. Jezus, w przeciwieństwie do wielu wcześniej opisanych w Ewangeliach uczt, tym razem spożywa ją w wąskim kręgu Dwunastu, co odpowiada przepisom odnośnie do paschalnej chabury.
5. Uczestnicy Ostatniej Wieczerzy spożywają ją w pozycji półleżącej, co jest rytualnym obowiązkiem podczas Paschy<sup>236</sup>.
6. Wg J 13,10 Ostatnia Wieczerza spożywana była w stanie rytualnej czystości, co nie było wymagane przy zwykłych posiłkach.
7. Jezus łamie chleb podczas posiłku, a nie na początku, co jest typowe tylko dla rytu Paschy.
8. Jezus z uczniami podczas uczyty pije wino (Mk 14,23.25), co u Żydów związane było tylko ze świątecznym posiłkiem, gdyż w zwykłe dni pili wodę<sup>237</sup>.

<sup>232</sup> Książka ukazała się po raz pierwszy w 1935 r., ale ostatnie wydanie uzupełnione i poprawione przez autora wyszło w 1967 r.

<sup>233</sup> Zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 9-82.

<sup>234</sup> Szerzej zob. tamże, s. 20-30. Zob. także porównanie i ukazanie różnic w stosunku do posiłków esseńczyków R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 57-60. Por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 105; F. GRYGLEWICZ, *Chleb...*, dz. cyt., s. 49-51.

<sup>235</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 35-56.

<sup>236</sup> Jeremias podaje wszystkie możliwe inne sytuacje spożywania posiłku w takiej pozycji – żadna jednak nie może wytłumaczyć takiego zachowania podczas tej uczyty – tamże, s. 43.

<sup>237</sup> Wszelkie sytuacje używania wina przy posiłkach żydowskich – zob. tamże, s. 45. Por. A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 91.



9. Jezus używa tutaj wina czerwonego obowiązkowego podczas Paschy – sugeruje to porównanie do krwi we wszystkich relacjach o ustanowieniu Eucharystii.
10. Wg J 13,29 kiedy Judasz wychodził z uczty, uczniowie sądzili, że poszedł zrobić niezbędne zakupy na święto. Sytuacja jest niezrozumiała jeśli przyjąć, że następnego dnia jest 14 Nisan – zakupy można było robić jeszcze cały dzień. Natomiast jeśli przyjmiemy, że była to uczta paschalna, czyli następnego dnia jest piątek 15 Nisan – wielkie święto, a potem szabat, to Prawo dopuszczało zakup niezbędnych artykułów żywnościowych w takiej sytuacji<sup>238</sup>.
11. Również niezrozumiała wydaje się druga część tego wersetu u Jana (13,29), gdzie część uczniów myśli, że Jezus posłał Judasza „żeby dał coś ubogim”. Trudno czynić to w nocy (w. 30), chyba że jest to noc Paschy, kiedy dobroczynność była powszechnie przyjętym zwyczajem (zapisanym później w Talmudzie)<sup>239</sup>.
12. Hymn odśpiewany na zakończenie uczty (Mk 14,26; Mt 26,30) da się sensownie zidentyfikować jedynie z drugą częścią paschalnego Hallelu.
13. Po posiłku Jezus nie udał się do Betanii, ale na Górę Oliwną (Mk 14,26; Mt 26,30; Łk 22,39) lub według Jana (18,1) „za potok Cedron”, tym samym pozostał w granicach Jerozolimy, czego wymagały przepisy paschalne.
14. Słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i kielichem, mimo swojej nowości, wpisują się w ryt paschalnych czynności wyjaśniających: hagady i błogosławieństw<sup>240</sup>.

Jeremias zwraca tutaj także uwagę na to, że relacje Synoptyków są „zmiękczone” przez filtr wczesnochrześcijańskiej praktyki liturgicznej, która przecież nie nawiązywała bezpośrednio do rytu paschalnego, choćby dlatego, że Wieczerja Pańska sprawowana było co niedziela, a nie tylko w Paschę. Tak więc te liczne reminiscencje paschalne u Synoptyków nie wypływają z doświadczeń liturgicznych wspólnot chrześcijańskich, ale właśnie z odniesienia do historycznego wydarzenia Ostatniej Wieczery<sup>241</sup>.

Jednocześnie Jeremias w swojej pracy odpira także 11 zarzutów, jakie stawiano wobec tezy o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczery<sup>242</sup>. Zreferujemy je tu krótko dla pełności wyводу, gdyż odnoszą się one także do wielu argumentów, które przedstawiliśmy wcześniej prezentując relację św. Jana. Pierw-

<sup>238</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>239</sup> Tamże, s. 48.

<sup>240</sup> Szerzej zob. tamże, s. 50-55.

<sup>241</sup> Tamże, s. 56.

<sup>242</sup> Tamże, s. 56-78.

szy zarzut to użycie przez Synoptyków słowa *artos* (Mk 14,22 i par.), kiedy na określenie chleba niekwaszonego powinno być zastosowane słowo *azyma*, tak jak czyni to Septuaginta tłumacząc teksty Księgi Wyjścia dotyczące rytuału Paschy i Przaśników (zob. LXX: Wj 12,8.15.18.20; 13,6-7; 23,15). Jeremias wykazuje, że w czasach, gdy powstawały teksty ewangeliczne i w praktyce sprawowania Wieczery Pańskiej słowo *artos* mogło być już używane zarówno na określenie chleba kwaszonego jak i niekwaszonego. Zresztą takie podwójne znaczenie tego słowa znajdujemy także w Biblii i literaturze żydowskiej<sup>243</sup>.

Kolejny kontrargument mówi, że paschalnemu charakterowi Ostatniej Wieczery przeczy praktyka nawet codziennego (a przynajmniej coniedzielnego) powtarzania Wieczery Pańskiej w pierwotnym Kościele. Błąd takiego myślenia polega na tym, że pierwotny Kościół w swoich celebracjach nie odtwarzał Ostatniej Wieczery jako takiej, ale przeżywał wspólnotę ze swoim Panem. Zresztą w pierwotnym Kościele były także grupy judeochrześcijan, które obchodziły Paschę raz w roku, zgodnie z normami żydowskimi<sup>244</sup>.

Trzeci zarzut zwraca uwagę na to, że w relacjach Synoptyków z Ostatniej Wieczery nie znajdujemy żadnych wyraźnych odniesień do rytu paschalnego, a szczególnie brak tu wzmianki o baranku paschalnym czy gorzkich ziołach. To prawda, ale trzeba jednak pamiętać, że teksty te nie tyle są historycznym opisem Ostatniej Wieczery, co bardziej formułami kultycznymi przypominającymi pierwotnym wspólnotom chrześcijańskim najbardziej konstytutywny dla nich moment tego wydarzenia. Zresztą wskazywaliśmy już w tych tekstach możliwość doszukania się nie wprost odniesień do spożywania baranka (Łk 22,15-16) czy gorzkich ziół (Mk 14,20).

Inna grupa niezgodności z rytuałem paschalnym, jakie zarzucano opisom Synoptyków, to: błogosławieństwo chleba przed połamaniem, używanie jednego kielicha przez wszystkich, gdy zwyczajowo każdy powinien pić ze swojego, i także używanie wspólnej misy, jak wynika z Mk 14,20. Pierwszy z tych trzech zarzutów wziął się z błędnego odczytania tekstu Majmonidesa i powielania tej opinii już od XVII w.<sup>245</sup>. Kolejność opisana przez Synoptyków: błogosławieństwo, a potem łamanie macy – co zresztą pokazaliśmy opisując Paschę w czasach Jezusa – jest właściwa dla rytu paschalnego. Co do drugiego zarzutu, to Jeremias twierdzi, że istnieją przesłanki na podstawie tekstów rabinackich, by sądzić, że istniała możliwość, może nawet zwyczaj, korzystania z jednego kielicha, szczególnie przy błogosławieństwie trzeciego kielicha (przez analogię do dzielenia macy). Ponadto stawia on pytanie praktyczne: czy w warunkach, kiedy w Je-

<sup>243</sup> Szeroki dowód autora zob. tamże, s. 56-60.

<sup>244</sup> Tamże, s. 60. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>245</sup> Zob. więcej J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 62-63.

rozolimie było więcej pielgrzymów niż mieszkańców, mogło starczyć naczyń (a szczególnie kielichów) dla wszystkich? Trzeba tu też pamiętać, że dostępne nam przepisy talmudyczne regulujące zwyczaje paschalne powstały jednak po roku 70 po Chr. Przy trzecim zarzucie trzeba przede wszystkim rozróżnić sposób podawania dań głównych i przekąsek, i, po drugie, dostrzec, że inne zwyczaje panowały we wcześniejszych epokach niż w czasach Jezusa. Owszem, istniał dawny zwyczaj, kiedy Pascha spożywana była w domach, że każdy uczestnik uczyty paschalnej miał obok siebie stoliczek z naczyniami na dodatki, także jak: gorzkie zioła, charoset czy macę. Jednak w czasach Jezusa, gdy zasadniczo Paschę przeżywano w Jerozolimie i trudno było znaleźć jakiegokolwiek wolne miejsce, wydaje się nieprawdopodobne, by używano więcej niż jednego wspólnego stołu, na który podawano potrawy dla wszystkich.

Piąta kontrowersja dotyczy wspomnianego już przez nas tekstu Mk 14,2, który miałby wykluczyć poprawność chronologii Synoptyków, cytującego wypowiedź arcykapłanów chcących zgładzić Jezusa: „Tylko nie w święto, żeby nie było wzburzenia między ludem”. Jeremias zauważa, że zdanie to nie stwierdza faktu jakiejś uchwały Sanhedrynu, ale jedynie obawy jego członków wobec przeszkód, jakie mogą stanąć na drodze realizacji ich podstępnych zamiarów wobec Jezusa. Przecież to zdanie pada jeszcze przed zdradą Judasza, która dopiero nieoczekiwanie otwarła im drogę do pojmania Jezusa. Jednak przede wszystkim Jeremias twierdzi, że określenie „w święto” (ἑορτή) należy tu odczytywać nie jako podanie czasu, ale miejsca, czyli należałoby ten werset odczytać: „tylko nie w obecności świątecznego tłumu”. Uzasadnia to używaniem tego słowa (ἑορτή) w innych tekstach właśnie w znaczeniu „świąteczny tłum” czy „świąteczne zebranie” (np. takie znaczenie ma J 7,11). Również kontekst wersetu poprzedzającego Mk 14,1 wyraźnie wskazuje, że arcykapłani chcieli pojąć Jezusa podstępem, czyli bez rozgłosu, co potwierdza Łk 22,6. Wywód ten potwierdza także logika sytuacji. Ogromna liczba pielgrzymów znajdowała się w Jerozolimie nie tylko w dniu samej Paschy, ale przed nią i po niej, więc argument obawy przed wzburzeniem „między ludem” nie mógł dotyczyć czasu, ale właśnie okoliczności pojmania Jezusa.

Kolejny poważny argument sprzyjający chronologii Janowej to zapis talmudyczny (Pes.VIII,6)<sup>246</sup> potwierdzający zwyczaj amnestii związanej ze świętem Paschy, który odnotowują Ewangelie (J 18,39; Mk 15,6 i par.). Zwyczaj ten zakładał, że uwolniony więzień powinien mieć możliwość udziału w uczcie paschalnej jeszcze tego samego wieczoru. Jeremias odpiera ten zarzut twierdząc, że to prawo talmudyczne nie oddaje sytuacji opisanej przez ewangelistów, gdyż wyraźnie dotyczyło ono tylko osób podlegających jurysdykcji żydowskiej i – precyzyjnie rzecz ujmując – było przepisem, który dawał możliwość zwolnienia więźnia –

<sup>246</sup> Tamże, s. 67.

swoistego urlopu więziennego – jedynie na czas udziału w uczcie paschalnej. Tak więc przypadek Barabasa uwolnionego przez namiestnika rzymskiego nie musi tu być żadnym wiążącym argumentem za tym, że proces Jezusa nastąpił 14 Nisan<sup>247</sup>.

Jako siódmy kontrargument przeciw paschalnemu charakterowi Ostatniej Wieczerzy podaje się zapis św. Pawła z 1 Kor 5,7b: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha”, twierdząc, że słowa te świadczą, iż Jezus został ukrzyżowany w porze zabijania baranków paschalnych. Trzeba jednak zadać sobie pytanie, czy to porównanie Jezusa do ofiary paschalnej jest opisem czasu ukrzyżowania, czy też raczej odniesieniem do własnego samookreślenia Jezusa wypowiedzianego podczas Ostatniej Wieczerzy, gdzie tłumaczył On uczniom w swojej „hagadzie” sens swojej ofiary. Należy pamiętać, że ta eksplikacja znaczenia baranka paschalnego wpisana była w hagadę paschalną. Jeremias uważa, że zapis 1 Kor 5,7-8 wydaje się być przedpawłową hagadą paschalną funkcjonującą w pierwotnym Kościele, która oddawała przekaz słów Jezusa wyjaśniającego uczniom podczas Ostatniej Wieczerzy sens Jego śmierci<sup>248</sup>.

Również inny zapis św. Pawła z 1 Kor 15,20 (por. w. 23) miałby faworyzować chronologię Janową. Otóż użyte tu słowo „pierwociny” (dosłownie gr. ἀπαρχή – pierwocina) sugerowałoby datę zmartwychwstania Chrystusa na 16 Nisan, kiedy to należało składać w ofierze pierwociny zbóż. Tym samym śmierć Chrystusa wypadłaby 14 Nisan, czyli przed ucztą paschalną. Badania językowe wskazują jednak wyraźnie, że słowo to używane jest w znaczeniu ‘pierwszy’ (πρῶτος)<sup>249</sup> i wyciąganie tak daleko idących wniosków co do chronologii jest tu nadinterpretacją.

Kontrargument dziewiąty to właściwie cała grupa poważnych zarzutów związanych z tym, że spora część wydarzeń dotyczących pojmania i skazania Jezusa opisanych w Mk 14,17 – 15,47 (i par.) jest niemożliwa do pogodzenia ze świątecznym charakterem 15 Nisan – Paschy i Święta Przaśników, który jako dzień świąteczny posiadał w Prawie rangę szabatu. Oto ich zestawienie:

1. Pójście Jezusa do Getsemani w czasie nocy paschalnej.
2. Noszenie broni przy pojmaniu Jezusa przez straż arcykapłana i niektórych uczniów podczas nocy paschalnej.
3. Posiedzenie Sanhedrynu i skazanie Jezusa w noc Paschy.
4. Rozerwanie szat przez arcykapłana podczas rozprawy Sanhedrynu.
5. Udział Żydów w rzymskim procesie Jezusa podczas święta.
6. Sytuacja Szymona z Cyreny, który 15 Nisan szedł „z pola”.

<sup>247</sup> Por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 362. Zob. kontrargumenty w: J.P. MEIER, dz. cyt., s. 400.

<sup>248</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 68 i 214.

<sup>249</sup> Tamże, s. 69.

7. Wykonanie wyroku na Jezusie w święto.
8. Kupienie płótna na całun wieczorem w święto.
9. Ściągnięcie z krzyża ciała i zatoczenie kamienia na grób w święto.
10. Przygotowanie wonności i olejków (Łk 23,56).

Od razu należy zauważyć, że zarzuty te nie mają jednakowej wagi. Pięć z nich (nr 1, 2, 4, 9 i 10) bierze się po prostu z nieznamomości szczegółów Halachy – rabinackich przepisów kultowo-liturgicznych<sup>250</sup>. I tak Jezus wychodząc do Getsemani nie przekroczył granic tzw. Wielkiej Jerozolimy, gdzie wolno było spędzać noc paschalną – w obrębie murów miasta należało jedynie spożyć baranka paschalnego. Co do drugiego zarzutu, to w czasach Jezusa obowiązywał jeszcze przepis Halachy z epoki machabejskiej pozwalający na noszenie broni w dni świąteczne. Argument czwarty nie dotyczy tychże przepisów, gdyż zabraniają one rozdierania szat w święto tylko z powodu gniewu lub śmierci. Dziewiąty punkt tłumaczy wyraźny nakaz Tory (Pwt 21,23) „trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać”, który obowiązywał oczywiście także w dzień świąteczny. Co do dziesiątego argumentu, to przepisy pozwalały w szabat przygotować niezbędne rzeczy dla zmarłego, zabraniały jedynie poruszania członkami zmarłego przy przygotowaniu zwłok<sup>251</sup>. Należy także zauważyć tutaj, że według relacji Marka (16,1) kobiety uczyniły to po szabacie, a nie, jak u Łukasza, w wieczór pogrzebu Jezusa.

Sytuacje przedstawione w punktach 5 i 7 nie wynikają tutaj z decyzji władz żydowskich, lecz rządów rzymskich<sup>252</sup>. Warto przy tym spostrzec, że w relacji Marka (15,6nn) Piłat właściwie nie przeprowadził procesu, a amnestia paschalna dokonała się przez akklamację. Natomiast wykonanie wyroku wobec tak liczного tłumu Żydów zgromadzonych na święto mogło być przez Rzymian wykorzystane jako odstrasający przykład ich władzy nad Palestyną. Poza tym Ewangelie wspominają o sytuacjach, gdy sami Żydzi chcieli wykonać wyrok na Jezusie w szabat (Łk 4,29) lub w święto (J 10,22-39).

Punkt 6 opiera się na pewnym arbitralnym założeniu, że Szymon idzie z pracy na polu, co zresztą wydaje się mało prawdopodobne o tak wczesnej godzinie (por. Mk 15,25). Żydowi wolno było w święto, nie przekraczając drogi szabatowej, czyli 2000 łokci (ok. 880 m), pójść na pole np. po drewno na opał lub po bydło konieczne do zabicia. Nie jest też pewne, czy zwrot „z pola” nie należałoby w tym miejscu przetłumaczyć „ze wsi”, w znaczeniu ‘spoza miasta’ – Szymon mógł mieszkać poza murami Jerozolimy i o tej porze udawać się do świątyni na modlitwę. Poza tym jest jeszcze pytanie, czy Szymon w ogóle był Żydem?

<sup>250</sup> Szerzej zob. tamże, s. 70.

<sup>251</sup> Szczegółowy przepis zob. tamże.

<sup>252</sup> Szerzej na temat rzymskiego procesu Jezusa por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 357-368.

Argument z punktu 8, nawiązujący do opisu pochowania Jezusa w piątek wieczór (Mk 15,46), kiedy Józef z Arymatei kupuje płótna na całun, wydaje się mocny, bo w sposób oczywisty łamany jest tu zakaz handlu w szabat. Jednak szczegółowe przepisy rabinackie<sup>253</sup> zezwalały na pewne wyjątki zwłaszcza, jeśli idzie o Paschę, gdy wypadła przed szabatem i następowały dwa dni świąteczne. Do takich wyjątków należało kupno trumny czy całunu, gdyż w klimacie Palestyny pogrzeb musiał się odbyć szybko.

Z całej tej listy wydarzeń związanych ze skazaniem Jezusa pozostaje jeszcze punkt 3 – jedyny tak naprawdę doniosły zarzut w tej grupie: wydaje się niemożliwe, żeby Sanhedryn zbierał się i wydał wyrok na Jezusa w świąteczną noc Paschy<sup>254</sup>. Prawo żydowskie w czasach Jezusa było tu jasne: nie wolno przeprowadzać sądów w dni świąteczne<sup>255</sup>. W tym miejscu jednak warto od razu zauważyć, że Miszna zabraniała procesów kryminalnych również w dniu Przygotowania, tym samym argument ten uderza nie tylko w chronologię synoptyczną, ale także Janową, o ile zakładamy, że u Jana mamy do czynienia z procesem żydowskim, bo z tekstu (J 18,12-14.19-24.28) wydaje się, że opisuje on jedynie osobistą decyzję w sprawie Jezusa arcykapłanów Annasza i Kajfasza<sup>256</sup>. Jednak Jeremias wskazuje, że istniały wyjątki od tej zasady Halachy opierające się na przepisie Tory (Pwt 17,12-13) mówiącym, że w pewnych określonych przypadkach opisanych w Księdze Powtórzonego Prawa (nieposłuszny syn – 21,18-21, człowiek pyszny sprzeciwiający się postanowieniu kapłana lub sędziego – 17,8-13, zwodziciel nakłaniający do kultu bożków – 13,7-19, fałszywy prorok – 18,20, fałszywy świadek – 19,18-21) należało wykonać wyrok śmierci dla przykładu w obecności całego ludu, czyli właśnie w święto (chodziło dokładnie o trzy wielkie święta pielgrzymkowe gromadzące w Jerozolimie zgodnie z tym przepisem Tory „cały lud”). Casus Jezusa według Jeremiasa to, jak wynika z relacji Synoptyków (Mk 14,65<sup>257</sup>; Mt 26,68; Łk 22,64), przypadek fałszywego proroka podlegający temu przepisowi Tory, który znosił wszelkie przeciwstawne zapisy Halachy, a zgodnie z tym przepisem wyrok na Jezusie musiał zostać wykonany 15 Nisan. Tym samym dziewiąty zarzut wobec chronologii Synoptyków w postaci całej listy argumentów mówiących o sprzecznościach związanych z pojmaniem i skazaniem Jezusa zostałyby odparty<sup>258</sup>.

<sup>253</sup> Zob. szerzej J. JEREMIAS, s. 71-72.

<sup>254</sup> Szerzej na temat sytuacji jurysdykcyjnej i wyroku Sanhedrynu por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 351-356.

<sup>255</sup> Por. J. JEREMIAS, s. 72 – bardziej szczegółowe odniesienia do pism żydowskich przypis 3.

<sup>256</sup> Por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 352 i 355.

<sup>257</sup> Por. przypis do tego tekstu w BJ.

<sup>258</sup> J. JEREMIAS, s. 72-73.



Najpoważniejszy, bo najtrudniejszy do pogodzenia z przedstawieniem wydarzeń u Synoptyków, dziesiąty zarzut, podnoszony przeciwko paschalnemu charakterowi Ostatniej Wieczerzy, to wyraźne określenia czasowe w Ewangelii św. Jana. Są to teksty, które zaprezentowaliśmy już, omawiając relację czwartej Ewangelii. Jak te kontrowersje proponuje rozwiązać Jeremiasz?

Rozpoczynający opis Ostatniej Wieczerzy u Jana werset 13,1 mówi wyraźnie: „Było to przed Świętem Paschy”. Jeremiasz zauważa jednak, że to określenie czasowe odnosi się jednoznacznie nie do momentu rozpoczęcia Ostatniej Wieczerzy, lecz do następującego po nim słowa „wiedząc” (εἰδὼς), czyli zdanie mówi jedynie, że Jezus przed Paschą miał świadomość swojej śmierci<sup>259</sup>. Natomiast w przypadku określenia „dzień Przygotowania Paschy” (παρασκευῆ τοῦ πάσχα) z J 19,14 Jeremiasz stwierdza, że jest tzw. *hapax legomenon* – wyrażenie występujące tylko w tym miejscu Biblii, a w ogóle niespotykane w innych tekstach, brak więc wystarczających danych, by określić, o jakie znaczenie na pewno chodzi. Niekiedy udaje się dociec przybliżonego znaczenia danego słowa na podstawie pokrewnych mu strukturalnie słów z innych języków semickich. Uważa on, że na podstawie tekstów aramejskich i syryjskich istnieje możliwość rozumienia tego określenia jako „piątek tygodnia paschalnego”<sup>260</sup>. W wersecie J 19,31 mamy również określenie „dzień Przygotowania” doprecyzowane w drugiej części zdania, iż chodzi o Przygotowanie do tzw. wielkiego szabatu. Jeremiasz w swojej interpretacji przypuszcza, że można ów „wielki szabat” zidentyfikować z dniem składania ofiary pierwocin zbóż (wg Kpł 23,11), który w tradycji faryzejskiej wypadał 16 Nisan – pisaliśmy o tym, omawiając teorię różnicy kalendarzy u faryzeuszów i saduceuszów. Tym samym śmierć Jezusa można by datować na 15 Nisan. Odnośnie do stwierdzenia z tekstu J 18,28, mówiącego że członkowie Sanhedrynu „nie weszli do pretorium, aby się nie skalać i móc spożyć Paschę”, uważa on, iż należy go odczytywać w świetle 2 Krn 30,22, tzn. słowo Pascha oznacza tu cały siedmiodniowy obchód połączonego święta Paschy i Przaśników, a tym samym wszystkie ofiary świąteczne, a nie tylko baranka paschalnego<sup>261</sup>. W takim znaczeniu słowa te mogły być wypowiedziane także 15 Nisan i ta relacja Jana nie przeczyłaby datowaniu Synoptyków.

<sup>259</sup> Polskie tłumaczenie BT nie oddaje tego znaczenia, bo dzieli werset na dwa zdania. Ale wystarczy zobaczyć jak wygląda to w wydaniu interlinearnym NT lub w nowszych tłumaczeniach, np. Towarzystwa św. Pawła: „Przed świętem Paschy Jezus wiedział, że nadeszła godzina Jego przejścia z tego świata do Ojca”. Również przypis do tego wersetu w BJ wyraźnie sugeruje, że słowo Pascha nie tyle jest tu określeniem czasu, co nawiązuje do „przejścia” w drugiej części wersetu i ma bardziej znaczenie teologiczne niż czasowe.

<sup>260</sup> Szersza analiza J. JEREMIASZ, dz. cyt., s. 74.

<sup>261</sup> Zob. szerzej tamże, s. 14-15.



Podsumowując swój dowód przeciw temu zestawowi kontrargumentów związanych z określeniami terminu Ostatniej Wieczerzy u Jana, Jeremias zwraca także uwagę na liczne tropy w opisie Janowym, które wydają się potwierdzać datowanie synoptyczne. Ramy opisu Ostatniej Wieczerzy u Jana są takie same jak u Marka – scena zdrady Judasza i na zakończenie wyjście do Getsemani. Również różne dane czwartej Ewangelii, które tu autor przypomina z wcześniejszego wywodu, wydają się wskazywać, że i u Jana chodzi jednak o wieczerzę paschalną: uczta odbywała się w wąskim kręgu uczniów w granicach Jerozolimy i trwała do późna w nocy, był to posiłek świąteczny, spożywany w pozycji półleżącej, uczestnicy byli w stanie czystości rytualnej, a wyjście Judasza z uczty było komentowane przez uczniów jako konieczność zakupów lub pomocy ubogim, co sensownie daje się wytłumaczyć jedynie przez zwyczaj paschalny. Według Jeremiasa przesunięcie terminu Ostatniej Wieczerzy u Jana o 24 godziny to zabieg teologiczny mający na celu uwydatnienie typologii baranka paschalnego w ofierze Chrystusa – chronologia została podporządkowana typologii. A trzeba tu nadmienić, że to porównanie Jezusa z barankiem paschalnym jest bardzo stare, co potwierdza jego występowanie w wielu różnych miejscach Nowego Testamentu (1 Kor 5,7; 1 P 1,19; Ap 5,6.9.12; 12,11; J 1,29.36) i było ono elementem najstarszej, wczesnochrześcijańskiej hagady paschalnej<sup>262</sup>. Jeremias zwraca także uwagę na jeszcze jeden element teologiczny, który mógł zadziałać na taką konstrukcję chronologii u Jana – to praktyki kwartodecyman (chrześcijanie obchodzący Wielkanoc zgodnie z terminem Paschy żydowskiej 14 Nisan), którzy m.in. pościli w wieczór paschalny, przed rozpoczęciem własnej Paschy, dla podkreślenia opozycji wobec zwyczajów żydowskich<sup>263</sup>. Ponieważ tradycja Janowa kształtowała się właśnie w tym środowisku, głównie w Azji Mniejszej, dlatego w tej Ewangelii mamy ślady (por. J 2,13; 6,4; 11,55), które – jak twierdzi Jeremias – akcentują przeciwstawność między żydowską a chrześcijańską Paschą. Odkład prawdziwy baranek został zabity, Pascha żydowska już przeminęła i jedyną prawdziwą Paschą jest Pascha Chrystusa. Tym samym mógł być to powód, by Jan przesunął termin Ostatniej Wieczerzy, by podkreślić te różnice i pokazać, że Jezus nie świętował już według zwyczaju żydowskiego, a jednocześnie uwydatnić w Jego ofierze krzyżowej spełnienie prawdziwej ofiary paschalnej<sup>264</sup>.

<sup>262</sup> Tamże, s. 76-77 i 214. Szerzej nt. idei baranka por. G. WITASZEK, *Baranek paschalny Wyjścia*, dz. cyt., s. 17-18; U. VANNI, *Kapłaństwo chrześcijan w Apokalipsie*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 123-124; J. RATZINGER, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 90-91.

<sup>263</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 77. Por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 140-148 – ten autor szerzej analizuje praktyki postu kwartodecyman i raczej nie podziela poglądów Jeremiasa.

<sup>264</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 79-80.

W końcu ostatnia – jedenasta teza wysuwana często wobec datowania synoptycznego to obchód ukrzyżowania przez kwartodecyman według chronologii Janowej czyli 14 Nisan, czego wyrazem miałby być wspomniany wcześniej post w tym dniu. Jeremias wykazuje jednak, że zarówno oni, jak i wcześniej judeochrześcijanie, trzymali się chronologii synoptycznej, gdyż post miał inne motywy – był przygotowaniem do świętowania. Dowód swój opiera on na tym, że nie tyle świętowali oni w noc paschalną śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, co bardziej, zgodnie z tradycją żydowską, która w noc Paschy zapowiadała przyjsie Mesjasza, oczekiwali wtedy Paruzji<sup>265</sup>.

W ten sposób Jeremias zamyka swoją niezwykle rozbudowaną obronę datowania Ostatniej Wieczerzy zgodnie z Ewangelią synoptycznymi. Materiał jest bardzo bogaty i przekonujący, choć trzeba przyznać, że siła argumentacji nie we wszystkich punktach jest już równie mocna, szczególnie w świetle badań nowszych kierunków egzegetycznych<sup>266</sup>. Współczesna egzegeza oparta na metodzie historyczno-krytycznej stawia dwa zasadnicze zarzuty co do datowania Synoptyków<sup>267</sup>. Po pierwsze, wskazuje na późniejszy charakter opowiadania

<sup>265</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 77-78 i 116-117. Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 148-150; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 144-145, gdzie broni on chronologii Janowej w praktyce liturgicznej kwartodecyman.

<sup>266</sup> A. JANKOWSKI twierdzi wręcz, że „po wnikliwych badaniach, jakich dokonał Joachim Jeremias, już nie może ulegać wątpliwości, że Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, bez względu na znaną trudność uzgodnienia pod tym względem Synoptyków z opisem Janowym” – *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 106. Tak samo uważa R.T. BECKWITH, *The Jewish Background to Christian Worship*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 77. Warto w tym miejscu jako uzupełnienie przytoczyć opinię L. BOUYER: „samo ustanowienie przez Chrystusa chrześcijańskiej Eucharystii, tak jak opisuje ją św. Paweł i Ewangelie synoptyczne, nie może być właściwie rozumiane – jak to znakomicie wykazał Jeremias – jak tylko w odniesieniu do całości wspomnianych obrzędów i modlitw żydowskich”. – *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 135. Ale trzeba też wyraźnie zaznaczyć, że współczesna egzegeza ze swojej strony, głównie ze względów metodologicznych, wskazuje na pewną anachroniczność badań Jeremiasa – por. CH. PERROT, dz. cyt., s. 67-69 oraz J.P. MEIER, dz. cyt., s. 395-399, gdzie autor ten, doceniając ogromną wiedzę Jeremiasa na temat tradycji rabinistycznej, wykazuje jednak, że w wielu sytuacjach Jeremias nie do końca rzetelnie, w znaczeniu metodologicznym, operuje źródłami dla udowodnienia swoich tez i podaje szczegółowe kontrargumenty wobec poglądów Jeremiasa. Zob. także krytyczne uwagi w H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Aschendorff Münster 1982, s. 20-22.

<sup>267</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 81. Por. tenże, *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980, s. 19-29 – jest to szersze studium tego autora oparte na metodzie historyczno-krytycznej na temat relacji św. Łukasza, gdzie zasadniczo uważa on, że wątek paschalny jest jedynie zabiegiem redakcyjnym ewangelisty. Budując swoje tezy stawia on m.in. pytanie, jaki sens dla hellenistycznych czytelników Łk miałyby hebrajskie pojęcie Paschy? Poza informacją o święcie nie byli oni w stanie odczytać w pełni teologicznego znaczenia użycia tego terminu. Swoje wnioski na temat paschalnego charakteru relacji Łk o Ostatniej Wieczerzy (s. 26-29) konkluduje w następujący sposób: „Nach vorliegenden Beobachtungen

o przygotowaniu Paschy (Mk 14,12-16 i par.), które miałyby być dopisane do wcześniejszego opisu wieczerzy<sup>268</sup>. Tym samym miałyby być to dowód na to, że motyw paschalny jest tu środkiem do osiągnięcia celu teologicznego. Po drugie, bardzo ważny tekst u Łukasza 22,15 traktuje jedynie jako zabieg redakcyjny ewangelisty, gdyż te słowa Jezusa nie występują u innych synoptyków. Ogólnie wysnuwa się tu wniosek, że: „Ostatnia wieczerza Jezusa została dopiero później świadomie przekształcona w wieczerzę paschalną. Redaktorzy odpowiedzialni za tę zmianę, Marek lub gmina, chcieli w ten sposób zaznaczyć, iż wieczerzę eucharystyczną należy od razu rozumieć jako nową wieczerzę paschalną, w której Jezus, prawdziwy baranek wielkanocny, zastępuje starotestamentalnego baranka paschalnego”<sup>269</sup>. Wydaje się, że przesłanki do stawiania tak kategorięcznego wniosku są tutaj jednak także niezbyt mocne wobec wcześniej przedstawionych argumentów Jeremiasa<sup>270</sup>. Konsekwencją takiego zanegowania paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy u Synoptyków jest oczywiście preferowanie chronologii Janowej, a tym samym traktowanie Ostatniej Wieczerzy jedynie jako uczytu pożegnalnej. Do takich wniosków doszedł wybitny egzegeta H. Schürmann pracujący przez ponad 20 lat nad Ewangelią Łukasza. Początkowo był przekonany o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczerzy, z czasem jednak tak podsumował swoje badania w tym względzie: „Ponieważ nie jesteśmy w stanie wykazać w sposób historyczny paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy Jezusa, gdyż nie była to ani obrzędowa Pascha, ani jej antycypacja, potem prze-

---

scheint es mehr als fraglich, ob der Evangelist ‘sein Paschamah’ als theologischen Hintergrund des nachfolgenden eucharistischen Mahles verstanden wissen will”. Wydaje się, że to wnioskowanie jest dość uproszczone, bo np. świadectwa pism Ojców Kościoła już z II w. mówią, że właśnie w świecie helleńskim doskonale rozumiano, czym była Pascha, i tam najpełniej rozwinęła się teologia paschalna – por. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 131-137.

<sup>268</sup> Por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 125, gdzie papież uważa, że jest to dość sztuczne wytłumaczenie.

<sup>269</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 82. Podobnie J.P. MEIER, dz. cyt., s. 399: „In a sense, the Synoptics were the first to take that route, by making an ‘extraordinary’ meal fit under the rubric of Passover”.

<sup>270</sup> W tym miejscu warto zauważyć, że nawet papież Benedykt XVI podczas ostatniego Synodu poświęconego Słowu Bożemu przestrzegł przed niebezpieczeństwem egzegezy ograniczonej wyłącznie do metody historyczno-krytycznej. Wskazał nawet wprost, że zagrożenie to znajduje się przede wszystkim „w głównym nurcie egzegezy w Niemczech, negującym zmartwychwstanie Chrystusa i ustanowienie przez Niego Eucharystii” (wypowiedź z 14.10.2008 za serwisem Radia Watykańskiego <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=237840>). Por. szersza wypowiedź na ten temat J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, Kraków 2007, s. 5-12 oraz J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, *Christianitas* 35(2007), s. 27. Z drugiej strony papież Benedykt XVI słusznie zauważa, że należy mieć zdrowy (tzn. oparty na wierze Kościoła) dystans do aktualnych hipotez egzegetycznych, bo zawsze pojawiają się twierdzenia im przeciwnie – J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 117-118.

kształcona w chrześcijańską ucztę paschalną, dlatego, co do tej sprawy, wydaje się rzeczą bardzo wskazaną unikanie argumentowania. Materiał zawarty w Nowym Testamencie zezwala jedynie na wniosek, że Ostatnia Wieczerza posiadała charakter świąteczny<sup>271</sup>.

Owszem Ostatnia Wieczerza, zwłaszcza według relacji Jana, była uroczystym pożegnaniem Jezusa z uczniami, ale ten wątek nie musi przeczyć jej paschalnemu charakterowi<sup>272</sup>. Dzisiaj na korzyść chronologii czwartej Ewangelii stawia się przede wszystkim jako bezsporne trzy określenia czasowe u Jana (18,28; 19,14.31) oraz twierdzenie, że w całości swojej Ewangelii wierniej niż Synoptycy oddaje on chronologię i topografię<sup>273</sup>. Ma to być zasadniczy argument na to, że nawet pamiętając o tym, iż Jan ma skłonność do teologicznego komentowania wydarzeń, to jednak tu objaśnia datę, a nie datę dostosowuje do treści teologicznej<sup>274</sup>. Trzeba stwierdzić, że nie ma tych argumentów zbyt wiele i nie są zbyt jednoznaczne (poza sporem o znaczenie określeń z J 18,28; 19,14.31, na ile są Janową interpretacją teologiczną śmierci Jezusa). Wydaje się też, że wobec wielu stwierdzeń Synoptyków stosuje się argumentację będącą swoistą sceptyczną

<sup>271</sup> H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy...*, dz. cyt., s. 590, przypis 3. Por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 108, gdzie cytując tę opinię Schürmanna dodaje jego dopowiedzenie z późniejszego okresu, że Ostatnia Wieczerza mogła być przygotowana „pod wpływem myśli o święcie Paschy” – zob. H. SCHÜRMAN, *Abendmahl*, LThK, Freiburg 1986<sup>2</sup>, t. I, k. 27-28. Zob. także K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 12 i R. PINDEL, dz. cyt., s. 145, gdzie podają oni opinię innego wybitnego biblisty X. Leon-Dufoura, który uważa, że Ostatnia Wieczerza nie była ucztą paschalną, lecz starotestamentalną ucztą dziękczynną *today*. Podobna opinia L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 102-103: „...les réminiscences pascales sont présentes dans les prières non seulement du repas de cette nuit unique [Pâque] mais de tous les repas. Et, en fait, que la Cène ait été ce repas à part ou un autre, il n’y a pas de doute: ce n’est à aucun des détails propres au repas de pascal que Jésus a attaché l’institution eucharistique de la nouvelle alliance”.

<sup>272</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>273</sup> Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, s. 73. Za chronologią Janową – właśnie z tych względów – opowiada się w swojej ostatniej książce papież Benedykt XVI – zob. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 124-125; takie stanowisko przyjmuje na podstawie: J.P. MEIER, dz.cyt, s. 395-401.

<sup>274</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 82-83. Analizując dokładniej zawarte w tej pracy argumenty za traktowaniem Ostatniej Wieczerzy jako jedynie uczytu pożegnalnej trzeba przyznać, że są dość mało przekonujące. Np. argument leżącej pozycji przy stole, który ma przemawiać za jedynie świątecznym charakterem uczytu i być efektem wpływów grecko-rzymskich – jak wykazaliśmy w przypadku Żydów – miał znaczenie symboliczne i dlatego był charakterystyczny dla wieczerzy paschalnej. Niekonsekwencją jest także stawianie relacji Łukasza szczególnie rozdz. 22-23 jako wzoru historyczności (sic!) – s. 64, a potem negowanie tego bez wyraźnych argumentów na korzyść Jana jako wierniej oddającego chronologię – s. 83. W końcu najbardziej rażące, a typowe dla skrajnie stosowanej metody historyczno-krytycznej, jest sprowadzenie Jezusa do jakiejś wypadkowej czynników kulturowych tak, jakby sam – z własnej inicjatywy – nie mógł być interpretatorem swoich czynów – s. 106.

redukcją, opartą na dość arbitralnej interpretacji Redaktions- i Formgeschichte. Zapomina się, że, po pierwsze, mamy tu do czynienia z natchnionym tekstem kanonicznym, a, po drugie, absurdalne czasami staje się sprowadzanie wszystkich wątków paschalnych u Synoptyków do wytworu wiary gminy popaschalnej i tworzenie przepaści między Ostatnią Wieczerzą a Eucharystią<sup>275</sup>.

Należy pamiętać, że stale jednak są współcześnie poważni bibliści przychyłający się do chronologii synoptycznej uważający, że to właśnie u Jana chronologia została zmieniona ze względów teologicznych<sup>276</sup>. Widzimy więc, że problem wyboru rozstrzygnięcia datowania Ostatniej Wieczerzy jest – jak stwierdza W. Bösen – „egzegetycznym punktem zapalnym, wciąż na nowo wybuchającym płomieniem, a nadzieje na jego trwałe ugaszenie są niewielkie”<sup>277</sup>. Zamykając ten etap naszych rozważań wróćmy do pytania postawionego na początku: czy Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną? Chcąc dać odpowiedź, należy chyba to pytanie doprecyzować: czy Ostatnia Wieczerza była Paschą w znaczeniu historycznym? Wiele na to wskazuje na podstawie przedstawionych tu licznych, poważnych argumentów Jeremiasa, ale wydaje się że, biorąc pod uwagę rozbieżne dane biblijne i jeszcze bardziej różnorodne interpretacje biblistów, nie można teraz, ani też zapewne w przyszłości, dać w pełni jednoznacznej odpowiedzi<sup>278</sup>.

Jednak przeformułujmy to pytanie na znacznie istotniejsze, gdyż precyzyjnie oddające interesujący nas problem: czy Jezus uznawał Ostatnią Wieczerzę za ucztę paschalną? Relacje ewangelistów pozwalają nam tak sądzić, bez względu na to, czy potrafimy rozstrzygnąć pytanie historycznie<sup>279</sup>. Taka jest opinia zdecydowanej większości dzisiejszych egzegetów, że „Ostatnia Wieczerza Jezusa, jeśli nawet nie miała być w zamierzeniu Jezusa paschalną wieczerzą żydowską, atmosferę tej wieczerzy wyraźnie odtwarza, i to zgodnie z zamierzeniem samego Zbawiciela”<sup>280</sup>. Dziś często uważa się, że Ostatnia Wieczerza, jeśli nie była

<sup>275</sup> Por. W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 81; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 69; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 37, przypis 32.

<sup>276</sup> J. GNILKA, dz. cyt., s. 337. Por. B. PITRE, dz. cyt., s. 214-215.

<sup>277</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 73.

<sup>278</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 31 – autor ten pisze wprost: „Chyba nigdy nie można będzie odpowiedzieć zadowalająco na to pytanie historyczne. Jednakże silniejsze argumenty przemawiają za tym, by ucztę tę traktować jako ucztę paschalną”. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* – t.2, Lublin 1987, s. 391.

<sup>279</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 31-32; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 24.

<sup>280</sup> K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 12-13. Identyczna opinia P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 336 oraz M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 379-381. Opinia o podobnym wydźwięku innego wybitnego francuskiego biblisty: „W ewangelicznym opisie Ostatniej Wieczerzy Jezusa nie ma mowy ani o jagnięciu, ani o gorzkich ziołach. Możemy z tego wnioskować, że Jezus nie podjął żydowskiego rytuału paschalnego.[...] Niezaprzeczalna jest jednak paschalna atmosfera posiłku”. – X. LEON-DUFOUR, *Czyście to...*, dz. cyt., s. 23. Por. jako uzupełnienie: tenże, *Abendmahl*, dz. cyt., k. 33,



uczta paschalną sensu stricto, to mogła być antycypacją Paschy dokonaną z woli Jezusa, który przewidując, że sam wypełni Paschę na krzyżu, chciał w uczcie pożegnalnej ujętej w ramy żydowskiego obrzędu paschalnego ustanowić ryt Nowej Paschy, będący pamiątką Jego ofiary krzyżowej – w ten sposób próbuje się także godzić rozbieżność datowania Synoptyków i Jana<sup>281</sup>. W każdym bądź razie wszystko wskazuje na to, że Jezus był w pełni świadom bliskości swojej śmierci i świadomie także wybiera czas Paschy na to wydarzenie, by w tym kontekście, jak można przypuszczać, poprzez wpisanie w teologię i rytuał paschalny, zrekapitulować całą historię Izraela, ukazać jej wypełnienie w swojej Passze – śmierci i zmartwychwstaniu<sup>282</sup>. Ewangelści doskonale zrozumieli te intencje i zarów-

gdzie twierdzi, że Jezus nie wypełnia żydowskiego rytu Paschy, ale spełnia swoją Paschę. Identyczna opinia J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 126. Por. H. SCHÜRMAN, *Abendmahl*, dz. cyt., k. 27-28, który uważa, że bez względu na to, czy Ostatnią Wieczerzę Jezusa będziemy datować na noc Paschy, czy na dzień Przygotowania, to znajdowała się pod wpływem myśli paschalnej. Taki pogląd potwierdzają także autorzy żydowscy – J.J. PETUCHOWSKI, C. THOMA, dz. cyt., s. 264-265. Zob. także P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, Collegeville 1996, s. 38; H. LANGKAMMER, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 106; T. HERGESEL, dz. cyt., s. 136; H. DAVIES, dz. cyt., s. 4-6.

<sup>281</sup> Por. B] przypis do Mt 26,17; P. BENOIT, *Eucharystia*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 267; P-E. BONNARD, *Pascha*, dz. cyt., s. 650; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 391-392 i 397-399; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 93; R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 330-331, 602; B. DOS SANTOS BERNARDO, dz. cyt., s. 141; T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, dz. cyt., s. 178 – autor uważa, że takie ujęcie tłumaczyłoby także brak baranka paschalnego podczas Ostatniej Wieczerzy przy jednoczesnym traktowaniu jej jako wieczerzy paschalnej. Przeciwnie zdanie ma J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 15 – gdzie wskazuje, że przeczy temu zarówno Mk 14,12 jak i to, że byłoby to wyraźne naruszenie Prawa żydowskiego. Warto zwrócić uwagę na ciekawą odpowiedź na argument Jeremiasa, jaką daje M. MCGUCKIAN, *The Holy Sacrifice of the Mass. A Search for an Acceptable Notion of Sacrifice*, Chicago–Herefordshire 2005, s. 46-50 – autor ten, wychodząc od świadectwa Ojca Kościoła św. Klemensa Aleksandryjskiego, który twierdził, że Synoptycy i Jan są zgodni, bo Jezus nie spożywał legalnej Paschy żydowskiej, argumentuje, że już w Niedzielę Palmową poprzez uroczysty wjazd do Jerozolimy i oczyszczenie Świątyni Jezus zapoczątkował erę mesjańską i tym samym zamknął czas obowiązywania starego Prawa. Trudno również wyobrazić sobie, by po oczyszczeniu Świątyni ze zwierząt ofiarnych wysyłał tam uczniów po baranka paschalnego. Ostatnia Wieczerza była już uczta Nowej Paschy spożytą w wigilię Paschy żydowskiej, bez baranka ze Świątyni, ale z Nowym Barankiem Bożym – Jezusem zabitym na krzyżu w czasie składania ofiary paschalnej w Świątyni.

<sup>282</sup> Jak pisze J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 126-127: „W całej tradycji jedno jest jasne: istotnym elementem tej pożegnalnej Wieczerzy była nie dawna Pascha, lecz nowość, którą Jezus w jej kontekście wprowadził. Jeśli nawet to spotkanie Jezusa z Dwunastoma nie było uczta paschalną spożywaną zgodnie z obrzędowymi przepisami judaizmu, to w jego retrospektywnej ocenie widoczny stał się wewnętrzny związek całości ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa: była to Pascha Jezusa. W tym sensie Jezus celebrował Paschę i jej nie celebrował [...] dawne rzeczy nie zostały zniesione, lecz doprowadzone do ich pełnego znaczenia”. Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 89 i 93; J. GNILKA, dz. cyt., s. 339-341; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 13; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 435; B. PITRE, dz. cyt., s. 49, 68-74; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 162-163; R.E. ROGOWSKI, *Eucharystia – misterium paschalne*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 164-165.

no Synoptycy, jak i Jan, na swój sposób je oddali. Synoptycy chcieli bardziej pokreślić łączność pomiędzy nową a starą Paschą. Dla nich Ostatnia Wieczerza jest wieczerzą Nowej Paschy, w której Jezus interpretuje swoją śmierć jako ofiarę paschalną Nowego Przymierza. Ustanawiając nowy ryt, Jezus nie czyni tego *ex nihilo*, ale posługuje się świadomie paschalnym rytuałem żydowskim i w ten sposób włącza treści świętowane w starotestamentalnej Passze, nadając im nowe znaczenie. Jednocześnie umieszczenie przez Jezusa tego nowego rytu w perspektywie paschalnej doprowadza do wypełnienia w Eucharystii wszystkich zbawczych oczekiwań Paschy żydowskiej (por. 1 Kor 5,7). Jan woli wyeksponować jako prawdziwą ofiarę paschalną sam fakt śmierci Jezusa, a nie Ostatnią Wieczerzę<sup>283</sup>. Trzeba tu zauważyć, że obie te interpretacje dokonane zostały w świetle Starego Testamentu oraz tradycji judaistycznej i bez tego odniesienia, szczególnie kontekstu paschalnego, są niezrozumiałe, tak że nie można – jak chcą niektórzy – traktować ich jako tylko odzwierciedlenie praktyk eucharystycznych pierwotnego Kościoła<sup>284</sup>. W gruncie rzeczy te dwie interpretacje nie są też sprzeczne, a wręcz się uzupełniają, szczególnie jeśli na relację Jana patrzymy w aspekcie eucharystycznym<sup>285</sup>. Nawet jeśli w obu tych tradycjach mamy do czynienia z teologiczną interpretacją śmierci Jezusa, to liczba nawiązań do Paschy żydowskiej wskazuje, że ostatecznym źródłem takiego ukazania tego wydarzenia jest sam Jezus, który traktował swoje przejście do Ojca jako Paschę (por. J 13,1)<sup>286</sup>. Oryginalne zachowania Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy (mycie nóg, poda-

<sup>283</sup> P.-E. BONNARD, *Pascha*, dz. cyt., s. 650; A. ŚWIDERKÓWNA, *Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii*, dz. cyt., s. 130 i 134; S. CHŁĄD, dz. cyt., s. 22; A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 94; M. CZAJKOWSKI, *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, dz. cyt., s. 54-55; D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 64-65; R. LETHAM, *The Lord's Supper. Eternal Word in Broken Bread*, Phillipsburg 2001, s. 4. Warto zwrócić uwagę, że u Jana jest zdecydowanie więcej wątków wskazujących na to, że mamy tu do czynienia z interpretacją teologiczną śmierci Jezusa: rozpoczynający jego Ewangelię wątek utożsamienia Jezusa z barankiem (J 1,29.36) i schemat narracyjny całej Ewangelii oparty na trzech Paschach w czasie publicznej działalności Jezusa (J 2,13; 6,4; 11,55) – szerzej zob. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 72-76. Por. B. GHEZZI, dz. cyt., s. 70; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 113, gdzie autor udowadnia tezę, że Jezus świadomie traktował swoją ofiarę na krzyżu jako antytyp ofiary baranka paschalnego.

<sup>284</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 15 – autor słusznie również zauważa, że interpretacje te jako wchodzące w skład Bożego objawienia są natchnione i dlatego stanowią dla nas przedmiot wiary. Dlatego trudno się zgodzić ze zdaniem niektórych współczesnych egzegetów twierdzących, że ramy żydowskiej wieczerzy paschalnej nie mają wpływu na znaczenie Ostatniej Wieczerzy – por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s.108.

<sup>285</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 32; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 40. Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 106-107 – autor zauważa, że także egzegeci kierunku Redaktionsgeschichte uznają, że są to dwa wzajemnie uzupełniające się aspekty pokazania Jezusa jako żertwy paschalnej Nowego Przymierza.

<sup>286</sup> R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 5, 75 – przypis 9 i s. 177.



nie jednego kielicha<sup>287</sup>, a przede wszystkim własna hagada – słowa interpretujące nad chlebem i winem) pokazują, że to On był pierwszym interpretatorem tego wydarzenia, a interpretacje Ewangelistów oddają Jego zamiar<sup>288</sup>. Tym samym także – jak zauważa Cantalamessa – „Ustanowienie Eucharystii opisane u Synoptyków, a widziane jako jedna całość, tak ze względu na ideę *pamiętki*, które odwołuje się do Wj 12,14, jak również ze względu na inne jego elementy, zdaje się być rozumiane w sposób najbardziej naturalny wtedy, gdy wstawimy je w ramy żydowskiej wieczerzy paschalnej”<sup>289</sup>. Ponadto – jak zauważa ten sam autor – idea Paschy wpisana jest w Tradycję Kościoła od samego początku i rozumiana jest jako spotkanie dwóch Testamentów: „jest to kontynuacja dynamiczna, opierająca się na ‘stawaniu się’, tak jak historia zbawienia”<sup>290</sup>. W podobny sposób ujął to J. Kudasiewicz pisząc, że „w tekstach ustanowienia Eucharystii uwidacznia się najbardziej paradoks charakteryzujący relacje między obydwoma Testamentami: najbardziej oryginalna instytucja Jezusa łączy się bardzo ściśle z instytucjami Starego Testamentu”<sup>291</sup>. Widzimy zatem, że kontekstu paschalnego Ostatniej Wieczerzy nie można traktować jako opcjonalnego dodatku, ale jako element konstytutywny dla jej interpretacji, który pozwala odkryć całą teologiczną głębię tego wydarzenia<sup>292</sup>.

<sup>287</sup> Szerzej na temat interpretacji takiego zachowania Jezusa zob. H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy...*, dz. cyt., s. 594-595.

<sup>288</sup> Nieprawdopodobne wydają się sugestie części egzegetów, stawiające sprawę dokładnie na odwrót – wystarczy popatrzeć jak często Jezus zachowywał się niekonwencjonalnie i stawał sobie jako najwyższy autorytet w interpretacji Prawa i Proroków. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 399; J. KUDASIEWICZ, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 69-70; J. GNILKA, dz. cyt., s. 340; W. KASPER, *Sługa radości*, dz. cyt., s. 122.

<sup>289</sup> R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 74. Por. J.M.R. TILLARD, *Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 428; R. PINDEL, dz. cyt., s. 145; Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 97.

<sup>290</sup> R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 6. Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 153-156; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 395-397. Bardzo cenną uwagę daje tu J.P. MEIER, dz. cyt., s. 429-430 (przypis 109), który wskazując na teksty Pawła 1 Kor 11,23 oraz 1 Kor 5,7 zauważa, że pierwsza generacja chrześcijan, która nie знаła przecież tekstów ani Ewangelii Jana, ani Synoptyków, już od początku odczytywała śmierć Jezusa jako ofiarę paschalną – por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 127.

<sup>291</sup> J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 26 – autor ten rozwija dalej tę myśl: „Badania słów ustanowienia Eucharystii wykazują ich ścisły związek ze Starym Testamentem i ze zwyczajami Żydów z czasów Chrystusa.[...] W kategoriach starotestamentowych, znanych współczesnym Mu ludziom, Jezus wyjaśnił najgłębszy sens swojej misji i swego dzieła zbawczego.”

<sup>292</sup> Znamienna jest tu opinia wybitnego specjalisty od teologii Eucharystii A. GERKENA: „nawet przy założeniu, że ostatnia wieczerza nie była ucztą paschalną, teologia paschalna wychodząca od paschy jako od historyczno-zbawczego tła ma podstawę w samym wydarzeniu ostatniej wieczerzy Jezusa, a tym bardziej w teologii synoptyków i Jana” – dz. cyt., s. 32. Por. opinię M. THURIANA, który uważa, że nie można traktować czynów Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy jako zupełnie no-

### 2.3. Egzegeza i wymowa teologiczna Jezusowych słów ustanowienia polecenia anamnezy eucharystycznej

Po przedstawieniu źródeł i kontekstu paschalnego opisów Ostatniej Wieczerzy skupimy się teraz na egzegezie samych tekstów ustanowienia Eucharystii. Najważniejszym zagadnieniem jest dla nas pokazanie teologicznego znaczenia samego polecenia anamnezy eucharystycznej. Nie można go jednak omawiać w oderwaniu od egzegezy tzw. formuł konsekuracyjnych<sup>293</sup> wypowiedzianych przez Jezusa nad chlebem i winem, gdyż tylko w tym powiązaniu możemy w pełni odkryć anam-

wego i niezależnego aktu oderwanego od liturgicznej tradycji Starego Testamentu – *L'Eucharistie*, dz. cyt., s. 23. R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 15 pisze: „[Ostatnia Wieczerza] Mogła w istocie nie być posiłkiem paschalnym, przejęła jednak znaczenie tego święta”. Por. także J. LEWANDOWSKI, *Eucharystia. Dar i Ofiara*, Ząbki 2005<sup>2</sup>, s. 45-47; R.E. ROGOWSKI, *Kościół Eucharystii*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 176; A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 176-177 oraz M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 44-45, gdzie w konkluzji pisze: „It is simply theologically unthinkable that the Last Supper was not a Passover”. W tym miejscu należy jeszcze odnieść się do osobnego zagadnienia, a mianowicie wspomianej już wcześniej, a ostatnio popularnej hipotezy, która mówi, że Jezus ustanowił Eucharystię wykorzystując ryt starotestamentalnej ofiary *today*, która była ofiarą dziękczynną złożoną z chleba i wina. Takie ujęcie rozwiązywałoby problem konfliktu chronologii Synoptyków i Jana oraz tłumaczyłoby także bardzo szybkie przejście pierwszych chrześcijan do praktyki częstej Eucharystii, niezwiązanej tylko z doroczną Paschą. Ponadto ten typ ofiary był składany w domach, co wywalałoby chrześcijan od kultu ofiarniczego związanego ze Świątynią. Zob. R. KERESZTY, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 245-246; tenże, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 11-13, gdzie autor ten uważa, że jednak Ostatniej Wieczerzy nie da się sprowadzić jedynie do ofiary *today*, która była tylko dziękczynieniem, gdyż symbolika ofiary Paschy w sposób naturalny wyraża pełne znaczenie ofiary Chrystusa. Podobnie uważa – G. KOCH, dz. cyt., s. 211, oraz J. RATZINGER, *Święto wiary*, dz. cyt., s. 51-59 – uwagi krytyczne na temat hipotezy o pochodzeniu Eucharystii od *today* zob. tamże, s. 58, przypisy 47. Szczególnie istotne wydaje się tu odwołanie J. Jeremiasa do Miszny, która zakazywała ofiar *today* w tygodniu wielkanocnym. Zob. także uwagi nt. relacji *today* do Eucharystii żydowskiego rabina D.E. STERN, dz. cyt., s. 10-12, gdzie m.in. wskazuje on, że *today* nigdy w tradycji żydowskiej nie wiązała się z ofiarą na odpuszczenie grzechów. Wniosek jest taki, że nie da się teologicznie sprowadzić Ostatniej Wieczerzy do ofiary *today*, natomiast mogła ona posłużyć jako wzorzec liturgiczny dla samego rytu eucharystycznego – por. K. KOCH, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg/Schweiz 2005, s. 51; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 52-54; S. HAHN, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 79-80. Odmienne stanowisko zob. G.T. SMITH, *A Holy Meal. The Lord's Supper in the Life of the Church*, Grand Rapids 2005, s. 106. Są też tacy, którzy uważają, że można ofiarę paschalną, na zasadzie dziękczynienia za uwolnienie, potraktować jako specyficzny rodzaj ofiary *today* – B. PITRE, dz. cyt., s. 56.

<sup>293</sup> Nazwa 'konsekracja' należy do terminologii liturgicznej, a nie biblijnej i została wprowadzona przez Kościół na określenie słów i gestów Jezusa nad chlebem i winem dużo później niż opisywane wydarzenia – M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, dz. cyt., s. 146.

nezę eucharystyczną jako pamiątkę ofiary krzyżowej Chrystusa. Dlatego najpierw dokonamy analizy słów i czynności Jezusa nad chlebem i winem, a potem w świetle tej egzegezy będziemy rozpatrywać sam nakaz ich powtarzania jako pamiątki.

Wszystkie cztery relacje o ustanowieniu Eucharystii najpierw opisują gesty i słowa Jezusa nad chlebem. Przed wypowiedzeniem słów interpretujących Jezus wykonuje znaczące czynności wobec chleba: bierze go w swoje ręce, wypowiada błogosławieństwo (Mt i Mk) lub dziękczynienie (Łk i 1 Kor), łamie i daje swoim uczniom (Mt, Mk, Łk). Są one charakterystyczne dla każdej uczyty żydowskiej, nie tylko paschalnej<sup>294</sup>. Jednak na podstawie tekstu Łk 22,15-18 można przypuszczać, że Jezus uczynił to po pierwszej części wieczerzy paschalnej – po drugim kielichu, który rozpoczynał główną część uczyty. Zdaniem Jeremiasa użyte tu słowo ‘wziął’ (λαβὼν) ma dużo głębsze znaczenie, jeśli umieścimy je w kontekście semickim, gdzie oznacza ono gest unoszenia chleba przez ojca rodziny na rozpoczęcie modlitwy nad nim<sup>295</sup>. Błogosławieństwo chleba w rozumieniu judaizmu ma sens kultyczny i powoduje nadanie mu nowej jakości – sprawia, że chleb ma znaczenie symboliczne<sup>296</sup>. Słowo ‘błogosławić’ (εὐλογεῖν) jest tłumaczeniem hebrajskiego *beraka* oznaczającego błogosławieństwo, które zawsze wiązało się z dziękczynieniem i uwielbieniem Boga, a tutaj zostało użyte w szczególnym znaczeniu: ‘wypowiedzieć modlitwę przed posiłkiem’. Poza Palestyną, w greckim obszarze językowym, takie znaczenie słowa ‘błogosławić’ było niezrozumiałe, dlatego według Jeremiasa Łukasz i Paweł użyli greckiego czasownika ‘dziękować’ (εὐχαριστεῖν), który wszak nie oddaje w pełni wydźwięku oryginału semickiego<sup>297</sup>. Jednak było to określenie, które w świecie helleńskim szybko nabrało wśród chrześcijan specyficznego znaczenia i stało się dominującym słowem oznaczającym błogosławieństwo-dziękczynienie składane Bogu przy posiłkach<sup>298</sup>. Również wyrażenie „łamać chleb” jest semityzmem obcym klasycznej grece, gdyż jest to termin techniczny opisujący żydowski zwyczaj łamania chleba połączony z jego błogosławieństwem na początku posiłku<sup>299</sup>. Ten gest, który pierwotnie łączył się

<sup>294</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 149; J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, dz. cyt., s. 10; H. SCHÜRMAN, *Abendmahl*, dz. cyt., k. 28.

<sup>295</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 166-167. Por. D.H. STERN, dz. cyt., s. 118-119.

<sup>296</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, dz. cyt., s. 10; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 122.

<sup>297</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 167. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 187-188; J. GALOT, *L'Eucharistie, amour plein de vie*, Saint-Maur 2000, s. 12-13; P. BEAUCHAMP, dz. cyt., s. 49; CH. PERROT, dz. cyt., s. 71; J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 19-20; R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 217; tenże, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 25.

<sup>298</sup> Por. R. PINDEL, dz. cyt., s. 149; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 140-141.

<sup>299</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 168-169 – autor wskazuje tu tekst Jr 16,7 wg LXX. Por. H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy...*, dz. cyt., s. 591; S. HAŁAS, dz. cyt., s. 62. Szerzej na ten temat zob. R.A. SIKORA, *Gest „łamania chleba” w Nowym Testamencie*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 111-126; Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 102-103.

z czysto praktyczną czynnością związaną z posiłkiem, nabrał w świetle słów Jezusa znaczenia sakralnego, w którym wyraził On ofiarę z siebie jako dar dla uczestników uczty, co potwierdza późniejsze użycie tego terminu w relacjach Dziejów Apostolskich o życiu pierwotnego Kościoła<sup>300</sup>.

O ile gesty Jezusa nad chlebem opisane są za pomocą czasowników powszechnie przyjętych w terminologii dotyczącej uczt żydowskich, to słowa wyjaśniające są tu zupełnie nieoczekiwane i oryginalne. I to właśnie te słowa nadały temu, co było czymś oczywistym dla każdej żydowskiej uczty, zupełnie nowe znaczenie, które zostało odczytane przez pierwotny Kościół jako ryt nowej Paschy – Wieczery Pańskiej. Chleb nie jest już „chlebem upokorzenia” jak w żydowskiej uczcie paschalnej, ale w świetle ‘hagady’ Jezusa Jego ciałem<sup>301</sup>. W tradycji palestyńskiej mamy na początku imperatyw ‘bierzcie’, a u Mateusza także ‘jedzcie’ – słowa te już podkreślają wyjątkowość tego chleba, bo do zwykłego zaspokojenia głodu niepotrzebna byłaby taka zachęta, która tutaj wyraża wezwanie ze strony Jezusa do przyjęcia daru<sup>302</sup>.

Wspólne dla wszystkich relacji jest zdanie „to jest ciało moje”. Tradycja hellenistyczna dodaje tu formułę „za was wydane” i nakaz powtarzania tego rytu jako pamiątki. Nas interesują tutaj najpierw słowa bezpośrednio odnoszące się do chleba: „to jest ciało moje” (τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου). Zdanie to ma znaczenie identyfikujące – nie jest metaforą, ponieważ nowe metafory, aby były zrozumiałe, wymagają wyjaśnienia, które Jezus normalnie podawał, nauczając w przypowieściach, a tu tego nie czyni. Potwierdza to reakcja słuchaczy mowy eucharystycznej z Ewangelii Jana, którzy słowa Jezusa o spożywaniu chleba utożsamionego z Jego Ciałem zrozumieli dosłownie<sup>303</sup>.

To wspólne dla wszystkich relacji zdanie rozpoczyna się od zaimka wskazującego „to”, który jednocześnie jest tu podmiotem. Istnieją dwie interpretacje znaczenia tego zaimka. Jedni bibliści odnoszą go do samego chleba i wtedy identyfikuje on chleb i ciało – na to logicznie wskazuje od-

<sup>300</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 190-192; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 141-142.

<sup>301</sup> Por. J. GNILKA, dz. cyt., s. 341-342; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 25; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 33; Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 100-101; B. DOS SANTOS BERNARDO, dz. cyt., s. 146.

<sup>302</sup> Por. R.A. SIKORA, *Gest „łamania chleba”...*, dz. cyt., s. 117; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 21; H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczery...*, dz. cyt., s. 594; R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 114.

<sup>303</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczery*, dz. cyt., s. 10; P. BENOIT, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 269. Por. H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1967<sup>4</sup>, s. 35 – gdzie autor podkreśla, że codzienna czynność dzielenia chleba nie jest czytelna jako przypowieść o śmierci Jezusa – tutaj jest to wyjaśnienie sensu Jego daru z samego siebie.

czytanie łącznika ‘jest’ (ἐστίν) jako identyfikującego podmiot i orzecznik<sup>304</sup>. Inni uważają, że zaimek ten odnosi się bardziej do całego rytu błogosławienia i łamania chleba – zgodnie z analogicznym początkiem formuły zapisanej zaraz potem u Łukasza i Pawła nakazującej powtarzanie tych czynności<sup>305</sup>. Na korzyść pierwszej interpretacji, akcentującej orzeczenie Jezusa, że chleb jest Jego Ciałem, przemawia odniesienie do praktyki rytu paschalnego, gdzie wypowiedane słowa nie odnosiły się do akcji liturgicznej, lecz do samych pokarmów. Ponadto tak je rozumiał od początku Kościół pierwotny, na co wskazuje relacja Pawła, który w słowach nad kielichem wyraźnie sugeruje, że chodzi o kielich, a nie o czynność<sup>306</sup>.

Dalej w tym zdaniu pada grecki termin o szerokim znaczeniu *soma* (σῶμα) – ciało, który w świecie semickim nie oznaczał jedynie organizmu człowieka, ale najczęściej całą żyjącą osobę – człowieka w jego odniesieniu relacyjnym do innych. W rozumieniu antropologii biblijnej człowiek cały jest ciałem, a nie tylko ma ciało, tak więc zwrot „ciało moje” oznacza tutaj konkretną osobę Jezusa – Jego obecność<sup>307</sup>. Co ciekawe, u św. Jana mamy w mowie eucharystycznej zasto-

<sup>304</sup> Trzeba jednak pamiętać, że tego słowa ‘jest’ nie było w brzmieniu aramejskim – R. PINDEL, dz. cyt., s. 153; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 123; J. GALOT, dz. cyt., s. 37-38. M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 368 – zwraca uwagę, że forma neutrum wyrazu *touto* jest zgodna z *soma*, a nie *artos*. Jednak za taką interpretacją doskonale przemawiają słowa św. Pawła z 1 Kor 10,16 – R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 115. Warto zwrócić uwagę na oryginalną opinię, że czasownik ‘jest’ nie powinien być tu rozumiany jedynie jako znak tożsamości w sensie statycznym, ale jego pierwotne znaczenie jest dynamiczne, tzn. „że przez dynamiczny łącznik „jest” ten oto konsekrowany Chleb jednoczy wierzących z Jezusowym ‘Ciałem wydanym’, czyli wprowadza ich w misterium Jego Ofiary” – H. WITCZYK, *Eucharystia – żywa ofiara przemienienia i pojednania*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół t. V, Lublin 2005, s. 18.

<sup>305</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 150-151. Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 141-143.

<sup>306</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 212; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 126-127; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 74. Por. F. GRYGLEWICZ, *Eucharystia*, dz. cyt., k. 1240, gdzie autor wskazuje, że realne znaczenie słów konsekuracyjnych nie wynika z orzecznika ‘jest’, który w grece może mieć znaczenie łącznika czysto zdaniowego, co bardziej z zachęty do realnego spożywania: „bierzcie i jedzcie”. Także świadectwa o posądzaniu chrześcijan o kanibalizm przez Rzymian świadczą pośrednio o literalnym rozumieniu tego zdania – por. T.J. NASH, dz. cyt., s. 156-157; B. PITRE, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>307</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, dz. cyt., s. 10; G. KOCH, dz. cyt., s. 206; CH. PERROT, dz. cyt., s. 87; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 126; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and Development of Its Interpretation*, Colledgeville 1999, s. 302-303; J. RATZINGER, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005<sup>2</sup>, s. 88-94; H. WITCZYK, „Godzina” Jezusa – ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, *Verbum Vitae* 8(2003), s. 128-130. Taki sens widać także w porównaniu wersetów o prawie identycznej treści Hbr 7,27 i 10,10; podobnie Rz 12,1. Por. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 116 – autor podkreśla, że ciało (*soma*) i krew w słowach ustanowienia nie uzupełniają się wzajemnie, co nawet widać w tym, że krew nazywana jest niesymetrycznie względem ciała „krwią przymierza” lub „Nowym Przymierzem”. Inaczej E. JEZERSKA, która uważa, że tutaj *soma* oznacza w opozycji do paralelnego wersetu o krwi jedynie element składowy człowieka – dz. cyt., s. 92.



sowany inny termin *sarks* (σάρξ), który jeszcze mocniej podkreśla realizm ciała eucharystycznego poprzez wyakcentowanie realizmu Wcielenia, gdyż oznacza ciało w sensie biologicznym<sup>308</sup>. W myśleniu semickim ciało – jako *sarks* i krew były synonimem całego człowieka<sup>309</sup>. Jan wzmacnia jeszcze ten realizm obecności Ciała Jezusa przez zabieg semantyczny polegający na użyciu czasownika ‘spożywać’ – *trogo* (τρώω), który dosłownie oznacza gryzienie i przeżuwanie<sup>310</sup>. Oba terminy *soma* i *sarks*<sup>311</sup> wzajemnie się uzupełniają: *soma* akcentuje wymiar osobowy, ale *sarks* broni przed przenośnym traktowaniem terminu *soma*. Zresztą zarówno aramejskie słowo *bisra* jako odpowiednik *sarks*, jak i aramejskie *gruph* odpowiadające greckiemu *soma* oznaczają całego człowieka<sup>312</sup>. Ten swoisty Janowy komentarz z mowy eucharystycznej jednoznacznie wskazuje nam, że słów ustanowienia nie można odczytywać jako metaforę.

Przekaz antiocheński (Łk i 1 Kor) dodaje tu jeszcze słowa „za was wydane” (w 1 Kor – „za was”), które wzbogacają bardzo interpretację słów Jezusa nad chlebem. Użyty tu czasownik ‘wydawać, dawać’ (δίδωμι) ma kontekst znaczeniowy związany także z ofiarowaniem i ze składaniem ofiar. Również sama partykuła

<sup>308</sup> Kluczem interpretacyjnym terminu *sarks* u Jana jest zdanie na początku jego Ewangelii „Słowo stało się ciałem” (J 1,14 – λόγος σάρξ ἐγένετο) – nie chodzi tu więc jedynie o samą biologiczność, fizyczność (mięso), ale o prawdziwe człowieczeństwo – R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 57. Warto zauważyć, że termin *sarks* podejmuje w swoim nauczaniu o Eucharystii na początku II wieku św. Ignacy z Antiochii, który w ten sposób chce podkreślić identyczność ciała ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa z Jego ciałem w Eucharystii – R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 232. Podobnie u św. Justyna w Apologii I, 66,2 – J. GALOT, dz. cyt., s. 36. Por. M. AQUILINA, *The Mass of the Early Christians*, Huntington 2007<sup>2</sup>, s. 38.

<sup>309</sup> M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, dz. cyt., s. 146. Por. CH. PERROT, dz. cyt., s. 87. Pewnym odpowiednikiem była tu para pojęć *soma* – *psyche*, zob. W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 395, przypis 45.

<sup>310</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 154-155. Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 143-144; J. GIBLET, dz. cyt., s. 572-573. Warto zauważyć, że Jan w mowie eucharystycznej do wiersza 6,53 używa czasownika *phago* (dokładnie forma pochodna od czasownika *esthio* – zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 236 i 634), który oznacza po prostu jeść. A od w. 54 używa czasownika *trogo*. Ta zmiana akcentuje jeszcze mocniej, że na pewno nie chodzi tu o jakiegokolwiek duchowe czy symboliczne odczytanie słów Jezusa – R. LETHAM, dz. cyt., s. 12-13; T.J. NASH, dz. cyt., s. 135-139; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 39.

<sup>311</sup> Różnicę między nimi, którą trudno odczytać w polskich tłumaczeniach, dobrze oddają inne języki europejskie, np. łac. corpus-caro, niem. Leib-Fleisch, ang. body-flesh.

<sup>312</sup> H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 34. Por. P. TRUMMER, dz. cyt., s. 145; J. GNILKA, dz. cyt., s. 344. Zob. także X. LEON-DUFOUR, *Abendmahl*, dz. cyt., k. 31, gdzie wskazuje się, że nie ma jednak pełnej zgodności co do znaczeń tych aramejskich słów. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 25-26, który uważa, że bardziej prawdopodobne jest, że w słowach ustanowienia Jezus użył aramejskiego *bisra* lub hebrajskiego *basar*, które bliższe są znaczeniowo do greckiego *sarks* niż *soma*. Podobnie w szerszym kontekście odniesień znaczeniowych zob. J. GALOT, dz. cyt., s. 36-44; szczególnie warto tu podkreślić uwagę autora, że *sarks* oznacza ciało żyjące, a w Eucharystii otrzymujemy ciało Chrystusa, który zmartwychwstał i żyje.

„za” – *hyper* używana jest w Starym Testamencie w znaczeniu ekspiacyjnym<sup>313</sup>. Szczególnie czytelne wydaje się nawiązanie całej formuły zapisanej u Łukasza *to hyper hymon didomenon* do Izajaszowej Pieśni o Słudze Jahwe w wersji LXX (Iz 53,10). W ten sposób określenie to łączy w wyraźny sposób gesty i słowa Jezusa nad chlebem podczas Ostatniej Wieczerzy z ofiarą Jego zbawczej śmierci<sup>314</sup>. Warto zauważyć, że także sam gest łamania chleba można w kontekście oryginalności słów Jezusa nad chlebem odczytać w kategoriach znanych ze Starego Testamentu jako symboliczną czynność prorocką, zapowiadającą co się stanie z Jego ciałem – jako zapowiedź męki i śmierci<sup>315</sup>. Wydaje się również, że wyraźne nawiązanie do tych słów ustanowienia mamy w mowie eucharystycznej u św. Jana (6,51c): „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, za życie świata”. Ta Janowa wersja także podkreśla element „wydania” – dawania siebie w ofierze zastępczej i prawdopodobnie była bardziej czytelna w tym wymiarze dla odbiorców ze świata helleńskiego niż zapis Synoptyków<sup>316</sup>.

Jeśli idzie o gesty i słowa Jezusa nad winem, to mamy tu dużo większe różnice w przekazie między czterema relacjami o ustanowieniu niż w przypadku formuły konsekracyjnej nad chlebem. Czynności dotyczące kielicha są opisane właściwie tylko w wersji palestyńskiej: Jezus wziął kielich, odmówił dziękczynienie (εὐχαριστήσας) i dał go uczestnikom wieczerzy. Marek dodaje stwierdzenie, że „pili z niego wszyscy”, co Mateusz oddaje w formie wezwania Jezusa „pijcie z niego wszyscy”. Warto zwrócić uwagę na to wezwanie Jezusa, gdyż w szerszym kontekście interpretacyjnym sugeruje ono Jego pragnienie, by to, co wyraża ta czynność, było dobrem powszechnym, skierowanym do wszystkich<sup>317</sup>. W relacji antiocheńskiej mamy tylko stwierdzenie analogii do czynności nad chlebem

<sup>313</sup> K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 19. Podobnie w innych pismach św. Pawła – CH. PERROT, dz. cyt., s. 87. Por. A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 124-125 – autor pokazuje bogactwo znaczeniowe tego słowa: ponad(to), dla, na czyjaś korzyść, zamiast, w miejsce kogoś, ze względu na, z powodu czego. Benedykt XVI akcentuje wymiar proegzystencji Jezusa zawarty w tym słowie: „Nowsza teologia słusznie podkreśliła obecne we wszystkich czterech opisach słowo ‘za’, które można uważać za kluczowe słowo nie tylko opisów Wieczerzy, ale całej postaci Jezusa. [...] Jego bycie jest jako takie ‘byciem dla.’” – J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 147. Zob. także S. HAŁAS, dz. cyt., s. 36-37; T. HERGESEL, dz. cyt., s. 153-154.

<sup>314</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 25; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 38-39; R. PINDEL, dz. cyt., s. 152; J. DROZD, dz. cyt., s. 154-156; E. JEZIEŃSKA, dz. cyt., s. 91-92; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 303; W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 126-127.

<sup>315</sup> E. JEZIEŃSKA, dz. cyt., s. 91; R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, dz. cyt., s. 68; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 55. Por. R. CANTALAMESSA, *Eucharystia nasze święcenie. Tajemnica Wieczerzy Pańskiej*, Warszawa 1994, s. 24.

<sup>316</sup> Por. J. GIBLET, dz. cyt., s. 573; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 158; R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 218.

<sup>317</sup> Por. R. PINDEL, dz. cyt., s. 158; A. GERKEN, dz. cyt., s. 24.



wyrażone przez słowo „podobnie”. Ta wersja zaznacza też wyraźnie, że czynności nad kielichem Jezus wykonał po wieczerzy – były one oddzielone czasowo w stosunku do czynności nad chlebem, co bardziej odpowiada historycznej sytuacji podczas Ostatniej Wieczerzy<sup>318</sup>.

Jednak szczególnie duże różnice widać w przekazie słów interpretujących te czynności Jezusa. Tradycja palestyńska oddaje je w formie: „to jest moja krew przymierza, która za wielu będzie wylana”, gdzie Mateusz dodaje jeszcze: „na odpuszczenie grzechów”. Natomiast tradycja antiocheńska ma zapis: „ten kielich jest nowym przymierzem we krwi mojej”, gdzie Łukasz dodaje: „która za was będzie wylana”. Mimo różnic przekaz tych tekstów jest dość jednoznaczny – stwierdza, że ten kielich wina jest krwią Chrystusa, w której ustanawia On nowe przymierze. Niektórzy bibliści stawiają nawet hipotezę, że można przypuszczać, iż Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy wypowiedział prawdopodobnie następujące słowa: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej”<sup>319</sup>.

Widzimy, że obie tradycje w swoich sformułowaniach używają trzech zasadniczych terminów: kielich, krew i przymierze. Słowo ‘kielich’ wyeksponowane jest bardziej w formule antiocheńskiej (u Mk-Mt znajduje się jedynie w opisie czynności)<sup>320</sup>. Nie ma to jednak znaczenia dla treści teologicznej tej relacji, gdyż mamy tu do czynienia z klasyczną metonimią<sup>321</sup> zawartości, gdzie kielich oznacza to, co zawiera. Zastosowanie tej figury retorycznej powoduje jedynie wyeksponowanie w tej formule skutku (Nowego Przymierza) przed przyczynę (krew moja)<sup>322</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że u Łukasza pierwszy kielich pojawia się

<sup>318</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 26 – przekaz palestyński wydaje się w tym punkcie oddawać już praktykę liturgiczną pierwotnego Kościoła. Podobnie uważa S. LYONNET, dz. cyt., s. 12, przypis 1. Por. R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 112-113, gdzie słowa „podobnie i kielich po wieczerzy” interpretowane są na korzyść nierozdzielania konsekracji chleba i wina, co wg tego autora ma także uzasadnienie psychologiczne, gdyż trudno sobie wyobrazić rozdzielenie tak istotnych momentów w czasie przeżywania Ostatniej Wieczerzy.

<sup>319</sup> J. GNILKA, dz. cyt., s. 343-344. Por. J. GALOT, dz. cyt., s. 50.

<sup>320</sup> Warto zwrócić uwagę, że znaczenie słowa kielich odnajdujemy w wszystkich synoptykach kilka wierszy dalej w scenie modlitwy w Ogrójcu – H. WITCZYK, „*Godzina*” Jezusa, dz. cyt., s. 121-122. Szerzej na temat symboliki kielicha i jego znaczenia w tekstach ustanowienia zob. S. SZYMIK, *Symbolika kielicha w tekstach ustanowienia Eucharystii*, [w:] Biblia o Eucharystii, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 181-198 oraz E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 304. Por. także Ps 116,13 z przypisem w BJ i BT oraz egzegezę tego wersetu w: S. ŁACH, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 491.

<sup>321</sup> Metonimia to figura retoryczna mająca na celu zastąpienie nazwy jakiegoś przedmiotu lub zjawiska nazwą innego, pozostającego z nim w uchwytnej zależności – por. S. SZYMIK, dz. cyt., s. 190. Autor ten podaje także opinie wyrażające wątpliwości czy rzeczywiście, szczególnie pod względem filologicznym w zapisie Pawła i Łukasza, można tu mówić o metonimii – s. 192.

<sup>322</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 103; STh III, q.78,a.3, ad 1. Ale może być to także forma złagodzenia ostro brzmiącej formuły o spożywaniu krwi, która kojarzyła się z kanibalizmem lub kultami animistycznymi czy misteryjnymi – R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 26-27.

już w wersetach wprowadzających do ustanowienia Eucharystii (22,14-17), które umieszczają Ostatnią Wieczerzę w kontekście paschalnym i jest on wyraźnie inny od tego, nad którym Jezus wypowiada słowa ustanowienia. Taka konstrukcja teologiczna uwydatnia przejście od starego rytu Paschy do nowości Paschy Jezusa, która nie jest tylko jakimś odtwarzaniem rytu Paschy żydowskiej<sup>323</sup>.

Konotacje znaczeniowe związane ze słowem 'krew' są bardzo bogate i oczywiste – szczególnie w odniesieniu do krwi jako nośnika życia i jej kultycznego znaczenia<sup>324</sup>, ale wobec tej oczywistości warto zadać sobie pytanie, dlaczego Jezus ustanawia ten nowy ryt pod dwiema postaciami – dlaczego gesty, a przede wszystkim słowa nad chlebem wymagają niejako uzupełnienia w rycie wiążącym się z krwią?<sup>325</sup> Odpowiedź znajdujemy tu na czterech ważnych płaszczyznach znaczeniowych związanych ze słowem 'krew'. Po pierwsze, co już wyżej wspomniano, idiom 'ciało i krew'<sup>326</sup> w mentalności semickiej wyraża człowieka jako całość, zaś rozdzielenie ciała i krwi w odniesieniu do człowieka oznaczało gwałtowną śmierć<sup>327</sup>. Widzimy więc, że nawet użycie tej podwójnej formuły wobec chleba (ciała) i wina (krwi) może być odczytywane jako zapowiedź śmierci Jezusa. Po drugie, zastosowanie pary pojęć „ciało i krew” w przypadku zwierząt odnajdujemy w starotestamentalnej terminologii kultycznej związanej ze składaniem ofiar i oznaczają one części składowe zwierzęcia ofiarnego rozdzielone przy jego zabiciu. Tym samym Jezus, używając pojęć 'ciała i krwi' w tym kontekście (podkreśla to w odniesieniu do krwi słowo 'wylana' – ἐκχυσόμενον Mk 14,24) mówi o sobie jako o ofierze<sup>328</sup>. Po trzecie, zastosowanie pojęcia 'krew' w czasie Ostatniej Wieczerzy może potwierdzać jej paschalny charakter, bo wskazuje na ofiarę baranka paschalnego i symbolikę krwi związaną z pierwszą Paschą w Egipcie, gdzie krew miała cha-

<sup>323</sup> Zob. przypis BJ do Łk 22,17. Por. B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 127-128.

<sup>324</sup> Por. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 74-75; H. ORDON, „*To jest moja Krew Przymierza*” (Mk 14,24), [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 88-93.

<sup>325</sup> Por. A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 27-29.

<sup>326</sup> Por. Mt 16,17; 1 Kor 15,50; Ga 1,15-17; Ef 6,12; Hbr 2,14 – wszędzie jednak tu ciało w znaczeniu *sarks*. Jednak J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 213, szczególnie przypis 8, podaje, że istnieją też przykłady kultycznego użycia słowa 'ciało' w znaczeniu *soma* w parze z pojęciem krwi, np. Hbr 13,11. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 195-196.

<sup>327</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 24; R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, dz. cyt., s. 69; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 55; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 197.

<sup>328</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 213; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 44. Potwierdzają to liczne teksty NT, np. Rz 5,8-9; Ef 5,2; Kol 1,19-20 – zob. szerzej T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 21-22. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 195-197 – autor bardzo mocno podkreśla, że użycie dwóch postaci sprawia, że Eucharystia w zamiarze Jezusa jest sakramentem Jego ofiary. Zob. także R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 118-119, gdzie również uważa, że chodzi tu o podkreślenie symboliki ofiary poprzez oddzielenie krwi od ciała, ale jednocześnie stawia ciekawą tezę odwołując się do praktyki nabożeństw eucharystycznych, że symbolizm chleba ma większe znaczenie niż wina, gdyż pod postacią chleba Ciało Pańskie reprezentuje całą osobę Chrystusa, a nie tylko Jego ciało oddzielone od krwi.

rakter znaku zbawczego (Wj 12,13; por. 1 P 1,18-19)<sup>329</sup>. I w końcu nawiązanie do krwi wiąże ofiarę Jezusa nierozzerwalnie z aktem zawarcia Nowego Przymierza<sup>330</sup>, czego nie oddawałaby sama symbolika chleba. Warto również tu zauważyć, że Jezus w słowach ustanowienia nad winem (a także znacznie wyraźniej w J 6,53-56) łamie starotestamentalny zakaz spożywania krwi (Rdz 9,4; Kpł 17,10-14), co też jeszcze mocniej podkreśla oryginalność tych Jego słów<sup>331</sup>. Z drugiej strony argumentacja tego biblijnego zakazu – „krew jest przebłaganiem za życie” (Kpł 17,11) – mogła być tutaj dla Jezusa ważniejsza niż samo prawo<sup>332</sup>. Wątek ten mocno podejmują pisma Nowego Testamentu (Rz 5,9; Ef 1,7; Kol 1,20; Dz 20,28; Hbr 13,12; Ap 1,5; 5,9), które w nowym świetle pokazują, że krew wskazuje na rzeczywistość ofiary – szczególnie wybrzmiewa tu zdanie św. Pawła (Rz 3,25): „Jego (Jezusa Chrystusa) to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania dzięki wierze mocą Jego krwi”<sup>333</sup>. Idąc jeszcze dalej to polecenie Jezusa, który każe krew spożywać, a nie tylko używać jej do zewnętrznego pokropienia jak w przymierzu synajskim, można odczytywać jako wyraz niezwykłej wewnętrznej głębi tego nowego przymierza, w którym krew jest darem życia i komunii z Jezusem (por. J 6,53-56)<sup>334</sup>.

<sup>329</sup> Por. A. LÄPPE, dz. cyt., s. 28; J. DROZD, dz. cyt., s. 47-49; T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 15. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 214 – wręcz uważa, że: „Mit den Worten *den bišri* ‘das ist mein (Opfer)fleisch’ und *den ‘idhmi* ‘das ist mein (Opfer)blut’ redet Jesus also höchswahrscheinlich von sich selbst als dem Passalamm”. Por. podobne wnioski M. THURIAN, *L’eucharistie*, dz. cyt., s. 196 oraz H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 34. B. PITRE, dz. cyt., s. 55 – podkreśla analogię ofiary baranka paschalnego do ofiary Chrystusa, gdzie w czasie nocy pierwszej Paschy krew ofiary baranka wyzwała od śmierci.

<sup>330</sup> S. LYONNET, dz. cyt., s. 13-16; MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s. 82.

<sup>331</sup> Zob. szerzej T.J. NASH, dz. cyt., s. 140-142; B. PITRE, dz. cyt., s. 15-17.

<sup>332</sup> Por. P. BEAUCHAMP, dz. cyt., s. 47; R. PINDEL, dz. cyt., s. 158. Zob. także R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 42, który uważa, że Jezus zmieniając do prawu używa swojego boskiego autorytetu, jako Ten, do którego należy wszelkie życie (krew); oraz tenże, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 244, gdzie dodaje, że Jezus dając nam swoją krew (jako nośnik życia w sensie biblijnym) do picia chce nam dać w ten sposób udział w życiu Bożym, co ma swoje potwierdzenie w wypowiedzi Jezusa J 6,53-57.

<sup>333</sup> Użyte tu przez Pawła określenie ‘narzędzie przebłagania’ – ἰλαστήριον w LXX oznacza Przebłagalnię Arki Przymierza – T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 20. Por. H. WITCZYK, „Godzina” Jezusa, dz. cyt., s. 131 – autor zwraca uwagę, że kiedy autorzy NT mówią o krwi Jezusa, mają na myśli nie tyle krew jako materię ofiary jak w ST, co samą Jego śmierć jako ofiarę – ofiara Chrystusa jest przede wszystkim ofiarą egzystencjalną, którą składa On z samego siebie. Zob. także szerzej nt. współczesnych interpretacji motywu krwi w wątku ofiary – R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 108-117.

<sup>334</sup> Por. A. VANHOYE, *Dynamizm Eucharystii*, dz. cyt., s. 143; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 22; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 37; R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 221; tenże, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 42; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 305, szczególnie przypis 42. Zob. także Hbr 12,24, gdzie mamy nawiązanie do pokropienia krwią jako motyw analogiczny dla obu przymierzy – bardzo szczegółowa analiza tego wersetu, a szczególnie terminu ‘krew pokropienia’ w kontekście obu przymierzy zob. R. BOGACZ, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, s. 204-217. Również J. RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 55-56 podkreśla, że krew w każdym przymierzu oznaczała „związek krwi” czyli głęboką wspólnotę.

Trzeci termin ‘przymierze’ (hebr. *berit*, gr. *διαθήκη*) to pojęcie fundamentalne dla Biblii żydowskiej i co ważne – jak podkreśla Gnilka – nie wynikające w kontekście ustanowienia Eucharystii z jakichkolwiek wpływów hellenistycznych<sup>335</sup>. Ono najsilniej z tych trzech pojęć występujących w obu tradycjach przekazu ustanowienia zakorzenia słowa wypowiedziane przez Jezusa nad kielichem w Starym Testamencie – w jego kulcie, historii zbawienia i teologii, gdyż religia Starego Testamentu to w istocie religia Przymierza z Bogiem<sup>336</sup>. Konkretnie odniesienia do idei przymierza zawartej w Starym Testamencie omówimy dalej, zajmując się teologią słów formuły konsekracyjnej wina.

Po tym przedstawieniu znaczenia terminów użytych przez Jezusa w formule wypowiedzianej nad winem wróćmy do omówienia różnic między dwoma tradycjami przekazu ustanowienia. Otóż możemy zauważyć, że obie tradycje stosując te same pojęcia różnie jednak rozkładają akcenty teologiczne<sup>337</sup>. W przekazie palestyńskim warto najpierw zwrócić uwagę na to, że mamy tu wyraźny paralelizm<sup>338</sup> w słowach wypowiedzianych nad chlebem i winem – zabieg ten podkreśla łączność między tymi dwoma aktami. W tej tradycji akcent teologiczny pada na określenie ‘krew Przymierza’, które nawiązuje wprost do znanych słów Mojżesza: „Oto krew Przymierza” (Wj 24,8), przypieczętowujących przymierze pod Synajem<sup>339</sup>. Tym samym mamy tu wskazanie na charakterystyczną dla środowisk judeochrześcijańskich interpretację (por. Mt 5,18-19) widzącą w przymierzu ustanowionym przez Jezusa wypełnienie tego pierwszego Przymierza<sup>340</sup>. Zaimek ‘moja’ podkreśla radykalną różnicę między krwią żertw zwierzęcych przymierza synajskiego a krwią Jezusa, w jakiej dokona się przymierze przypieczętowane na krzyżu, a tym samym uwidacznia jakościową różnicę między oboma przymierzami<sup>341</sup>. Ofiarny wymiar tego aktu akcentuje także określenie

<sup>335</sup> J. GNILKA, dz. cyt., s. 344.

<sup>336</sup> Zob. szerzej J. GIBLET, P. GRELOT, *Przymierze*, [w:] Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 825-830; J. RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, dz. cyt., s. 55-61; R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 86-87; P. BEAUCHAMP, dz. cyt., s. 51-52. Szczególnie obszerne omówienie roli przymierza w historii i kulcie ST zob. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 18-64.

<sup>337</sup> Por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 139-140, 144-146.

<sup>338</sup> Jest to dokładnie paralelizm klimaktyczny (*κλιμαξ* – *drabina*), gdzie drugi człon zawiera myśl pełniejszą niż pierwszy – por. R. PINDEL, dz. cyt., s. 156. Zob. także H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 40, gdzie autor mówi o takim typie paralelizmu także u Łk.

<sup>339</sup> Szerzej o roli i znaczeniu krwi w przymierzu synajskim zob. J. DROZD, dz. cyt., s. 50-51. Warto również zwrócić uwagę na powiązanie z tekstem Za 9,11. Biblia w innych miejscach także wiąże zawieranie przymierza z ofiarą np. Ps 50,5.

<sup>340</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 28, szczególnie widać to u Mt, gdzie duże znaczenie ma motyw krwi – tamże, s. 39-42; S. HAŁAS, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>341</sup> Por. P. BEAUCHAMP, dz. cyt., s. 51. Szersze zestawienie typologiczne elementów przymierza synajskiego i Ostatniej Wieczerzy zob. T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, dz. cyt., s. 179-180 oraz A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 118-119.

‘krew wylana’, które występuje nie tylko u Marka i Mateusza, ale także u Łukasza i ma w Septuagincie ewidentnie znaczenie ofiarnicze<sup>342</sup>. Wspólny dla obu relacji tradycji palestyńskiej okolicznik ‘za wielu’ oraz Mateuszowe doprecyzowanie skutku ofiary Jezusa „na odpuszczenie grzechów”<sup>343</sup> nawiązują – podobnie jak u Łukasza w słowach nad chlebem – do IV Pieśni o Słudze Jahwe u Izajasza (szczególnie Iz 53,8.10.12)<sup>344</sup>, która podkreśla wątek śmierci ekspiacyjnej za cudze grzechy<sup>345</sup>. Warto tu jeszcze zatrzymać się nad znaczeniem określenia ‘wylana za wielu’ – *ekchhnomēnon hyper pollon*. Słowo ‘wylana’ w greckim oryginale wyrażone jest przez imiesłów czasu terażniejszego *ekchhnomēnon*, który odnosi się do czynności aktualnie wykonywanej, ale jednocześnie może wyrażać czynność, która stanie się w najbliższej przyszłości. Według Bartnickiego Jezus użył takiej właśnie formy, aby „słowa o wylaniu krwi odnieść jednocześnie do rozdzielanej Eucharystii i do swojej męki, którą zapowiadał. W ten sposób Eucharystia sprawowana na ostatniej wieczerzy nie tylko zapowiadała mękę i śmierć Jezusa, lecz równocześnie z nią już stanowiła jedną, nierozzerwalną całość”<sup>346</sup>. Dużo trudniejsze w interpretacji jest wyrażenie ‘za wielu’ – *hyper pollon* (u Mt *peri pollon*). Wbrew naszemu dzisiejszemu odczuciu, że ‘wielu’ to nie wszyscy, trzeba pamiętać, że mamy tu do czynienia z greckim tłumaczeniem idiomu semickiego, który oznaczając przeciwstawienie jednego i wielu rozumiany był w czasach Jezusa w znaczeniu wszyscy, a dokładniej rzecz ujmując w znaczeniu całości, gdyż języki hebrajski i aramejski nie posiadały słowa o znaczeniu ‘wszyscy’<sup>347</sup>. Takie uniwersalne znaczenie słowa ‘wielu’ potwierdza jego użycie u Deu-

<sup>342</sup> Por. W. KASPER, *Sługa radości*, dz. cyt., s. 129-130, gdzie autor w kontekście motywu ‘krwi przymierza’ wskazuje, że: „Samoofirowanie Jezusa i Jego bezgraniczna miłość byłaby czymś niezrozumiałym bez intencji ofiarniczej”.

<sup>343</sup> Szerzej na temat znaczenia tych słów i ich powiązania z teologią Janową zob. R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 82-86. Por. M. THURIAN, *L’eucharistie*, dz. cyt., s. 201, gdzie autor wskazuje na związek tych słów z rytmem ofiarnym Dnia Pojednania.

<sup>344</sup> Wyraźne nawiązanie do tego wątku z Iz także w I P 2,24.

<sup>345</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 104; R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, dz. cyt., s. 69; R. PINDEL, dz. cyt., s. 157; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 124; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 118-119; R. KERESZTY, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 243. Szczegółne znaczenie interpretacyjne odniesienia do tego tekstu podkreśla J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 220.

<sup>346</sup> R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, dz. cyt., s. 70 – autor zaznacza także, że w j. hebrajskim ta forma nie wyraża żadnego czasu, ale określa się go z kontekstu wypowiedzi. Podobna interpretacja zob. H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 45 – tu autor stawia hipotezę: „vielleicht läßt die Präsensform doch Raum für ein gewisses Gegenwärtigkeitserlebnis dieses zukünftigen Opfertodes. Denn feierend wird dieser Tod in irgendeiner Weise schon gegenwärtig erlebt”. Por. nieco inną interpretację – H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 37.

<sup>347</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 171. Por. z szerszą interpretacją teologiczną – J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 147-150.



tero-Izajasza w Pieśni o Słudze Jahwe (szczególnie Iz 53,12)<sup>348</sup>. Także Nowy Testament jednoznacznie skutki ofiary Chrystusa „za wielu” opisuje w znaczeniu „za wszystkich” (ὕπερ πάντων)<sup>349</sup>.

Tradycja hellenistyczna akcent teologiczny – przez oryginalne w swoim zapisie określenie wobec tradycji palestyńskiej – kładzie na „Nowe Przymierze”. Jest to wyraźne nawiązanie do prorocstwa Jeremiasza (31,31-34; por. także Ez 16,60-63). Zastosowany zarówno u Jeremiasza (w wersji LXX), jak i w zapisie Łukasza i Pawła przymiotnik ‘nowe’ – *kaine* (καινη a nie νεα) podkreśla ontyczną, radykalną nowość przymierza we krwi Jezusa, które ma przewyższać, ma być doskonalsze – jak zapowiadał Jeremiasz (31,32) – od przymierza synajskiego<sup>350</sup>. To nawiązanie do zapowiedzi nowego przymierza u Jeremiasza (31,34) pozwala odczytać w podtekście to, co Mateusz wyraził dosłownie – skutkiem tego przymierza przypieczętowanego ofiarą na krzyżu będzie odpuszczenie grzechów. Jak sugerują słowa zapisane prawie identycznie przez Łukasza (ἐν τῷ αἵματι μου) i Pawła (ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι) środkiem ustanawiającym przymierze nowe, które da odpuszczenie grzechów, jest krew Jezusa, na co wskazuje zastosowany tu przymiotnik (ἐν) oznaczający: ‘przez’, ‘dzięki’, ‘za pomocą’. Również określenie „moja” w odniesieniu do krwi wzmacnia tu wymiar nowości tego przymierza<sup>351</sup>. U Łukasza mamy mocniej niż u Pawła zaakcentowany wymiar ofiarny, kultyczny przez zastosowanie znanej już ze słów nad chlebem formuły *hyper hymon*

<sup>348</sup> Por. R. BARTNICKI, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, s. 69-70; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 104; R. PINDEL, dz. cyt., s. 157; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 41. Szerzej na temat użycia i znaczenia terminu *polloi* zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 171-174.

<sup>349</sup> T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 18-20. Zob. np. Rz 5,15.18; 2 Kor 5,14-15; 1 Tm 2,5-6; Hbr 2,9. Por. W. KASPER, *Sługa radości*, dz. cyt., s. 130, gdzie autor uważa, że: „Zwrot ‘za was’ i ‘za wielu’ jest wyrazem profetycznego i całkowicie nowatorskiego spojrzenia na ofiarę”, a R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 87 wskazuje na eklezjotwórczy wymiar zwrotu ‘za wielu’.

<sup>350</sup> Wewnątrzbiblijnym komentarzem tej nowości Przymierza jest tekst Hbr 8,7-13 (zob. także 2 Kor 3,6). Oryginalny komentarz do tego tekstu podaje D.H. STERN, dz. cyt., s. 935-936. Zob. także R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 310, hasło *καινός*, gdzie autor akcentuje, że *kainos* oznacza nowe jako antytezę do przestarzałego, jako coś lepszego, przewyższającego. Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 104-105; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 40-41; R. PINDEL, dz. cyt., s. 158; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 116-117; B. PITRE, dz. cyt., s.30-32; CH. PERROT, dz. cyt., s. 77; S. LYONNET, dz. cyt., s. 33-42; S. CHŁAD, dz. cyt., s. 25. Ciekawa interpretacja sensu tej nowości jako nierozzerwalności Przymierza zob. BRAT JOHN z TAIZÉ, *Pielgrzymować z Chrystusem. Wędrowka przez Nowy Testament*, Poznań 1995, s. 18. R. KERESZTY, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 243 – uważa, że w istocie relacje Mt-Mk i 1 Kor-Łk wzajemnie się tu uzupełniają rozwijając wątek przymierza, gdy pierwsza mówi o wypełnieniu Przymierza Mojżeszowego, a druga o inauguracji Nowego Przymierza. Podobnie J. RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, dz. cyt., s. 54.

<sup>351</sup> S. SZYMIK, dz. cyt., s. 192-193. Por. A. VANHOYE, *Dynamizm Eucharystii*, dz. cyt., s. 136; W. BÖSEN, *Jesumahl*, dz. cyt., s. 49-50.



w połączeniu z paralelną tutaj do formuły ‘ciało wydane’, wypowiedzianej nad chlebem, formułą ‘krew wylana’, omówioną już w analizie tekstu według tradycji palestyńskiej. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę, że zarówno u Łukasza, jak i u Pawła słowa Jezusa nad kielichem zostały wypowiedziane – jak obaj to wyraźnie zaznaczają – po wieczerzy. Ten szczegół, którego nie podaje tradycja palestyńska, wskazuje nam, że czynności nad chlebem i winem stanowiły ramę żydowskiej uczyty – jako obrzęd otwierający i zamykający<sup>352</sup>. Jeśli odczytamy ten zapis o Ostatniej Wieczerzy w kontekście Paschy, to trzeba te słowa związać z trzecim kielichem – kielichem błogosławieństwa<sup>353</sup>. Wypowiadane wtedy uroczyste błogosławieństwo (*beraka*) mogło być dla Jezusa okazją do sformułowania tych słów nad kielichem nadających zupełnie nowy sens temu obrzędowi<sup>354</sup>. Uroczysta wieczerza wpisana w ramy rytu paschalnego nabrała zupełnie nowego znaczenia – gesty i słowa Jezusa stały się początkiem nowego rytu, który wprowadzał uczniów w tajemnicę Jego śmierci jako ofiary zbawczej. Jednak pełny sens rytualny tego wydarzenia możemy odkryć dopiero w świetle znaczenia słów polecenia anamnezy pozostawionego uczniom.

Polecenie powtarzania gestów i słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy jako pamiątki zawierają tylko teksty tradycji antiocheńskiej. Po słowach nad chlebem mamy je w jednobrzmiącym przekazie zarówno u Pawła (1 Kor 11,24), jak i u Łukasza (Łk 22,19): „to czyńcie na moją pamiątkę” (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν). Po słowach nad kielichem występują już tylko w Pierwszym Liście do Koryntian (11,25) i to w formie nieco rozbudowanej: „Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę” (τοῦτο ποιεῖτε ὅσάκις ἔσιν πίνητε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν). Brak tego polecenia w relacjach o ustanowieniu tradycji palestyńskiej stanowi znaczący problem egzegetyczny, ponieważ mamy tu największą rozbieżność tekstów obu tradycji. Nieumieszczenie formuły anam-

<sup>352</sup> H. SCHÜRMAN, *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy...*, dz. cyt., s. 591.

<sup>353</sup> Sugeruje to także tekst 1 Kor 10,16 – B. PITRE, dz. cyt., s. 159-160. *Komentarz żydowski do NT* precyzuje, że w rytuale paschalnym kielich ten nazywany jest „kielichem odkupienia”, gdyż nawiązuje się wtedy do słów z Wj 6,6 „odkupię was” – D.H. STERN, dz. cyt., s. 250. Por. H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 35; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 41. Inaczej, bo z czwartym kielichem Paschy, wiąże to Z. KIERNIKOWSKI, dz. cyt., s. 104-105; podobnie w kontekście mesjańskim R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 601-602, ale B. PITRE, dz. cyt., s. 160-168 argumentuje, że w świetle słów Jezusa (Mt 26,30 i Mk 14,25) w czasie Ostatniej Wieczerzy nie było już czwartego kielicha, gdyż on dopełnił się w ofierze Krzyża.

<sup>354</sup> M. CZAJKOWSKI, *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, dz. cyt., s. 55; D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 65. Por. CH. PERROT, dz. cyt., s. 71; M. OZOROWSKI, *Niektóre aspekty chrześcijańskiego spojrzenia na modlitwy synagogałne*, *Studia Teologiczne-Białystok-Drohiczyń-Łomża* 11(1993), s. 109-113; L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 134. Warto w tym kontekście podkreślić, na co wskazują ci autorzy, że żydowska *beraka* ma w sobie motywy anamnetyczny – *zikkaron*, co szerzej omówimy w rozdziale II.

nezy w tradycji palestyńskiej może wynikać z tego, że te relacje, jako bardziej historyczne, skoncentrowane są nie tyle na ustanowieniu Eucharystii, co na ukazaniu sensu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Natomiast w tradycji antiocheńskiej, szczególnie u Pawła, dominantą jest sam przekaz o ustanowieniu w kontekście liturgicznym<sup>355</sup>. Stawiano również hipotezę, że ta odmienność wynikała z dwóch różnych sposobów celebrowania Eucharystii w Kościele pierwotnym: Kościół jerozolimski przeżywał ją jako ucztę ze Zmartwychwstałym o charakterze eschatologicznym – wyrażającą oczekiwanie na Jego szybki powrót, a wspólnoty Pawłowe przejęły z misteriów helleńskich wzorzec uczt ku czci zmarłych, w których skupiano się na upamiętnieniu przeszłości. Koncepcja ta jednak nie ma żadnych solidnych podstaw egzegetycznych, gdyż zauważmy, że także u Pawła mamy wątek eschatologiczny, gdy do słów wyjaśniających polecenie anamnezy „śmierć Pańską głosicie” dodaje „aż przyjdzie” (1 Kor 11,26)<sup>356</sup>. Najczęściej jednak ten brak w tradycji palestyńskiej uzasadnia się tym, że mamy tu do czynienia z odwzorowaniem tekstów liturgicznych, gdzie nakaz powtarzania należał do „rubryk liturgicznych”, których tu, jako powszechnie znanych, nie cytowano, lecz je praktykowano<sup>357</sup>.

Jest to jednak relatywnie słaby argument, bo przecież tradycja antiocheńska te „rubryki” posiada, dlatego część współczesnych egzegetów uważa, że to polecenie Jezusa jest późniejszym dodatkiem gminy wczesnochrześcijańskiej<sup>358</sup>. Jako uzasadnienie tej tezy podaje się przede wszystkim to, że trudno znaleźć powody, dla jakich Marek (a za nim Mateusz) miałby skreślić to sformułowanie Jezusa. Natomiast dużo łatwiej wykazać, wobec braku takiego zapisu w tradycji palestyńskiej, że Łukasz i Paweł mieli powody, żeby je dodać na podstawie praktyki liturgicznej swoich wspólnot. Jako źródła takiej inspiracji dla gmin wczesnochrześcijańskich tworzących pierwotne teksty liturgii eucharystycznej podaje się cztery elementy. Po pierwsze, żydowski sposób przeżywania pamięci kultowej w rytach upamiętniających, a przede wszystkim w rycie Paschy, który został przejęty i włączony w liturgię pierwotnego Kościoła<sup>359</sup>. Jako drugi czynnik wskazuje się doświadczenie wspólnoty z Jezusem w praktyce wieczerzy jako ta-

<sup>355</sup> B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 122 i 125, a szczególnie wnioski na s. 128-129.

<sup>356</sup> P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 347. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 392-393.

<sup>357</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 161; A. SKOWRONEK, *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998, s. 53. Por. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 229; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>358</sup> W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 119; H.-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 314-315; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 166; H. FISCHER, dz. cyt., s. 39-40. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 450.

<sup>359</sup> Co ciekawe, ci sami autorzy, którzy ostro bronią tezy o tym, że Ostatnia Wieczerza była tylko ucztą pożegnalną, w tym momencie bardzo mocno podkreślają za Synoptykami jej związek z Paschą – por. W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 61.

kiej – w świetle słów objaśniających z Ostatniej Wieczerzy gmina ogranicza poleceniem anamnezy ryt liturgicznej uczty jedynie do tego, co zawierają te słowa. Jako trzeci powód wprowadzenia słów nakazu powtarzania czynności Jezusa podaje się eschatologiczny logion Jezusa z Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,16-18), na podstawie którego gmina mogła wnioskować, że obecność Pana dostępna w rycie uczty jest wyrazem Jego troski o pozostawionych uczniów. I w końcu uczta była szczególnym miejscem spotkań ze Zmartwychwstałym, stąd wspólnota chrześcijańska pragnie kultywować tym nakazem to doświadczenie. Bösen podsumowując te argumenty twierdzi: „Teza, że nakaz «To czyńcie na moją pamiątkę!» został dodany do tekstów eucharystycznych dopiero później, niczego nie zmienia pod względem treści. Wręcz przeciwnie, w tej formie i dzięki niej wczesna gmina tym bardziej okazuje, jak dobrze rozumiała Jezusa. Jej tradycji możemy zaufać”<sup>360</sup>.

Mimo iż ostatnie słowa Bösen brzmią bardzo pojednawczo, to jednak kiedy mówimy o tradycji w sensie eklezyjalnym, to jej oryginalnego źródła zawsze upatrujemy przede wszystkim w Jezusie. I tu chyba znajduje się słaby punkt powyższej argumentacji, gdyż jednak jako istotny i rozstrzygający argument za autentycznością tych słów Jezusa wskazuje się odwołanie św. Pawła właśnie do tradycji otrzymanej od Pana (1 Kor 11,23), gdy uwiarygodnia on wobec wspólnoty swój przekaz o ustanowieniu Eucharystii, jako oryginalnie wywodzący się od Jezusa, a który przecież, jak żaden inny, zawiera aż podwójne polecenie anamnezy<sup>361</sup>. Użyte przez Pawła w tym wierszu słowa „otrzymałem” (*parelabon*) i „przekazałem” (*paredoka*) są w Kościele apostołskim (por. 1 Kor 11,2; 15,3), a także w judaizmie rabinackim, terminami technicznymi oznaczającymi proces przekazu świętych tradycji. Warto w tym miejscu również przypomnieć, jak ważne dla Pawła było trwanie w jedności z filarami Kościoła w Jerozolimie: Piotrem, Jakubem i Janem (por. Ga 1,18-19; 2,1-2.6-9). Trudno więc przypuszczać, by nie był tu w zgodzie z nimi w tak fundamentalnej sprawie jak tradycja sprawowania Wieczerzy Pańskiej<sup>362</sup>. Jak podkreśla Gerken, trudno także uznać za historycznie możliwe, by wspólnoty powielkanocne tak szybko – w ciągu zaled-

<sup>360</sup> Tenże, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 120.

<sup>361</sup> J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 21; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 359; M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 367; J. GALOT, dz. cyt., s. 176; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 33, przypis 1.

<sup>362</sup> R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 215; tenże, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 22-23; C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000<sup>2</sup>, s. 364; F. GRYGLEWICZ, *Chleb...*, dz. cyt., s. 57. Swoją drogą warto tu zwrócić uwagę, że liturgia Kościoła pierwotnego opierała się właśnie na Tradycji – wszystkie zapisy Pisma św. o ustanowieniu powstały dopiero w II połowie I wieku, a więc co najmniej jedna, a może dwie, generacje chrześcijan sprawowały Eucharystię tylko opierając się na Tradycji – por. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London–New York 2007<sup>2</sup>, s. 3.

wie niespełna dziesięciu, maksymalnie kilkunastu lat – potrafiły same rozwinąć realizm sakramentalny słów ustanowienia, by Paweł przejął je już od nich jako tradycję pochodzącą od Pana<sup>363</sup>. Również, jak zauważa Langkammer, nie ma jasnych powodów, dla jakich gmina, która już sprawowała Eucharystię, miała być zainteresowana tworzeniem takiego dodatku, skoro ją i tak powtarzała, a zatem więcej wskazuje na to, że Paweł jednak wiernie przekazuje tu nakaz Jezusa<sup>364</sup>. Bartnicki dodaje tu argument, że tylko nakaz Jezusa mógł być podstawą dla Kościoła apostołskiego dla sprawowania kultu eucharystycznego<sup>365</sup>. Ponadto język i styl – szczególnie zwięźłość formy – perykopy Pawłowej o ustanowieniu Eucharystii wyraźnie różni się od języka i stylu całego tekstu Pierwszego Listu do Koryntian, a to wskazuje, że nie jest ona skomponowana przez Pawła, ale pochodzi z przekazu wcześniejszej tradycji<sup>366</sup>. Co ciekawe, słowo *anamnesis* występuje w pismach Pawła tylko tutaj – wszędzie indziej różne określenia związane z pamięcią wyraża on przez słowo *mneia* (wspomnienie, pamięć). To wskazuje, że wyraz *anamnesis* nie jest właściwością języka Pawła<sup>367</sup>. To też jest argument za tym, że Paweł przekazuje tu tradycję wywodzącą się od Pana, a nie z praktyki jego gminy. Z drugiej strony grecka syntagma *eis anamnesin*, która przez swe zakorzenienie w Starym Testamencie wyraźnie bliższa jest językowi judeochrześcijan niż chrześcijanom ze świata helleńskiego, mogła być przez Pawła mocno wyakcentowana właśnie wobec wspólnoty hellenistycznej. W środowisku helleńskim bardzo popularne były wówczas uczyty ku czci zmarłych. Dla tych ludzi czymś bardzo czytelnym była pamiętka śmierci przeżywana w czasie uczyty, ale zupełnie inaczej rozumieli sens tego upamiętnienia<sup>368</sup>. To mógł być powód dla czego Paweł – sam dogłębnie ukształtowany przez tradycję judaistyczną<sup>369</sup>, tak podkreśla tę formułę w swoim przekazie, a Marek i Mateusz piszący do środowisk znających ten starotestamentalny kontekst pamiętki ją pomijają<sup>370</sup>.

<sup>363</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 39, przypis 46.

<sup>364</sup> H. LANGKAMMER, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>365</sup> R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 119. Por. P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 343, gdzie pisze: „Taka praktyka nie mogłaby zaistnieć wbrew intencjom Mistrza. Możemy więc nakaz powtarzania uważać za pewny, nawet jeśli samo jego sformułowanie nie jest gwarantowane”.

<sup>366</sup> H. ŻUKOWSKI, *Uczestnictwo w Eucharystii wg 1Kor 11,17-34*, *Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża* 24(2006), s. 7.

<sup>367</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 164.

<sup>368</sup> CH. PERROT, dz. cyt., s. 87. Por. P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 343; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 230-235, gdzie autor obala teorie o pochodzeniu tej formuły u Pawła z helleńskich uczt ku czci zmarłych.

<sup>369</sup> Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Źródła teologii Pawłowej: żydowskie czy hellenistyczne?*, *WPT* 16(2008) nr 2, s. 13-14.

<sup>370</sup> Por. H. LANGKAMMER, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 104 – autor zwraca uwagę, że użycie przez Marka słowa Przymierze w kontekście w. 14,25 wskazuje już samo przez się na coś wiecznotrwałego, a tym samym jest tu wpisana zachęta do powtarzania Eucharystii.

Argumentację za autentycznością tych słów Jezusa popiera Langkammer opinią, że Marek mógł pominąć te słowa w swoim przekazie jako znane wspólnocie z liturgii<sup>371</sup>, u Łukasza jednak ten zwrot był już niezbędny, bo w słowach ustanowienia Jezus zwracał się tu bezpośrednio do apostołów („za was”), więc podkreślenie nakazu powtarzania było konieczne, by nie ograniczać go tylko do kręgu uczestników Ostatniej Wieczerzy. Polecenie anamnezy u Łukasza odnosi się także do czynności i słów nad kielichem, na co wskazuje słowo „podobnie/tak samo” (ὡσαύτως) nawiązujące do czynności nad chlebem<sup>372</sup>. U Pawła zaś akcent leży gdzie indziej – znajdujemy go w następnym wersecie po słowach ustanowienia: podwójny nakaz powtarzania rytu nad chlebem i nad winem ma podkreślać właśnie głoszenie „śmierci Pana [...] aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Paweł wiąże ściśle anamnezę eucharystyczną z pamiętką śmierci Pana. Marek wyraża to samo, ale nie bezpośrednio – u niego tekst ustanowienia wpisany jest mocno w relację o męce Pańskiej<sup>373</sup>. W tej dyskusji egzegetów podnosi się też argument, że Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy powiedział i uczynił znacznie więcej niż zapisane to zostało w tzw. tradycjach eucharystycznych<sup>374</sup>. Wymownym świadkiem jest tu św. Jan i jego rozbudowana relacja, która jednak nie obejmuje samego ustanowienia, a przecież przez to nikt nie neguje, że Jezus nie ustanowił Eucharystii. W końcu ważnym argumentem – choć już pozabiblijnym – jest tu właśnie najstarsza Tradycja Kościoła, do której tak odwoływał się Bösen. Otóż w pismach św. Justyna z połowy II wieku, które opisują praktykę liturgiczną wspólnoty w Rzymie, mowa jest o pamiętce śmierci Pana.

<sup>371</sup> W swoim najnowszym komentarzu do 1 Kor autor ten stwierdza: „Brak wyraźnego nakazu anamnezy w Mk i Mt wypływa z testamentalnego i założycielskiego charakteru Eucharystii. Anamneza więc wypływa z istoty Eucharystii. U Pawła związana jest z zaakcentowaniem śmierci Jezusa. Widocznie gmina w Koryncie ideologicznie ograniczała przeżycie Eucharystii do aktualnego spotkania liturgicznego” – tenże, *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom I. Wielkie listy św. Pawła*, Legnica 2009, s. 220. Por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2*, dz. cyt., s. 151.

<sup>372</sup> H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 39; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 362. To, że zwrot ten znajduje się u Łukasza tylko raz – po słowach nad chlebem, tłumaczy się także względami kompozycyjnymi: chodziło o nierozrywanie perykopy o ustanowieniu (22,19-20) z perykopą o zdracy (22,21-23). Przez takie połączenie Łukasz akcentuje, że zdrajca sam wyłączył się z wcześniejszego „za was” – por. A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 127; W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 63; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 228. Niektórzy uważają, że wersja Łukasza z jednokrotnym poleceniem anamnezy jest bardziej pierwotna, a Pawłowa podwójna wersja jest już wynikiem późniejszej paralelizacji – W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 401, przypis 47 oraz J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 240.

<sup>373</sup> Jest to tutaj wyraźny zabieg redakcyjny, gdzie osobno przekazany, tworzący wcześniej zamkniętą całość, opis ustanowienia Eucharystii został wkomponowany w relację o Męce – H. LANGKAMMER, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 105; tenże, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 39. Por. M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>374</sup> Por. K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 23; J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 229.



W *Apologii* Justyn, powołując się ogólnie na Ewangelie, podaje zdanie ze słów ustanowienia: „To czyńcie na pamiątkę Moją”<sup>375</sup>. Natomiast w *Dialogu z Żydem Tryfonem* mówi o sprawowaniu Eucharystii na pamiątkę męki Jezusa Chrystusa<sup>376</sup>. Jeżeli pamiętamy, że Marek pisał swoją Ewangelię ok. roku 70 właśnie dla wspólnoty rzymskiej, to pisma św. Justyna Męczennika wydają się mocno potwierdzać tezę, że wspólnota rzymska знаła nakaz anamnezy, a Marek nie umieścił go w swojej Ewangelii, gdyż był powszechnie znany<sup>377</sup>. Widzimy więc, że zdecydowanie więcej argumentów wskazuje na to, że słowa „to czyńcie na moją pamiątkę” są słowami Jezusa wypowiedzianymi w momencie ustanawiania Eucharystii, tak jak podaje nam to tradycja antiocheńska, a szczególnie św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian.

Po omówieniu krytyki źródeł tekstu polecenia Jezusa możemy teraz przejść do właściwej egzegezy słów „to czyńcie na moją pamiątkę”. Zdanie to składa się z dwóch członów. Pierwszy to formuła „to czyńcie”, która znana jest ze Starego Testamentu, gdzie używana była w znaczeniu polecenia powtarzania jakiegoś obrzędu (np. Wj 29,35; Lb 4,19; 15,11-13)<sup>378</sup>. Także sam czasownik ‘czynić’ (hebr. *asah*) w połączeniu z rzeczownikiem Pascha oznaczał tam spełnianie rytuału paschalnego<sup>379</sup>. Szczególnie wyraźnie widzimy tu nawiązanie do nakazu powtarzania obchodów Paschy: „Przestrzegajcie tego przykazania jako prawa na wieki (*ad’olam*)... przestrzegajcie tego obyczaju” (Wj 12,24-25)<sup>380</sup>. Użycie tej formuły w bliskości z kultycznym określeniem pamiątka wzmacnia jej sens rytualny. Zakorzenie tej formuły w rytuale Starego Przymierza pozwala nam tutaj odczytywać polecenie Jezusa jako wezwanie do powtarzania ustanowionego przez Niego nowego rytu – w formie sekwencji Jego czynności i słów – w kulcie Nowego Przymierza<sup>381</sup>. Sakralny wymiar tego nowego obrzędu podkreśla powiązanie go z głoszeniem śmierci Pana (por. 1 Kor 11,26), gdyż czasownik ‘głosić’, ‘proklamować’ (*καταγγέλλω*) w pismach Pawła i Dziejach Apostolskich zawsze ma sens liturgiczny w znaczeniu uroczystej proklamacji zbawczego wydarzenia, gdzie odniesienie do tego wydarzenia powoduje ciągle nowe skutki zbawczego działania Boga w Kościele. Tak więc w tym wersecie „głosić śmierć Pańską” ozna-

<sup>375</sup> Zob. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i oprac. M. Starowiejski, Kraków 1987, s. 253.

<sup>376</sup> Zob. tamże, s. 163. Por. R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 233; J. BEHM, *ὁμνῆσις*, dz. cyt., s. 352 – tu oryginalne cytaty greckie.

<sup>377</sup> Por. CH. PERROT, dz. cyt., s. 87.

<sup>378</sup> K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 23; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 128.

<sup>379</sup> J. DROZD, dz. cyt., s. 163-164.

<sup>380</sup> R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 219.

<sup>381</sup> Por. W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 61-63; R. PINDEL, dz. cyt., s. 162; H-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 315; Cz. BARTNIK, *Eucharystia*, Lublin 2005, s. 92.



cza dokładnie czynić ją obecną w działaniu liturgicznym<sup>382</sup>. Jednocześnie warto zauważyć, że ten zwrot jest pewnym skrótem kerygmaticznym, a tym samym anamneza liturgiczna nie ogranicza się tylko do śmierci Jezusa, ale rozszerza się na syntezę całego Jego życia<sup>383</sup>.

Słowo 'to', jako przedmiot nakazu, wskazuje wyraźnie nie na całość wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, ale na nowy obrzęd – ustanowiony wówczas przez Jezusa ryt złożony z Jego słów i czynności nad chlebem i winem. Celem tego polecenia ponawiania jest „pamiątka” Jezusa, stąd możemy wnioskować, że wykracza ono poza krąg Apostołów jako bezpośrednich uczestników Ostatniej Wieczerzy i dotyczy wszystkich wspólnot uczniów, które będą się zbierać, by przeżyć obecność Pana w liturgicznym obrzędzie „pamiątki” Jego ofiary<sup>384</sup>. Wskazuje na to praktyka pierwszych chrześcijan opisana przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian, gdzie w wersecie 11,26 mamy właściwie jasno sprecyzowane ramy czasowe wypełniania tego polecenia: „Ilekcroć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie”<sup>385</sup>. Widzimy więc, że czas sprawowania pamiątki Pana to ściśle określony okres: od śmierci Jezusa do Jego Paruzji – wówczas uprzywilejowanym miejscem obecności Chrystusa jest Eucharystia, gdzie Jego śmierć i jej zbawcze owoce są proklamowane i doświadczane we wspólnocie zbierającej się na liturgicznej pamiątce, aż wypełnią się w uczcie eschatologicznej<sup>386</sup>.

<sup>382</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 209-212 – tu szczególnie na temat znaczenia czasownika καταγγέλλω. Por. J. DROZD, dz. cyt., s. 167-170; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 115; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 175; J. BEHM, *ὁμολογησις*, dz. cyt., s. 351-352; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 306; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 47-48, 72. Zob. także H.-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 318, gdzie zwraca uwagę, że mamy tu Indikativus a nie Imperativus, a więc sprawowanie Eucharystii jest zawsze z istoty głoszeniem śmierci Pana, a nie tylko zachętą do czynienia tego; z drugiej strony autor ten uważa, że motyw głoszenia śmierci jest świadectwem wpływów misteriiw pogańskich w gminie koryntkiej.

<sup>383</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 227, 229-230; A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>384</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza...*, dz. cyt., s. 279-280; tenże, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 219-220; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 175; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38*, dz. cyt., s. 45-47; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 129; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 29; P.A. LIÉGÉ, *Zrozumieć Eucharystię*, Kraków 1996, s. 19; J. RATZINGER, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, Poznań – Warszawa 1986, s. 169.

<sup>385</sup> Zob. *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 808, gdzie zwrot „aż przyjdzie” – ἄχρις οὗ ἔλθῃ tłumaczony jest: aż do (kiedy) przyjdzie. Por. A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 99 – gdzie autor podkreśla znaczenie celowe tego okolicznika czasu.

<sup>386</sup> Szerzej na temat egzegezy tego wersetu i wynikającego z niego eschatologicznego wymiaru Eucharystii zob. R. PINDEL, dz. cyt., s. 161-162, 167-169; J. DROZD, dz. cyt., s. 168-172; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 121, 211-212, 219-220. Por. także analizę w kontekście Apokalipsy – R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 86-89.

W ten sposób przechodzimy do analizy drugiego członu – najważniejszego dla nas – „na moją pamiątkę”. Jak to wcześniej opisaliśmy, zwrot *eis anamnēsin* występuje dosłownie w greckim tekście Starego Testamentu zaledwie 4 razy (Kpł 24,7; Ps 38(37),1; Ps 70(69),1; Mdr 16,6). Nigdzie jednak nie ma takiego znaczenia, jakie nadaje mu Jezus w tekstach ustanowienia: wspomnienia pojedynczej osoby poprzez ryt uczty<sup>387</sup>. Kluczem jednak do zrozumienia tego, nie mającego wcześniejszej analogii, polecenia Jezusa jest tu hebrajskie pojęcie pamiątki – *zikkaron*, którego wielorakie bogate aspekty przedstawiliśmy wcześniej. Szczególnie zapisane przez Mojżesza Boże postanowienie odnośnie do świątecznego rytu Paschy wskazuje nam na źródło tradycji, w którą wpisują się słowa Jezusa: *Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym (dosłownie: pamiątką – le-zikkaron) i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto* (Wj 12,14). Tutaj widzimy, jak istotne dla zrozumienia słów ustanowienia jest umieszczenie ich za Synoptykami w kontekście paschalnym. Dzięki temu polecenie Jezusa, by powtarzać ryt ustanowiony przez Niego jako pamiątkę, odczytujemy w pełnym świetle, jakie nadaje mu tradycja żydowska. Formuła: „To czyńcie na moją pamiątkę”, jest bardzo czytelna dla żydowskiej mentalności, bo przede wszystkim wpisana głęboko w coroczny ryt najważniejszego święta – Paschy. Kiedy więc Jezus dawał ten nakaz swoim Apostołom, to rozumieli go jednoznacznie jako wezwanie do sprawowania nowej Paschy ustanowionej przez Pana na Ostatniej Wieczery<sup>388</sup>. Hebrajskie *zikkaron* ma dużo głębsze znaczenie niż greckie *anamnesis*, które w pozabiblijnej grece, jak to już kilkakrotnie odnotowaliśmy, oznaczało najczęściej jedynie coroczną pamiątkę kogoś lub czegoś w sensie wspomnienia minionego wydarzenia. Pamiątka ze słów ustanowienia nie jest więc jakimś aktem umysłu, który miałby wywoływać z pamięci wydarzenie Ostatniej Wieczery czy wspomnienie o śmierci Jezusa. Warto tu przypomnieć, że języki semickie są językami dynamicznymi i wyrażają przede wszystkim działanie<sup>389</sup>. Jezus wypowiadając w kontekście rytu Paschy żydowskiej słowa ustanawiające Jego pamiątkę–*zikkaron*, wyraźnie wskazywał, że chodzi tu o coś dużo więcej niż tylko o wspomnieniowy rytuał liturgiczny, ale o doświadczenie obecności działającego tu i teraz zbawiającego Boga, tak jak to przeżywali Żydzi podczas Paschy. Jednocześnie jednak, zachowując ciągłość tradycji, Jezus dokonuje transpozycji Paschy żydowskiej wyjaśniając w słowach swojej „hagady” czynności nad chlebem i winem, które nie mają żadnej wcześniejszej analogii w zwyczajach żydowskich. Jego pamiątka jest

<sup>387</sup> R. PINDEL, dz. cyt., s. 162. Por. H-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 316-317, który uważa, że użycie tej formuły tutaj w takim znaczeniu może być wobec tego wynikiem wpływów misteriów helleńskich.

<sup>388</sup> B. PITRE, dz. cyt., s. 73.

<sup>389</sup> J. CZERSKI, *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczery*, dz. cyt., s. 11.

już czymś ontycznie nowym, czymś co wypełnia i przekracza Paschę żydowską. Należy tu zauważyć, że nakaz Jezusa, w przeciwieństwie do polecenia w Księdze Wyjścia (12,24-25), nie dotyczy tylko powtarzania samego obrzędu, ale gdy On mówi: „czyńcie to na moją pamiątkę”, to podkreśla w tym akcie swoją osobę – Jej uobecnienie na tej uczcie, a nie tylko pamiątkę Jego zbawczego dzieła<sup>390</sup>.

Obok zakorzenienia polecenia Jezusa w Starym Testamencie wskazuje się także na paralele hellenistyczne – szczególnie w kultach misteryjnych, gdzie także spotykamy zwrot *eis anamnesin*. Jednak trzeba zauważyć, że rozumienie tego zwrotu w tych rytuałach jest zupełnie inne, gdyż nie jest on tam związany z realną obecnością wspomnianej osoby i nie dotyczy historycznej postaci, lecz mitycznego przekazu. Nigdzie również w świecie grecko-rzymskim uczyt związane ze wspomnieniowym kultem zmarłych nie miały charakteru codziennego czy cotygodniowego<sup>391</sup>. Tu warto przypomnieć, co już wcześniej nadmieniono, że wyraz *anamnesis* Paweł i Łukasz stosują tylko w odniesieniu do pamiątki, jako akcji wspominania kogoś, rozumianej sakramentalnie. Wszędzie indziej na oznaczenie wspominania stosują bądź czasownik *mimnēskomai* lub zwrot *mneian poieo*<sup>392</sup>, co wskazuje, jak można przypuszczać, że rzeczownik *anamnesis* wszedł do ich języka nie z kultów świata helleńskiego, ale z tradycji liturgicznej pierwotnego Kościoła, która przejęła go z liturgii żydowskiej i wyprowadza z hebrajskiego pojęcia *zikkaron*<sup>393</sup>.

W analizie słów: „na moją pamiątkę”, kładliśmy dotąd nacisk na słowo pamiątkę-*anamnesis*. Teraz należy zastanowić się, jak interpretować tę pamiątkę jako pamiątkę Jezusa, czyli jakie jest pełne znaczenie określenia „na moją” – *ten emen* w poleceniu Jezusa. Gerken wskazuje tutaj dwie zasadnicze linie interpretacyjne, wyznaczone przez tak klasycznych autorów jak Jeremias i Thurian<sup>394</sup>.

<sup>390</sup> Por. X. LEON-DUFOUR, *Czyńcie to...*, dz. cyt., s. 26-28; A. PACIOREK, *Eucharystia jak ofiara*, dz. cyt., s. 129; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 56; A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 108-111; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 125-126; S. CHŁĄD, dz. cyt., s. 22 i 27; R.E. ROGOWSKI, *Misterium paschalne*, [w:] *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 71; M. ROSIK, *Trzy portrety Jezusa*, dz. cyt., s. 147; R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 219; W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 64-69.

<sup>391</sup> Por. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 230-235; J. BEHM, ὁμολογησις, dz. cyt., s. 352; R. PINDEL, dz. cyt., s. 165-166; W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 64. Jak podkreśla R. KERESZTY, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 231, trudny do przyjęcia dla tego środowiska był również realizm sakramentalny spożywania ciała i krwi.

<sup>392</sup> Szerzej na temat użycia tego zwrotu w pismach Pawłowych i jego modlitewnego znaczenia zob. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 170-173.

<sup>393</sup> Por. R. PINDEL, dz. cyt., s. 163; K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 25; J. DROZD, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>394</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 38-42. Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 45; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 403.

J. Jeremias w swojej interpretacji Jezusowego polecenia powtarzania czynności z Ostatniej Wieczerzy jako pamiętki odwołuje się do opisaną przez nas wcześniej żydowskiej koncepcji pamiętki wyrażanej w różnych rytach modlitewnych i ofiarnych, a rozumianej przede wszystkim jako sposób przypominania Izraela o sobie przed Bogiem. W takich rytach jak np. ofiara chlebów pokładnych, używanie trąb przez kapłanów przy ofiarach, w symbolice ubioru arcykapłana czy w formułach modlitewnych szczególnie Psalmów, odwołujących się przed Bogiem na pamięć o wielkich mężach Bożych, Izrael wyrażał swoje pragnienie, by Bóg łaskawie pamiętał o nim i przez to skutecznie okazywał swoją wierność i miłość. Pamiętka oznacza tutaj reprezentowanie przed Bogiem, a tym, który pamięta, jest przede wszystkim Bóg, w tym sensie, że to ludzkie wspomnienie sprawia, że On wykazuje inicjatywę, działa w liturgii<sup>395</sup>. I w takim kontekście Jeremias interpretuje słowa Jezusa „to czyńcie na moją pamiętkę”, przekładając je na następujący sens: „czyńcie to, aby Bóg o mnie pamiętał”. Zaimek dzierżawczy „moją” odczytuje on tutaj, jak to na początku tego rozdziału już zaznaczyliśmy, w znaczeniu *genetivus obiectivus*, czyli według niego Jezus jest tu przedmiotem czynności – wspomnienia przed Bogiem. Idąc dalej Jeremias odwołuje się tu do modlitwy trzeciego błogosławieństwa w rytuale paschalnym, gdzie znajduje się prośba, by Bóg pamiętał o Mesjaszu<sup>396</sup>. Odnosząc te słowa do Jezusa jako Mesjasza, Jeremias uważa, że istotą nakazu powtarzania pamiętki Jezusa jest prośba do Boga, by Chrystus-Mesjasz przyszedł i zrealizował swoje królestwo. Liturgia eucharystyczna jest więc przede wszystkim wołaniem o Paruzję – o przyście Chrystusa w chwale, ale jest też sakramentalnym doświadczeniem Paruzji, gdyż to sakramentalne przyście Jezusa antycypuje i przygotowuje Jego ostateczne Przyście. Jeremias wskazuje tu na Pawłowe zdanie z 1 Kor 11,26 „Ile- kroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”, które znajduje się zaraz po nakazie anamnezy. Tym samym uważa on, że nakaz ten wywodzi się z proklamacji śmierci Jezusa, którą należy głosić „aż przyjdzie” – nie tylko w znaczeniu czasowym, ale także w sensie prośby „aby przyszedł”. Na taką eschatologiczną dominantę wskazuje także świadectwo o Eucharystii pierwszych chrześcijan z *Didache*<sup>397</sup>. Widzimy więc, że dla Jeremiasa jądrem liturgii eucharystycznej jako pamiętki jest oczekiwanie eschatologicznego spełnienia przez odwołanie się przed Bogiem do zbawczej śmierci Jezu-

<sup>395</sup> K.W. IRWIN, *Models of the Eucharist*, New York/Mahwah 2005, s. 129. Ciekawe, że taką interpretację znajdujemy już w zarysie w dziele Bilczewskiego z 1897 roku – J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 40, przypis 73.

<sup>396</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 242-243. Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 49.

<sup>397</sup> J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 240-246. Por. F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 165-166; T.J. NASH, dz. cyt., s. 160; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 220; M. CZAJKOWSKI, *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 43.

sa. Walorem takiego rozumienia pamiętki Jezusa jest podkreślenie, że zbawienie uobecniane w Eucharystii jest równocześnie rzeczywistością oczekiwaną w ostatecznym wypełnieniu w Paruzji<sup>398</sup>. Krytycy tej interpretacji wskazują jednak, że takie tłumaczenie nakazu Jezusa byłoby dość dziwnie odosobnionym przypadkiem w Nowym Testamencie, kiedy On prosi ludzi, żeby wstawiali się przed Bogiem, by wspominał na swego Syna<sup>399</sup>. Ponadto wczesnochrześcijańskie anafory eucharystyczne również nie potwierdzają takiej interpretacji słów Jezusa<sup>400</sup>.

M. Thurian również przyjmuje, że zaimek „moją” w nakazie powtarzania pamiętki-*anamnesis* pełni funkcję *genetivus obiectivus*, na co wskazuje według niego takie użycie go w podobnym kontekście w innym miejscu Ewangelii (Mk 14,9; Mt 26,13). Wychodząc od starotestamentalnego, a szczególnie paschalnego rozumienia pamiętki inaczej niż Jeremias odczytuje znaczenie polecenia powtarzania pamiętki Jezusa interpretując je w słowach: „czyńcie to jako moją pamiętkę”<sup>401</sup>. Dla Thuriana tak pojmowana pamiętka (*mémorial*) Jezusa to przede wszystkim, podobnie jak żydowska Pascha, akt liturgiczny uobecniający Pana i Jego dzieło zbawcze w celebrującej pamiętkę wspólnotcie. Akt ten jednak jest także pamiętką wobec Ojca jedynej ofiary Syna, który jako Arcykapłan wstawia się w niebie przedkładając Ojcu swoją ofiarę. To jest oryginalne ujęcie przez Thuriana rozumienia pamiętki Jezusa. Nawiązując do starotestamentalnego rozumienia pamiętki-*zikkaron*, tak rozumiana pamiętka eucharystyczna jest zarówno: pamiętką – przypominaniem nam o Jezusie i Jego dziele, naszym przypominaniem się przed Ojcem oraz wstawiennictwem Syna przed Ojcem za nami. Tak jak Izrael składał przed Jahwe chleby pokładne jako pamiętkę, by pamiętać nieustannie o Przymierzu, ale równocześnie by przypominać Bogu o Przymierzu, tak analogicznie celebrowanie eucharystyczne jako pamiętka i proklamacja ofiary Chrystusa jest nie tylko udziałem w niej wiernych, ale i włączeniem we wstawiennictwo-pamiętkę Jezusa przed Ojcem w niebie. To odniesienie do liturgii niebieskiej wskazuje również, że pamiętka jest nie tylko sakramentalnym uobecnieniem dzieła zbawczego z przeszłości, ale i jego przyszłego dopełnienia eschatologicznego<sup>402</sup>.

<sup>398</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 42; R. PINDEL, dz. cyt., s. 164-165; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 86; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 403-404; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 61-63.

<sup>399</sup> K. ROMANIUK, dz. cyt., s. 24, przypis 59; H. DAVIES, dz. cyt., s. 2, 58-59. Por. J. GALOT, dz. cyt., s. 85, przypis 10.

<sup>400</sup> R.J. GINN, dz. cyt., s. 20-21.

<sup>401</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 175. Aczkolwiek jednocześnie nie neguje on formuły Jeremiasa – zob. tenże, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 26.

<sup>402</sup> Tenże, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 177. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 40; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 218-219; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 403; A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 96.

Mimo iż interpretacja Thuriana zdecydowanie bardziej znajduje powszechną akceptację niż tezy Jeremiasa<sup>403</sup>, to trzeba także zauważyć, że obie te próby wyjaśnienia sensu słów „na moją pamiętkę” nie są ze sobą sprzeczne, lecz inaczej rozmieszczają akcenty. Wspólne dla obu autorów jest przede wszystkim nowatorskie sięgnięcie do żydowskiego rozumienia pamiętki oraz wyjście poza klasyczne rozumienie słów „na moją pamiętkę” w znaczeniu *genetivus auctoris*, które jedynie wskazywało na Jezusa jako twórcę tej nowej pamiętki. Jednak interpretując treść wyrażenia „na moją pamiętkę” za pomocą *genetivus obiectivus*, co rzuciło nowe światło na rozumienie polecenia anamnezy, każdy z tych autorów inaczej odczytuje sens słów Jezusa. Jeremias, przyjmując za podstawę stosunek liturgii eucharystycznej do dokonanego dzieła zbawczego Jezusa, koncentruje się bardziej na jego eschatologicznym spełnieniu. Thurian, uwzględniając szeroko ten wymiar eschatologicznej prośby<sup>404</sup> w anamnezie, podkreśla jednak przede wszystkim, w rozumieniu jej funkcji jako pamiętki Jezusa, uobecnienie dzieła zbawczego ofiary krzyżowej przez analogię do rytuału paschalnego<sup>405</sup>.

## 2.4. Natura anamnezy eucharystycznej w świetle tradycji paschalnej Starego Testamentu i pism Nowego Testamentu

W dotychczasowym toku pracy pokazano sens starotestamentalnej kategorii pamiętki-*zikkaron*, a szczególnie jej znaczenie w obchodzie Paschy żydowskiej i następnie wykazano ścisły związek teologiczny między Ostatnią Wieczerzą a rytmem Paschy. W analizie relacji nowotestamentalnych o ustanowieniu Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy podkreślone zostały te elementy egzegezy tych tekstów, z których jasno wynika, że intencją Jezusa było pozostawienie swoim uczniom nowego rytu wyrastającego z tradycji paschalnej, który byłby pamiętką-*anamnesis* Jego ofiary krzyżowej. Na podstawie zestawienia tego logicznego ciągu powiązań biblijnych, łączących pojęcie pamiętki w Starym Testamencie z użyciem jej w słowach ustanowienia Eucharystii, możemy wyciągnąć pierwsze wnioski co do natury anamnezy eucharystycznej w rozumieniu jej autora – Jezusa.

Wybór przez Jezusa czasu święta Paschy na złożenie na krzyżu ofiary z samego siebie Ojcu, ale i na zmartwychwstanie, pokazuje wyraźnie, że intencją Je-

<sup>403</sup> Por. X. LEON-DUFOUR, *Abendmahl*, dz. cyt., k. 33.

<sup>404</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 212-221.

<sup>405</sup> Tamże, s. 223-226. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 42; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 220.



zusa było, aby te zbawcze wydarzenia odczytywać jako treść Nowej Paschy, która jest jednocześnie wypełnieniem Paschy żydowskiej. Ustanawiając w Wieczerniku w przeddzień Swojej śmierci ryt tej Nowej Paschy i nakazując go powtarzać na Swoją pamiątkę obecnym tam uczniom, którzy byli Żydami, Jezus odwoływał się do ich doświadczenia religijnego<sup>406</sup>, a szczególnie do świętowania Paschy, w którym centralne znaczenie ma kategoria pamiątki-*zikkaron*. Pamiątka Jezusa sprawowana w nowym rycie eucharystycznym niesie więc w sobie całe bogactwo teologiczne Paschy żydowskiej, odczytywane w judaizmie coraz głębiej na przestrzeni wieków, począwszy od czasów Mojżesza. Obrzęd Paschy jest przeżywaną w kultycznej pamiątce aktualizacją dzieł zbawczych Boga dokonanych w historii wobec narodu wybranego. Żydzi bowiem wierzyli głęboko obietnicy Boga, że Jego łaska i błogosławieństwo są odpowiedzią na kultyczne „wspominanie”: „uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia [...] na każdym miejscu, gdzie każe ci wspominać (hebr. *azkîr*) moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił” (Wj 20,24)<sup>407</sup>. Warto tu zauważyć, że X. Leon-Dufourem, że chrześcijanie przejęli od Żydów swoistą koncepcję schematu działania pamięci kultycznej: „W liturgii eucharystycznej, tak jak podczas święta żydowskiego, czołową pozycję zajmuje opis. Jego zadaniem jest przekazywanie przysłanym pokoleniom przeżytej interwencji Boga przymierza. Podczas żydowskiego święta Paschy relacja przybiera formę dialogu między dziećmi, stawiającymi pytania dotyczące wydarzeń historycznych, a starcami odpowiadającymi zgodnie z tradycją, którą sami otrzymali od swoich przodków. Z kolei chrześcijanie – przykładem św. Paweł zwracający się do Koryntian (1 Kor 11,23) – przekazują to, co im samym zostało przekazane. Znaczy to, że podczas obrzędowego zgromadzenia relacja zachęca uczestników do wzięcia udziału w dziele Bożym, które miało miejsce na początku historii i które jeszcze i dziś ma dla nich ogromną wartość. Relacja, jako słowo wypowiedziane, uaktywnia pamięć i pozwala jej dotrzeć do aktualności zdarzenia”<sup>408</sup>.

Mimo iż dla Jezusa i Jego Apostołów obecnych w Wieczerniku Pascha, którą wtedy przeżywali, była uobecnieniem także pierwszej Paschy, to jednak nowy ryt ustanowiony wówczas przez Jezusa nie jest prostą kontynuacją Paschy żydowskiej ani jakimś etapem rozwoju tego obrzędu. Jezus, wypowiadając nową hagdę wyjaśniającą Jego gesty nad chlebem i winem, nie powtarza starego obrzędu, ale czyni go oryginalnym, zupełnie nowym – transponuje Paschę żydowską, ukazując jej wypełnienie w Nowym Przymierzu. Tym samym wydarzenie

<sup>406</sup> Por. szerzej M. AQUILINA, dz. cyt., s. 25-27.

<sup>407</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 110; B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 86; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>408</sup> X. LEON-DUFOUR, *Czyńcie to...*, dz. cyt., s. 23-24.

ustanowienia Eucharystii, choć wpisane w żydowski rytuał paschalny, posiada wobec niego własne znaczenie i wyraźną niezależność oraz rozpoznawalność, które poprzez nakaz powtarzania-anamnezy zawarty w słowach Jezusa doprowadziły już w czasach apostoelskich do wyodrębnienia się własnego rytu eucharystycznego<sup>409</sup>. Celebracja Paschy Starego Przymierza jest więc jedynie typem liturgii Nowej Paschy. Podobnie jak Pascha żydowska, Nowa Pascha niesie w sobie trzy wymiary, ale już w odniesieniu do dzieła zbawczego Jezusa. Odnosząc się do przeszłych faktów zbawczych, czyli do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, w teraźniejszości – przewyższając pierwszą Paschę skutkami swojego działania – daje łaskę w postaci Odkupienia dokonanego na krzyżu i obecności Chrystusa Zmartwychwstałego, a tym samym doświadczenie antycypacji w przyszłej uczcie mesjańskiej w niebie – zadatek zmartwychwstania i pełni życia wiecznego (*pharmakon athanasias*)<sup>410</sup> w Chrystusie (por. J 6,54.)<sup>411</sup>.

Według żydowskich oczekiwań kresem Paschy miały być czasy mesjańskie. W Jezusie jako Mesjaszu Pascha żydowska znalazła swój kres i wypełnienie, w Jezusie dokonało się Nowe Wyjście, czyli uwolnienie z niewoli grzechu przez ofiarę zapowiedzianego przez proroka Izajasza cierpiącego Sługi Jahwe – Baranka Bożego (por. Iz 52,10-11; 53,7). W obrzędzie Paschy Nowego Przymierza wypełnia się obecnie zapowiedź z Księgi Wyjścia, że będzie to pamiątka „na zawsze” (Wj 12,14). Tak jak dla Żydów Pascha nie była tylko słowną anamnezą wydarzeń historycznych, lecz żywą aktualizacją zbawczego działania Boga podczas Paschy Mojżesza dokonanej w nocy Wyjścia, tak dla uczniów Jezusa faktem wspomnianym kultycznie stała się śmierć Pana<sup>412</sup>. Jezus na krzyżu wypełnił proroctwo Jana Chrzciciela o Sobie „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata”(J 1,29) i stał się – szczególnie w relacji Ewangelii Jana Apostoła – doskonałym barankiem paschalnym, którego krew ma moc zbawczą i ekspiacyjną<sup>413</sup>. Pokazaliśmy w egzegezie tekstów ustanowienia, że Jezus świadomie używa określeń znanych z języka kultycznego Starego Testamentu w odniesieniu do zapowiedzi – antycypacji swojej ofiary krzyżowej, której pamiątkę pozostawił do sprawowania swoim uczniom podczas Ostatniej Wieczerzy. Szczególnie określenia „ciało wydane” i „krew wylana” oraz „krew Przymierza” – jako wskazanie na antytyp ofiary

<sup>409</sup> J. RATZINGER, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, dz. cyt., s. 167.

<sup>410</sup> Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie*, 20,2 – zob. *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 73-74.

<sup>411</sup> A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 95-98; S. CHŁAD, dz. cyt., s. 22; R. PIETKIEWICZ, dz. cyt., s. 89-90. Por. W. BÖSEN, *Jesusmahl*, dz. cyt., s. 68-69; D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 64.

<sup>412</sup> Por. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 111, 116; T.J. NASH, dz. cyt., s. 69-73, 151-153.

<sup>413</sup> J. KUDASIEWICZ, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 22-23; S. LYONNET, dz. cyt., s. 49-51.

Mojżesza – wiąże bezpośrednio ryt uczty eucharystycznej z ofiarą Krzyża, która ma charakter ekspiacyjny, co podkreślają słowa „na odpuszczenie grzechów”. Tym samym każdorazowo anamneza eucharystyczna daje uczestnikom liturgii udział w ofierze Chrystusa, która jest wyjątkowa, jedyna w swoim rodzaju, bo w niej jest On równocześnie żertwą ofiarną i ofiarnikiem<sup>414</sup>.

O takim pojmowaniu pamiętki-anamnezy eucharystycznej świadczą najstarsze świadectwa o praktyce eucharystycznej pierwotnego Kościoła spisane przez św. Pawła. Pierwszy tekst, już tutaj przytaczany, to 1 Kor 5,7b: *Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha*. Choć wiersz ten został zapisany w kontekście pouczenia moralnego, to jednak sam w sobie niesie ważną dla nas treść teologiczną, będącą właśnie świadectwem rozumienia Paschy Chrystusa w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Ponadto początek następnego zdania (5,8) – *Tak przeto odprawiamy święto nasze* – może sugerować także odniesienia liturgiczne. Użyty w wersecie 7b grecki czasownik *thyein* – ofiarować, jest odpowiednikiem hebrajskiego *zabach*, który oznacza czynność składania krwawej ofiary<sup>415</sup>. Pascha natomiast w tym zdaniu oznacza baranka paschalnego, którym jest Chrystus. Pascha ta nazwana jest „naszą”, czyli inną od żydowskiej – jest to Nowa Pascha transponowana przez Jezusa, w której złożył On siebie w ofierze jako doskonały antytyp baranka paschalnego. Tak więc „nasza Pascha” w rozumieniu św. Pawła to Chrystus składający siebie w ofierze. W podobnym kontekście brzmią tu słowa św. Piotra:

*Wiecie bowiem, że z odziedziczonego po przodkach, waszego złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmyzy (1 P 1,18-19)*<sup>416</sup>.

Jeszcze wyraźniej związek anamnezy eucharystycznej z ofiarą Krzyża ukazuje, również już omawiany, choć w nieco innym aspekcie, tekst 1 Kor 11,25-27. Jego najważniejsza w tym kontekście część to wers 26: *Ileż bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie*. Zdanie to stanowi logiczny wniosek z umieszczonych tuż przed nim końcowych słów formuły konsekracyjnej zapisanej przez Pawła, gdzie akcent pada na słowo pamiętka-*anamnesis*. Wskazuje na to spójnik „bowiem” – *gar*. Tak więc polecenie Jezusa czyli sprawowanie Jego pamiętki – Eucharystii realizuje się w uczcie ofiarnej, w której spożywa się chleb, o którym Jezus powiedział *to jest ciało moje za was wydane*

<sup>414</sup> A. JANKOWSKI, *Eucharystia jako „Nasza Pascha”*, dz. cyt., s. 97-98. Por. H. WITCZYK, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 16-17.

<sup>415</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 783, gdzie mamy tłumaczenie: *został zabity na ofiarę*; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 70-71.

<sup>416</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 112-113.

i pije kielich, który nazwał *Nowym Przymierzem we krwi mojej*<sup>417</sup>. Celem zaś tego rytu jest głoszenie śmierci Pana. Jak już pisaliśmy wcześniej, słowo *katangéllete* – „głosicie” ma w Nowym Testamencie zawsze sens sakralny, jest to zawsze uroczysta proklamacja zbawczego zdarzenia dokonanego przez Jezusa. Głoszenie to nie jest tylko pouczeniem, sprawozdaniem o fakcie, ale przekazuje słuchaczom następstwa tego faktu zbawczego – Bóg staje się w tym akcie proklamacji czynnikiem działającym. Słowo to tutaj wyraża więc dynamiczną obecność na sposób sakramentalny zbawczego wydarzenia ofiary krzyżowej. Mimo iż w tym przekazie Pawłowym o ustanowieniu pamiętki-anamnezy eucharystycznej nie pada słowo Pascha, to w kontekście omawianego wcześniej wersetu 1 Kor 5,7b, jak i w odniesieniu do relacji Łukasza należącej do tej samej tradycji antiocheńskiej widać, że dla Pawła i jego wspólnot przeżywanie rytu pamiętki Pana miało kontekst wyraźnie paschalny – tzn. pamiętka (anamneza) nawiązywała do rytu Paschy żydowskiej, ale niosła nową treść i formę, była już „Wieczerszą Pańską” (1 Kor 11,20) ustanowioną przez Pana na Ostatniej Wieczery i odnosiła się do Jego Ofiary na krzyżu. Kościół apostołski rozumiał, że istotny element paschalny w Eucharystii leży nie w odtwarzaniu obrzędów Paschy żydowskiej, ale w udziale w ofierze baranka paschalnego – Chrystusa (por. 1 Kor 10,16)<sup>418</sup>.

Podsumowując możemy wskazać następujące analogie w pojmowaniu pamiętki (anamnezy) w ustanowieniu Paschy Mojżesza i Eucharystii – Nowej Paschy Chrystusa. Przede wszystkim w jednym i drugim przypadku ustanowienie odwołuje się do jakiegoś fundamentalnego faktu zbawczego: Pascha żydowska do Wyjścia z Egiptu w noc paschalną; Eucharystia do ekspiacyjnej ofiary Jezusa na krzyżu, a szerzej do Jego Paschy – przejścia od śmierci do zmartwychwstania. W obu przypadkach w kult włączony jest cały Lud Boży na szczególnych prawach królewskiego kapłaństwa (por. Wj 19,5-6; 1 P 2,4-5; Ap 5,9). I w końcu zarówno Pascha Starego Przymierza, jak i chrześcijańska Nowa Pascha są anamnezami kreatywnymi, dynamicznymi, czyli aktualizującymi jednorazowy, historyczny fakt zbawczy. Lud Boży jest tu podmiotem działania Boga, który okazując wierność Przymierzu pozwala skutecznie doświadczać Swojego zbawczego działania, ale patrząc w drugim kierunku, dzieje się to w akcie liturgicznym opartym na anamnezie, gdy Lud Boży sprawuje pamiętkę, czyli w modlitwie przypomina Bogu Jego zbawcze dzieło<sup>419</sup>.

<sup>417</sup> Potwierdza to także tekst Pawłowy 1 Kor 10,16-17.

<sup>418</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 113-121; J. DROZD, dz. cyt., s. 165-170; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 397, 401, 405; T.J. NASH, dz. cyt., s. 193, 197-200; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 53-54.

<sup>419</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 120-121; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 24-25; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 217. Por. X. LEON-DUFOUR, *Czyńcie to...*, dz. cyt., s. 28; S. CHŁAD, dz. cyt., s. 22-23; H. LANGKAMMER, *Eucharystia jako anamneza*, dz. cyt., s. 44-45, 47; tenże, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 44-45; T.M. DĄBEK,

Mówimy tu jednak o analogii, gdyż wcześniej wyraźnie zaznaczono, że między żydowskim świętem Paschy a rytym Paschy Chrystusa istnieje zasadnicza ontyczna różnica, która wykracza poza nowość formy i treści. Na czym ona polega? Otóż pierwszy trop w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie, prowadzące do głębszej analizy nowotestamentalnego rozumienia natury anamnezy eucharystycznej, podsuwa nam autor Listu do Hebrajczyków, gdzie znajdujemy jedyne miejsce w Nowym Testamencie, poza tekstami ustanowienia Eucharystii, w którym użyte jest słowo *anamnesis* (Hbr 10,3)<sup>420</sup>. Werset ten, mówiący o przypomnieniu-*anamnesis* grzechów, mieści się w kontekście większego wywodu na temat wyższości kapłaństwa i ofiary Chrystusa nad kultem Starego Przymierza (Hbr 7,1 – 10,18)<sup>421</sup>, który był „tylko cieniem przyszłych dóbr” (Hbr 10,1; por. Hbr 8,5). Treść tego wersetu odnosi się konkretnie<sup>422</sup> do praktyki wyznawania grzechów całego Izraela przez arcykapłana nad kozłem ofiarnym (Kpł 16,21) w święto Jom Kippur (Dzień Przebłagania lub Pojednania)<sup>423</sup>. Tym samym autor Listu do Hebrajczyków w swoim wywodzie łączy w sposób nowatorski temat ekspiacyjnej ofiary krzyżowej Chrystusa z ofiarą za grzechy składaną w Dzień Pojednania<sup>424</sup>. Całość tej części Listu można streścić w następujących dwóch wnioskach. Stare Przymierze nie posiadało w swoich ofiarach rzeczywistej możliwości odpuszczenia grzechów – mogło je jedynie wyznawać, ‘przypominać’ przed Bogiem, ale te czynności i związane z nimi ofiary stale trzeba było powtarzać, gdyż były niedoskonałe (Hbr 10,4-9.11). Dopiero doskonała ofiara Chrystusa na krzyżu „raz na zawsze” (Hbr 10,10.12; por. 7,27) zgładziła wszystkie grzechy.

Tutaj otwiera się przed nami fundamentalne pytanie odnośnie do Eucharystii: jeśli Chrystus jako arcykapłan Nowego Przymierza złożył ofiarę „raz na

---

dz. cyt., s. 15-16; R. GOCZOŁ, *Anamneza*, dz. cyt., k. 512; B. DOS SANTOS BERNARDO, dz. cyt., s. 148-150; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 401-402; S. HAŁAS, dz. cyt., s. 31-34; R.J. GINN, dz. cyt., s. 24-25; MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s. 56-58; J.J. JANICKI, dz. cyt., s. 199.

<sup>420</sup> J. BEHM, ἠνάμνησις, dz. cyt., s. 351.

<sup>421</sup> Jest to najważniejsza część Hbr wg A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, [w:] Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 1599. Warto zauważyć, że niektórzy egzegeci uważają, że Eucharystia jest w ogóle głównym tematem tego listu, który właściwie jest homilią, a jego doktryna eucharystyczna miała znaczący wpływ na teologię i liturgię Eucharystii u Ojców Wschodnich – R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 70, autor wskazuje też dwa miejsca w Hbr 6,4 i 13,10 bezpośrednio odnoszące się do Eucharystii – tamże, s. 75-76.

<sup>422</sup> Można też wskazać pewne analogie tzw. ofiary zazdrości (*mincha qineat* lub *mincha zikkaron*) – M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 142.

<sup>423</sup> R. BOGACZ, dz. cyt., s. 164. Szerzej na temat praktyk związanych z tym świętem zob. M. ROSIK, *Judaizm...*, dz. cyt., s. 105-108.

<sup>424</sup> Szczególnie wyeksponowanym w Hbr pomostem łączącym ofiary ST z ofiarą Chrystusa jest motyw krwi – R. BOGACZ, dz. cyt., s. 123, 139-142. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 202; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 438.



zawsze” (Hbr 7,26-27), to jak możemy uważać Eucharystię za ofiarę? Ponieważ kapłaństwo w Chrystusie łączy się z Jego ofiarą, to szukając odpowiedzi na to pytanie, zacznijmy, idąc za autorem Listu do Hebrajczyków, od wskazania na zasadniczą różnicę między Chrystusem jako kapłanem a kapłaństwem Starego Przymierza<sup>425</sup>. Różnica przede wszystkim wynika z rodzaju samej ofiary i jej skuteczności: Chrystus jako kapłan sam stał się ofiarą, złożył doskonałą ofiarę z samego siebie (ofiara nie jest rzecz-materia, ale osoba i to Syna Bożego), która w niewyobrażalny sposób, co do istoty a nie stopnia, przewyższa wszelkie ofiary Starego Przymierza (9,11-14; 10,5-10)<sup>426</sup>. Ponieważ Jego ofiara jest doskonała, dlatego jest jedyna i niepowtarzalna, w przeciwieństwie do ofiar Starego Przymierza, które wymagały stałego ponawiania. Ponadto ofiara Chrystusa ma niekończącą się trwałość wynikającą z Jego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia<sup>427</sup>. Potwierdza to tekst całej tej części Listu, z którego wynika – a jak to stwierdza jego autor: ta prawda stanowi „sedno wywodów” (8,1-3) – że kapłaństwo Chrystusa nie sprowadza się jedynie do ofiary na krzyżu, ale znalazło swoje wypełnienie po Wniebowstąpieniu, dopiero gdy On „złożywszy na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (10,12)<sup>428</sup>. Tym samym Jego kapłaństwo jest inne niż kapłanów Starego Przymierza, bo nieprzemijające (7,24) „na wzór Melchizedeka, a nie na wzór Aarona” (7,11; por. 7,17.21; 5,10; 6,20), dlatego też „zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego przystępują do Boga, bo wciąż żyje, aby się wstawiać za nimi” (7,25; por. 9,24; Rz 8,34, 1 J 2,1-2). To ostatnie zdanie wskazuje nam związek nieprzemijającego kapłaństwa Chrystusa z ideą pamiątki. Chrystus „wszedł do samego nieba, aby wstawiać się za nami” (9,24; por. 6,19-20; Dz 7,56), On „wciąż żyje” i jako „kapłan na wieki” przedstawia Ojcu swoją jedyną i doskonałą ofiarę w przybytku nie-

<sup>425</sup> Hbr w sposób nowatorski jako jedyny tekst NT nazywa Chrystusa wprost kapłanem – T. JELONEK, *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005, s. 74; tenże, *Biblijna teologia kapłaństwa*, dz. cyt., s. 160-161, 166, 172-174. Por. szerzej A. VANHOYE, *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, dz. cyt., s. 61-83.

<sup>426</sup> H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 47, 51-52; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 19-21; T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 21; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 113; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 61-68; J. SZLAGA, *Idea zadośćczyniącego cierpienia Chrystusa Arcykapłana w „Liście do Hebrajczyków”*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 252-253.

<sup>427</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 101; F.C. SENN, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis 1997, s. 107.

<sup>428</sup> Tylko Hbr podkreśla, że Jezus wchodzi do niebieskiego sanktuarium w celu złożenia ofiary własnej krwi (9,12) – R. BOGACZ, dz. cyt., s. 133-135. Por. T.J. NASH, dz. cyt., s. 50, 80, 84, 167-172; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 134; MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s.102; A. VANHOYE, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 1612. Szerzej na temat znaczenia Wniebowstąpienia dla liturgii zob. J. CORBON, *Liturgia źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 56-63; M. THURIAN, *Aux sources de l'Église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, Taizé 1977, s. 151-152.



bieskim (por. 8,1-2; 9,12)<sup>429</sup>. Jego aktualne kapłaństwo w niebie jest wstawieniem przed Ojcem – nieprzemijającą, w pełni skuteczną, żywą pamiątką (anamnezą) jedynej ofiary Krzyża<sup>430</sup>. Tu właśnie odnajdujemy jeden z głównych elementów gwarancji wiecznej skuteczności anamnezy eucharystycznej.

Jak jednak rozumieć Eucharystię jako ofiarę wobec tego tak absolutnego stwierdzenia, że Jezus złożył ofiarę „raz na zawsze”? Greckie słowo *ephapax* (ἐφάπαξ) – „raz na zawsze” występuje w Liście do Hebrajczyków trzy razy (7,27; 9,12; 10,10) i zawsze wyraża unikalny oraz ostateczny charakter ofiary Chrystusa na krzyżu, ale także trwałe uświęcenie Ludu Bożego dzięki wejściu Chrystusa do niebieskiego sanktuarium (por. 10,12-14). Taka jest w ogóle jedna z kluczowych idei tego Listu: Chrystus złożył jedyną i wyjątkową ofiarę na krzyżu, przez co dokonał odkupienia z grzechów i uświęcenia Swego Ludu, a potem wstąpił do nieba, aby tam nieustannie wstawiać się za nim. Jeśli zatem ta ofiara, złożona w sposób wyjątkowy i doskonały „raz na zawsze”, rozciąga się z Krzyża „do samego nieba”, gdzie Chrystus wszedł, „aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga” (Hbr 9,24), to widzimy, że nabrała ona wiecznego charakteru. Dosłownie owo ‘wstawiać się’ oddane mamy tutaj w oryginale przez czasownik *emphanidzo* (ἐμφανίζω) oznaczający ‘czynić widzialnym’ – Chrystus staje przed Ojcem w naszym imieniu i pokazuje mu znaki swojej męki, czyni stale widzialną swoją ofiarę<sup>431</sup>. Jego chwalebne ciało jest trwającym na wieki niebiańskim znakiem Jego Paschy. Tak więc realizacja przez Chrystusa kapłaństwa „na wieki” w niebie sprawia także, że Jego ofiara na krzyżu, choć jedyna i niepowtarzalna, nabiera nieprzemijalnego wymiaru. Zauważmy, że w takim kontekście określenie „raz na zawsze” nie może być odczytywane statycznie w znaczeniu relacji do przeszłości – inaczej mówiąc z akcentem na „raz”. Jeśli akcent położymy na „zawsze”, to odkryjemy, że unikalność ofiary Chrystusa nie oznacza, że jest to jedynie jakiś wyizolowany fakt z przeszłości, ale jest to przede wszystkim fakt historyczny, którego skutki jednak trwają nieustannie poprzez wieczne kapłaństwo Chrystusa w niebie. Owszem, formuła „raz na zawsze” podkreśla absolutny, kompletny i nieprzemijalny charakter ofiary Chrystusa, ale to nie implikuje

<sup>429</sup> W tym kontekście należy widzieć posługę sakramentalną kapłanów Nowego Przymierza *in persona Christi* – por. KKK 1548; T.J. NASH, dz. cyt., s. 114, 172.

<sup>430</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 143-144; tenże, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 54; P. BENOIT, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 270; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 129 i 165. Por. R. BOGACZ, dz. cyt., s. 156; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 34; J. SZLAGA, *Wspólnotowy charakter ofiary Jezusa jako arcykapłana Nowego Przymierza*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 137-148. Zob. także E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 84 – „Chrystus uwielbiony jest ofiarą krzyżową umieszczoną w chwale [...] I ten uwielbiony Chrystus jest ‘wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki’ (Hbr 13,8).”

<sup>431</sup> Por. F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 35, gdzie pisze: „Il [Christ] présente en quelque sorte au Père les stigmates de sa passion et accomplit ainsi le mémorial de son sacrifice unique”.

tego, że to jedyne w historii wydarzenie nie może być na różne sposoby przywoływane, doświadczane i uobecnianie, bo, jak pokazaliśmy, trwa ono także „na zawsze”, dzięki nieustannemu wstawienictwu Chrystusa aż po Paruzję (Hbr 9,28; 10,12-13)<sup>432</sup>. Więcej jeszcze, ten sam Chrystus, który „zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10,12), jest jednocześnie obecny w swoim Kościele<sup>433</sup>, co w wielu miejscach potwierdza Pismo Święte (np. Mt 28,20; J 15,4; Dz 9,5; Ef 1,23). Ofiara Chrystusa w takim ujęciu jest aktem jedynym, wyjątkowym, ale też dynamicznym, gdyż jawi się jako początek i źródło trwającego dzieła Odkupienia, którego może doświadczyć każdy, kto zbliża się do Ojca przez Syna. W tym sensie możemy powiedzieć, że jedyna ofiara Chrystusa na krzyżu jest jednocześnie wieczną ofiarą<sup>434</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do powiązania tego całego wywodu autora Listu do Hebrajczyków o ofierze „raz na zawsze”, dającej odpuszczenie grzechów, z Eucharystią<sup>435</sup>. Otóż przypominając sobie słowa ustanowienia Eucharystii, które w każdej wersji – jak to wykazaliśmy – odnosiły się do ekspiacyjnej ofiary Chrystusa, a w sposób szczególny u Mateusza wprost mówiły o odpuszczeniu grzechów (Mt 26,28), widzimy związek ‘odpuszczenia grzechów’ z pamiątką<sup>436</sup>. W rycie pamiątki Nowego Przymierza, w przeciwieństwie do rytu Starego Przymierza – co było punktem wyjścia naszej analizy Listu do Hebrajczyków – pamiątką (*anamnesis*) nie jest już tylko przypominaniem grzechów (Hbr 10,3), ale mowa jest tu o odpuszczeniu grzechów. Eucharystia odwołuje się do miłosierdzia Ojca, przedstawiając sakramentalnie jedyną ofiarę na odpuszczenie grzechów, złożoną przez Syna na krzyżu. Oczywiście odpuszczenie grzechów jest owocem

<sup>432</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 149-150 – autor wskazuje w tym miejscu błąd protestantów w czasach Reformacji, którzy odczytywali to „raz na zawsze” czysto historycznie, bez odniesienia do wiecznego kapłaństwa Chrystusa w niebie, a jednocześnie pokazuje szansę ekumeniczną, jaką daje to nowe odczytanie tej formuły. Por. P. BENOIT, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, dz. cyt., s. 346, 349; D. WUERL, M. AQUILINA, *The Mass. The Glory, the Mystery, The Tradition*, New York 2011, s. 30.

<sup>433</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna koncepcja czasu*, dz. cyt., s. 26.

<sup>434</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 144-146. Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 53-54; L. BOUYER, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 204; E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament*, dz. cyt., s. 84-85, 88-89; G.L. MÜLLER, *Msza Święta źródło chrześcijańskiego życia*, Lublin 2007, s. 114; B. NADOLSKI, *Msza święta*, Kraków 2005, s. 11-12; T.J. NASH, dz. cyt., s. 170-172; J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 53; BRAT JOHN z TAIZÉ, *Pielgrzymować z Chrystusem*, dz. cyt., s. 230.

<sup>435</sup> Zob. szerzej H. WITCZYK, „Godzina” Jezusa, dz. cyt., s. 132-134. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 87.

<sup>436</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 201. Związek ten podkreśla także wspólne użycie słów „krew” i „przymierze”, które występują razem w NT tylko w tekstach ustanowienia Eucharystii i w Liście do Hebrajczyków – T.J. NASH, dz. cyt., s. 111. Na wyraźne aluzje eucharystyczne związane z określeniem „krew przymierza” w wersetych Hbr 9,20; 10,29 wskazują A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia przymierza*, dz. cyt., s. 95, 98-99 oraz R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 72.

tego wyjątkowego aktu ofiary na krzyżu, ale ta ofiara może być uobecniana, ponieważ jest stale obecna przed Ojcem w niebie w wiecznej liturgii Syna – kapłana na wieki. W świetle Listu do Hebrajczyków nie można – jak już to pokazaliśmy – ujmować ofiary Chrystusa na krzyżu i związanego z nią – jako skutku – odpuszczenia grzechów, tylko jako wyizolowanego aktu, który dokonał się w przeszłości, lecz jako dzieło Chrystusa, które stale trwa i owocuje uświęceniem we wszystkich aktach sakramentalnych<sup>437</sup> (Hbr 9,14; 10,10.14<sup>438</sup>). Podkreślmy to więc jeszcze raz: uobecnianie jedynej ofiary Chrystusa jest możliwe, ponieważ Zmartwychwstały Pan wszedł do chwały niebieskiej „dla nas<sup>439</sup>, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 6,20). W tej perspektywie możemy nazywać Eucharystię prawdziwą ofiarą – nie jest to ofiara niezależna, mająca moc czy skutek sama w sobie, lecz ma ona swoją moc z jedynej ofiary Chrystusa, którą reprezentuje, przedstawia i uobecnia. Eucharystia jest ofiarą w tym sensie, że jest anamnezą Chrystusa ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i wstawiającego się za nami przed Ojcem ze Swoją jedyną ofiarą. Eucharystia jest ofiarą, ponieważ w akcie liturgicznym Kościoła przedstawia Ojcu jedyną ofiarę Syna na krzyżu w jedności z niebiańskim wstawiennictwem samego Chrystusa<sup>440</sup>. Więcej jeszcze, w świetle Hbr 13,15 możemy mówić, że Eucharystia jest także ofiarą Kościoła – Ciała Chrystusa, włączoną w jedyną ofiarę Chrystusa<sup>441</sup>.

Zestawiając przedstawione tu wcześniej wnioski, wynikające z ujęcia pamiętki-anamnezy eucharystycznej w świetle tradycji paschalnej oraz syntezę teologicznego ujęcia ofiary Chrystusa w Liście do Hebrajczyków, możemy dojść do konkluzji, że złożoną przez Chrystusa ofiarę „raz na zawsze” powinniśmy widzieć zawsze w trzech aspektach – nierozzerwalnie powiązanych płaszczyznach:

- jako historyczny fakt jedynej i doskonałej ofiary Chrystusa na krzyżu będący podstawą Odkupienia,

<sup>437</sup> Ideę tę potwierdza także 1 J 2,1-2.

<sup>438</sup> Szczególnie werset Hbr 10,14 w oryginale mówi o „ciągle” (διηλεκές) uświęcanych – zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 1061. Ponadto, użyte tutaj perfectum *teteleioken* – ‘udoskonalił’, i imiesłów czasu teraźniejszego *hagiazamenous* – ‘uświęceni’, stwierdzają trwale, nieustanne skutki ofiary Chrystusa, której uświęcające działanie rozciąga się od Krzyża po Paruzję – A. JANKOWSKI, *Biblijna koncepcja czasu*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>439</sup> *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 1045 – dosłownie „w naszym imieniu”.

<sup>440</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 148-150, 206-207 – najdobitniej oddaje to w liturgii doksologia „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”; tenże, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 28. Por. H. WITCZYK, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 19-20; A. GERKEN, dz. cyt., s. 232.

<sup>441</sup> Szerzej na temat możliwej eucharystycznej interpretacji tego wersetu zob. R. BOGACZ, dz. cyt., s. 227-229. Podobna interpretacja tego wersetu – M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 154-155, 205-206. W szerszym kontekście temat włączenia całego Ciała Chrystusa w ofiarę Chrystusa – zob. tamże, s. 158-170. Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 51.

- jako wieczny akt nieustannego wstawiennictwa Chrystusa w niebie wobec Ojca, w którym przedstawia On swoją ofiarę, a tym samym czyni zbawienie nieustannie dostępnym i aktualnym,
- jako liturgiczny akt Eucharystii będącej sakramentalną pamiątką ofiary Chrystusa.

Widzimy więc, że Eucharystia jest ofiarą, gdyż z jednej strony jest pamiątką (anamnezą) jedynej ofiary Krzyża a jednocześnie odwołaniem do wiecznej anamnezy tejże ofiary dokonywanej przez Chrystusa wobec Ojca w niebieskim sanktuarium. Tu odkrywamy tę zasadniczą, ontyczną różnicę między pamiątką w rycie Starego Przymierza, a pamiątką-anamnezą eucharystyczną. Wynika ona z podwójnego odniesienia: z jednej strony do historycznego faktu zbawczego – ofiary Krzyża, a z drugiej – i to jest nowość wobec starotestamentalnego pojęcia pamiątki – do aktu trwającego w wieczności, w niebieskiej świątyni. Istotą tej różnicy jest, tak wyeksponowana przez List do Hebrajczyków, gwarancja skuteczności w doświadczeniu Odkupienia – odpuszczenia grzechów, płynąca z nieustannego wstawiennictwa Chrystusa „kapłana na wieki” w niebie<sup>442</sup>.

Ten wątek niebiańskiej liturgii uzupełnia i poszerza dalej Apokalipsa. Znajdujemy tam wyraźne nawiązania do liturgii eucharystycznej<sup>443</sup> – szczególnie w noszących znamiona paschalne obrazach liturgii Baranka (Ap 5,6-14; 12,10-12; 14,1-3; 19,5-9; 22,1-5), co sugeruje łączność Eucharystii z wieczną pamiątką ofiary Chrystusa w niebie<sup>444</sup>. Tych tekstów Apokalipsy nie należy odczytywać jako jedynie zapowiedzi uczyty eschatologicznej, która nadejdzie, ale jako obraz tego, co już teraz dokonuje się w niebie, bo w Chrystusie już się rozpoczęły czasy

<sup>442</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 150-152.

<sup>443</sup> Szczegółowe zestawienie elementów liturgicznych w Ap zob. S. HAHN, *The Lamb's Supper. The Mass as Heaven on Earth*, New York 1999, s. 119-120; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 79-82. Por. A. MALINA, *Eucharystia – ku „nowemu niebu” i „nowej ziemi”* (Ap 21-22), [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół, t. V, Lublin 2005, s. 79-80; F.C. SENN, dz. cyt., s. 107; S. HAŁAS, dz. cyt., s. 50-52. Szerzej na temat liturgicznego charakteru Ap zob. D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 171-185 oraz D. FARKASALVY, *The Eucharistic Provenance of New Testaments Texts*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 39-44. W ocenie wielu badaczy Ap jest najbardziej liturgiczną księgą NT – zob. D. KOTECKI, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008, s. 21-30.

<sup>444</sup> Należy tu zauważyć zwłaszcza określenie z Ap 19,9 – „uczta” (dosłownie: wieczera) *Godów Baranka*” (δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἁγίου), które wyraźnie koresponduje z Pawłowym określeniem Eucharystii – *Wieczera Pańska* (δεῖπνον κυριακῶν) – R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 80. Także „manna ukryta” (2,17) jest wyraźnym symbolem Eucharystii – por. przypis do tego wersetu w BJ, oraz A. MALINA, dz. cyt., s. 85. Warto zwrócić uwagę także na Ap 5,9, gdzie podobne jak w Hbr mamy motyw ofiary krwi, co potwierdza ofiarny charakter tej liturgii niebieskiej, która jest wieczystą manifestacją historycznej ofiary Krzyża – por. R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 81. Motyw Baranka w Ap zob. szerzej H. WITCZYK, „*Oto Baranek Boży zwyciężający grzech świata*” (J 1,29). *Eucharystia a „grzech świata”*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 131-149.

spełnienia mesjańskiego – eschatologicznego: eschaton już się rozpoczął i jest zakotwiczony w eon obecny, a choć nie w pełni zrealizowany, to jednak już wciąż się realizuje i jest nam dostępny w liturgii eucharystycznej. Eucharystia w takim ujęciu – szczególnie bliskim Kościołom Wschodnim – jest rodzajem okna, przez które przyszły świat już wdiera się w naszą rzeczywistość, wieczność daje się poznać w terażniejszości<sup>445</sup>. Warto zwrócić uwagę, że to wsłuchiwanie się w niezwykle przesłanie zawarte w Apokalipsie odbywa się w „dzień Pański” (Ap 1,10) – czas liturgicznego zgromadzenia Kościoła na Eucharystii. Wizje Chrystusa opisane są czasownikami w czasie terażniejszym, co podkreśla aktywną i nieustanną obecność Zmartwychwstałego Pana w Kościele, a liczne elementy liturgiczne tutaj użyte wiążą liturgię w niebie z liturgią Kościoła na ziemi<sup>446</sup>. Z drugiej strony motyw zwycięskiego Baranka w Apokalipsie wyraźnie łączy się z teologią Ewangelii Jana, gdzie Baranek „gładzi grzech świata” umierając na krzyżu, co również sugeruje łączność między liturgią eucharystyczną a niebieską<sup>447</sup>. Natomiast należy tutaj zauważyć, że w liturgii eucharystycznej takim momentem wyraźnie łączącym ją z liturgią niebieską jest zakończenie prefacji oraz aklamacja „Święty, święty, święty”, odwołujące się do łączności z uwielbieniem aniołów i świętych w niebie (Ap 4,8; por. Iz 6,3)<sup>448</sup>. Tym samym przekaz Apokalipsy w obszarze liturgicznym wyraźnie wspiera ukazany przez

<sup>445</sup> A. JANKOWSKI, *Biblijna koncepcja czasu*, dz. cyt., s. 26-27, 34. Odnośnie do podobnej koncepcji eschatologii w Hbr (szczególnie 13,8) zob. R. BOGACZ, dz. cyt., s. 226. W kontekście egzegezy Ap zob. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 83-84. W odniesieniu do liturgii zob. J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 111-114; W. ŚWIERZAWSKI, *Misterium Chrystusa i Kościoła*, Sandomierz 2007, s. 148-150. W odniesieniu do Eucharystii jako pokarmu, który już daje udział w życiu wiecznym, zob. W. STINISSEN, *Chleb, który łamiemy*, Poznań 1995, s. 73-74. Porównanie dwóch modeli eschatologii w odniesieniu do Eucharystii: „konsekwentnej” (która spełni się dopiero w przyszłości) u Synoptyków i Pawła oraz „dokonanej” (już dostępnej) u Jana zob. R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 128-129.

<sup>446</sup> D. KOTECKI, dz. cyt., s. 53-62; W. ŚWIERZAWSKI, *Misterium Chrystusa i Kościoła*, dz. cyt., s. 190-191, który reasumuje tę łączność pięknym zdaniem: „Dzięki jednej liturgii Chrystusa i Kościoła sprawowanej po tej i tamtej stronie 'bramy nieba nie będą już zamknięte’ (Ap 21,25).”

<sup>447</sup> Por. H. WITCZYK, *Oto Baranek Boży...*, dz. cyt., s. 148-149; A. MALINA, dz. cyt., s. 88-91.

<sup>448</sup> Por. KL 8; J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 106; T. KWIECIEŃ, *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, dz. cyt., s. 70; S. HAHN, *The Lamb's Supper*, dz. cyt., s. 52-53; B. NADOLSKI, *Gesty i słowa w Eucharystii*, Kraków 2009, s. 92-93; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 186. Jeszcze mocniej podkreślą to w tym momencie liturgie eucharystyczne Kościołów Wschodnich – J. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, Opole 2009, s. 91-93, 124, 250. Zob. także bardziej w odniesieniu do życia Trójcy J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 31. W Kanonie Rzymskim mamy jeszcze jeden taki wyraźny moment w modlitwie „...niech Twój święty Anioł zanieś tę ofiarę na ołtarz w niebie...” – por. T.J. NASH, dz. cyt., s. 180-181; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 150-152; M. ZACHARA, *Eucharystia jako zapowiedź przyszłej chwały w wybranych zachodnich źródłach liturgicznych*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół, t. V, Lublin 2005, s. 106.



List do Hebrajczyków<sup>449</sup> związek pomiędzy anamnezą eucharystyczną a wstawiennictwem Chrystusa w niebie.

Reasumując, należy mocno podkreślić jak wiele wnosi do teologicznej interpretacji anamnezy eucharystycznej ten wątek wiecznego kapłaństwa Chrystusa i liturgii w niebie ukazany przez List do Hebrajczyków i Apokalipsę. Tutaj wyraziście odkrywamy różnicę między starotestamentalną koncepcją pamiętki a nowotestamentalnym rozumieniem pamiętki jako anamnezy eucharystycznej. Owszem, jak już to wielokrotnie pokazywaliśmy, Jezus w swoim akcie fundacyjnym rytu Nowej Paschy zbiera rozliczne odniesienia do kultu Starego Przymierza, a zwłaszcza osadza go w kontekście Paschy żydowskiej, ale jednocześnie wypełnia w nim wszelkie obietnice i zapowiedzi Nowego Przymierza i przekracza ten stary rytuał nowością i wyjątkowością swojej ofiary. Przede wszystkim trzeba pamiętać, szczególnie w interesującym nas aspekcie ofiarnym, że Pascha Starego Przymierza była ofiarą, którą corocznie odnawiano przeżywając pamiętkę zbawczego Wyjścia z Egiptu – zabijano ciągle nowego baranka<sup>450</sup>. Natomiast Pascha Nowego Przymierza przeżywana w Eucharystii jest jedną, identyczną ofiarą z ofiarą Krzyża – jest tylko jeden „Baranek zabity”, lecz żyjący (por. Ap 5,6.8.12), który ofiarował siebie raz na zawsze. W świetle Listu do Hebrajczyków, jak to już wykazaliśmy, ofiara Chrystusa poprzez Jego Wniebowstąpienie nabrała permanentnego, wiecznego charakteru, a tym samym biblijna koncepcja pamiętki nabyła w ustanowionej na Ostatniej Wieczerzy celebracji Eucharystii nowej jakości w stosunku do pamiętki przeżywanej w Passze żydowskiej. Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do Paschy żydowskiej (a także do rytu Dnia Pojednania, do którego nawiązuje Hbr), która wymagała stałego ponawiania ofiary baranka, by doświadczyć owoców błogosławieństwa Bożego związanego z pamiętką tego zbawczego wydarzenia, w Nowym Przymierzu oryginalna ofiara Paschy Chrystusa i będące jej skutkiem zbawienie są dla nas stale dostępne w każdym czasie, gdy celebруемy w Eucharystii pamiętkę śmierci Pana. Dzieje się tak, ponieważ ofiara Chrystusa jest w wieczności przedstawiana przez Niego Ojcu w niebieskim sanktuarium i dzięki temu transcenduje ona czas. Nie jest to już więc tylko rytualne wspomnienie faktu zbawczego, ale coś dużo więcej – kultyczne uobecnienie tej jedynej ofiary, którego pełną gwarancję skuteczności

<sup>449</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 88. W Hbr fragment 12,22-24 obrazuje sceny z liturgii niebieskiej podobnie jak Ap.

<sup>450</sup> Wylanie krwi zwierząt pełniło w kulcie ST rolę ofiary zastępczej zamiast życia grzesznika (por. Kpł 17,11 i Hbr 9,22), dlatego też jako obrzęd zewnętrzny nie miały te ofiary takiej mocy, by oczyścić i uświęcić wewnątrz człowieka, i, co więcej, dać przystęp do samego Boga (Hbr 10,19-20), jak tego dokonał ofiarą swojej krwi Chrystus – J. SZLAGA, *Wspólnotowy charakter ofiary Jezusa...*, dz. cyt., s. 144-146.



daje pochodzące od samego Jezusa polecenie czynienia Jego pamiętki zawarte w ustanowieniu sakramentu Eucharystii<sup>451</sup>.

Widzimy więc coraz bardziej, że Pascha żydowska, choć zbieżna w swoich podstawowych wymiarach z Paschą chrześcijańską, jest jedynie typiczną analogią do tego, co daje nam pamiętka przeżywana w Eucharystii. Rozwijając ten wątek warto jeszcze zwrócić uwagę na następującą różnicę, którą także w pełniejszym świetle ukazał nam autor Listu do Hebrajczyków. Otóż w Paschę żydowską wpisane było oczekiwanie na pełnię zbawienia, którą miał przynieść Mesjasz. Owszem w swoim rycie pamiętki dawała ona udział w doświadczeniu zbawienia związanym z wyjściem z niewoli egipskiej, ale nie było ono pełne – było wciąż bardziej oczekiwaniem na eschatologiczne dopełnienie, i, co istotne, mogło być unicestwione przez grzech. Zbawienie dokonane na Krzyżu stało się „raz na zawsze” i jako takie doświadczone jest w Eucharystii i, co więcej, nawet mimo ludzkiego grzechu nie wymaga jakiejś powtórnej interwencji Boga, bo jest związane z doskonałą ofiarą Chrystusa, której skutki trwają na wieczność. Obrzęd Paschy żydowskiej był więc, jako pamiętka wydarzenia zbawczego, znacznie bardziej zapowiedzią przyszłego, pełnego, ostatecznego zbawienia, gdy tymczasem Eucharystia, która wyrasta z teologii Paschy Starego Testamentu, jest już urzeczywistnieniem dóbr eschatycznych – nie mamy tu do czynienia jedynie z pamiętką faktu zbawczego z przeszłości, ale także z doświadczeniem, zadatkiem rzeczywistości eschatologicznej<sup>452</sup>, w której żyje

<sup>451</sup> T.J. NASH, dz. cyt., s. 84-85, 88, 95-96. Por. F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 26; D. WUERL, M. AQUILINA, dz. cyt., s. 162-166; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 216; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 58-60; H. DAVIES, dz. cyt., s. 78; A. GRÜN, *Eucharystia. Przemiana i zjednoczenie*, Kraków 2004, s. 14-16; K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, k. 113-114, hasło *Eucharystia*. Bardzo znamienna jest tu opinia B. SESBOÛÉ, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa-Poznań 2000, s. 362: „Nie jest ona [ta pamiętka] jedynie wspomnieniem zgromadzonej wspólnoty, która reaktywuje wydarzenie ustanawiające. Jest także aktem posłuszeństwa Temu, który zaangażował się wyrażając jednoznacznie swoją wolę. Jezus zaangażował się aż po śmierć na krzyżu, zaangażował się także w sakramentalne uobecnienie daru uczynionego z siebie raz na zawsze, za każdym razem, gdy Kościół celebryje tę ucztę. Ponieważ Bóg zawsze daje to, co nakazuje”.

<sup>452</sup> „W liturgii Pan poprzedza swoje obiecane przyjście: liturgia jest antycypacją paruzji, jest wstąpieniem przyszłego ‘już’ w nasze ‘jeszcze nie...’” – J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005, s. 202. Por. tenże, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 52-58; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 34. W przestrzeni pomiędzy już a jeszcze nie protestantyzm kładzie akcent na jeszcze nie, prawosławie na już, a katolicyzm mieści się gdzieś pośrodku – R. LAURENTIN, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia – Kościół – Jedność*, Kraków 1998, s. 50-51. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 90, przypis 21. Dla prawosławnych liturgia jest już „niebem na ziemi”, ale jednocześnie „podniesieniem na niebiosa” wspólnoty celebrującej – J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku – perspektywa liturgicznej tradycji bizantyjskiej*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół, t. V, Lublin 2005, s. 121. Odnośnie

Chrystus wstawiający się za nami i udzielający się nam w ofierze eucharystycznej<sup>453</sup>. W Eucharystii mamy do czynienia już z zupełnie inną jakością i dynamiką tego „wspominania” (pamiętki). Jest to, precyzyjniej ujmując, wspomnienie uobecniające, gdyż Chrystus zmartwychwstał i wstąpił do nieba – wyszedł poza doczesność, a więc wspomniana rzeczywistość nie należy już tylko do przeszłości, ale jest także obecnością w wieczności, czyli po prostu jest wieczną aktualnością i na tym zasadza się cały realizm liturgii chrześcijańskiej<sup>454</sup>.

W tym kontekście oryginalnie przedstawia się etymologiczne rozwinięcie biblijnego terminu *anamnesis* (*mnesis* – pamięć, *ana* – na wysokości) zaprezentowane przez R. Laurentina, który uważa, że jest to „pamięć z Wysokości, pamięć ku górze, pamięć Boża”<sup>455</sup>. Anamneza w takim ujęciu przestaje być skierowana tylko ku przeszłości, ale wychyla się także ku przyszłości, a może dokładniej ku wieczności – pamięć ludzka, jak to już wcześniej pokazywaliśmy, odnosi się do pamięci Boga. Pamięć staje się dynamiczna – zbawcze doświadczenia z przeszłości nie tylko stają się teraz dostępne dla uczestników kultycznej pamiętki, ale otwierają na Bożą przyszłość, tworząc nowe etapy historii zbawienia<sup>456</sup>.

---

do przyczyn protestanckiego akcentu na *jeszcze nie* zob. A. GERKEN, dz. cyt., s. 83, przypis 19. Na tym tle ciekawe jest tu rozróżnienie św. Augustyna między zadatkami a rękojmiami, gdzie uważał on, że Eucharystia jest jedynie rękojmiami dóbr przyszłych, gdyż dopiero w Paruzji skończy się era znaków i sakramentów – R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 127.

<sup>453</sup> Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 39-40; R. RUBINKIEWICZ, *Biblijne podstawy Eucharystii*, dz. cyt., s. 57; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 216-217; L. BOUYER, *Misterium paschalne*, dz. cyt., s. 105; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, s. 33; tenże, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 253.

<sup>454</sup> J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 16. Podobna opinia J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 203: „[Liturgia] Jest wstąpieniem w odwiecznie dokonującą się liturgię niebios. Liturgia ziemską jest liturgią wyłącznie dlatego, że włącza się ona w to, co już się dzieje i co ją przewyższa”. Por. KKK 1085; K. RAHNER, *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997, s. 48-50; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 251; T. KWIECIEŃ, *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, dz. cyt., s. 75-79; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 72-73; R.E. ROGOWSKI, *Eucharystia – misterium paschalne*, dz. cyt., s. 165; W. ŚWIERZAWSKI, *Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy*, dz. cyt., s. 174. Zob. także w szerszym kontekście odniesienia do realizacji wymiarów czasowych w rycie Paschy i Eucharystii – R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 122-129 oraz traktowania liturgii jako „momentu osobliwego” czasoprzestrzeni – P. LISZKA, dz. cyt., s. 143-154.

<sup>455</sup> R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 20. Por. M. KUNZLER, dz. cyt., s. 109, gdzie autor podkreśla kierunek katabatyczny anamnezy, a liturgia jest „wkroczeniem boskiego Teraz w bieg czasu stworzonego”.

<sup>456</sup> Por. R. LAURENTIN, *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 20 i 522; R. GOCZOŁ, *Anamneza*, dz. cyt., k. 511; B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 89; R.E. ROGOWSKI, *Misterium paschalne*, dz. cyt., s. 72; W. STINISSEN, *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań 1997, s. 90-91.

Zamykając ten biblijny etap naszego studium nad pojęciem pamiętki (anamnezy) należy stwierdzić, że pamiętka (*zikkaron*, *anamnesis*), rozumiana w Biblii jako kultyczne, skuteczne uobecnienie dokonanych w historii zbawczych dzieł Boga w celu umożliwienia korzystania z nich poprzez wiarę Ludowi Bożemu wszystkich czasów<sup>457</sup>, ma centralne znaczenie w interpretacji Eucharystii szczególnie w wymiarze ofiary. Taka ranga tej kategorii biblijnej bierze się przede wszystkim stąd, że sam Jezus chciał, co wyraził w słowach ustanowienia, aby Eucharystia była pamiętką-anamnezą (*anamnesis*). Patrząc z drugiej strony – co rozwiemy w następnym rozdziale – anamneza stanowi fundamentalne misterium życia Kościoła, gdyż za jej pośrednictwem jego członkowie mają możliwość stałego, żywego doświadczania zbawczego dzieła Chrystusa<sup>458</sup>. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, że biblijna kategoria pamiętki nie wyczerpuje całej tajemnicy sakramentu Eucharystii, lecz jest jednym z kluczy, modeli<sup>459</sup> przybliżających nas do tej wielkiej tajemnicy wiary, choć trzeba przyznać, że szczególnie w aspekcie Eucharystii jako ofiary jest to klucz, który spaja wszystkie wymiary misterium eucharystycznego i dlatego bez niego trudno sobie wyobrazić współczesną katolicką teologię Eucharystii, a jeszcze bardziej jej uprawianie w relacjach ekumenicznych<sup>460</sup>.

<sup>457</sup> M. THURIAN, *Aux sources de l'Église*, dz. cyt., s. 150-151, uważa za bardzo celną definicję pamiętki liturgicznej sformułowaną przez Tillarda: „Le mémorial liturgique est un acte cultuel dans lequel on fait rappel d'un événement passé de Salut mais pour en revivre *hic et nunc* la grâce dans l'action de grâce et bénédiction, ce qui avive l'espérance en l'accomplissement définitif de ce Salut, au moment même où l'on rappelle à Dieu sa Promesse en le suppliant de exécuter. Le cas le plus typique en est, dans l'Ancienne Alliance, le repas pascal” – J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris 1964, s. 248. Por. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 88-89; K. RAHNER, H. VORGRIMLER, dz. cyt., k. 10-11, hasło *Anamneza*; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 23.

<sup>458</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza...*, dz. cyt., s. 276, 282-283; tenże, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 216-217, 222; R. GOCZOŁ, *Anamneza*, dz. cyt., k. 511-512; H. LANGKAMMER, *Teologia Eucharystii*, dz. cyt., s. 43, 48.

<sup>459</sup> Szerzej na temat modelu Eucharystii jako pamiętki i jego miejsca pośród innych modeli zob. K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 122-143.

<sup>460</sup> Por. tamże, s. 122, 139-140; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 26; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 160; MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s. 96-97.

## Teologiczne znaczenie pojęcia pamiętki (anamnezy) dla interpretacji Eucharystii jako ofiary

Po ukazaniu biblijnych podstaw, a szczególnie nowotestamentalnego rozumienia pojęcia pamiętki (anamnezy), chcemy w tym rozdziale zbadać, jak ono wpływało na teologię Eucharystii. Najpierw, w pierwszej części tego rozdziału, prześledzimy w kontekście historycznym, w rozumieniu historii dogmatu, od epoki patrystycznej po nowożytną, ewolucję nauki o ofiarnym charakterze mszy świętej, koncentrując się na miejscu pamiętki (anamnezy) w tym wymiarze doktryny eucharystycznej. Poza orzeczeniami Magisterium i dziełami teologów znaczącym *locus theologicus* będzie tu dla nas liturgia Kościoła<sup>1</sup>, jako „element konstytutywny świętej i żywej Tradycji”<sup>2</sup>, choć trzeba tu zaznaczyć, że interesować nas będzie bardziej treść dogmatyczna niż sam rozwój i historia kształtowania się tekstów liturgicznych. Następnie, w drugiej części rozdziału, przedmiotem naszej analizy będą prace teologów, którzy stali się prekursorami renesansu pojęcia pamiętki (anamnezy) w teologii XX wieku, aż po zadomowienie się jej we współczesnych dokumentach Magisterium Kościoła. Zwieńczeniem tego studium nad historyczną ewolucją teologii anamnezy eucharystycznej będzie ukazanie ścisłego powiązania między anamnezą a epiklezą w misterium Eucharystii, co pozwoli nam uzyskać pełny obraz teologicznego rozumienia kategorii pamiętki (anamnezy). Tym samym będziemy mieli solidne podstawy do zbadania w następnym rozdziale implikacji ekumenicznych zastosowania tej kategorii w dialogu o Eucharystii.

---

<sup>1</sup> Por. E. OZOROWSKI, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990, s. 39-40; J. KLINGER, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 127. Szerzej nt. liturgii jako *locus theologicus* oraz wzajemnej relacji liturgii i teologii zob. B. MIGUT, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 150-152.

<sup>2</sup> KKK 1124.

# 1. Historyczna ewolucja nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii

## 1.1. Świadectwo Tradycji – Ojcowie Kościoła i starożytna liturgia

W tej części pracy chcemy przeanalizować najważniejsze świadectwa patrystyczne dotyczące Eucharystii jako ofiary, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia anamnezy w teologii Eucharystii u Ojców Kościoła. Trzeba już na początku zaznaczyć, że właśnie ten okres w teologii ma fundamentalne znaczenie dla kształtowania się pojęcia anamnezy, dlatego nasza analiza w tym zakresie będzie tu bardziej szczegółowa. Prezentacja ta obejmie najpierw najstarsze pisma Ojców Apostolskich, a następnie dzieła patrystyki greckiej i łacińskiej, a także teksty liturgiczne tej epoki. Należy zwrócić uwagę, że epoka Ojców Kościoła, choć nie wydała żadnego większego dzieła poświęconego usystematyzowanej teologii Eucharystii, to w sposób zasadniczy ustaliła jej zręby. Nauka o Eucharystii wydawała się w tych czasach oczywista, w tym sensie, że naturalnie była centralnym elementem życia chrześcijańskiego, stanowiąc jego syntezę, jak to dobitnie wyraził św. Ireneusz z Lyonu: „Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę”<sup>3</sup>. Nie pojawiały się tu jeszcze jakieś wielkie kontrowersje i z tego powodu Eucharystia nie zajmowała znaczniejszego miejsca w dyskusjach teologicznych, które przecież wówczas gorąco toczono, jednak przede wszystkim w dziedzinie chrystologii czy trynitologii. Elementy doktryny eucharystycznej, o ile się pojawiają w dziełach teologów, to w tle tych wielkich sporów, a przede wszystkim znajdujemy je rozrzucone w pismach o charakterze duszpasterskim: w homiliach lub katechezach. Ponadto na fragmentaryczność zachowanego nauczania o Eucharystii wpływała przestrzegana mocno do IV wieku *disciplina arcani*<sup>4</sup>. Zamykając panoramę tego tak fundamentalnego dla Tradycji okresu spróbujemy, jako podsumowanie, ukazać

<sup>3</sup> *Adversus haereses*, IV,18,5 – cytata za: Św. IRENEUSZ Z LYONU, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999, s. 98. Por. KKK 1327. Późniejsi Ojcowie przeformułują to w zasadę: *lex orandi, lex credendi* – zob. DH 246 – *legem credendi lex statuat supplicandi*. Por. KKK 1124; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 97-98; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 131.

<sup>4</sup> M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 10-19; J. TYRAWA, *Eucharystia. Dzieje problematyki*, EK t. 4, k. 1241; M-Y. PERRIN, *Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (Des origines jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle)*, [w:] *Eucharistia*. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 106-107; BROTHER ÉMILE, *The Eucharist and the Early Christians*, Taizé 2008, s. 1-2; J.T. O'CONNOR, *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco 2005<sup>2</sup>, s. 42-43.

syntetycznie najważniejsze pojęcia wypracowane przez teologię patrystyczną w zakresie nauki o Eucharystii, które w istotny sposób rzutowały na dalszy rozwój doktryny w tym zakresie.

### 1.1.1. Rozumienie natury ofiary eucharystycznej od czasów apostoelskich do końca epoki Ojców Kościoła

Zanim przejdziemy do świadectw okresu patrystycznego, trzeba najpierw zauważyć bardzo istotny pierwszy etap kształtowania się Tradycji eucharystycznej – etap czasów apostoelskich, kiedy nastąpiło przejście od Ostatniej Wieczerzy do Eucharystii Kościoła. Zasadniczo w sensie egzegezy pism Nowego Testamentu najważniejsze punkty doktryny eucharystycznej tego okresu zostały omówione w poprzednim rozdziale. Pokazaliśmy na przykładzie wypowiedzi św. Pawła (1 Kor 11,23), że źródłem Tradycji eucharystycznej jest sam Jezus, który pozostawił swoim uczniom nakaz ponawiania rytu eucharystycznego ustanowionego na Ostatniej Wieczerzy. Wykazaliśmy również, że ryt ten był bardzo mocno osadzony w tradycji paschalnej Starego Przymierza, aczkolwiek w sensie formy nabrał bardzo szybko samodzielności. To, co go łączyło z Paschą żydowską, to kultyczna idea pamiątki<sup>5</sup>. Jednocześnie warto też zwrócić uwagę, że Kościół apostoelski postrzegał sprawowany przez siebie ryt eucharystyczny jako ofiarę – sugeruje to relacja Apostoła Pawła o Wieczerzy Pańskiej (1 Kor 11,20-29; por. 10,18-21) oraz analizowane już wersety 1 Kor 5,7-8, a jeszcze bardziej zapis w Hbr 13,10: „Mamy ołtarz, z którego nie mają prawa spożywać ci, którzy służą przybytkowi”. Użyte tu słowo ‘ołtarz’ (θυσιαστήριον) oznacza dokładnie miejsce składania ofiar, takie jak w Świątyni jerozolimskiej. Ołtarz jednoznacznie wskazuje na ofiarę, czyli w tym wersecie, odczytywanym w kontekście całości tej części tekstu Listu do Hebrajczyków, na ofiarę krzyżową Chrystusa, a skoro jednocześnie mowa tu o spożywaniu z ołtarza, to chodzi tu o pamiątkę tej ofiary uobecnianą w ofierze eucharystycznej<sup>6</sup>.

Wracając do samej formy rytu eucharystycznego, to można przypuszczać, że pierwsze pokolenie chrześcijan odprawiało Eucharystię jako posiłek braterski – agapę z istotnymi elementami liturgii żydowskiej, przejętymi głów-

<sup>5</sup> Por. K. MICHALCZAK, *Eucharystia na przestrzeni wieków*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 10.

<sup>6</sup> T.J. NASH, dz. cyt., s. 203; J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg 1979, s. 21-22; Cz. BARTNIK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 39; J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 69; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 25; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 285. Szerzej zob. R. BOGACZ, dz. cyt., s. 223-224. Por. też z innymi interpretacjami: przypis do tego wersetu w BJ oraz D.H. STERN, dz. cyt., s. 973. Zob. także H. WITCZYK, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 18-19.



nie z uczty paschalnej, która stanowiła kontekst Ostatniej Wieczerzy (por. Dz 2,42.46)<sup>7</sup>. Jednak na podstawie uwag św. Pawła wobec wspólnoty korynckiej (1 Kor 11,20-22.28-34) widać, że bardzo szybko, bo już od połowy I wieku, wspólnoty chrześcijańskie zaczęły porzucać pierwotną oprawę rytu eucharystycznego związaną z Ostatnią Wieczerzą, czyli elementy żydowskiego posiłku rytualnego i oddzieliły wspólnotową agapę od samej Wieczerzy Pańskiej<sup>8</sup>. Nastąpił również, co zauważyliśmy, omawiając redakcję tradycji palestyńskiej zapisu słów ustanowienia, proces połączenia rytu nad chlebem i kielichem, które pierwotnie w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy otwierały i zamykały obrzęd tej uczty, a jednocześnie zaczęto wkomponowywać do tego rytu elementy liturgii Słowa przejęte z praktyki synagoidalnej. Widzimy więc, że pierwotna liturgia eucharystyczna nie była odtwarzaniem Ostatniej Wieczerzy – owszem Ostatnia Wieczerza jest podstawą chrześcijańskiej liturgii, szczególnie jej dogmatycznej treści, ale nie jej formą. Zresztą, jeśli Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną, to mogłaby być powtarzana jako taka tylko raz w roku, a chrześcijanie związali swoje spotkania liturgiczne z Dniem Pańskim (por. Dz 20,7; 1 Kor 16,2; Ap 1,10), podkreślając tym samym ich przyporządkowanie wydarzeniu Zmartwychwstania (pierwszy ślad może stanowić tu historia uczniów w drodze do Emaus Łk 24,13-32)<sup>9</sup>. Jak to już wcześniej wykazaliśmy, Kościół apostoelski rozumiał, że polecenie Jezusa „czyńcie to na moją pamiętkę”, choć osadzone głęboko w tradycji Paschy żydowskiej, przejmowało jej idee teologiczne, a nie sam ryt. Istnieje ciągłość pomiędzy żydowską ucztą paschalną a chrześcijańską ucztą eucharystyczną, ale niejako wewnątrz tego, co żydowskie, rodzi się, poprzez organiczny rozwój, wychodząc od doświadczenia Ostatniej Wieczerzy, to co specyficznie chrześcijańskie. I choć sama forma liturgii eucharystycznej dość długo była otwarta, to wyraźnie wyodrębniła się z kontekstu Paschy. W tym procesie słowo ‘eucharystia’ przestało już oznaczać tylko dziękczynienie/błogosławieństwo wypowiedane nad chlebem i winem, ale stało się nazwą własną całego obrzędu liturgicznego kultycznej pa-

<sup>7</sup> Por. K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 9-10; M. CISŁO, *Doktryna Eucharystii w rozwoju historycznym*, [w:] Jezus eucharystyczny, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 9; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 290; G. KOCH, dz. cyt., s. 203-204; J. MARTOS, *Doors to the Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 2001<sup>4</sup>, s. 218.

<sup>8</sup> Szerzej nt. tego procesu w świetle najnowszych badań por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 64-68.

<sup>9</sup> Por. K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 46; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 41-43, 76-77; H. PAPROCKI, *Wieczerza Mistyczna*, dz. cyt., s. 19; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 34; S. LYONNET, dz. cyt., s. 70-71; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 129; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 73; BJ przypis do Łk 24,35, także do Dz 27,35. Zob. też M. CZAJKOWSKI, *Liturgia chrześcijańska i żydowska*, [w:] Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią, red. G. Habrajska, Łódź 1997, s. 42-43, gdzie autor zauważa, że u Żydów w cotygodniowe świętowanie szabatu zgodnie z Pwt 5,15 wpisana jest także pamiętka Paschy.

miątki chrześcijan<sup>10</sup>. Eucharystia, tak jak Pascha żydowska, jest pamiątką, ale już zupełnie innej rzeczywistości – śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i dlatego w jej centrum umieszcza się słowa Jezusa, które określają sens tej pamiątki<sup>11</sup>.

Słowa Jezusa ustanawiające Eucharystię stanowią oryginalne jądro liturgii chrześcijańskiej, ale jej cała konstrukcja nie powstaje *ex nihilo* w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Jej zręby tworzą elementy liturgii żydowskiej, która była naturalną glebą dla życia duchowego pierwszych chrześcijan, którzy w większości byli Żydami<sup>12</sup>. Szczególne znaczenie, jak to wykazał L. Bouyer<sup>13</sup>, mają tu żydowskie modlitwy błogosławieństw *berakot* (forma liczby pojedynczej to *beraka*)<sup>14</sup>. Co ciekawe, w grece Filona i Septuaginty słowo hebrajskie *beraka* tłumaczone jest jako *eucharistia* (choć także *eulogia* i *egzomologesis*)<sup>15</sup>. Jednak *beraka* w języku hebrajskim Starego Testamentu i tradycji judaistycznej nie oznacza dziękczynienia jako takiego, ale modlitwę o specyficznej konstrukcji, będącą bliższą błogosławieństwu Boga z powodu Jego łaskowości. Zawsze rozpoczyna się ona od odwołania do Boga, dalej zawiera element oddania chwały Bogu za to

<sup>10</sup> Por. J. GALOT, dz. cyt., s. 14-16, 25-27; M-Y. PERRIN, dz. cyt., s. 109-111; P.A. LIÉGÉ, dz. cyt., s. 28-32; H. DAVIES, dz. cyt., s. 13-16, 24-25; R.J. HALLIBURTON, *The Patristic Theology of the Eucharist*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 247; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 165; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 43-45; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 152-157. J. RATZINGER, *Święto wiary*, dz. cyt., s. 35 podkreśla, że *eucharistia* stała się nie tylko nazwą, ale – jako modlitwa dziękczynna – formą liturgii chrześcijańskiej zastępując pierwotną ucztę.

<sup>11</sup> P.A. LIÉGÉ, dz. cyt., s. 14-16, 43-44; J. RATZINGER, *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, dz. cyt., s. 167-171; J. BETZ, dz. cyt., s. 26-28; A. SABERSCHINSKY, *Einführung in die Feier der Eucharistie. Historisch-Systematisch-Praktisch*, Freiburg in Br. 2009, s. 69; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 22; M. CISŁO, dz. cyt., s. 12; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 127-128; K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 48; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 291-292; R. BARTNICKI, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, dz. cyt., s. 119-123.

<sup>12</sup> R.T. BECKWITH, *The Jewish Background to Christian Worship*, dz. cyt., s. 68-73 i 77-78. Por. KKK 1096; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 40; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 29-32; J. RATZINGER, *Święto wiary*, dz. cyt., s. 66; tenże, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 45; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 24-27; H. PAPROCKI, *Wieczerza Mistyczna*, dz. cyt., s. 16-18; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 57-61. Zob. także J.N.D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 17; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>13</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 21-34, 95-118. Pierwszym, który już w 1913 roku szeroko analizował rolę *berakot* w kształtowaniu się liturgii eucharystycznej był żydowski badacz I. Elbogen, następnie należy wspomnieć także badania A. Baumstarka – zob. szerzej M. OZOROWSKI, *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią – pierwszy okres poszukiwań*, *Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża* 24(2006), s. 29-31, 35-37. Por. zastrzeżenia do tej tezy J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 7, przypis 6.

<sup>14</sup> Szerzej nt. miejsca *berakot* w liturgii żydowskiej zob. J.J. PETUCHOWSKI, C. THOMA, dz. cyt., s. 139-142.

<sup>15</sup> L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 128. Por. J. MIAZEK, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła ucząją o Eucharystii*, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 34.

co uczynił i objawił oraz zdanie się tego, który się modli, na wierność obietnicom danym przez Boga. Błogosławieństwa *berakot* stanowią formę poświęcania szczegółów życia pobożnego Izraelity, ale w liturgii synagoidalnej przybrały formę syntetycznych, uroczystych modlitw<sup>16</sup>. W interesującym nas zakresie wpływu tych modlitw na liturgię chrześcijańską warto szczególnie zwrócić uwagę na rozbudowane żydowskie błogosławieństwa *berakot* związane z posiłkiem, które stały się najprawdopodobniej bezpośrednim wzorem dla pierwotnej modlitwy eucharystycznej. Można tak przypuszczać, ponieważ *berakot* wpisane są w obrzęd każdego rytualnego posiłku żydowskiego, a szczególnie uczy paschalnej, a zatem Jezus musiał ich używać w trakcie Ostatniej Wieczerzy – relacje nowotestamentalne mówią wyraźnie, że odmówił błogosławieństwo/dziękczynienie<sup>17</sup> i prawdopodobnie słowa ustanowienia Eucharystii wypowiedział w swoim *beraka*. Wskazuje na to także zapisana w relacji św. Jana z Ostatniej Wieczerzy Modlitwa Arcykapłańska Jezusa, która ma cechy uroczystej *beraka*<sup>18</sup>. To mógł być pewien wzór dla uczniów, podejmujących później polecenie powtarzania rytu eucharystycznego<sup>19</sup>. Wiele świadczy także za tym, że oprócz *berakot* takim wzorcem liturgicznym mogła być również, opisywana tutaj wcześniej, ofiara dziękczynna *todah*<sup>20</sup>. Warto tu odnotować, że zarówno błogosławieństwa posiłku, jak i wielkie synagoidalne *berakot* zawierają słowo *zikkaron* w jego biblijnym znaczeniu, a więc niosą w sobie element anamnetyczny, który w ten sposób wszedł do konstrukcji modlitw eucharystycznych<sup>21</sup>. Niektórzy autorzy wskazują bardziej, jako szczególne źródło inspiracji dla modlitw eucharystycznych, na złożoną z szeregu *berakot* żydowską modlitwę po posiłku *Birkat hamazon*, która

<sup>16</sup> L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 128-133; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 20; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 48; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 62. Por. M. OZOROWSKI, *Niektóre aspekty chrześcijańskiego spojrzenia na modlitwy synagoidalne*, dz. cyt., s. 98-101. Szerzej zob. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 35-93; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 14-22.

<sup>17</sup> K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 50.

<sup>18</sup> M. CZAJKOWSKI, *Liturgia chrześcijańska i żydowska*, dz. cyt., s. 35. Por. T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 157, gdzie autor słowa Jezusa z Modlitwy Arcykapłańskiej (J 17,19): „za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” uznaje za modlitwę eucharystyczną Jezusa.

<sup>19</sup> H. PAPROCKI, *Wieczerza Mistyczna*, dz. cyt., s. 18; tenże, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 20; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 185-186; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 26-27; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 33-34; W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza...*, dz. cyt., s. 290.

<sup>20</sup> Por. K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 51; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 46-47; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 20.

<sup>21</sup> L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 133-135. Zob. szerzej tenże, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 95-109; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 231-237; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 14-19.

wpisana jest także w rytuał Paschy przed błogosławieństwem trzeciego kielicha. Za taką opcją przemawiałoby bezpośrednie związanie w początkowym okresie rytu eucharystycznego z posiłkiem – agapą. Cechą charakterystyczną *Birkat hamazon* jest wyraźnej podkreślony akcent dziękczynny – tak uwypuklony szczególnie w prefacji kanonu mszalnego<sup>22</sup>.

Ten wpływ liturgii żydowskiej na chrześcijańską potwierdza najstarsze pozabiblijne pismo chrześcijańskie *Didache*, czyli *Nauka Pańska przez dwunastu Apostołów do pogan napisana*, którego pełny tekst odnaleziono dopiero w 1873 roku w Konstantynopolu. Wartość tego dzieła polega na tym, że powstało ono najpóźniej na początku II wieku, ale wydaje się być, szczególnie w części dotyczącej Eucharystii, kompilacją dużo wcześniejszych tekstów<sup>23</sup>, czyli można przypuszczać, że w istocie jest starsze niż część pism Nowego Testamentu. Jego znaczenie w pierwotnym Kościele potwierdza także cytowanie go w wielu późniejszych tekstach. Rozdziały IX, X oraz XIV *Didache* zawierają opisy kultu chrześcijan. Mamy tu fragmenty liturgii eucharystycznej prawdopodobnie pochodzącej z terenu Syrii (Antiochii?), która, jak się przypuszcza, sięga swoimi źródłami połowy I wieku i być może jest nawet starsza od relacji o Wieczery Pańskiej z Pierwszego Listu do Koryntian. W każdym bądź razie oba teksty mają ze sobą wiele wspólnego<sup>24</sup>. Elementy liturgii eucharystycznej (brak tu samych słów ustanowienia<sup>25</sup>) zawarte w *Didache* prezentują bardzo archaiczne stadium kształtowania się modlitw eucharystycznych – są właściwie bezpośrednią realizacją polecenia Jezusa wykonywania czynności nad chlebem i winem, ubogacaną modlitwami dziękczynnymi o wyraźnym pochodzeniu judaistycznym<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 14-17; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 239; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 16-17; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 63-64. Plusy i minusy tej hipotezy przedstawia P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 116. Zob. także *Hagada Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 171 i 174-186 oraz *613 przykazań judaizmu*, dz. cyt., s. 175-176.

<sup>23</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 28-29. Szerzej na temat hipotez dotyczących czasu powstania tego tekstu zob. F. HAWKINS, *The Didache*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 84-86.

<sup>24</sup> M. AQUILINA, dz. cyt., s. 63-65.

<sup>25</sup> Ten brak spowodował dyskusję, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z tekstami eucharystycznymi, czy pochodzącymi z chrześcijańskiej agapy – argumenty za eucharystycznym charakterem tekstów zawartych w *Didache* zob. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 6-9; omówienie wszystkich teorii na temat sensu tego tekstu zob. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 26-32. Por. B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 133-134; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maryja, Historia dogmatów*, t. III, Kraków 2001, s. 62-63.

<sup>26</sup> J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 387-390; E. MAZZA, *De la cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 99; L. BOUYER, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 128-136; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 63; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 46-47; tenże, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 32-35; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 73-74.

Jak wykazuje Bouyer, te modlitwy dziękczynne są w istocie wprost przejętymi modlitwami żydowskimi, głównie *berakot*, z małymi dodatkami chrześcijańskimi modyfikującymi ich znaczenie<sup>27</sup>. Trzeba tu pamiętać, że do czasu zburzenia Świątyni jerozolimskiej związku chrześcijaństwa z judaizmem były jednak bardzo bliskie<sup>28</sup>. Podkreślamy tak mocno to powiązanie na polu liturgii, gdyż te żydowskie *berakot*, jak to wcześniej już pokazywaliśmy, były nośnikami idei pamiętki-*zikkaron* i w ten sposób wprowadziły ją do modlitw eucharystycznych, czego dowodem jest właśnie tekst *Didache*. Zwłaszcza widać to w wersecie XIV,1, gdzie co prawda nie pada słowo pamiętka (anamneza), ale widzimy wyraźną łączność pomiędzy kultycznym rytym eucharystycznym a ofiarą. Szczególnie cennym świadectwem w interesującym nas zakresie ofiarnego charakteru Eucharystii jest tu cały XIV rozdział tego pisma, gdzie w relatywnie krótkim fragmencie pada aż trzy razy słowo *thysia*-ofiara w nawiązaniu do realizacji proroctwa Malachiasza (1,11) o „oferze czystej”<sup>29</sup>, co wskazuje na pewną ciągłość a jednocześnie wyższość Eucharystii wobec ofiar starotestamentalnych<sup>30</sup>.

Innym pismem z końca I wieku, także poświadczającym stałe rozumienie od początku przez Kościół Eucharystii jako ofiary, jest *List do Kościoła w Koryncie* biskupa Rzymu św. Klemensa. Znajdujemy tam tekst wielkiej modlitwy powszechnej (LIX,2-LXI,4), prawdopodobnie wyjętej z liturgii rzymskiej oraz, co ważniejsze dla nas, naukę o ofierze eucharystycznej ustanowionej w miejsce ofiar żydowskich (XL-XLIV), gdzie szczególnie należy zauważyć krótkie zdanie

<sup>27</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 118-121; M. CZAJKOWSKI, *Liturgia chrześcijańska i żydowska*, dz. cyt., s. 36; MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s. 39-40, 59. Zob. tekst polski *Didache*, [w:] Eucharystia pierwszych chrześcijan, dz. cyt., s. 267-268. Por. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 35-37, gdzie autor uważa, że raczej źródłem jest tu *Birkat hamazon*, co wydaje się bardziej prawdopodobne, szczególnie odnośnie do tekstów w rozdziale IX *Didache*. Zob. także B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 134-135 oraz H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 61-63.

<sup>28</sup> Por. szerzej A.G. HAMMAN, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, s. 90-93.

<sup>29</sup> W proroctwie Ml 1,11 pada hebrajskie określenie ofiary *minhah*, co LXX tłumaczy jako *thysia* – S. RABIEJ, dz. cyt., s. 79-80. Z drugiej strony warto tu zauważyć, że pojęcie „ofiary czystej” pierwsi chrześcijanie odczytywali często jako imperatyw moralny, tzn. czystymi powinni być wyznawcy, którzy składają ofiarę – P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 79; J.J. KOPÉC, *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] Misterium Eucharystii, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 32.

<sup>30</sup> Zob. *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 251. Por. M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 10; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 67; T.J. NASH, dz. cyt., s. 202-203; S. HAHN, *The Lamb's Supper*, dz. cyt., s. 30-31; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 56-57; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 52; tenże, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 39-42; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 34; J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 28; M. CISŁO, dz. cyt., s. 12-13; E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara. Aspekt historyczny*, [w:] Eucharystia na ołtarzu świata, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 32-34.



o biskupach składających Bogu ofiarę (XLIV,4)<sup>31</sup>. Widzimy tu (XXXVI) także wyraźne nawiązanie do znanej nam już z Listu do Hebrajczyków idei niebiańskiego wymiaru liturgii, która, jak wykazaliśmy, ma wielki wpływ na nowotestamentalne rozumienie pamiętki. Dzięki temu powiązaniu z liturgią w niebie uczestnicy liturgii eucharystycznej partycypują w ofierze Chrystusa „Arcykapłana naszych ofiar” (XXXVI,1)<sup>32</sup>.

Znacznie więcej odniesień do Eucharystii znajdujemy w siedmiu listach św. Ignacego biskupa Antiochii, które powstały nieznacznie później, bo ok. roku 107. Mimo iż listy te nie tworzą jakiegoś traktatu teologicznego, to jednak nauka o Eucharystii, jaka z nich przebija, dotyka wszystkich jej aspektów. Mamy tu także wyraźną wzmiankę o ofierze w *Liście do Kościoła w Filadelfii* (IV,1), gdzie w odniesieniu do miejsca sprawowania Eucharystii używa się słowa *thysiastērion*, oznaczającego – jak już to wcześniej wzmiankowaliśmy w odniesieniu do tekstu Hbr 13,10 – ołtarz do składania ofiar<sup>33</sup>. Ale są też inne momenty, gdzie widzimy wyraźne aluzje do ofiarniczego charakteru Eucharystii. W *Liście do Kościoła w Smyrnie* (VII,1) czytamy, że „Eucharystia jest Ciałem Pana, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy” – to wyraźne utożsamienie ofiary eucharystycznej z ofiarą Jezusa i odniesienie do słów ustanowienia w wersji Mateuszowej, w których Jezus podkreśla, że Jego śmierć jest ofiarą na odpuszczenie grzechów<sup>34</sup>. Możemy wskazać także pewien wątek, gdzie Ignacy rozumie Eucharystię jako anamnetyczne doświadczenie dzieła zbawczego Chrystusa: „wszyscy razem gromadzicie się w jednej wierze i w Jezusie Chrystusie [...], aby słuchać biskupa i kapłanów w nienaruszonym posłuszeństwie, łamiąc chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”<sup>35</sup>. Ignacy utożsamia również ofiarę męczeńską z ofiarą eucharystyczną (*Do Kościoła w Rzymie* IV,1-2). Podobną myśl znajdujemy w pochodzącym z tego samego okresu dziele *Męczeństwa świętego Polikarpa biskupa Smyrny* (XIV,1-3; XV,2).

<sup>31</sup> Zob. polski tekst – *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 71. Por. J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 9-11; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 35-37; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 57-58 – autor zwraca uwagę także na użyte w rozdz. XL-XLI słowo *προσφορᾶς* – ofiary.

<sup>32</sup> *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 67; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 93.

<sup>33</sup> *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 133; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 17. Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors. A Theological History*, New York/Mahwah 2005, s. 12-17; J. BETZ, dz. cyt., s. 31-32; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 38; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 66; E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 43.

<sup>34</sup> *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 137; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 94.

<sup>35</sup> *List do Kościoła w Efezie* XX,2, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 118-119. Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 32.



Wydawać się może, że te świadectwa z przełomu I i II wieku są dość mało czytelne, bo są to tylko pewne tropy myśli, a nie kompleksowe nauczanie o Eucharystii. Trzeba jednak pamiętać, że z tamtych czasów zachowało się bardzo niewiele dokumentów chrześcijańskich, ale ich wartość jest ogromna, ponieważ powstały w środowiskach, w których w żywej pamięci było bezpośrednie nauczanie Apostołów. Z drugiej strony można postawić tezę, że w pierwotnym okresie Kościoła nie stawiano żadnego wyraźnego akcentu, wskazującego na ofiarny charakter Eucharystii, gdyż wówczas jeszcze większość chrześcijan była pochodzenia żydowskiego i dla nich oczywiste było pojęcie pamiętki jako uobecnienie zbawczej ofiary Chrystusa w kulcie liturgicznym. Dopiero wraz z narastającą liczbą chrześcijan wywodzących się z kultury helleńskiej, w miejsce żydowskiej pamiętki, wyakcentowano dużo czytelniejsze dla pogańskiego świata grecko-rzymskiego pojęcie ofiary, przy jednoczesnym przeciwstawieniu ofiar żydowskich wobec ofiary eucharystycznej<sup>36</sup>. Przykładem popierającym tę tezę, może być pochodzący także z tego czasu *List Barnaby*, odzwierciedlający bardzo silnie po roku 70, gdy nastąpiło definitywne rozdzielenie Synagogi i Kościoła, tendencje antyjudajskie w chrześcijaństwie, które tutaj objawiają się właśnie krytyką ofiar starotestamentalnych w opozycji do prawdziwego kultu chrześcijańskiego<sup>37</sup>. Proces ten jednak doprowadził w efekcie w II wieku, szczególnie pod wpływem interpretacji Eucharystii na podstawie prorocstwa Malachiasza o ofierze czystej, do sytuacji, w której coraz bardziej uwypuklano duchowy wymiar liturgii kosztem ofiarniczego. Co ciekawe, podobna tendencja motywowana tym samym tekstem Malachiasza pojawiła się także w ówczesnym judaizmie, choć wynikała z innych przyczyn, bo z powodu ustania kultu ofiarniczego po zburzeniu Świątyni jerozolimskiej<sup>38</sup>.

Na tym tle, jako początek zupełnie nowego spojrzenia na Stary Testament, szczególnie w Tradycji wschodniej, jawi się późniejsza za ledwie o jedno pokolenie (ok. 160-170) *Homilia paschalna* Melitona z Sardes. Tekst ten warto tu za-

<sup>36</sup> Por. MNICH KARTUSKI, dz. cyt., s. 64; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 11-12; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 220; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 151. Potwierdzeniem tej tezy jest także zmiana rozumienia świątyni chrześcijańskiej, która pierwotnie była miejscem gromadzenia wspólnoty, a potem stała się głównie miejscem składania ofiary – H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 21. Od IV wieku proces ten będzie jeszcze silniejszy, tak że słowo 'ofiara' zastąpi, jako nazwa całości akcji liturgicznej, słowo 'eucharystia', która teraz będzie już tylko terminem technicznym na oznaczenie postaci eucharystycznych – P.A. LIÉGÉ, dz. cyt., s. 32-34.

<sup>37</sup> Zob. *List Barnaby* II,4-9, [w:] Pierwsi świadkowie, dz. cyt., s. 180. Podobny wydźwięk ma nieco późniejsze pismo *Do Diogeneta* (rozdz. III i IV) – tamże, s. 340-341. Por. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 117. Niektórzy autorzy wskazują jednak także w *Liście Barnaby* V,3 wątek anamnetyczny – zob. J. BETZ, dz. cyt., s. 28.

<sup>38</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 32. Świadectwo tego znajdujemy u św. Justyna w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 117,2 – zob. tekst polski w: H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 55.

uważyć, bo jest pierwszym świadectwem czy nawet prototypem dla całej późniejszej wschodniej teologii paschalnej. Mimo iż tu również znajdują się bardzo ostre akcenty antyjudaistyczne, to przede wszystkim mamy tu pierwszy wykład transponujący Paschę Starego Przymierza na ofiarę paschalną Chrystusa z wykorzystaniem myślenia typologicznego, greckiego pojęcia misterium, symbolu i platońskiej koncepcji idei i jej obrazu (figury, modelu). Warto podkreślić, że wraz z interpretacją Paschy żydowskiej pojawia się tu pojęcie pamiątki<sup>39</sup> (wers 13; w oryginale greckie *μνημόσυνον*<sup>40</sup>).

Po epoce Ojców Apostolskich przychodzi czas pierwszych apologetów chrześcijaństwa, których głównym celem była obrona wiary chrześcijańskiej wobec ataków ze strony pogan i Żydów. Ich dzieła często nie koncentrują się jedynie na apologii chrześcijaństwa, ale także mają charakter całościowych, pozytywnych wykładów wiary, które przynoszą wiele cennych informacji na temat rozumienia Eucharystii w tym czasie. Najwybitniejszym z apologetów II wieku był św. Justyn Męczennik (†165), który napisał *Apologie* (I i II) oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*. Justyn był pierwszym autorem chrześcijańskim, który nowatorsko starał się wyrazić prawdy wiary chrześcijańskiej za pomocą pojęć filozoficznych<sup>41</sup>. W naszych badaniach najważniejszym fragmentem z dzieł Justyna jest pierwszy zachowany opis (dokładnie rzecz biorąc są to dwa równoległe opisy) sprawowania Eucharystii w Kościele rzymskim, pochodzący z ok. 150 roku (*Apologia* I, 65-67). Opis ten charakteryzuje się słownictwem używanym także wobec żydowskiego kultu ofiarnego, tym samym chrześcijańska liturgia widziana jest w tej samej perspektywie ofiary<sup>42</sup>. Struktura opisanej tu Eucharystii bardzo przypomina dzisiejszy ryt mszy rzymskokatolickiej, co świadczy o zachowaniu ciągłości tradycji liturgicznej od początków Kościoła<sup>43</sup>. Justyn przekazuje nam tutaj słowa ustanowienia, przy czym jest to dość luźna kompilacja z wersji Łukasza i Mateusza, bez odniesień do śmierci czy ofiary Chrystusa. Co jednak ważne, w słowach nad chlebem pojawia się polecenie anamnezy (Τούτο ποιείτε εις την ἀνάμνησίν μου – *Apologia* I,

<sup>39</sup> Zob. *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 308-331. Por. B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 152; J. BETZ, dz. cyt., s. 39.

<sup>40</sup> Tutaj i dalej oryginalne teksty greckie, jeśli nie wskazano innego źródła, cytowane za TLG.

<sup>41</sup> M. RYMUZA, *Eucharystia jako „czysta ofiara” w pismach św. Justyna Męczennika*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 45.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 38-39; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 59-62; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 78.

<sup>43</sup> Por. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 20-22; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 86-89; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 19-22; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 138; BROTHER ÉMILE, dz. cyt., s. 13-14. Zob. także KKK 1345-1351.

66,3)<sup>44</sup>. Autor ten, podobnie jak wcześniej tutaj przytaczani, poczynawszy od *Didache*, wykazuje ofiarny charakter Eucharystii, odwołując się do wypełnienia prorocтва Malachiasza (*Dialog z Żydem Tryfonem* 41, por. 117), co wskazuje na ciągłość i zarazem wyższość ofiary eucharystycznej w stosunku do ofiar Starego Przymierza<sup>45</sup>. Jednak na początku tego wywodu wyraźnie zaznacza, że rozumie on Eucharystię jako ofiarę, nie tylko w sensie realizacji zapowiedzi wypełnienia ofiar Starego Testamentu, ale jako pamiętkę męki Pańskiej (εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους)<sup>46</sup>. Tekst ten jest niezwykle ważnym świadectwem stałej świadomości Kościoła pierwszych wieków odnośnie do sensu liturgii eucharystycznej, ponieważ łączy wprost pamiętkę przeżywaną w rycie eucharystycznym z ofiarą Odkupienia dokonaną przez Chrystusa na krzyżu: „Jezus Chrystus, nasz Pan, przykazał sprawować pamiętkę męki, jaką wycierpiał za ludzi, których dusze zostały oczyszczone z wszelkiego zła” (41,1)<sup>47</sup>. Pamiętajmy, że Justyn pisze ten tekst do Żyda, a choć nie znamy pochodzenia etnicznego Justyna (prawdopodobnie był z pochodzenia Syryjczykiem)<sup>48</sup>, to wiemy, że wychował się w Palestynie – mamy więc przesłanki, by zakładać, że jako Semita rozumie pojęcie pamiętki w znaczeniu judaistycznym. Ponadto ta pamiętka jest tu rozumiana w sensie kultycznym, rytualnym, a nie jako psychologiczne wspomnienie znane z filozofii greckiej, ponieważ Justyn, mimo iż akcentuje duchowy wymiar ofiary, to bardzo wyraźnie odwołuje się tu do nakazu Jezusa ustanawiającego ryt Eucharystii oraz męki jako ofiary ekspiacyjnej, a także w swoim nauczaniu podkreśla realną obecność ciała i krwi

<sup>44</sup> Tekst grecki za: J. БЕHM, ἀνάμνησις, dz. cyt., s. 352; tekst polski: *Pierwsi apologeti greccy*, Kraków 2004, s. 255. Por. P. TRUMMER, dz. cyt., s. 155, który zwraca uwagę, że nakaz ten tutaj znajduje się przed słowami „To jest Ciało moje”; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 15-16, gdzie autor uważa, że przekaz tekstu ustanowienia nie jest tu kompozycją własną Justyna, lecz wcześniej użytym tekstem katechetycznym.

<sup>45</sup> Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 26; K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 49; J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 106.

<sup>46</sup> *Dialog z Żydem Tryfonem* 41,1 – tekst grecki za: J. БЕHM, ἀνάμνησις, dz. cyt., s. 352. Zob. także analogiczne odniesienia w rozdziale 70 *Dialogu*, które prezentuje J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 104. Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 28 i 33; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 81-82, gdzie podkreśla, że w *Dialogu z Żydem Tryfonem* użycie słowa *poiein* – tego samego co w Jezusowym nakazie anamnezy – ma szczególny wydźwięk kultyczny.

<sup>47</sup> *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 163. Bardzo podobny tekst Justyna – *Dialog z Żydem Tryfonem* 117,3: „...takie właśnie ofiary składają w myśl swej tradycji chrześcijanie, gdy podczas posiłku wspominają przy pokarmie i napoju cierpienia, jakie za nich poniósł Syn Boży” – tekst polski za: H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 55. Por. M. RYMUZA, dz. cyt., s. 39; G. DIX, dz. cyt., s. 161; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 54; E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 37; J.J. KOPEĆ, dz. cyt., s. 30.

<sup>48</sup> Tak twierdzi P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 64.

Jezusa Chrystusa w Eucharystii (por. *Apologia* I, 66,2)<sup>49</sup>. Jednak z drugiej strony należy zauważyć, że Justyn wypracowuje zręby rozwiniętego przez Ireneusza, a potem szkołę aleksandryjską, tak istotnego dla patrystyki greckiej inkarnacyjnego modelu Eucharystii, odwołując się do Wcielenia odwiecznego Logosu, tłumaczy przez analogię misterium Eucharystii. Tym samym w teologicznej i liturgicznej interpretacji Eucharystii zostaje tutaj wyeksponowana anamneza Wcielenia Logosu, w której organicznie zawiera się wcześniejsza idea anamnezy samej ofiary Chrystusa<sup>50</sup>.

Kontynuację myśli teologicznej św. Justyna znajdujemy przede wszystkim u św. Ireneusza biskupa Lyonu (ok. 130-202), pierwszego teologa w historii Kościoła, który stworzył systematyczną syntezę doktryny chrześcijańskiej. Ireneusz jako uczeń św. Polikarpa, będącego uczniem św. Jana Apostoła, stał się, co bardzo istotne, swoistym mostem w przekazie i obronie Tradycji między okresem apostoelskim a wielkimi Ojcami Kościoła III i IV wieku. Jego najważniejsze dzieło *Adversus haereses*<sup>51</sup> skierowane przeciwko nauczaniu gnostyków powstało w latach 180-200<sup>52</sup>. W tym rozległym traktacie Ireneusz, będąc skupionym na polemice z gnostykami, bardziej się zajmuje skutkami Eucharystii, tym, co ona daje wierzącym, niż jej istotą. Koncentruje się zatem na Eucharystii jako prawdziwym Ciele i Krwi Chrystusa oraz jako zadatku nieśmiertelności<sup>53</sup>. Znajdujemy tu jednak także interesujące dla nas odniesienia do Eucharystii jako ofiary w używanym słownictwie (gr. *thysia, prosphora*)<sup>54</sup> i nawiązaniu, jak u wcześniejszych autorów, do proroctwa Malachiasza o „ofierze czystej”<sup>55</sup>. Co bardziej znaczące, Ireneusz, odwołując się do Tradycji wywodzącej się od Apostołów, naucza, parafrazując słowa ustanowienia o chlebie jako Ciele Pańskim i winie jako krwi

<sup>49</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 95-97; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 151; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 34 i 67. Zob. *Pierwsi apologetci greccy*, dz. cyt., s. 255.

<sup>50</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 34 i 52; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 84.

<sup>51</sup> To jest tytuł łacińskiego tłumaczenia, które jedynie zachowało się w całości – oryginalny tytuł grecki należałoby przetłumaczyć *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*.

<sup>52</sup> Por. A.G. HAMMAN, dz. cyt., s. 228-232; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 95-96.

<sup>53</sup> B. CZĘSZ, *Eucharystia w nauczaniu świętego Ireneusza*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 57-62; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 24-25. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 97; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 140.

<sup>54</sup> W języku polskim trudno oddać rozróżnienie tych słów, co oddaje np. łacina: *tysia = sacrificum, prosfora = oblatio*.

<sup>55</sup> Np. *Adversus haereses*, IV,18,1 – tekst polski w: Św. IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., s. 96. Por. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 24; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 68; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 98 – ten autor wskazuje również na ciekawe odniesienia do ofiary Abła i Abrahama, w których Ireneusz rozwijając ideę ofiary czystej wskazuje na jej osobowy i duchowy charakter – s. 101. Zob. *Adversus haereses*, IV,18,2, [w:] Św. IRENEUSZ Z LYONU, dz. cyt., s. 98 oraz *Adversus haereses*, IV,17, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 237-249.

Pańskiej, że jest ona ofiarą Nowego Przymierza<sup>56</sup>. Takie rozumienie Eucharystii potwierdza tekst, zawierający formułę odkupienia: „Jeśli ciało się nie zbawia, to i Pan nas nie odkupił swoją krwią, ani kielich Eucharystii nie jest udziałem w Jego krwi, ani chleb, który łamiemy, nie jest udziałem w Jego ciele”<sup>57</sup>. Warto tu również wskazać inny fragment odnoszący się do Eucharystii: „Składamy bowiem Bogu to, co jest Jego...”, który w swoim kontekście wyraźnie wskazuje, że mamy tu do czynienia z ofiarą Ciała i Krwi Pańskiej<sup>58</sup>. Ireneusz mocno podkreśla także Eucharystię jako ofiarę Kościoła, czego wyrazem jest imperatyw naszego włączenia się w tę ofiarę poprzez dar dobrych uczynków jako dziękczynienie Bogu<sup>59</sup>. W końcu znajdujemy tu także pojęcie *anamnesis* odniesione do ofiary eucharystycznej jako pamiętki Pana (τὸς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ Κυρίου ἄγοντες)<sup>60</sup>, które w szerszym kontekście, ze względu na realistyczne rozumienie Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii w całości nauczania Ireneusza, można przyjąć w biblijnym tego słowa znaczeniu jako kultyczne uobecnienie ofiary Chrystusa<sup>61</sup>.

W tej samej linii liturgicznej tradycji Kościoła rzymskiego, którą prezentował św. Justyn, należy tu wspomnieć nieco późniejsze świadectwo Hipolita (być może ucznia św. Ireneusza)<sup>62</sup> – autora *Tradycji Apostolskiej*. Jest to niezwykle cenny dokument z początku III wieku (prawdopodobnie ok. roku 215)<sup>63</sup>, który zawiera szczegółowy opis życia Kościoła, a zwłaszcza jego liturgii. Mamy tu pierwszy całościowy zapis modlitwy eucharystycznej, posiadającej pełną strukturę (prefacja, słowa ustanowienia, anamneza, epikleza), będącą wzorem dla późniejszych form modlitw eucharystycznych. Jej tekst stał się podstawą II Mo-

<sup>56</sup> Zob. *Adversus haereses*, IV,17,5, [w:] Św. IRENEUSZ z LYONU, dz. cyt., s. 95. Por. B. CZĘSZ, dz. cyt., s. 58; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 96-97; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 152; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 195; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 40-42; J.J. KOPEĆ, dz. cyt., s. 33; Z. SOBOLEWSKI, *To czyńcie na moją pamiętkę. Eucharystia*, Pelplin 2006, s. 14-15.

<sup>57</sup> *Adversus haereses*, V,2,2 – cytata za: IRENEUSZ z LYONU św., dz. cyt., s. 97. Por. B. CZĘSZ, dz. cyt., s. 59 – tam tekst łaciński.

<sup>58</sup> *Adversus haereses*, IV,18,5 – cytata za: IRENEUSZ z LYONU św., dz. cyt., s. 98. Zob. szerzej R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 98.

<sup>59</sup> *Adversus haereses*, IV,18,6 – zob. Św. IRENEUSZ z LYONU, dz. cyt., s. 95-96. Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 28 i 37.

<sup>60</sup> *Fragmenta deperditorum operum* 36,24-25: „czyńcąc ofiary w pamiętce Pana” – tłum. własne.

<sup>61</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 100; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1242. Por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 82, 84 – autor ten wskazuje, że ‘pamiętka’ nie jest istotnym tematem teologii eucharystycznej Ireneusza i nigdzie w jego pismach nie można wskazać tekstu, który wprost mówiłby, że ofiara eucharystyczna jest pamiętką śmierci Chrystusa – temat ‘pamiętki-ofiary’ wg niego został wypracowany dopiero przez późniejszych teologów.

<sup>62</sup> B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 248.

<sup>63</sup> Niektórzy współcześni badacze uważają, że jest dzieło późniejsze pochodzące z IV wieku, por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 19-20, 135-136; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 6-7.



dlitwy Eucharystycznej w mszale Pawła VI<sup>64</sup>. Tuż przed modlitwą eucharystyczną przedstawiony jest moment ofiarowania darów przynoszonych przez diakonów, które nazwane są „ofiarą” (łac. *oblatio*, gr. *prosphora*)<sup>65</sup>. Znajdujemy tu w słowach ustanowienia polecenie anamnezy w następującym brzmieniu: „Gdy to sprawujecie, sprawujecie<sup>66</sup> moją pamiątkę”. Zaraz po tych słowach następuje w tej modlitwie eucharystycznej anamneza: „Wspominając przeto Jego śmierć i zmartwychwstanie, ofiarujemy Tobie chleb i kielich...”<sup>67</sup>, która stawia w centrum zbawcze działanie Chrystusa<sup>68</sup>. Jest to wzór anamnezy liturgicznej, funkcjonujący do dziś w liturgii łacińskiej, w schemacie łączącym pamiątkę z ofiarą (wspominając – ofiarujemy: *memores – offerimus*)<sup>69</sup>. W szerszym kontekście treściowym możemy całą anaforę zapisaną przez Hipolita, a zwłaszcza jej narratywny, kerygmaticzny początek, odczytać jako anamnezę-pamiątkę wielkich, zbawczych dzieł Bożych. To świadectwo liturgiczne, będące wyrazem praktyki Kościoła, ma ogromne znaczenie teologiczne, gdyż pokazuje, że Kościół w II–III wieku miał uformowaną liturgię eucharystyczną, której główną ideą teologiczną wyrażającą syntezę różnych aspektów Eucharystii była anamneza<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Por. M. AQUILINA, dz. cyt., s. 110-112; J. MIAZEK, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 39; A. MŁOTEK, *Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów*, [w:] *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 182; E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 100. Tenże, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 50-54, wskazuje na żydowskie korzenie struktury tej modlitwy eucharystycznej.

<sup>65</sup> Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 31; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 63. Terminy te wyrażają to, co jest esencją języka kultu ofiarniczego i wskazują na ofiarny charakter Eucharystii – M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 223-224; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 26.

<sup>66</sup> Jest to wyraźne nawiązanie do słów ustanowienia τοῦτο ποιῆτε, które już Justyn rozumiał zgodnie z Biblią w sensie ofiarnym i tłumaczył „to ofiarujcie”, [w:] *Dialog z Żydem Tryfonem* 41,1 i *Apologia* I, 66,6 – J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 151.

<sup>67</sup> *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 270. Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 54.

<sup>68</sup> A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 76; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 70.

<sup>69</sup> Jest to odpowiednik wschodniej formuły μεμνημένοι προσφέρομεν, por. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 54-56; J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 124; J. BETZ, dz. cyt., s. 60. Jak pisze W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 240: „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’.”

<sup>70</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 42 i 44. Por. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, *Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse*, Wien–Freiburg–Basel 1962<sup>5</sup>, s. 34. Dzisiaj uważa się, że to dzieło Hipolita, który zebrał w nim to, co uznał, że powinno być zachowane jako tradycja apostołska, zostało w Rzymie zapomniane, ale wywarło duży wpływ w Syrii i Egipcie. Dlatego również podzielone są zdania badaczy, czy rzeczywiście jest to zapis mszy rzymskiej z III wieku – H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 21-22.



Mniej więcej w tym samym czasie co Hipolit w Kartaginie tworzył pierwszy łańciski pisarz kościelny Tertulian (ok. 150-220). Liturgię eucharystyczną opisuje bardziej od strony praktyki, ale uważa ją jako ofiarę, dostrzegając w niej wypełnienie prooftwa Malachiasza o ofierze czystej i nazywa ją *oblatio*, *orationes sacrificiorum* oraz *munditiae sacrificiorum* (oczyszczenia ofiarne), a funkcję kapłana określa jako funkcję ofiarowania (*offerre*). Wspominamy go tutaj jednak przede wszystkim dlatego, że pojawiają się u niego pierwsze próby wypracowania łańciskiej terminologii w odniesieniu do Eucharystii. Są to przede wszystkim: pojęcie *sacramentum* przejęte od wcześniejszych pisarzy greckich jako tłumaczenie na łacinę greckiego *mysterion* – rozumianego jako tajemnica<sup>71</sup> oraz nieco nieprecyzyjne pojęcie *figura* (w znaczeniu realnego symbolu) używane w odniesieniu do postaci eucharystycznych. Warto także, w kontekście naszych badań, zwrócić uwagę na stosowane w relacji wobec tego ostatniego pojęcia słowo *repraesentare*, które u Tertuliana miało jeszcze pierwotne znaczenie ‘czynić obecnym’<sup>72</sup>.

Pod wielkim wpływem Tertuliana był, piszący również po łacinie, późniejszy biskup Kartaginy Cyprian (210-258). W jego bogatej twórczości należy zauważyć jedyny starożytny traktat poświęcony w całości Eucharystii i choć jest to zaledwie kilkunastostronicowy *List 63*, w którym skupia się na zwalczaniu poglądów akwarian, używających w liturgii wody zamiast wina, to można uznać ten tekst za pierwszą próbę czegoś na kształt teorii ofiary eucharystycznej<sup>73</sup>. W piśmie tym po raz pierwszy pada stwierdzenie, że ciało i krew Chrystusa są darami ofiarnymi składanymi w ofierze eucharystycznej. Obiata (*oblatio*) jest chleb i wino, które stają się ofiarą Chrystusa (*sacrificium Christi*) przez działanie Ducha Świętego<sup>74</sup>. Św. Cyprian uważa, że ofiara dokonywana przez kapłana powinna być dokładnym powtórzeniem (*imitare*) czynności Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „Skoro bowiem Jezus Chrystus, Pan i Bóg nasz, najwyższy kapłan Boga Ojca z siebie samego, jako pierwszy, złożył Ojcu ofiarę i nakazał, by to czyniono na Jego pamiętkę, to z pewnością ten tylko kapłan prawdziwie za-

<sup>71</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 63.

<sup>72</sup> E. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 1998, s. 8-9; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 96; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 247; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 157-164; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 162-164; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 48; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 32; J. BETZ, dz. cyt., s. 143-144; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 119; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 81-82. Zob. szerzej zwłaszcza na temat terminologii eucharystycznej Tertuliana K. OBRYCKI, *Tertulian o Eucharystii*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 123-142 oraz E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 118-122.

<sup>73</sup> M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 10-11; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 165-167. Por. J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 163 i 165. Szerzej nt. grup używających wody zamiast wina w Eucharystii zob. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 54.

<sup>74</sup> B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 266.

stępuje Chrystusa, który naśladować to, co Chrystus uczynił, prawdziwą i pełną Ofiarę składa w Kościele Bogu Ojcu, jeśli to czyni tak, jak widzi, że spełnił to sam Chrystus<sup>75</sup>. Idąc dalej, opisuje co jest przedmiotem czynności ofiarniczej kapłana: „Ponieważ we wszystkich ofiarach wspominamy Jego mękę; męką bowiem jest ofiara, którą składamy (*passio est enim Domini sacrificium, quo offerimus*), to nie winniśmy czynić coś innego, co On uczynił<sup>76</sup>”. Cyprian utożsamia tu ofiarę ustanowioną przez Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy z Jego ofiarą Krzyża<sup>77</sup>. Z całości tego rozumowania, skupiającego się na wierności odwzorowania czynności i intencji Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, rodzi się wniosek, że kapłan sakramentalnie powtarza ofiarę męki Chrystusa. Ten moment należy bardzo wyraźnie zauważyć, ponieważ jest to pierwotny zaczątek procesu w patrystyce łacińskiej, a potem teologii zachodniej, prowadzącego w interpretacji Eucharystii do akcentowania jej ofiarniczego charakteru, ale nie na mocy anamnezy, lecz bezpośredniej czynności ofiarowania – powtarzania ofiary Chrystusa. To powtarzanie rozumiane jest u Cypriana jako wierność poleceniu Jezusa ze słów ustanowienia o sprawowaniu pamiętki, ale pamiętka nie niesie tu już swojego całego biblijnego ładunku znaczeniowego<sup>78</sup>.

Wróćmy jednak do greckiej patrystyki, gdzie zaczęto wypracowywać początki, odrębnej wobec pisarzy łacińskich, doktryny eucharystycznej zbudowanej na dużo szerszym zaadoptowaniu do teologii pojęć filozofii hellenistycznej, sięgającej w swoich źródłach – w sposób pośredni poprzez filozofów medio-platońskich i neoplatońskich – przede wszystkim do Platona. Najważniejszym ośrodkiem była tu od III wieku Aleksandria. Pierwszym znaczącym autorem wywodzącym się z tego środowiska był Klemens Aleksandryjski (150-215), działający w tym samym czasie co Tertulian w Kartaginie. Klemens, a za nim szkoła

<sup>75</sup> *Epistulae* 63,14 – cyt. za: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 288-289. Por. T. KACZMAREK, *Tajemnica kielicha Pańskiego według Listu 63 św. Cypriana*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 149-150. Warto zauważyć, że Cyprian jako pierwszy używa terminu *sacerdos*, który wskazuje na ofiarniczą funkcję przewodniczącego liturgii – E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 45. Por. W. KASPER, *Sluga radości*, dz. cyt., s. 132, gdzie autor wyjaśnia, że użycie terminu *sacerdos* nie jest tu powrotem do pogańskich wyobrażeń o kapłaństwie, ale zastosowaniem nowotestamentalnej typologii.

<sup>76</sup> *Epistulae* 63,17 – cyt. za: J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 165. Zob. także S. RABIEJ, dz. cyt., s. 83.

<sup>77</sup> D. DRAŻEK, *Ofiara Eucharystii jako zobowiązanie do jedności i świętości w pismach św. Cypriana*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 153-155 i 160. Por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 110.

<sup>78</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 91-92; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 10; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 14; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1243; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 64; T. KACZMAREK, dz. cyt., s. 150-153; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 54-55; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 124-134.

aleksandryjska, rozwinął, korzystając z myśli Ireneusza, duchowy sposób rozumienia Eucharystii, który jednak w jego wydaniu poprzez głębokie nasączenie myślą platońską doprowadził naukę o Eucharystii do – często niejasnej – alegoryzacji<sup>79</sup>. Powtarza on w swoich dziełach konwencjonalny realizm wcześniejszych pisarzy, a nawet w jego *Kobiercach* (VII, XII: 79,2) możemy odnaleźć, odnoszący się do dziękczynienia, pewien wątek anamnetyczny<sup>80</sup>, ale bardzo silne tendencje platonizujące zmieniają tu zupełnie sposób patrzenia na Eucharystię. Klemens, co prawda, nie zaprzecza wierze w eucharystyczną ucztę ofiarną, gdyż wobec Eucharystii używa terminu ofiara – *prophora*<sup>81</sup>, ukazując jako jej typ ofiarę Melchizedeka<sup>82</sup>, a także odnosi ofiarę ołtarza do Paschy<sup>83</sup>, ale w istocie właściwie neguje rytualny wymiar ofiary, eksponując jej wymiar duchowy ukazany alegorycznie, gdzie sprawowana Wieczerza Pańska jest przede wszystkim duchowym przyswojeniem Logosu, a Eucharystia jako obraz odsyła do pierwotnego wzoru, którym jest pełnia eschatyczna<sup>84</sup>. Metoda egzegezy alegorycznej zastosowana wobec Eucharystii, wynikająca z przeniesienia na grunt chrześcijański platońskiej teorii idei, z jednej strony doprowadza do daleko idącej hellenizacji tego sakramentu i redukcji realizmu sakramentalnego w nurcie aleksandryjskim<sup>85</sup>, z drugiej strony staje się przygotowaniem w myśli Ojców Greckich pod zaaplikowanie wobec Eucharystii pojęcia symbolu.

Kontynuatorem myśli Klemensa był najwybitniejszy aleksandryjczyk Orygenes (185-255), którego poglądy wymagają tu szerszego przedstawienia, gdyż wywarły one ogromny wpływ na późniejszą patrystykę grecką. Nie zostawił on w swojej przebogatej spuściźnie żadnego kompleksowego wkładu o Eucharystii. Ponadto, niestety, jego dzieła zachowały się fragmentarycznie, więc możemy tylko rekonstruować jego nauczanie. U Orygenesa mamy odniesienia Eucharystii do Paschy<sup>86</sup>, natomiast w jego zachowanych dziełach nie znajdujemy miejsc, gdzie używałby w stosunku do Eucharystii wprost terminu ofiara-*thysia*, ale mo-

<sup>79</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 104.

<sup>80</sup> KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, Warszawa 1994, t. II, s. 281. Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 28.

<sup>81</sup> *Stromata* I, XIX: 96,1 – zob. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, dz. cyt., t. I, s. 70.

<sup>82</sup> *Stromata* IV, XXV: 161,3 – zob. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, dz. cyt., t. I, s. 387. Por. J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 164.

<sup>83</sup> *Stromata* I, X: 66,5 – zob. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, dz. cyt., t. I, s. 55.

<sup>84</sup> Szerzej zob. R.D. YOUNG, *The Eucharist as Sacrifice according to Clement of Alexandria*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 63-91. Por. M. AQUILINA, dz. cyt., s. 142; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 163; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 282; M. CIŚŁO, dz. cyt., s. 14; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1241.

<sup>85</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 47.

<sup>86</sup> Tamże, s. 47. Temat Paschy w szerszym kontekście zob. ORYGENES, *O święcie Paschy*, [w:] *Pisma paschalne*, Kraków 1993, s. 17-48.

żemy wskazać teksty, gdzie są bardzo wyraźne takie aluzje<sup>87</sup>. Wydaje się, że najbardziej reprezentatywnym jest tu fragment z dzieła *Przeciw Celsusowi* (VIII,33): „...z dziękczynieniem i modlitwą zjadamy chleby ofiarne, które przez modlitwę stają się ciałem świętym i uświęcającym...”<sup>88</sup>. Orygenes, stosując platoński model rzeczywistość-obraz, widzi Eucharystię jako liturgię ofiarną na zasadzie podobieństwa – odbicia liturgii wiecznej, a co dla nas ciekawe w kontekście wcześniejszej analizy biblijnej, odwołuje się tu do Listu do Hebrajczyków<sup>89</sup>. Można także u niego dopatrzyć się śladów odniesienia do obiektywnego działania pamiątki w dziękczynieniu, dzięki któremu otrzymujemy w Eucharystii konkretne dobra od Boga<sup>90</sup>. Jednak w swojej metodzie interpretacji duchowo-alegorycznej ukazuje Eucharystię w dwojakim sensie: w oczywistym, literalno-realistycznym, dostępnym dla prostaczków (pistyków), i głęboko alegorycznym dla zaawansowanych (gnostyków), który sprowadza Eucharystię do karmienia się duchowym Logosem-Słowem<sup>91</sup>. Tym samym wymiar kulturowy liturgii eucharystycznej schodzi u niego zdecydowanie na drugi plan. Tak bardzo przeakcentowując duchowy wymiar Eucharystii kosztem realizmu sakramentalnego, Orygenes znalazł się już na krawędzi ortodoksji, choć raczej można to uznać za cenę prób poszukiwań wyrażenia poprzez pojęcia Logosu i symbolu połączenia realnej obecności Ciała Chrystusa i duchowej obecności Chrystusa uwielbionego<sup>92</sup>.

Kolejnym przedstawicielem szkoły aleksandryjskiej był św. Atanazy Wielki (295-373), którego teologia kształtowana była przede wszystkim w opozycji do arianizmu. W nauce o Eucharystii był wierny tradycji poprzedników tego ośrodka, kontynuując nurt podkreślający duchową interpretację, ale nie używa on już pojęć symbolu, figury czy typu wobec postaci eucharystycznych. Brak również u niego odniesień do relacji pomiędzy liturgią eucharystyczną a ofiarą Krzyża. Wspominamy go tutaj, ponieważ uwypukla pewne pojęcia, nazywając stale liturgię eucharystyczną tajemnicami – *mysteria* lub *synaxis* – zgromadze-

<sup>87</sup> S. KALINKOWSKI, *Orygenes o Eucharystii*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 64 i 67. Por. B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 296; Z. SOBOLEWSKI, dz. cyt., s. 17; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 117. Zob. także P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 22, gdzie podane są miejsca w pismach Orygenes, w których przekazuje słowa ustanowienia Eucharystii.

<sup>88</sup> ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 401.

<sup>89</sup> Zob. tenże, *Duch i Ogień*, wybór i wprowadzenie H.U. von Balthasar, Kraków 1995, s. 354.

<sup>90</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 28; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>91</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 49, stwierdza, że Orygenes nie mieści się w ogólnokościelnym realistycznym rozumieniu Eucharystii, gdyż uważa on, że Ciało i Krew Chrystusa można przyjmować nie tylko na sposób sakramentalny, ale przez samo przyjęcie Słowa. Por. ORYGENES, *O święcie Paschy*, dz. cyt., s. 28 i przypis 103.

<sup>92</sup> Por. S. KALINKOWSKI, dz. cyt., s. 71-74; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 105; M. CISŁO, dz. cyt., s. 13-14; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 164-165; J. BETZ, dz. cyt., s. 51.

niem liturgicznym. Podkreśla on również rolę epiklezy, ale rozumianej specyficznie jako modlitwę o zesłanie Logosu na dary ofiarne<sup>93</sup>, w sensie kontynuacji Wcielenia – Eucharystia jest uobecnieniem Wcielenia Logosu, które dokonało się z mocy Ducha. Pierwotny zarys tej koncepcji znajdujemy już w II wieku u Justyna i Ireneusza<sup>94</sup>, a potem u Orygenesa<sup>95</sup>. Później myśl aleksandryjczyków rozwijał św. Cyryl Aleksandryjski (380-444), przy czym tłem jego nauczania był spór z nestorianizmem, dlatego trzymając się interpretacji Eucharystii, odwołującej się do Wcielenia Logosu, podkreślał jednocześnie realną obecność Chrystusa w tym sakramencie. Nazywał on najczęściej Eucharystię „mistyczną eulogią”, ale mówił także o „bezkrwawej ofierze”, która jest pamiętką męki i zmartwychwstania Chrystusa<sup>96</sup>.

Pod wpływem aleksandryjczyków byli także Ojcowie kapadoccy, którzy trzymali się ich zasadniczej linii nauki o Eucharystii, ale zdecydowanie bardziej akcentowali realizm sakramentalny. U Bazylego (330-379) konsekrowane elementy nazywane są *thysia*, *prosphora* i *hagiasmata*<sup>97</sup>. Napisał on pierwszy w dziejach teologii traktat o Duchu Świętym, gdzie warto zwrócić uwagę na pierwsze pozaliturgiczne świadectwo konsekracyjnej mocy epiklezy<sup>98</sup>. Grzegorz z Nazjanzu (330-390) akcentował obiektywność ofiary w misterium Eucharystii poprzez uobecnienie Wcielenia, a tym samym konsekwentnie męki Jezusa. Eucharystię jako ofiarę tłumaczył w kategoriach antytypu ofiary Krzyża<sup>99</sup>. Interesujący szczegół znajdujemy w jego *Liście do Amfilocha*, gdzie uważa, że Słowo Boże w formule konsekracyjnej wypowiedzianej przez kapłana działa jak mistyczny miecz oddzielający w ofierze eucharystycznej Ciało od Krwi Chrystusa – idea ta wróci w dużo późniejszych teoriach immolacyjnych<sup>100</sup>. Grzegorz z Nyssy (335-394) w swoim *Wielkim Katechizmie* podjął próbę interpretacji przemiany eucharystycznej.<sup>101</sup> On też najbardziej spośród ojców kapadockich wskazywał na

<sup>93</sup> Jedyna w spuściźnie liturgicznej chrześcijaństwa epikleza Logosu zachowała się w należącej właśnie do tradycji aleksandryjskiej anaforsze Euchologionu Serapiona z Thumis, który był przyjacielem Atanazego i brzmi ona: „Niech zstąpi, Boże Prawdy, Święte Słowo Twoje na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem Słowa...” – zob. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 86. Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>94</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 35.

<sup>95</sup> Por. S. LONGOSZ, *Święty Atanazy o Eucharystii*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 77-88; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 382.

<sup>96</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 69.

<sup>97</sup> Tamże, s. 92.

<sup>98</sup> BAZYLI WIELKI św., *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 175.

<sup>99</sup> J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 334.

<sup>100</sup> S. RABIEJ, dz. cyt., s. 86.

<sup>101</sup> J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 33-37.

anamnezę jako wyjaśnienie obecności dzieła zbawczego Chrystusa w tajemnicy Eucharystii. Rozumiał ją jako odniesienie do historycznej Ostatniej Wieczerzy i jej związku ze śmiercią Jezusa, w której złożył On sam siebie w ofierze<sup>102</sup>.

Jednak spośród greckich Ojców Kościoła tzw. złotego wieku patrystyki najistotniejszy wkład do nauki o Eucharystii wnieśli należący do antiocheńskiej szkoły teologicznej św. Cyryl Jerozolimski (315–386), a przede wszystkim św. Jan Chryzostom (344–407). Cyryl Jerozolimski jest autorem 23 *Katechez przedchrzcielnych i mistagogicznych*, które, mimo iż wyrażone prostym językiem, ze względu na swój cel, niosą ogromne bogactwo doktrynalne i przez to zaliczane są do najpiękniejszych i najbardziej aktualnych pastoralnie pism starożytności chrześcijańskiej. Spośród pięciu katechez mistagogicznych, wprowadzających nowo ochrzczonych w misterium sakramentów, nas interesują szczególnie dwie, poświęcone Eucharystii (IV[22] – Ciało i Krew Pańska, V[23] – Msza święta), będące niezwykle cennym świadectwem praktyki życia eucharystycznego Kościoła końca IV wieku. Katecheza mistagogiczna IV, wychodząc od słów ustanowienia w wersji Pawłowej, stanowi niezwykle mocne świadectwo wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii – nikt wcześniej z Ojców nie wypowiadał się tak jasno na ten temat. Natomiast V Katecheza mistagogiczna to szczegółowa eksplikacja całej liturgii eucharystycznej, gdzie akcja liturgiczna tworząca misterium Eucharystii przedstawiana jest w kategoriach symbolu<sup>103</sup>. Tu szczególnie warto zwrócić uwagę na fragment (V,7) poświęcony przemianie eucharystycznej, gdzie całe działanie należy do Ducha Świętego przyzywanego w modlitwie epiklezy<sup>104</sup>. Ten tekst jest także pierwszym tak jasnym zapisem definiującym przemianę eucharystyczną, nazwaną tu *metabole*, którą możemy odczytywać w kontekście całości nauczania Cyryla, a zwłaszcza w połączeniu z jego nauką o realnej obecności, jako przemianę substancjalną, choć nie w rozumieniu pojęć filozofii arystotelesowskiej<sup>105</sup>. Termin *metabole* do dzisiaj jest stosowany w oficjalnej wykładni nauki o Eucharystii w Kościele prawosławnym. Jeśli idzie o ofiarny wymiar Eucharystii, to najważniejszy jest tu kolejny akapit tej katechezy (V,8), gdzie w jednym zdaniu Cyryl używa aż trzech określeń dopełniających się w swojej treści: *pneumatike thysia* – duchowa ofiara, *thysia tou hilasmou* – ofiara przebłagalna, *prospheromen ten thysien* – składamy ofiarę, a w kolejnym akapicie „święta i wstrząsająca ofiara (*thysia*)” (V,9). Warto tu zauważyć, że

<sup>102</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 70.

<sup>103</sup> Por. szerzej E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 65.

<sup>104</sup> Zob. CYRYL JEROZOLIMSKI ŚW., *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 340. Potwierdzenie tej nauki mamy także w *Katechezie mistagogicznej* III,3 – s. 332. Por. M. AQUILINA, dz. cyt., s. 220-221; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 142.

<sup>105</sup> Por. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 29-30; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 75-76.



termin *hilasmos* – w znaczeniu ‘przebłaganie’, ‘ofiara przebłagalna’ znajdujemy w Nowym Testamencie (1 J 2,2; 4,10) jako określenie jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu, a więc wolno nam wnioskować, że według tego teologa jest ona reprezentowana w Eucharystii<sup>106</sup>. Potwierdza to wyraźnie fragment z kolejnego akapitu tej katechezy (V,10): „przedstawiamy za grzechy nasze ofiarowanego Chrystusa (*Christon esphagiasmenon*)”<sup>107</sup>. Co prawda Cyryl nie tłumaczy, na jakiej zasadzie się to odbywa, ani nie mamy tu odniesień do anamnezy, ale pamiętajmy, że nie jest to traktat teologiczny, lecz katecheza dla neofitów. Natomiast jako pewien ważny trop należy tu dostrzec ujęcie w jedną całość nauki o epiklezie, realnej obecności i ofierze eucharystycznej w misterium Eucharystii.

Teologia Eucharystii okresu patrystycznego osiągnęła swój szczytowy punkt w nauczaniu św. Jana Chryzostoma<sup>108</sup>. Ten jeden z najwybitniejszych Ojców Wschodnich, nazywany także „Doktorem Eucharystii”, większość swojego życia spędził w Antiochii, a następnie został biskupem Konstantynopola. Był wybitnym kaznodzieją i duszpasterzem, dlatego jego spuścizna literacka to przede wszystkim homilie, gdzie odnajdujemy liczne wątki eucharystyczne, dotyczące zwłaszcza wymagań moralnych i problemów duszpasterskich związanych z uczestnictwem w Eucharystii. Dla Chryzostoma misterium liturgii eucharystycznej to niebo na ziemi<sup>109</sup> – takie podejście miało swoje źródło w bardzo głębokiej wierze w realną obecność Ciała i Krwi Pańskiej, które jednocześnie są Ciałem i Krwią Chrystusa chwalebego w niebie<sup>110</sup>. Ten realizm, szczególnie dotyczący Krwi Chrystusa, był także punktem wyjścia do nauczania o ofierze eucharystycznej, szczególnie czytelnym wobec słuchaczy o jeszcze silnych korzeniach pogańskich<sup>111</sup>, gdzie odwołując się także do krwawych ofiar Starego Testamentu, Jan Złotousty ukazywał jedność krwawej ofiary Krzyża i Eucharystii<sup>112</sup>. Owa identyczność, a tym samym ofiarny charakter Eucharystii, opiera się już nie na odwołaniu do realizacji prorocstwa Malachiasza o ofierze czystej, jak u wielu wcześniejszych autorów, ale sięga on do głębszej refleksji teologicznej i jako spoiwo pomiędzy ofia-

<sup>106</sup> O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 52. Por. S. RABIEJ, dz. cyt., s. 83-85.

<sup>107</sup> CYRYL JEROZOLIMSKI ŚW., dz. cyt., s. 341. Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 72-73; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 334.

<sup>108</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 72; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 46.

<sup>109</sup> JAN CHRYZOSTOM ŚW., *Dialog: O kapłaństwie*, Kraków 1992, s. 73.

<sup>110</sup> Zob. tenże, *In Eph. 3,3 – Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 226. Por. J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 48.

<sup>111</sup> Por. *In 1 Cor. 24 – Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 215.

<sup>112</sup> E. STANIEK, *Duszpasterskie podejście Jana Chryzostoma do Eucharystii w „Homiliach na Listy św. Pawła”*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 108-110. Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 57-62; J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 334; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 148.

ra ̄ Krzy ̄a i Eucharysti ̄a wskazuje na anamnez ̄. Ta *anamnesis*-pami ̄atka dokonuje si ̄e w kultycznym misterium Eucharystii, gdzie dzia ̄a obecny ten sam Chrystus, tak jak w czasie Ostatniej Wieczerzy. Zasad ̄a tej to ̄samości s ̄a s ̄owa konsekracji identyczne w ka ̄dej celebracji i wypowiedane przez kap ̄ana, który mistycznie jest to ̄samy z Chrystusem<sup>113</sup>. W ̄atki interpretuj ̄ace anamnez ̄ – nawi ̄azuj ̄ace tak ̄e do starotestamentalnego pojęcia pami ̄atki – mo ̄emy znale ̄e w wielu miejscach u Chryzostoma<sup>114</sup>, ale najbardziej reprezentatywnym tekstem ukazuj ̄acym t ̄ę identyczność na podstawie pami ̄atki nakazanej w s ̄owach ustanowienia jest fragment komentarza Listu do Hebrajczyków:

*Czy ̄ my nie sk ̄adamy codziennie ofiary? Tak, sk ̄adamy, ale sprawuj ̄ac pami ̄atk ̄e Jego m ̄eki – jest ona jedna, i nie ma wielu ofiar. Jak mo ̄e by ̄c ona jedna, a nie ma wielu ofiar? Poniewa ̄z została z ̄o ̄zona raz jeden, jak owa w Świ ̄etych Świ ̄etych (Hbr 9,12). Jest ona figur ̄a tamtej, a ta owej: sk ̄adamy bowiem w ofierze tego samego, a nie sk ̄adamy dzi ̄s innego a jutro znowu kogo innego, ale zawsze jest On ten sam. I dlatego jest jedna ofiara. Powiedzmy jednak: skoro sk ̄adany jest w tylu miejscach, to znaczy, ̄e jest wielu Chrystusów? ̄adn ̄a miar ̄a, ale wsz ̄dzie jest jeden Chrystus: ca ̄y tu i ca ̄y tam, ale jest jedno cia ̄o. Tak wi ̄c wsz ̄dzie sk ̄adane jest jedno cia ̄o, a nie liczne cia ̄a, tak te ̄z jest jedyna ofiara. Nasz wielki Kap ̄an jest tym, który z ̄o ̄y ̄ł za nas ofiar ̄a oczyszczaj ̄ac ̄. T ̄ę sam ̄a ofiar ̄a sk ̄adamy i dzi ̄s – ofiar ̄a wprawdzie z ̄o ̄zon ̄a, ale nie spo ̄y ̄t ̄a. A wszyst-*

<sup>113</sup> *In II Tim. hom.* 2,4 (PG 62,612): „Ofiara jest ta sama, ktokolwiek by j ̄a sk ̄ada ̄ł, czy to Pawe ̄ł, czy Piotr; ta sama, ktor ̄a Chrystus da ̄ł uczniom i ktor ̄a teraz sk ̄adaj ̄a kap ̄ani; ta w niczym nie jest mniejsza od tamtej, poniewa ̄z i tej nie uświęcaj ̄a ludzie, lecz Ten sam, który j ̄a uświęci ̄ł. Jak bowiem s ̄owa, które Bóg wypowiedzi ̄ał, s ̄a te same, co wypowiedziane przez kap ̄ana, tak i ofiara jest ta sama [...] I to jest tedy cia ̄o Chrystusa i tamto, a kto s ̄adzi, ̄e to jest mniejsze od tamtego, ten nie wie, ̄e Chrystus i teraz jest obecny i dzia ̄a” – Św. JAN ZŁOTOUSTY, *Homilie na listy pasterskie św. Paw ̄ła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem)*, Kraków 1949, s. 214-215. Por J. BETZ, dz. cyt., s. 28, 72-73; M. CISŁO, dz. cyt., s. 14; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 443.

<sup>114</sup> Szczegółnie: *In Mt. hom.* 25,3 (PG 57,331): „Najlepszą gwarancj ̄a wdzi ̄eczności jest pami ̄eć o dobrodziejstwie i ci ̄agle dzi ̄ekczynienie. Dlatego owe straszne tajemnice (μυστήρια), które s ̄a celebrowane w czasie ka ̄dego zgromadzenia (σύναξις), a mieszcz ̄a w sobie tyle zbawienia, nazywaj ̄a si ̄e Eucharysti ̄a, [czyli Dzi ̄ekczynieniem]. S ̄a przypomnieniem (ἀνάμνησις) wielu dobrodziejstw i przedstawiaj ̄a g ̄ówny przedmiot Bo ̄zej Opatrzności, a nas pobudzaj ̄a zewsz ̄ad do wdzi ̄eczności.” – Św. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangeli ̄ę wed ̄ług św. Mateusza (cz ̄eść pierwsza: homilie 1-40)*, Kraków 2000, s. 312; *In Mt. hom.* 82,1 (PG 58,739) – tu dos ̄owne nawi ̄azanie do Paschy ̄ydowskiej i biblijnego rozumienia pami ̄atki: „Jak czyniliście tamto, powiada, na pami ̄atk ̄e cudów w Egipcie, tak i to czynicie na moj ̄a pami ̄atk ̄e (εἰς ἀνάμνησιν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θαυμάτων, οὕτω καὶ τοῦτο εἰς ἐμῆν). [...] Jak Moj ̄esz mówi: ‘To jest dla was na wieczne upami ̄etnienie (μνημόσυνον)’, tak i On: ‘Na moj ̄a pami ̄atk ̄e (ἀνάμνησιν)’. Dlatego mówi te ̄z: ‘Gor ̄aco pragn ̄e ̄em spo ̄y ̄c t ̄ę Pasch ̄ę. [...] Jak wi ̄c u ̄y ̄dów, tak samo tu do ̄l ̄czy ̄ł do tajemnicy pami ̄atk ̄e (μνημόσυνον) dobrodziejstwa...’” – Św. JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na Ewangeli ̄ę wed ̄ług św. Mateusza (cz ̄eść druga: homilie 41-90)*, Kraków 2001, s. 454-455. Por. R.J. HALLIBURTON, dz. cyt., s. 248.

ko to dzieje się na wspomnienie tego, co miało niegdyś miejsce. „To bowiem czynicie” – mówi – „na moją pamiętkę”. Nie składamy innej ofiary od tej, którą złożył wtedy arcykapłan, ale składamy zawsze tę samą, lub raczej sprawujemy wspomnienie ofiary (ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας)<sup>115</sup>.

To bardzo cenny, wręcz klasyczny w tym zagadnieniu tekst, który przez kategorię pamiętki-*anamnesis* tłumaczy, tak mocno podkreśloną w Liście do Hebrajczyków, jedność – niepowtarzalność (gr. *ephapax*) ofiary Nowego Przymierza i jej relację do liturgii eucharystycznej. Jedyna ofiara Chrystusa jest ofiarą składaną w każdej celebracji eucharystycznej na zasadzie pamiętki z mocy ustanowienia Jezusa, tym samym ofiara eucharystyczna jest uobecnieniem ofiary Krzyża<sup>116</sup>.

Należy tu jeszcze omówić miejsce, jakie w celebracji Eucharystii przyznaje Jan Złotousty Duchowi Świętemu. Jak pokazaliśmy, Chryzostom podkreśla rolę słów ustanowienia w przemianie eucharystycznej, ale jednocześnie wskazuje na działanie mocy Ducha przyzywanego w epiklezie – nie widzi tu sprzeczności, ale twórcze uzupełnienie, które pozwala także rozciągnąć działanie Ducha na przyjmujących dary eucharystyczne<sup>117</sup>. Działanie Ducha Świętego ma jednak szczególne znaczenie, jeszcze ważniejsze niż w uskutecznieniu przemiany eucharystycznej, w uobecnieniu ofiary Krzyża w liturgii eucharystycznej<sup>118</sup>. Zauważmy w tym momencie, że tak ujęta pneumatologia eucharystyczna spaja wszystkie wymiary misterium Eucharystii. Rozwińmy jednak ten wątek zależności między anamnezą a epiklezą. Otóż w szkole antiocheńskiej, podobnie jak u aleksandryjczyków, stosuje się platoński model pierwowzór – odbicie, ale dla antiocheńczyków to właśnie działanie Ducha Świętego sprawia i gwarantuje,

<sup>115</sup> In Hebr. hom. 17,3 (PG 63,131) – tekst polski: M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 20.

<sup>116</sup> Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 74; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 106; tenże, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 247; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 55; tenże, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 154; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1242.

<sup>117</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 109; B. CZĘSZ, *Duch Święty i Eucharystia w świetle teologii patrystycznej*, WPT 5(1997) nr 1, s. 55-56. Zob. JAN CHRZYSTOM ŚW., *O kapłaństwie* (3,4 i 6,4), dz. cyt., s. 74 i 132; tenże, *De coemet. et cruce* 3 (PG 49,398) – tekst polski: ŚW. JAN ZŁOTUSTY, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, s. 160.

<sup>118</sup> *De sancta Pentacoste* I,4 (PG 50,459): „...ten, który stoi przy ołtarzu, nic nie czyni, i że dary, które tu leżą, nie są zasługą człowieka, lecz łaska Ducha Świętego (Πνεύματος χάρις) jest obecna i schodząc na wszystkich dokonuje tej tajemniczej ofiary. Widzimy tylko człowieka, ale przez niego działa Bóg” – tekst polski: ŚW. JAN CHRZYSTOM, *Homilie i kazania wybrane*, Warszawa 1971, s. 131. Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 62. To nauczanie eksponujące rolę epiklezy rozwinie w szkole antiocheńskiej Teodor z Mopsuestii – J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 72; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1242.

że rytualne odbicie jest autentycznym urzeczywistnieniem pierwowzoru. Celebracja Eucharystii jako pamiątka jest odbiciem minionych wydarzeń, których prawzorem jest Ostatnia Wieczerza i ofiara Krzyża. I to Duch Święty, swoim przemieniającym działaniem, uskutecznia kultyczne wspomnienie wyrażone w słowach i symbolach przez zgromadzenie eucharystyczne, a tym samym uobecnia pośród niego zbawcze dzieło Chrystusa. Tutaj staje się zrozumiałe tak silne wyeksponowanie epiklezy w liturgicznej tradycji wschodniej, gdzie przecież podstawowa anafora eucharystyczna przypisywana jest właśnie św. Janowi Chryzostomowi. Warto dostrzec jeszcze, jak zasadnicza różnica między szkołą aleksandryjską a antiocheńską, która dotyczyła chrystologii, mocno odbiła się na koncepcjach dotyczących Eucharystii. O ile aleksandryjczycy, którzy zdecydowanie mocniej bazowali w swojej teologii na filozofii Platona i egzegezie alegorycznej, podkreślali bóstwo Jezusa (teologa odgórną), a w Eucharystii, za teologią Ewangelii Jana, obecność wcielonego Logosu, to antiocheńczycy, którzy byli bardziej związani z tradycją semicką i trzymali się egzegezy literalnej, a na gruncie filozofii był im bliższy Arystoteles, w tajemnicy Wcielenia akcentowali człowieczeństwo Jezusa (teologia oddolna), a tym samym podkreślali za tradycją Pawłową obecność tego samego – historycznego Jezusa w Wieczerzy Pańskiej. To odwołanie do historycznej postaci Jezusa i wydarzeń z Jego życia doprowadziło w szkole antiocheńskiej do wyeksponowania anamnezy jako kultycznego wspomnienia – pamiątki śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w misterium Eucharystii. I choć obie te koncepcje teologiczne się wzajemnie uzupełniają, to tradycja antiocheńska zdecydowanie przejrzyściej niż aleksandryjska tłumaczy uobecnienie zbawczych faktów z przeszłości, a zwłaszcza ofiary Krzyża, w Eucharystii oraz realną obecność Ciała i Krwi Pańskiej danych w niej do rzeczywistego karmienia wiernych<sup>119</sup>.

Pozostają nam do omówienia jeszcze dwaj najwybitniejsi Ojcowie łacińscy Ambroży i Augustyn. Najważniejszym łacińskim autorem IV wieku jest św. Ambroży (339-397), który działał w Mediolanie mniej więcej w tym czasie co Jan Chryzostom na Wschodzie. Ambroży został uformowany przez pisma Ojców greckich, dlatego częściowo zasymilował do zachodniej teologii Eucharystii pewne wątki myśli wschodniej<sup>120</sup>. Swoją naukę o sakramentach zawarł głównie w dwóch pismach katechetycznych *De mysteriis* i *De sacramentis*. Warto tu podkreślić pewne jej oryginalne elementy. Jako pierwszy używa, tak reprezentatywnego dla Zachodu, terminu *missa*-msza na określenie służby Bożej<sup>121</sup>. Przed-

<sup>119</sup> Por. M. CISŁO, dz. cyt., s. 14; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 88-93; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 112; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 13; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 30, 44.

<sup>120</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 6, 15 – szczególnie wskazuje się tu na wpływ szkoły antiocheńskiej.

<sup>121</sup> *Epistola* 20,4 (PL 16,995). Por. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 37; B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 511.

wszystkim jednak wyznaczył w teologii zachodniej kierunek nauki o konsekracji, wskazując jako jedynie istotną rolę słów ustanowienia wypowiedzianych przez kapłana<sup>122</sup>. Wyraża to dobitnie następujący fragment dzieła *De sacramentis*:

*Może powiesz: „Mój chleb taki zwyczajny!” Ale to jest chlebem tylko tak długo, dopóki nie padną słowa sakramentalne. Od konsekracji (consecratio) chleb staje się Ciałem Chrystusa. W dalszym ciągu wyjaśnię, w jaki sposób to, co jest chlebem, może stać się Ciałem Chrystusa. Czyimi słowami dokonuje się konsekracja? Od kogo one pochodzą? Są to słowa Pana Jezusa. Wszystkie modlitwy poprzednie wypowiada kapłan [...]. Z chwilą gdy dochodzi do sprawowania czcigodnego sakramentu, wtedy już kapłan nie posługuje się własnymi zwrotami, lecz używa słów Chrystusa. A więc sakramentu dokonują słowa Chrystusa<sup>123</sup>.*

Moc słów konsekracji w Eucharystii Ambroży tłumaczy przez analogię do Stworzenia, które jest efektem mocy Słowa Boga<sup>124</sup>. Jeszcze celniejszą analogią jest tu według niego moc Słowa we Wcieleniu i narodziny Jezusa z dziewicy, które dokonały się ponad normalnym biegiem natury<sup>125</sup>. Można przypuszczać, że powodem braku jakichkolwiek wzmianek o epiklezie w pismach Ambrożego jest głównie to, że modlitwa eucharystyczna, jaką on znał i jakiej używał, co wiemy na podstawie jego pism, była bardzo zbliżona swoim tekstem do Kanonu Rzymskiego, który nie zawiera odwołania do Ducha Świętego<sup>126</sup>. Jednak z drugiej strony w nauczaniu Ambrożego znajdujemy coś na kształt nauki o epiklezie komunijnej, czyli wyraźne powiązanie pomiędzy obecnością Chrystusa w Eucharystii a obecnością Ducha Świętego w Chrystusie, z którego wynika to, że Ciało Pańskie przyjmowane w Eucharystii jest źródłem Ducha Świętego<sup>127</sup>. Ciekawym wątkiem w doktrynie eucharystycznej Ambrożego jest także argumentacja za ofiarnym charakterem mszy poprzez identyfikację liturgii eucharystycznej – jako ziemskiego obrazu – z niebiańskim wstawiennictwem Chrystusa, co w świetle naszej wcześniejszej analizy Listu do Hebrajczyków można

<sup>122</sup> O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 66; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 228, przypis 370; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 33; M. CIŚŁO, dz. cyt., s. 15.

<sup>123</sup> *De sacramentis* IV, 14 – tekst polski: Św. AMBROŻY, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970, s. 74. Zob. także *De sacramentis* IV, 21-23 – tekst polski: tamże, s. 76-77.

<sup>124</sup> *De mysteriis* 52 – tekst polski: Św. AMBROŻY, dz. cyt., s. 48; *De sacramentis* IV, 15 – tekst polski: tamże, s. 75.

<sup>125</sup> *De mysteriis* 53 – tekst polski: Św. AMBROŻY, dz. cyt., s. 48-49; *De sacramentis* IV, 17 – tekst polski: tamże, s. 75. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 119; J. BETZ, dz. cyt., s. 148; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>126</sup> O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 68; S. CZERWIK, *Św. Ambroży – mistagog starożytnego Kościoła – o misterium i mistagogii*, *Anamnesis* 1/1998/99(16), s. 36.

<sup>127</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 121. Zob. *De mysteriis* 58 – tekst polski: Św. AMBROŻY, dz. cyt., s. 50.



by odczytywać, oczywiście z uwzględnieniem nałożenia tutaj elementów koncepcji platońskich, jako pewien element wskazujący na postrzeganie Eucharystii jako ofiary w kategoriach anamnezy<sup>128</sup>. I wydaje się, że Ambroży rzeczywiście tak Eucharystię postrzegał, bo mimo iż nie naucza wprost o anamnezie, to jednak zna anamnetyczny wymiar Eucharystii (na co mogła mieć wpływ znajomość współczesnych mu teologów greckich), kiedy pisze: „każdorazowe złożenie Ofiary oznacza (*significetur*) śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie Pańskie oraz odpuszczenie grzechów”<sup>129</sup>. Taką linię myślenia u Ambrożego potwierdza także bardziej realistyczne – przez odniesienie do historycznej osoby Chrystusa za szkołą antiocheńską<sup>130</sup> – niż platońskie podejście do sakramentu Eucharystii w jego nauce o realnej obecności jako skutku przemiany eucharystycznej, co syntetycznie wyrażają słowa: „To jest rzeczywiście prawdziwe Ciało Chrystusa, które zostało ukrzyżowane i pogrzebane. To jest naprawdę sakrament tego Ciała”<sup>131</sup>.

Św. Augustyn (354-430) to teolog, którego myśl najsilniej spośród wszystkich Ojców Kościoła oddziaływała na całą późniejszą teologię zachodniego chrześcijaństwa. Także w teologii Eucharystii, mimo iż był tu pod wpływem Ambrożego, wypracował swoją własną syntezę, która mocno rzutowała na zachodnie myślenie i w wielu elementach stała się trwałym dziedzictwem katolickiej sakramentologii<sup>132</sup>. Przede wszystkim Augustyn dopracował, znane już w świecie łacińskim od czasów Tertuliana, pojęcie sakramentu i podobnie jak on, a potem Ambroży, określał dary eucharystyczne jako *figura* Ciała i Krwi Pańskiej. Częściej jednak używał własnych określeń: *signum sacrum*, *signum rei sacra*, *ivisibilis gratiae visibilis forma*<sup>133</sup>. Dlatego jednocześnie rozwinął naukę o naturze znaku jako takiego<sup>134</sup> i zdefiniował strukturę znaku sakramentalne-

<sup>128</sup> Por. J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 335-336; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 121; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 90-91. Zob. *Enarrationes in psalmos* 38,25 (PL 14,1051) – tekst polski: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>129</sup> *De sacramentis* V,25 – tekst polski: Św. AMBROŻY, dz. cyt., s. 85; J. BETZ, dz. cyt., s. 148; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 133. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 18-21, który uważa, że jednak Ambroży, podobnie jak już wcześniej Cyprian, pomija wschodnią koncepcję anamnezy i traktuje Kościół jako podmiot aktu ofiary, a tym samym w jego nauczaniu każda indywidualna msza ma wartość sama w sobie jako rodzaj nowego aktu ofiarnego Kościoła.

<sup>130</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 21.

<sup>131</sup> *De mysteriis* 53 – tekst polski: Św. AMBROŻY, dz. cyt., s. 49. Por. K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 13. W szerszym ujęciu zob. A. GERKEN, dz. cyt., s. 93-97; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 151-154.

<sup>132</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 122; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 72.

<sup>133</sup> Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 151; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Niepokalanów 1995, s. 30-31, 72; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 53.

<sup>134</sup> Augustyn przede wszystkim dzielił znaki na naturalne i stanowione – zob. Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1979, ks. II, I 1- IV 5, s. 40-41. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 25; G. KOCH, dz. cyt., s. 63-64.



go złożonego z 'elementu' i 'słowa'<sup>135</sup>, co później rozwinęto w naukę o materii i formie sakramentów<sup>136</sup>. Istotę augustiańskiej nauki o sakramencie Eucharystii prezentuje tu fragment z traktatu *O Trójcy Świętej*: „...Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest nim jedynie to, co – wzięte z owoców ziemi i poświęcone mistyczną modlitwą – przyjmujemy w obrzędzie dla duchowego zbawienia, na pamiętkę Męki Pańskiej za nas. Będąc rękoma ludzi doprowadzone do widzialnej postaci, zostaje ono poświęcone wyłącznie za sprawą niewidzialnego działania Ducha Świętego, ażeby stać się wielkim Sakramentem”<sup>137</sup>. Widzimy, że dla Augustyna konsekracja dokonuje się w mistycznej – tzn. związanej z misterium – modlitwie i poprzez działanie Ducha Świętego, a jej efektem jest sakrament, czyli zewnętrzny znak, który udziela duchowej łaski. Sakrament nie jest dla niego tylko znakiem oznaczającym, ale musi nieść w sobie ontyczne podobieństwo (ale nie identyczność) do tego, co oznacza, ma strukturę symbolu w rozumieniu filozofii greckiej<sup>138</sup>. Dla neoplatonika Augustyna znak jako widzialny fenomen wskazuje na prawdziwą rzeczywistość (*res ipsa, res vera, veritas*<sup>139</sup>), która ma naturę duchową: „Aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale”<sup>140</sup>. Augustyn był pierwszym, który tak mocno eksponował temat duchowego wymiaru sakramentu Eucharystii. Ta duchowa rzeczywistość (*virtus sacramenti*) jest komunikowana przez zewnętrzny znak (*sacramentum*)<sup>141</sup> tym, którzy przyjmują go w wierze<sup>142</sup>. Idąc po tej linii myślenia Augustyna, teologia zachodnia wskazywała na podstawie jego nauki trzy poziomy celebracji eucharystycznej: widzialny poziom sakramentalnego znaku – czyli chleb i wino; pośredni poziom, na którym sakrament jest widzialnym znakiem rzeczywistości niewidzialnej – wiara otwiera nas na rzeczywistość Ciała i Krwi Pańskiej w chlebie i winie oraz trzeci poziom wyrażający tylko to, co niewidzialne – duchowe, czyli łaskę związaną z sakramentem. Potem od XII wieku przyjęto na określenie tych poziomów rzeczywistości sakramentalnej trzy terminy techniczne: *sacramentum tantum* (znak sakramentalny – to, co oznacza,

<sup>135</sup> *In Joannem tractatus* 80,3 (PL 35,1840): „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum”

<sup>136</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Z Chrystusem w znakach*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>137</sup> *De Trinitate* III, IV,10 – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 126.

<sup>138</sup> Por. W. EBOROWICZ, *Teologia Eucharystii w listach św. Augustyna*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 192; A. GANOCZY, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 15-19.

<sup>139</sup> Zob. np. *Sermo* 131,1 (PL 38,739): „To, co w sakramencie pożywa się widzialnie, w samej prawdzie pożywa się duchowo” – tekst polski: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 180.

<sup>140</sup> *Sermo* 272 (PL 38,1247).

<sup>141</sup> *In Joannem tractatus* 26,11: „Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti” – zob. tekst polski: *Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, Katowice – Ząbki 2005, s. 37.

<sup>142</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 122-123; J. BETZ, dz. cyt., s. 150-151; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 54-55; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 29.

a nie jest oznaczane), *res et sacramentum* (to, co oznacza i co jest oznaczane – znaki widzialne, przez które manifestuje się niewidzialna obecność Chrystusa), *res tantum* (to, co jest oznaczane, a nie oznacza – łaska)<sup>143</sup>. Trzeba tu zauważyć, że Augustyn ze swoim pojmowaniem symbolu w nauce o Eucharystii, w którym radykalnie oddzielał znak-*sacramentum* od oznaczanej rzeczywistości-*res*, mocno zaważył na późniejszym rozwoju doktryny eucharystycznej. Wynikająca z jego platońskich preferencji dewaluacja tego, co widzialne, wobec tego, co niewidzialne, powodowała, że na podstawie jego koncepcji sakramentu Eucharystii, z wielu miejsc w jego pismach można wnioskować, że właściwie rzeczywistość oznaczana, to jest Ciało i Krew Chrystusa, nie zawiera się w sposób bezpośredni w znakach konsekrowanych, ale jest dostępna duchowo. I mimo iż w wielu kazaniach i katechezach wyklada on jasno wiarę w realną obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>144</sup>, to jednak później, we wczesnym średniowieczu, a zwłaszcza w czasach Reformacji, jego nauka była interpretowana niejednoznacznie<sup>145</sup>.

Kolejną innowacyjną myślą Augustyna było odkrycie w Nowym Testamencie podwójnego znaczenia terminu ‘Ciało Chrystusa’: w Eucharystii i w Pawłowym modelu Kościoła jako Ciała Chrystusa<sup>146</sup>. Biskup Hippony tak nauczał swoich wiernych: „Jeśli wy jesteście Ciałem Chrystusa i Jego członkami, tajemnica (*mysterium*) wasza została złożona na stole Pańskim; waszą tajemnicę przyjmujcie”<sup>147</sup>. Ta głęboka eklezjologia eucharystyczna, a także wyakcentowanie duchowego wymiaru ofiary jako takiej, doprowadziły Augustyna do nowego ujęcia ofiary eucharystycznej, rozumianej, w tym kontekście modelu św. Pawła, jako ofiara całego Chrystusa, czyli z ofiarą Krzyża łączy się w Eucharystii ofiara Kościoła

<sup>143</sup> Por. B. SESBOUÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 144; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 55; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Z Chrystusem w znakach*, dz. cyt., s. 85. Zob. STh III, q.66, a.1.

<sup>144</sup> Zob. np. *Sermo 227,1* (PL 38,1101): „Chleb ten, który widzicie na ołtarzu, poświęcony słowem Bożym, jest Ciałem Chrystusa. Kielich ten, a raczej to, co jest w kielichu, poświęcone słowem Bożym, jest Krwią Chrystusa” – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *Wybór mów*, Warszawa 1973, s. 259.

<sup>145</sup> Por. M. CISŁO, dz. cyt., s. 16-17; A. GERKEN, dz. cyt., s. 100; H. BOURGEOIS, B. SESBOUÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 70; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1244; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 63-65.

<sup>146</sup> Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 79; M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 23; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 155-159. Temat ten, wychodząc od Augustyna, przypomniał i rozwinął we współczesnej teologii formułując hasło „Eucharystia czyni Kościół” H. de LUBAC, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 129-136. We wczesniejszym dziele *Corpus Mysticum* autor ten dokonał dogłębnej analizy historycznej ewolucji rozumienia tej relacji między Eucharystią a Kościołem jako Ciałem Chrystusa – zwłaszcza w kontekście patrystycznym, zob. tenże, *Corpus Mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge*, Paris 1946, s. 45-53.

<sup>147</sup> *Sermo 272* (PL 38,1247) tekst polski – *Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, dz. cyt., s. 44; por. KKK 1396. Zob. także *Sermo 227* (PL 38,1101): „Jeśli dobrze przyjęliście Ciało Pańskie, to staliście się tym, co do serc swoich przyjęliście, tzn. Chrystusem” – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *Wybór mów*, dz. cyt., s. 259. Por. A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 133-134.

i jego członków, czy mówiąc inaczej, w Eucharystii ofiara Chrystusa staje się ofiarą Kościoła<sup>148</sup>. Nie znajdujemy u Augustyna rozwinięcia tematu anamnezy, natomiast można wnioskować na podstawie niektórych wątków w jego pismach, że liturgię eucharystyczną, jako ofiarę ustanowioną przez Chrystusa, pojmował jako powtórzenie czy odnowienie ofiary Krzyża w postaci ofiarowania Jego Ciała i Krwi, które wykraczało już poza kategorię pamiętki właśnie głównie przez wyeksponowanie roli ofiary Kościoła<sup>149</sup>. Jednak z drugiej strony w innych partiach jego nauczania, to odnowienie ofiary nie jest rozumiane jako odtwarzanie, lecz jako misterium na płaszczyźnie celebracji liturgicznej<sup>150</sup>. Zasadniczo więc, uwzględniając jego koncepcję sakramentu Eucharystii, ofiara eucharystyczna opisywana jest przez Augustyna w perspektywie próby pewnej syntezy dorobku teologii greckiej z łacińską, w kategoriach pamiętki, misterium i sakramentu, a przede wszystkim w ujęciu platońskim jako ‘podobieństwo’ (obraz) sakramen-

<sup>148</sup> Ten wątek Augustyn rozwinął przede wszystkim w dziele *O państwie Bożym* – zob. zwłaszcza *De civitate dei* X,6, który to rozdział jest swoistym traktatem o istocie ofiary eucharystycznej zakończonym zdaniem: „Ofiary tej Kościół nie przestaje powtarzać w dobrze znanym wszystkim sakramencie ołtarza, przy czym wskazano mu, iż w Tym, co ofiaruje, również sam się ofiaruje.” – całość polskiego tekstu tego fragmentu [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 360-362; zob. także *De civitate dei* X,20: „Chciał On, by codzienne sprawowanie tego sakramentu stało się ofiarą Kościoła, który, będąc ciałem mającym w Nim swoją Głowę, uczy się ofiarowywać przezeń siebie samego” – tekst polski: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 295; *Sermo* 227 (PL 38,1101): „Wreszcie po złożeniu bezkrwawej Ofiary, w której Bóg zechciał, abyśmy z siebie ofiarę składali, jest, jak powiedziałem, że w ofierze mszy świętej kładzie się wielki nacisk na nasz udział, naszą ofiarę” – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *Wybór mów*, dz. cyt., s. 260-261. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 123-126; J. BETZ, dz. cyt., s. 152-154; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 24; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 79-81; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 71; M. CISŁO, dz. cyt., s. 16.

<sup>149</sup> Zob. cytowany już w przypisie powyżej fragment *De civitate dei* X,6. Por. B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 580; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 92.

<sup>150</sup> *Sermo* 220 (PL 38,108): *Veritas quae facta sunt, sicut facta sunt aperit, sollemnitatis autem non ea faciendo sed celebrando, nec praeterita praeterire permittit.* – „Prawdą są fakty (historyczne), jakie się dokonały; natomiast uroczysty obchód, nie przez ich odtwarzanie, lecz celebrowanie, nie pozwala, by te fakty z przeszłości stały się bezużyteczne” – tłum. własne. Tu warto także wskazać cytowany wyżej fragment *De Trinitate* III, IV, 10, gdzie używa słowa ‘pamiętka’ wyraźnie w sensie anamnetycznym oraz *Contra Faustum Manicheum* XX,18: „...kiedy już zostali chrześcijanami, obchodzili uroczystości pamiętkę tejsze ofiary przez najświętszą ofiarę i uczestnictwo w ciele i krwi” – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, Warszawa 1991, s. 233. Również B. NADOLSKI, *Kultyczny wymiar Eucharystii*, [w:] *Jeżus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 193 – wskazuje na tekst Augustyna (choć wydaje się to błędne odniesienie, bo we wskazanym dziele nie można go odnaleźć), gdzie pisze on o „celebrowaniu ofiary w pamiętce” (*De diversis quaestionibus* 61,2: „... eius sacrificium similitudinem celebrandam in sue passionis memoriam commendavit.”). Por. S. HAHN, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 113; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 257; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 119; P. GILBERT, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Kraków 1997, s. 71.

talne rzeczywiście ofiary<sup>151</sup>. Na tej zasadzie w sakramentalnej ofierze Kościoła Chrystus jest Kapłanem, który ją składa i jednocześnie darem ofiarnym<sup>152</sup>.

### I.1.2. Anamneza w liturgii Kościoła pierwszych wieków

Ta panorama świadectw patrystycznych nie byłaby pełna, gdybyśmy jeszcze nie prześledzili rozwoju liturgii eucharystycznej w tym okresie. Zasada *lex orandi – lex credendi* wyraźnie podpowiada nam, że tradycja liturgiczna jest szczególnym wyrazem wiary Kościoła. Nie będziemy tu wnikać w szczegółową analizę pochodzenia i ewolucji tekstów, bo to wykracza poza zakres naszej pracy, lecz skupimy się na przebadaniu starożytnych anafor pod kątem kształtowania się w nich roli i miejsca anamnezy. Pamiętajmy, że teksty liturgiczne mają niezwykłą zdolność do konserwatyizmu, w jak najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu. Z jednej strony nie ulegają różnym aktualnym fluktuacjom teologicznym i z tego powodu gwarantują trwałość w przenoszeniu istotnych treści teologicznych, z drugiej strony nawet ich ewolucja jest zawsze organiczna, a nie skokowa, i dzięki temu są szczególnym nośnikiem Tradycji. Zauważmy, że prawie wszystkie starożytne anafory eucharystyczne funkcjonują w praktyce liturgicznej do dziś, dlatego ten okres w dziedzinie teologii liturgii ma fundamentalne znaczenie.

Zwróciliśmy już uwagę, omawiając szczegółowo najstarsze teksty zawierające odniesienia do liturgii, a zwłaszcza *Didache*, że pierwotna liturgia Kościoła bazowała na wzorcach judaistycznych, a tym samym jest w nią wpisany niejako naturalnie element pamiętki-*zikkaron*. Podobną budowę ma bardzo archaiczna, niosąca jeszcze liczne cechy semickie, *Anafora Addaja i Marięgo*<sup>153</sup> oraz mo-

<sup>151</sup> Por. J.N.D. KELLY, dz. cyt., s. 336; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 23; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 12.

<sup>152</sup> Zob. *De civitate dei* X,20 – tekst polski: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 295; *De Trinitate* IV, XIV,19 – tekst polski: Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 175.

<sup>153</sup> Przypuszcza się, że ta anafora może sięgać swoimi korzeniami nawet II wieku. Jest to najstarsza używana aktualnie anafora wykorzystywana w Kościołach należących do tradycji chaldejskiej, a zwłaszcza w Asyryjskim Kościele Wschodu, który wyznaje nestorianizm – zob. tekst tej anafory [w:] H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 277-282. Zob. szerszą analizę L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 146-158; F.C. SENN, dz. cyt., s. 80-85; P.G. COBB, *The Anaphora of Addai and Mari*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 217-219; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 24-25. Co ciekawe, Kongregacja Nauki Wiary, mimo braku słów ustanowienia, uznała w 2001 r. ważność tej anafory – zob. szerzej M. BŁAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 350-351.

dlitwy pochodzące z Księgi VII *Konstytucji Apostolskich*<sup>154</sup>. Warto zauważyć, że *Anafora Addaja i Mariego* już w swoim prymitywnym kształcie zawierała anamnezę wywodzącą się wprost z żydowskich *berakot*, a tym samym z pojęcia pamiętki w rozumieniu biblijnym<sup>155</sup>. Cechą charakterystyczną tych anafor, podobnie jak w *Didache*, jest brak słów ustanowienia<sup>156</sup> i bardzo rozbudowane dziękczynienie, wynikające z wzorowania się na żydowskich *berakot*<sup>157</sup>. Tutaj przedmiotem ofiary eucharystycznej jest nie tyle materia darów ofiarnych, co samo dziękczynienie<sup>158</sup>. Ta dominacja elementu dziękczynnego widoczna jest także w opisie liturgii u św. Justyna.

Zasadniczy schemat anafory eucharystycznej został wypracowany w okresie ok. 200 lat od I do III wieku na terenie Syrii i Azji Mniejszej. Wraz z terytorialnym rozwojem chrześcijaństwa, a tym samym coraz mniejszą rolą judeochrześcijan i zmniejszeniem się, szczególnie po roku 70, wpływu Jerozolimy jako ośrodka życia kościelnego, zanikał żydowski wpływ na kształt liturgii, a coraz więcej przejmowano wzorców syryjskich i helleńskich. Tym samym element żydowski w liturgii ulegał coraz większemu ograniczeniu, ale zachował się jednak w zasadniczych schematach i modlitwach – dotyczyło to także anamnezy, która choć traciła kontakt z żydowskim podłożem, to jednak znalazła trwałe miejsce w liturgii eucharystycznej. Proces ten widać szczególnie w tym, jak przesuwiał się główny akcent modlitw eucharystycznych z chwały i dziękczynienia, charakterystycznego dla żydowskich *berakot*, na element prośby typowy dla środowiska helleńskiego<sup>159</sup>. Świadectwem ostatniego etapu kształtowania się liturgii eucharystycznej jest *Tradycja Apostolska* Hipolita Rzymskiego. Zdania naukowców są podzielone: czy jest to zapis liturgii rzymskiej, czy raczej liturgia, którą grecko-

<sup>154</sup> Dzieło to pochodzi z IV wieku i powstało w Syrii – prawdopodobnie w Antiochii. Księga VII zawiera modlitwy uwielbienia – prawdopodobnie eucharystyczne wzorowane na *Didache* i modlitwach hebrajskich, a więc dużo starsze korzeniami niż czas samej redakcji dzieła, natomiast w Księdze VIII znajdujemy późniejszą tzw. liturgię klementyńską – pełną anaforę wzorowaną na *Tradycji apostolskiej*, będącą kompilacją wcześniejszych tekstów – M. SZRAM, *Konstytucje apostolskie*, EK, t. 9, k. 733; P. NOWAKOWSKI, *Anafory – modlitwy eucharystyczne Kościołów Wschodnich*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 20; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 122; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 60-69; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>155</sup> Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 63; P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>156</sup> Ten brak niektórzy uznają za cechę charakterystyczną przednicejskich modlitw eucharystycznych, inni uważają, że to tylko efekt przestrzegania *disciplina arcani* przy tworzeniu manuskryptów – M. AQUILINA, dz. cyt., s. 188-189.

<sup>157</sup> B. SESBOŨÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 146.

<sup>158</sup> P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 11.

<sup>159</sup> Por. tamże, s. 14; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 21; tenże, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 27-28.



języczny Hipolit przyniósł ze Wschodu, czy też zapis jakiejś bardziej archaicznej liturgii przekazanej przez Hipolita właśnie jako tradycja nawiązująca do Apostołów<sup>160</sup>. Ważne jest jednak to, że mamy tu już ustalone podstawowe elementy modlitwy eucharystycznej: dialog wstępny, modlitwa dziękczynna (prefacja), śpiew Sanctus, słowa ustanowienia, anamneza<sup>161</sup>, epikleza, modlitwa wstawienicza, doksologia. Późniejsze typy anafor bazowały na tym schemacie, czasem zmieniając tylko kolejność elementów<sup>162</sup>.

Po edykcie mediolańskim (313), dającym wolność Kościołowi w Imperium Rzymskim z jednej strony, a z drugiej po soborze w Nicei (325), ustalającym po raz pierwszy w sposób kolegialny naukę ortodoksyjną, a przez to integrującym Kościół doktrynalnie, rozpoczął się nowy etap w historii chrześcijaństwa, oznaczający większą dynamikę jego rozwoju. Proces ten doprowadził do podniesienia znaczenia poszczególnych centrów lokalnych Kościoła, nie tylko pod względem administracyjnym, ale i liturgicznym, co wyraziło się w twórczej inwencji w zakresie powstawania nowych tekstów liturgicznych<sup>163</sup>. Takie ośrodki jak Rzym, Antiochia, Aleksandria, a także (do końca IV w.) Jerozolima czy później Konstantynopol zaczęły ustalać wobec podległych im Kościołów normy liturgiczne w postaci stałych formularzy tekstów modlitw eucharystycznych. W ten sposób wykształciły się cztery zasadnicze typy liturgii: trzy na Wschodzie (antiocheński /zachodnio-syryjski/, wschodnio-syryjski, aleksandryjski /egipski/) i jeden na Zachodzie (łaciński /rzymski/)<sup>164</sup>. Bardzo skomplikowane jest dzisiaj ustalenie wzajemnych zależności pomiędzy tymi ośrodkami liturgicznymi w procesie kształtowania się konkretnych tekstów eucharystycznych. Jednak dla nas ważne jest tu przede wszystkim to, że anafory tych poszczególnych tradycji liturgicznych zachowały się w praktyce właściwych sobie Kościołom lokalnym zasadni-

<sup>160</sup> Por. M. AQUILINA, dz. cyt., s. 110; G. DIX, dz. cyt., s. 157; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 165-167; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 50-61; H. PAPROCKI, *Mysterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 27.

<sup>161</sup> Szersza analiza na temat anamnezy w tej anaforze zob. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 54-56.

<sup>162</sup> Por. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 22-23; P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>163</sup> A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 81; H. PAPROCKI, *Mysterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 29; J. MARTOS, *The Sacraments. An Interdisciplinary and Interactive Study*, Collegeville 2009, s. 112. Por. P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 139-140, 149-152; J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 144-145; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 7.

<sup>164</sup> Por. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 24; E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 101-103; J. BETZ, dz. cyt., s. 54; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 146-148; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 294-295; J. MIAZEK, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 40. Szersze opracowanie na ten temat zob. F.C. SENN, dz. cyt., s. 115-146. Prezentacja różnorodnych klasyfikacji anafor wschodnich według wielorakich kryteriów zob. P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 8-10 i 15.



czo w niezmienionym kształcie od IV wieku do dzisiaj, dlatego warto, abyśmy krótko scharakteryzowali te podstawowe typy liturgii ze szczególnym uwzględnieniem w nich miejsca anamnezy.

Jak wcześniej zaznaczyliśmy, szczególnym miejscem owocnego kształtowania się i rozwoju liturgii była Syria i sąsiadująca z nią Azja Mniejsza, a przede wszystkim leżąca na ich pograniczu Antiochia – wielki ośrodek życia chrześcijańskiego w tamtych czasach, z którym, jak pamiętamy, wiąże się jedną z tradycji nowotestamentalnych przekazów o ustanowieniu Eucharystii. Znaczenie ośrodka antiocheńskiego w formowaniu tekstów liturgicznych wynikało m.in. z tego, że w tej antycznej metropolii krzyżowały się wpływy kulturowe helleńskie i semickie, także chrześcijaństwo było tu długo w kontakcie z judaizmem<sup>165</sup>, a jednocześnie miasto to miało duży prestiż eklezjalny wynikający z tego, że tuższe biskupstwo założył św. Piotr. Potwierdzeniem tego liturgicznego promieniowania Antiochii są najstarsze teksty liturgiczne wywodzące się prawdopodobnie stąd: *Didache*, pisma św. Ignacego Antiocheńskiego czy późniejsza liturgia klementyńska z Księgi VIII *Konstytucji Apostolskich*<sup>166</sup>. Z Antiochią wiąże się także anafora znana z *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego – albo ona wprost została stąd przeniesiona przez Hipolita do Rzymu jako element Tradycji związanej ze spuścizną Apostołów, albo dzieło to silnie potem oddziaływało na powstające tutaj teksty liturgiczne, kształtując ich zasadniczą strukturę<sup>167</sup>. Z drugiej strony na tę tradycję liturgiczną bardzo wpłynęła liturgia jerozolimska (*Anafora św. Jakuba*<sup>168</sup>), sięgająca korzeniami do najstarszej tradycji związanej z Ostatnią Wieczerzą i mocno osadzona w liturgii żydowskiej. Swój ostateczny, klasyczny kształt liturgia antiocheńska przybrała w *Anaforze Bazylego Wielkiego*, a szczególnie w *Anaforze Jana Chryzostoma* wzorowanej na starszej, syryjskiej *Anaforze Dwunastu Apostołów*<sup>169</sup>. Obie te modlitwy eucharystyczne stały się podstawą liturgii w Konstantynopolu i poprzez ten centralny dla Wschodu ośrodek zdominowały praktykę liturgiczną Bizancjum, a później całej tradycji

<sup>165</sup> Dowodem na to są *Kazania przeciwko Żydom* Jana Chryzostoma, który rugał chrześcijan za uczestnictwo w świętach żydowskich – B. ALTANER, A. STUIBER, dz. cyt., s. 438.

<sup>166</sup> Zob. tekst tej liturgii w: H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 60-69 oraz J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 140-143. E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 101, wskazuje na hebrajskie źródła tej liturgii.

<sup>167</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>168</sup> Zob. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 139-149. Por. P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 21-22; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 209.

<sup>169</sup> Zob. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 154-158. Por. K. MATWIEJUK, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, *Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyń – Łomża* 25(2007), s. 119-120. Szerzej nt. pochodzenia Liturgii św. Jana Chryzostoma por. J. KLINGER, dz. cyt., s. 127-141 oraz H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 33-34, 54-58.

prawosławnej<sup>170</sup>. Cechą charakterystyczną anamnez w anaforach typu antiocheńskiego jest wspomnianie nie tylko faktów z życia Chrystusa, ale także Jego powtórnego przyjścia<sup>171</sup>. Liturgie typu antiocheńskiego są szczególnie warte zaważania w kontekście naszej pracy, ponieważ niosą one w sposób nieskażony wiele elementów wczesnochrześcijańskich. Zwróćmy uwagę, że poczynając od *Didache*, spotykamy się tutaj z wpływami żydowskimi, które w liturgii poprzez wzorce *berakot* wpisane w modlitwy eucharystyczne sprawiają, że jak wykazaliśmy na podstawie pism Jana Chryzostoma, anamneza eucharystyczna rozumiana jest tu ciągle, mimo naleciałości helleńskich, jako kultyczna pamiątka i jako taka zachowała się w używanych do dzisiaj anaforach<sup>172</sup>.

Syria w starożytnym kształcie w czasach wczesnochrześcijańskich była podzielona politycznie pomiędzy Imperium Rzymskie (później Bizancjum) i Persję, a przez to była dwujęzyczna (języki grecki i aramejski/syryjski), stąd też na wschodzie tej krainy wykształciła się własna tradycja liturgiczna z głównym ośrodkiem w Edessie, gdzie długo dominującą rolę odgrywali judeochrześcijaanie<sup>173</sup>. Po soborze w Efezie podział ten pogłębił się, gdyż większość wschodniej Syrii przeszła na nestorianizm. Typ liturgii wchodniosyryjskiej reprezentuje przede wszystkim omawiana już najstarsza w tej tradycji *Anafora Addaja i Marięgo* oraz późniejsze anafory przypisywane Teodorowi z Mopsuestii i Nestoriuszowi. Cechą charakterystyczną w budowie tych anafor jest umieszczenie epiklezy na końcu, po modlitwie wstawienniczej. Ze względu na swoją starożytność największe znaczenie ma tutaj, używana do dzisiaj w Kościołach rytu chaldejskiego, *Anafora Addaja i Marięgo*. Anafora ta ma oryginalną budowę, nie tylko z tego względu, że brak w niej słów ustanowienia, ale zawiera podwójną anamnezę znajdującą się na końcu modlitwy i rozdzieloną epiklezą. Archaiczny charakter tej modlitwy eucharystycznej, która właściwie jest anamnetycznym uwielbieniem Boga, wynika z jej źródeł sięgających do żydowskich *berakot*. W późniejszym okresie anafora ta, ze względu na przejście używających ją

<sup>170</sup> Por. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 26; J. BETZ, dz. cyt., s. 56-60; H. WYBREW, *The Byzantine Liturgy from the "Apostolic Constitutions" to the Present Day*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 253; J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 145-146; B. CASEAU, *L'Eucharistie au centre de la vie religieuse des communautés chrétiennes (fin du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 138-139. Nie omawiamy tu szczegółowo poszczególnych rytów, które wyrastały w pewnej niezależności od Bizancjum, np. ryt ormiański – zob. więcej J. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>171</sup> Zob. anamnezę w liturgii Jana Chryzostoma – H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 127. Por. tenże, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 250.

<sup>172</sup> Por. K. MATWIEJUK, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, dz. cyt., s. 129.

<sup>173</sup> Szerzej nt. znaczenia Edessy jako ośrodka teologicznego i wpływów judeochrześcijańskich w tej części Syrii zob. A. FLIS, B. KOWALSKA, *Zapomniani bracia. Giniący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003, s. 14-18, 21-23.

Kościółów na nestorianizm, nie odegrała większej roli w kształtowaniu liturgii, ale stanowi cenne świadectwo wpływu liturgii żydowskiej na wczesnochrześcijańską<sup>174</sup>.

Obok Antiochii drugim ważnym centrum chrześcijaństwa na Wschodzie była Aleksandria, która wypracowała swój własny typ liturgii. Warto tu zwrócić uwagę, że miasto to było przez wieki znaczącym ośrodkiem diaspory żydowskiej i istnieją uzasadnione przesłanki, wskazujące na wpływy judaistyczne także na tutejszą liturgię chrześcijańską. Od początku chrześcijaństwo rozwijało się tu w dwóch rytach: greckim i koptyjskim. Aleksandryjski ryt grecki został w średniowieczu wyparty przez ryt bizantyjski, natomiast ryt koptyjski istnieje do dzisiaj. Pod wpływem tradycji aleksandryjskiej pozostawał także ryt etiopski. Najstarsza zachowana w całości starożytna anafora, po tej zawartej w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita, pochodzi właśnie z kręgu aleksandryjskiego i jest nią anafora *Euchologionu* Serapiona z Thmuis. Jest to jedyna funkcjonująca w praktyce liturgicznej modlitwa eucharystyczna z epiklezą Logosu, a jej cechą charakterystyczną jest także całkowity brak anamnezy<sup>175</sup>. Wynikiem późniejszej ewolucji liturgii egipskiej jest grecka *Anafora Marka Ewangelisty* i jej koptyjska wersja *Anafora Cyryla Aleksandryjskiego*<sup>176</sup>. Na podstawie zachowanego fragmentu archaicznej wersji tej liturgii na tzw. Papirusie Strasburskim przyjmuje się, że tekst ten może mieć swoje początki nawet w końcu II wieku. Ta pierwotna wersja tej anafory nie zawierała jeszcze anamnezy, słów ustanowienia i epiklezy, ale kopiowała żydowskie błogosławieństwa<sup>177</sup>. *Liturgia św. Marka* w formie używanej do dzisiaj ma charakterystyczną strukturę, gdyż modlitwy wstawiennicze znajdują się zaraz po prefacji, oraz jest pierwszą, w której spotykamy dwie epiklezy – nowością jest tu epikleza przed słowami ustanowienia. Po słowach ustanowienia mamy anamnezę, która jest swoistym wyznawaniem wspomnianych misterii, a potem drugą epiklezą konsekuracyjną<sup>178</sup>. Badania porównawcze wskazują, że

<sup>174</sup> Por. J. BETZ, dz. cyt., s. 61-64; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 128-131; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 74; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 146-147; M. AQUILINA, dz. cyt., s. 188-189.

<sup>175</sup> Por. H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 25, 84-87; tenże, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 30-31; J. BETZ, dz. cyt., s. 65-67; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 133-135. P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 16-17 – uważa, że jest tu szczątkowa anamneza.

<sup>176</sup> H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 25 i 73.

<sup>177</sup> Por. M. AQUILINA, dz. cyt., s. 198-199; P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 14; E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 101. Treść liturgii z tego papirusu zob. tenże, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 311-312 oraz P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 47-48; tenże, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 131-133.

<sup>178</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 64-67; P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 16 i 18. Bardziej szczegółowa analiza L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 191-200 i 207-212.

liturgia aleksandryjska wywarła duży wpływ na konstrukcję Kanonu Rzymskiego<sup>179</sup>.

Liturgia Kościoła Zachodniego w starożytności chrześcijańskiej wykształciła kilka odrębnych rytów, które do średniowiecza zostały prawie zupełnie wyparte przez ryt rzymski. Cechą wspólną tych tradycji liturgicznych był, w przeciwieństwie do chrześcijańskiego Wschodu, jeden język – łacina<sup>180</sup>. Tak więc oprócz dominującego rytu rzymskiego rozwinęły się następujące typy liturgii: ambrożyjska, galijska, hiszpańska, celtycka i afrykańska<sup>181</sup>. Najpierw omówimy krótko każdy z tych lokalnych typów liturgii, by na końcu zatrzymać się nad Kanonem Rzymskim, który przez blisko 1000 lat stanowił praktycznie jedyną modlitwę eucharystyczną używaną na katolickim Zachodzie.

Liturgia ambrożyjska (mediolańska) jest jedyną starożytną liturgią zachodnią, która nie została wyparta przez ryt rzymski i przetrwała w praktyce Kościoła mediolańskiego do dzisiaj. Liturgia ta była jednak pod stałym wpływem liturgii rzymskiej i zna praktycznie tylko jedną modlitwę eucharystyczną – Kanon Rzymski z drobnymi zmianami<sup>182</sup>. Najstarszy opis celebracji eucharystycznej w liturgii mediolańskiej mamy zawarty w dziele św. Ambrożego *De sacramentis* i wynika z niego, że używano tam już wtedy modlitwy eucharystycznej bardzo zbliżonej do pierwotnej wersji Kanonu Rzymskiego. W starożytności ryt ten wykształcił także inne anafory, które zanikły – obecnie do najnowszego mszału ambrożyjskiego włączono dwie takie modlitwy eucharystyczne. Mimo iż specyfika tego rytu bierze się prawdopodobnie z wcześniejszych wpływów wschodnich, to jednak, jeśli idzie o anamnezę, nie ma tu jakiegóż odrębności wobec rytu rzymskiego<sup>183</sup>.

Liturgia galijska rozwinęła się w V wieku. Na jej pierwotną formę wpływały elementy liturgii syryjskiej i bizantyjskiej – pamiętajmy, że kontakty Wschodu z Zachodem w starożytności chrześcijańskiej były częste, a jako przykład niech tu służy tak wybitna postać jak św. Ireneusz, biskup Lyonu, który przybył tu ze Wschodu już w II wieku. Nigdy nie doszło do powstania ujednoczonych ksiąg tego rytu dla całej Galii. Z tego względu dość łatwo zastępowała ją liturgia rzymska, co ostatecznie usankcjonował pod koniec VIII wieku Karol Wielki.

<sup>179</sup> Por. E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 102-103.

<sup>180</sup> W Rzymie długo trwała dwujęzyczność w liturgii, dopiero w końcu IV wieku dokonano się ostateczne przejście z greki na łacinę – J. MIAZEK, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 41.

<sup>181</sup> Por. M. KUNZLER, dz. cyt., s. 296-297.

<sup>182</sup> Por. J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 230-234.

<sup>183</sup> Por. H.J. SOBECZKO, *Modlitwy eucharystyczne w tradycji Kościoła zachodniego*, [w:] Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 31-33.

Jednak Kościół w Galii, tracąc swój ryt, wprowadził wiele własnych elementów do liturgii rzymskiej i ta przemieniona liturgia rzymsko-galijska powróciła do Rzymu i stąd rozprzestrzeniła się na cały Kościół Zachodni<sup>184</sup>. Cechą charakterystyczną liturgii galijskiej jest duża liczba elementów zmiennych nawet w samej modlitwie eucharystycznej. Nie ma tu jednej, stałej modlitwy eucharystycznej, lecz w jej obrębie zawarte są trzy zmienne formuły: *Contestatio* (inaczej *immolatio* – odpowiednik prefacji), *Collectio post Sanctus* (modlitwa przedstawiająca syntezę zbawienia przed słowami ustanowienia) i *Collectio post mysterium*. Ta ostatnia formuła zawierała anamnezę i epiklezę, chociaż nie zawsze te elementy były tu uwzględniane<sup>185</sup>.

Liturgia hiszpańska (wizygocka, mozarabska) kształtowała się w wiekach V–VII pod wpływem liturgii galijskiej, a tym samym niosła w sobie pewne elementy wschodnie. Posiadała dobrze opracowane księgi liturgiczne, jednak po inwazji Arabów nastąpił jej regres, a w XI wieku zastąpiono ją liturgią rzymską. Jedynie w rejonie Toledo utrzymała się do XV wieku (w kaplicy Corpus Christi w katedrze w Toledo sprawowano ją nieustannie do naszych czasów) – obecnie w Hiszpanii wydano posoborowy mszał dla tego rytu. Struktura mszy jest podobna do rytu galijskiego. Modlitwa eucharystyczna tutaj również posiadała części zmienne, m.in. po przeistoczeniu *Oratio post pridie*, nawiązującą do tematyki dnia, która zawierała mniej lub bardziej wyraźnie sformułowaną anamnezę i epiklezę<sup>186</sup>.

Liturgia celtycka formowała się w młodych wspólnotach Irlandii w VI–VII wieku i przetrwała tam do XI–XII wieku, kiedy to zastąpiła ją liturgia rzymska<sup>187</sup>. Mnisi iroszkoccy pochodzili z różnych rejonów Europy i ich księgi liturgiczne były kompilacją różnych rytów. W mszale celtyckim obowiązywał zasadniczo Kanon Rzymski w formie przedgregoriańskiej z lokalnymi dodatkami, ale korzystano też z formularzy mszalnych według schematu galijsko-hiszpańskiego<sup>188</sup> oraz elementów liturgii ambrojańskiej. W sumie więc nie tyle był to samodziel-

<sup>184</sup> Szczegółowy rozwój i wpływ czynników historycznych na te procesy w liturgii galijskiej zob. F.C. SENN, dz. cyt., s. 173-184. Wpływ liturgii galijskiej na rzymską na przestrzeni wieków od VIII do XIII zob. A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 91-96.

<sup>185</sup> Por. J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, dz. cyt., s. 235-242; H.J. SOBECZKO, dz. cyt., s. 33-34; F.C. SENN, dz. cyt., s. 144; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 318; D.M. HOPE, *The Medieval Western Rites*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 273-274.

<sup>186</sup> Por. J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, dz. cyt., s. 242-249; H.J. SOBECZKO, dz. cyt., s. 35-36; D.M. HOPE, dz. cyt., s. 274-277; F.C. SENN, dz. cyt., s. 145-146; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 317; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 381.

<sup>187</sup> Szerzej nt. kształtu liturgii celtyckiej w zachowanych księgach liturgicznych wraz z wprowadzeniem historycznym zob. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 97-104.

<sup>188</sup> Por. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 306.

ny ryt, co tradycja liturgiczna korzystająca z twórczości istniejących na kontynencie ośrodków liturgicznych<sup>189</sup>.

O liturgii afrykańskiej wiemy bardzo niewiele – jedynie na podstawie wzmianek u Tertuliana, Cypriana i Augustyna. Trudno więc powiedzieć czy był to ryt oryginalny, czy też tylko lokalna odmiana rytu rzymskiego. Była to liturgia zachodnia, która najwcześniej posługiwała się łaciną. Liturgia ta rozwijała się od końca II wieku do czasu podboju północnej Afryki przez Arabów w VII wieku. Przypuszcza się, że jej elementy wpływały na inne rytzy zachodnie (rzymski i hiszpański). W czasach Augustyna modlitwą eucharystyczną tego rytu był Kanon Rzymski w formie przedleoniańskiej, ale być może to właśnie Augustyn doprowadził do romanizacji tego rytu, który w pierwotnej formie był prawdopodobnie bardziej niezależny od Rzymu<sup>190</sup>.

Liturgia rzymska kształtowała się w swoim zasadniczym kształcie między IV a VII wiekiem. Modlitwą eucharystyczną tej liturgii jest Kanon Rzymski – stały w swych elementach, poza zmienną prefacją. Trudno jest określić jak kształtowała się ta modlitwa eucharystyczna w swoich początkach. Wiemy z relacji Justyna, że w połowie II wieku anafora używana w Rzymie miała jeszcze wiele elementów spontanicznych. Z drugiej strony Kanon Rzymski zasadniczo odbiega od modlitwy eucharystycznej zapisanej w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita z początku III wieku<sup>191</sup>. Natomiast widać dużą zależność pomiędzy aleksandryjską paleoanaforą będącą podstawą *Liturgii św. Marka* a pierwotną wersją liturgii rzymskiej – można datować ten wpływ najpóźniej na pierwszą połowę III wieku<sup>192</sup>. Zasadniczy kształt tej modlitwy eucharystycznej skonsolidował się za papieża Leona Wielkiego, co potwierdza sakramentarz gelazjański z końca V wieku, a ostateczną wersję znamy z sakramentarza papieża Grzegorza Wielkiego z przełomu VI i VII wieku<sup>193</sup>. Potem wprowadzono pewne zmiany inspirowane liturgią galijską za Karola Wielkiego (VIII/IX wiek) i właściwie w takim kształcie, potwierdzonym później przez Trydent, Kanon Rzymski dotarł do naszych czasów. Już od najstarszej wersji Kanon Rzymski rozwijał się wokół swoistego jądra anamnetycznego złożonego z relacji o ustanowieniu – *Qui pridie* i anam-

<sup>189</sup> Por. J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, dz. cyt., s. 249-251; H.J. SOBECZKO, dz. cyt., s. 34; D.M. HOPE, dz. cyt., s. 274.

<sup>190</sup> Por. J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, dz. cyt., s. 251-252; F.C. SENN, dz. cyt., s. 137 i 142-143.

<sup>191</sup> Por. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 187-191.

<sup>192</sup> E. MAZZA, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, dz. cyt., s. 102-103; tenże, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 62-66. Por. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 212-216; J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>193</sup> Por. A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 82-85; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 7-8.



nezy – modlitwy *Unde et memores*<sup>194</sup>. Jednocześnie bardzo mocno podkreślony jest tu ofiarny charakter Eucharystii. L. Bouyer wskazuje również na żydowskie wątki w Kanonie Rzymskim, które prawdopodobnie dotarły tu z Aleksandrii, gdzie odnajdujemy je także w *Liturgii św. Marka* – nawiązanie do ofiary Abla, Abrahama i Melchizedeka w modlitwie *Supra quae* oraz rola Anioła<sup>195</sup> w modlitwie *Supplice te rogamus* to ewidentne tego przykłady, których źródło, nie tylko w treści, ale przede wszystkim w konstrukcji wyprowadza on z modlitw judaistycznych. Autor ten stawia także ciekawą tezę, że również modlitwa *Quam oblationem* ma korzenie w żydowskich modlitwach świątynnych, których celem było uproszenie przyjęcia ofiary. Bouyer uważa, że ta część Kanonu Rzymskiego w swojej pierwotnej formie powstała w momencie, kiedy zaistniała potrzeba wyrażenia pojęcia pamiętki dla chrześcijan spoza kręgu semickiego i wtedy sens tego anamnetycznego powiązania z ofiarą oddano poprzez prośbę o uświęcenie ofiary, która spełnia tu rolę epiklezy przedkonsekracyjnej<sup>196</sup>. Po reformie dokonanej na Soborze Watykańskim II w liturgii rzymskiej pojawiły się nowe modlitwy eucharystyczne inspirowane prezentowanymi tu starożytnymi anaforami wschodnimi i zachodnimi.

### 1.1.3. Synteza patrystycznej nauki o Eucharystii jako ofierze

Próbując dokonać syntezy tej części pracy, w której chcieliśmy ukazać rozwój nauki o Eucharystii w okresie patrystycznym, ze szczególnym uwzględnieniem roli anamnezy, należy zacząć od omówienia trzech znaczących pojęć wypracowanych przez teologię Ojców, które tutaj ciągle powracały, a które w znaczący sposób wpłynęły na późniejszą teologię Eucharystii. Pierwszym z tych pojęć jest misterium (μυστήριον). Ten grecki termin oddawany jest najczęściej we współczesnych językach europejskich (także często w księgach liturgicznych) jako ‘tajemnica’, co jednak ma dość luźny i nieadekwatny związek z chrześcijańskim rozumieniem tajemnicy jako misterium. W Nowym Testamencie św.

<sup>194</sup> H.J. SOBECZKO, dz. cyt., s. 25-31; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 297-298 i 375; J. MIAZEK, *Msza św. w liturgiach zachodnich*, dz. cyt., s. 225-229; tenże, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 42-46.

<sup>195</sup> W tradycji judaistycznej anioł przedstawiał ofiary i modlitwy Izraela w świątyni niebiańskiej – ślady przeniesienia tej koncepcji już na grunt chrześcijański znajdujemy w obrazie liturgii niebiańskiej przedstawionej w Apokalipsie (8,3-4) – por. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 218. Por. inna interpretacja tych modlitw – T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 136-146.

<sup>196</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 216-224. Zob. także uzupełniającą analizę pierwotnej wersji tej modlitwy – E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 141-144. Por. J. RATZINGER, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 52-53.

Paweł używa słowa *mysterion*<sup>197</sup> jako kluczowego terminu, wyrażającego dzieło zbawienia dokonane w osobie Jezusa Chrystusa – szczególnie w Jego krzyżu, który ukrywa w sobie plan Boży wobec świata. Słowo to – ujmując w szerszej perspektywie, którą możemy zastosować także wobec Eucharystii – oznacza więc w tym biblijnym kontekście coś konkretnego, inaczej mówiąc odnoszącego się do zbawczego faktu historycznego – jak Krzyż, co w dostrzegalny sposób wprowadza nas w kontakt z ukrytą rzeczywistością Boga. Chodzi tu nie tyle o odsłonięcie prawd niedostępnych dla umysłu ludzkiego, ile bardziej o uczestnictwo w rzeczywistości Boga, o to, by poprzez misterium doświadczyć już zadatku życia wiecznego<sup>198</sup>. W takim znaczeniu odnajdujemy ten termin od IV wieku w odniesieniu do Eucharystii u Ojców greckich i tak funkcjonuje on w późniejszej teologii wschodniej<sup>199</sup>. Aby dobrze zrozumieć znaczenie terminu *mysterion*, należy go tu także umieścić w szerszym kontekście, zwłaszcza kultycznym, ale także filozoficznym, greckiego antyku, skąd trafił on do słownika pojęć chrześcijańskich. Formę liczby mnogiej *misteria* spotkamy w języku greckim już od VII wieku przed Chrystusem na oznaczenie różnych tajemnych kultów u Greków (kult Eleusis, Dionizosa, Samotrake, orfici) i później kultów helleńskiego Wschodu (kult Adonisa, Ozyrysa, Mitry). Pojęcie to spotykamy także u filozofów greckich, zwłaszcza u Platona, gdzie też ma odniesienia kultyczne<sup>200</sup>. Misteria antyczne były przede wszystkim kultami – ceremoniami o charakterze inicjacyjnym, gdzie następowała rytualna zmiana statusu relacji z bóstwem, poprzez udramatyzowane rytuały spełniane wobec osoby inicjowanej, których celem było doświadczenie sacrum i przemiana umysłu<sup>201</sup>. Ten wymiar kultycz-

<sup>197</sup> Szczególnie 1 Kor 2,7; Ef 1,9; 3,3-4,9; 5,32; 6,19; Kol 1,26-27; 2,2; 4,3 – zob. szerzej R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 405. Termin ten spotykamy także w pismach ST z czasów helleńskich, np. Mdr 2,22 – szerzej zob. A. GANOCZY, dz. cyt., s. 8-9.

<sup>198</sup> J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 11-15; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 52-53. Por. R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Wielkanocy*, dz. cyt., s. 75-77; B. NADOLSKI, *Eucharystia. Jej miejsce i rola w życiu chrześcijanina*, Kraków 2006, s. 65-66; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>199</sup> Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 339-356. Nawet jeśli w prawosławiu używa się słowa sakrament, to w znaczeniu greckiego *mysterion* (staroцеркiewne *tainstvo*) – P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, s. 283; S. BUŁGAKOW, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992, s. 130. Na temat historii użycia terminu *mysterion* w odniesieniu do Eucharystii zob. szerzej S. RABIEJ, dz. cyt., s. 116-119.

<sup>200</sup> A. GANOCZY, dz. cyt., s. 5-8; B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 18; G. KOCH, dz. cyt., s. 48-51, autor ten podkreśla, że u Platona pojęcie to wiąże się ściśle z pojęciem symbolu. Zob. szerzej szczególnie w kontekście posiłków kultycznych w misteriach pogańskich – H.-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 91-166.

<sup>201</sup> Zob. szerzej W. BURKERT, *Starożytny kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 45-59; M. ROSIK, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009, s. 310-314.

ny antycznych misteriów miał pewien wpływ na rozumienie pojęcia misterium wśród chrześcijan w środowiskach helleńskich oraz na kształt liturgii wczesnochrześcijańskiej<sup>202</sup>, ale nie na jej treść, gdyż wczesne chrześcijaństwo, jak to widzimy szczególnie u św. Pawła, przeciwstawiało misterium Chrystusa mądrości tego świata, który „nie poznał Boga w mądrości Bożej” (1 Kor 1,21), a misterium Chrystusa ukrzyżowanego uznał za głupstwo (por. 1 Kor 1,23; 2,6-7). Ojcowie Kościoła również przeciwstawiali całkowicie misterium chrześcijańskie misteriom pogańskim, które uznawali za demoniczne imitacje Eucharystii<sup>203</sup> oraz wiązanie ludzi z mocami świata. Przede wszystkim jednak kultury misteryjne odnosiły się do przekazów mitycznych, a celebracja Wieczery Pańskiej do historycznej postaci Jezusa i faktu Jego śmierci i zmartwychwstania<sup>204</sup>. Poza tym misterium Chrystusa ma charakter uniwersalistyczny (szczególnie Ef 1,9-10; 3,4-12), w przeciwieństwie do elitarnych kultów antycznych, a zatem, mimo iż chrześcijańskie misterium Eucharystii było chronione przez *disciplina arcani*, to jednak przystęp do niego miał w pełni każdy, kto chciał podjąć decyzję o przyjęciu chrztu.

Drugie ważne, zwłaszcza dla teologii zachodniej, pojęcie wypracowane w tym okresie to sakrament (łac. *sacramentum*). Pierwotnie, jak u Tertuliana, który wprowadził to pojęcie do słownika teologicznego ze świeckiego języka prawniczego, łacińskie *sacramentum* miało po prostu oddawać sens wcześniejszego greckiego terminu *mysterion*, tak że u pisarzy łacińskich słowa *mysterium* i *sacramentum* były przez pewien czas używane wymiennie, jednak z czasem zaczęto rozumieć sakramenty jako znaki misteriów. Akcent w znaczeniu słowa sakrament padał na oznaczenie rytualnych gestów Kościoła. Termin *sacramentum* w rzymskiej terminologii świeckiej oznaczał pewien uświęcony gest związany z zobowiązaniem prawnym<sup>205</sup>. Tym samym słowo sakrament (*sacramentum*) nie niosło już w sobie tak głębokich pokładów znaczeniowych, zakorzenionych

<sup>202</sup> Por. H.-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 372, gdzie stawia on tezę: „ohne mehrschichtigen hellenistischen Einfluß die sakramentale Herrenmahlskonzeption im Urchristentum nicht zustande gekommen wäre”. Obecnie bardziej niż na misteria pogańskie wskazuje się na wpływ powszechnego w świecie grecko-rzymskim *symposium* – P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 43-44. Zob. także H. RAHNER, *Mit griechi a Ewangelie*, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 142-166, gdzie autor szeroko omawia różnice między misteriami pogańskimi a chrześcijaństwem oraz pokazuje zmiany ich wzajemnej relacji w czasie od I do V wieku.

<sup>203</sup> Zob. np. u św. Justyna, *Apologia I*, 66,4. Por. H. RAHNER, dz. cyt., s. 150.

<sup>204</sup> Por. R. PINDEL, dz. cyt., s. 165-166; L. BOUYER, *Misterium paschalne*, dz. cyt., s. 79-82 i 286-288; G. KOCH, dz. cyt., s. 51-56; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 187-193; P. TRUMMER, dz. cyt., s. 147-153; H. BOURGEOIS, B. SESBOŪÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 28-30; B. SESBOŪÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 20-21; E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 34.

<sup>205</sup> Zob. szerzej A. GANOCZY, dz. cyt., s. 12-13; B. SESBOŪÉ, *Wierzę*, dz. cyt., s. 356; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 32-33 i 96; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 29-31.

w Biblii, jak greckie *mysterion* – jest zawężone do sensu rytualnego, etymologicznie wiąże się z uświęcaniem czegoś konkretnego i namacalnego. Można różnicę między nimi jeszcze inaczej scharakteryzować w ten sposób, że greckie pojęcie misterium jest bardziej dynamiczne i duchowe, bardziej wskazuje na rzeczywistość zbawczą ukrytą pod symbolicznym znakiem obrzędu. Natomiast łacińskie pojęcie sakramentu jest bardziej statyczne, jurydyczne, praktyczne i nastawione na to, co widzialne, czyli sam ryt i związane z nim znaki. Widzimy tutaj, że przyjęcie przez Zachód terminu sakrament w jakimś sensie oznaczało pojawienie się rozdźwięku wobec teologii Eucharystii ukształtowanej na Wschodzie<sup>206</sup>.

Najważniejsze jednak, w kontekście tematyki naszej pracy, jest tu trzecie pojęcie stosowane przez Ojców, zwłaszcza greckich, w ich teologii Eucharystii – symbol. Greckie słowo *symbolon* pochodzi od czasownika *symbollein* – złączyć, porównywać i etymologicznie oznacza rzecz będącą częścią przedmiotu, którego całość otrzymujemy przez połączenie wzajemnie uzupełniających się elementów (na kształt dzisiejszych puzzli), co konkretnie w czasach antycznych w języku potocznym było nazwą połowy przełamanej przedmiotu (np. pieczęci lub monety), którą przedstawiano jako znak identyfikujący osobę i gwarancję zawieranej umowy wobec strony posiadającej drugą połowę. Jednak tak rozumiany symbol niósł w sobie nie tylko znaczenie materialne jako znak, ale także walor pozamaterialny – wyrażał jakąś ludzką więź czy zobowiązanie<sup>207</sup>. Już od Ireneusza spotykamy w literaturze patrystycznej w odniesieniu do Eucharystii grecki termin *antitypoi*, a później używane synonimicznie *eikon* i właśnie *symbolon* oraz łacińskie ekwiwalenty *figura* bądź *imago*<sup>208</sup>. Współcześnie mówienie o Eucharystii w kategoriach symbolu brzmi dla katolika trochę jak herezja. Wynika to z tego, że w cywilizacji zachodniej zatraciliśmy już w dużej mierze zdolność myślenia symbolicznego tak charakterystyczną dla starożytności. Dziś przeciwstawiamy symbol rzeczywistości i zasadniczo, w znaczeniu potocznym, symbol błędnie utożsamiamy ze znakiem, tzn. rozumiemy go w sensie osłabionym, jako coś pozbawione rzeczywistej wartości, jako synonim czegoś

<sup>206</sup> Por. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, dz. cyt., s. 54-59; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 30-31; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 54-55; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 256; J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 16-17; A. GANOCZY, dz. cyt., s. 14; S. HAHN, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 81-82; M. CISŁO, dz. cyt., s. 15; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 119-120; S. CZERWIK, *Św. Ambroży*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>207</sup> Por. KKK 188; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 24-27; tenże, *Wierzę*, dz. cyt., s. 412-413; L.-M. CHAUVET, *Approche anthropologique de L'Eucharistie*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 21-22.

<sup>208</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 99; M. STAROWIEYSKI, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, dz. cyt., s. 22; J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 17-18.

„niereczywistego”<sup>209</sup>. Jednak jak słusznie zauważa wybitny współczesny teolog liturgii J. Corbon: „jedynie działający symbol wprowadza w misterium”<sup>210</sup>. Aby właściwie zrozumieć pojęcie symbolu w odniesieniu do Eucharystii należy sięgnąć do filozofii platońskiej, która termin ten tłumaczyła za pomocą modelu rzeczywistość (pierwowzór) – obraz (odbicie). Warto zauważyć, że pierwotnie pierwsze generacje chrześcijan, chcąc wyrazić misterium Eucharystii, stosowały język głęboko realistyczny. Dopiero pod koniec II wieku pisarze chrześcijańscy podjęli próbę wyrażenia tego realizmu eucharystycznego w kategoriach pojęciowych filozofii greckiej. I właśnie najbardziej przydatną do wyjaśnienia prawdy o Eucharystii wydawała się im filozofia platońska z jej rozumieniem symbolu w kategoriach teorii idei<sup>211</sup>.

Platon swoją teorię idei tłumaczył za pomocą metafory jaskini, do której wpada światło identyfikowane z dobrem absolutnym, które padając na stojące u wejścia przedmioty, oznaczające idee, rzuca na ścianę jaskini ich cienie – obrazy, które dają nam możliwość w ziemskiej rzeczywistości poznania, choć nie w pełni, idealnych pierwowzorów<sup>212</sup>. W tej teorii obraz jest pewnym nośnikiem rzeczywistości pierwowzoru i w tym sensie rzeczywistość odbicia jest symbolem rzeczywistości wyższego rzędu – idei, bo w jakiś sposób zawiera ją w sobie. Tak więc nie chodzi tu jedynie o podobieństwo czy proporcję, lecz o coś głębszego, bo rzeczywistość pierwowzoru aktualizuje siebie – jest obecna i działa w tym,

<sup>209</sup> A. SCHMEMANN, *Eucharystia misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 21-22, 24, 28-29. Warto tu zwrócić uwagę na ciekawą refleksję na temat współczesnego pojmowania symbolu w religii, jaką prezentuje P. TILlich, *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1991, s. 147-173 oraz próbę współczesnego zdefiniowania istoty języka symbolicznego – E. FROMM, dz. cyt., s. 17-23. Również interesujący szkic na temat współczesnego pojmowania znaku i symbolu oraz symbolicznego odczytywania sakramentów mamy w książce J. MARTOS, *The Sacraments*, dz. cyt., s. 16-23. Zob. także syntetyczne rozróżnienie między znakiem a symbolem – P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 113-114, gdzie autor konkluduje: „[Symbol] Niosąc ze sobą ‘znaczenie’, odwołuje się do zdolności pojmowania, a jednocześnie pełni rolę soczewki ogniskującej w sobie obecność”. Por. odnośnie do Eucharystii P.A. LIÉGÉ, dz. cyt., s. 45-55; G. KOCH, dz. cyt., s. 87-90; L.-M. CHAUVET, dz. cyt., s. 23-27; E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament*, dz. cyt., s. 91-92; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 195-196; H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 305-306 oraz K. RAHNER, H. VORGRIMLER, dz. cyt., k. 440, hasło *Symbol*.

<sup>210</sup> J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 118. Por. B. SESBOÛÉ, *Wierzę*, dz. cyt., s. 357, gdzie pisze: „Symbole są formą języka ‘działającego’, który realizuje to, co głosi w porządku wzajemnej wymiany”.

<sup>211</sup> Por. P. BRADSHAW, *Early Christian Worship*, dz. cyt., s. 59-60; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 226-227; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 42-43; J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1241-1242.

<sup>212</sup> PLATON, *Państwo*, ks. VII, 514a-518d, Kęty 1999, s. 220-225.

co jest jej odbiciem. Możemy tu zatem mówić o symbolu rzeczywistości, albo o symbolu realnym<sup>213</sup>.

Ten helleński model myślenia wyrażany za pomocą pary pierwowzór – obraz odnajdujemy także w Nowym Testamencie. Św. Paweł stosuje go w odniesieniu do Chrystusa, nazywając Go „obrazem (εἰκὼν) Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), przez co chciał wyrazić Jego relację z Ojcem, a także prawdę o Jego bosko-ludzkiej naturze. Natomiast autor Listu do Hebrajczyków stosuje ten model w odniesieniu do kultu Starego Przymierza, który jest „obrazem i cieniem rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8,5), czyli wskazuje na pierwowzór (τύπος), którym jest świątynia niebieska z Chrystusem uwielbionym jako arcykapłanem. Nigdzie jednak werbalnie Nowy Testament nie stosuje tego modelu w odniesieniu do Eucharystii, choć treść Listu do Hebrajczyków sugeruje, że jego autorowi nieobca jest taka analogia. Dopiero greccy Ojcowie Kościoła wprowadzają ten model do nauki o Eucharystii, używając go w dwóch kontekstach. Zasadniczo pierwowzorem jest uwielbiony Chrystus, który poprzez swój obraz, którym jest liturgia eucharystyczna, czyni się obecnym dla wspólnoty (*koinonia*) kościelnej. Dokładniej rzecz biorąc, tym obrazem Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym jest wyświęcony przewodniczący liturgii, który wypełnia funkcje Chrystusa wobec kultycznego zgromadzenia wspólnoty<sup>214</sup>. Ten stosunek pierwowzór – obraz jest tu zapośredniczony poprzez Ducha Świętego, dlatego w liturgii wschodniej tak istotna jest rola epiklezy. Ale ten model pierwowzór – obraz stosowany jest nie tylko do wyrażenia samej obecności Chrystusa, lecz także w odniesieniu do Jego działania zbawczego: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – Jego Pascha jako pierwowzór uobecniają się w akcji liturgicznej jako obrazie. Dzieje się tak dlatego, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nie są mitem czy symbolem, lecz rzeczywistym wydarzeniem, i to wydarzeniem, które, należąc do historii, stało się „raz na zawsze” – należy zarazem do wieczności<sup>215</sup>. Na tej zasadzie nie tylko sam Chrystus, ale także całe dzieło zbawienia, a przede wszystkim Jego ofiara krzyżowa dokonana przez Niego w przeszłości staje się obecna w swojej rzeczywistości na płaszczyźnie znaków sakramentalnych w liturgii. A zatem liturgia eucharystyczna jako realny symbol jedynej ofiary Chrystusa jest tu rozumiana jako kultyczne uobecnienie rzeczywistości ofiary Krzyża, czyli tak jak anamneza-pamiętka w sensie biblijnym. Warto tu jeszcze zauważyć pewne *novum*, otóż Ojcowie Kościoła aplikując ten platoński model do Eucharystii, twórczo prętransponowali platońską kategorię idei, która jest rzeczywistością statyczną, na

<sup>213</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 69-71.

<sup>214</sup> Np. św. Jan Chryzostom nazywa wprost kapłana symbolem (*symbolon*) Chrystusa – S. RABIEJ, dz. cyt., s. 87.

<sup>215</sup> J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 53.



kategorie historyczne odnoszące się do wydarzeń zbawczych<sup>216</sup>. Zamknijmy tę krótką analizę pojęcia symbolu w patrystycznej refleksji nad Eucharystią celną konkluzją A. Gerkena, łączącą ją z tematem naszej pracy: „Tam, gdzie ojcowie greccy używają wyrażenia ‘anamnesis’ i mówią o ‘pamiętce’ zbawczego dzieła Chrystusa, pojęcie to musimy rozumieć w sensie realnego symbolu”<sup>217</sup>.

Na zakończenie tej syntezy myśli patrystycznej na temat anamnezy nasuwają się następujące wnioski, które w niezwykle istotny sposób będą rzutować na teologię Eucharystii w późniejszych epokach. Dla Ojców greckich anamneza stała się centralną ideą, kluczem dla wyjaśnienia misterium Eucharystii, a szczególnie jej charakteru ofiarnego. Dopracowali oni to pojęcie, opierając jego eksplikację na filozofii platońskiej i wynikającym z jej założeń rozumieniu realnego symbolu<sup>218</sup>. Jednak szkoła aleksandryjska zdecydowanie bardziej poszła w kierunku hellenizacji pojęć używanych w teologii Eucharystii i wyeksponowania jej duchowego wymiaru, natomiast, jak to mocno podkreśliliśmy szczególnie przy omawianiu dorobku św. Jana Chryzostoma<sup>219</sup>, szkoła antiocheńska nacechowana była głębokim zakorzeniem biblijnym oraz realizmem historycznym w interpretacji dzieła zbawienia przy jednoczesnym utrzymaniu wpływów judaistycznych, a tym samym w rozumieniu anamnezy zachowała łączność z hebrajskim rozumieniem pamiętki-*zikkaron*. I to właśnie szczególnie antiocheńczycy w anamnezie, która uobecnia zbawczą ofiarę Chrystusa, wskazywali podstawę do ofiarniczego charakteru Eucharystii<sup>220</sup>. Miało to duże znaczenie na przyszłość, bo właśnie ze środowiska antiocheńskiego wyszła *Liturgia św. Jana Chryzostoma*, mająca uprzywilejowane miejsce pośród anafor eucharystycznych używanych w Kościołach Wschodnich<sup>221</sup>, która stała się, poprzez praktykę liturgiczną, trwałym nośnikiem takiego pojmowania anamnezy w teologii wschodniej.

<sup>216</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 72-80; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 12; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 34; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 129; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 422.

<sup>217</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 75.

<sup>218</sup> Por. L. MAKIOLA, *Rozwój nauki na temat ofiarniczego charakteru Eucharystii*, Opole 2003, s. 77-78; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 114-115; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 216.

<sup>219</sup> Warto tu także wspomnieć o innym wielkim antiocheńczyku niesłusznie podejrzewanym o herezję – przyjacielu św. Jana Chryzostoma – Teodorze z Mopsuestii (350-428 r.), który ze względu na obronę realizmu eucharystycznego z ostrożnością używał terminu ‘symbol’, ale konsekwentnie nauczał, że Eucharystia jest ofiarą, nie przez działanie ofiarnicze kapłana, ale na mocy anamnezy ofiary Krzyża – J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 69-74. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 78; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 87-88; G. KOCH, dz. cyt., s. 219; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 69, 92-93.

<sup>220</sup> Por. J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1242; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 132; R.J. HALLIBURTON, dz. cyt., s. 248-249.

<sup>221</sup> J. KLINGER, dz. cyt., s. 128.

Myśl Ojców łacińskich w zakresie teologii Eucharystii, mimo iż nawiązywała do wspólnych inspiracji czerpanych z Ojców Apostolskich i poprzez rozliczne kontakty stale znajdowała się pod wpływem Ojców greckich, jednak powoli szła w swoim kierunku, który głównie wynikał z różnicy pomiędzy konkretną, pragmatyczną mentalnością rzymską, a bardziej abstrakcyjnym, spekulatywnym i spirytualistycznym myśleniem greckim. W interesującym nas zagadnieniu sposobu wyjaśnienia relacji między ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną już u św. Cypriana z Kartaginy pojawiła się tendencja, jak to mocno wyakcentowaliśmy, do traktowania ofiary eucharystycznej jako powtórzenia ofiary Krzyża. Mimo iż w swoim szczytowym okresie – u Augustyna – zachodnia teologia Eucharystii otwarła się szeroko na wzorce inspirowane filozofią grecką i dopracowała pojęcie sakramentu posiadającego strukturę symbolu w rozumieniu platońskim<sup>222</sup>, to jednak zasadniczo Zachód chrześcijański po V wieku zaczął tracić zdolność do pojmowania pamiętki ze słów ustanowienia Eucharystii w kategoriach wypracowanych przez Wschód, jako anamnezy ujmowanej przez pryzmat realnego symbolu i interpretował liturgię eucharystyczną jako nową ofiarę, nie na mocy anamnezy, ale przez bezpośrednie ofiarowanie darów eucharystycznych<sup>223</sup>. Tutaj właśnie możemy wskazać początki późniejszego kryzysu związanego z pytaniem o tożsamość ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej<sup>224</sup>. Świadectwem tego procesu, który doprowadzi do poglądu, że w mszy ponawia się w sposób bezkrwawy ofiarę Chrystusa, jest tekst papieża Grzegorza Wielkiego już z przełomu VI i VII wieku: „... co dzień składać w ofierze (*hostias immolare*) Jego Ciało i Krew. Ta bowiem szczególna ofiara (*victima*) ratuje duszę od zguby wiecznej, tajemniczo nam odnawia (*reparat*) śmierć Jednorodzonego, choć ten po zmartwychwstaniu już nie umiera i śmierć już więcej nad nim nie zapanuje, jednakże żyjąc nieśmiertelnie i nieskażenie (*incorruptibiliter* – niezmiennie, niezniszczalnie), ponownie w tej tajemnicy świętej Ofiary ofiarowuje się za nas (*pro nobis iterum* [dosłownie „po raz wtóry”!] *in hoc mysterio sacra oblationis immolatur* [jest ofiarowany – sic! strona bierna])”<sup>225</sup>.

<sup>222</sup> G. KOCH, dz. cyt., s. 219. Należy zauważyć, że nawet jeśli Augustyn mówi o powtarzaniu wydarzeń zbawczych, to nie na płaszczyźnie historii, ale liturgii, a tym samym rozumie je jako uobecnienie – R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Wielkanocy*, dz. cyt., s. 70-72; Św. AUGUSTYN, *De civitate dei* I,10: „Sacrificum visibile, invisibilis sacrifici sacramentum”.

<sup>223</sup> Por. J. TYRAWA, dz. cyt., k. 1243; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 64-70; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 127, przypis 6; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 230.

<sup>224</sup> E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>225</sup> Św. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, IV,58 (PL 77,425), Warszawa 1969, s. 216-217. Warto tu jeszcze z tego samego fragmentu zacytować jedno zdanie: „...jak doniosłe ta Ofiara ma dla nas znaczenie, skoro dla naszego zbawienia męka Jednorodzonego Syna wciąż się w niej odnawia (*imitatur*)”. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 101; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 22; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 23; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 14; H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, dz. cyt., s. 73.

W końcu trzeba podkreślić raz jeszcze ogromne znaczenie liturgii, a dokładniej tekstów modlitw eucharystycznych, dla zachowania właściwego rozumienia pojęcia anamnezy. Mimo iż stopniowo, od II wieku mamy do czynienia z zanikiem biblijnego rozumienia pamiętki i jej transpozycją na model platoński, to jednak anamneza stała się trwałym elementem modlitw eucharystycznych i, co więcej, jak wykazali to wspominani tu często badacze jak L. Bouyer czy E. Mazza, teksty te stale, mimo silnej hellenizacji, niosą w sobie zaszczerpione do pierwotnych anafory elementy modlitw żydowskich z charakterystycznym motywem pamiętki-*zikkaron*<sup>226</sup>. Dotyczy to także tekstów liturgicznych używanych na Zachodzie, które w gruncie rzeczy w swoich źródłach, jak pokazaliśmy, powstawały pod wpływem wschodnich tradycji liturgicznych i w ten sposób pośrednio przejęły te wątki. Trzeba jednak zaznaczyć, że zasadnicza anafora Zachodu – Kanon Rzymski zdecydowanie mocniej eksponuje tu wątek ofiarny niż anamnetyczny. Zamykając analizę tego okresu, warto zasygnalizować rozpoczynający się od końca epoki Ojców ważny proces: o ile Wschód miał i ma stałą świadomość fundamentalnej roli anamnezy w liturgii, to Zachód zachował ją literalnie w sensie formalnym, ale na wiele wieków zagubił jej treść biblijną i sens teologiczny. I to właśnie jest wielką zasługą liturgii i teologii wschodniej, że przechowały rozumienie anamnezy w jej pierwotnym, patrystycznym sensie, co będzie miało w przyszłości wielkie znaczenie dla przywrócenia na nowo tego pojęcia w teologii zachodniej.

## 1.2. Teologia średniowieczna – zmiana kierunku w nauce o Eucharystii

Upadek Imperium Rzymskiego i wielka wędrówka ludów doprowadziły do zmiany horyzontu duchowego, przewrotu w mentalności Zachodu, który w sposób niezwykle istotny wpłynął także na naukę o Eucharystii. Początek średniowiecza to na płaszczyźnie duchowej spotkanie ludów germańskich z chrześcijaństwem<sup>227</sup>. I mimo iż w efekcie tego spotkania wykazano duży szacunek wobec spuścizny starożytności, zachowano język (łacine), liturgię i aparat pojęciowy wypracowany przez zachodnią patrystykę<sup>228</sup>, to jednak sposób myślenia Germa-

<sup>226</sup> Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 347-348.

<sup>227</sup> Por. P. TRUMMER, dz.cyt, s. 24 – na temat wpływu rozumienia ofiary u Germanów oraz s. 35-36 – na temat motywów mitologii germańskiej wobec chrześcijaństwa. W szerszym kontekście dziejów cywilizacji zob. P. GILBERT, dz. cyt., s. 59-60; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 79.

<sup>228</sup> S. RABIEJ, dz. cyt., s. 94. Szerzej zob. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 78-94; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 83-85; J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 29-32.

nów oparty na reistycznym ujmowaniu rzeczywistości, także w sferze duchowo-osobowej, nie pozwolił na asymilację myśli teologicznej Ojców, ale doprowadził do jej przemiany. Przede wszystkim, w interesującym nas zakresie, silny realizm rzeczy w mentalności germańskiej sprawił, że niezrozumiały był już na Zachodzie symboliczny sposób myślenia ciągle żywy w Kościele wschodnim. Również stosunek ludów germańskich do rytuałów nosił silne znamiona automatyzmu w rozumieniu ich skuteczności. Wraz z takim podejściem do Eucharystii zagubiony został dynamiczny, wydarzeniowy charakter nauki o Eucharystii, tak charakterystyczny dla okresu patrystycznego, gdzie punktem wyjścia była liturgia eucharystyczna traktowana w całości jak realny symbol i widziana w kontekście anamnezy. Samo pojęcie anamnezy przestało być rozumiane na Zachodzie w jego oryginalnym znaczeniu i zredukowano je do poziomu alegorycznego<sup>229</sup>. Teraz Eucharystia pojmowana jest statycznie, a w centrum teologii eucharystycznej postawiono rzeczywistą obecność Chrystusa<sup>230</sup>.

To zderzenie germańskiego realizmu rzeczy z antycznym realizmem symboli w nauce o Eucharystii doprowadzi już od IX wieku do kryzysu idei sakramentalnej. Te średniowieczne spory trwać będą ponad 250 lat i skupią się właśnie przede wszystkim na problemie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Ich podstawą były odmienne interpretacje pism św. Augustyna, które można sprowadzić do pytania: czy obecność Chrystusa jest w znaku (*in figura*), czy jest ona rzeczywista (*in realitate*). W świetle teologii Ojców kwestia ta jest bezpodstawna, bo sakrament oznaczał dla nich rzeczywistość obecną w znaku, ale teologia wczesnego średniowiecza nie posiadała już możliwości przewyżczenia tej kontrowersji<sup>231</sup>.

Pierwszy taki istotny spór rozegrał się w IX wieku między opatem z Corbie Paschazjuszem Radbertusem a mnichem z tego samego klasztoru Ratramnusem. Podstawą tego sporu były poglądy Paschazjusza zawarte w jego dziele *De corpore et sanguine Domini* napisanym między rokiem 831 a 833, które, co warto odno-

<sup>229</sup> Przykładem mogą tu być komentarze liturgiczne teologa-liturgisty Amalariusza z Metz z pierwszej połowy IX wieku, który poprzez alegoryczne ujęcie liturgii jako *imitatio* pasji Chrystusa próbował wykazać jej realizm i łączność między ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną – E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 162-172; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 83, 92-95. Por. szerzej w perspektywie całego średniowiecza E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 112-114; P. GILBERT, dz. cyt., s. 71; J. MARTOS, *The Sacraments*, dz. cyt., s. 113-116; J. COMBY, *Relecture de l'histoire (1250 à 2000)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 320. Przykład takiego drobniawego „rozpisania” poszczególnych elementów mszy na ich znaczenie alegoryczne zob. Z. WIT, *Liturgia Mszy świętej w Mszale św. Piusa V*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 34-36.

<sup>230</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 103-110 i 145-146; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 14-15; G. KOCH, dz. cyt., s. 219-220; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 134-136.

<sup>231</sup> T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 171-172.

tować, było historycznie pierwszą monografią poświęconą Eucharystii w historii teologii<sup>232</sup>. Szukając odpowiedzi na zasadnicze pytanie: „...jeśli jednak [eucharystyczne Ciało Chrystusa] jest obrazem, trzeba zapytać, jak może być rzeczywistością”<sup>233</sup>, skłonił się, nawiązując do Ambrozego, ku całkowitej identyczności historycznego i eucharystycznego Ciała Chrystusa, aż po tezę, że każda Eucharystia powtarza realne, fizyczne cierpienie Chrystusa na krzyżu<sup>234</sup>. Przeciwno tym poglądom wystąpili odwołujący się do Augustyna Rabanus Maur<sup>235</sup>, Jan Szkot Eriugena<sup>236</sup>, a przede wszystkim Ratramnus. Ten ostatni odrzucił całkowite utożsamienie postaci eucharystycznych z historycznym Chrystusem, twierdząc, że w Eucharystii przyjmujemy Ciało Chrystusa *in figura, in mysterio, in virtute*, a w konsekwencji, mimo iż nie negował prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii, popadał jednak w czysty symbolizm<sup>237</sup>. Natomiast w rozumieniu ofiary eucharystycznej mówił o reprezentacji w misterium Eucharystii jednorazowej ofiary Chrystusa. Oba stanowiska były na swój sposób skrajne, ale jednak realizm w ujęciu Radbertusa zaczął być poglądem dominującym<sup>238</sup>.

Cały ten dyskurs o Eucharystii w IX wieku ilustruje nam świetnie ową sytuację przejściową we wczesnym średniowieczu, wynikającą ze swoistej recepcji antyku w Europie Zachodniej po wędrówce ludów – teologowie ci są jeszcze epigonami myśli patrystycznej, bo na niej skrzętnie budują swoje wykształcenie, ale poznają ją już tylko fragmentarycznie, a przede wszystkim naznaczeni reistyczną mentalnością swojego środowiska nie potrafią zrozumieć jej głębi. W gruncie rzeczy obie strony tego sporu miały trudność ze zrozumieniem teologii rzeczywistości obrazów, co stanowiło podstawę sakramentologii patrystycznej. Kwestia, jak coś, co jest tylko obrazem, może być jednocześnie rzeczywistością, jak pokazuje efekt tego dyskursu teologów IX wieku, jest właściwie nierozwiązy-

<sup>232</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 105; J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 38. Szerzej zob. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 85-90.

<sup>233</sup> Cyt. za A. GERKEN, dz. cyt., s. 112, zob. PL 120,1278 – „Sed si figura est, quaerendum, quomodo veritas esse potest”.

<sup>234</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 83-85; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 131; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 51; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 136; M. CISŁO, dz. cyt., s. 17; E. MAZZA, *Relecture de l'histoire (30 à 1250)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 316.

<sup>235</sup> Szerzej na temat jego reakcji zob. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 90-91; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 82.

<sup>236</sup> Szerzej zob. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 104-106. Por. Z.J. KIJAS, *Spyry eucharystyczne*, *PostScriptum* 2(9)/2000, s. 21.

<sup>237</sup> Echo tej koncepcji znajdujemy potem u Zwingliego – M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>238</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 85-89; M. CISŁO, dz. cyt., s. 17-18; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 136-137; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 91-94; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 183-187; J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 39; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 247-248; P. GILBERT, dz. cyt., s. 74-75.

walna – we wczesnym średniowieczu obraz i rzeczywistość występują już jako przeciwstawność, a tym samym nie do pogodzenia są ze sobą realizm i symbolizm w znaczeniu starożytnym. W ten sposób nauka o Eucharystii została wprowadzona na nowe tory poszukiwań rozwiązania tej dychotomii – rozpoczęło się przejście od teologii symbolicznej Ojców Kościoła do teologii scholastycznej<sup>239</sup>.

Nierozwiązany do końca spór z IX wieku wrócił z nową siłą w wieku XI, kiedy to jako podstawową metodę w teologii zaczęto wprowadzać dialektykę. Główną postacią tej kontrowersji był Berengariusz z Tours<sup>240</sup>, który rozwinął symbolistyczne stanowisko Ratramnusa, przy czym wobec chleba i wina w Eucharystii używał nie tylko terminu obraz (*figura*), ale także podobieństwo (*similitudo*). Wnioskował tak na podstawie swoich dialektycznych poszukiwań rozwiązania problemu przemiany eucharystycznej. Ponieważ używał sensualistycznego pojęcia substancji, rozumianej jako suma właściwości empirycznych rzeczy (arystotelesowska hylemorficzna teoria bytu i jej terminologia jeszcze nie dotarła na Zachód), doszedł do wniosku, że w procesie przemiany eucharystycznej nie zmienia się rzeczywistość postaci eucharystycznych, a tym samym są one tylko symbolami, ale w znaczeniu tylko zewnętrznych znaków, a nie realnego symbolu Ciała i Krwi Pańskiej. Warto jednak zauważyć, że podobnie jak Ratramnus, mszę traktował jako symbolistyczną ofiarę o charakterze wspomnieniowym. Jego poglądy spotkały się z gwałtownym sprzeciwem antydialektyków i były kilkakrotnie potępione. Na synodzie w 1059 roku Berengariusz musiał podpisać wyznanie wiary, które jest pierwszym oficjalnym orzeczeniem Kościoła odnośnie do Eucharystii<sup>241</sup>. A. Gerken określa skrajny realizm tego dokumentu „wulgarno-zmysłowym”, gdyż mowa jest tam o Ciele Pańskim, które jest „łamane rękami kapłana oraz żute zębami wiernych”<sup>242</sup>. Bardziej stonowane, ale i bardziej znaczące dla rozwoju nauki o Eucharystii jest drugie wyznanie wiary dla Berengariusza z 1079 roku<sup>243</sup>. Ten dokument w dużej mierze powtarza tezy Paschazjusza Radbertusa. Jednak najważniejsze są w nim dwa stwierdzenia. Najpierw warto zauważyć tu pierwszy raz użyte w oficjalnym dokumencie Kościoła określenie *substantialiter converti* – daleki prototyp późniejszej transsubstancjacji. Jednak przede wszystkim naszą uwagę powinno przyciągnąć stwierdzenie: „Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji (*non tantum per signum et vir-*

<sup>239</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 112-118; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 16; H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, dz. cyt., s. 86-87; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 17.

<sup>240</sup> Bardzo szczegółowa historia tej kontrowersji zob. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 97-112; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 97-102.

<sup>241</sup> DH 690; BF<sup>3</sup> 222.

<sup>242</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 122. Por. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 177-179; STh III, q.77, a.7, ad.3.

<sup>243</sup> DH 700; BF 279; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 180-181.



*tuti sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae*)<sup>244</sup>. Widzimy tu zaostrenie, widocznego już w pierwszym sporze z IX wieku, przeciwstawienia obraz – rzeczywistość. Tutaj już nawet płaszczyzna sakramentalna nie jest postrzegana jako rzeczywistość, ale tylko na poziomie znaków zewnętrznych. W tej reistycznej perspektywie myślenia rzeczywiste jest tylko to, co dostrzegalne jako rzecz. Jednocześnie sakrament traci swój wymiar czasowy i egzystencjalny. W tym momencie w nauce o Eucharystii następuje niebezpieczny rozdźwięk między pojmowaniem sakramentu a rzeczywistością<sup>245</sup>.

Prezentacja tych dwóch wielkich sporów eucharystycznych wczesnego średniowiecza uświadamia nam jeszcze bardziej przesunięcie środka ciężkości w nauce o Eucharystii na problem realnej obecności kosztem innych wymiarów tego misterium – w konsekwencji ofiara coraz bardziej znajduje się w praktyce Kościoła w cieniu adoracji<sup>246</sup>. Jednocześnie to napięcie wywołane dyskusją wokół poglądów Berengariusza, a także innymi herezjami tej epoki uderzającymi w realną obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>247</sup>, doprowadzi do wykrystalizowania się nauki o transsubstancjacji. Ten kolejny ważny etap rozwoju zachodniej doktryny eucharystycznej stanie się możliwy dzięki dwóm istotnym impulsom. Po pierwsze, w XII wieku teologia zachodnia wchodzi na tory metody scholastycznej. Jej podwaliny kładą: św. Anzelm z Canterbury (†1109) uznawany za ojca scholastyki<sup>248</sup>; Piotr Abelard (†1142), który w dziele *Sic et non* usystematyzował metodę scholastyczną; Hugon (†1142)<sup>249</sup> i Ryszard (†1173) ze szkoły augustiań-

<sup>244</sup> BF 279; DH 700.

<sup>245</sup> Por. G. MACY, *L'Eucharistie en Occident de 1000 à 1300*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 185-186; A. GERKEN, dz. cyt., s. 119-123; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 53; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 131-133; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 168-169; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 190-192; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 249; P. GILBERT, dz. cyt., s. 75-76; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 16; Z.J. KIJAS, *Spory eucharystyczne*, dz. cyt., s. 21-23; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 137-138; M. CISŁO, dz. cyt., s. 18. Zob. także STh III, q.75, a.1.

<sup>246</sup> G. MACY, dz.cyt, s. 180-183; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 238. Szersza analiza konsekwencji różnych koncepcji eucharystycznych tej epoki na praktyki pobożnościowe zob. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 222-224.

<sup>247</sup> Zob. szerzej G. MACY, dz.cyt, s. 183-184; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 113-116.

<sup>248</sup> Zob. szerzej P. GILBERT, dz. cyt., s. 79-90.

<sup>249</sup> Hugon ze Świętego Wiktora uznawany jest za najwybitniejszego teologa Eucharystii w XII wieku – zob. szerzej O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 109-116. W kontekście naszych rozważań warto tu szczególnie zwrócić uwagę na jego dzieło *De sacramentis christianae fidei*, w którym położył podstawy pod scholastyczną sakramentologią przywracając augustiańskie pojęcie sakramentu jako znaku, choć przeakcentowując rolę elementu materialnego: „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualement gratiam” – J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 69. Zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 229. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 146.

skiego opactwa Świętego Wiktora w Paryżu i w końcu Piotr Lombard (†1160), którego *Sentencie* stały się punktem odniesienia kształcenia teologicznego do końca XV wieku<sup>250</sup>. Po drugie, na przełomie XII i XIII wieku zachodnie uniwersytety przyswoiły sobie myśl Arystotelesa, która okazała się dużo bliższa niż platonizm dla koncentrującej się na opisie rzeczy mentalności średniowiecza, co z kolei przełożyło się, nie bez oporów w różnych środowiskach kościelnych<sup>251</sup>, na otwarcie drogi do zupełnie nowego rozwiązania dylematu sakrament – rzeczywistość. Dotąd w średniowiecznej teologii, jak pokazaliśmy, wpadano tutaj w dwie skrajności: albo prymitywny realizm, albo czysty symbolizm. Teologia scholastyczna wskazała tutaj, jako element wiążący te dwa bieguny na poziomie ontologicznym, pojęcie substancji w ujęciu metafizyki arystotelesowskiej. W ten sposób opracowano model myślowy stanowiący pomost pomiędzy znakiem a rzeczywistością oznaczaną, pomiędzy *sacramentum tantum* a *res tantum* – tym modelem była nauka o transsubstancjacji<sup>252</sup>. Prawdopodobnie jako pierwszy zarys tej nauki wypracował XII-wieczny angielski kardynał Robert Pollen, wychowanek paryskich szkół teologicznych<sup>253</sup>. Sobór Laterański IV w 1215 roku umieszcza już termin *transsubstantiatio* w swoim *Credo* mającym wysoką rangę dogmatyczną, jednak nie doprecyzowuje tego pojęcia<sup>254</sup>. W pełni dopracowaną doktrynę o transsubstancjacji zaprezentuje dopiero św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), którego nauka o Eucharystii, będąca syntezą dziedzictwa Ojców dokonaną za pomocą aparatu pojęciowego filozofii Arystotelesa, wyznaczy na długie wieki kierunek rozwoju teologii katolickiej.

<sup>250</sup> J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 44-78. Szerzej nt. wkładu tych teologów do nauki o Eucharystii, a szczególnie doprecyzowania rozumienia sakramentu (w kategoriach *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* i *res tantum*) – zob. G. MACY, dz. cyt., s. 186-187; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 115-116; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 134.

<sup>251</sup> Szerzej na temat recepcji Arystotelesa w średniowiecznej teologii zob. J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 80-81; G. MACY, dz. cyt., s. 189-190. Zob. także M-D. CHENU, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 109-112.

<sup>252</sup> M. CISŁO, dz. cyt., s. 19; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 138; A. GERKEN, dz. cyt., s. 128-129. Równoległe na początku XIII wieku pojawiły się teorie konssubstancjacji i anihilacji (substytucji) – J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 239-240; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 123.

<sup>253</sup> G. MACY, dz. cyt., s. 187-188. Szerzej zob. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 116-122. Por. inne wersje historii kształtowania się pojęcia transsubstancjacji – A. GERKEN, dz. cyt., s. 126-127; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 250; M. CISŁO, dz. cyt., s. 19; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 17; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 240; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 122.

<sup>254</sup> DH 802 – *transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem*. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 101-103; G. MACY, dz. cyt., s. 188; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 133; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 134-135; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 118-120.

Zasadniczy wykład Tomaszowej nauki o Eucharystii zawarty jest w *Sumie Teologicznej* (III, q. 73-83)<sup>255</sup>. Już na pierwszy rzut oka widać, że centralnym punktem dociekań św. Tomasza jest tutaj ujęcie Eucharystii jako sakramentu, co w kategoriach scholastycznych przede wszystkim równało się rozwiązaniu problemu rzeczywistej obecności Chrystusa w tym sakramencie. Zagadnienie Eucharystii jako ofiary, a więc także jej związku z ofiarą Krzyża, jest rzadko wzmiankowane i zajmuje marginalne miejsce, a ujęte jest całościowo jedynie w artykule 1 kwestii 83 *Sumy*<sup>256</sup>. Słusznie, w tym kontekście, zauważa E. Mazza, że dla Tomasza, jak dla wszystkich teologów średniowiecznych, podstawowym tekstem biblijnym w dyskusji o Eucharystii nie jest zdanie: „To czyńcie na moją pamiętkę”, lecz słowa: „To jest moje Ciało” i „To jest moja Krew”<sup>257</sup>. Akwinata swoje dociekania na temat sakramentu Eucharystii prowadzi na dwóch płaszczyznach: metafizycznej i historiozbawczej. Płaszczyzna metafizyczna oparta na ontologii Arystotelesa, a szczególnie odwołująca się do pary pojęć wyrażających złożenie bytowe substancja – przypadłość (*accidens*), stanowi bazę do rozważań na temat istoty przemiany eucharystycznej<sup>258</sup>. Płaszczyzna historiozbawcza, w której Eucharystia zajmuje w ogóle centralne miejsce, służy do rozwinięcia idei sakramentu jako źródła uświęcenia, a więc także do powiązania ofiary eucharystycznej z ofiarą Krzyża<sup>259</sup>.

Punktem wyjścia dla Tomasza w jego doktrynie o transsubstancjacji jest wiara w realną (*vere*) obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii, zasadzająca się na słowach ustanowienia: „To jest Ciało moje...”<sup>260</sup>. Na tej podstawie

<sup>255</sup> Zagadnienia dotyczące Eucharystii datuje się na rok 1273. Warto tu zwrócić uwagę na pewną ewolucję poglądów św. Tomasza, którą można zauważyć porównując trzecią część *Summy Teologicznej* z powstałym dwadzieścia lat wcześniej *Komentarzem do Sentencji*. Otóż w tym wcześniejszym dziele słowo ‘transsubstancjacja’ pada aż 88 razy, w *Sumie* tylko 4. Niektórzy odczytują to jako sygnał rosnącej rezerwy Akwinaty do tego pojęcia – E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 200.

<sup>256</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 137.

<sup>257</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 200.

<sup>258</sup> Trzeba tu jednak bardzo mocno zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z ‘czystą’ ontologią Arystotelesa, lecz z głęboko zmodyfikowaną przez Tomasza w wyniku jego teologicznych (opartych na danych biblijnych) poszukiwań możliwości rozwiązania problemu przemiany eucharystycznej. Tomaszowa doktryna o transsubstancjacji nie jest arystotelesowska, lecz jedynie posługuje się kategoriami metafizyki Arystotelesa do wyjaśnienia misterium wiary – E. SCHILLEBEECKX, *The Eucharist*, London 1988<sup>4</sup>, s. 48-51; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>259</sup> Zob. tu przede wszystkim zagadnienie o istocie sakramentu STh III, q.60, a zwłaszcza artykuł 3. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 134; STh III, q.73, a.5-6. Również na płaszczyźnie życia duchowego i sakramentalnego Eucharystia zajmuje centralne miejsce – STh III, q.73, a.3; q.65, a.3. Por. W. KASPER, *Sługa radości*, dz. cyt., s. 135.

<sup>260</sup> STh III, q.75, a.1. Por. STh III, q.78, a.5; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 207.

uważa on, że po konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, gdyż nie mogą one być substancją Ciała i Krwi Pańskiej, których prawdziwa obecność wynika ze słów ustanowienia, lecz: „cała substancja chleba zostaje przemieniona w całą substancję Chrystusowego Ciała, a cała substancja wina w całą substancję Chrystusowej Krwi”<sup>261</sup>. Natomiast przypadłości (akcydensy) chleba i wina pozostają niezmienione, mimo iż ich podstawa bytowa zostaje zmieniona<sup>262</sup>. Ta przemiana istotowa dokonuje się na zasadzie cudownego działania Boga<sup>263</sup>, który jest mocen przemienić cały byt, nie tylko co do formy, ale i substancji.

Tomaszowe rozwiązanie problemu realnej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi chleba i wina poprzez ontologiczne rozróżnienie między substancją a przypadłościami w sakramencie Eucharystii doskonale wyprzewodziło średniowieczną teologię ze ślepego zaułka dylematu realizm czy symbolizm – Ciało Chrystusa bytuje w sakramencie Eucharystii na modłę substancji, tak więc choć nie podpada pod zmysły, jest wszakże prawdziwie obecne<sup>264</sup>. Jednak to rozwiązanie nie miało już tak kompleksowego charakteru, obejmującego wszystkie wymiary misterium eucharystycznego, jak koncepcja realnego symbolu wypracowana przez Ojców Kościoła. Nauka o transsubstancjacji jest modelem zdecydowanie preferującym jeden wymiar Eucharystii – realną obecność Chrystusa, a przez to bardziej statycznym, w tym przede wszystkim sensie, że niezdołnym do eksplikacji anamnetycznego dynamizmu akcji liturgicznej<sup>265</sup>.

To zawężenie perspektywy widzimy przede wszystkim w zakresie najbardziej nas interesującej nauki o ofierze eucharystycznej. Dla Tomasza Eucharystia jest ofiarą w pierwszym rzędzie dlatego, że „w Eucharystii mamy w pełni sakrament Męki Pańskiej, bo zawiera się w niej sam Umęczony Chrystus”<sup>266</sup>. Na tej podstawie można by wnioskować, że nie mamy już tu do czynienia z dynamicznym wymiarem pamiętki jako uobecnienia ofiary Krzyża, lecz statycznym odniesieniem do Krzyża poprzez obecność Chrystusa z Jego *passio – sacrificium*

<sup>261</sup> STh III, q.75, a.4.

<sup>262</sup> STh III, q.77, a.1, ad.1-4, oraz q.75, a.5-6.

<sup>263</sup> Zob. szerzej na temat funkcji cudu w tej argumentacji – E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 206.

<sup>264</sup> STh III, q.76, a.5 i 7. Por. B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 171; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 135; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 134-139; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 240-244; J. RATZINGER, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 94-98; R. CANTALAMESSA, *Eucharystia nasze uświęcenie*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>265</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 128-130; G. MACY, dz. cyt., s. 189; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 246-247, 251; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 149; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 207-208; tenże, *Relecture de l'histoire*, dz. cyt., s. 317; M. CISŁO, dz. cyt., s. 20; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 17.

<sup>266</sup> STh III, q.73, a.5, ad 2. Zob. także STh III, q.79, a.1 – *per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi*.

*novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate*<sup>267</sup>. Różnica początkowo wydaje się subtelna, ale zupełnie inaczej są tu rozłożone akcenty: model patrystyczny kładł akcent na anamnezę, czyli podstawą było uobecnienie Paschy Chrystusa i z tego wynikała Jego obecność, w modelu scholastycznym podstawą jest obecność, a z niej pośrednio wynika ofiara.

Czy więc Tomasz zagubił rozumienie patrystycznego modelu tłumaczącego ofiarę eucharystyczną? Wydaje się, że niezupełnie, choć zdania teologów są tu bardzo podzielone. Prawie w ogóle badacze analizujący teologię Eucharystii Akwinaty nie zauważają jego niezwykle patrystycznie brzmiącej opinii – inspirowanej tekstem Augustyna – zapisanej jednak nie w traktacie o Eucharystii, lecz w traktacie chrystologicznym *Sumy* przy kwestii kapłaństwa Chrystusa: „W Kościele co dzień dokonuje się ofiara, nie inna od tej, którą złożył Chrystus, lecz stanowiąca jej pamiątkę”<sup>268</sup>. Niestety Tomasz nie rozwija dalej tej myśli i nie wraca do niej rozważając bezpośrednio kwestię ofiary eucharystycznej. W *Sumie Teologicznej* nie znajdujemy co prawda takiego słowa jak anamneza<sup>269</sup>, jednak gdy sięgniemy do łacińskiego oryginału fragmentu poświęconego zagadnieniu ofiary eucharystycznej (STh III, q.83, a.1), spotykamy tam bardzo patrystycznie brzmiące określenie *imago repraesentativa*<sup>270</sup>. Staje tu przed nami pytanie: na ile Tomasz używając takiego określenia za Augustynem rozumiał je tak jak Ojcowie Kościoła? Są miejsca w jego dziełach, które świadczą, że rozumiał w pełni Eucharystię jako prawdziwą ofiarę przez uobecnienie jedynej

<sup>267</sup> STh III, q.75, a.1.

<sup>268</sup> STh III, q.22, a.3, ad 2: *Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio*. Do tekstu tego nawiązuje jedynie A. Vonier, co rozwinie omawiając jego teologię w drugiej części tego rozdziału.

<sup>269</sup> Tomasz stosuje słowo pamiątka – *memoriale*, przykład znajdujemy w głębokim teologicznie hymnie *Adoro te devote* – por. R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 92; B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Feiburg 1963, s. 43.

<sup>270</sup> STh III, q.83, a.1, ad 2. Podobnie cytując w tym samym artykule Ambrożego używa określenia *sacrificium exemplum* – STh III, q.83, a.1, ad 1. Warto tu zauważyć pewien istotny szczegół – jak podaje komentarz do niemiecko-łacińskiego wydania *Sumy* w istocie cytat ten nie pochodzi od Ambrożego, lecz od Chryzostoma. To w XII wieku przypisano te słowa Ambrożemu i tak potem funkcjonowały wśród ówczesnych teologów. Pochodzą one z klasycznego tekstu Chryzostoma wcześniej tu cytowanego Komentarza do Listu do Hebrajczyków [*In Hebr. hom.* 17,3 (PG 63,131)], w którym powielający go średniowieczni autorzy obcili ostatnie, najistotniejsze zdanie: *Nie składamy innej ofiary od tej, którą złożył wtedy arcykapłan, ale składamy zawsze tę samą, lub raczej sprawujemy wspomnienie (ἠνάμνησιν) ofiary*. Świadczy to, jak funkcjonowały teksty patrystyczne w tej epoce i jaki Tomasz miał dostęp do źródeł, na które się powoływał – zob. THOMAS VON AQUIN, *Das Geheimnis der Eucharistie. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, t. 30, Salzburg – Leipzig 1938, s. 559. Ten tekst Chryzostoma cytowany jako Ambrożego znajdujemy już w *Sentencjach* Piotra Lombarda – zob. F.C. SENN, dz. cyt., s. 254.



ofiary Krzyża: *hoc sacramentum dicitur 'sacrificium', inquantum repraesentat ipsam passionem Christi*<sup>271</sup> czy „*celebratio autem hujus sacramenti [... ] imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio*<sup>272</sup>. Możemy tak twierdzić, o ile *re-praesentare* rozumiemy w pierwotnym znaczeniu tego słowa jako ‘czynić obecnym’<sup>273</sup>. Z drugiej strony Tomaszowa argumentacja za ofiarnym charakterem mszy opiera się w dużej mierze na charakterystycznej dla jego epoki tendencji do alegoryzacji poszczególnych elementów liturgii<sup>274</sup>, gdzie np. „przełamywanie [postaci sakramentalnych chleba] jest sakramentem Męki Pana, spełnionej na prawdziwym Jego Ciele”<sup>275</sup>. Dla Tomasza centrum – istotą Eucharystii jest konsekracja, której fundamentalne znaczenie wynika z mocy Chrystusowych słów ustanowienia gwarantujących skuteczność przemiany eucharystycznej – cała reszta słów i obrzędów stanowi tu rozwijający dodatek<sup>276</sup>, który ma przygotować do przyjęcia sakramentu<sup>277</sup>. Konsekrację pojmuje on również jako sakramentalną reprezentację jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu<sup>278</sup>. Jednak nade wszystko to ‘czynić obecnym’ wydaje się być stosowane u Akwinaty bardziej w odniesieniu do realnej obecności w Eucharystii ofiarowanych na krzyżu Ciała i Krwi Chrystusa i przez to daje uczestnictwo w owocach Męki, a stąd dopiero ma głównie wynikać uobecnienie ofiary dla uczestników celebracji. Nie jest to więc aktualizacja czynu zbawczego Chrystusa w sensie anamnezy, lecz typowe dla scholastycznej sakramentologii ujęcie zawężające się jedynie do udziału w skutkach (*effectus*) zbawczego dzieła Chrystusa<sup>279</sup>. Również

<sup>271</sup> STh III, q.73, a.4, ad 3. Stosujemy tu i dalej tekst oryginalny *Sumy* w zdaniach zawierających *repraesentare*, gdyż polskie tłumaczenie jest tu mało precyzyjne i stale tłumaczy to słowo jako ‘uzmysławiać’, co można rozumieć sensualistycznie – ‘poddaje pod zmysły’ lub jako zupełnie subiektywny proces myślowy. Dlatego wydaje się, że dużo poprawniej jest rozumieć tutaj to łacińskie słowo jako ‘czynić obecnym’.

<sup>272</sup> STh III, q.83, a.1.

<sup>273</sup> Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 133; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 199; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 162; F.C. SENN, dz. cyt., s. 254-255.

<sup>274</sup> Zob. STh III, q.83, a.5 oraz szczegółowa analiza [w:] E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 211-214. Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 137; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 87; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 235-236.

<sup>275</sup> STh III, q.77, a.7.

<sup>276</sup> STh III, q.78, a.1, ad 4. Por. J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 239 – konsekracja (osobna chleba i wina) wg Tomasza była także centralnym momentem ofiary. Dla Tomasza *sacrificium* to nie *oblatio*, lecz *consecratio*, gdyż *sacrificium* wyprowadzał on od *sacrum facere* – F.C. SENN, dz. cyt., s. 253.

<sup>277</sup> STh III, q.83, a.4, ad 1.

<sup>278</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 249 – autor podkreśla, że późniejszy tomizm przesunął tu akcent na sakramentalne odnowienie ofiary przez kapłana.

<sup>279</sup> STh III, q.83, a.1: „...przez ten sakrament stajemy się współuczestnikami w owocach Chrystusowej Męki” i ten „moment uwypukla natomiast właściwość omawianego sakramentu, polegającą na tym, że w jego celebrze dokonuje się immolacja Chrystusa”. Por. L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 81; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 251; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 214; J.T. O’CONNOR,



pojęcia *imago*-obraz nie można tu raczej odczytywać, mimo licznych odniesień do Augustyna, w kategoriach platońskich, gdyż Tomasz stosuje konsekwentnie jako narzędzie dla swojej teologii filozofię Arystotelesa. *Imago*-obraz nie jest już dla Tomasza odbiciem prawzoru zawierającym jego rzeczywistość, lecz znakiem wskazującym na rzeczywistość. Te argumenty potwierdzają, że pomimo częstego odwoływania się do myśli patrystycznej, Tomasz jednak nie potrafił już jej odczytać w jej pierwotnym sensie. Jeszcze bardziej stanowczy pogląd prezentuje tu A. Gerken opierając się na badaniach F. Pratznera, który twierdzi, że choć autor *Sumy Teologicznej* posługuje się pojęciem uobecnienia męki Pańskiej (*representatio dominicae passionis*), to nie można tego rozumieć w znaczeniu realnego symbolu teologii patrystycznej, a tym samym, idąc dalej, „u Tomasza z Akwinu nie występuje już idea sakramentalna, wedle której zbawcze wydarzenie zawarte w uczcie paschalnej Chrystusa powinno być obecne i wyraźnie uchwyte w symbolu lub znaku sakramentalnym”<sup>280</sup>.

Stanowisko to w zasadniczej linii wydaje się słuszne – rzeczywiście Akwinata ma trudność w sakramentalnym ujęciu ofiary eucharystycznej. Warto jednak popatrzeć na to zagadnienie w szerszym kontekście, bo jeśli uwzględnimy jego naukę o sakramentach w ogólności, to odkryjemy, że w perspektywie historyczno-zbawczej pod kątem celu sakramentu jako środka uświęcenia, widział trzy jego płaszczyzny: „sakrament jest, po pierwsze, znakiem upamiętniającym (*signum rememorativum*) to, co poprzedziło, mianowicie męki Chrystusa; po drugie, jest znakiem wskazującym (*signum demonstrativum*) na to, co się w nas dokonało na skutek męki Chrystusa, mianowicie – łaski; po trzecie, jest znakiem zapowiadającym (*signum prognosticum*), tj. zwiastującym przyszłą chwałę”<sup>281</sup>. Konkretnie przekładał to na naukę o Eucharystii w następujący sposób: Eucharystia jako *signum rememorativum* jest „upamiętnieniem Męki Pańskiej, która – jak wiemy – była prawdziwą ofiarą. Z tego względu sakrament ten nosi nazwę ofiary”; w odniesieniu do terażniejszości (*signum demonstrativum*) Eucharystia jest przede wszystkim komunią (*communio*) z Chrystusem, ale także, dzięki temu, znakiem jedności Kościoła; w końcu jako (*signum prognosticum*) sakrament ten jest przedsmakiem przyszłej rozkoszy (*praefigurativum fruitionis Dei*)<sup>282</sup>. Należy tu zwrócić wagę na dwa istotne momenty. Po pierwsze, tak rozumiane przez Tomasza trzy płaszczyzny znaku sakramentalnego odpowiadają opisanym przez

dz. cyt., s. 200; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 173, 251; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 120; F.C. SENN, dz. cyt., s. 255.

<sup>280</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 145-146. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 251; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 244 – autor ten uważa, że Tomasz, a później Trydent, używał słowa *repraesentare* jedynie w znaczeniu „oznacza”; PH.J. ROSATO, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998, s. 79 – uważa, że Tomasz traktował Eucharystię jako realny symbol.

<sup>281</sup> STh III, q.60, a.3.

<sup>282</sup> STh III, q.73, a.4. Por. M. CIŚŁO, dz. cyt., s. 21.

nas wcześniej trzem wymiarom czasowym liturgicznej pamiętki w znaczeniu biblijnym<sup>283</sup>. Po drugie, szczególnie warto zatrzymać się zwłaszcza nad określeniem *signum rememorativum*, które w *Sumie* jest kluczem do uznania Eucharystii za sakrament ofiary. Łacińskie słowo *rememoratio* oznacza nie tylko ‘przypomnienie’ ale również ‘obchód pamiętkowy’, a *commemoratio* znajduje się w łacińskiej wersji słów ustanowienia: *hoc facite in meam commemoratio-nem*<sup>284</sup>. Kiedy więc Tomasz pisze o *commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium*<sup>285</sup> jako utrwaleniu momentu z przeszłości (w rozumieniu *signum rememorativum*, czyli znaku upamiętniającego), to czyż nie mamy tu do czynienia w takim znaczeniu z pewną intuicyjną analogią do anamnezy?<sup>286</sup>

Ostatecznie można więc stwierdzić, że Tomasz, nawiązując do Ojców Kościoła, zachował zasadniczą intuicję jedności ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej poprzez pojęcie *repraesentatio* rozumiane jako uobecnienie<sup>287</sup>. Tę jedność między historyczną ofiarą Chrystusa na krzyżu a ofiarą sprawowaną podczas mszy wyrażają następujące organicznie powiązane elementy: identyczność ofiary (*una est hostia*), obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi z Jego męką, identyczność kapłana, tzn. Chrystus jako kapłan działa przez wyświęconego kapłana, aplikacja owoców Krzyża poprzez ofiarę eucharystyczną.<sup>288</sup> To połączenie jednorazowości ofiary krzyżowej Chrystusa z ofiarnym charakterem mszy nie opiera się już tutaj na odniesieniu do teologii realnego symbolu, anamnezy czy pamiętki w rozumieniu patrystycznym<sup>289</sup>. Mimo iż w swojej argumentacji Tomasz mówi, że *celebratio hujus sacramentum est imago repraesentativa passionis Christi*, to zaraz dodaje, że „oltarz przedstawia Jego krzyż, jako miejsce immolacji Chrystusa w Jego własnej postaci”, a kapłan, który „w Jego imieniu i Jego mocą wygłasza słowa mające na celu konsekrację, poniekąd utożsamia się ze

<sup>283</sup> Por. K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 251.

<sup>284</sup> Wydzwitek łacińskiego słowa *commemoratio* użytego w słowach ustanowienia ma charakter raczej biernego wspomnienia jako: wspomnienie, przypomnienie, pamięć o kimś (choć istnieje także znaczenie o charakterze aktywnym jako ‘obchód wspomnienia’) – doprowadziło to w średniowieczu do rozumienia wydarzenia mszy jako zwykłego wspomnienia Ostatniej Wieczery, często jedynie w sensie mistycznym – L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 81. *Thesaurus Graecae Linguae*, ed. H. Stephanus, B. Hase, G. Dindorfius, L. Dindorfius, Parisiis 1831-1856, vol. 1, pars 2, columna 464 – podaje jako łacińskie odpowiedniki dla greckiego *anamnesis: recordatio i reminiscencia*.

<sup>285</sup> STh III, q.73, a.4.

<sup>286</sup> Taką sugestię możemy znaleźć w: E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament*, dz. cyt., s. 89. Por. W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 87.

<sup>287</sup> Tu głównie STh III, q.83, a.1 ad.1. Por. J.M.R. TILLARD, *Théologie*, dz. cyt., s. 426-427; G. KOCH, dz. cyt., s. 222; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 15.

<sup>288</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 250. Por. J. BUXAKOWSKI, *Paschalny i antropologiczny aspekt istoty bezkrawej ofiary ołtarza*, *Studia Pelplińskie* t. XXXII/2002, s. 14-15. Zob. STh III, q.83, a.1.

<sup>289</sup> B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 159.

złożoną Ofiarą<sup>290</sup>. Widzimy więc, że choć tutaj Eucharystia nie jest traktowana jako tylko wizualny czy alegoryczny obraz ofiary Krzyża, lecz jako jej sakrament, to jednak Akwinata nie potrafi do końca dać przejrzystej odpowiedzi, na jakiej zasadzie ten sakrament jest *imago repraesentativa passionis Christi*.

Problem leży tu przede wszystkim w tym, że Tomasz rozpatruje na różnych płaszczyznach sakrament i ofiarę, co skutkuje w ostateczności ich rozdzielaniem<sup>291</sup>: „Eucharystia jest nie tylko sakramentem, jest także ofiarą. Stanowiąc uobecnienie Męki Chrystusa, przez którą siebie On złożył w ofierze Bogu, Eucharystia ma charakter ofiary, przez to zaś że niewidzialnie przekazuje łaskę pod widzialnymi postaciami, ma ona charakter sakramentu<sup>292</sup>; „Eucharystia jest zarazem ofiarą i sakramentem. Charakter ofiary ma przez akt ofiarniczy, sakramentu zaś przez akt przyjęcia. Toteż jako sakrament działa w tym, kto ją spożywa, jako ofiara zaś – w tym, kto ją składa lub w tych, za których jest złożona<sup>293</sup>. Patrząc głębiej, istotą problemu jest tu ograniczenie zastosowanej przez Tomasza metody wyjaśnienia natury sakramentalnej Eucharystii. Podstawą jego systemu jest tu, zaaplikowana do postaci eucharystycznych chleba i wina, metafizyczna analiza bytu oparta na rozróżnieniu między substancją a akcydensami. Jednak celebrowanie – ryt eucharystyczny to działanie, akcja i nie da się go opisać metodą metafizycznej analizy bytu opartą na kategoriach substancji i przypadłości. Z tego powodu relacja pomiędzy rytym eucharystycznym a ofiarą Krzyża nie mieści się w jego systemie w porządku sakramentalnym: *celebratio autem huius sacramenti [...] imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio*<sup>294</sup>. Zwróćmy uwagę: prawdziwa ofiara ma miejsce na Krzyżu, celebrowanie eucharystyczne jest tu tylko obrazem (*imago*). Słowa ‘prawdziwy’ (*vere*) Tomasz używa, kiedy mówi o chlebie jako sakramencie Ciała Chrystusa. Natomiast gdy mówi o celebrowaniu eucharystycznym jako *repraesentativa passionis Christi* słowo *vere* odnosi się do wydarzenia historycznego, ale nie do rytu – ten jest tylko *imago*<sup>295</sup>. I znów wracamy do pytania: jak rozumieć tutaj to pojęcie *imago*? Pewne światło rzuca nam rozumienie przez Tomasza pojęcia *signum* w odniesieniu do sakramentów. Otóż pojęcie *signum*, czy jego ekwiwalent *figura*

<sup>290</sup> STh III, q.83, a.1, ad 1-3.

<sup>291</sup> Na marginesie warto tu zwrócić uwagę, że Tomasz rozdzielił także Eucharystię od Kościoła jako Ciała Chrystusa zmieniając w tym względzie naukę Augustyna – A. GERKEN, dz. cyt., s. 131-133; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 117.

<sup>292</sup> STh III, q.79, a.7.

<sup>293</sup> STh III, q.79, a.5. Inny przykład q.83, a.4: „Celebrowamy je [misterium] zarówno przez składanie ofiary, jak przez realizowanie sakramentu, konsekrując i komunikując”. Zob. także STh III, q.79, a.7, ad.3. Por. J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 200; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 143; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 15-16.

<sup>294</sup> STh III, q.83, a.1.

<sup>295</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 211.

(a pamiętajmy, że w starożytności *figura* i *imago* używane było równoznacznie) są w *Sumie* traktowane w opozycji do *veritas*: „na pozór w tym sakramencie nie ma Ciała Chrystusa w rzeczywistości (*secundum veritatem*). Jest ono w nim przedstawione jako w symbolu lub znaku (*secundum figuram, vel sicut in signo*)”<sup>296</sup>. Jednak idąc za definicją Augustyna (*sacrum signum, signum rei sacra*) Tomasz uznaje sakrament za rodzaj znaku<sup>297</sup>, ale doprowadza go to do pewnej sprzeczności: „A chociaż sakramenty należą do kategorii znaków, obce nam jest rozumienie, że Chrystus jest w Eucharystii tylko jako w znaku. Rozumujemy że jest On tam – jak stwierdziliśmy wyżej – w sposób właściwy tylko temu sakramentowi (*speciali modo, qui est prioprius hiuc sacramento*)”<sup>298</sup>. Obecność Chrystusa *secundum modum prioprium hiuc sacramento* to obecność *ad modum substantiae*, a ten rodzaj obecności przynależy do porządku przyczynowego, bo jest wynikiem działania pierwszej przyczyny – Boga, a nie wynika z natury sakramentalnej znaku<sup>299</sup>. Widzimy więc, że Tomasz stosując terminologię patrystyczną (*signum, figura, imago*), na skutek procesu radykalnej reakcji Magisterium na błędy eucharystyczne w teologii wczesnego średniowiecza, nie potrafił zastosować jej w pierwotnym znaczeniu na płaszczyźnie sakramentalnej. Wielkim osiągnięciem Akwinaty jest wyjaśnienie natury obecności eucharystycznej pod postaciami chleba i wina, ale jego analiza nie daje już nam jednak w pełni zadowalającej odpowiedzi na pytanie o naturę sakramentalną samej celebracji eucharystycznej rozumianej jako akt posłuszeństwa wobec polecenia Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”<sup>300</sup>.

Poświęciliśmy doktrynie eucharystycznej św. Tomasza tak wiele miejsca, ale wydaje się to koniecznością, gdyż przez kolejne wieki zdominowała ona katolicką naukę o Eucharystii i aż do dzisiaj stanowi ona dla niej istotny punkt

<sup>296</sup> STh III, q.75, a.1, 1. Podobnie w tym samym artykule: *sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate*.

<sup>297</sup> STh III, q.60, a.1 i a.4.

<sup>298</sup> STh III, q.75, a.1, ad 3.

<sup>299</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 209; STh III, q.62, a.1, ad 1: „I w tym to znaczeniu sakramenty nowego prawa są zarazem przyczynami i znakami. Tu powód, czemu to powszechnie mówi się o nich, że: ‘sprawiają to, co oznaczają’. Widać również z tego, że ziszczają w sobie doskonale istotną treść sakramentu, jako że nie tylko mają na celu coś świętego na sposób znaku, ale także na sposób przyczyny”. Por. E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament*, dz. cyt., s. 87-88, gdzie autor twierdzi, że jednak dla Tomasza „Chrystus passus” to dziś działający Chrystus chwalebny i On działa w sakramentach i nadaje im skuteczność, która płynie ze zbawczego działania już w wiecznotrwałej rzeczywistości, a nie tylko z wydarzenia z przeszłości, czyli *ephapax* ofiary Krzyża nie stoi w sprzeczności z jej sakramentalnym *representatio* w Eucharystii.

<sup>300</sup> Por. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 224; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 16-17.

odniesienia. Obraz XIII-wiecznego szczytu rozwoju scholastyki byłby niepełny, gdybyśmy pominęli św. Bonawenturę (1217-1274) – równie ważną postać w teologii tamtego czasu, która obecnie – po wiekach – postrzegana jest nieco w cieniu Tomasza. Tworzyli w tym samym czasie, często w naukowej opozycji, co szczególnie pokazują napisane przez obydwu *Komentarze do Sentencji*. Bonawentura, z perspektywy filozoficznej, buduje swoje nauczanie teologiczne na tradycji augustiańskiej, którą usystematyzował w *Breviloquium*, ale esencją jego metafizyki i teologii jest, sięgający korzeniami do Platona, egzemplaryzm<sup>301</sup>. W swojej teologii Eucharystii Bonawentura<sup>302</sup> był bardziej personalistyczny niż Tomasz, dla którego najistotniejszy był obiektywizm wynikający z metafizycznej analizy bytu. Bonawentura choć używał terminu transsubstancjacja, to jednak rzadziej niż Akwinata, gdyż preferował określenie przemiana substancjalna. Dla Bonawentury, który u podstaw swej koncepcji eucharystycznej przyjmuje chrystologię opartą na nauczaniu św. Franciszka z Asyżu, istnieje całkowita identyfikacja między Sakramentem a osobą historycznego Jezusa – Eucharystia jest w jakiś sposób formą Wcielenia, tym samym postaci eucharystyczne są rodzajem welonu zakrywającego Ciało i Krew Chrystusa. Natomiast Eucharystię jako pamiętkę definiuje, będąc wielkim mistykiem, na podstawie obrazu płonącego węgla, gdzie płonącym węglem jest Ciało Chrystusa w Jego męce – kto kontempluje, wspomina Mękę, doznaje afektywnego jej doświadczenia. Jednak rozumiana tylko tak pamiętka Męki byłaby w pewien sposób bierną pamiętką. A Eucharystia jest żywą pamiętką, ponieważ Chrystus jest w niej obecny i dlatego przynosi ona przyjmującemu Sakrament rodzaj ekstazy związanej z tą swoistą kontemplacją Męki. Widzimy więc, że tak jak u Tomasza, choć na inny sposób, pamiętka wyprowadzona jest tu z Obecności, a dokładniej jej skutków u przyjmującego Komunię, a nie odnosi się do anamnezy rozgrywającej się w kultycznym uobecnieniu związanym z akcją liturgiczną. Mimo dużo głębszego osadzenia, niż u Tomasza, swojej teologii na augustianizmie – np. w jego koncepcji przyczynowości dyspozycyjnej sakramentów<sup>303</sup> – ten franciszkański uczonec nie potrafi przełamać, doprowadzonej do skrajności przez błędy Berengariusza, opozycji między *veritas a figura*. Choć w jego koncepcji są one dużo bliżej siebie niż u Akwinaty, to jednak jest

<sup>301</sup> Szerzej zob. J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 97-104; P. GILBERT, dz. cyt., s. 112-120; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. III, *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, Kraków 2009, s. 329-330.

<sup>302</sup> Zob. SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, cz. VI, *Les Remèdes sacramentels*, Paris 1967, s. 97-107, gdzie mamy streszczenie jego doktryny eucharystycznej.

<sup>303</sup> Koncepcja ta przyjmuje, że ilekroć Bóg 'widzi' znak sakramentalny, udziela niezawodnie łaski, tzn. Bóg zobowiązuje się działać poprzez ryt sakramentalny. Rozwija ją potem Duns Szkot, a za nim nominaliści – J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 103 i 122.

on dzieckiem swojej epoki i w jego nauczaniu także dochodzi do rozpadu teologii rzeczywistości obrazów<sup>304</sup>.

Po złotym okresie scholastyki uniwersyteckiej następuje od początku XIV wieku schyłek teologii średniowiecznej. Postacią graniczną jest tu franciszkanin tworzący na przełomie XIII i XIV wieku bł. Jan Duns Szkot (1266-1308), który stworzył oryginalną syntezę doktrynalną różną od Akwinaty<sup>305</sup>. Uważał on rozwiązanie zagadnienia transsubstancjacji, jakie zaproponował Tomasz, za niesatysfakcjonujące ze względu na jego założenia metafizyczne, lecz przyjmował na zasadzie posłuszeństwa wiary nauczanie na ten temat z *Credo* IV Soboru Laterańskiego. Sam jednak preferował dla przemiany substancjalnej określenie 'substancjalna substytucja', a w istocie uważał, że najbardziej racjonalnym wytłumaczeniem problemu – także w odniesieniu do źródeł skrypturystycznych – byłaby konsubstancjacja. Również w temacie ofiary eucharystycznej Duns Szkot różnił się od Tomasza. Duns Szkot był pierwszym teologiem, który odseparował ofiarę eucharystyczną od momentu konsekracji. Uważał, że dokonuje się ona w momencie ofiarowania konsekrowanych postaci. Dla niego Eucharystia nie jest już reprezentacją jedynej ofiary Chrystusa, ale nade wszystko ofiarą Kościoła, co w praktyce oznaczało, że każda msza jest odrębną ofiarą – powtórzeniem ofiary Krzyża, gdyż w jego koncepcji Kościół w osobie kapłana, na mocy delegacji Chrystusa, jest składającym ofiarę, a miara skuteczności ofiary uzależniona jest od pobożności członków Kościoła żyjących w danym czasie na ziemi<sup>306</sup>. To sygnał początku procesu, który w późnym średniowieczu doprowadził do rozumienia mszy jako uobecnienia jedynej ofiary Chrystusa jedynie w kategoriach reprezentacji alegorycznej lub wspomnienia faktu historycznego, czyli – patrząc głębiej – w liturgii stała się niejako ważniejsza jej zewnętrzna strona (rytualizm) niż jej wewnętrzne jądro, będące źródłem zbawczego działania Boga. W sumie przełożyło się to na alienację wartości liturgii eucharystycznej samej w sobie i na wyekspozowanie wartości dóbr duchowych płynących dla kapłana i ofiarodawców z odprawiania mszy jako ofiary i rozwinięcia praktyki tzw. mszy prywatnych. W ten sposób coraz bardziej postępowano przesunięcie akcentu w rozumieniu liturgicznego wymiaru mszy z publicznego aktu kultu Kościoła w formę indywidualnej modlitwy duchownych, którzy często sprawo-

<sup>304</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 215-220. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 128, przypis 37; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 106; E. SCHILLEBEECKX, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 98.

<sup>305</sup> Szerzej zob. J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 116-122; P. GILBERT, dz. cyt., s. 142-144. Por. P. CHAUNU, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989, s. 101-110.

<sup>306</sup> Por. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 142-145; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 120-122; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 160-161, 166-168; G. MACY, dz. cyt., s. 190; F.C. SENN, dz. cyt., s. 255; R. KERESZTY, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 248.



wali po kilka mszy dziennie, czasem równocześnie w jednej świątyni przy wielu różnych ołtarzach<sup>307</sup>.

Na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej odbiciem tych procesów schyłkowych był nominalizm, który chciał być reakcją na przesadne skomplikowanie XIII-wiecznej metafizyki, a w istocie sam wszedł w pułapkę bezpłodnych dywagacji. Jego głównym przedstawicielem był Wilhelm Ockham (1285-1347)<sup>308</sup>. Rozwijając koncepcje gnoseologiczne Duns Szkota, doszedł do radykalnego wniosku, że nie ma możliwości uprawiania prawdziwie naukowej wiedzy traktującej o prawdach teologicznych. W swojej nauce o Eucharystii skupił się głównie na problemie transsubstancjacji i podobnie jak Duns Szkot uważał, że konsubstancjacja wydaje się koncepcją bardziej przejrzystą dla rozumu, jednak ze względu na autorytet Kościoła uznawał transsubstancjację za właściwe rozwiązanie problemu przemiany eucharystycznej<sup>309</sup>. Chcąc być konsekwentnym, traktując teologię jako służebniczkę filozofii, z nauki o transsubstancjacji próbował wyciągać wnioski filozoficzne odnośnie do natury substancji cielesnej Chrystusa obecnego w sakramencie, co doprowadziło go do odejścia od biblijnej nauki o Eucharystii. Tu widać jak zawężenie perspektywy w ówczesnej teologii Eucharystii do nauki o transsubstancjacji, która początkowo przynosiła rozwiązanie średniowiecznych sporów eucharystycznych, nie wyczerpywało pełni treści wypowiedzi biblijnych w tym temacie. Kiedy więc Reformacja przyniosła zwrot ku Pismu Świętemu, nieuniknione było postawienie nauki o Eucharystii w centrum kontrowersji doktrynalnych<sup>310</sup>. Warto jednak szczególnie zatrzymać się tutaj nad konsekwencjami filozoficznych założeń nominalizmu dla nauki o ofiarnym charakterze mszy. Ockham poddał radykalnej krytyce realizm pojęciowy, co oznaczało, że idee, a zatem patrząc szerzej i symbole, nie są bytami rzeczywistymi, a jedynie pojęciami umysłowymi. Dlatego słowo *repraesentatio*, tak istotne dla Tomaszowej nauki o ofierze eucharystycznej, odczytywane jest przez nominalistów jedynie na płaszczyźnie aktywności ducha ludzkiego, a znaczenie słowa *memoria* (pamiętka)

<sup>307</sup> J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 244-246; tenże, *The Sacraments*, s. 116; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 138; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 97-101; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 51-52; J. COMBY, *Relecture de l'histoire*, dz. cyt., s. 321; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 7, 22-23 i szerzej na temat pochodzenia średniowiecznej nauki o praktyce stypendiów mszalnych s. 109-115 oraz ujęcie tego zagadnienia w dzisiejszym nauczaniu Kościoła s. 205-237.

<sup>308</sup> Szerzej na temat miejsca Ockhama w nurcie nominalizmu zob. J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 128-130 i 169; P. CHAUNU, dz. cyt., s. 112-117; P. GILBERT, dz. cyt., s. 144-146.

<sup>309</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 123; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 245.

<sup>310</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 134-138; B. NEUNHEUSER, dz. cyt., s. 44-45.

podobnie, zgodnie z ich sposobem myślenia, ulega spłyceniu i jest sprowadzone na poziom rzeczy przypominającej o czymś<sup>311</sup>.

Dochodząc do kresu prezentacji średniowiecznej teologii Eucharystii trzeba tu wspomnieć jeszcze jedną postać, która swoimi poglądami wywarła bezpośredni wpływ na kształtowanie się sakramentologii przyszlých reformatorów Lutra i Melanchtona<sup>312</sup>. To Gabriel Biel (1410-1495) – kontynuator myśli Ockhama, mistrz niemieckiego nominalizmu w XV wieku<sup>313</sup>. W czasach młodości Lutera dzieła Biela były obowiązkowymi podręcznikami w trakcie studiów teologicznych, a jak twierdzą historycy, traktat Biela o mszy *Expositio canonis missae* Luter potrafił cytować z pamięci do późnej starośći<sup>314</sup>. Biel, idąc w teologii Eucharystii za nauczaniem Dunska Szkota, wyjaśniał potrzebę mnożenia mszy jako aktów ofiarnych poprzez skończoną wartość ofiary indywidualnej mszy wobec nieskończonej wartości ofiary Chrystusa na krzyżu. Powodem tej różnicy było wskazanie jako bezpośredniego podmiotu ofiary eucharystycznej (*principalis offerens*) Kościoła reprezentowanego przez kapłana. Ksiądz – według Biela – konsekruje *in persona Christi*, ale składa ofiarę *in persona ecclesiae*. Żertwa ofiarna (*hostia, victima*) jest identyczna na Krzyżu i w ofierze mszy, ale ofiara (*sacrificium*) nie jest ta sama. Tak więc choć ksiądz ofiarowuje samego Chrystusa Bogu-Ojcu, to jednak wartość jego ofiary zależy od zasług wszystkich członków Kościoła w danym czasie, a ponieważ suma tych zasług w danym momencie historii Kościoła jest zawsze skończona, więc istnieje potrzeba powtarzania ofiar mszalnych dla dobra duchowego żyjących i zmarłych<sup>315</sup>. W tym momencie historii nauki o Eucharystii, na takim poziomie refleksji teologicznej, następuje faktyczne oddzielenie mszy od ofiary Krzyża<sup>316</sup>.

Pełny obraz teologii Eucharystii w średniowieczu wymaga tu także wspomnienia o XII i XIII-wiecznych ruchach nieortodoksyjnych, negujących realną

<sup>311</sup> „Le mot [memoria] ne signifie plus qu'un souvenir” – F. RAPP, *L'Eucharistie en Occident de 1300 à 1550. Réformes et Réformation*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 197-198. Tak samo tłumaczono te słowa w ówczesnych kazaniach prezentujących Eucharystię jako ofiarę – tamże, s. 199.

<sup>312</sup> Por. V. PFNÜR, *Die Wirksamkeit der Sakramente „sola fide und ex opere operato”*, [w:] Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1978, s. 98-100.

<sup>313</sup> J.L. ILLANES, J.I. SARANYANA, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>314</sup> R. FRIEDENTHAL, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, Warszawa 1991, s. 65-66, 70; P. CHAUNU, dz. cyt., s. 342, 349; F.C. SENN, dz. cyt., s. 256.

<sup>315</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 138; F. RAPP, dz. cyt., s. 198; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 161-163, 172; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 283-284; F.C. SENN, dz. cyt., s. 259.

<sup>316</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 146. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 163, gdzie autor cytując Biela wskazuje jednak, że zachował on pewne zdrowe intuicje mówiąc o *remorativum repraesentationem* i *recordatio sacrificii*.

obecność Chrystusa w Eucharystii, takich jak waldensi<sup>317</sup>, katarzy i albigensi<sup>318</sup>, które były dalekim przygotowaniem Reformacji. Jednak to dopiero późne średniowiecze stanowi właściwy próg Reformacji, nie tylko w wyniku procesów zachodzących w teologii<sup>319</sup>, ale także w rezultacie kryzysów społecznych i turbulencji w życiu Kościoła<sup>320</sup>, czego choćby przykładem była 70-letnia Wielka Schizma Zachodnia, gdy równocześnie panowało trzech zwalczających się papieży. Zauważmy więc tutaj krótko dwóch najważniejszych późnośredniowiecznych prekursorów Reformacji i ich poglądy na temat Eucharystii, gdyż będą one znaczącym wzorem dla XVI-wiecznych reformatorów.

Pierwszym zwiastunem Reformacji był w XIV wieku oksfordzki uczyony John Wyclif (1330-1384), którego tezy potępił jako heretyckie sobór w Konstancji w 1418 roku<sup>321</sup>. Wśród jego reformatorskich pozycji należy tu zwłaszcza wymienić napisane w 1380 roku dzieło poświęcone Eucharystii *De Eucharistia Tractatus Major*, w którym na płaszczyźnie filozoficznej zaatakował transsubstancjację. Jego nauka o obecności Chrystusa w Eucharystii jest niejasna, choć blisko mu było do poglądów Berengariusza i odczytywał ją raczej jako obecność wirtualną – uważał, że Eucharystia jest naturalnym chlebem i winem oraz sakramentalnie Ciałem i Krwią Chrystusa, czyli w istocie popierał impanację lub konsubstancjację, choć nazywał to ‘identyfikacją’ z elementami eucharystycznymi. Wychodził z założenia, że skoro we Wcieleniu istniały koło siebie dwie substancje, to tak samo dzieje się w Eucharystii: mamy obok siebie duchowe Ciało Chrystusa i fizyczną substancję chleba<sup>322</sup>. Duchowi uczniowie Wyclifa – lollardowie, w swoim skrajnym biblicyzmie, uważali, że liturgia eucharystyczna może obejmować jedynie to, o czym mówi Pismo<sup>323</sup>.

Drugim ważnym prereformatorem późnego średniowiecza był profesor praskiego uniwersytetu Jan Hus (1369-1415). Pisma Wyclifa wywarły na jego nauczanie wielki wpływ, lecz on nie tylko został potępiony, ale i spalony na stosie podczas soboru w Konstancji. Należy zauważyć, że Hus odnośnie do Eucharystii jednak nie przejął poglądów Wyclifa – wręcz przeciwnie – uznawał tradycyjną naukę Kościoła co do realnej obecności. Domagał się przede wszystkim dostę-

<sup>317</sup> Por. DH 794; BF 281.

<sup>318</sup> Por. DH 802; BF<sup>3</sup> 247.

<sup>319</sup> Na temat wpływu teologii na duchowość i praktykę eucharystyczną późnego średniowiecza zob. F. RAPP, dz. cyt., s. 201-206.

<sup>320</sup> Bardzo szerokie tło procesów historycznych i społecznych w późnym średniowieczu jako przyczyn Reformacji zob. P. CHAUNU, dz. cyt., s. 41-261.

<sup>321</sup> DH 1249-1279; BF 281b. Zob. także DH 1121-1139.

<sup>322</sup> Szerzej zob. O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 145-152; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 123-130. Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 123-124; E. SCHILLEBEECKX, *The Eucharist*, dz. cyt., s. 58-59.

<sup>323</sup> F. RAPP, dz. cyt., s. 206.

pu do Komunii pod dwiema postaciami dla wiernych. Po śmierci Husa Czechy przez pół wieku praktycznie były w schizmie opanowane przez ruch husycki, który przykładem swojego buntu przygotował bezpośrednio grunt pod ruch reformacyjny w Niemczech. Najbardziej radykalne skrzydło husytów – taborcy – w swojej teologii Eucharystii, idąc za nauką Wyclifa, zakwestionowali realną obecność i transsubstancjację<sup>324</sup>.

Podsumowując średniowieczny etap rozwoju nauki o Eucharystii, zwróćmy najpierw uwagę na ogromną dynamikę procesów zachodzących w teologii tego sakramentu na przestrzeni ponad 700 lat, jakie obejmuje nasza prezentacja: najpierw mamy czas wielkich sporów eucharystycznych od IX do XI wieku, następnie w wieku XII i XIII poprzez rozkwit scholastyki dochodzi do ich rozwiązania, przede wszystkim w wielkiej *Sumie Teologicznej* św. Tomasza i w końcu późne średniowiecze to etap schyłkowy, wręcz dekadenski teologii Eucharystii – nominalizm gubi osiągnięcia scholastyki, gdyż filozofia zaczyna dominować w refleksji teologicznej nad Objawieniem. Na tym tle należy zauważyć dwa pozytywne procesy. Po pierwsze, napięcia wokół rozumienia misterium Eucharystii spowodowały w sposób pozytywny wyeksponowanie tej problematyki w teologii i wykształcenie się osobnych traktatów teologicznych na ten temat<sup>325</sup>. Po drugie, wbrew obiegowym opiniom okres ten, szczególnie dzięki wybitnym osobowościom, był czasem pluralizmu teologicznego, czego przykładem było to, że doktryna eucharystyczna Tomasza długo się przebijała wśród innych rozwiązań i dopiero właściwie Sobór Trydencki przyjął ją ostatecznie za obowiązującą naukę Kościoła. Problematyka sporów eucharystycznych wczesnego średniowiecza zdeterminowała do końca tej epoki tematykę rozpraw teologicznych w zakresie Eucharystii, koncentrując ją na zagadnieniu realnej obecności i przemiany eucharystycznej. Kwestię tę udało się rozwiązać z sukcesem Akwinacie jego nauką o transsubstancjacji<sup>326</sup>. Jednak położenie akcentu w teologii Eucharystii na jeden wymiar tego misterium przyniosło praktyczne konsekwencje w wyeksponowaniu kultu Eucharystii jako sakramentu, który zaczął oddzielać się od samej liturgii eucharystycznej. Również interesująca nas szczególnie tematyka ofiary eucharystycznej zeszała w debacie teologicznej na drugi plan i nawet w wielkich syntezach, jak u Tomasza, zajmuje marginalne miejsce, a przy tym nie znajduje w pełni satysfakcjonujących rozwiązań i mimo nawiązań patrystycznych już tylko w niewielkim stopniu kontynuuje tutaj intuicje poprzedniej epoki. Trzeba tu jednak mocno podkreślić, że teologowie średniowieczni bazowali głównie na

<sup>324</sup> P. CHAUNU, dz. cyt., s. 253-262; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 130-134; B. NEUNHEUSER, dz. cyt., s. 49-50. Zob. także w kontekście wpływu husytów na liturgię protestancką D.H. TRIPP, *Protestantism and the Eucharist*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 295-296.

<sup>325</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 128.

<sup>326</sup> Por. A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 66-68.

działach patrystyki łacińskiej, która, jak to wykazaliśmy, właściwie nie przejęła od Ojców greckich pojęcia anamnezy, a jedynie u Augustyna nawiązywała do myślenia w platońskich kategoriach realnego symbolu, natomiast od początku wykazywała tendencję do traktowania ofiary eucharystycznej jako powtórzenia jedynej ofiary Krzyża<sup>327</sup>. Średniowiecze rozwinęło ten wątek i w istocie na tym etapie refleksji teologicznej nastąpiło tu rozdzielenie, w rozumieniu Eucharystii, sakramentu i ofiary. Jest to w dużej mierze wynik zwrotu ku urzeczowieniu dokonanego na początku tej epoki, który spowodował zatracenie wydarzeniowego – anamnetycznego wymiaru Eucharystii jako sakramentu i aktu liturgicznego<sup>328</sup>. Anamneza w liturgii utraciła patrystyczny sens, stając się jedynie inwokacją i komemoracją<sup>329</sup>. Teologia schyłku średniowiecza wskazywała już tylko na tożsamość ofiarowanego daru (*hostia*) w ofierze Krzyża oraz w ofierze eucharystycznej, ale nie na tożsamość ofiary (*sacrificium*) i w praktyce poszła jeszcze dalej, doprowadzając do autonomicznego traktowania mszy jako ofiary wobec jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu – to dramatyczne pęknięcie stanie się punktem zapalnym kontrowersji eucharystycznych wyeksponowanych przez Reformację.

### 1.3. Nauka o ofierze eucharystycznej w czasach rozłamu: Reformacja, Sobór Trydencki i okres potrydencki

Czas Reformacji głęboko wstrząsnął misterną konstrukcją teologii zachodniego chrześcijaństwa, wypracowaną przez średniowieczną scholastykę. Dotychczasowa nauka Kościoła została zakwestionowana w bardzo wielu wzajemnie powiązanych zagadnieniach. Dotyczy to także tematu Eucharystii, gdzie zrozumienie wielu kontrowersji wymaga odniesienia do fundamentalnych założeń teologii poszczególnych reformatorów, którzy – jak wiemy – także między sobą różnili się w niektórych, nawet zasadniczych, kwestiach<sup>330</sup>. Dlatego, aby nie komplikować toku naszej pracy, skupimy się tu jedynie na temacie ofiary eucharystycznej, odsyłając we wszystkich punktach wymagających szerszego rozwinięcia tła problemu do bogatej literatury. Z drugiej jednak strony należy pamięć

<sup>327</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 173. Por. F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 25, który podkreśla zagubienie w średniowieczu biblijnej nauki o sensie pamiętki.

<sup>328</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 135; W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 88.

<sup>329</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 240-241.

<sup>330</sup> Bardzo dobre ogólne wprowadzenie w zagadnienie istotnych założeń teologii reformatorów na tle teologii katolickiej, szczególnie w zakresie sakramentów zob. L. BOUYER, *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, San Francisco 2004, s. 67-92.

tać, że rozwiązania wypracowane w tym czasie, zarówno przez obóz Reformacji, jak przez Kościół katolicki na Soborze Trydenckim, zaważyły na teologii kolejnych czterech wieków, stając się zasadniczym punktem odniesienia. Nie da się również zrozumieć zagadnień dialogu ekumenicznego, które staną w centrum naszych rozważań w kolejnym rozdziale, bez wnikliwej analizy istoty dzielących kontrowersji. Stąd trzeba zaznaczyć, że opracowanie tego etapu historii nauki o Eucharystii będzie dla nas istotną płaszczyzną odniesienia w dalszym toku pracy i wymaga już tutaj dogłębnego nakreślenia stanowisk obu stron.

### 1.3.1. Główne punkty nauki ojców Reformacji o Eucharystii

Za symboliczny początek Reformacji uznaje się dzień 31 października 1517 roku, kiedy to Marcin Luter (1483-1546) powiesił swoje 95 tez na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze. Luter wykształcony na uniwersytecie w Erfurcie – jak sam przyznawał – czuł się spadkobiercą teologii Ockhama (jak już wspomnieliśmy w wersji G. Biela), ale z drugiej strony, jako członek zakonu augustianów, był pod silnym wpływem Augustyna (neoaugustynizm). Natomiast wiemy także, że słabo znał dzieła Tomasza z Akwinu, którego teologię zajadle zwalczał<sup>331</sup>. Obok Lutra trzeba od razu wskazać drugą istotną postać dla niemieckiej reformacji – Filipa Melanchtona (1497-1560), wybitnego humanistę i teologa. Melanchton jest autorem pierwszej dogmatyki ewangelickiej *Loci communes seu hypotyposes theologicae* (1521) oraz opracował aż trzy z siedmiu podstawowych ksiąg symbolicznych luteranizmu, które do dziś mają znaczenie normatywne dla członków tej wspólnoty: *Wyznanie augsburskie*, *Obronę Wyznania augsburskiego* i *Traktat o władzy i prymacie papieża*. Jego teksty odwołują się do wspólnego dziedzictwa i mają charakter o wiele bardziej pojednawczy wobec Kościoła katolickiego niż pisma Lutra, stąd też współcześnie stanowią one ważny punkt odniesienia w dialogu katolicko-luterańskim<sup>332</sup>.

Nauczanie Lutra na temat Eucharystii nie jest do końca jednolite – przechodziło ewolucję podczas jego działalności. Możemy według A. Skowronka wyróżnić następujące fazy w rozwoju doktryny eucharystycznej u Lutra: koncentracja nad nauką katolicką i początki radykalizacji (do 1518), polemika ze stanowiskiem katolickim (1518-25), walka ze spirytualistami (1523-25 i 1526-29), konsolidacja doktryny (1530-46). Za najważniejszy należy uznać trzeci okres, gdy w starciu z zwinglianami Luter jednoznacznie bronił rzeczywistej obecności Chrystusa

<sup>331</sup> O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 31-33.

<sup>332</sup> K. KARSKI, *Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanchtona*, SiDE 2/97, s. 25-34. Por. M. UGLORZ, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 98-102; F.C. SENN, dz. cyt., s. 449-454.



w Eucharystii z uwydatnieniem aspektu rzeczowego – w znaku zewnętrznym, pod postaciami chleba i wina, na podstawie *verba testamenti* obecne są na sposób niewidzialny Ciało i Krew Pańska<sup>333</sup>. Znamienny jest tu fakt przytaczany przez Skowronka, obrazujący wiarę Lutra, że kiedy był on już starcem, gdy przy Wieczerzy Pańskiej rozlał przez zniedołożnienie Krew Pańską, wysłał ją z obrusu<sup>334</sup>.

Główne punkty krytyki ówczesnej katolickiej nauki o Eucharystii zostały przez Lutra sformułowane już w dziele *De captivitate Babylonica ecclesiae* z 1520 roku. Są to: po pierwsze – odmowa udzielania Komunii pod dwiema postaciami dla wszystkich wiernych, po drugie – doktryna o transsubstancjacji, i po trzecie – nauka o ofiarnym charakterze mszy<sup>335</sup>. Pierwsza sprawa miała raczej wymiar duszpasterski niż dogmatyczny<sup>336</sup>. W drugim punkcie spornym istotny był sposób przemiany eucharystycznej, a nie sama obecność, bo jak już to zaznaczyliśmy, Luter bronił realnej obecności Chrystusa pod postacia-

<sup>333</sup> W tym czasie (1528) powstaje najważniejszy traktat Lutra poświęcony Eucharystii – *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, który w całości poświęcony jest obronie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii wobec symbolistycznych koncepcji Zwingliego. Szczytem tego konfliktu była słynna dysputa w Marburgu w 1529 roku – O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 161-164; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 136; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 53-54. Relacja historyczna z dysputy w Marburgu zob. R. FRIEDENTHAL, dz. cyt., s. 528-531 oraz G.R. POTTER, *Zwingli*, Warszawa 1994, s. 344-360. Zob. także osobiste wyznanie wiary Lutra w tym względzie – M. LUTER, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999, s. 173. Luter uznawał także obecność Chrystusa w Eucharystii sprawowanej przez „papistów” – E. CHAT, *Ofiara mszy świętej w nauce teologów katolickich i protestanckich XVI wieku*, Kielce 2005, s. 48. Szerzej nt. rozumienia sakramentu przez Lutra – J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 84; M. UGLORZ, *Marcin Luter*, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>334</sup> A. SKOWRONEK, *Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, CT 43(1973) fasc. I, s. 30-35. Por. z inną periodyzacją doktryny eucharystycznej Lutra – M. UGLORZ, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 312-316 oraz A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 473-474; L.P. WANDEL, *The Eucharist in the Reformation*, Cambridge-New York 2006, s. 94-138; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 220-225.

<sup>335</sup> J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 134-135; A. GERKEN, dz. cyt., s. 140; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 156; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 147; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 140-141; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 237.

<sup>336</sup> Wskazuje na to praktyka Kościoła katolickiego w tej epoce: na Soborze w Bazylei w 1437 r. udzielono pozwolenia na Komunię św. pod dwiema postaciami dla świeckich na terenie Czech. W 1462 r. Pius II odwołał to zarządzenie. Na XXII sesji Soboru Trydenckiego żywo dyskutowano na ten temat, pozostawiono to jednak decyzji papieża, tak więc Pius IV na prośbę cesarza Ferdynanda I zezwolił na komunię „sub utraque specie” (tzw. „indult kielicha” z 16.04.1564 r.) na terenie Niemiec, Austrii, Węgier i Czech (w tym Śląska). W katedrze wrocławskiej korzystano z tego prawa do 1597 r., a w niektórych kościołach na Śląsku do 1628 r., kiedy to odwołano wspomniany indult dla diec. wrocławskiej (wcześniej odwołano go w Bawarii – 1571, Austrii – 1584, na Węgrzech – 1604, w Czechach – 1621) – W. URBAN, *W sprawie Komunii świętej pod dwiema postaciami w diecezji wrocławskiej*, CT 39 (1969), fasc. II, s. 77-80. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 146.

mi eucharystycznymi, ale ograniczał ją zasadą *in usu*, tzn. obecność związana była tylko z samą akcją liturgiczną Wieczerzy Pańskiej wedle ustanowienia Chrystusa. Ten moment w nauczaniu Lutra warto zauważyć, bo choć w istocie, przyjmując bardzo wąsko i literalnie słowa „to czyńcie na moją pamiątkę” jako nakaz rozdawania komunii, chciał on jednak tutaj w pewien sposób odzyskać wydarzeniowy („to czyńcie”) charakter akcji liturgicznej<sup>337</sup>. Natomiast, wracając do istoty problemu, Luter odrzucał transsubstancjację jako scholastyczny wymysł, a przyjmował za Ockhamem konsubstancjację (impanację), którą tłumaczył przez analogię do unii hipostatycznej oraz przez przymiot wszechobecności (*ubiquitas*) Chrystusa<sup>338</sup>.

Jednak największym kamieniem obrazy dla Lutra w katolickiej nauce o Eucharystii było traktowanie mszy jako ofiary: „Trzecią niewolą tego sakramentu jest owo najbezbożniejsze nadużycie, że dziś w Kościele nie przyjmuje się nic za bardziej dowiedzione jak to, że msza jest czynem zasługującym i ofiarą”<sup>339</sup>. Zasadniczą podstawą jego krytyki ofiarniczego charakteru mszy był argument biblijny z tekstu Listu do Hebrajczyków (10,1-18), mówiący o ofierze „ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”<sup>340</sup>. Tak więc jedyna ofiara Chrystusa złożona na krzyżu jest w pełni wystarczająca i nie wymaga żadnych uzupełnień, a skoro się mówi o ofierze mszy, to chodziłoby o jakąś nową ofiarę, czyli – jak uważał Luter – o ludzkie dzieło, które miałoby moc zbawczą, co jest sprzeczne z zasadą *sola gratia*, a tym samym jest nie do przyjęcia<sup>341</sup>. Według niemieckich reformatorów (głównie Melanchtona) należy zastosować tu bardzo wyraźne rozgraniczenie pomiędzy ofiarą przebłagalną, tzn. zadośćczyniącą, a ofiarą dziękczynną (eucharystyczną, pochwalną), która jest wyrazem wdzięczności za otrzymane

<sup>337</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 141-142; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 158; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 147-148; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 21. Por. *Formuła zgody*, cz. II, VII,85, [w:] Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 488.

<sup>338</sup> Por. J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 137-139; A. GERKEN, dz. cyt., s. 143; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 237; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 43, 58; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, [w:] tenże, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 261-262. Zob. oficjalne stanowisko przyjmujące konsubstancjację: *Artykuły Szmalkaldzkie*, VI,5, [w:] Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 352-353.

<sup>339</sup> M. LUTER, *De captivitate Babylonica ecclesiae* – cyt. za: E. CHAT, dz. cyt., s. 47. Por. A. SKOWRONEK, *Nauka Marcina Lutra*, dz. cyt., s. 32, gdzie autor mówi o wręcz patologicznych formach ataku Lutra na mszę katolicką. Zob. np. *Artykuły Szmalkaldzkie*, cz. 2, II, 1, 5-7, 10-11, dz. cyt., s. 338-340, gdzie m.in. znajdujemy też taką opinię Lutra, że ze względu na mszę „jesteśmy na wieki rozdzieleni i nawzajem dla siebie przeciwnikami”.

<sup>340</sup> Por. *Wyznanie augsburskie*, XXIV, [w:] Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 152; *Obrona Wyznania augsburskiego*, XXIV,22, [w:] Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 300.

<sup>341</sup> G. HUNSINGER, *The Eucharist and Ecumenism*, Cambridge–New York 2008, s. 100-105; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 139-142; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 172.

odpuszczenie grzechów. Ofiara przebłagalna jest tylko jedna i dokonała się na Krzyżu. Jeśli możemy mówić o mszy jako ofierze, to tylko w tym drugim znaczeniu, ale i tak pamiętając, że ofiara dziękczynna wyraża się nie tyle poprzez liturgię, co przez realizację w życiu ochrzczonego szeroko pojętej służby Bożej<sup>342</sup>. Problem Lutra, jak i wszystkich reformatorów, polegał na tym, że ich krytyka była słuszna, ale dotyczyła obrazu teologii Eucharystii, jaki zastali w swojej epoce<sup>343</sup>. W kategoriach patrystyki, szczególnie greckiej, ten problem w ogóle by nie zaistniał, ale na początku wieku XVI, ani reformatorzy, ani teologowie katoliccy, wychodząc z założeń teologii późnego średniowiecza, tak naprawdę nie mieli możliwości sformułowania zadowalającej odpowiedzi na pytanie o tożsamość ofiary eucharystycznej z jednorazową ofiarą Krzyża. Stając wobec tej kwestii, Luter kategorycznie odrzucał możliwość aktywnego urzeczywistniania ofiary Chrystusa i zaprzeczył ofiarnemu charakterowi mszy, którego strona katolicka broniła głównie na zasadzie wierności Tradycji. Tym samym jednak zupełnie zagubił element anabatyczny liturgii i zlikwidował myślenie o akcji eucharystycznej w kategoriach sakramentu, a całą Wieczerzę Pańską sprowadził w istocie do słów ustanowienia i nabożeństwa komunijnego, czyli rozdzielania sakramentu<sup>344</sup>. Również interpretując słowa ustanowienia „To czyńcie na moją pamiętkę”, zredukował wypełnienie tych słów przez Kościół tylko do wspomnienia jedynej ofiary Chrystusa, czyli zupełnie rozdzielił ofiarę od pamiętki ofiary. Pamiętka była dla niego jedynie subiektywnym wspomnianiem przez wiarę dobrodziejstw, jakich dostępuje się dzięki ofierze Chrystusa, tzn. przyjęciem w wierze jej skutków, a nie obiektywnym wydarzeniem. Mimo swojego radykalnego zwrotu ku Biblii nie potrafił już, choćby z relacji o ustanowieniu Paschy żydowskiej, odczytać głębszego znaczenia tego pojęcia<sup>345</sup>.

<sup>342</sup> *Obrona Wyznania augsburskiego*, XXIV,19-26, dz. cyt., s. 300-301. Melancton dokonując takiego podziału praktycznie rozdzielił sakrament od ofiary i dlatego luteranie nie potrafili przyjąć katolickiego stanowiska, że Eucharystia jest sakramentem ofiary – E. ISERLOH, *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustiana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie*, Catholica 1/1980, s. 29-30. Por. W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 92; T. WOJAK, *Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 611 – autor wyjaśnia tu, że z tego powodu luteranie raczej nie używają nazwy Eucharystia na określenie sakramentu Ołtarza.

<sup>343</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 142; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 238; O.H. PESCH, dz. cyt., s. 205-211; G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 125-127.

<sup>344</sup> Szerzej na temat kształtu zreformowanej przez Lutra mszy zob. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 239-241; F.C. SENN, dz. cyt., s. 275-285, D.H. TRIPP, *Protestantism and the Eucharist*, dz. cyt., s. 296-299. Por. O.H. PESCH, dz. cyt., s. 511.

<sup>345</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 143-150; W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 84; F. RAPP, dz. cyt., s. 207. Por. *Obrona Wyznania augsburskiego*, XXIV,38, dz. cyt., s. 304; *Wyznanie augsburskie*, XXIV, dz. cyt., s. 152-153. Zob. szerszy komentarz w: L. GRANE, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteńskiej*, Bielsko-Biała 2002, s. 105-119, 208.

Kolejny z ojców Reformacji to Szwajcar Ulrich Zwingli (1484-1531), który działał w Zurychu. W przeciwieństwie do Lutra odrzucał realną obecność Chrystusa w Eucharystii, co trwale podzieliło obu reformatorów. Zwingli interpretował słowo ‘jest’ z Jezusowej formuły ustanowienia Eucharystii jako ‘oznacza’ (*significat*), a tym samym przyjmował radykalnie spirytualistyczną wykładnię tego sakramentu<sup>346</sup>. Chleb i wino są tylko znakami, które nie mają żadnej mocy pośredniczącej w sensie skuteczności sakramentalnej, gdyż w jego teologii sakramentalnej znak i rzeczywistość są zupełnie odseparowane<sup>347</sup>. Również nie przyjmował w jakiegokolwiek formie ofiarnego wymiaru Eucharystii, uznając że ofiara Jezusa na krzyżu była jednorazowa oraz ostateczna i nie ma potrzeby ani możliwości jej powtarzania – tu oczywiście jego stanowisko było reakcją związaną z ówczesną praktyką i nauczaniem teologii, jaką poznał jako wykształcony ksiądz. W swojej zreformowanej liturgii zlikwidował mszę jako bałwochwalstwo i wprowadził bardzo uproszczone nabożeństwo komunijne zredukowane do wyznania wiary, słów ustanowienia i rozdzielania komunii, przy czym komunii udzielano tylko cztery razy w roku<sup>348</sup>. Wieczerza Pańska w nauczaniu Zwingliego jest pamiątką, ale pamiątka z nakazu ustanowienia Eucharystii ma tu znaczenie czysto memoratywne w umyśle wierzącego – ma obudzić w nim wdzięczność za zbawczą śmierć Jezusa. Szwajcarski reformator dostrzegał tu analogię między żydowską Paschą a Eucharystią, ale uważał, że w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia wyłącznie z duchowym wspomnianiem – uświadamianiem sobie dzieła zbawczego Boga. Dla Zwingliego ofiara i pamiątka wykluczają się wzajemnie: pamiątka nie może być ofiarą, a ofiara nie jest pamiątką<sup>349</sup>.

<sup>346</sup> A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 474; P. JASKÓŁA, *Reformacyjne wątpliwości w nauce o Eucharystii*, [w:] Wspólna Eucharystia – cel ekumenii, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 58. Zwingli argumentował również, że w chlebie nie ma Ciała Chrystusa, ponieważ zmarłychwstały Chrystus w swojej ludzkiej naturze „siedzi po prawicy Ojca” – G.R. POTTER, dz. cyt., s. 284, 325-327.

<sup>347</sup> J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 142-146; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 164-166; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 85; G.R. POTTER, dz. cyt., s. 221, 367; L. VAN DYK, *The Reformed View*, [w:] *The Lord’s Supper. Five Views*, ed. G.T. Smith, Downers Grove 2008, s. 69-72. Szerzej nt. koncepcji sakramentu u Zwingliego zob. P. JASKÓŁA, *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 131-139.

<sup>348</sup> Zob. opis pierwszej liturgii zorganizowanej przez Zwingliego – G.R. POTTER, dz. cyt., s. 225. Por. D.H. TRIPP, *Protestantism and the Eucharist*, dz. cyt., s. 300; E. CHAT, dz. cyt., s. 137; F.C. SENN, dz. cyt., s. 363; R.P. BYARS, *Lift Your Hearts on High. Eucharistic Prayer in the Reformed Tradition*, Louisville 2005, s. 29.

<sup>349</sup> Por. G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 99-100; P. JASKÓŁA, *Symboliczne rozumienie...*, dz. cyt., s. 140; G.R. POTTER, dz. cyt., s. 123; L. GRANE, dz. cyt., s. 115; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 87, 250; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 142; F. RAPB, dz. cyt., s. 207.

Jan Kalwin (1509-1564) to obok Lutra najważniejsza postać czasu Reformacji<sup>350</sup>. Urodzony i wszechstronnie wykształcony humanistycznie we Francji działał jako reformator w Genewie. Przez całe życie dopracowywał swoje najważniejsze dzieło *Institutio christianae religionis* (wydanie pierwsze 1536, wersja ostateczna 1559), które można uznać za jego swoistą sumę teologiczną<sup>351</sup>. W jego teologii najważniejsze miejsce zajmuje Słowo Boże i jego głoszenie – sakramenty pełnią tylko funkcję pomocniczą wobec Słowa, są znakami lub figurami łaski Bożej, które podprowadzają do przyjęcia Słowa, a ich istotą nie jest rzeczywistość materialna, ale działanie Ducha Świętego<sup>352</sup>. Jego doktryna eucharystyczna<sup>353</sup> znajduje się gdzieś pomiędzy pozycjami Lutra i Zwingliego: nie odrzuca realnej obecności, ale uważa, że w Eucharystii przyjmujemy Ciało i Krew Pańską „pod symbolami” chleba i wina, a ta realna obecność Chrystusa w sakramencie jest duchowa<sup>354</sup>, a nie substancjalna w rozumieniu katolików (transsubstancjacja) czy luteranów

<sup>350</sup> J. BUDNIAK, *Życie Jana Kalwina na tle jego epoki*, [w:] W nurcie myśli Jana Kalwina, red. J. Budniak, P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2009, s. 7-14.

<sup>351</sup> T.J. DAVIS, *This Is My Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids 2008, s. 141-142 – autorzy kalwińscy stawiają to dzieło Kalwina na równi z *Sumą* Tomasza, a nawet niektórzy traktują jak prawie święty tekst.

<sup>352</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994, s. 242; J. STAHL, *Kościół reformowany*, [w:] Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 176; A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 468, 475; L. VAN DYK, dz. cyt., s. 76-78; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 85; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 133.

<sup>353</sup> Szersza prezentacja doktryny eucharystycznej Kalwina z pozycji kalwińskich zob. K.A. MATHISON, *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*, Phillipsburg 2002, s. 15-48 oraz S. PIWKO, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 146-153. Uważa się, że doktryna eucharystyczna Kalwina ostateczną formę przybrała w należącem do reformowanych ksiąg wyznaniowych *Consensus tigurinus (Konsensus Zuryski)*, czyli wspólnym stanowisku Kalwina z następcą Zwingliego Bullingerem (1504-1575) – B. COTTRET, *Kalwin*, Warszawa 2000, s. 181, 352; L. VAN DYK, dz. cyt., s. 73. Por. P. JASKÓŁA, *Spiritus Effector*, dz. cyt., s. 239, 244, który uważa, że ten dokument trudno uznać za podstawę do badań nad kalwińską nauką o Eucharystii, natomiast wskazuje na wersję *Institutio* z 1559 roku jako ostateczną wersję nauki Kalwina o Eucharystii. Zob. także A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 476; R. LETHAM, dz. cyt., s. 32-37; L.P. WANDEL, dz. cyt., s. 139-172; K. KARSKI, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 171. Najbardziej rozpowszechniona reformowana księga symboliczna *Katechizm Heidelberski* z 1563 roku powtarza (w pytaniach 75-80) podstawowe tezy nauczania eucharystycznego Kalwina – zob. tekst polski w: *Katechizm Heidelberski*, Warszawa 1988, s. 48-53. Por. L.P. WANDEL, dz. cyt., s. 204-206.

<sup>354</sup> Szerzej nt. podstaw tego duchowego rozumienia obecności Chrystusa w Eucharystii zob. T.J. DAVIS, dz. cyt., s. 144-148. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 424-425, G. MARTELET, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek. Teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976, s. 156-159.



(konsubstancjacja)<sup>355</sup>. W przeciwieństwie do Zwingliego u Kalwina znaki uobecniają to, co przedstawiają<sup>356</sup>. Kalwin bardzo mocno podkreśla tutaj działanie Ducha Świętego, który jest sprawcą tej obecności Chrystusa w sakramencie i rzeczywistej komunii wiernych z Chrystusem<sup>357</sup>. Wieczerza Pańska, rozumiana jako odtworzenie Ostatniej Wieczerzy, nie ma żadnego wymiaru ofiarniczego – jest tylko uczą dziękczynienia i uwielbienia<sup>358</sup>. Kalwin znał teksty patrystyczne mówiące o Eucharystii jako ofierze, aczkolwiek pojawiające się tam wyjaśnienia mówiące o anamnezie ofiary Chrystusa interpretował jako zwykłe przywołanie w pamięci wydarzenia z przeszłości<sup>359</sup>. Z drugiej strony, w innym miejscu *Institutio christianae religionis*, ukazuje pamiętkę jednak nieco szerzej – wypełnienie nakazu Chrystusa „To czyńcie na moją pamiętkę” odczytuje w świetle słów interpretujących św. Pawła z 1 Kor 11,26 jako głoszenie śmierci Pana, która jest źródłem na-

<sup>355</sup> J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne. Livre quatrième*, Paris 1995, IV,17,12-30, s. 359-382. Por. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 262-271; tenże, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 61-62; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 249-250; A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 475-476; B. TRANDA, *Kalwin i jego nauka*, [w:] Nurty chrześcijaństwa, red. M. Dobkowski, S. Kosieliński, Warszawa 1995, s. 74-75; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 142; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 184; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 94. P. JASKÓŁA, *Spiritus Effector*, dz. cyt., s. 252-254; tenże, *Reformacyjne wątpliwości w nauce o Eucharystii*, dz. cyt., s. 55 – autor ten zwraca uwagę, że Kalwin w swojej nauce o Eucharystii mówi o ‘substancji’, ale nie w sensie filozofii Arystotelesa. S. PIWKO, dz. cyt., s. 147-148 pisze, że Kalwin symbolicznie traktuje same znaki sakramentalne, natomiast substancjalnie materię i skutki sakramentu Eucharystii, tzn. nie następuje przemiana substancjalna chleba i wina, ale Chrystus udziela się rzeczywiście i substancjalnie w sensie substancji duchowej. Zob. także B. COTTRET, dz. cyt., s. 251, 259-260. Wg Kalwina słowa ustanowienia należy rozumieć nie dosłownie, ale jako metonimię – tamże, s. 352-353.

<sup>356</sup> Por. M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 39-40, 48-49, 58-59.

<sup>357</sup> Por. P. JASKÓŁA, *Spiritus Effector*, dz. cyt., s. 255-262; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 145-146; S. PIWKO, dz. cyt., s. 151-152; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 424-425.

<sup>358</sup> P.A. LIÉGÉ, dz. cyt., s. 26; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 166-170; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 146-150; B. COTTRET, dz. cyt., s. 297-298; M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 29; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 241-244 – autor krytycznie ocenia innowacje liturgiczne Kalwina. Wieczerza Pańska, podobnie jak u Zwingliego, była u Kalwina sprawowana tylko 4 razy w roku, choć pierwotnie w *Institutio* optował, idąc za praktyką apostołską, za niedzielnym nabożeństwem komunijnym – F.C. SENN, dz. cyt., s. 363; D.H. TRIPP, *Protestantism and the Eucharist*, dz. cyt., s. 302-303; A.P.F. SELL, *Wyzwania Kalwina wobec Kościoła w XXI wieku*, Rocznik Teologiczny ChAT LI, z. 1-2/2009, s. 195; L. BOUYER, *The Word, Church and Sacraments*, dz. cyt., s. 79-80. Schemat liturgii eucharystycznej w Kościołach reformowanych XVI wieku – F.C. SENN, dz. cyt., s. 365-366. Tekst modlitwy eucharystycznej napisanej i używanej przez Kalwina zob. R.P. BYARS, dz. cyt., s. 87-90.

<sup>359</sup> Zob. J. CALVIN, dz. cyt., IV,18,10, s. 409-410, gdzie odwołuje się do klasycznych tekstów o anamnezie Augustyna i Jana Chryzostoma. Por. R.P. BYARS, dz. cyt., s. 32.



szego zbawienia<sup>360</sup>. Warto także zauważyć jego myśl, że będąc w komunii Ciała Chrystusa mamy udział w jego ofierze Krzyża, a ta komunia realizuje się w Eucharystii, tak więc zauważamy tu pewną ideę eklezjalnej partycypacji w jedynej ofierze Krzyża<sup>361</sup>. M. Thurian rozwija tę ideę i uważa, że u Kalwina możemy mówić o Eucharystii jako sakramencie jedynej ofiary Chrystusa na płaszczyźnie aplikacji zbawienia dokonującej się w komunii eucharystycznej<sup>362</sup>.

Na koniec tej krótkiej prezentacji doktryny eucharystycznej Ojców Reformacji warto jeszcze, dla uzyskania pełnego obrazu, zatrzymać się nad mającym swoją specyfikę nurtem anglikańskim. Swoistość anglikanizmu przejawia się w tym, że już w swoich początkach lokował się gdzieś pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem (*via media*). Także wewnątrz tego Kościoła od początku istniały dwie zasadnicze frakcje doktrynalne: jedna bliższa katolicyzmowi (*High Church*), druga bardziej protestancka i to głównie w wydaniu zwinglikańsko-kalwińskim (*Low Church*), co do dzisiaj odbija się w teologii anglikańskiej. Jeśli idzie jednak o doktrynę eucharystyczną, to decydujący wpływ na jej początkowy kształt miał pierwszy anglikański arcybiskup Canterbury Thomas Cranmer (1489-1556), który jako autor pierwotnej wersji podstaw anglikanizmu zawartych w *Thirty-Nine Articles of Religion* oraz regulującej liturgię *Book of Common Prayer* bardzo wyraźnie był pod wpływem szwajcarskich reformatorów. Podobnie jak u Kalwina odrzucona jest tu transsubstancjacja i msza jako ofiara, obecność eucharystyczna Chrystusa jest tu rozumiana duchowo, a Wieczerza Pańska jest sakramentem odkupienia przez śmierć Chrystusa<sup>363</sup>. Warto jednak dodać, że późniejsza – ustanowiona przez Elżbietę I w 1559 roku – wersja *Book of Common Prayer*, która praktycznie z niewielkimi zmianami obowiązywała do

<sup>360</sup> J. CALVIN, dz. cyt., IV,17,37, s. 390-391. Por. K.A. MATHISON, dz. cyt., s. 40-41, gdzie autor wskazuje, że wg Kalwina realizacja tej pamiętki przez głoszenie śmierci Pana wyraża się w ofierze eucharystycznej rozumianej tylko jako ofiara dziękczynienia.

<sup>361</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 143-145. Por. K.A. MATHISON, dz. cyt., s. 287.

<sup>362</sup> M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 227-230.

<sup>363</sup> Por. A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 476-477; R.T. BECKWITH, *Thomas Cranmer and the Prayer Book*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 101-105. W szerszym kontekście zob. F.C. SENN, dz. cyt., s. 370-381; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 184-189; tenże, *Canterbury Cousins. The Eucharist in Contemporary Anglican Theology*, New York/Mahwah 2007, s. 4-8 oraz P. JASKÓŁA, *Wspólnota Anglikańska*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniiewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 184-187; Z.J. KIJAS, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizmie*, Kraków 2004, s. 150-155. Artykuły XXVIII i XXXI *Thirty-Nine Articles of Religion* dotyczące Eucharystii w wersji oryginalnej zob. J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s.151-152, tekst polski w: Z. PASEK, *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 92-93.

XX wieku, a więc można ją uznać za bardziej reprezentatywną dla anglikańskiej teologii Eucharystii, wyrażała w swoich modlitwach realizm eucharystyczny dużo bliższy katolicyzmowi i mówiła o Eucharystii jako pamiętce ofiary Chrystusa na krzyżu<sup>364</sup>.

### 1.3.2. Orzeczenia dogmatyczne Soboru Trydenckiego

Sakramentologia, a szczególnie Eucharystia, stały się jednym z centralnych tematów Soboru Trydenckiego (1545-1563). Taka problematyka była wynikiem postawionych przez Lutra i innych reformatorów tez, które wywołały kryzys i rozłam Kościoła, a przez to wymagały stanowczej odpowiedzi ze strony katolickiej. Tym samym trzeba mieć na uwadze, że dekrety tego soboru, które w fundamentalny sposób skonsolidowały doktrynę katolicką, przyjmując często formę dogmatu, mają w wielu miejscach położony akcent nie tyle na pozytywny wykład wiary katolickiej, ile bardziej na obronę wobec poglądów protestanckich, które do tego, co należy mocno zaznaczyć, często były rozpatrywane w izolacji do ich pełnego kontekstu w rozumieniu intencji reformatorów. Taka pozycja obronna spowodowała również to, że teksty trydenckie dotyczące sakramentologii nie tyle w sposób gruntowny rozwiązują teologicznie problemy narzucone przez Reformację, co w dużej mierze są swoistym zwieńczeniem stanowisk wypracowanych przez średniowieczną scholastykę<sup>365</sup>.

Sobór poświęcił Eucharystii trzy sesje: sesję XIII (1551) Eucharystii jako sakramentowi (w znaczeniu rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina), sesję XXI (1562) Komunii pod dwiema postaciami i sesję XXII (1562) Eucharystii jako ofierze. Już sam taki układ tematyki, a także odstęp czasowy, choć ten wynikał bardziej z zawirowań historycznych w trakcie obrad, świadczy o tym, że nie udało się podczas soboru dostatecznie ukazać jedności tych trzech zasadniczych wymiarów Eucharystii, co będzie rzutowało na teologię tego sakramentu przez długie wieki<sup>366</sup>. W sposób szczególny sobór zakonserwował tutaj rozdział pomiędzy sakramentem a ofiarą w nauce o Eucharystii, do jakiego doszło już w teologii średniowiecznej. Jest to ważny moment, ponieważ

<sup>364</sup> O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 8-11. Por. w szerszym kontekście rozwoju anglikańskich ksiąg liturgicznych R.T. BECKWITH, *The Anglican Eucharist: From the Reformation to the Restoration*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 309-318.

<sup>365</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 127-129, 176-180; A. GERKEN, dz. cyt., s. 151, 157; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 225-226; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 150; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 251, 253; tenże, *The Sacraments*, s. 117-118; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s.142.

<sup>366</sup> G. KOCH, dz. cyt., s. 223-224.

pośrednio ta sytuacja jest świadectwem tego, że podczas soboru nie dostrzegano należycie istotnego związku między sakramentalnością a ofiarnym charakterem mszy<sup>367</sup>.

Warto jednak zwrócić uwagę, że to właśnie już w *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie* z sesji XIII, omawiającym Eucharystię jako sakrament, pojawia się termin ‘pamiętka’ (*memoria*). Rozdział II „Okoliczności ustanowienia Najświętszego Sakramentu”<sup>368</sup> ukazuje nam to pojęcie w odniesieniu do słów ustanowienia „To czyńcie na moją pamiętkę”, wskazując przy tym na jego potrójny wymiar czasowy: przeszłość – pamięć dzieła Jezusa, terażniejszość – głoszenie Jego śmierci i karmienie wiernych, oraz przyszłość – zadatek przyszłej chwały. Widzimy tu zatem świetną intuicję, będącą echem myśli św. Tomasza, a nawiązującą w jakiś sposób do klasycznego, patrystycznego rozumienia pamiętki jako anamnezy<sup>369</sup>. Sobór wszak nie rozwija dalej tej myśli, a przede wszystkim nie przenosi takiej wizji pamiętki na zagadnienie ofiary. Sam termin pamiętka (*memoria*) pojawia się jednak przy omawianiu zagadnienia ofiary eucharystycznej w dekrecie z XXII sesji soborowej – *Nauka o najświętszej ofierze Mszy świętej*<sup>370</sup>. Warto tu znów najpierw zwrócić uwagę na trafną intuicję biblijną Ojców soborowych, którzy, operując tym pojęciem, umieszczają je w kontekście wyraźnej analogii pomiędzy Starą a Nową Paschą<sup>371</sup>. Jednak kluczowe sformułowanie Soboru Trydenckiego, wyjaśniające naukę o ofierze mszy, znajdujemy w jednym niezwykle skondensowanym zdaniu, które umieszczone jest nieco wcześniej w tym samym pierwszym rozdziale tego dekretu, poświęconym ustanowieniu ofiary mszy:

*Ten przeto Bóg i Pan nasz – mimo że dla dokonania ich wiekuistego odkupienia miał się tylko raz złożyć w ofierze Bogu Ojcu przez śmierć na ołtarzu krzyża, jednak ze śmiercią nie miało ustać Jego kapłaństwo [Hbr 7,24.27] – dlatego podczas Ostatniej Wieczerzy, „tej nocy, której został wydany” [1 Kor 11,23], pragnął pozostawić Kościołowi, swej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną [zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury], ażeby uobecniała (repraesentatur) krwawą ofiarę mającą się raz (semel) dokonać na krzyżu, aż do końca świata była jej trwałą pamiętką (memoria) i przydzielala (applicaretur) nam*

<sup>367</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 155-156; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 141; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 225.

<sup>368</sup> DH 1638; BF 290.

<sup>369</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 141; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 152.

<sup>370</sup> Etapy kształtowania się tego dokumentu zob. J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 228-236. Warto podkreślić, że przewodniczącym tej sesji jako legat papieski – a tym samym mającym duży wpływ na ostateczny kształt tego dekretu – był polski kardynał St. Hozjusz, który optował za tomistycznym ujęciem ofiary mszy – E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 165; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 155.

<sup>371</sup> DH 1741; por. BF 319.

jej zbawczą moc odpuszczania grzechów codziennie przez nas popełnianych. Ogłaszając się zatem ustanowionym „kapłanem na wieki na wzór Melchizedecha” [Ps 109,4], ofiarował Bogu Ojcu ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina i pod symbolami tych rzeczy Apostołom – których wtedy ustanowił kapłanami Nowego Przymierza – dał je do spożycia oraz im i ich następcom w kapłaństwie polecił składać ofiarę słowami: „To czynicie na moją pamiątkę” [Łk 22,19; 1 Kor 11,24], jak to Kościół zawsze rozumiał i nauczał<sup>372</sup>.

Widzimy, że dokument soborowy celnie ujął tutaj związek złożonej przez Chrystusa raz na zawsze (*semel*) ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej za pomocą pojęć *repraesentatio*, *memoria* i *applicatio*. Eucharystia w nauczaniu rozdziału pierwszego tego dekretu Soboru Trydenckiego to pamiątka (*memoria*) wydarzenia Paschy Chrystusa rozumianego kultycznie, na co wskazuje określenie „ołtarz krzyża”, uobecniająca się (*repraesentare*) w celebracji liturgii mszy. Terminem kluczowym jest tu jednak nie *memoria*, lecz słowo *repraesentatio*-uobecnienie, przejęte z nauczania Tomasza z Akwinu<sup>373</sup>. Trydent rozumie tutaj to słowo w znaczeniu mocnym, czyli liturgia eucharystyczna reprezentuje jedyną ofiarę Krzyża i niczego do niej nie dodaje ani jej nie odnawia. Zauważmy, że termin pamiątka-*memoria* pojawia się kilkakrotnie w dekretach trydenckich w różnych kontekstach znaczeniowych i wyraźnie jest powiązany tutaj z pojęciem uobecnienia-*repraesentatio*, przez co znajduje się bardzo blisko jego biblijnego rozumienia<sup>374</sup>. Ojcowie soborowi nie rozwijają jednak teologicznie tego pojęcia, traktując je z pewną rezerwą, być może w obawie, że pojęcie pamiątka zostanie odczytane na modłę protestancką, jako jedynie czysto psychologiczne wspomnienie. Potwierdzeniem tej tezy wydaje się być sformułowanie Kanonu 3 dołączonego do dekretu z sesji XXII, który potępia pogląd, że „ofiara Mszy św. jest [...] jedynie prostym wspomnieniem (*nudam commemorationem*) ofiary dokonanej na krzyżu”<sup>375</sup>.

Gdy jednak przechodzimy dalej do treści rozdziału drugiego dekretu z sesji XXII, zawierającego naukę o mszy jako ofierze przebłagalnej, to soborowa wizja jedności ofiary Krzyża i ofiary mszy nie jest tak czytelna. Ten fragment tekstu nie mówi już nic o uobecnieniu ofiary Krzyża, ale ze sporą częstotliwością używa słów ofiara (*oblatio*) oraz ofiarowywać (*immolere, offerere*) i to nie tyle w odnie-

<sup>372</sup> BF 319 – w oryginale łacińskim jest to jedno zdanie, zob. DH 1740.

<sup>373</sup> E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 249-250.

<sup>374</sup> H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TTHON, dz. cyt., s. 147-148; B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 163. Por. W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 88; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 180; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 156; M. CISŁO, dz. cyt., s. 23.

<sup>375</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TTHON, dz. cyt., s. 148; A. GERKEN, dz. cyt., s. 154; K. MICHALCZAK, dz. cyt., s. 22. Zob. BF 331; DH 1753.

sieniu do jedynej ofiary Chrystusa, co do mszy<sup>376</sup>. Związek między ofiarą Krzyża a ofiarą mszy ukazany jest tu w następujący sposób: „Jedna przecież i ta sama jest Hostia, jeden i ten sam poprzez posługę kapłanów Składający ofiarę, który wówczas ofiarował samego siebie na krzyżu, tylko sposób ofiarowania jest inny”<sup>377</sup>. Na tej zasadzie „bezkrwawa ofiara” mszy udziela nam zbawczych owoców krwawej ofiary Krzyża. Jak uważa francuski teolog B. Sesboüé w swojej *Historii dogmatów*, co prawda słownictwo tej części dokumentu jest dość problematyczne, ale analiza całości dekretu soborowego znosi dwuznaczność tej partii tekstu o ofierze mszy – należy tu rozumieć „bezkrwawą ofiarę” jako akt sakramentalny, uobecniający krwawą ofiarę Krzyża, a to sakramentalne podobieństwo jest tu powodem przeniesienia terminu ofiara z Krzyża na Eucharystię<sup>378</sup>. Zupełnie przeciwną opinię wyraża A. Gerken, który podważa nawet interpretację terminu *repraesentare*-uobecniać z pierwszego rozdziału tego dekretu, gdyż uważa, że akcent w tej części dokumentu położony jest na „widzialną ofiarę” (*visibile sacrificium*) liturgii eucharystycznej, która dokonuje się poprzez akt ofiarowania Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina. Tak więc msza – według Gerkena – w dokumentach trydenckich jest rozumiana nie jako sakramentalny akt uobecniający ofiarę Krzyża, ale jako powiązany z nią akt ofiarny, gdzie choć kapłan-ofiarnik i dar ofiarny są tożsame, lecz czynność ofiarna jest odrębna. Jak pokreśla Gerken, taka wizja ujęcia ofiary eucharystycznej, choć miała cechy czysto obronne wobec Reformacji, to nie tyle wynikała z woli podtrzymania teologii Eucharystii średniowiecza, co z teologicznej niemożności przekroczenia własnych ograniczeń<sup>379</sup>. W dyskusjach soborowych pojęcie ofiary rozumiano w kategoriach starotestamentalnych, i dlatego, kiedy rozpatrywano mszę jako ofiarę przebłagalną, uważano, że musi się ono wiązać z konkretnym aktem obłacji – złożenia daru ofiarnego lub immolacji – zniszczenia żertwy ofiarnej. Takie założenie wiązało się z tym, że część ojców soborowych wyprowadzała ofiarny charakter mszy z Ostatniej Wieczerzy rozumianej jako ofiara, a nie z jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu<sup>380</sup>. Nawet jeśli intencje ojców Soboru Trydenckiego były

<sup>376</sup> Zob. DH 1743. Por. A. GANOCZY, dz. cyt., s. 72-73.

<sup>377</sup> BF 321.

<sup>378</sup> H. BOURGEOIS, B. SESBOÜÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 148-149. Zob. także B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 164.

<sup>379</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 152-156. Autor ten wskazuje na zaledwie jednego mniej znanego teologa z początków XVI wieku K. Schatzgeyera, który prezentował patrystyczną naukę o uobecnieniu ofiary Krzyża wychodzącą od pojęcia pamiętki – tamże, s. 150-151. Szerzej na temat poglądów w teologii Eucharystii w okresie tuż przed soborem zob. – E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 163-165; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 227-228.

<sup>380</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 140-141. Por. szczegółową analizę tego aspektu w procesie tworzenia dekretu trydenckiego, gdzie możemy zauważyć grupę teologów, głównie dominikanów, którzy idąc za Tomaszem bronili koncepcji sakramentalnej reprezentacji ofiary – M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 10-22.

takie, by położyć akcent w nauce o ofierze eucharystycznej na pojęciu *repraesentatio*, to jednak tezę Gerkena wydaje się niestety poświadczać kierunek, w jakim poszła teologia potrydencka, która rozwijając nauczanie Trydentu najczęściej mówi o ponawianiu czy powtarzaniu ofiary Krzyża w mszy. Taka tendencja rozwoju teologii ofiary eucharystycznej wydaje się być przede wszystkim skutkiem potwierdzenia przez Trydent rozdzielenia w nauce o Eucharystii ujmowania jej jako sakramentu i jako ofiary, co tym samym uniemożliwiło, mimo pewnych głębokich intuicji, ukazanie jednoznacznie ofiary mszy jako sakramentalnego uobecnienia jedynej ofiary Chrystusa<sup>381</sup>.

### 1.3.3. Ofiara eucharystyczna w teologii potrydenckiej

Okres potrydencki, liczony praktycznie do początków XX wieku, uważa się w historii nauki o Eucharystii za epigoniczny, gdyż nie wniósł tutaj żadnych oryginalnych rozwinięć doktryny soborowej<sup>382</sup>. Sobór Trydencki wyznaczył kierunek reform w Kościele katolickim, które były odpowiedzią na dezintegrację wywołaną Reformacją. Reformy te realizowane przez papieży bezpośrednio po soborze miały na celu skonsolidowanie Kościoła nie tylko na gruncie dyscypliny kościelnej, ale także nauczania i liturgii. Stąd papież Pius V już w trzy lata po soborze ogłosił *Catechismus Romanus*, a w 1570 roku *Missale Romanum*. Niestety wykład eucharystycznej doktryny trydenckiej w Katechizmie nie dochował wierności terminologii soborowej i zamiast terminu uobecnienie znajdujemy tam wyrażenie odnowienie czy ponowienie w odniesieniu do relacji między ofiarą Krzyża a ofiarą mszy<sup>383</sup>. To pokazuje nam, jaki kierunek interpretacji nauki soborowej zaczął dominować. Natomiast zwracamy tu uwagę na Mszał trydencki, gdyż zgodnie z zasadą *lex orandi lex credendi* jego kształt jest odbiciem teologii. I tu również należy zauważyć, że praktycznie, mimo postulatów ojców soborowych, nie wprowadzono żadnych istotnych zmian, utrzymując tę księgę liturgiczną właściwie w formie nadanej jej jeszcze przez Grzegorza VII w XI wieku. W imię obrony jedności Mszał Piusa V centralizował i ujednolcił

<sup>381</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 156-157; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 175-178.

<sup>382</sup> E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 144.

<sup>383</sup> M. CISŁO, dz. cyt., s. 23. Por. B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 162, przypis 1 – autor zauważa, że tak tłumaczono na języki europejskie z oryginału łacińskiego Katechizmu słowo *instauratur*, które może być jednak tutaj także rozumiane w sensie 'złożyć ofiarę', co byłoby poprawnym teologicznie określeniem.



formę liturgii mszalnej<sup>384</sup> dla całego Kościoła rzymskokatolickiego, regulując drobiazgowo każdy jej detal i utrzymał ją praktycznie w niezmienionym kształcie do Soboru Watykańskiego II. W ten sposób ta księga liturgiczna w praktyce duszpasterskiej i pobożności wiernych utrwaliła nauczanie trydenckie o Eucharystii na 400 lat<sup>385</sup>.

Teologia Eucharystii w okresie potrydenckim skupiła się na tym, czego nie definiował do końca sobór, a mianowicie na naturze ofiary mszy i ukazaniu jej związku z ofiarą Krzyża. Kierunek, jaki tutaj nadały wypowiedzi trydenckie, to sugestia, że ofiara mszy jest ofiarą widzialną, a więc w samym obrzędzie należało wskazać to, co decyduje o ofiarnym charakterze mszy. Tak jak w czasie soboru, poszukiwania te trzymały się stale starotestamentalnej (a w istocie naturalnej, tzn. historyczno-religijnej) koncepcji ofiary<sup>386</sup>. Skonstruowano kilkanaście różnych teorii, które można ogólnie podzielić na dwa typy w zależności od tego, gdzie umieszczano istotny moment ofiary: pierwszy widział go w destrukcji lub przemianie daru ofiarnego (*immolatio*), drugi w akcie samego ofiarowania – złożenia daru (*oblatio*)<sup>387</sup>.

Teorie immolacjonistyczne możemy podzielić na dwie zasadnicze grupy: w pierwszej uznawano mszę za ofiarę relatywną i tym samym wymagającą jedynie symbolicznej destrukcji daru ofiarnego, w drugiej wskazywano na rzeczywiste i aktualne zniszczenie daru. Ta pierwsza grupa odwołuje się do trzech typów immolacji: czysto symbolicznej, wirtualnej i mistycznej. Immolacja symboliczna zakłada, że msza jako ofiara względna jest pamiętką, to znaczy wspomnieniem ofiary bezwzględnej (Krzyża) i w ten sposób symbolicznie realizuje śmierć

<sup>384</sup> Wyjątek mogły stanowić tylko formy lokalne lub zakonne istniejące dłużej niż 200 lat (taki wymóg miał wyeliminować wpływy protestanckie), jak np. liturgia ambrożyjska w Mediolanie – J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 254; F.C. SENN, dz. cyt., s. 386. Zob. także A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 153.

<sup>385</sup> S. CICHY, *Celebracja i kult Eucharystii po Soborze Trydenckim. Blaski i cienie reformy potrydenckiej*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 41-54; C. HOWELL, *From Trent to Vatican II*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 285-290; A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 102-104; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 157; Z. WIT, *Liturgia Mszy świętej w Mszale św. Piusa V*, dz. cyt., s. 11-13; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 146.

<sup>386</sup> Wpływ na takie ujęcie miała opinia Tomasza z Akwinu, że o ofiarach można słusznie mówić wtedy, kiedy wokół rzeczy składanych Bogu coś się dzieje: „...circa res Deo oblatas aliquid fit” – STh II-II, q.85,a.3, ad.3. Por. L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 116; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 95. W szerszym kontekście regresu rozumienia ofiary por. B. SESBOÜÉ, *Wierzę*, dz. cyt., s. 218-219.

<sup>387</sup> Szerokie omówienie zob. K. JOURNET, *Msza święta obecność ofiary krzyżowej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 301-309. Zob. także Cz. BARTNIK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 97-98; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 184-185, 352; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 156; A. GERKEN, dz. cyt., s. 159, 161; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 14-17; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 236-237; M. CISŁO, dz. cyt., s. 25; J. BUXAKOWSKI, dz. cyt., s. 16-18.

Chrystusa na Krzyżu, gdyż ofierze względnej wystarczy samo wspomnienie kiedyś dokonanej przemiany rzeczy realnie ofiarowanej. Słabym punktem tej teorii jest traktowanie mszy jedynie jako ofiary względnej, co nie jest zgodne z nauką Soboru Trydenckiego. Problem ten próbuje usunąć teoria immolacji wirtualnej, według której w mszy, będącej symbolicznym odtworzeniem realnej śmierci Chrystusa na krzyżu, mocą słów konsekuracyjnych następuje rozdzielenie Ciała i Krwi Chrystusa, czyli śmierć. Ponieważ jednak jest to tylko immolacja wirtualna, byłaby to jedynie ofiara zamierzona. Innym rozwiązaniem jest tu hipoteza „mistycznego miecza”, gdzie słowa konsekracji jak miecz, na zasadzie czynności mistycznej, oddzielają Ciało od Krwi Pańskiej. Natomiast teorie immolacji rzeczywistej poszukiwały elementu realnej przemiany daru. Część teologów wskazywało tu na samą transsubstancjację, w wyniku której substancje chleba i wina przestają istnieć. Jednak w takim wypadku przypadłości pozostają, czyli ofiara jest w niepełny sposób zniszczona. Inni wskazują na Komunię św. jako moment destrukcji – tu przecież zniszczeniu nie ulega dar ofiarny (Ciało Chrystusa), ale postacie eucharystyczne<sup>388</sup>.

Teorie oblacjonistyczne są w pewien sposób odpowiedzią na zastrzeżenia wysuwane wobec teorii opartych na immolacji. Dlatego tutaj następuje przesunięcie akcentu w istocie mszy jako ofiary na złożenie daru ofiarnego (*oblatio*) w momencie konsekracji, kiedy to następuje oddzielenie Ciała i Krwi Pańskiej na ołtarzu, a tym samym obrzęd ten symbolicznie zawiera w sobie oblację Chrystusa. Zwolennicy tej teorii uznają, że istnieje tylko jedna oblacja – spełniona przez Chrystusa na krzyżu, jednak Jezus rozpoczął ją już od momentu Wcielenia i kontynuuje wiecznie w niebie, a ofiara eucharystyczna jest tu jedynie oblacją obrzędową, której towarzyszy czysto mistyczna immolacja. Przedstawiciele tej teorii również możemy podzielić na dwie zasadnicze grupy: pierwsza wysuwa tezę o oblacji spełnionej na ołtarzu przez samego Chrystusa, druga jako podmiot oblacji podczas mszy wskazuje Kościół. W XX wieku najważniejszym reprezentantem pierwszego kierunku był M. Lepin, a drugiego M. de la Taille. Według Lepina istota ofiary eucharystycznej polega na akcie wewnętrznego ofiarowania się Chrystusa w momencie podwójnej konsekracji, co Kościół wyraża za pomocą znaków odtwarzających jego historyczną immolację. Teoria de la Taille'a zakłada, że immolacja nie stanowi istoty ofiary przebiegalnej, ale niezbędna jest tu oblacja, która może dotyczyć immolacji dokonanej w przeszłości. Według tego autora oblacja (złożenie daru) w ofierze Chrystusa nastąpiła w czasie Ostatniej Wieczerzy, a immolacja dopełniła się na krzyżu. Dalej wskazuje on, że żertwa

<sup>388</sup> Dokładne omówienie tych teorii – S. RABIEJ, dz. cyt., s. 101-105; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 118-124. Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 156-157; A. GERKEN, dz. cyt., s. 159-160; R. LAURENTIN, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny*, dz. cyt., s. 85.

ofiarna, która doznała immolacji na krzyżu, trwa obecnie w stanie uwielbionym w niebie, a tam Chrystus na zasadzie „biernej ofiary” jako arcykapłan niebieski kontynuuje oblację i w ten sposób Eucharystia jest także ofiarą bierną. Staje się ona ofiarą aktywną i nową poprzez działanie Kościoła, łączące ją z ofiarą niebieską Chrystusa, dokonywane pod przewodnictwem kapłana, kiedy na ołtarzu ponawiany jest sam akt oblacji, w który włącza się Kościół, składając także siebie w ofierze. Jednocześnie ze względu na tę samą immolację jest jedną ofiarą z ofiarą Krzyża, nic do niej nie dodając. Słabym punktem tej teorii jest tu założenie, że oblacja Chrystusa dokonała się jedynie w czasie Ostatniej Wieczerzy, a tym samym ofiara Krzyża byłaby niekompletna<sup>389</sup>. Jej plusem jest uwzględnienie treści Listu do Hebrajczyków, mówiącej o Chrystusie jako wiecznym kapłanie, a przede wszystkim ukazanie Wieczernika, Krzyża i ofiary mszy jako jednego wydarzenia zbawczego. Ta teoria, ze względu na swą oryginalność, oceniana jest najwyższej spośród wszystkich przedstawionych<sup>390</sup>.

Ta krótka prezentacja potrydenckich teorii mszy jako ofiary pokazuje ich niewystarczalność, wynikającą z pewnego błędnego założenia, że chrześcijaństwo, tak jak każda religia, wymaga ofiary w znaczeniu historyczno-religijnym, a więc zakładającej jakąś formę zniszczenia czegoś dla Boga. Próbowano zatem udowodnić, że akt liturgii eucharystycznej sam w sobie jest ofiarą, a dopiero z tego wyprowadzano odniesienie do ofiary krzyżowej Chrystusa. Czysto realistyczne podejście do tego tematu spowodowało oderwanie od biblijnego obrazu ofiary eucharystycznej opartego na fenomenie nowości wydarzenia ofiary Chrystusa. Kapłaństwo i ofiara Chrystusa, widziane szczególnie w świetle Listu do Hebrajczyków, to zupełnie nowa jakość przekraczająca modele starotestamentalne, gdzie istotą ofiary nie jest tylko krew – jako znak immolacji, ale całkowite oddanie się Bogu<sup>391</sup>. Stąd koncepcje potrydenckie, stale odnosząc się do wzorców ofiar Starego Przymierza, nie potrafiły adekwatnie ująć związku między ofiarą Krzyża a jej reprezentacją w ofierze mszy. Wszystkie te często zagmatwane teorie, które powstawały na przestrzeni 400 lat – już przez swoją liczbę – pokazują,

<sup>389</sup> Por. R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 42-43, gdzie autor wyjaśnia właściwą relację pomiędzy wydarzeniem Ostatniej Wieczerzy a ofiarą Krzyża oraz rytym Eucharystii: nie można mówić o tym, że Ostatnia Wieczerza jest w jakiś sposób pierwszą częścią ofiary Krzyża.

<sup>390</sup> Zob. szerzej S. RABIEJ, dz. cyt., s. 105-110; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 125-130. Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 157; R. LAURENTIN, *Jezus Chrystus prawdziwie obecny*, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>391</sup> A. VANHOYE, *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, dz. cyt., s. 61-83. Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 27-28, 34-47; A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, dz. cyt., s. 175-177; T.M. DĄBEK, dz. cyt., s. 13; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 95-97. Odnośnie do rozumienia ofiary w sensie jej miejsca w religii jako takiej zob. klasyczną pracę z 1899 roku: H. HUBERT, M. MAUSS, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Kraków 2005 – szczególnie s. 11-67, gdzie umiejscawia się rytę hebrajskie wobec innych religii.

że ta droga poszukiwań była – jak pisze Gerken – „ślepy m zaułkiem” rozwiązania tego problemu<sup>392</sup>.

W tym miejscu warto odnotować, że w świecie protestanckim ten okres to nie tylko zastój w rozwoju teologii Eucharystii<sup>393</sup>, ale przede wszystkim regres w pobożności eucharystycznej, przejawiający się w praktyce rzadkiej jej sprawowania. Z jednej strony zanegowanie ofiarnego charakteru Wieczerzy Pańskiej, a z drugiej wyeksponowanie subiektywnej wiary budowanej na Słowie Bożym spowodowało zupełne przesunięcie akcentu w nabożeństwach ewangelickich na kazanie, tak że bardzo często, szczególnie od czasów racjonalistycznego Oświecenia, rezygnowano z liturgii Wieczerzy Pańskiej, którą sprawowano zaledwie kilka razy w roku<sup>394</sup>.

W taki oto sposób dotarliśmy do punktu w historii doktryny eucharystycznej, który wymagał zupełnie nowego spojrzenia w teologii zachodniej na relację pomiędzy ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną. Zarówno Reformacja, która postawiła ten problem w całej ostrości, jak i Sobór Trydencki, który w odpowiedzi konsolidował katolicką naukę o Eucharystii, artykułując ją w wielu aspektach w formułach dogmatycznych, nie potrafiły dać w tej dziedzinie zadowalającej odpowiedzi. W gruncie rzeczy był to wynik przejęcia średniowiecznych rozwiązań, które, koncentrując się na zagadnieniu realnej obecności, oddzieliły w nauce o Eucharystii sakrament od ofiary, a tym samym zawęziły perspektywę spojrzenia na to misterium w całym spektrum jedności wszystkich jego aspektów, co było tak oczywiste dla myśli patrystycznej. Mimo iż w teologii potrydenckiej trudno doszukiwać się już jakichkolwiek śladów rozumienia pamiętki z Jezusowych słów ustanowienia jako kultycznej anamnezy<sup>395</sup>, to jednak cały czas w tym okresie, sięgając do Tomasza z Akwinu, poprzez dekryty Soboru Trydenckiego, a także właśnie w potrydenckich teoriach mszy jako ofiary, katolicka teologia Eucharystii zachowywała jasną świadomość ofiarnego charakteru liturgii eucharystycznej

---

<sup>392</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 161-163. Por. F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 22-23; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 130-131; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 184; W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 88; R. KERESZTY, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 248-249.

<sup>393</sup> F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 26-27, wskazuje tu jednak na teologa z tradycji ewangelicko-reformowanej Pierre'a du Moulin, który w XVII wieku zaproponował naukę o Eucharystii jako pamiętce ofiary Krzyża.

<sup>394</sup> Por. A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 477-478; A. GERKEN, dz. cyt., s. 157, 164; L. BOUYER, *The Word, Church and Sacraments*, dz. cyt., s. 83. Zob. także szersze opracowanie na temat teologii Eucharystii w Kościołach reformowanych od XVII do XX wieku – K.A. MATHISON, dz. cyt., s. 93-176.

<sup>395</sup> Por. K. JOURNET, dz. cyt., s. 136 – dzieło to, napisane w duchu potrydenckim zaledwie kilka lat przed Soborem Watykańskim II, interpretuje słowa „Czyńcie to na moją pamiętkę” jedynie jako przekazanie Apostołom władzy kapłańskiej oraz w sensie duchowym, jako wezwanie do naśladowania miłości Jezusa zawartej w tej ofierze.

tylko w powiązaniu z ofiarą Krzyża. Te intuicje teologiczne nie wystarczyły jednak do przekroczenia własnych ograniczeń w spojrzeniu na ofiarę eucharystyczną, aczkolwiek zachowały żywą Tradycję Kościoła. Brak w pełni zadowalającej odpowiedzi na tę kwestię w poszukiwaniach licznych teorii potrydenckich stał się na początku XX wieku impulsem, który pchnął teologię Eucharystii na nowe tory radykalnego zwrotu ku źródłom biblijnym, patrystycznym i liturgicznym<sup>396</sup>.

## 2. XX-wieczny powrót do pojęcia pamiętki (anamnezy) w teologii Eucharystii

Nasza dotychczasowa analiza wykazała, że praktycznie po Soborze Trydenckim pojęcie pamiętki – a tym bardziej anamnezy – przestało odgrywać w teologii zachodniej jakąkolwiek rolę teologiczną w nauce o ofiarnym charakterze Eucharystii. Odwoływano się do niego jedynie na zasadzie odniesienia do polecenia Jezusa ze słów ustanowienia czy też do dekretów trydenckich jako wyznaczników ortodoksji katolickiej. Dopiero w XX wieku pojawili się teologowie, którzy w swoich badaniach, sięgając bądź do starożytnych źródeł liturgicznych, bądź do tradycji biblijnej, przywrócili nauce o Eucharystii pierwotne rozumienie pamiętki (anamnezy)<sup>397</sup>. Co bardzo istotne, najważniejsze dokonania należą tu do teologów wywodzących się z różnych wyznań, co będzie miało niezwykle znaczenie dla recepcji pojęcia pamiętki (anamnezy) na płaszczyźnie dialogu ekumenicznego, a rangę tego procesu wykażemy w trzecim rozdziale tej pracy. Naszą prezentację przeprowadzimy tutaj na dwóch płaszczyznach: najpierw omówimy dokonania teologów związanych z szeroko pojętą odnową liturgiczną, następnie prace oparte na teologii biblijnej. Konsekwentnym rozwinięciem zaprezentowanych rozwiązań będzie ukazanie recepcji tych dokonań teologicznych w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu Magisterium Kościoła okresu posoborowego. Skupimy się tu przede wszystkim na miejscu i randze pojęcia pamiętki (anamnezy) dla wyrażanej w tych dokumentach doktryny eucharystycznej. W końcu, by uzyskać całościowy obraz rozwoju współczesnej teologii ofiary eucharystycznej, omówimy związek pomiędzy anamnezą a epiklezą, który został

<sup>396</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 166-167; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 156-158; B. NEUNHEUSER, dz. cyt., s. 64; L.P. WANDEL, dz. cyt., s. 11 i 260-262; T. KARKOSZ, *Istotne problemy odnowy metodologicznej traktatu o Eucharystii w połowie XX wieku*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 33-34, 40-45.

<sup>397</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza...*, dz. cyt., s. 273-274, 276; tenże, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 241; B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, Paris 1990, s. 234-236.

na nowo wyeksponowany w czasach posoborowych, gdy w teologii i liturgii zachodniej dowartościowano znaczenie epiklezy w nauce o Eucharystii.

## 2.1. Ruch odnowy liturgicznej – przywrócenie anamnezie centralnego miejsca w misterium Eucharystii

Pod koniec XIX wieku w Kościele katolickim pojawił się bardzo prężny ruch odnowy liturgicznej głównie w klasztorach benedyktyńskich<sup>398</sup>. W Niemczech jego głównym ośrodkiem było opactwo Maria Laach, z którym związany był przez całe życie Odo Casel OSB (1886-1948) – teolog zaliczany już dziś do klasyków, mający największe zasługi w odkryciu na nowo dla teologii zachodniej roli anamnezy w liturgii eucharystycznej<sup>399</sup>. To, co niezwykle istotne w metodzie teologicznej Casela, to stałe budowanie na Tradycji. Trzeba to podkreślić, ponieważ początkowo niektórzy odbierali jego dzieła jako modernistyczne nowinkarstwo, ale jego poszukiwania to nic innego, jak wydobywanie skarbów starożytnego Kościoła. Najważniejsze książki Casela to: *Das Gedächtnis des Herrn in der christlichen Liturgie* (1918), *Liturgie als Mysterienfeier* (1922), dalej jego fundamentalne, pionierskie dzieło *Das christliche Kultmysterium* (1932), *Das christliche Festmysterium* (1941) oraz pośmiertnie wydane *Mysterium der Ecclesia* i *Das christliche Opfermysterium*. Cały dorobek teologiczny Odo Casela można według W. Świerzawskiego streścić w trzech kluczowych pojęciach: *Gedächtnis* – pamiątka, anamneza; *Mysteriengegenwart* – obecność misterium, czyli sposób obecności zbawczych wydarzeń Jezusa Chrystusa w liturgii; *Mysterienlehre* – nauka o misterium<sup>400</sup>.

Nauka o misterium to rdzeń i najbardziej oryginalny wkład Casela w teologię. Samo pojęcie misterium nie jest tu nowe – scharakteryzowaliśmy je już wcześniej w rozumieniu patrystycznym. Casel przejął je z literatury wczesnochrześcijańskiej. Jego twórczy wkład w teologię XX w. polegał na nowatorskim

<sup>398</sup> Krótka charakterystyka głównych ośrodków zob. C. HOWELL, dz. cyt., s. 290-292. Szerzej zob. W. PAŁĘCKI, *Ruch liturgiczny przygotowaniem do odnowy liturgii Mszy świętej*, [w:] Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 59-64 oraz F.C. SENN, dz. cyt., s. 612-614 – autor ten zwraca uwagę, że w ówczesnym nurcie odnowy liturgicznej uczestniczyli też teologowie protestanci i wskazuje szczególnie, działającego równoległe do Casela, szwedzkiego biskupa luterańskiego Yngve Briliotha – tamże, s. 615-616.

<sup>399</sup> E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 41.

<sup>400</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel OSB (1886-1946) – życie i dzieło*, RBL 1988, nr 2, s. 89-95; tenże, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mystagogii*, *Anamnesis* 1/1998/99(16), s. 55. Samo pojęcie misterium spotykamy w teologii niemieckiej już wcześniej u M.J. Scheebena (1835-88) – zob. G. KOCH, dz. cyt., s. 75.



zwróceniu się ku teologii Ojców Kościoła, widzianej w kontekście jej rozwoju na styku z kulturą antyczną. Casel swoją naukę o misteriach wyprowadza z podstaw biblijnych, jakie znajduje w pismach Apostoła Pawła (głównie Rz 6,3-11, Kol 3,1-3)<sup>401</sup>, oraz z Tradycji Kościoła, reprezentowanej zwłaszcza przez Justyna, Klementa Aleksandryjskiego, Orygenesisa, Cyryla Jerozolimskiego, Grzegorza z Nissy i Leona Wielkiego. Szczególnie chętnie przywoływał myśl tego ostatniego, jako punkt wyjścia swojej nauki o obiektywnej obecności misterii Chrystusa w liturgii: „To, co widzialne było w naszym Zbawicielu, przeszło w misteria”<sup>402</sup>. Z drugiej jednak strony wskazuje na odniesienia do misterii hellenistycznych, przy czym, jak to mocno podkreśla, traktuje je jedynie analogicznie – mogły być one jakimś inspiracjami zapowiadającymi i przygotowującymi kult Kościoła, ale „nie dawały one bytu i treści” misteriom chrześcijańskim<sup>403</sup>. Misterium chrześcijańskie definiuje jako „świętą czynność kultyczną, w której fakt zbawczy staje się obecnością w rycie. Gdy gmina kultyczna spełnia ten ryt, bierze udział w tym czynie zbawczym i zdobywa sobie przez to zbawienie”<sup>404</sup>. W ten sposób liturgia jest tym czynem Kościoła, przez który działa Chrystus: „Bo gdy Kościół spełnia zewnętrzne rytę, Chrystus wewnętrznie w nich i przez nie działa, tak że czyn Kościoła jest prawdziwie misterium”<sup>405</sup>.

Dochodzimy tutaj do kluczowego zagadnienia w nauce o misterium Casela, a mianowicie sposobu aktualizacji misterium (*Mysteriengegenwart*). Casel wskazywał, że istnieje sposób istnienia sakramentalnego rządzący się innymi

<sup>401</sup> O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 79-82.

<sup>402</sup> ŚW. LEON WIELKI, *Sermo* 74,2 (PL 54,398A): *Ouod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit*. Tekst polski: tenże, *Mowy*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 356: „To więc, co widzialne było w naszym Zbawicielu, przeszło w sakramenty”. Tutaj podajemy tłumaczenie stosowane przez Casela, zob. O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 67 i 103; tenże, *Misterium święt chrześcijańskich*, Kraków 2007, s. 180. Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel – życie i dzieło*, dz. cyt., s. 98; M. BLAZA, D. KOWALCZYK, dz. cyt., s. 279 oraz KKK 1115.

<sup>403</sup> O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 110-113. Por. S. RABIEJ, dz. cyt., s. 115 oraz F.C. SENN, dz. cyt., s. 618-619, gdzie autor umieszcza badania Casela w ogólnym nurcie jego epoki, w której pisma NT i ST oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich interpretowano w duchu historii porównawczej religii w kontekście wierzeń antycznych. Zob. także opinię o znaczeniu Religionsformgeschichte preferującej wpływ kultów pogańskich na początki Eucharystii w badaniach Casela – M. OZOROWSKI, *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią*, dz. cyt., s. 26, 34.

<sup>404</sup> O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 149. Zob. tenże, *Misterium święt chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 67: „Misterium jest to rzeczywistość Boska, która wkracza w nasz świat i staje się dla nas widzialna i uchwytna”. Por. W. PAŁĘCKI, *Nauka o misteriach chrześcijańskich*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. III, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, hasło *Odo Casel*, s. 51-53.

<sup>405</sup> O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 125. Zob. tamże, s. 122: „...Kościół i misterium są nierozdzielnie związane, na tym polega to, że misterium kultu staje się liturgia”; s. 163: „Przez misterium Chrystus żyje w Kościele, działa w i z Kościołem, utrzymuje i ożywia Kościół”.

prawami niż sposób istnienia historycznego, tzn. *repraesentatio*, które rozumiane było przez niego jako sakramentalna obecność i na tej zasadzie zbawcze wydarzenia historyczne są uobecnianie obiektywnie w misterium liturgii na sposób transhistoryczny, a nie jedynie intencjonalnie poprzez bierne wspomnianie przeszłości czy w postaci udzielanej łaski jako skutku dzieła zbawczego Chrystusa. Podstawą tego sakramentalnego uobecnienia w liturgii jest partycypacja historycznych czynów zbawczych w ponadczasowości Boga i ich kultyczne „wspomnienie uobecniające” (*Gedächtnis*), czyli mówiąc językiem patrystycznym anamneza, która stała się w jego koncepcji centralną kategorią sakramentalnej rzeczywistości<sup>406</sup>. Hasło Casela „anamneza na pierwszym miejscu”<sup>407</sup> było myślą przewodnią jego odczytywania Eucharystii i liturgii. Zwróćmy uwagę, że jego pierwsze dzieło – po dysertacjach doktorskich – dotyczyło właśnie pamiętki (*Gedächtnis*) i było bazą jego dalszych poszukiwań i budowania całościowej teorii *Mysterienlehre*. Punktem wyjścia w zgłębianiu pojęcia pamiętki (*Gedächtnis*) jest dla Casela oczywiście nakaz Jezusa „To czyńcie na moją pamiętkę”, który jednak odczytuje on po wiekach nowatorsko w sensie dynamicznym, kładąc akcent na „czyńcie”, czyli na *actio*, którym jest liturgia. Pamiętka nie jest więc jedynie wspomnieniem czynu Jezusa, ale zgodnie z Jego nakazem ma być czynem Kościoła, w którym „spełnia się dzieło naszego odkupienia”<sup>408</sup> i na tej zasadzie pierwotna, apostołska Wieczera Pamiętki stała się liturgią Kościoła, w której misterium Chrystusa staje się rzeczywistością<sup>409</sup>. W swoim rozumieniu pamiętki (anamnezy) jako wspomnienia uobecniającego Casel nawiązuje do używanej w patrystyce koncepcji filozoficznej symbolu-obrazu (platońskie *eidos*<sup>410</sup>), gdzie

<sup>406</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel – życie i dzieło*, dz. cyt., s. 97-100; W. PAŁĘCKI, *Nauka o misteriach chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 53-54; A. GERKEN, dz. cyt., s. 180-181; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 253-254; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 110-111; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 103; F.C. SENN, dz. cyt., s. 617-618; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 114; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 235, 240.

<sup>407</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 250; tenże, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego*, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>408</sup> Casel odwołuje się tutaj do tekstu sekrety z IX niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego w dawnym mszale: „ilekroć bowiem sprawujemy pamiętkę Ofiary Chrystusa, spełnia się dzieło naszego odkupienia” – zob. ten tekst w obecnym mszale: modlitwa nad darami w formularzu mszy *II Niedzieli Zwykłej* MR 243 oraz mszy *O Jezusie Chrystusie najwyższym i wiecznym kapłanie* MR 183”.

<sup>409</sup> O. CASEL, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, Kraków 2005, s. 22-24, 51-53, 68, 72; tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 158-159. Por. G. MARTELET, dz. cyt., s. 115-117.

<sup>410</sup> Greckie *eidos* to kształt, wygląd, postać, forma; także idea w znaczeniu platońskim i forma w znaczeniu arystotelesowskim. *Eidos* jest etymologicznie związane z czasownikiem *eido*: widzieć, oglądać, a w znaczeniu medium-passivum: wyglądać, ukazywać się – zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówny, Warszawa 1960, t. II, s. 28.

symbol w liturgii jest nośnikiem rzeczywistości, którą reprezentuje<sup>411</sup>. Na podstawie tego założenia istota relacji między misterium Chrystusa a liturgią wyraża się w dynamicznej pamiętce Pana – anamnezie, która sprawia całkowitą tożsamość historycznego faktu zbawczego i jego uobecnienia w celebracji sakramentalnej. Kościół, celebrując w liturgii pamiętkę Pana, nie powtarza, ale doświadcza rzeczywistości udziału w sakramentalnej obecności misterium paschalnego Chrystusa<sup>412</sup>. Źródła idei pamiętki w liturgii wczesnochrześcijańskiej Casel wskazuje nie tylko w judaizmie, ale także w antycznych misteriach helleńskich<sup>413</sup>. W judaizmie było to przede wszystkim doświadczenie święta Paschy – uczy paschalnej jako uczy-pamiętki, przy czym uważał on, że w jego kategoriach nie było to właściwe misterium, bo niosło w swej treści tylko ziemskie zbawienie<sup>414</sup>. Natomiast wskazując w misteriach pogańskich funkcjonującą tam ideę kulturowej pamiętki (ἀνάμνησις), definiuje ją jako „rytualne obchodzenie i uobecnienie jakiegoś boskiego dzieła, na którym opiera się byt i życie wspólnoty”<sup>415</sup>. Benedyktyn z Maria Laach podkreśla w swoich badaniach nad pierwotną liturgią, że anamneza była od samego początku kształtowania się modlitw eucharystycznych ich nienaruszalnym elementem i jako „Pamiętka Pana” zachowała się w Kanonie Rzymskim<sup>416</sup>. Centralnym momentem liturgii eucharystycznej jest przeistoczenie, które uważa on za „nowy rodzaj pamiętki, pamiętki przez czyn. Gdyż to, co dotąd było celebrowane tylko w słowach i myślach, teraz rzeczywiście dzieje się na ołtarzu, na którym przez przemianę

<sup>411</sup> O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 81-82, 101-104; tenże, *Misterium świętych chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 67. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 238-239; B. NEUNHEUSER, dz. cyt., s. 65; F.C. SENN, dz. cyt., s. 617 oraz krytyczna ocena rozumienia tych kategorii u Casela – A. GERKEN, dz. cyt., s. 179.

<sup>412</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 239; W. PAŁĘCKI, *Nauka o misteriach chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 55-56. Zob. O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 157-159.

<sup>413</sup> O. CASEL, *Pamiętka Pana*, dz. cyt., s. 26-27.

<sup>414</sup> Tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 108-109. Co ciekawe, Casel często wypowiada się bardzo krytycznie o kulcie żydowskim, wyraźnie przedkładając wyżej misteria helleńskie – zob. tamże, s. 109-110, 116, 135. Z drugiej jednak strony w pierwotnej liturgii chrześcijańskiej wskazuje liczne, bardzo wyraźne paralele do liturgii żydowskiej – zob. szczegółowo tenże, *Pamiętka Pana*, dz. cyt., s. 35-36, 38, 41, 47-51.

<sup>415</sup> Tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 149. Casel wskazuje też wiele innych analogii w modlitwach i misteriach helleńsko-orientalnych do modlitw eucharystycznych – zob. tenże, *Pamiętka Pana*, dz. cyt., s. 63-68, jednocześnie ukazując zasadniczą różnicę między nimi – tamże, s. 68-71. Misteria pogańskie traktuje jedynie jako przygotowanie i typ misterium chrześcijańskiego – zob. tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 151 – przypis 2, 162-163.

<sup>416</sup> Tenże, *Pamiętka Pana*, dz. cyt., s. 51-58, 73.

postaci w Ciału i Krew Chrystusa mistycznie spełnia się dzieło wcielenia i zbawienia<sup>417</sup>. Tym samym możemy mówić o jednej tylko ofierze Chrystusa, która poprzez misteria uobecnia się w kulcie Kościoła<sup>418</sup>.

Nauka Casela spotkała się ze sporym zainteresowaniem<sup>419</sup>, ale także z dość szeroką krytyką, głównie ze względu na zbytne wyeksponowanie wpływu misteriów pogańskich na kształt liturgii chrześcijańskiej<sup>420</sup>. Mimo iż wskazuje on wiele elementów judaistycznych w liturgii pierwotnego Kościoła, to jednak Stary Testament nie znał misteriów typu helleńskiego, które stanowią zasadniczy punkt odniesienia w jego teorii, i to jest jej dość słaby aspekt, choć nie należy tu zapominać o kluczowym pojęciu pamiętki, które przecież wyprowadza on także z Paschy żydowskiej<sup>421</sup>. Pomijając te różne zastrzeżenia, fundamentalną zasługą Casela w nauce o Eucharystii było przełamanie wielowiekowej koncentracji na statycznym wymiarze rzeczywistej obecności i ukazanie jej w dynamicznej perspektywie akcji liturgicznej jako realnej pamiętki, w której poprzez anamnezę uobecnia się, a nie powtarza, ofiara Chrystusa<sup>422</sup>. Tym samym nauka Casela przyniosła głębokie implikacje w dialogu ekumenicznym na temat rozumienia ofiary eucharystycznej<sup>423</sup>. W swych zasadniczych ideach misteriologia Casela znalazła ostatecznie potwierdzenie w Magisterium Kościoła przede wszystkim w *Konstytucji o liturgii* Vaticanum II, która wchłonęła jej tezy (KL 2, 6, 7, 35, 47, 102-111)<sup>424</sup>.

W tym miejscu należy także zauważyć oryginalny wkład do teologii ofiary eucharystycznej tworzącego równoległe z Caselem angielskiego benedyktyna

<sup>417</sup> Tamże, s. 53.

<sup>418</sup> Tenże, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 163: „W Kościele Nowego Przymierza mogła być tylko jedna ofiara, Ofiara Chrystusa. Jeśli miała jednak działać przez stulecia, to jej mistyczne uobecnienie mogło być w sakramencie, ‘in misterio’, w kulcie Kościoła Nowego Testamentu”. Zob. też tamże, s. 105-106.

<sup>419</sup> Zob. zebrane opinie pozytywne S. RABIEJ, dz. cyt., s. 121.

<sup>420</sup> Por. różne wątki krytyczne L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 22; tenże, *Misterium paschalne*, dz. cyt., s. 285-286; F.C. SENN, dz. cyt., s. 619; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 244; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 159; R. CANTALAMESSA, *Pascha naszego zbawienia*, dz. cyt., s. 8; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 5-6, a zwłaszcza szerokie omówienie w: W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 241-250.

<sup>421</sup> Por. H.-J. KLAUCK, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>422</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 178; E. SCHILLEBEECKX, *Chrystus Sakrament*, dz. cyt., s. 87; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 103; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 115-116.

<sup>423</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 618. W szerszym kontekście zob. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 251-254.

<sup>424</sup> Por. W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 89; A. LÄPPLE, dz. cyt., s. 102.

Dom Anscara Voniera (1875-1938)<sup>425</sup>. O. Casel w argumentacji swojej *Mysterienlehre*, mówiąc o sakramentalnym uobecnieniu, odwołuje się<sup>426</sup> do najważniejszego dzieła Voniera *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (1925), które było reakcją na opublikowaną w 1921 roku teorię ofiary eucharystycznej francuskiego jezuita Maurice'a de la Taille omówioną przez nas w ramach potrydenckich teorii oblacionistycznych. Istotną nowością w dziele Voniera było wskazanie na bazie klasycznej teologii Tomasza z Akwinu i nauczania Soboru Trydenckiego zupełnie nowej ścieżki w poszukiwaniu rozwiązania problemu tożsamości ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej<sup>427</sup>. Angielski benedyktyn zerwał z 400-letnią drogą wyznaczoną poprzez różne teorie immolacji oraz oblacji i wychodząc od twierdzenia Akwinaty, że „Eucharystia jest zarazem ofiarą i sakramentem”<sup>428</sup>, zreinterpretował je tak, że nie rozdzielając tych rzeczywistości w misterium tego sakramentu, jak to czyniono od średniowiecza, lecz łącząc je, twierdził, że ofiara eucharystyczna, a nie tylko – jak to przez wieki nauczano – obecność, ma naturę sakramentalną<sup>429</sup>. Na tej zasadzie msza stanowi tę samą ofiarę, co jedyna ofiara Jezusa złożona na krzyżu, choć liturgia eucharystyczna i zbawcza śmierć Chrystusa to dwa różne wydarzenia historyczne, jednak nie wolno tu zapominać, że Eucharystia została ustanowiona jako znak sakramentalny, który prezentuje – urzeczywistnia oryginalne dzieło zbawcze, jakie dokonało się na Kalwarii. Odwołuje się on tutaj do radykalnego rozumienia Tomaszowego *repraesentatio* jako uobecnienia, które odnosi także do immolacji Chrystusa na krzyżu uobecnianej

<sup>425</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 197; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 254; B. NEUNHEUSER, dz. cyt., s. 65; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 17-18 – ten autor podkreśla także ekumeniczne znaczenie dzieła Voniera. Vonier jest mało znany w Polsce, a przecież zalicza się go do grona najwybitniejszych teologów anglojęzycznych okresu międzywojennego. Omawianą tutaj jego książkę o Eucharystii znany amerykański teolog kard. A. Dulles uznał za jedną z nielicznych pozycji napisanych po angielsku, która należy już do klasyki teologii katolickiej. Vonier pochodził z Württembergii w Niemczech, wstąpił do benedyktynów we Francji, a od 1906 roku do śmierci był opatem w Buckfast w Anglii, stąd najczęściej jest znany jako Abbot Vonier – zob. A. NICHOLS, *Introduction*, [w:] A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, Bethesda 2003, s. xi-xiv.

<sup>426</sup> Zob. O. CASEL, *Chrześcijańskie misterium kultu*, dz. cyt., s. 118, przypis 103.

<sup>427</sup> Zob. A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, Bethesda 2003, zwłaszcza s. 95-102. Por. J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, dz. cyt., s. 100, 257, gdzie podkreśla rangę przełomu dokonanego przez Voniera. Zob. także M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 17-19.

<sup>428</sup> STh III, q.79, a.5.

<sup>429</sup> Tę myśl rozwinął później niezależnie w latach 40. w oryginalny sposób mało znany francuski teolog P.Y. de Montcheuil, który twierdził, że celebrowanie eucharystyczne jest aktualizacją sakramentalną ofiary Krzyża i praktycznie nie używając pojęcia pamiętki zawarł jego treść w swoim wywodzie – zob. B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 236.

sakramentalnie w przeistoczeniu<sup>430</sup>. Eucharystia według Voniera nie jest ofiarą w rozumieniu naturalnym, do czego nawiązywały teorie potrydenckie, lecz jest prawdziwą ofiarą w sensie sakramentalnym i w ten sposób nie mamy tu do czynienia z jakąś nową ofiarą wobec jedynej ofiary Krzyża<sup>431</sup>. Jednak w interesującym nas zagadnieniu pamiętki (anamnezy) Vonier, bazując jedynie na tomizmie, nie był w stanie wnieść czegoś nowego, szczególnie wobec Casela, który sięgał do źródeł patrystycznych. Warto wszak zauważyć, że rozumiał on znaczenie pojęcia pamiętki dla swojej teorii uzasadniającej jedność ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej, kiedy odwoływał się do kolejnej intuicji św. Tomasza: „W Kościele co dzień dokonuje się ofiara, nie inna od tej, którą złożył Chrystus, lecz stanowiąca jej pamiętkę”<sup>432</sup>. Jednak funkcję Tomaszowego *commemoratio* sprowadzał przede wszystkim do wskazania radykalnego rozróżnienia pomiędzy ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną: „Mass, for him, is a *commemoratio*”<sup>433</sup>. Otwartym pozostawiał wszak pytanie o naturę tak rozumianej pamiętki<sup>434</sup>.

Temat pamiętki (anamnezy) rozwinął inny angielski teolog-liturgista, anglikański benedyktyn Gregory Dix (1901-52)<sup>435</sup>. Choć należy on do najwybitniejszych teologów anglikańskich XX wieku, to jednak w Polsce jest prawie zupełnie nieznany i jedynie wzmiankowany w literaturze teologicznej<sup>436</sup>. Jego najważniejsze, monumentalne dzieło *The Shape of the Liturgy* (1945) należy już do klasyki teologii nie tylko anglikańskiej, ale w ogóle anglosaskiej i wywarło wielki

<sup>430</sup> A. VONIER, dz. cyt., s. 80-83. Por. F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 23.

<sup>431</sup> A. VONIER, dz. cyt., s. 88-94. Por. szersze omówienie E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 252-254; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 111-112; R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 46-48; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 242-243 oraz krytycznie K. JOURNET, dz. cyt., s. 310-312; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 24-25 (a szczególnie przypis 21); L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 11-12; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 132-133.

<sup>432</sup> STh III, q.22, a.3, ad 2: *Sacrificium autem quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio*. Por. także STh III, q.73, a.4.

<sup>433</sup> A. VONIER, dz. cyt., s. 102.

<sup>434</sup> Tamże, s. 102-103: „This is the radical distinction between the sacrifice of the Cross and the sacrifice of the Eucharist; but we have to know what Saint Thomas meant by *commemoration*. The question at issue then is not whether it be a *commemoratio*, but what kind of *commemoration* is it”. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 253, który uważa, że interpretacja nauczania Tomasza przez Voniera pozwala rozumieć: „a memorial in the sense of the representation of the real death of Christ which took place in historical time”. Przeciwnie F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 24-25, który odczytuje pamiętkę tutaj jedynie jako przedstawienie (czyli inaczej mówiąc *repraesentatio* w słabym znaczeniu), a nie uobecnienie, historycznej ofiary Chrystusa.

<sup>435</sup> Dix pochodził z rodziny anglikatolickiej i całe życie, szczególnie jako teolog i opat anglikańskiego klasztoru benedyktynów w Nashdom, starał się podtrzymać „katolicką” tradycję, zwłaszcza liturgiczną, w Kościele anglikańskim – O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 38-40.

<sup>436</sup> Warto zauważyć, że nie ma wzmianki o tym teologu nawet w *Encyklopedii Katolickiej*. Wspominają o nim rzadko jedynie bardzo specjalistyczne artykuły z dziedziny teologii liturgii – zob. np. M. OZOROWSKI, *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią*, dz. cyt., s. 38.



wpływ zarówno na reformę liturgii w Kościele anglikańskim w drugiej połowie XX wieku, jak i na anglikańską teologię liturgii<sup>437</sup>.

Podstawowym źródłem teologii Eucharystii Dixy – właściwie bardziej teologii liturgii eucharystycznej – było badanie starochrześcijańskich modlitw eucharystycznych. Jednak za punkt wyjścia konstrukcji swojej analizy obrał on teksty Nowego Testamentu relacjonujące ustanowienie Eucharystii przez Jezusa na Ostatniej Wieczerzy, przy czym opowiadając się za chronologią Janową uważał, że była to bardziej uczta chabury niż wieczerza paschalna. Wskazywał tutaj jednocześnie na istotną rolę wpisanych w ryt tego typu uczyty żydowskich błogosławieństw-*berakot* dla kształtowania się zrębów liturgii chrześcijańskiej<sup>438</sup>. Na podstawie opisów ustanowienia Eucharystii stwierdził, że działania Chrystusa można tu sprowadzić do siedmiu czynności: Jezus wziął chleb, odmówił dziękczynienie nad nim, połamał go, rozdał wypowiadając pewne słowa, następnie wziął kielich, złożył dziękczynienie nad nim i podał go uczniom wypowiadając pewne słowa. Dix zredukował to siedmiorakie działanie Jezusa do czterech najistotniejszych elementów akcji eucharystycznej: brania, błogosławienia, łamania chleba oraz dawania chleba i wina. Każde z tych czterech działań przyporządkował bezpośrednio do poszczególnych części liturgicznej celebracji eucharystycznej i tak: ‘branie’ odpowiada ofiarowaniu, ‘błogosławienie’ modlitwie eucharystycznej, ‘łamanie’ dzieleniu chleba, a ‘dawanie’ komunii eucharystycznej. Następnie stwierdził, że w takiej formie i w takim porządku te cztery fundamentalne czynności konstytuują niezmiennie jądro każdego starożytnego rytu eucharystycznego na przestrzeni od Eufratu do Galii<sup>439</sup>. Ten anglikański teolog krytycznie odnosił się do rozwoju praktyki i teologii eucharystycznej w okresie średniowiecznym. Uważał także, że Reformatorzy w jakiś sposób stali się w swoich błędach ofiarami tych średniowiecznych deformacji w podejściu do Eucharystii. Jego nastawienie było także negatywne do reform liturgicznych twórcy podstaw reformacji anglikańskiej T. Cranmera, które były odejściem od katolickiej tradycji eucharystycznej na rzecz myśli zwingliańskiej<sup>440</sup>.

To jednak, co najważniejsze dla nas w poglądach Dixy, to jego jednoznaczna opinia, że sercem modlitwy eucharystycznej jest *anamnesis*-pamiątka misterium paschalnego. Punktem wyjścia są tu dla niego słowa polecenia Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę”, stąd więc Eucharystia jest działaniem – akcją (‘to czyń-

<sup>437</sup> Zob. S. JONES, *Introduction*, [w:] G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London–New York 2007<sup>2</sup>, s. XXIII-XXVII oraz odnośnie do wpływu na teologię P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. VI; F.C. SENN, dz. cyt., s. 610; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 303; O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 47-48, 61-62, 85.

<sup>438</sup> G. DIX, dz. cyt., s. 50-70.

<sup>439</sup> Tamże, s. 48.

<sup>440</sup> O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 40-41.

cie') w szczególnym znaczeniu, jakie nadał mu sam Chrystus, nakazując czynić ją „na moją pamiątkę (*anamnesis*)”. To działanie, będące wypełnieniem woli Jezusa, spełnia się w całym rycie eucharystycznym, którego znaczenie jednak określa modlitwa eucharystyczna będąca w swojej istocie – jak to pokazują jej najbardziej pierwotne przykłady – serią dziękczynień, których przedmiotem jest *anamnesis* Jezusa Odkupiciela<sup>441</sup>. Rozumienie Eucharystii w znaczeniu działania „na moją pamiątkę” oznacza przypomnienie przed Bogiem jedynej ofiary Chrystusa w całym jej spełnieniu i skuteczności. Dix opiera się w swoim pojmowaniu Eucharystii jako anamnezy jedynej ofiary Chrystusa na klasycznym tekście Jana Chryzostoma z jego Homilii do Listu do Hebrajczyków, który to tekst przytaczaliśmy wcześniej jako jedno z najważniejszych świadectw patrystycznych wyjaśniających sens anamnezy. Tym samym odrzuca jakiegokolwiek średniowieczne inklinacje idące w kierunku myśli o odnawianiu ofiary Chrystusa w Eucharystii, ale pokazuje ją jako wieczne przywoływanie w żywej pamięci Kościoła jedynej ofiary Krzyża<sup>442</sup>. Zwraca on uwagę na trudność uchwycenia samego pojęcia anamnezy w myśli zachodniej, gdyż słowo *anamnesis* w greckojęzycznym Kościele przednicejskim miało znaczenie ‘przypominanie’ czy też ‘uobecnienie’, ale nie w takim rozumieniu, że dotyczyłoby to jakiegoś bytu nieobecnego, lecz aktualnie działającego w swoich skutkach. W takim sensie łacińskie *memoria* i jego pokrewne oraz ich tłumaczenia na języki europejskie nie oddawały adekwatnie tego znaczenia<sup>443</sup>.

Pamiętając o czasie powstania *The Shape of the Liturgy* (1945), należy podkreślić prekursorskie znaczenie ekumeniczne tego dzieła, gdyż takie rozumienie liturgii eucharystycznej otwierało drogę do przełamania obaw w świecie protestanckim wobec mówienia o Eucharystii w kategorii ofiary: Eucharystia jako *anamnesis* – pamiątka jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu nie jest powtórzeniem tej ofiary. Choć ten pogląd Dix'a nie był jego oryginalnym odkryciem, ale przywołaniem najstarszej Tradycji Kościoła, to jednak jego książka wywarła ogromny wpływ, stając się istotnym narzędziem w pracach wielu współczesnych teologów zajmujących się liturgią i ekumenizmem<sup>444</sup>.

<sup>441</sup> G. DIX, dz. cyt., s. 238. Znaczenie polecenia anamnezy jako jednego z najważniejszych przykazań Jezusa oddaje pięknie myśl zapisana w zakończeniu jego dzieła: „[Jesus] had told His friends to do his henceforward with the new meaning ‘for the *anamnesis*’ of Him, and they have done it always since. Was ever another command so obeyed? For century after century, spreading slowly to every continent and country and among every race on earth, this action has been done...” – tamże, s. 744.

<sup>442</sup> Tamże, s. 243-244.

<sup>443</sup> Tamże, s. 245. Zob. też tamże, s. 161-162.

<sup>444</sup> O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 41-43; G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 128-131. Por. J. COMBY, *L'Eucharistie au XX<sup>e</sup> siècle le temps des «renouveaux»*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 300-301; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 259; A. SCHMEMANN, dz. cyt., s. 153.

Wróćmy jednak do ruchu liturgicznego w Kościele katolickim. Kolejną postacią, zaliczaną w tym nurcie do klasyków, której dokonania należy tu choćby krótko omówić, jest austriacki jezuita Joseph Andreas Jungmann (1889–1975). Swoimi prekursorskimi badaniami przygotował on, a potem współtworzył, odnowę liturgiczną Soboru Watykańskiego II. Jego fundamentalnym dziełem jest dwutomowe *Missarum Sollemnia* (1948), w którym, jak informuje podtytuł tej pracy *Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, ukazał genezę i dokonał historycznej analizy Kanonu Rzymskiego. Wnioski z tych badań w pewien sposób „odmitologizowały” mszę potrydencką jako ostateczną formę liturgii, doprowadzając do koniecznych reform, a poglądy Jungmanna tu zawarte znalazły odzwierciedlenie w *Konstytucji o liturgii* Vaticanum II (KL 21)<sup>445</sup>.

W zakresie naszych poszukiwań warto u Jungmanna zwrócić uwagę na trzy punkty. Po pierwsze, jednoznacznie umieszczał ustanowienie Eucharystii w obrębie rytu uczty paschalnej<sup>446</sup>. Dalszą konsekwencją tego w jego badaniach nad formowaniem się najbardziej pierwotnych form liturgii eucharystycznej było wskazanie na żydowskie źródła rytu Eucharystii w pierwotnym Kościele<sup>447</sup>. Na tej płaszczyźnie Jungmann polemizował z Caselem co do związków liturgii pierwotnego Kościoła z misteriami pogańskimi, choć uznawał wagę jego koncepcji misterium kultycznego dla rozumienia istoty liturgii<sup>448</sup>. I w końcu, co najważniejsze dla nas, Jungmann, idąc w dużej mierze za badaniami Casela i Dixy, dowartościowywał znaczenie anamnezy w modlitwie eucharystycznej rytu rzymskiego, szczególnie w odniesieniu do ofiarniczego wymiaru mszy. Jako najstarszy zapis mówiący o anamnezie w praktyce liturgicznej pierwotnego Kościoła wskazywał tekst św. Pawła odnoszący się do Wieczery Pańskiej we wspólnocie korynckiej: „Ilekróć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie” (1 Kor 11,26). To nowotestamentalne świadectwo świadomości istoty Eucharystii jako wypełnienia nakazu czynienia pamiętki Pana, potwierdzone tutaj już od początków jej sprawowania, wyjaśnia nam, dlaczego anamneza stanowi jądro każdej liturgii w późniejszych formach jej rozwoju<sup>449</sup>. W Kanonie Rzymskim anamneza liturgiczna znajduje się w obrębie modlitwy *Unde et memores* będącej bezpośrednią kontynuacją opowiadania o ustanowieniu. Anamneza-pamiętka (*Gedächtnis*) połączona jest tutaj nierozdzielnie z aktem ofiarowania w schemacie *memores – offerimus*, znanym we wszystkich typach

<sup>445</sup> Zob. szerzej M. WOLICKI, *Wprowadzenie*, [w:] J.A. JUNGSMANN, *Sprawowanie liturgii*, Kraków 1992, s. 8-53.

<sup>446</sup> J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, dz. cyt., s. 9-12.

<sup>447</sup> Tamże, s. 14-26.

<sup>448</sup> M. OZOROWSKI, *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>449</sup> J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, dz. cyt., s. 21; tenże, *Missarum Sollemnia*, Bd. II, *Opfermesse*, Wien-Freiburg-Basel 1962<sup>5</sup>, s. 273.

liturgii nie tylko na Zachodzie, ale i na Wschodzie. Jungmann zwrócił uwagę na gramatykę tej formuły: anamneza wyrażona jest najpierw, ale poprzez imiesłów *memores* w zdaniu podrzędnym, a w zdaniu głównym zasadniczy akcent położony jest na *offerimus* – złożenie ofiary. Istotą ofiary liturgicznej jest więc to, co wspominamy w obiektywnej pamiętce (*Gedächtnis*), co więcej – idąc dalej za tekstem kanonu – składna ofiara pochodzi od Boga (*de tuis donis ac datis*), a nie jest ludzkim darem. Jungmann podkreśla, że anamneza Kanonu Rzymskiego obejmuje nie tylko *passio et resurrectionis*, jak w *Tradycji Apostolskiej* u Hipolita, ale także Wniebowstąpienie Chrystusa, co zbliża ją do liturgii wschodnich, a szczególnie tych wywodzących się z Egiptu. I jeszcze jedna cenna uwaga Jungmanna odnośnie do anamnezy w Kanonie Rzymskim: podmiotem anamnezy nie jest tu tylko kapłan, ale cały zgromadzony na celebracji lud: *nos servi tui, sed et plebs tua sancta*. To również wątek wspólny z liturgiami wywodzącymi się z Egiptu<sup>450</sup>. Wielką zasługą Jungmanna, patrząc przez pryzmat naszych badań, było przywrócenie świadomości roli anamnezy w liturgii rzymskiej i ukazanie jej źródeł w najstarszej Tradycji Kościoła.

W końcu tej linii poszukiwań liturgicznych<sup>451</sup>, które doprowadziły do przywrócenia właściwego miejsca anamnezie, należy wskazać pracę wybitnego katolickiego teologa Louisa Bouyera (1913-2004)<sup>452</sup> *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (1966)<sup>453</sup>. Dzieło to jest wynikiem ponad 20-letnich badań i obejmuje analizę rozwoju modlitw eucharystycznych wszel-

<sup>450</sup> Tenże, *Missarum Sollemnia*, Bd. II, dz. cyt., s. 271-281. Por. T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 129-133.

<sup>451</sup> Należy w tym miejscu wspomnieć jeszcze jedno dzieło poświęcone Eucharystii z tego okresu (1964) zaliczane do ważnych dokonań ruchu liturgiczno-patrystycznego: J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église* – por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 181, przypis 15. Jednak Tillard skupia się na eklezjotwórczej roli Eucharystii i w zakresie tematu pamiątki-zikkaron nie wnosi nic nowego, gdyż opiera się bezpośrednio na wcześniejszych pracach Jeremiasa i Thuriana – zob. J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, dz. cyt., s. 176-179.

<sup>452</sup> Warto zaznaczyć, że Bouyer był synem luterańskiego pastora oraz odbył studia na protestanckich fakultetach teologicznych i już jako pastor dokonał konwersji na katolicyzm w 1939 r., a w 1944 r. przyjął święcenia kapłańskie w zgromadzeniu oratorianów – S. SOSNOWSKI, *Bóg na drogach ludzkiej historii*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. III, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, hasło *Louis Bouyer*, s. 24-25.

<sup>453</sup> Trzeba tu jeszcze wspomnieć wcześniej wydaną przez Bouyera książkę *Le Mystère pascal* (1945 – wyd. polskie *Misterium paschalne*, Kraków 1973) zawierającą syntezę liturgii paschalnej, która wywarła znaczący wpływ na odnowę liturgiczną w Kościele katolickim przed Soborem Watykańskim II – por. J. COMBY, *L'Eucharistie au XX<sup>e</sup> siècle le temps des «renouveaux»*, dz. cyt., s. 300. W nurcie poszukiwań liturgicznych leży też późniejsza ważna pozycja Bouyera wydana przed Soborem *Le Rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie* (1962). Bouyer bardzo intensywnie włączył się w prace nad odnową liturgii przed i w trakcie soboru, ale szybko uległ rozczarowaniu tym, co realnie przyniosła reforma liturgii – S. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 34-35.

kich odmian w przekroju historycznym od ich żydowskich korzeni po XX wiek. Bouyer skupił się właśnie na badaniach modlitw eucharystycznych, ponieważ uważał, że to one w zasadniczy sposób mówią teologii, czym Eucharystia jest w istocie. Oryginalnym wkładem wniesionym przez tę książkę we współczesną teologię było zwrócenie uwagi na rolę tradycji żydowskiej w procesie kształtowania się liturgii chrześcijańskiej<sup>454</sup>. Był to efekt głębszego spojrzenia Bouyera na pojęcie Tradycji, która jako żywy przekaz Objawienia nie może być przerwana między Izraelem a Kościołem<sup>455</sup>. Jednocześnie teolog ten widział wyraźne sprzężenie zwrotne pomiędzy liturgią a Tradycją: postrzegał liturgię przez pryzmat Tradycji – jako żywe doświadczenie prawdy, którą Tradycja przekazuje, a zarazem wskazywał, że w samym jądrze przekazu Tradycji chrześcijańskiej znajduje się wzorzec rytu celebracji Eucharystii<sup>456</sup>. Właśnie takie spojrzenie metodologiczne pozwoliło mu nowatorsko na gruncie katolickim podejść do badań nad rozwojem liturgii eucharystycznej i przekraczając dotychczasowe ograniczenia dowartościować w nim wpływy judaistyczne<sup>457</sup>.

Co najważniejsze w nurcie naszych badań, L. Bouyer w swoim dziele o Eucharystii bardzo mocno eksponuje pojęcie ‘pamiętki’ wyprowadzone z żydowskiego *zikkaron*. Widać to przede wszystkim w jego analizie słów ustanowienia, gdzie w poleceniu „To czyńcie na moją pamiętkę” za najistotniejszą – nadającą specyficzny sens – uważa formułę ‘na moją pamiętkę’. Jej interpretację opiera całkowicie na zreferowanych przez nas w pierwszym rozdziale poglądach J. Jeremiasa i M. Thuriana. To co oryginalne tutaj u Bouyera, to powiązanie pamiętki z formuły ustanowienia Eucharystii z żydowskimi błogosławieństwami *berakot*. Czyni on tak dlatego, że nie wiąże wprost Ostatniej Wieczerzy z ucztą paschalną, uważając, że Jezus ustanowił Eucharystię w formie uroczystego błogosławieństwa *beraka* zawartego w ramach każdego świątecznego posiłku – niekoniecznie paschalnego. Jednocześnie podkreśla, że wyrażenie pamiętka (*zikkaron*) stosowane w modlitwach związanych ze składaniem ofiar w świątyni czy wypo-

<sup>454</sup> K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 31; B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 243.

<sup>455</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 24-25. Por. S. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 29. Warto zwrócić uwagę, że w judaizmie (szczególnie rabinistycznym) bardzo żywa jest idea tradycji jako dynamicznej relacji między Torą Ustną (której wyrazem stał się Talmud) a Torą Pisaną – zob. *Talmud babiloński*, dz. cyt., s. 24, 39, 48.

<sup>456</sup> S. SOSNOWSKI, dz. cyt., s. 32-34.

<sup>457</sup> Jako przykład takiego ograniczonego spojrzenia Bouyer podaje teologów z pierwszej połowy XX wieku, jak wspomniani tu wcześniej Lepin, de la Taille czy Vonier, którzy w swoich analizach sięgali w Piśmie jedynie do słów ustanowienia, a koncentrowali się na interpretacji Eucharystii w świetle średniowiecznych i nowożytnych kontrowersji – L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 11-12. Jeszcze bardziej niezrozumiałe dla niego było zamknięcie się na tradycję żydowską genialnego O. Casela, który znając i cytując nawet teksty judaistyczne nie potrafił odkryć ich znaczenia jako źródeł Eucharystii, forsując teorię o wpływie misteriiw pogańskich – tamże, s. 22.

wiadane w *berakot* ma charakter sakralny i niesie w sobie element ofiarniczy<sup>458</sup>. W tym miejscu trzeba zauważyć, że odniesienia do *berakot* z żydowskiej tradycji liturgicznej stanowią tu punkt wyjścia i klucz do całej analizy powstania i ewolucji modlitw eucharystycznych. Podstawą takiej metodologii jest twierdzenie, że Jezus słowa ustanawiające Eucharystię zawarł w swoim *beraka* wygłoszonym na Ostatniej Wieczerzy, a ponieważ słowa ustanowienia pozostają niezienne, to wraz z nimi elementy żydowskich *berakot* przenoszone są do konstrukcji modlitw eucharystycznych<sup>459</sup>. Dla nas istotne jest w tym momencie to, że Bouyer bardzo mocno podkreśla związek między *berakot* a *zikkaron* rozumianym jako żywa pamiątka wielkich dzieł Bożych i zarazem wspomnienie przed Bogiem ludu Izraela<sup>460</sup>, a tym samym daje mocne podstawy do zakorzenienia polecenia anamnezy eucharystycznej w starotestamentalnej tradycji liturgicznej.

Badając najstarsze zachowane modlitwy eucharystyczne, poczynając od *Didache* i modlitw zawartych w *Konstytucjach Apostolskich*, Bouyer wykazuje, że zbudowane są one na schemacie przejętym wprost z żydowskich *berakot*<sup>461</sup>, które były w ogóle, jak to udowodnił, analizując pisma św. Pawła, wzorem dla modlitw pierwszych chrześcijan<sup>462</sup>. Obejmując następnie swoimi badaniami szeroki wachlarz późniejszych modlitw eucharystycznych zauważa, że niosą one w sobie przejęty z pierwotnych wzorców wczesnochrześcijańskich nie tylko schemat, ale i elementy treści, charakterystyczne dla *berakot*. Tym samym mamy podstawy twierdzić, że zawierają one element anamnetyczny oparty na żydowskim pojmowaniu *zikkaron*<sup>463</sup>. Anamneza jako pojęcie helleńskie w liturgii eucharystycznej nabiera nowego znaczenia, nie jest już subiektywnym, psychologicznym przywoływaniem faktów z przeszłości, lecz przejmuje i wyraża całą specyficzną semicką zawartość żydowskiego pojęcia pamiątki, które niejako niesie w sobie substancję głęboko rozumianej ofiary eucharystycznej – zbawczy dar samego Boga złożony w nasze ręce, aby uobecniał się pośród zgromadzenia liturgicznego<sup>464</sup>.

<sup>458</sup> Tamże, s. 106-108.

<sup>459</sup> Tamże, s. 157.

<sup>460</sup> Tamże, s. 87-89 – tu również opiera się na pracach Jeremiasa i Thuriana.

<sup>461</sup> Tamże, s. 118-136.

<sup>462</sup> Tamże, s. 109-118. Por. R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>463</sup> „... l'anamnèse chrétienne a sa préhistoire et sa source première dans la «mémorial», formulé dans le première partie de la troisième des *berakoth* finales des repas juifs de fête” – L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 157. Podobnie tamże s. 177.

<sup>464</sup> Tamże, s. 177-178 oraz 210: „On ne pouvait plus heureusement décrire comment le «mémorial» est sacrificiel: comme le don que Dieu lui-même nous fait du gage de son mystère sauveur, pour que nous le lui représentions dans l'action de grâce, et qu'ainsi nous nous livrions à tout l'effet permanent de se mystère tendant à son propre accomplissement, à la gloire de Dieu”.



Wyniki badań Bouyera miały wielki wpływ na recepcję we współczesnej teologii, już przecież wcześniej ukazywanych, wpływów liturgii żydowskiej na początki liturgii eucharystycznej. Jednak wskazywano także słabe strony jego analizy. Przede wszystkim jest ona dość jednostronna, tzn. ogranicza się tylko do modlitw eucharystycznych a nie integralnie pojmowanego rytu eucharystycznego<sup>465</sup>, ale bardziej jeszcze ta jednostronność wyraża się w przyjęciu za podstawowy klucz analizy anafor eucharystycznych ich powiązania z *berakot*<sup>466</sup>. Takie podejście ma sens, jeśli traktujemy je głównie jako badanie samej konstrukcji modlitw eucharystycznych, tzn. jeśli uznamy żydowskie *berakot* za źródło Eucharystii w sensie rytu liturgicznego. Natomiast wydaje się, że w sensie teologicznym sprowadzenie ustanowienia Eucharystii zaledwie do *berakot* jest dużym zawężeniem, gdyż trudno byłoby wówczas odczytać w tak pojmowanym akcie ustanowienia pełnię treści antycypowanej ofiary Krzyża. Bouyer także, jak już wspomnieliśmy wyżej, nie wiąże Ostatniej Wieczerzy z posiłkiem paschalnym, ponieważ uznaje, że Jezus nie wiązał ustanowienia Eucharystii z jakimkolwiek detalem właściwym jedynie dla tego typu uczy. Jego zdaniem każdy uroczysty posiłek żydowski zawierał paschalne odniesienia wpisane w ryt przypisanych do niego modlitw<sup>467</sup>. Trudno się zgodzić, w świetle przedstawionej przez nas szerokiej analizy danych biblijnych, z tak jednoznaczną tezą wyłączającą w zasadzie Ostatnią Wieczerzę z powiązania z rytym i teologią święta Paschy. Warto jednak zauważyć, że w istocie wyniki badań Bouyera nie są sprzeczne z paschalnymi ramami Ostatniej Wieczerzy, gdyż ryt paschalny zawiera uroczyste *berakot*, a ostatnie *beraka* wypowiedane podczas Paschy wielokrotnie używa słowa pamiętka-*zikkaron* i łączy je z pojęciem ofiary<sup>468</sup>. Wielkim walorem pracy Bouyera jest – w kontekście naszych badań – wykazanie na gruncie liturgicznym bezpośredniego związku między żydowskim pojęciem pamiętki-*zikkaron* a pojęciem anamnezy wprowadzonym do liturgii chrześcijańskiej. Podkreśla się także jego wkład w rozwiązywanie kontrowersji katolicko-protestanckiej odnośnie do Eucharystii poprzez powrót do bogactwa teologii wczesnochrześcijańskich modlitw eucharystycznych i przywrócenie w ich świetle takim terminom jak pamiętka i ofiara ich pierwotnego znaczenia zagubionego po okresie patrystycznym<sup>469</sup>.

<sup>465</sup> K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 31.

<sup>466</sup> Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 237.

<sup>467</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 102-103.

<sup>468</sup> Por. M. CZAJKOWSKI, *Liturgia chrześcijańska i żydowska*, dz. cyt., s. 34.

<sup>469</sup> R. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., s. 85-86.

## 2.2. Pojęcie pamiętki w świetle XX-wiecznej teologii biblijnej

Drugi nurt teologiczny, poza ruchem liturgicznym, który wpłynął na odnowienie nauki o Eucharystii, a szczególnie na przywrócenie w niej biblijnego znaczenia pojęciu pamiętki, to badania biblijne poszukujące źródeł interpretacji słów ustanowienia Eucharystii w tradycji starotestamentalnej, a więc także pośrednio odwołujące się do żydowskiej tradycji liturgicznej. Skupimy się tu na dokonaniach dwóch teologów wywodzących się z kręgów protestanckich Joachima Jeremiasa i Maxa Thuriana, których dzieła do dziś są fundamentalnym punktem odniesienia dla wszystkich podejmujących temat pamiętki w Eucharystii, szczególnie w kontekście ekumenicznym<sup>470</sup>. Trzeba tu też na początku podkreślić jedną ważną sprawę: w świecie protestanckim badania biblijne są o wiele bardziej przekonujące (zasada *sola Scriptura*), niż opisane wcześniej wyniki poszukiwań liturgicznych, gdyż liturgia jako element Tradycji nie posiada tam takiej rangi teologicznej<sup>471</sup>. Tym samym wkład tych autorów ma kapitalne znaczenie w procesie dowartościowania zarówno w teologii jak i w liturgii protestanckiej znaczenia pojęcia pamiętki-anamnezy. Efekty badań tych autorów zostały szczegółowo przedstawione, stanowiąc niejako główną oś naszych poszukiwań, w pierwszym, biblijnym rozdziale tej pracy, dlatego tutaj zaprezentujemy tylko syntezę ich najważniejszych poglądów, by ukazać ich inspirujący wpływ na teologię Eucharystii XX wieku.

Joachim Jeremias (1900-79) to wybitny egzegeta luterański, który 10 lat swojej młodości spędził w Jerozolimie, co zrodziło w nim wielkie zamiłowanie do studiów nad środowiskiem biblijnym, które dogłębnie poznał. Ta znajomość historii, geografii i archeologii Palestyny spowodowała, że wielkim walorem jego prac egzegetycznych jest bardzo głębokie osadzenie w kontekście historyczno-kulturowym. Takie podejście badawcze Jeremiasa sprawiło, że występował on przeciw skrajnym ujęciom w egzegezie, a zwłaszcza przeciw odrywaniu Chrystusa wiary od Jezusa historycznego. Uważał, że każdy werset Ewangelii ma w ostateczności swoje źródło nie w popaschalnym doświadczeniu gminy, lecz w nauczaniu Jezusa z Nazaretu. Jego prace ze względu na walor naukowy

<sup>470</sup> Należy tu także wspomnieć jeszcze jedną postać o dużym znaczeniu ekumenicznym z kręgów protestanckich – francuskiego teologa i biblię F. Leenhardta, który w latach 40. i 50. XX wieku w swoich publikacjach akceptował ofiarniczy charakter Eucharystii właśnie przy zastosowaniu hebrajskiego pojęcia pamiętki – J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 153-158, szczególnie s. 156; M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 26, 259; A. GERKEN, dz. cyt., s. 182; G. MARTELET, dz. cyt., s. 121-122; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 23 przypis 10; H. DAVIES, dz. cyt., s. 2, 51-52.

<sup>471</sup> Por. O.H. PESCH, dz. cyt., s. 206.

i znaczenie ekumeniczne tłumaczono na wiele języków i do dzisiaj są cytowane w publikacjach naukowych<sup>472</sup>.

W obrębie naszych badań najistotniejszym dziełem Jeremiasa jest obszerna monografia *Die Abendmahls Worte Jesu* (1935<sup>1</sup>, 1967<sup>4</sup>)<sup>473</sup> poświęcona szczegółowej egzegezie słów ustanowienia Eucharystii. Zgodnie ze swoją metodologią, Jeremias najpierw umieścił słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy w kontekście historyczno–kulturowym, a jest nim żydowskie święto Paschy. Dla Jeremiasa nie jest to sprawa drugorzędna, lecz fundamentalny aspekt interpretacji ustanowienia Eucharystii, dlatego przeprowadził on bardzo drobiazgową argumentację tezy, że Ostatnia Wieczerza była ucztą paschalną<sup>474</sup>, co dokładnie zreferowaliśmy w pierwszym rozdziale naszej pracy. Uznaje on również wpływ liturgii żydowskiej na ryt Eucharystii, ale ogranicza się tutaj jedynie do tych jej aspektów, które w sposób bezpośredni mogły być wykorzystane przez Jezusa do jej ustanowienia. Uważa więc, że Jezus wypowiedział własne słowa ustanowienia w ramach, a dokładnie w zakończeniu, żydowskich modlitw dziękczynnych wpisanych w ryt posiłku paschalnego<sup>475</sup>.

Jeremias nie tylko przeprowadza egzezę tekstów ustanowienia, ale także swoją pracę podsumowuje teologiczną interpretacją sensu słów i gestów Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Przede wszystkim pokazuje, że ostatni posiłek Jezusa z uczniami należy odczytywać w świetle Jego wcześniejszych posiłków, które były niejako przygotowaniem do tego, co chciał wobec nich wyrazić w Ostatniej Wieczerzy. Z drugiej strony sens teologiczny tej pożegnalnej uczy Jezusa jest w pełni możliwy do odczytania tylko przez pryzmat teologii Paschy żydowskiej, bo tak ukazał go Jezus uczniom, którzy właśnie w takim kontekście przekazali nam relację o niej. Same słowa nad chlebem i winem Jeremias odczytuje wyraźnie w sensie ofiary – Jezus mówi w nich o sobie samym jako ofierze. Prawdopodobnie Jezus rozszerzył ten wątek w swojej haggadzie paschalnej, gdzie utożsamił się z barankiem paschalnym rozumianym w znaczeniu eschatologicznym. Jeremias podkreśla, że wolno przypuszczać, iż Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy powiedział znacznie więcej, niż przekazują nam, te przecież kultyczne – już w jakimś stopniu inspirowane praktyką liturgiczną, zapisy zawierające przekaz o ustanowieniu. W ten sposób Jezus nadał swojej śmierci znaczenie zbawcze czytelne dla Jego uczniów w kontekście przeżywanej Pas-

<sup>472</sup> J. KUDASIEWICZ, *Jeremias Joachim*, [w:] EK, t. 7, k. 1176. Por. J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, dz. cyt., s. 116.

<sup>473</sup> Jeremias stale rozbudowywał swoje dzieło – tutaj odwołujemy się do ostatniego, rozszerzonego przez autora, wydania z 1967 r.

<sup>474</sup> Zob. J. JEREMIAS, dz. cyt., s. 9-82.

<sup>475</sup> Tamże, s. 102-105.

chy. Wątek ten pogłębiają Jego słowa o ‘krwi wylanej za wielu’, które odczytane w świetle słów Izajasza o Słudze Jahwe jednoznacznie wskazują, że Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy ukazał swoją śmierć jako ofiarę przynoszącą ostateczne zbawienie w Nowym Przymierzu. Jednak więcej jeszcze, Jezus nie tylko w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy wyjaśnił sens swojej śmierci, lecz ustanowił w niej kultyczną ucztę dla wspólnoty swoich uczniów, zawierającą dar komunii, który daje udział w zbawczej mocy ofiary Jego śmierci<sup>476</sup>.

I w tym momencie dochodzimy do najważniejszego dla nas fragmentu pracy Jeremiasa, gdzie interpretuje on nakaz powtarzania słów i gestów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Samą analizę jego rozumienia słów Jezusa ‘na moją pamiątkę’ przedstawiliśmy szeroko w biblijnej części naszej pracy – w tym miejscu tylko przypomnijmy najistotniejsze punkty tej argumentacji będące wkładem do XX-wiecznej teologii Eucharystii. Tutaj nade wszystko należy wyeksponować to, iż Jeremias wykazuje, że *anamnesis*-pamiątka, o jakiej mówią relacje o ustanowieniu Eucharystii pochodzące z tradycji antiocheńskiej, nie jest pojęciem przejętym z kultury helleńskiej, lecz jest zakorzeniona w języku religijnym Żydów, na co daje wiele przykładów wziętych z różnych form kultu i modlitw judaistycznych<sup>477</sup>. Warto tu podkreślić, że Jeremias tak jednoznacznie, a przez to w pewien sposób prekursorsko, pisał o tych żydowskich korzeniach Jezusowego nakazu czynienia pamiątki po raz pierwszy już w 1935 roku, a więc prawie równoległe do najważniejszego dzieła Casela (1932), który źródła kultycznej pamiątki upatrywał jednak przede wszystkim w doświadczeniu religijnym i filozofii świata helleńskiego. Ten luterański biblista samą formułę *eis anamnesin* odczytywał w świetle tradycji żydowskiej w dwóch uzupełniających się znaczeniach: z jednej strony jako pamiątkę wyrażaną na różne sposoby głównie w liturgii, będącą reprezentacją – w sensie obecności przed Bogiem, z drugiej jako odwołanie do Bożej ‘pamięci’, którego efektem jest Jego łaskawe działanie<sup>478</sup>. Takie rozumienie funkcjonowania pamiątki w kulcie żydowskim doprowadziło go do następującego tłumaczenia Jezusowych słów „czyńcie to na moją pamiątkę”: „czyńcie to, aby Bóg o mnie pamiętał”. Taka interpretacja wynika z mesjańskich, eschatologicznych oczekiwań wpisanych w liturgię paschalną, co w świetle Nowego Testamentu przekłada się na rozumienie nakazu powtarzania rytu eucharystycznego jako wezwania uczniów do reprezentowania przed Bogiem w Eucharystii rozpoczętego dzieła zbawczego Jezusa, które jednocześnie jest wołaniem o jego ostateczne wypełnienie w Paruzji<sup>479</sup>. I to jest drugi ważny akcent w dziele Je-

<sup>476</sup> Por. tamże, s. 196-229.

<sup>477</sup> Tamże, s. 230-237.

<sup>478</sup> Tamże, s. 238-240.

<sup>479</sup> Tamże, s. 240-246. Por. L. BOUYER, *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, dz. cyt., s. 313.

remiasa – przywrócenie Eucharystii perspektywy eschatologicznej, tak silnej w pierwotnym Kościele.

Dzieło Jeremiasa *Die Abendmahls Worte Jesu* do dziś uznawane jest za jedno z najważniejszych poświęconych początkom Eucharystii. Oczywiście po tylu latach znajduje w wielu punktach swoich krytyków, jednak jego niezaprzeczalną wartością jest wykazanie fundamentalnej roli wpływów judaistycznych – szczególnie celebracji Paschy – na kształt i teologię Eucharystii. A w naszym przedmiocie badań szczególnie ważny był jego prekursorski wkład w ukazanie znaczenia żydowskiego pojmowania pamiętki-*zikkaron* dla zrozumienia nakazu Jezusa „to czyńcie na moją pamiętkę”<sup>480</sup>.

Max Thurian<sup>481</sup> (1921-1996) to teolog o niezwyklej drodze życiowej i należy ją nieco przybliżyć, by zrozumieć jego poszukiwania, dokonania i znaczenie teologiczne. Urodził się w Genewie w rodzinie protestanckiej. Tam też odbył studia teologiczne i został pastorem Kościoła reformowanego. W 1942 roku poznał Rogera Schutza – założyciela Wspólnoty z Taizé, do którego się przyłączył stając się jednym z pierwszych braci tej wspólnoty, która jako swój charyzmat na pierwszym miejscu stawia poszukiwanie jedności wśród podzielonych chrześcijan. Od początku życia w Taizé poświęcił się badaniom teologicznym oraz liturgicznym i rozpoczął współpracę na polu ekumenicznym z działającą w obszarze frankońskim Grupą z Dombes oraz Światową Radą Kościołów, gdzie z czasem stał się jednym z wiodących teologów dialogu ekumenicznego. W latach pięćdziesiątych napisał wiele prac zmierzających do głębszego rozumienia poszczególnych sakramentów, co miało pomóc w poszukiwaniu płaszczyzny wzajemnego zrozumienia pomiędzy podzielonymi Kościołami. Papież Jan XXIII zaprosił braci Rogera i Maxa do udziału obradach Soboru Watykańskiego II w charakterze obserwatorów, a papież Paweł VI powołał brata Maxa jako obserwatora posoborowej Rady Liturgicznej. W roku 1970 Max Thurian włączył się w prace teologiczne Komisji „Wiara i Ustrój” przy Światowej Radzie Kościołów, a od roku 1979 był przewodniczącym ostatniej redakcji opublikowanego w 1982 r. tzw. *Dokumentu z Limy* (BEM) tejże komisji, a także autorem „Liturgii z Limy” dołączonej do tego dokumentu. 3 maja 1987 roku w Neapolu, gdzie był wykładowcą na Wydziale Teologicznym, ku konsternacji wszystkich, zarówno ze strony protestanckiej, jak i katolickiej oraz samej Wspólnoty z Taizé, w wieku 66 lat przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. Swoją decyzję tłumaczył jako efekt wieloletniej drogi osobistych poszukiwań duchowych, teologicznych i liturgicznych oraz do-

<sup>480</sup> Por. M. OZOROWSKI, *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią*, dz. cyt., s. 33-34; L. BOUYER, *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, dz. cyt., s. 312.

<sup>481</sup> Istnieje pewien problem bibliograficzny w przypadku Maxa Thuriana, gdyż część jego publikacji była wydawana – jak to zazwyczaj czynią bracia z Taizé – nie pod jego nazwiskiem, ale sygnowana jako F. Max de Taizé, czyli brat (frère) Max z Taizé.

świadczeń z dialogu ekumenicznego<sup>482</sup> – jak sam pisał o tym do przyjaciół z Grupy z Dombes: „Od dawna w głębi duszy czuję się katolikiem”. Następnie papież Jan Paweł II mianował go członkiem watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej i konsultorem Kongregacji ds. Duchowieństwa<sup>483</sup>.

W dorobku Thuriana mamy trzy książki<sup>484</sup> poświęcone Eucharystii – wszystkie pisane z ukierunkowaniem ekumenicznym: *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (1959), *Une seule eucharistie* (1973) i *Le mystère de l'eucharistie. Une approche oecuménique* (1981) [wyd. polskie *O Eucharystii i modlitwie* 1987]. Pierwsza z nich, do której szczególnie często odwoływaliśmy się w pierwszym rozdziale tej pracy, jest dziełem fundamentalnym, jeśli idzie o ukazane teologicznego znaczenia pojęcia pamiętki-*zikkaron* (*anamnesis*) dla nauki o Eucharystii. Thurian nawiązując tu do Jeremiasa i innych autorów<sup>485</sup>, którzy już wcześniej wskazywali na rangę odczytywanego w świetle tradycji żydowskiej pojęcia pamiętki, przyjął jednak inną metodę jego teologicznej prezentacji. O ile Jeremias w omawianym dziele *Die Abendmahls-worte Jesu* zajął się przede wszystkim egzegezą Jezusowych słów ustanowienia Eucharystii i niejako przy okazji tej egzegezy eksponuje i tłumaczy w kategoriach teologii biblijnej pojęcie pamiętki przez pryzmat żydowskiego *zikkaron*, to Thurian skupił się tylko na tym pojęciu i ukazał je w szerokiej perspektywie historiozbowczej, koncentrując się na jego znaczeniu dla rozumienia Eucharystii jako ofiary, by w ten sposób, posługując się danymi biblijnymi, przyczynić się do rozwiązania kontrowersji katolicko-protestanckiej<sup>486</sup>.

Punktem wyjścia w badaniach Thuriana jest umieszczenie polecenia Jezusa „To czyńcie na moją pamiętkę” w kontekście liturgicznej tradycji starotestamentalnej, a zwłaszcza paschalnej, czego podstawą są relacje Ewangelii synoptycznych opisujące Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną. Ukazując w pierwszej części swojej książki rozumienie przez Żydów pojęcia pamiętki-*zikkaron* jako fundamentu doświadczenia zbawczego działania Boga w rycie uczty paschalnej,

<sup>482</sup> Jako pewne teologiczne podsumowanie tych poszukiwań można uznać wydaną przez Thuriana we Włoszech w 1993 roku książkę *L'identità del sacerdote* (wyd. polskie *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996).

<sup>483</sup> J.-C. ESCAFFIT, M. RASIWAŁA, *Historia Taizé*, Warszawa 2009, s. 26, 31-32, 34, 36, 42-43, 52-53, 61, 130-132; M. JAWORSKI, *O autorze i jego dziele*, [w:] M. THURIAN, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, s. 5-7.

<sup>484</sup> Trzeba tu także pamiętać o jego licznych artykułach publikowanych zwłaszcza przy okazji prac nad BEM w Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK oraz pozycję zbiorową M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, *Vers l'Intercommunion*, Tours 1970. Por. J. COMBY, *L'Eucharistie au XX<sup>e</sup> siècle le temps des «renouveaux»*, dz. cyt., s. 309.

<sup>485</sup> Zob. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 23, przypis 1, gdzie wymienia także F. Leenhardta i L. Bouyera.

<sup>486</sup> Tamże, s. 19. Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 187.



wykazał on, że to pojęcie – właśnie tak rozumiane – jest zasadniczym punktem odniesienia, do jakiego nawiązuje Jezus, wypowiadając podczas Ostatniej Wieczerzy swoje polecenie powtarzania rytu eucharystycznego „na moją pamiętkę (*anamnesis*)”. Uzasadnienie tej tezy pogłębił przez szczegółową analizę biblijną stosowania pojęcia *zikkaron* w kulcie ofiarnym i liturgii Starego Testamentu oraz w modlitwach tradycji judaistycznej.

Druga część jego dzieła zawiera analizę danych nowotestamentalnych. Tutaj Thurian wyszedł od prześledzenia znaczenia miejsc zawierających słowo pamiętki (*anamnesis* i jego synonim *mnemosynon*), znajdujących się poza relacjami o ustanowieniu Eucharystii, by wykazać, że pojęcie to w Nowym Testamencie zachowuje sens starotestamentalnego *zikkaron*. Szczególnie znaczenie teologiczne i ekumeniczne posiada tu interpretacja fragmentów Listu do Hebrajczyków mówiących o ofierze Chrystusa „raz na zawsze”, które to teolog z Taizé powiązał z wiecznym wstawienictwem Chrystusa Zmartwychwstałego w niebie i biblijną koncepcją pamiętki. Następnie przeprowadził szczegółową egzegezę słów ustanowienia, w którą jednocześnie wprowadził liczne nawiązania zarówno do tradycji żydowskiej, jak i praktyki liturgii eucharystycznej w szerokiej panoramie od relacji patrystycznych po modlitwy eucharystyczne Wschodu i Zachodu, szczególnie często odwołując się do Kanonu Rzymskiego. Chciał w ten sposób pokazać z jednej strony żydowskie tło Eucharystii, a tym samym wpisanie w jej rozumienie żydowskiej koncepcji pamiętki-*zikkaron*, a z drugiej zaś kontynuację tej idei w chrześcijańskiej anamnezie liturgicznej, przy jednoczesnym wskazaniu jej powiązania z ofiarniczym wymiarem Eucharystii. Na bazie tej biblijnej argumentacji Thurian przeszedł do teologicznej konkluzji swojego dzieła, gdzie na podstawie przedstawionej biblijnej koncepcji pamiętki wykazał możliwość mówienia o Eucharystii jako sakramencie ofiary Chrystusa w kontekście ciągnącego się od czasu Reformacji sporu katolicko-protestanckiego o mszę jako ofiarę<sup>487</sup>.

To dzieło Thuriana stało się niezwykle ważnym wkładem w ekumeniczny dialog o Eucharystii, najpierw w kręgu protestanckim, a później na forum katolicko-protestanckim. Nie było tylko jakimś teoretycznym punktem odniesienia dla innych, lecz doprowadziło samego autora do głębokiego osobistego zaangażowania w prace teologiczne różnych gremiów ekumenicznych, czego najważniejszym owocem było wypracowanie *Dokumentu z Limy*, zwłaszcza jego

<sup>487</sup> Bardzo klarowną syntezę jego koncepcji pamiętki, szczególnie w odniesieniu do rozumienia Eucharystii jako ofiary, zawiera artykuł tegoż autora pisany już z późniejszej perspektywy współtworzenia uzgodnienia o Eucharystii w *Dokumencie z Limy* – M. THURIAN, *The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication*, [w:] *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, ed. M. Thurian, Geneva 1985<sup>3</sup>, s. 90-103. Jeszcze bardziej zwarta jego synteza w tym względzie zob. M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, dz. cyt., s. 26-27.

części o Eucharystii, przy którego ostatecznej redakcji był on jedną z najważniejszych postaci<sup>488</sup>. Mimo iż od pierwszego wydania książki Thuriana *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* minęło już 50 lat, to do dziś docenia się jej nowatorski wkład w teologię przez przywrócenie biblijnej koncepcji pamiętki dla nauki o Eucharystii jako ofierze<sup>489</sup>.

Ważnym współczesnym uzupełnieniem tego teologiczno-biblijnego spojrzenia na Eucharystię w teologii zachodniej jest, zapoczątkowany w latach 70. XX wieku pod wpływem teologii wschodniej, nurt teologii paschalnej, który w nauce o Eucharystii kładzie akcent na jej wymiar eschatologiczny, a zwłaszcza powiązanie ze Zmartwychwstaniem<sup>490</sup>. W interesującym nas kontekście Eucharystii jako ofiary wskazuje się tu na to, że paschalny wymiar ofiary Krzyża bierze się stąd, iż ofiara ta dopełnia się w Zmartwychwstaniu – wtedy następuje jej „pascha”, czyli ostateczne spełnienie w akcie przyjęcia przez Boga Ojca<sup>491</sup>. Takie ujęcie rozwiązuje wiele dawnych kontrowersji eucharystycznych wynikających ze zbyt reistycznego podejścia, nadając jednocześnie Eucharystii wymiar bardziej personalistyczny<sup>492</sup>. Dowartościowanie w nauce o Eucharystii obecności Zmartwychwstałego Chrystusa rozwiązuje także problem kategorii czasoprzestrzennych – misterium Paschy Chrystusa jest wydarzeniem należącym do wieczności i stamtąd, jako wiecznotrwale, niejako uzewnętrznia się w Eucharystii-

<sup>488</sup> Por. K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 139-140.

<sup>489</sup> B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 158-161; tenże, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 239; H. DAVIES, dz. cyt., s. 50-51; A. GERKEN, dz. cyt., s. 185-187; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 6; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 403; J. KLINGER, dz. cyt., s. 251-252; J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku*, dz. cyt., s. 117; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 171; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 26, przypis 23, gdzie stwierdza, że książka ta z pojęcia pamiętki „wydobyła maksimum światła do interpretacji Eucharystii”. Jednocześnie ten sam autor podejmuje krytykę koncepcji Thuriana, a dokładniej sprowadzenia interpretacji Eucharystii jedynie do aplikacji starotestamentalnej koncepcji pamiętki – F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 26. Nie zauważa on jednak, że Thurian w tej i kolejnych książkach nie zawęży się jedynie do ST, lecz na podstawie tekstów z Hbr kładzie mocny akcent na wstawiennictwo w niebieskim sanktuarium Chrystusa Zmartwychwstałego po Wniebowstąpieniu, dzięki czemu pamiętka w odniesieniu do Eucharystii przekracza jej starotestamentalny pierwowzór – zob. M. THURIAN, *L'eucharistie*, dz. cyt., s. 143-152; tenże, *Aux sources de l'Église*, dz. cyt., s. 152; tenże, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 33; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 33-35.

<sup>490</sup> G. MARTELET, dz. cyt., s. 130-134, 187-191; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 36-116; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 405-406; R.E. ROGOWSKI, *Transsubstancjacja paschalna*, [w:] tenże, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 316-319. Por. E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 47-48; W. ŚWIERZAWSKI, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza...*, dz. cyt., s. 283; B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 246-247.

<sup>491</sup> W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, dz. cyt., s. 435-440 – warto zwrócić uwagę, że autor wyprowadza tę myśl z tekstów Hbr, które analizowaliśmy ukazując biblijną koncepcję pamiętki.

<sup>492</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 406-407, 416-421; G. MARTELET, dz. cyt., s. 141-159; F-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 55-57.

stii w naszej doczesnej rzeczywistości. Nie mówimy tu więc już nawet o ponownej aktualizacji wydarzenia zbawczego, ale o tym, że ofiara Chrystusa po prostu jest aktualna po wszystkie czasy, a sakrament Eucharystii uwidacznia ją w Kościele – jest jej realnym symbolem<sup>493</sup>. Takie spojrzenie wyraźnie nawiązuje do patrystycznego ujęcia Eucharystii w kategoriach realnego symbolu i anamnezy, przy czym jeszcze bardziej przesuwa akcent w rozumieniu realizacji polecenia Jezusa „czyńcie to na moją pamiętkę” z odwoływania się jedynie do historycznego faktu Krzyża ku eschatologicznemu spełnieniu – Eucharystia jest epifanią Zmartwychwstałego Chrystusa, który już przychodzi do swojego Kościoła. Mamy więc tu nowe światło potwierdzające przedstawiony w pierwszym rozdziale tej pracy nowotestamentalny obraz pojęcia pamiętki – nie jest ona jedynie spojrzeniem w przeszłość i aktualizacją historycznych faktów zbawczych, ale Eucharystia jako pamiętka ofiary Chrystusa jest przede wszystkim otwarciem się na eschaton, w którym ta ofiara jest wiecznie aktualna i jako taka staje się dla nas obecna w liturgicznym misterium eucharystycznym. Jak wyjaśnia Durrwell: „Dla Kościoła sposobem celebrowania tej tajemnicy jest otwarcie się na nią. Kościół ofiarowuje przyjmując, pozwalając się ogarnąć przez jedyną ofiarę”<sup>494</sup>.

### 2.3. Pamiętka i anamneza w nauczaniu Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II

Ostatni etap naszych badań pokazał nam, że w wyniku poszukiwań teologów, związanych z zapoczątkowanym na przełomie XIX i XX wieku ruchem biblijnym, liturgicznym i ekumenicznym, dokonano – zwłaszcza na płaszczyźnie teologii liturgii i teologii biblijnej – zasadniczego zwrotu wobec potrydencjskich tendencji w nauce o ofiarnym charakterze Eucharystii, przywracając jej, jako centralne elementy, patrystyczne rozumienie anamnezy i biblijną kategorię pamiętki. Te dokonania wpisywały się w szerszy kontekst przygotowania teologicznego gruntu pod przemianę Soboru Watykańskiego II, dlatego w miarę szybko nastąpiła ich recepcja przez Magisterium Kościoła. W niniejszym paragrafie dokonamy analizy dokumentów Soboru Watykańskiego II i Magisterium okresu posoborowego pod kątem oceny miejsca i rangi teologicznej pojęcia pamiętki i anamnezy dla wyrażanej w nich doktryny eucharystycznej.

<sup>493</sup> F.-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 41, 47, 53, 61-65; R.E. ROGOWSKI, *Eucharystia – misterium paschalne*, dz. cyt., s. 165-167.

<sup>494</sup> F.-X. DURRWELL, dz. cyt., s. 129. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 275-276.

Za pewne przygotowanie Soboru na gruncie Magisterium można uznać dwie encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943) i *Mediator Dei* (1947)<sup>495</sup>. Pierwsza z nich odnawiała eklezjologię katolicką, ukazując także szczególną rolę Eucharystii w życiu Kościoła. W drugiej Eucharystia zajmuje dużo więcej miejsca – zwłaszcza uwypuklone zostało tu interesujące nas zagadnienie ofiary eucharystycznej. Jednak Pius XII pozostał w tej sprawie na pozycjach teologii trydenckiej, czego dowodem jest używanie wymiennie w odniesieniu do relacji ofiary Krzyża i Eucharystii pojęć *repraesentatur*, *renovatur* i *iteratur*<sup>496</sup>. Warto tu jednak dostrzec pojawiające się w takim kontekście teologicznym określenie ‘upamiętniające przedstawienie’ (*memorialis demonstratio*)<sup>497</sup>, do którego później nawiąże Jan Paweł II w swojej encyklice o Eucharystii doprecyzowując jego sens teologiczny<sup>498</sup>. Pewnym *novum* było tu pojawienie się patrystycznego pojęcia *mysterium*, co możemy odczytać jako pierwsze echa myśli O. Casela w dokumentach Kościoła, które potem znajdą więcej miejsca w nauczaniu soborowym<sup>499</sup>.

Sobór Watykański II nie wydał żadnego odrębnego dokumentu poświęconego Eucharystii, ale na jej temat, a zwłaszcza na temat jej miejsca w życiu Kościoła – głównie w perspektywie liturgicznej i eklezjologicznej, wypowiadał się w różnych dokumentach kilkadziesiąt razy<sup>500</sup>, nazywając ją dobitnie „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (KK 11, por. KL 10)<sup>501</sup>. Nauka Vaticanum II o Eucharystii wyraźnie przekroczyła schemat trydencki, ujmując ją bardziej wieloaspektowo, a przede wszystkim dowartościowując nie tylko jej wymiar pastoralny, ale także personalistyczny, antropologiczny i ekumeniczny<sup>502</sup>. W zakresie naszych badań warto zauważyć, że Sobór, idąc za ruchem odnowy liturgicznej i biblijnej, mocno dowartościował związek za-

<sup>495</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Vicesimus quintus annus”*, 3, [w:] Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s. 423; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 251-260; H. BOURGEOIS, B. SESBOŮÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 217-219, 222, 232; G. KOCH, dz. cyt., s. 225.

<sup>496</sup> PIUS XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, [w:] Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w., opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 48-51. Por. szerzej E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 188-194.

<sup>497</sup> PIUS XII, *Mediator Dei*, dz. cyt., s. 49 – tekst łaciński AAS 39 (1947), 548.

<sup>498</sup> EE 12: „To, co się powtarza, to sprawowanie *memoriale*, «ukazanie pamiątki» (*memorialis demonstratio*), przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie”.

<sup>499</sup> Por. W. PAŁĘCKI, *Nauka o misteriach chrześcijańskich*, dz. cyt., s. 59; E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 150-151; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 188; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 135-136; L. MAKIOŁA, dz. cyt., s. 146.

<sup>500</sup> Zob. pełny wykaz tych miejsc w R. RAK, *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, Londyn 1987, s. 67-68. Por. EE 9.

<sup>501</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOŮÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 222-223, 229, 243, 273-274.

<sup>502</sup> Por. szerzej nt. soborowej teologii Eucharystii M. CIŚŁO, dz. cyt., s. 28-29; L. MAKIOŁA, dz. cyt., s. 153-154; A. SKOWRONEK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 152-159.

chodzący między Eucharystią a Paschą<sup>503</sup>. Jednak konkretnie samo pojęcie pamiętki w odniesieniu do Eucharystii znajdujemy jedynie w dwóch miejscach: w *Konstytucji o liturgii* nr 47 i *Dekrecie o ekumenizmie* nr 22. Należy tu zwrócić uwagę przede wszystkim na pierwszy z tych tekstów, który ma przełomowe znaczenie dla recepcji biblijnego rozumienia pamiętki w dokumentach współczesnego Magisterium. Drugi fragment ma nieco mniejszą rangę doktrynalną, choć w perspektywie ekumenicznej jest ważny, gdyż kontekst użycia tutaj pojęcia pamiętka wskazuje na odniesienie do uczytu eucharystycznej sprawowanej w poreformacyjnych Wspólnotach kościelnych<sup>504</sup>. Tekst zawarty w *Konstytucji o liturgii* jest wyraźną nowością w nauczaniu Magisterium dowartościowującą biblijną kategorię pamiętki w katolickiej teologii Eucharystii: „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiętkę (*memoriale*) swej Męki i Zmartwychwstania...” (KL 47). Słowo pamiętka nie pojawia się tu jedynie, jak dotychczas, na zasadzie konwencjonalnego odniesienia do formuły ustanowienia, ale, co podkreśla M. Thurian – jak pamiętamy obserwator soborowy, było świadomym wyborem Ojców Soboru dla wyeksponowania ofiarniczego charakteru Eucharystii, wyrażając jej bezpośredni związek z ofiarą Krzyża. Potwierdzeniem tej opinii jest historia żmudnego procesu konstrukcji tego fragmentu tekstu *Konstytucji o liturgii* podczas obrad Soboru, gdzie termin pamiętka znalazł się dopiero w jego ostatniej wersji<sup>505</sup>. Jako ważne doprecyzowanie rozumienia przez Sobór jedności ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej trzeba tu przytoczyć jeszcze zapis z Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie używa się słowa *repraesentare* w mocnym znaczeniu ‘uobecniać’: „[Prezbiterzy] ...działając w zastępstwie (*in persona*) Chrystusa [...] uobecniają (*repraesentant*) we Mszy świętej aż do przyjścia Pańskiego (por. 1 Kor 11,26) jedyną ofiarę świętą Nowego Testamentu, mianowicie Chrystusa, ofiarującego się raz jeden Ojcu na ofiarę niepokalaną (por. Hbr 9,11-28)...” (KK 28)<sup>506</sup>.

<sup>503</sup> Zob. KL 5, 6, 47, 61, 104, 106; KK 3; DB 15; DK 2, 5.

<sup>504</sup> „Pomimo że odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami, wypływającej z chrztu, i choć w naszym przekonaniu nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w Świętej Uczcie pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego (*in Sancta Coena mortis et resurrectionis Domini memoriam faciunt*), wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia”. (DE 22)

<sup>505</sup> M. THURIAN, *Aux sources de l'Église*, dz. cyt., s. 148-150. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 240, 274-275; J.M.R. TILLARD, *Théologie*, dz. cyt., s. 425; B. NADOLSKI, *Kultyczny wymiar Eucharystii*, dz. cyt., s. 192; L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 150; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 132-134.

<sup>506</sup> Zob. w podobnym kontekście użycie słowa *repraesentare* w KL 6. Por. L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 147.



Papież Paweł VI tuż po zakończeniu Soboru wydał encyklikę o Eucharystii *Mysterium fidei* (3 IX 1965), w której podsumowując naukę płynącą z dokumentów soborowych, porządkuje ją wobec poglądów, które pojawiły się w nauczaniu teologów tego czasu w zakresie doktryny eucharystycznej. Te kontrowersyjne opinie dotyczyły przede wszystkim pojmowania przeistoczenia, rzeczywistej obecności eucharystycznej i kultu eucharystycznego. W zakresie ofiary eucharystycznej warto zwrócić uwagę na przywołanie przez papieża cytowanej już przez nas nauki św. Jana Złotoustego (*In II Tim. hom. 2,4* [PG 62,612]) o tożsamości ofiary Krzyża i ofiary dokonującej się przez kapłana w Eucharystii<sup>507</sup>. Natomiast w wygłoszonym na zakończenie Roku Wiary (1968) *Wyznaniu wiary* Paweł VI mówił wprost: „Wierzimy, że Msza [...] jest rzeczywiście Ofiarą Kalwarii, która uobecnia się sakramentalnie na naszych ołtarzach”<sup>508</sup>. Ważnym dokumentem Magisterium tego pontyfikatu jest także Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum mysterium* z 1967 roku, która zbiera normy praktyczne dotyczące Eucharystii płynące z uchwał soborowych. Msza nazwana jest tu „pamiętką śmierci i zmartwychwstania Pana mówiącego «Czyńcie to na moją pamiętkę»” i podając normy liturgiczne naucza się o tu sprawowaniu pamiętki Pańskiej<sup>509</sup>. Oczywiście nie można przede wszystkim zapominać, że Paweł VI dokonał reformy liturgii rzymskiej, czego efektem był nowy Mszał Rzymski i przepisy ujęte w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*, gdzie znajdujemy pojęcie anamnezy, nie tylko jako nazwę części modlitwy eucharystycznej, ale – co istotne – we wstępie o charakterze doktrynalnym<sup>510</sup>: „...w Modlitwach eucharystycznych [...] kapłan, dokonując anamnezy, zwraca się do Boga [...] i przedstawia żywą i świętą Ofiarę...”<sup>511</sup>.

<sup>507</sup> PAWEŁ VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, [w:] *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 78-79. Por. S. RABIEJ, dz. cyt., s. 134; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 262-267.

<sup>508</sup> Zob. T. REROŃ, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Przesłanie Pawła VI*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 76, 78; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 267-268.

<sup>509</sup> ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, [w:] *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 139, 146. Por. E. OZOROWSKI, dz. cyt., s. 166-167.

<sup>510</sup> Nt. rangi doktrynalnej tego Wstępu zob. Cz. KRAKOWIAK, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 179.

<sup>511</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 2, [w:] *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. [14]. Ten sam zapis utrzymuje nowe *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002)*, Poznań 2004, s. 10. Por. szerzej K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 228-233. Szersze tło relacji wprowadzania reformy liturgicznej do nauczania Magisterium zob. Cz. KRAKOWIAK, dz. cyt., s. 163-190.



Jan Paweł II podczas swojego długiego pontyfikatu wielokrotnie wypowiedział się na temat Eucharystii, poczynając od swojej programowej encykliki *Redemptor hominis*, gdzie przedstawił pierwszą syntezę swojego ujęcia doktryny eucharystycznej<sup>512</sup>. Swoje nauczanie o Eucharystii stale rozwijał i pogłębiał w kolejnych dokumentach, aż po sam kres swego życia. Tutaj przeanalizujemy najpierw trzy jego najważniejsze dokumenty poświęcone temu tematowi, dające nam jakiś całościowy obraz jego nauki o Eucharystii: List apostolski o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cena*e (1980), Encyklikę o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* (2003) i List apostolski na Rok Eucharystii *Mane nobiscum Domine* (2004). W pierwszym z tych dokumentów, w rozdziale mówiącym o ofierze eucharystycznej, papież nie używa pojęcia pamiętki – pisze jedynie o „uobecnieniu tej jedynej ofiary naszego zbawienia”, ale eksponuje znaczenie anamnezy w liturgii eucharystycznej: „Świadomość tego aktu składania ofiar [...] powinna osiągnąć pełnię w momencie konsekracji i anamnezy, jak tego domaga się istotne znaczenie chwili ofiary”<sup>513</sup>. Już jednak w swoim najważniejszym dokumencie doktrynalnym na temat Eucharystii encyklice *Ecclesia de Eucharistia* podkreślając również, że Eucharystia jest uobecnieniem ofiary Chrystusa<sup>514</sup>, wiąże to stwierdzenie wyraźnie z pojęciem pamiętki: „Gdy Kościół sprawuje Eucharystię, pamiętkę śmierci i zmartwychwstania swojego Pana, to centralne wydarzenie zbawienia staje się obecne i dokonuje się dzieło naszego Odkupienia” (EE 11), oraz jeszcze bardziej jednoznacznie cytując KKK 1382: „Msza święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiętką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża...” (EE 12). Warto także zauważyć, że papież stwierdzając dalej za Katechizmem (KKK 1367): „W rzeczywistości: Ofiara Chrystusa i ofiara

<sup>512</sup> RH 20 – pojęcie pamiętki tam się nie pojawia, natomiast dwa razy jest mowa o „odnawianiu” tajemnicy ofiary Chrystusa.

<sup>513</sup> JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Dominicae cena” o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, 9, [w:] Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s. 384-385. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 198-201, gdzie autor ten mocno krytykuje nauczanie Jana Pawła II nt. ofiary eucharystycznej zawarte w tym Liście jako niespójne z nauczaniem Vaticanum II, a nawet jako cofnięcie się do pozycji trydenckich, np. wskazuje, że w tym samym punkcie 9 powtarza się określenie „ponowienie (*renovatur*) ofiary”.

<sup>514</sup> EE 11: „[Eucharystia] Nie jest tylko przywołaniem tego wydarzenia, lecz jego sakramentalnym uobecnieniem”; „...Jezus złożył ją [ofiara] i wrócił do Ojca, «dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej» tak jakbyśmy byli w niej obecni” EE 12: „Kościół żyje nieustannie odkupieńczą ofiarą i zbliża się do niej nie tylko przez pełne wiary wspomnienie, ale też poprzez aktualne uczestnictwo, ponieważ ofiara ta wciąż się uobecnia, trwając sakramentalnie w każdej wspólnotce, która ją sprawuje przez ręce konsekrowanego szafarza”; „Msza św. uobecnia ofiarę Krzyża, nie powiększa jej, niczego jej nie dodaje ani jej nie mnoży. To, co się powtarza, to sprawowanie *memoriale*, «ukazanie pamiętki» (*memoralis demonstratio*), przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie”.

eucharystyczna są jedną ofiarą” (EE 12) odwołuje się do fundamentalnego tekstu patrystycznego na temat pamiętki-*anamnesis*, jaki znajdujemy u Jana Chryzostoma (*In Hebr. hom. 17,3 [PG 63,131]*). Natomiast w wydanym rok później Liście apostolskim *Mane nobiscum Domine*, który można nazwać „eucharystycznym testamentem” Jana Pawła II, tę zależność pomiędzy ofiarniczym wymiarem Eucharystii a pojęciem pamiętki wyraził on jeszcze precyzyjniej takimi słowami: „Nie można jednak zapominać, że uczta eucharystyczna ma też i przede wszystkim wymiar ofiarniczy. W niej Chrystus przedkłada na nowo ofiarę spełnioną raz na zawsze na Golgocie. Choć jest w niej obecny jako zmartwychwstały, nosi znaki swej męki, której ‘pamiętką’ jest każda Msza św. ...”<sup>515</sup>

Jednak najpełniej teologię pamiętki w nauczaniu o Eucharystii zaprezentował Jan Paweł II w swojej katechezie środowej z dnia 4 października 2000 r. Już na samym początku podkreślił tu rangę tej kategorii biblijnej: „Pośród różnych aspektów Eucharystii wyróżnia się szczególnie aspekt «pamiętki», wiążący się z niezmiernie ważnym tematem biblijnym”<sup>516</sup>. Następnie przedstawił panoramiczny przekrój tekstów starotestamentalnych ukazujących znaczenie pamiętki-*zikkaron* dla wiary ludu Starego Przymierza, gdzie ona „nie jest tylko wspomnianiem wydarzeń z przeszłości, lecz głoszeniem cudów, jakich Bóg dokonał dla ludzi”, które stale uobecniają się w liturgicznej celebracji tych wydarzeń zbawczych<sup>517</sup>. Szczególnie „liturgia paschalna Wyjścia była w najwyższym stopniu «pamiętką» dzieł Bożych dokonanych w dziejach: za każdym razem, kiedy naród izraelski celebrował Paschę, Bóg ofiarowywał mu rzeczywisty dar wolności i zbawienia”<sup>518</sup>. Ten starotestamentalny wzorzec „stanowi również centrum Eucharystii, która jest w najwyższym stopniu «pamiętką» chrześcijańskiej Paschy. «Anamneza», to znaczy akt wspomnienia, stanowi serce celebracji: ofiara Chrystusa, jedyne w swoim rodzaju wydarzenie, dokonane *efápaks*, to znaczy «raz na zawsze» (Hbr 7,27; 9,12.26; 10,12), wypełnia swą zbawczą obecnością czas i przestrzeń ludzkich dziejów”<sup>519</sup>. Te dwa zdania to niezwykła synteza tego, czym dla Eucharystii jest biblijna kategoria pamiętki i jej liturgiczna realizacja – anamneza. Dalej papież wskazał na trzy

<sup>515</sup> JAN PAWEŁ II, *Mane nobiscum Domine*, dz. cyt., 15. Por. M. MAJEWSKI, *Eucharystia w dokumentach Jana Pawła II*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 96; Cz. BARTNIK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 71.

<sup>516</sup> JAN PAWEŁ II, *Eucharystia jako pamiętką „mirabilia Dei”*, 1 – katecheza z 04.10.2000, *L'Osservatore Romano*, (ed.polska) 3/2001, s. 28.

<sup>517</sup> Tamże.

<sup>518</sup> Tamże, 2, dz. cyt., s. 28.

<sup>519</sup> Tamże, 3, dz. cyt., s. 28.

wymiary mieszczące się w zastosowaniu kategorii pamiętki do Eucharystii: „Eucharystia jest pamiętką śmierci Chrystusa, lecz uobecnia również Jego ofiarę i antycypuje Jego chwalebne przyjście”<sup>520</sup>. W końcu podkreślił związek tak rozumianego ‘wspominania’ z działaniem Ducha Świętego: „Owa pamięć, budząca i ożywiająca wiarę, jest dziełem Ducha Świętego”<sup>521</sup>. To ważne ostatecznie zagadnienie podejmiemy szerzej już w następnym paragrafie. Reasumując analizę tego tekstu papieża, widzimy jak niezwykle dowartościował on w nim biblijną kategorię pamiętki, prezentując wszystkie najważniejsze punkty jej teologii w sposób całościowy, a jednocześnie niezmiernie głęboki w odniesieniu do nauki o ofierze eucharystycznej.

Pontyfikat Jana Pawła II to także czas publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992), który stanowi fundamentalną normę nauczania doktryny katolickiej<sup>522</sup>. Katechizm w artykule poświęconym Eucharystii aż w 15 punktach używa wobec niej określenia pamiętka<sup>523</sup>, co już świadczy o pełnej recepcji i znaczeniu tego pojęcia w ukazanej tutaj teologii tego sakramentu. Nie będziemy tu analizować wszystkich tych miejsc Katechizmu, lecz zwrócimy uwagę na fragment zatytułowany *Pamiętka ofiary Chrystusa i Jego Ciała, Kościoła*, gdzie w jednym bloku (KKK 1362-1366) zaprezentowano szczegółowo naukę o Eucharystii jako pamiętce. Najpierw Katechizm wyjaśnia, że Eucharystia będąc pamiętką Paschy Chrystusa jest „aktualizacją i ofiarowaniem sakramentalnym Jego jedynej ofiary w liturgii Kościoła”, co w modlitwach eucharystycznych wyraża „modlitwa nazywana *anamnezą* lub pamiętką” (1362, por. 1103, 1341, 1354, 1357). Następnie mamy odniesienie do starotestamentalnego rozumienia pamiętki na przykładzie obchodu Paschy żydowskiej, przy czym w tej celebracji liturgicznej wspomniane wydarzenia zbawcze stają się

<sup>520</sup> Tamże. Ważnym uzupełnieniem oddającym tu pełniejszy sens jest zdanie poprzedzające: „Przeszłość «Ciała wydanego za nas» na krzyżu żyje w chwili obecnej i, jak stwierdza św. Paweł, otwiera się na przyszłość ostatecznego odkupienia: «Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie» (1 Kor 11,26)”.

<sup>521</sup> Tamże, 4, dz. cyt., s. 28. Warto zauważyć, że tekst angielski nie używa tu wyrazu ‘wspominanie’ czy ‘pamięć’ ale ‘memorial’ – zob. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20001004\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001004_en.html)

<sup>522</sup> Rangę tego wydarzenia dla teologii Eucharystii podkreśla J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 271: „In all probability the greatest contribution to Eucharist theology during John Paul II’s time as Pope has been his promulgation of the *Catechism of the Catholic Church*”.

<sup>523</sup> Zob. KKK 1323, 1330, 1333, 1337, 1341, 1357, 1358, 1362-1366, 1382, 1402. Poza tym w innych miejscach KKK termin pamiętka w powiązaniu z Eucharystią znajdujemy w: 610, 1099, 1517, 1621. Natomiast termin *anamneza* znajdujemy w: 1103, 1106, 1354, 1362.

tylko „w pewien sposób (*quodammodo*<sup>524</sup>) obecne i aktualne” (1363). „W Nowym Testamencie pamiątka otrzymuje nowe znaczenie. Gdy Kościół celebrował Eucharystię, wspomina Paschę Chrystusa, a ona zostaje uobecniona (*praesens fit*). Ofiara, którą Chrystus złożył raz na zawsze na krzyżu, pozostaje zawsze aktualna” (1364). Stąd płynie wniosek, że „ponieważ Eucharystia jest pamiątką Paschy Chrystusa, jest ona także ofiarą” (1365, por. 1099) lub inaczej mówiąc „Eucharystia jest więc ofiarą, ponieważ (*repraesentat*) u-obecnia (czyni obecną) Ofiarę krzyża, jest jej pamiątką (*memoriale*) i udziela (*applicat*) jej owoców” (1366). Takie spojrzenie w nowym świetle stawia naukę Soboru Trydenckiego o jedności ofiary Chrystusa i ofiary Eucharystii (1367), do której odwołuje się i którą potwierdza Katechizm, ponieważ fundamentalne dla trydenckiego nauczania o ofierze eucharystycznej pojęcie *repraesentare* widziane jest jednoznacznie w jego mocnym znaczeniu jako uobecnienie i w jedności z biblijnym rozumieniem pamiątki<sup>525</sup>. Widzimy więc, że pojęcie pamiątki znalazło w nauczaniu Katechizmu pełne obywatelstwo i stało się kluczowym terminem teologicznym wyjaśniającym uobecnienie jedynej ofiary Chrystusa w ofierze eucharystycznej.

Pontyfikat Benedykta XVI przyniósł jak dotąd jeden dokument w całości poświęcony Eucharystii, którym jest posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (2007). Ta adhortacja nie jest tylko zebraniem materiału z prac Synodu Biskupów, który był pewnym podsumowaniem ogłoszonego przez Jana Pawła II Roku Eucharystii, ale można ją uznać za własne ujęcie teologii Eucharystii dokonane przez Benedykta XVI<sup>526</sup>. Pojęcie pamiątki wraca tu wielokrotnie<sup>527</sup>, ale kompleksowo temat znaczenia pamiątki w relacji do Eucharystii, a szczególnie jej ustanowienia, ujęty jest w punktach 10 i 11 adhortacji. Papież ustanowienie Eucharystii umieszcza w kontekście starotestamentalnej uczyty paschalnej, która „była pamiątką przeszłości, ale równocześnie, była też pamiątką profetyczną, a więc zapowiedzią przyszłego uwolnienia”<sup>528</sup>. Drugi element wywodzący się z tradycji żydowskiej to modlitwa uwielbienia *beraka*, w której Jezus objawił sens swojej ofiary Krzyża i zmar-

<sup>524</sup> Wszystkie odniesienia do typicznego tekstu łacińskiego Katechizmu za: [http://www.vatican.va/latin/latin\\_catechism.html](http://www.vatican.va/latin/latin_catechism.html).

<sup>525</sup> Por. DH 1740, 1743.

<sup>526</sup> BENEDYKT XVI, *Adhortacja „Sacramentum Caritatis”*, Watykan 2007, 5. Por. W. WOŁYNIEC, *Eucharystia w adhortacji „Sacramentum Caritatis” Benedykta XVI*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 107.

<sup>527</sup> Zob. BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, dz. cyt., 3, 10, 11, 31, 32, 95; anamneza – 48.

<sup>528</sup> Tamże, 10.

twychwstania<sup>529</sup>. „W ten sposób Jezus wnosi do starożytnej żydowskiej uczy ofiarnej swoje radykalne *novum*” i dlatego chrześcijanie nie powtarzają tego obrzędu, gdyż „został on definitywnie przekroczony przez dar miłości wcielonego Syna Bożego. [...] Poleceniem «Czyńcie to na moją pamiętkę» prosi On nas, byśmy odpowiedzieli na Jego dar i byśmy go uobecнили na sposób sakramentalny. [...] Pamiętka Jego doskonałego daru w rzeczywistości nie składa się z prostego powtarzania Ostatniej Wieczerzy, ale właśnie z Eucharystii, czyli z radykalnej nowości chrześcijańskiego kultu”<sup>530</sup>. To co w prezentacji teologii pamiętki wpisanej w naukę o Eucharystii Benedykta XVI wydaje się pewnym nowym rysem na tle wcześniejszych wypowiedzi Magisterium, to wyakcentowanie jej znaczenia liturgicznego – od jej korzeni w liturgii Izraela po jej wpływ na kształt chrześcijańskiej liturgii eucharystycznej.

Ta krótka i dotycząca jedynie najważniejszych wypowiedzi Magisterium analiza pokazuje nam, że stopniowo od Vaticanum II, a szczególnie od publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego, biblijna kategoria pamiętki widziana w perspektywie historiozbawczej znalazła istotne miejsce w katolickiej doktrynie o Eucharystii jako ofierze. Analogicznie – jej liturgiczny odpowiednik – anamneza została, nie tylko w dokumentach, ale przede wszystkim w sprawowaniu Eucharystii przez Kościół, w pełni dowartościowana przez posoborową realizację reformy liturgii rzymskiej<sup>531</sup>. Reasumując, można tutaj nawet postawić tezę, że to właśnie głównie zapoczątkowana na Soborze Watykańskim II reforma liturgiczna najpierw wchłonęła opisane przez nas wcześniej osiągnięcia teologiczne wypracowane przez ruch liturgiczny i biblijny, a następnie, według zasady *lex orandi – lex credendi*, sukcesywnie dokonała się w pełni recepcja tychże dokonań w nauczaniu Magisterium eksponująca na płaszczyźnie teologii ofiary eucharystycznej kategorie pamiętki i anamnezy<sup>532</sup>.

<sup>529</sup> Tamże.

<sup>530</sup> Tamże, 11.

<sup>531</sup> Por. M. CISŁO, dz. cyt., s. 29-30.

<sup>532</sup> Por. B. NADOLSKI, *Kultyczny wymiar Eucharystii*, dz. cyt., s. 193-194; G.L. MÜLLER, dz. cyt., s. 171-172. Trzeba tu też zauważyć, że akcentowanie wymiaru pamiętki w trakcie wprowadzania soborowej reformy liturgicznej miało swoich wielkich oponentów – zob. Cz. KRAKOWIAK, dz. cyt., s. 177. Por. krytyczne stanowisko do zastosowania tej reguły w reformie posoborowej – R. DE MATTEI, *Rozważania o reformie liturgicznej*, *Christianitas* 35(2007), s. 133-134.

## 2.4. Pneumatyczny wymiar anamnezy eucharystycznej – Duch Święty jako żywa pamięć Kościoła

Katechizm Kościoła Katolickiego mówi, że „Duch Święty jest żywą pamięcią Kościoła” i rozumie to stwierdzenie jako ukazywanie zbawczego dzieła Chrystusa w liturgii – definiowanej jako „*Pamiętka* misterium zbawienia” – we wspólnym działaniu Ducha i Kościoła<sup>533</sup>. Nieco dalej rozwija tę myśl, precyzując, że to Duch Święty jest tym, który w celebracji liturgicznej aktualizuje misterium paschalne Chrystusa<sup>534</sup>. Te wypowiedzi jasno wskazują na związek pomiędzy pamiętką realizowaną w liturgii, czyli anamnezą, a działaniem Ducha Świętego. Stąd, abyśmy mieli pełny obraz teologicznego znaczenia pamiętki (anamnezy) dla interpretacji Eucharystii jako ofiary, musimy przedstawić tę relację i to właśnie stanowi przedmiot tego omówienia, które odnosząc konkretnie do liturgii eucharystycznej, możemy sprowadzić do zależności między anamnezą a epiklezą. W tle tego zagadnienia stanie przed nami jeszcze jedna istotna kwestia szczegółowa związana z naszym tematem, a mianowicie problem relacji między wypowiedzianymi przez kapłana słowami ustanowienia a epiklezą, czyli inaczej mówiąc pytanie o to, kto jest sprawcą konsekracji: kapłan przez słowa Chrystusa czy Duch Święty przywoływany w epiklezie konsekracyjnej?

Problem miejsca i roli epiklezy w liturgii eucharystycznej faktycznie już od schyłku epoki patrystycznej dzielił tradycję wschodnią i zachodnią. Jest to osobne zagadnienie, szeroko opracowane w literaturze<sup>535</sup>, wykraczające poza zakres naszej pracy. Sobór Watykański II i jego reforma liturgiczna na nowo dowartościowały znaczenie epiklezy w liturgii rzymskiej, wprowadzając ją w nowych modlitwach eucharystycznych mszału Pawła VI i praktycznie rozwiązując tę

<sup>533</sup> KKK 1099. Por. J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 104-105.

<sup>534</sup> KKK 1104.

<sup>535</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 430-461; tenże, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 40-45; Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1996, s. 267-287; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, s. 409-413; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 266-267; B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 209-212; K.W. IRWIN, dz. cyt., s. 263-289; K. MATWIEJUK, *Epikleza w modlitwach eucharystycznych*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 148-155; P. NOWAKOWSKI, *Duch Święty w Eucharystii obrządku wschodniego*, *Liturgia Sacra* 11(2005) nr 1(25), s. 11-15. Zob. także zestawienie epiklez eucharystycznych w liturgiach starożytnych i współczesnych liturgiach zachodnich różnych wyznań – M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 83-95.



kontrowersję<sup>536</sup>. Jednocześnie, jak to przedtem pokazaliśmy, był to także czas odkrycia na nowo znaczenia anamnezy dla liturgii zachodniej, co stale było żywe w liturgiach wschodnich. Dlatego punktem odniesienia dla naszych badań relacji między epiklezą a anamnezą będzie z jednej strony Biblia i Tradycja, a z drugiej aktualny stan teologii i liturgii katolickiej w tym zakresie bez wchodzenia w zawiłe procesy historyczne, które zostały już zasygnalizowane wcześniej w tym rozdziale.

O ile, jak to wykazaliśmy w pierwszym rozdziale, anamneza eucharystyczna ma bardzo głębokie fundamenty biblijne, to w przypadku epiklezy w Eucharystii trudno wskazać bezpośrednią podstawę biblijną<sup>537</sup>. Możemy tutaj jednak oprzeć się na dwóch tekstach biblijnych mówiących o działaniu Ducha Świętego, które stanowią mocny punkt wyjścia do tego, co później rozwinęła Tradycja. Po pierwsze, choć Jezus w słowach ustanowienia nie uczynił żadnej wzmianki o Duchu Świętym, to jednak autor Listu do Hebrajczyków interpretując ofiarę Chrystusa ukazuje współdziałanie Ducha Świętego w tym zbawczym wydarzeniu pisząc: „... to o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków...” (Hbr 9,14). W świetle tych słów Duch Święty jest Tym, który czynnie uczestniczy w ofiarowaniu Ojcu ofiary złożonej na krzyżu przez Syna<sup>538</sup> i w ten sposób pośredniczy między Synem a Ojcem w dziele Odkupienia. Analogicznie możemy więc odnieść to działanie Ducha do ofiary eucharystycznej, gdzie, tak jak na Kalwarii, dokonuje się ona wobec Ojca przez pośrednictwo Ducha Świętego<sup>539</sup>. Wolno

<sup>536</sup> A. DULLES, *The Eucharist and the Mystery of the Trinity*, [w:] *Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 234-236; T. POWICHROWSKI, *Epikleza w modlitwach eucharystycznych „Missale Romanum”*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 109-127; K. MATWIEJUK, *Epikleza w modlitwach eucharystycznych*, dz. cyt., s. 155-165; A. DŹYR, *Duch Święty w euchologii mszalnej*, [w:] *Duch Odnowiciel*, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 373-382; A. GRZELAK, *Duch Święty w modlitwach eucharystycznych*, *Liturgia Sacra* 4(1998) nr 2(12), s. 199-202; W. KASPER, *That They May All Be One*, London–New York 2004, s. 106-107. Zob. także szerzej nt. procesu wprowadzania epiklez do nowych modlitw eucharystycznych – J. STEFAŃSKI, *Nowe modlitwy eucharystyczne w mszale Pawła VI. Kwestie redakcyjne*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 59-60.

<sup>537</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOŨÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 73.

<sup>538</sup> Szczegółowa egzegeza zob. – R. BOGACZ, dz. cyt., s. 142-144. Por. A. TRONINA, *Eucharystia. Ogień i Duch*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 105-106; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 150.

<sup>539</sup> F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 38, pisze: „Le Saint-Esprit fait vivre pour nous tout le mystère du Christ, il fait de l’anamnèse une véritable actualisation dans l’Eglise du sacrifice unique de la croix et efficace mémorial devant le Père de cete parfaite intercession”. Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Watykan 1986, 40-41; A. DULLES, *The Eucharist and the Mystery of the Trinity*, dz. cyt., s. 233-234; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 37; C. SORČ, *Najświętsza Eucharystia – dar Trójcy Świętej i dziękczynienie Kościoła*, *Communio* 2(116)/2000, s. 67.

nam tak twierdzić, bo zadaniem „Ducha wiecznego” jest właśnie zapewnienie nieprzemijającego trwania odkupieńczych skutków dokonanej raz na zawsze Paschy Chrystusa w historycznej ciągłości Kościoła. Duch Święty w świetle tego tekstu był obecny w ofierze Jezusa na krzyżu i dlatego ma moc także uobecniać ją w liturgii Kościoła, gdyż jako „Duch wieczny” – transcendentny wobec czasu, wprowadza zbawcze misteria Chrystusa w wymiar ponadczasowy, przekraczający wszelkie oddalenie chronologiczne<sup>540</sup>. Dalej, z drugiej strony, rozwijając to co napisaliśmy w rozdziale pierwszym na podstawie egzegezy Listu do Hebrajczyków o wstawienniczej posłudze Chrystusa-arcykapłana w niebieskim sanktuarium, trzeba zauważyć, że pierwszym i podstawowym darem, o jaki Chrystus prosi Ojca, jest dar Ducha Świętego (por. J 14,16). Chrystus, dopełniając swoją ofiarę poprzez Wniebowstąpienie, staje wobec Ojca z jej pamiątką – stygmatami swej męki, a Ojciec w wyniku tego wstawiennictwa posyła Ducha Świętego Kościołowi. Jak to celnie puentuje Max Thurian: „Le mémorial du Fils devant le Père est une épiclese de l’Esprit”<sup>541</sup>. Analogicznie więc, jak anamneza Chrystusa wobec Ojca sprawia epiklezę Ducha, tak w Eucharystii anamneza wiąże się ściśle z epiklezą<sup>542</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do drugiego tekstu nowotestamentalnego, do jakiego odwołuje się wspomniany w tytule tego omówienia punkt 1099 KKK, nazywając Ducha Świętego żywą pamięcią Kościoła, a który dopełnia interpretację działania Ducha Świętego w Eucharystii przedstawioną powyżej na podstawie Hbr 9,14. Ten tekst to obietnica Jezusa: „A Paraklet, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Użyte tu słowo „przypomni” (ὑπομνήσει) oznacza w języku biblijnym coś dużo więcej niż tylko uaktywnienie pamięci – jest to czynność aktualizacji i pogłębienia sensu faktów uprzednio poznanych<sup>543</sup>, a jednocześnie słowo to sugeruje, akcentuje działanie osoby przypominającej<sup>544</sup>. Patrząc na tę obietnicę Jezusa w szerszym kontekście Jego innych wypowiedzi o Duchu Świętym, możemy odczytać tę funkcję „przypominania” jako dyna-

<sup>540</sup> Zob. szersza interpretacja pneumatologiczna tekstu Hbr 9,14 – W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 279-283. Por. S. CZERWIK, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, Liturgia Sacra 4(1998) nr 2(12), s. 175; A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, dz. cyt., s. 179-180; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>541</sup> F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 35 (*Pamiętka Syna wobec Ojca jest epiklezą Ducha* – tłum. własne).

<sup>542</sup> Por. szerzej tamże, s. 36-37; M. THURIAN, *Aux sources de l’Église*, dz. cyt., s. 152-153; KKK 1084.

<sup>543</sup> A. JANKOWSKI, *Jedno z doniosłych zadań Ducha Parakleta – „przypominać”*, *Anamnesis* 4/1997/98(15), s. 37-39.

<sup>544</sup> Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 629 – hasła ὑπομνησκω i ὑπομνησις, s. 627 – hasło ὑπό.

miczne uobecnianie w Kościele zbawczego działania Chrystusa, nie tylko w Jego słowach, ale także i w sakramentach<sup>545</sup>. Tym samym to słowo „przypomni” można odnieść do jego semickiego odpowiednika *zikkaron* w głębi jego biblijnego znaczenia, a to właśnie oznacza, że Duch Święty jest „żywą pamięcią Kościoła”, tym, który w całej pełni „przypomina” uczniom sens słów ustanowienia Eucharystii wypowiedzianych przez Jezusa i w anamnezie eucharystycznej umożliwia skutecznie wypełniać polecenie „To czyńcie na moją pamiętkę (*anamnesis, zikkaron*)”<sup>546</sup>.

Takie rozumienie działania Ducha Świętego potwierdza żywa Tradycja Kościoła. Najstarsze świadectwo Tradycji o epiklezie znajdujemy już u św. Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses, IV,18*) – tu pojawia się po raz pierwszy to pojęcie w odniesieniu do Eucharystii. Trzeba jednak zaznaczyć, że w pierwotnym użyciu termin ten w kontekście eucharystycznym nie był jednoznaczny – u Ireneusza możemy go odczytywać jako przyzywanie Boga, Logosu, ale też Ducha Świętego. Podobnie w starożytnej liturgii spotykamy anafory tylko z epiklezą Logosu (anafora *Euchologionu* Serapiona z Thmuis)<sup>547</sup>. Jednak z czasem od IV wieku termin epikleza zostanie powszechnie przyjęty jako techniczne oznaczenie modlitwy do Ducha Świętego przyzwanego w anaforze nad darami eucharystycznymi<sup>548</sup>. Zostawmy jednak szczegółowe zagadnienie kształtowania się i roli epiklezy w modlitwach eucharystycznych, które wykracza poza temat naszej pracy i wróćmy do samej relacji pomiędzy anamnezą a działaniem Ducha Świętego w Eucharystii. Otóż mamy niezwykle znamienne świadectwo Tradycji, zapisane w jednej z najstarszych ze znanych anafor eucharystycznych – pocho-

<sup>545</sup> JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., 7 i 61-62; tenże, *Eucharystia jako pamiętka „mirabilia Dei”*, dz. cyt., s. 28; BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, dz. cyt., 12. Por. A. JANKOWSKI, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998<sup>3</sup>, s. 59-62; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 33; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 163; L. BOUYER, *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, dz. cyt., s. 313; C. SORČ, dz. cyt., s. 67; *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 341-342.

<sup>546</sup> Por. J. CZERSKI, *Znaki sakramentalne w Nowym Testamencie*, Opole 1989, s. 13; R. KEMPIAK, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, *Scriptura Sacra* 2(1998) nr 1, s. 75-76; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 37-38; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 270; W. STINISSEN, *Słyszysz szum wiatru?*, Poznań 2004, s. 35-36, 49-50.

<sup>547</sup> Por. J.M.R. TILLARD, *Théologie*, dz. cyt., s. 401; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 439-444.

<sup>548</sup> J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 111-112; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 444-446; P. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, dz. cyt., s. 93-94, 124-128; W. HANC, *Eucharystia i Duch Święty*, [w:] *To czyńcie na moją pamiętkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. GÓRKA, Warszawa 2005, s. 41-44; J.T. O’CONNOR, dz. cyt., s. 24-25; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 69 i 73; J. BETZ, dz. cyt., s. 42; O. CASEL, *Pamiętka Pana*, dz. cyt., s. 54-56, przypis 54; E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 56-59; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 96-98.

dzącej z IV wieku, ale sięgającej korzeniami źródeł hebrajskich – tzw. liturgii klementyńskiej z Księgi VIII *Konstytucji Apostolskich*. Znajdujemy tam epiklezę o następującym brzmieniu: „ześlij na tę ofiarę Twojego Świętego Ducha, świadka cierpień (τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων) Pana Jezusa, aby uczynił ten chleb Ciałem Twojego Chrystusa, a kielich Jego krwią”<sup>549</sup>. To określenie Ducha Świętego jako „świadka cierpień Pana Jezusa” zawiera tylko ta jedna, starożytna modlitwa eucharystyczna. Występuje ono tutaj bezpośrednio po anamnezie, co podkreśla jej związek z działaniem Ducha Świętego, który będąc żywym „świadkiem” ofiary Krzyża daje gwarancję jej uobecnienia w liturgii – „przypomina” ją w najgłębszym, biblijnym tego słowa znaczeniu, wypełniając obietnicę Jezusa daną w Wieczerniku wobec Apostołów Kościołowi<sup>550</sup>. To wyrażone *expressis verbis* świadectwo liturgii chrześcijańskiej pierwszych wieków jest dowodem, wyniesionej z Objawienia zawartego w słowach Jezusa o Paraklecie, świadomości Kościoła odnośnie do roli Ducha Świętego w akcji liturgicznej, czego konkretyzacją było umieszczanie w centrum anafor zarówno anamnezy, jak i epiklezy. Epikleza, oprócz wymiaru konsekrującego – co rozwiniemy w dalszym ciągu tego omówienia – i komunijnego oraz uświęcającego uczestników uczty eucharystycznej, ma za zadanie w relacji do anamnezy być przyzywaniem boskiej pamięci Ducha Świętego, przez co daje Kościołowi gwarancję skuteczności, tego co wyraża anamneza eucharystyczna, której „Duch Święty jest Autorem”<sup>551</sup>. Duch Święty jest tym, który w liturgii będąc „świadkiem” ofiary Chrystusa, stale ją „przypomina”, czyli uobecnia poprzez anamnezę. W tym miejscu znów widzimy, co już w innym aspekcie pokazaliśmy w zakończeniu pierwszego rozdziału, jak chrześcijańskie pojmowanie pamiętki wyrażone w liturgicznej anamnezie, dzięki zaangażowaniu poprzez epiklezę Ducha Świętego, przekracza swój pierwowzór (*zikkaron*) przejęty z liturgii starotestamentalnej.

<sup>549</sup> *Konstytucje apostołskie*, Kraków 2007, s. 244. Por. J. BILCZEWSKI, dz. cyt., s. 129, 142; H. PAPROCKI, *Wieczera Mistyczna*, dz. cyt., s. 67; J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, dz. cyt., s. 138.

<sup>550</sup> Por. J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku*, dz. cyt., s. 117-119 – autor skłania się raczej do interpretacji tej epiklezy jako uobecnienia w liturgii pierwszej Pięćdziesiątnicy, czyli „przekazania” Ducha, jakie dokonało się przy Krzyżu.

<sup>551</sup> W. ŚWIERZAWSKI, *Rola Ducha Świętego wobec misterium Chrystusa w sprawowaniu liturgii*, *Anamnesis* 4/1997/98(15), s. 21; tenże, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 270. Por. KKK 1092, 1108, 1109; J.M.R. TILLARD, *Théologie*, dz. cyt., s. 429; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 303-307; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 186-187; J. CORBON, *Liturgia*, dz. cyt., s. 140, 143-145; J. KLINGER, dz. cyt., s. 252; J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku*, dz. cyt., s. 124-126; T. KARKOSZ, dz. cyt., s. 48-49; A. GRZELAK, dz. cyt., s. 201; M. PYC, *Teologiczny wymiar Eucharystii*, *Teologia dogmatyczna UAM WT* 1(2007), s. 67-70; J.O. BRAGANÇA, *Struktura modlitwy eucharystycznej*, [w:] *Eucharystia, Kolekcja Communio* 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 265-266.

Po wiekach pewnego zapomnienia o roli Ducha Świętego w nauce o Eucharystii współczesna teologia katolicka w wyniku odnowy pneumatologicznej rozpoczętej po Vaticanum II, pod wpływem myśli wschodniego chrześcijaństwa, powróciła do tej biblijno-patrystycznej wizji zaprezentowanej powyżej. Wyrazem tego jest nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego, gdzie znajdujemy takie stwierdzenia: „Anamneza i epikleza stanowią centrum każdej celebracji sakramentalnej, a szczególnie Eucharystii”. (1106); „Misterium Paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje; w każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje jedyne Misterium”. (1104). Widzimy, że w takim ujęciu anamneza wiąże się nierozdzielnie z epiklezą, tworząc dwa fundamentalne rytmy konstytutywne dla każdej celebracji liturgicznej<sup>552</sup>. Między anamnezą a epiklezą następuje tutaj dynamiczna relacja – swoiste sprzężenie zwrotne. Obie stanowią dwa różne wymiary tego samego misterium i choć obie uobecniają je na różny sposób, to zawsze wspólnie. Z jednej strony anamneza, wspominając zbawcze działanie Boga, prowadzi do epiklezy, czyli prośby do Boga, aby Jego zbawcza interwencja uobecniła się tu i teraz. Z drugiej strony dzięki epiklezie, która jest zawsze skuteczną modlitwą, gdyż zawsze zgodną z wolą Bożą, anamneza nabiera także pełnej skuteczności i uobecnia dokonaną raz jeden w historii ofiarę Krzyża. Dlatego właśnie najlepiej możemy zrozumieć naturę anamnezy tylko we wspólnym ujęciu z epiklezą, która uzupełnia teologiczną interpretację tego pojęcia o tak istotny wymiar pneumatologiczny<sup>553</sup>.

W świetle tego, co powiedzieliśmy o wzajemnej relacji między anamnezą a epiklezą, odpowiedź na drugą kwestię postawioną na początku tego omówienia, a wynikającą z głównego zagadnienia, wydaje się sama klarować i dlatego przedstawimy ją już bardzo syntetycznie. Zagadnienie kto jest w Eucharystii sprawcą konsekracji: czy kapłan przez wypowiedziane słowa ustanowienia, czy Duch Święty przywoływany w epiklezie konsekracyjnej, zaczęło dzielić Zachód i Wschód chrześcijański już od przełomu IV i V wieku. Z jednej strony na Za-

<sup>552</sup> B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 89; F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 36; J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 159; S. CZERWIK, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, dz. cyt., s. 190.

<sup>553</sup> J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 159-160; A. CZAJA, *Eucharystia jako dar Ducha Ożywiciela*, [w:] *To czyście na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 29; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 13; W. ŚWIERZAWSKI, *Rola Ducha Świętego wobec misterium Chrystusa*, dz. cyt., s. 29. Por. F. MAX DE TAIZÉ, dz. cyt., s. 38; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 278; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 437-439; J. DRISCOLL, *Co się wydarza podczas Mszy*, dz. cyt., s. 111-126; W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 94; R.E. ROGOWSKI, *Duch Święty w Kościele: Słowo i sakrament*, [w:] *tenże, Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 129-130; J. LEWANDOWSKI, dz. cyt., s. 15; H. BOURGEOIS, B. SESBOUÉ, P. TTHON, dz. cyt., s. 276.



chodzie Ambroży całość konsekracji sprowadził do mocy słów Chrystusa wypowiedzianych przez kapłana<sup>554</sup>, z drugiej strony na Wschodzie Cyryl Jerozolimski, Teodor z Mopsuestii a później Jan Damasceński wyraźnie w swoim nauczaniu upatrywali moc sprawczą konsekracji jedynie w działaniu Ducha Świętego. Tak zarysowała się linia podziału, który z czasem narastał, choć trzeba zauważyć, że jednocześnie długo jeszcze obie te koncepcje, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, wzajemnie się przenikały. Dopiero w średniowieczu ta kontrowersja nabrała całej ostrości dzieląc prawosławie i katolicyzm<sup>555</sup>.

Zostawiając już na boku szczegółowe kwestie historyczno-teologiczne, które wykraczają tutaj poza ramy naszej pracy, a są dokładnie omówione w literaturze, należy stwierdzić, że po reformie liturgicznej Vaticanum II, która w nowych modlitwach eucharystycznych umieściła wyraźną epiklezę konsekracyjną i komunię, spór z prawosławiem na tym tle faktycznie przestał istnieć. Dziś widzimy, że sam problem stawiano w sposób niewłaściwy, głównie w wyniku pewnego zagubienia przez zachodnie chrześcijaństwo liturgicznego i teologicznego sensu epiklezy<sup>556</sup>. Współczesne nauczanie Magisterium jest tutaj bardzo klarowne:

*W tej perspektywie można pojąć decydującą rolę Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej, a w szczególności w przeistoczeniu. Świadomość tego jest dobrze udokumentowana u Ojców Kościoła. [...] Jakże konieczna jest dla życia duchowego wiernych jaśniejsza świadomość bogactwa anafory: wraz ze słowami wypowiedzianymi przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy zawiera ona epiklezę, czyli prośbę skierowaną do Ojca, aby zesłał dar Ducha Świętego, by chleb i wino stały się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa i by cała wspólnota stała się jeszcze bardziej Ciałem Chrystusa<sup>557</sup>.*

<sup>554</sup> Zob. STh III, q.78, a.1, ad 4, gdzie Tomasz opierając się na Ambrozym dochodzi do pewnej skrajności. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 452; Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 278.

<sup>555</sup> J. DRISCOLL, *Theology at the Eucharistic Table*, dz. cyt., s. 228; G. MARTELET, dz. cyt., s. 160-168; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 430, 435-438; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 85-93; P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 15-17; R. CANTALAMESSA, *To jest Ciało moje*, dz. cyt., s. 37-38, 92-93; J. MARTOS, *Doors to the Sacred*, dz. cyt., s. 227-229. Por. E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 67-78; B. CZĘSZ, *Duch Święty i Eucharystia*, dz. cyt., s. 52-61; J.O. BRAGANÇA, dz. cyt., s. 266-267; T. KARKOSZ, dz. cyt., s. 48; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 107-110; J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku*, dz. cyt., s. 119; J. KLINGER, dz. cyt., s. 251; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. II, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, Kraków 2009, s. 331-332.

<sup>556</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 430-461; tenże, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*, dz. cyt., s. 42-45; M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 50-51; Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 267; B. NADOLSKI, *Liturgia Mszy świętej po Drugim Soborze Watykańskim*, [w:] *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 84.

<sup>557</sup> BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, dz. cyt., 13. Por. KKK 1105, 1353, 1375; OWMR 79c.



Tak jak anamneza potrzebuje epiklezy dla swej pełnej realizacji, tak słowa ustanowienia wypowiedane przez kapłana nie są jakąś magiczną formułą, lecz biorą swą moc z Ducha Świętego: to On współdziała w jednym akcie konsekracyjnym z żywym Słowem – Chrystusem. To nie kapłan rozporządza Panem w modlitwie eucharystycznej – kapłan jako narzędzie Chrystusa (*causa instrumentalis*) działając *in persona Christi* przyzywa skutecznie Ducha (*causa principalis*)<sup>558</sup>, aby wypełnił słowa Chrystusa, które pozostawił On Kościołowi ustanawiając Eucharystię. Nakaz czynienia pamiętki (anamnezy) i związana z nim obietnica żywej obecności Chrystusa, zawarte w słowach ustanowienia Eucharystii, pozostają zatem w liturgii w ścisłym związku z epiklezą, dzięki której Duch Święty aktualizuje je w misterium eucharystycznym<sup>559</sup>.

## 2.5. Miejsce biblijnej kategorii pamiętki i liturgicznej anamnezy we współczesnej katolickiej nauce o Eucharystii jako ofierze

Niniejsze omówienia ma stanowić pewną syntezę tego rozdziału, który zaprezentował nam niezwykłą historię pojęć pamiętki i anamnezy w teologicznej interpretacji Eucharystii jako ofiary. Chcemy tutaj w krótkim podsumowaniu pokazać aktualną pozycję biblijnej kategorii pamiętki i liturgicznej anamnezy we współczesnej katolickiej teologii Eucharystii, która jest wynikiem przedstawionego w drugiej części tego rozdziału odkrycia na nowo pełnego znaczenia tych pojęć przez XX-wieczną teologię.

Zakorzeniona głęboko w Tradycji Kościoła od pierwszych wieków chrześcijaństwa nauka o ofiarnym charakterze Eucharystii została z całą ostrością zakwestionowana przez Reformację protestancką, co było w dużej mierze wynikiem zagubienia przez późnośredniowieczną teologię odniesienia do określenia ofiary Chrystusa przez biblijne *ephapax* (Hbr 7,27; 9,12; 10,10). Odpowiedzią So-

<sup>558</sup> Por. EE 5. Myśl tę znajdujemy także w tradycji prawosławnej w pismach Symeona z Tessaloniki – zob. BENIAMIN ARCYBISKUP NIŻNEGO NOWOGRODU I ARZAMASU, *Nowe tablice czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych*, Kraków 2007, s. 243-245. Zob. także Św. JAN CHRZYSTOSTOM, *Dialog: O kapłaństwie* (3,4), dz. cyt., s. 74: „...kapłan [...] Ducha Świętego ściąga z nieba...”.

<sup>559</sup> M. THURIAN, *Tożsamość kapłana*, dz. cyt., s. 47, 51; tenże, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 30-31; R.E. ROGOWSKI, *Duch Święty w Kościele*, dz. cyt., s. 132; M. CISŁO, dz. cyt., s. 30; R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 187-188; B. NADOLSKI, *Gesty i słowa w Eucharystii*, dz. cyt., s. 94-95; T. KWIECIEŃ, *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, dz. cyt., s. 80-82; tenże, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 156-159; P. NOWAKOWSKI, dz. cyt., s. 17-19; J. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, dz. cyt., s. 95; B. CZĘSZ, *Duch Święty i Eucharystia*, dz. cyt., s. 55-56; R. LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, dz. cyt., s. 409; Y. CONGAR, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 276; Cz. BARTNIK, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 88-89, 130-131; G.L. MÜLLER, dz. cyt., s. 135-142; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 374-379.

boru Trydenckiego były orzeczenia broniące wynikającej ze stałej Tradycji Kościoła nauki o ofierze mszy św. mówiące, że:

*Jeśli ktoś twierdzi, że we Mszy św. nie składa się Bogu prawdziwej i właściwej ofiary (verum et proprium sacrificium) albo że składanie ofiary nie jest niczym innym, jak podawaniem nam Chrystusa do spożycia – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych*<sup>560</sup>.

*Jeśli ktoś twierdzi, że ofiara Mszy św. jest tylko ofiarą pochwalną i dziękczynną albo jedynie prostym wspomnieniem (nudam commemorationem) ofiary dokonanej na krzyżu, ale nie ofiarą przebłagalną (propitiatorium), albo że przynosi korzyść samemu tylko przyjmującemu i że nie powinna być ofiarowana za żywych i umarłych, za grzechy, kary, zadośćuczynienia i inne potrzeby – n.b.w.*<sup>561</sup>

Teksty te ukazują w sposób niezwykle skondensowany istotę kontrowersji w tej dziedzinie z protestantami. Warto zauważyć, że znajduje się tu odniesienie do protestanckiego ujęcia pamiętki jako czysto memoratywnego wspomnienia (*nudam commemorationem*), co bardzo mocno zaważy przez długie wieki na postrzeganiu tego pojęcia z dużą rezerwą przez teologię katolicką<sup>562</sup>.

A zatem istota problemu sprowadza się do pytania, w jaki sposób msza święta jest ofiarą przebłagalną, czyli, mówiąc jeszcze precyzyjniej, jak Eucharystia jest ofiarą (*verum et proprium sacrificium*) Chrystusa identyczną z tą dokonaną „raz na zawsze” (*ephapax*) na Kalwarii, bo tylko ona sama w sobie ma zbawczą moc przebłagania przed Ojcem? Trydent bronił jedności ofiary Krzyża i ofiary mszy przede wszystkim za pomocą używanej przez św. Tomasza kategorii *repraesentatio*, jednak z drugiej strony kładł akcent na „widzialną ofiarę” (*visibile sacrificium*)<sup>563</sup> liturgii eucharystycznej, co interpretował w dużej mierze jako powtarzanie czy odnawianie ofiary w samym rycie. Odpowiedź tego soboru na to pytanie nie była więc w pełni zadowalająca, a wynikało to przede wszystkim z niemożności pełnego zrozumienia nauki wypracowanej przez Ojców Kościoła, a zwłaszcza Ojców wschodnich. Sobór Trydencki słusznie zatem bronił żywej Tradycji Kościoła wypływającej z Nowego Testamentu a rozwiniętej i przekazanej przez Ojców, ale nie posiadał w pełni aparatu pojęciowego, którym oni operowali. Takie pojęcia jak symbol czy anamneza albo pamiętka nie były już rozumiane w ich pierwotnym, patrystycznym znaczeniu. Taką diagnozę potwierdzają kolejne cztery wieki poszukiwań teologicznych w tym zakresie, gdzie teologia potrydencka cały czas próbowała ukazać jedność ofiary Krzyża i Eucharystii poprzez różnorakie teorie, które jednak za punkt wyjścia błędnie przyjmowały

<sup>560</sup> Kanon 1, Sesja XXII – BF 329; DH 1751.

<sup>561</sup> Kanon 3, Sesja XXII – BF 331; DH 1753. Zob. także BF 321; DH 1743. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 149.

<sup>562</sup> Por. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 89.

<sup>563</sup> DH 1740, 1743.

starotestamentalną koncepcję ofiary, nie widząc, że ofiara Chrystusa to zupełnie nowa jakość przekraczająca swoje zapowiedzi w kulcie judaistycznym<sup>564</sup>.

Brak w pełni adekwatnej odpowiedzi w tej kwestii stał się na początku XX wieku impulsem, który wprowadził katolicką teologię Eucharystii na nowe drogi poszukiwań poprzez sięgnięcie do źródeł biblijnych oraz do bogactwa dorobku teologii i liturgii wczesnochrześcijańskiej. Pierwszym przełomem dla myśli katolickiej okazały się patrystyczno-liturgiczne badania ruchu liturgicznego, a zwłaszcza O. Casela, który odkrył na nowo pełne znaczenie patrystycznego pojęcia anamnezy (*Gedächtnis*) dla sakramentalnego uobecnienia misterium paschalnego Chrystusa w liturgii eucharystycznej. Z drugiej strony poprzez ruch biblijny i ekumeniczny do teologii katolickiej trafiły dokonania protestanckich teologów J. Jeremiasa i M. Thuriana, którzy w wyniku analizy danych starotestamentowych wykazali znaczenie biblijnej kategorii pamiętki (*zikkaron*) dla interpretacji słów Jezusa „To czyńcie na moją pamiętkę”. Należy tu także wspomnieć w szerszym kontekście o odkryciu bezpośrednich wpływów liturgii judaistycznej na proces kształtowania się liturgii wczesnochrześcijańskiej (szczególnie L. Bouyer). Suma tych dokonań teologicznych sprawiła, że katolicka nauka o Eucharystii jako ofierze w okresie od Soboru Watykańskiego II w pełni zasymilowała orzeczenia Soboru Trydenckiego ze współczesną teologią opartą na pogłębionym rozumieniu źródeł biblijnych i patrystycznych<sup>565</sup>. Przykładem może tu być punkt 47 *Konstytucji o liturgii*, który bardzo wyraźnie, wręcz dosłownie, nawiązuje do rozdziału I dekretu *Nauka o najświętszej ofierze Mszy świętej* XXII sesji Soboru Trydenckiego, a jednocześnie używa już tutaj świadomie terminu pamiętka w jego biblijnym i patrystycznym znaczeniu<sup>566</sup>. W sposób w pełni systematyczny czyni to wydany w 30. rocznicę otwarcia Soboru Katechizm Kościoła Katolickiego, który przecież stanowi swoistą syntezę teologii wypływającej z nauczania Vaticanum II<sup>567</sup>. W nauczaniu Katechizmu biblijne pojęcie pamiętki i liturgiczna anamneza stają się kluczem do ukazania jedności ofiary Krzyża i ofiary Eucharystii – anamneza modlitwy eucharystycz-

<sup>564</sup> Por. A. SABERSCHINSKY, dz. cyt., s. 158-164; G.L. MÜLLER, dz. cyt., s. 98-100, 103-108, 120-124, 196; J. RATZINGER, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 30-35; A. GRÜN, dz. cyt., s. 40-43; W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 62-68.

<sup>565</sup> Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 276-277; A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, dz. cyt., s. 180-181; M. KUNZLER, dz. cyt., s. 284-285; D. BARSOTTI, *Pascha z Chrystusem. Jak zrozumieć Mszę Świętą*, Kraków 2009, s. 64-65; J. RATZINGER, *Bilans i perspektywy*, *Christianitas* 3(2007), s. 150; tenże, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 36.

<sup>566</sup> Por. R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 161.

<sup>567</sup> Warto szczególnie zwrócić uwagę na KKK 1366, gdzie powtarza się naukę Soboru Trydenckiego wspomnianą w KL 47, ale umieszczona jest ona bardzo mocno w kontekście biblijnego rozumienia pamiętki w poprzedzających punktach 1362-1365. Por. H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 250, gdzie podkreśla się rangę doktrynalną Katechizmu.

nej sakramentalnie uobecnia (*repraesentat*) dokonaną „raz na zawsze” ofiarę Chrystusa<sup>568</sup>.

To, co stwierdza nauczanie Magisterium, oczywiście najpierw przygotowuje, a potem wyjaśnia i rozwija teologia w swoich poszukiwaniach. Współczesna teologia katolicka powszechnie podkreśla fundamentalne znaczenie pojęć pamiątki i anamnezy dla interpretacji ofiarniczego charakteru Eucharystii<sup>569</sup>. Wskażemy tu przykłady najważniejszych publikacji z zakresu teologii Eucharystii i opinii wybitnych teologów zwłaszcza z ostatnich lat, do których najczęściej odwoływaliśmy się w naszej pracy. Zaczniemy jednak najpierw od wydanej kilka lat po soborze na początku lat 70. książki A. Gerkena *Teologia Eucharystii*, gdyż była ona ważnym odniesieniem dla późniejszych publikacji w tej dziedzinie. W tej pracy mocno podkreślono wkład O. Casela dla przywrócenia teologii zachodniej pojęcia „realnej pamiątki” jako podstawy „uobecnienia ofiary krzyżowej” oraz wartość dzieła M. Thuriana dla opartego na analizie biblijnej historiozbowczego ujęcia nauki o Eucharystii<sup>570</sup>. Późniejsze, wydane w latach 90., fundamentalne dzieło reasumujące zachodnią naukę o Eucharystii *The Eucharist in the West* amerykańskiego jezuitę E. Kilmartina, wprost ukazuje biblijne pojęcie *anamnesis*, oparte na starotestamentalnej koncepcji pamiątki, jako kluczowe dla współczesnej teologii w wyjaśnianiu obiektywnego uobecnienia w liturgii, dokonanego w historii, zbawczego dzieła Chrystusa. Akcentuje się tutaj bardzo mocno znaczenie osadzenia tego pojęcia w tradycji liturgicznej Wschodu i Zachodu oraz integralność z działaniem Ducha Świętego w epiklezie<sup>571</sup>. Również inne znaczące, amerykańskie opracowania teologii Eucharystii idą w tym kierunku. J.T. O'Connor w swojej teologii Eucharystii zatytułowanej *The Hidden Manna* (wyd. pierwsze 1988) pojęcie pamiątki-anamnezy wyprowadzone z celebracji żydowskiej Paschy umieszcza w kontekście dominującej tendencji we współczesnej teologii rozumienia mszy jako ofiary w sensie sakramentalnego uobecnienia ofiary Krzyża<sup>572</sup>. Jeszcze wyraźniej czyni to R. Kereszty w swoim przekrojowym, historyczno-systematycznym opracowaniu teologii eucharystycznej *Wedding Feast of the Lamb* (2004), wskazując szczególnie na

<sup>568</sup> Zob. KKK 1362-1367. Por. CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>569</sup> Por. M. CISŁO, dz. cyt., s. 29-30; G. KOCH, dz. cyt., s. 225-227, 231-232. Oczywiście powszechnie nie oznacza, że nie ma tu pojedynczych krytyków, którzy z różnych względów odrzucają taką pozycję biblijnej kategorii pamiątki w nauce o Eucharystii – zob. np. E. MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, dz. cyt., s. 5-7; M. MCGUCKIAN, dz. cyt., s. 5-6; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 316.

<sup>570</sup> A. GERKEN, dz. cyt., s. 178-181, 185-186.

<sup>571</sup> E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 367-370.

<sup>572</sup> J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 243. Trzeba tu jednak zauważyć, sam autor w swoich poglądach raczej trzyma się opinii potrydenckich i dystansuje od pojęcia pamiątki: „The realization that the Mass is the sacrifice of Christ and of the Church also helps toward an understanding of how each Mass is itself a sacrifice and not just an effective memorial of Calvary” – s. 316.

nierozdzielną łączność anamnezy i złożenia ofiary w liturgii eucharystycznej<sup>573</sup>. W kontekście tych odwołań do publikacji z USA trzeba tu przede wszystkim przytoczyć stanowisko najwybitniejszego amerykańskiego teologa ostatnich lat, zmarłego w 2008 roku kard. A. Dullesa, który uważał, że współczesna wiedza na temat biblijnego pojęcia *anamnesis* (*zikkaron*) pozwala nie tylko poszerzyć nauczanie Soboru Trydenckiego, który w pojęciu pamiętki widział tylko czyste odwołanie do przeszłości (*nudam commemorationem*), ale także w pełni zrozumieć polecenie Jezusa „To czyńcie na moją pamiętkę”, jako wezwanie do rytualnej reaktualizacji Jego jedynej ofiary w sakramentalnej ofierze<sup>574</sup>.

Wracając na grunt europejski należy przede wszystkim wyeksponować monumentalną publikację *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie* (wyd. pierwsze 2002) zbierającą kilkadziesiąt artykułów ukazujących Eucharystię w różnych aspektach życia Kościoła napisanych przez czołowych współczesnych teologów z całego świata. Temat pamiętki i anamnezy wraca tam wielokrotnie, a szczególnie warto go zauważyć w zaprezentowanym przez – można rzec już klasyka – J.M.R. Tillarda zarysie dzisiejszej katolickiej nauki o Eucharystii, gdzie te pojęcia obok terminu komunii stanowią jądro jego spojrzenia na to misterium<sup>575</sup>. Trzeba tu także wymienić najnowszą książkę wybitnego francuskiego teologa B. Sesboüé poświęconą sakramentologii *Invitation à croire* (2009), który aż jedną czwartą swojego wykładu na temat sakramentu Eucharystii w ujęciu systematycznym poświęcił pojęciu pamiętki opierając się na dziele Thuriana, wskazując w ten sposób na znaczenie tego pojęcia dla rozumienia Eucharystii jako ofiary<sup>576</sup>.

Oczywiście nie jesteśmy tu w stanie udokumentować całej dzisiejszej teologii europejskiej – odwołamy się tutaj jeszcze tylko do poglądów trójki wybitnych teologów, którzy dziś należą do najważniejszych postaci w życiu Kościoła. Najpierw kard. Ch. Schönborn, który był sekretarzem komisji przygotowującej Katechizm Kościoła Katolickiego, gdzie, jak pamiętamy, pojęcie pamiętki zostało niezmiernie dowartościowane. I do tego właśnie nauczania odwołuje się on bardzo mocno w swojej książce napisanej na Rok Eucharystii, gdy wyjaśnia polecenie Jezusa „To czyńcie na moją pamiętkę” oraz naukę o mszy jako ofierze<sup>577</sup>. Druga postać to kard. W. Kasper, dotychczasowy przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań odpowiedzialnej za dialog ekumeniczny Kościoła katolickiego, który w swojej książce *Sakrament jedności* (wyd. pierwsze oryginalne 2004 r.) pisze bardzo stanowczo:

<sup>573</sup> R. KERESZTY, *Wedding Feast of the Lamb*, dz. cyt., s. 158-159, 188-189. Por. tenże, *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, dz. cyt., s. 249-251.

<sup>574</sup> A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, dz. cyt., s. 178-179.

<sup>575</sup> J.M.R. TILLARD, *Théologie*, dz. cyt., s. 424-429.

<sup>576</sup> B. SESBOÛÉ, *Invitation à croire*, dz. cyt., s. 155-161.

<sup>577</sup> CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 55-81.

...celebracji Eucharystii nie można traktować jako dodatku, ani tym bardziej uzupełnienia życia Chrystusa, a szczególnie Jego ukrzyżowania. Nie wolno jej pojmować jako ich kontynuacji lub powtórzenia. Podlega ona raczej regule wyjątkowości (raz-na-zawsze) dziejów Chrystusa i Jego ukrzyżowania. Z tej przyczyny jej stosunek do historii życia Chrystusa i Jego ukrzyżowania można opisać wyłącznie przy pomocy biblijnej kategorii memoriale (zikkaron; anamnesis; memoria), *współcześnie dokonującej się pamiątki*<sup>578</sup>.

I w końcu trzecia postać – kard. J. Ratzinger – obecny papież Benedykt XVI. Jeszcze jako teolog i prefekt Kongregacji Nauki Wiary w szczególny sposób w ostatnich latach angażował się w obronę centralnego znaczenia ofiarniczego wymiaru Eucharystii, zwłaszcza na płaszczyźnie liturgii<sup>579</sup>. Również on, tłumacząc sens Eucharystii jako ofiary uobecniającej ofiarę Krzyża, odwołuje się do pojęcia pamiątki wpisanego w rytuał żydowskiej Paschy<sup>580</sup>.

Ta bardzo skrócona panorama teologicznego znaczenia pojęcia pamiątki (anamnezy) w dzisiejszej nauce o Eucharystii oczywiście nie daje wyczerpującego obrazu, chce jednak pokazać, że to pojęcie stało się już niezbywalne dla nauki o ofiarnym charakterze mszy świętej. Z drugiej jednak strony nie zapominajmy, że to, co współczesna dogmatyka katolicka odkryła na nowo i dowartościowała, nie jest jakąś absolutną nowością, lecz zawsze stanowiło dziedzictwo Kościoła łacińskiego w jego liturgii. Kanon Rzymski – jedyna modlitwa eucharystyczna Zachodu od czasów antycznych po ostatni sobór – zawsze nierozzerwalnie łączył w akcji liturgicznej anamnezę ze złożeniem ofiary eucharystycznej, zgodnie ze schematem *memores-offerimus* wspólnym dla wszystkich modlitw eucharystycznych<sup>581</sup>. I choć przez długie wieki nie w pełni rozumiano na Zachodzie teologiczny sens anamnezy (pamiątki), to jednak można twierdzić, że *lex orandi* zawsze zachowywało i przekazało naszym czasom najstarsze dziedzictwo *lex credendi* wpisane w Tradycję przez Ojców Kościoła.

<sup>578</sup> W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 86. Zob. też tenże, *Sługa radości*, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>579</sup> J. RATZINGER, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 34-47; tenże, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 73-74; tenże, *Teologia liturgii*, dz. cyt., s. 24-31.

<sup>580</sup> Tenże, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 52.

<sup>581</sup> J. BETZ, dz. cyt., s. 42; T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, dz. cyt., s. 131; W. ŚWIERZAWSKI, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 214-215, 231-233; CH. SCHÖNBORN, dz. cyt., s. 79-80; W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 51.



## **Implikacje ekumeniczne zastosowania kategorii pamiętki (anamnezy) w dialogu o Eucharystii**

Trzecią część naszej pracy pragniemy poświęcić już bardzo szczegółowemu zagadnieniu, będącemu jednak niezmiernie istotną implikacją zastosowania pojęcia pamiętki we współczesnej teologii Eucharystii, a mianowicie postaramy się wykazać, na ile w XX-wiecznej teologii zachodniej recepcja biblijnej kategorii pamiętki oraz znaczenia anamnezy dla liturgii eucharystycznej wpłynęła na postępy w dialogu ekumenicznym, dotyczącym Eucharystii jako ofiary. Punktem wyjścia będzie dla nas z jednej strony to, co pokazaliśmy w drugiej części rozdziału drugiego, a więc miejsce pamiętki i anamnezy we współczesnej katolickiej nauce o Eucharystii, z drugiej strony to, co pokażemy w pierwszej części tego rozdziału, czyli ujęcie pamiętki i anamnezy w teologii i liturgii Kościołów prawosławnych i protestanckich. Następnie przejdziemy do głównej części tego rozdziału, czyli analizy tekstów dokumentów ustaleń ekumenicznych wypracowanych w dialogach teologicznych, odnoszących się do Eucharystii, zarówno bilateralnych, jak i multilateralnych, w których uczestniczył Kościół katolicki. Na koniec spróbujemy dokonać syntezy wyników tych analiz, dotyczących tak wielu różnych dokumentów, by ukazać osiągnięcia dialogu ekumenicznego o Eucharystii jako ofierze, jak również wyciągnąć pewne wnioski pastoralne wypływające z tego, co wniósł dialog ekumeniczny w tej dziedzinie do życia kościelnego.

# I. Pamiętka i anamneza w ujęciu Kościołów i Wspólnot eklezjalnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim

## I.1. Anamneza w tradycji prawosławnej

W naszych dotychczasowych badaniach ujęcia pojęć pamiętki i anamnezy w historii nauki o Eucharystii praktycznie nie uwzględnialiśmy od okresu patrystycznego stanowiska tradycji prawosławnej. Wynikało to z tego, że faktycznie od końca pierwszego milenium chrześcijaństwa drogi teologii wschodniej i zachodniej zaczęły się rozchodzić. Proces ten dotyczył także nauki o Eucharystii, gdzie jak wskazuje wybitny polski teolog prawosławny J. Klinger, na Zachodzie już w IX i XI wieku, a potem podczas Reformacji doszło do wielkich sporów dotyczących Eucharystii, natomiast Kościoł wschodni w swojej historii nie znał ani jednej herezji w tej dziedzinie. O ile więc z tego powodu Kościół katolicki był tu zmuszony, zwłaszcza na Soborze Trydenckim, do sformułowania swojego nauczania o Eucharystii w postaci orzeczeń dogmatycznych, to w prawosławiu nie było potrzeby takich działań<sup>1</sup>. Dlatego też teologia prawosławna nie ma jakichś ścisłych formuł wyrażających wiarę eucharystyczną, ale w zasadniczych ramach trzyma się stale nauki o Eucharystii, wypracowanej przez Ojców<sup>2</sup>. Oczywiście nie oznacza to, że prawosławna nauka o Eucharystii się nie rozwijała i nie miała momentów zwrotnych. Trzeba tu przede wszystkim wskazać pewien trwający od końca antyku proces, który swymi korzeniami sięga do różnicy między szkołą aleksandryjską a antiocheńską w interpretacji Eucharystii. W teologii wschodniej konkurowały ze sobą interpretacja alegoryczna i realistyczna. Dopiero opinia wybitnego teologa średniowiecza bizantyjskiego M. Kabasilasa, zawarta w jego wielkiej syntezie *Objaśnienie Boskiej Liturgii*, przeważała na rzecz traktowania Eucharystii według realistycznej koncepcji Jana Chryzostoma, rozumianej w zna-

<sup>1</sup> J. KLINGER, dz. cyt., s. 248. Por. H. FISCHER, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>2</sup> Por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. I, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008, s. 355; tenże, *Duch wschodniego chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 9-11; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 123-125.

czeniu sakramentalnym<sup>3</sup>. Podkreślamy ten moment, gdyż jak pamiętamy, zarówno w liturgii, jak i w teologii, nauczanie Jana Chryzostoma ma szczególne znaczenie dla koncepcji anamnezy wywodzącej się jeszcze z biblijnej tradycji żydowskiego *zikkaron*. W tym miejscu warto także uświadomić sobie w ogóle znaczenie liturgii w teologii wschodniej – liturgia eucharystyczna przeżywana jako misterium jest tam kluczem do zrozumienia najgłębszych rzeczywistości wiary, które wyraża nie przez pojęcia, ale symbole, co więcej, Eucharystia jest tam sakramentem konstytuującym Kościół. Takie rozumienie Eucharystii przywraca, poprzez powrót do źródeł patrystycznych, współczesna teologia prawosławna<sup>4</sup>. Co ważne, na poziomie doświadczenia liturgicznego (*lex orandi*), prawosławie stale zachowywało rozumienie symbolu przejęte z nauczania patrystycznego, czyli jako symbolu realnego, jako epifanicznego otwarcia na rzeczywistość niewidzialną, mimo iż w teologii prawosławnej pojawiały się tendencje przejęte z sakramentologii łacińskiej, które na poziomie *lex credendi* wprowadzały dychotomię między symbolem a rzeczywistością<sup>5</sup>. Ta uwaga w tym miejscu również łączy się z oddziaływaniem dorobku Jana Chryzostoma, gdyż to właśnie anafora jemu przypisywana, a wywodząca się ze środowiska antiocheńskiego, jest najczęściej używaną w prawosławiu liturgią zachowaną w praktycznie niezmiennym kształcie i jest ona tym samym podstawowym nośnikiem tradycji eucharystycznej trwale przekazującym w tym środowisku najstarszą Tradycję Kościoła.

<sup>3</sup> Y. SPITERIS, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, Warszawa 2006, s. 23-25, 118. Warto tu zauważyć, że w prawosławiu M. Kabasilas traktowany jest na równi z Ojcami Kościoła, a jego *Objaśnieniem Boskiej Liturgii* posługiwano się na Soborze Trydenckim podczas sesji dotyczących Eucharystii jako cennym świadectwem dla wiary katolickiej. Por. M.-H. CONGOURDEAU, *L'Eucharistie à Byzance du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 149-150, 158-159; D.B. HART, „Thine Own of Thine Own”: *Eucharistic Sacrifice in Orthodox Tradition*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 155-158; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. 189-194; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 295.

<sup>4</sup> J. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, dz. cyt., s. 19; J. KLINGER, dz. cyt., s. 248-249; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 294-295; A. SCHMEMANN, dz. cyt., s. 8-9; J. MEYENDORFF, dz. cyt., s. XV, 102, 104; O. CLÉMENT, *Théologie. «Maranatha»*. *Notes sur l'Eucharistie dans la tradition orthodoxe*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 439; P. NIKOLSKI, *Eucharystia – łączy czy dzieli. Prawosławny punkt widzenia*, [w:] *To czynicie na moją pamiętkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 90-91.

<sup>5</sup> A. SCHMEMANN, dz. cyt., s. 21-24, 28-29, 33-35; W. HRYNIEWICZ, *Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej*, AK 448(1983), s. 366-367.

Samo pojęcie anamnezy jest bardzo głęboko wpisane w liturgiczną tradycję prawosławną, która wyrosła przecież na glebie liturgii i teologii uprawianej w języku greckim, a więc sam termin *anamnesis* przejęty jest tu bezpośrednio z oryginalnych nowotestamentalnych relacji o ustanowieniu Eucharystii. Natomiast zamiast pojęcia pamiątka najczęściej używa się w publikacjach prawosławnych terminu *memoriał*<sup>6</sup>. Tenże *memoriał* (pamiątka) w strukturze liturgii eucharystycznej zajmuje centralne miejsce i składa się z trzech tworzących integralną całość części: słów ustanowienia, anamnezy i anafory w sensie właściwym (ofiarowanie, podniesienie). Wypowiedzenie słów ustanowienia traktowane jest tu nie tylko jako wypełnienie nakazu Chrystusa, ale bardziej jako anamneza Jego słów, które są gwarancją spełnienia prośby Kościoła zawartej w epiklezie, a jednocześnie jest to już rozpoczęcie wspominania dzieła zbawienia, które rozwinięte jest w liturgicznej anamnezie obejmującej poza śmiercią Jezusa i Jego zmartwychwstaniem, także Wniebowstąpienie, zsiadanie po prawicy Ojca i powtórne przyjście. Nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę”<sup>7</sup> spełnia się tu więc nie jedynie w powtórzeniu rytu ustanowionego na Ostatniej Wieczerzy, ale przede wszystkim właśnie w realizacji pamiątki, czyli w anamnezie liturgicznej, będącej potwierdzeniem słów ustanowienia i żywą aktualizacją, uobecnieniem całego dzieła zbawczego Jezusa. Anamnezę natomiast dopełnia formalny akt ofiarowania – właściwej anafory, wyrażającej złożenie ofiary Chrystusa przez Kościół<sup>8</sup>, który opisują wypowiedziane wówczas słowa: „To, co Twoje, od Twoich Tobie przynosimy za wszystkich i za wszystko”. W tym geście Kościół w znakach Ciała i Krwi Chrystusa przedstawia Bogu ofiarę Krzyża, którą aktualizuje poprzez liturgiczny *memoriał*, pozwalający zgromadzeniu liturgicznemu na sposób sakramentalny uczestniczyć w tym, co trwa raz na zawsze. Tak więc w świadomości prawosławia, idąc za nauczaniem św. Jana Chryzostoma, ofiara eucharystyczna w swojej istocie zawsze jest tą samą ofiarą, którą Chrystus złożył na krzyżu i przedstawia Ojcu

<sup>6</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 341, 348-350; J. KLINGER, dz. cyt., s. 251-252; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 258; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 251.

<sup>7</sup> Warto zauważyć, że Liturgia św. Jana Chryzostoma nie zawiera tych słów, ale znajdują się one w Liturgii św. Bazylego – por. J. KLINGER, dz. cyt., s. 252; J.S. GAJEK, *Dążąc ku chwale przyszłego wieku*, dz. cyt., s. 122; BENIAMIN ARCYBISKUP, *Nowe tablice*, dz. cyt., s. 242.

<sup>8</sup> W sposób bardzo realistyczny symboliczne złożenie ofiary wyraża już wcześniejszy ryt przygotowania darów ofiarnych (proskomidia), który jednak nie zastępuje właściwej liturgii ofiary eucharystycznej, a jest tylko wprowadzeniem do niej – zob. szersze opisy J. CZERSKI, *Liturgie Kościołów Wschodnich*, dz. cyt., s. 66-70; H. PAPROCKI, *Misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 156-165; BENIAMIN ARCYBISKUP, *Nowe tablice*, dz. cyt., s. 193; A. SCHMEMANN, dz. cyt., s. 81, 84; H. WYBREW, dz. cyt., s. 261-262.

w liturgii niebieskiej, z którą Kościół łączy się, sprawując liturgię na ziemi<sup>9</sup>. Trzeba to mocno podkreślić, że zachowana w prawosławiu patrystyczna koncepcja anamnezy jako podstawy identyczności ofiary eucharystycznej z ofiarą Krzyża, poprzez kontakty ekumeniczne, stała się ważną inspiracją dla odnowy zachodniej teologii Eucharystii w XX wieku.

## 1.2. Pamiętka i anamneza w teologii i liturgii protestanckiej

Ukazanie miejsca biblijnej kategorii pamiętki w teologii i anamnezy w liturgii Wspólnot eklezjalnych<sup>10</sup> wyrosłych z Reformacji jest zadaniem o wiele bardziej skomplikowanym niż w przypadku prawosławia przede wszystkim dlatego, że mamy tu do czynienia z wieloma różniącymi się od siebie tradycjami teologicznymi i liturgicznymi. Z tego powodu skupimy się tu na prezentacji nauczania tylko tych Kościołów, które podjęły dialog doktrynalny z Kościołem katolickim na poziomie światowym i wypracowały wspólne dokumenty omawiające temat Eucharystii, czyli: Kościoła luteranckiego, reformowanego, anglikańskiego i metodystycznego. Natomiast skrótowo potraktujemy tu przedstawienie doktryny eucharystycznej Kościołów i Wspólnot protestanckich, które w dokumentach dialogu z Kościołem katolickim jedynie marginalnie zajęły się problematyką eucharystyczną – chodzi tu więc o: menonitów, Uczniów Chrystusa, zielonoświątkowców i wspólnoty ewangelikal-

<sup>9</sup> *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 341, 349-350, 357; J. CZERSKI, *Liturgia Kościołów Wschodnich*, dz. cyt., s. 93-94; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 258, 265-266; J. KLINGER, dz. cyt., s. 251-252; A. SCHMEMANN, dz. cyt., s. 150, 162-165, 172-173; Y. SPITERIS, dz. cyt., s. 117-118; O. CLÉMENT, dz. cyt., s. 441, 445-447; M-H. CONGOURDEAU, dz. cyt., s. 157; E. STANIEK, *Eucharystia jako Ofiara*, dz. cyt., s. 39, 47-48; W. HRYNIEWICZ, *Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej*, dz. cyt., s. 375-376; *Porównanie wyznań: rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 2002<sup>2</sup>, s. 58-59.

<sup>10</sup> Trzeba tu zauważyć pewien problem z nazewnictwem Wspólnot poreformacyjnych, bo w świetle deklaracji *Dominus Iesus* należy je traktować jako Wspólnoty kościelne, które nie są Kościołami w sensie ścisłym, gdyż nie zachowały prawomocnego Episkopatu i pełnej rzeczywistości misterium eucharystycznego – zob. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, Watykan 2000, 17. Będziemy jednak wobec nich używać tu nazwy Kościół, trzymając się wykładni kard. Kaspera, który uważa, że tekst ten można zinterpretować w pozytywny sposób następująco: Kościoły protestanckie mają inne rozumienie Kościoła i w swojej własnej świadomości (a więc w teologii i liturgii, do których się będziemy tu odwoływać) są Kościołami, aczkolwiek na inny (niepełny) sposób, wobec tego, jak tu siebie rozumie Kościół katolicki – W. KASPER, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 16, 66.

ne<sup>11</sup>. Z drugiej strony musimy pamiętać, że jeśli chcemy ocenić wpływ zastosowania kategorii pamiętki w teologii na postępy w dialogu ekumenicznym, odnoszącym się do ofiarniczego charakteru Eucharystii, to właśnie przede wszystkim dokładne uwidocznienie obszarów kontrowersji katolicko–protestanckiej może nam tu najwięcej pokazać, gdyż to ojcowie Reformacji, jak nikt inny w historii chrześcijaństwa, w sposób niezwykle radykalny odrzucali naukę o mszy jako ofierze, a pamiętkę rozumieli jedynie jako akt czysto memoratywnego wspominania faktów zbawczych<sup>12</sup>.

### 1.2.1. Kościoły luterzańskie

Jak pamiętamy, Sobór Trydencki opisywał określeniem *nudam commemorationem* poglądy Reformatorów na temat Eucharystii jako pamiętki. Czy jednak Luter rzeczywiście tak pojmował pamiętkę? Autorzy protestancy próbują wykazać, że jego rozumienie tego pojęcia było dużo głębsze. Luter rozumiał, że słowa Jezusa „to czyńcie na moją pamiętkę” nie tylko ustanawiały sakrament Eucharystii, ale były też wezwaniem do czynienia pamiętki (*Gedächtnis*). Jednak uważał, że wypełnieniem tego nakazu jest głoszenie, uwielbienie i dziękczynienie Bogu za to, czego dla nas dokonał na Krzyżu, czyli ofiara dziękczynna. Przy czym twierdził, że nie chodzi tu o jakąś wspomnieniową, czysto memoratywną, formę medytacji nad męką Chrystusa, ale ta pamiętka – wspomnienie zbawczej męki Chrystusa – ma być głoszeniem obiektywnej rzeczywistości, jaka z niej dla nas wypływa. Tak więc istotą pamiętki zgodnie z nauczaniem św. Pawła (1 Kor 11,26) była proklamacja śmierci Pańskiej jako jedynej zbawczej ofiary. Luter uważał, że pamiętka w celebracji mszy rzymskiej jest tylko zewnętrzną prezentacją cierpień Chrystusa w sakramencie i jako zbyt alegoryczna nie jest skutecznym głoszeniem śmierci Chrystusa. Według Lutra to nie ryt liturgiczny, ale właśnie obecność Chrystusa w Jego Słowie wsparta działaniem Ducha Świętego jest gwarancją rzeczywistej obecności zbawczego wydarzenia. A zatem to kazanie jest najbardziej skuteczną anamnezą dzieła Chrystusa. Nie ograniczał on jednak pamiętki tylko

<sup>11</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, [w:] Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 526–538; W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 730–743. Ponadto Kościół katolicki prowadzi na poziomie światowym dialog z baptystami, lecz w dokumentach tego dialogu temat Eucharystii nie był poruszany – jest on uwzględniony jedynie na poziomie lokalnym w USA – zob. *The Ecumenical Christian Dialogues and the Catechism of the Catholic Church*, ed. J. Gros, D.S. Mulhall, New York/Mahwah 2006, s. 142.

<sup>12</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 262.



do tej formy głoszenia słowa – widział ją także w sakramencie rozumianym jako augustiańskie *visibile verbum*<sup>13</sup>. Można tu więc odczytać u niego pragnienie obrody realistycznego rozumienia pamiętki, które wynikało nie tylko z jego poglądów na mszę katolicką, ale także z jego opozycji wobec spirytualistycznych poglądów zwinglian. Ciągłe jednak tak rozumiana pamiętka dotyczyła ofiary pojmowanej jedynie jako ofiara dziękczynna, a nie postaci eucharystycznych Ciała i Krwi Pańskiej, gdyż Luter skrajnie rozdzielał sakrament i ofiarę. Według niego to, co jest sakramentem, nie może być nazwane ofiarą, gdyż jest to dar Boga dany nam tylko do przyjmowania go z dziękczynieniem<sup>14</sup>.

Ten sposób patrzenia na sakrament Eucharystii zatrzymał Lutra niejako w połowie drogi do pełnego zrozumienia sensu pamiętki, umożliwiającego pogodzenie biblijnej prawdy o jednorazowości ofiary Chrystusa z jej sakramentalnym uobecnieniem. Warto jednak zwrócić uwagę na mało znany nurt teologii luterkańskiej, który uczynił tu jeden krok dalej. Otóż w Szwecji teologia luterkańska rozwijała się w zupełnie innych warunkach Kościoła państwowego, bez presji wynikającej z konfliktu z innymi wyznaniem, co powodowało bardziej pozytywny jej wydźwięk, w porównaniu do polemicznych pism Lutra. Również temat pamiętki znalazł tu inne ujęcie. Pamiętka i ofiara widziane były przez teologów skandynawskich we wzajemnej relacji, co wynikało przede wszystkim z głębszego odniesienia do pism Ojców Kościoła. Dzięki temu ich spojrzenie na ofiarę eucharystyczną wykraczało poza ramy samej tylko ofiary dziękczynnej. XVI-wieczny arcybiskup Uppsali Laurentius Petri uważał, że mszę również można nazwać ofiarą, ponieważ oznacza czy też reprezentuje ona ofiarę Chrystusa złożoną na Krzyżu. Co więcej, ta reprezentacja była przez niego rozumiana jako aktualizacja ofiary Chrystusa, a nie tylko, jak u Lutra, samych owoców tejże ofiary. Wychodził on tu z założenia, że tam gdzie Chrystus jest obecny, tam jest także obecna Jego ofiara, a skoro w sakramencie obecny jest Chrystus, to uobecnia się tu także Jego ofiara. Poglądy te rozwinął później w XX wieku inny szwedzki biskup G. Aulén, który jeszcze głębiej osadził rozumienie ofiary eucharystycznej w źródłach biblijnych i patrystycznych, budując teologię jej liturgicznej reprezentacji<sup>15</sup>. Co jednak chyba jeszcze ważniejsze, poglądy Laurentiusa Petri miały przełożenie na kształt tworzonej w XVI wieku liturgii szwedzkiego Kościoła luterkańskiego<sup>16</sup>. Otóż modlitwa eucharystyczna w *Den Röda Boken* (1576) króla Johana III nie ma żadnego odpowiednika wśród XVI-wiecznych luterkańskich

<sup>13</sup> Por. *Obrona Wyznania augsburskiego* XIII,5, dz. cyt., s. 262.

<sup>14</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 454-458. Por. H. FISCHER, dz. cyt., s. 72; E. LESSING, *Abendmahl*, Göttingen 1993, s. 3-6; *Porównanie wyznań*, dz. cyt., s. 93, 96; M. UGLORZ, *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*, dz. cyt., s. 318-319.

<sup>15</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 618, 623.

<sup>16</sup> Tamże, s. 468-470.

rytów eucharystycznych, gdyż po słowach ustanowienia zawiera modlitwę *Memento igitur* bardzo zbliżoną do modlitwy *Unde et memores* Kanonu Rzymskiego, ale wzbogaconą o liczne elementy wzięte ze starożytnych anafor wschodnich. Większość liturgii luterzańskich zawierała jedynie prefację i słowa ustanowienia, gdyż redukując do takiego poziomu ryt eucharystyczny chciano wyeliminować z niego jakiegokolwiek elementy wskazujące na ofiarę, a w przypadku tej szwedzkiej liturgii utrzymano całą modlitwę eucharystyczną<sup>17</sup>. Co prawda L. Bouyer uważał, że mimo to mamy tu do czynienia jedynie z koncepcją subiektywnej pamiątki<sup>18</sup>, to autorzy protestanczy bronią tezy, że ta modlitwa eucharystyczna zawiera jednak anamnezę w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż wzorowano ją bezpośrednio na anamnezie anafory św. Jana Chryzostoma<sup>19</sup>.

Dopiero jednak w XX wieku pamiątka i anamneza znalazły pełne prawo obywatelstwa w luteranizmie. Z jednej strony pod wpływem badań biblijnych – zwłaszcza opisywanych tu szczegółowo dokonań luterńskiego biblisty J. Jeremiasa – teologia luterńska przyjęła koncepcję pamiątki rozumianą biblijnie w sensie obiektywnym. Z drugiej strony wpływ na zmiany w rozumieniu liturgii miały tutaj osiągnięcia ruchu liturgicznego, co znalazło swój wyraz w formularzach liturgicznych Kościołów luterzańskich, gdzie znajdujemy po słowach ustanowienia wyraźnie wyodrębnioną anamnezę. Trzeba jednak zauważyć, że w anamnezie tej nie ma żadnych odniesień do składania ofiary, co tak charakterystycznie wyrażał we wszystkich starożytnych modlitwach eucharystycznych schemat *memento – offerimus*. Tu anamneza wiąże się z uwielbieniem: *wspominając zbawczą mękę i śmierć Twojego Syna, uwielbiamy Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie*<sup>20</sup>. Tak więc stale mamy tu do czynienia z wpisana w orto-

<sup>17</sup> W stosunku do Kanonu Rzymskiego brak w niej tylko odpowiednika modlitwy *Supra quae*, czyli prośby o przyjęcie ofiary. Liturgia króla Johana III została zarzucona pod koniec XVI wieku przez opozycję antyliturgiczną broniącą ortodoksji luterńskiej. Jednak mimo to w tradycji liturgicznej szwedzkiego Kościoła luterńskiego pozostało wiele elementów zbliżających ją do tradycji katolickiej.

<sup>18</sup> L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 384-393.

<sup>19</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 433-436, 471-476.

<sup>20</sup> Zob. *Liturgia Sakramentu Ołtarza* [w:] Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 1995 roku – <http://www.luteranie.pl/pl/index.php?D=546>, s. 166. Ten formularz ma następujący układ: prefacja, modlitwa eucharystyczna (rozumiana jako modlitwa dziękczynna), Ojciec nasz, Konsekracja (Verba testamenti), anamneza, doksologia, obrzędy Komunii. Również w niemieckim *Evangelisches Gottesdienstbuch* z 2000 roku obok tradycyjnej, pochodzącej od Lutra formy nabożeństwa, mamy alternatywną formę z anamnezą – O.H. PESCH, dz. cyt., s. 511-512. Luteranie w USA już w 1958 r. wprowadzili liturgię eucharystyczną wzorowaną na starożytnych wschodnich anaforach zawierającą anamnezę – L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 424-425. Szerszy przegląd luterzańskich formularzy liturgicznych Wieczery Pańskiej, z których większość zawiera anamnezę, używanych w różnych krajach zob. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1978, s. 59-84.

doksję luterańską koncepcją Eucharystii jako jedynie ofiary dziękczynienia i uwielbienia za dokonaną raz na zawsze ofiarę za grzechy na Krzyżu<sup>21</sup>. Z drugiej strony pogłębione rozumienie anamnezy (pamiętki), wykraczające poza tylko subiektywne wspomnienie zbawczej męki i śmierci Chrystusa, pozwala traktować luterańską Wieczerzę Pańską jako udział w zbawczym wydarzeniu ofiary Krzyża<sup>22</sup>.

### 1.2.2. Kościoły tradycji reformowanej

Kościoły tej tradycji nawiązują do nauczania reformatorów szwajcarskich, a przede wszystkim do nauki Kalwina. Są mocno rozczłonkowane na wiele odrębnych ugrupowań, o czym świadczy ok. 60 ksiąg wyznaniowych, do których się odnoszą, co sprawia, że trudno tu mówić o jakimś jednym Kościele, a tym bardziej o jednoznacznie wspólnej doktrynie eucharystycznej. Zasadniczo w Europie występują pod nazwą ewangelicko-reformowanych, a w świecie anglosaskim jako Kościoły prezbiteriańskie<sup>23</sup>.

Kalwin, jak to pokazaliśmy, rozumiał pamiętkę ze słów ustanowienia jedynie jako pamięciowe wspomnienie ofiary Chrystusa. Jednak z drugiej strony *Katechizm Heidelberski* ujmuje rzeczywistość ofiary Chrystusa przeżywaną w Wieczerzy Pańskiej z dużym realizmem: „Jego ciało było ofiarowane i łamane na krzyżu, a krew przelana za mnie w sposób tak rzeczywisty, jak rzeczywście na moich oczach łamany jest dla mnie chleb i podawany Jego kielich”<sup>24</sup>. Patrząc na to stwierdzenie przez pryzmat wyeksponowania roli Ducha Świętego w kalwiń-

<sup>21</sup> Por. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2010<sup>6</sup>, s. 33-42.

<sup>22</sup> Por. D. CHWASTEK, *Wieczerza Pańska – perspektywa luterańska*, [w:] To czyńcie na moją pamiętkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 117; G. GASSMANN, *Comment la Parole de Dieu trouve-t-elle son déploiement dans la Cène? (Église luthérienne)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 676-677; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 159; J. GROSS, *Eucharystia w luteranizmie*, *Posłaniec* 6/2008, s. 21; D.P. SCAER, *Lutheran View. Finding the Wright Word*, [w:] *Understanding Four Views on the Lord's Supper*, oprac. zb. R.D. Moore i in., Grand Rapids 2007, s. 91; O.H. PESCH, dz. cyt., s. 509-510; M. UGLORZ, *Świadectwo Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, dz. cyt., s. 327.

<sup>23</sup> Zob. szerzej K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 169-181; L. VAN DYK, dz. cyt., s. 67-68, 79-82; B. BÜRKL, *La Sainte Cène dans l'Église réformée*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 680; K.A. MATHISON, dz. cyt., s. 175-176, 286-287; L.P. WANDEL, dz. cyt., s. 184-192; E. BARTELS, *Take Eat, Take Drink. The Lord's Supper through the Centuries*, Saint Louis 2004, s. 179-180.

<sup>24</sup> *Katechizm Heidelberski*, pytanie 75, dz. cyt., s. 48. Por. *Porównanie wyznań*, dz. cyt., s. 102; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 184.

skim nauczaniu o Eucharystii<sup>25</sup>, można tu dostrzec na płaszczyźnie duchowej pewne anamnetyczno-epikletyczne odniesienia, choć oczywiście trudno mówić o ofiarnym wymiarze Eucharystii<sup>26</sup>. Ale już w XVII wieku pojawili się francuscy teologowie reformowani, którzy wskazywali na związek pomiędzy pamiętką a ofiarą w Eucharystii, uznając ją za liturgiczny akt przypomnienia – przedłożenia Ojcu ofiary Chrystusa<sup>27</sup>. Jednak dopiero rozwój egzegezy biblijnej i zaangażowanie ekumeniczne w XX wieku przywróciły w Kościołach reformowanych biblijne rozumienie pamiętki<sup>28</sup>. Szczególne zasługi miał tu Max Thurian, który będąc teologiem Wspólnoty z Taizé wywodził się przeciw z Kościoła reformowanego<sup>29</sup>.

Dużo szybciej natomiast pojawiła się w liturgii reformowanej anamneza. Kalwin i inni reformatorzy tej tradycji budowali swoje rytury eucharystyczne jedynie jako rozbudowane dziękczynienie połączone ze słowami ustanowienia i komunią. Natomiast w Szkocji w XVII wieku, odnawiając liturgię, nawiązano do tradycji rytu celtyckiego i w ten sposób anamneza pojawiła się w modlitwach eucharystycznych Kościoła presbiteriańskiego Szkocji, Anglii, a potem Ameryki. Anamneza ta wspominała mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, łącząc się z prośbą, aby Ojciec przyjął ofiarę chwały i dziękczynienia<sup>30</sup>. Także w późniejszych księgach liturgicznych anamneza stała się stałym elementem liturgii presbiteriańskiej. Natomiast w Europie kontynentalnej takie zmiany w liturgii Kościołów reformowanych nastąpiły dopiero w XX wieku, gdzie inspiracją było życie liturgiczne wspólnot ekumenicznych w Taizé i Grandchamp oraz badania ruchu liturgicznego i reformy liturgiczne w Kościele katolickim. Wprowadzono wówczas, zarówno w Europie, jak i w Ameryce, modlitwy eucharystyczne, zbudowane na schemacie starożytnej liturgii antiocheńskiej zawiera-

<sup>25</sup> Por. *Katechizm Heidelberski*, pytanie 76, dz. cyt., s. 49.

<sup>26</sup> W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 725. Por. R. LETHAM, dz. cyt., s. 40.

<sup>27</sup> M. THURIAN, *O Eucharystii*, dz. cyt., s. 32-33. Z drugiej strony na przełomie XVII i XVIII wieku pojawiły się w teologii reformowanej tendencje minimalizujące znaczenie Eucharystii jako sakramentu i sprowadzające go do płaszczyzny moralnej – B. BÜRKI, dz. cyt., s. 680. Warto zwrócić uwagę, że w pierwszej połowie XX wieku wybitny teolog reformowany K. Barth podkreślał wydarzeniowy, a nie wyobrażeniowy charakter Wieczery Pańskiej szczególnie w jej wychyleniu eschatologicznym – K. BARTH, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 155.

<sup>28</sup> Por. A. BIRMELE, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 481-483; G.T. SMITH, dz. cyt., s. 38-40; B. BÜRKI, dz. cyt., s. 681. Jako pewnego prekursora w środowisku reformowanym można tu wskazać teologa B.B. Warfielda, który już na początku XX wieku ukazywał Wieczersę Pańską jako ofiarę przez pryzmat Paschy – K.A. MATHISON, dz. cyt., s. 167-170; G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 145-149.

<sup>29</sup> Por. A. GERKEN, dz. cyt., s. 247; G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 156-159.

<sup>30</sup> R.P. BYARS, dz. cyt., s. 35-38. Por. A. DUNSTAN, *The Eucharist in Anglicanism after 1662*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 320; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 405-414 – ten autor uważa, że wzorowano się tu bezpośrednio na antycznych liturgiach wschodnich.

jące jako stały element anamnezę, gdzie często słowa ustanowienia traktowane są jako jej część<sup>31</sup>. Ta anamneza bywa bardzo rozbudowana, jak w amerykańskiej *Book of Common Worship* z 1993 roku i obejmuje całe życie i działalność Chrystusa od Jego narodzin po wstąpienie do nieba i zasiadanie w chwale po prawicy Ojca. Zakończona jest, jak we wszystkich dawnych liturgiach, oblacją, ale nie chodzi w niej o ofiarę Chrystusa, lecz o ofiarę oddania siebie przez wiernych na służbę Bogu: *With thanksgiving, we offer our very selves to you to be a living and holy sacrifice, dedicated to your service*<sup>32</sup>.

### 1.2.3. Wspólnota Anglikańska

Wspólnota Anglikańska (*Anglican Communion*) to nie tylko Kościół Anglii (*Church of England*), ale ponad 20 autonomicznych Kościołów na wszystkich kontynentach pozostających z nim w jedności, choć posiadających niezależność np. w sprawach liturgii<sup>33</sup>. Kościoły te zachowały strukturę episkopalną, stąd amerykańska wersja anglikanizmu nazywana jest Kościołem episkopalnym<sup>34</sup>. Mimo iż doktrynalnie anglikanizm starał się iść *via media* i łączyć w swoim łonie tradycję katolicką z nauczaniem protestanckim, to jednak nauka o Eucharystii ukształtowana w XVI wieku ma zdecydowanie rysy zwingliańsko-kalwińskie, a to oznacza, że pamiętka traktowana jest tu czysto subiektywno-memoratywnie. Widać to na przykładzie ewolucji modlitwy eucharystycznej w *Book of Common Prayer*. O ile w pierwotnej wersji tego rytuału z 1549 r. znajdujemy kanon eucharystyczny mocno nawiązujący do Kanonu Rzymskiego, zawierający ekwiwalent modlitwy *Unde et memores*, a więc anamnezę, to już w wersji z 1552 r. wyeliminowano wszelkie elementy anamnetyczne, by nie rodziły żadnych skojarzeń ze składaniem ofiary<sup>35</sup>. Jeśli we wczesnej teologii anglikańskiej

<sup>31</sup> Szerzej zob. R.P. BYARS, dz. cyt., s. 43-69. Por. L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 417-420.

<sup>32</sup> R.P. BYARS, dz. cyt., s. 77-79, 104. Por. R. LETHAM, dz. cyt., s. 40.

<sup>33</sup> Np. Church of South India wprowadził już w latach 50. XX wieku do swojej liturgii elementy starożytnej tradycji syryjskiej (także anamnezę), zachowanej od czasów wczesnochrześcijańskich na tym terenie – G. WAINWRIGHT, *Recent Eucharistic Revision*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 329-330, L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 420-423

<sup>34</sup> Zob. szerzej K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 119-129; P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Opole 2008, s. 97-106.

<sup>35</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 370-381. Por. P. KANTYKA, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, [w:] *To czynić na moją pamiętkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 157-159; J.N. ALEXANDER, *Comment une vie de fidélité à l'Évangile est-elle inséparable de l'Eucharistie? (Église anglicane)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 666-667. Trzeba jednak zauważyć, że pozostawiono określenie Eucharystii jako 'wiecznej pamiętki' jedynej ofiary Krzyża – O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 10-11.

możemy mówić o ofierze eucharystycznej, to tylko w sensie czysto memoratywnego upamiętnienia ofiary Chrystusa, z którą łączy się aktualna ofiara Kościoła jako Jego Ciała mistycznego<sup>36</sup>. Mimo różnych prób powrotu do tradycji katolickiej, zasadniczo do końca XVIII wieku w Kościele anglikańskim dominowało stronnictwo purytańskie, a więc skrajnie kalwinistyczne, a tym samym antyliturgiczne<sup>37</sup>. Dopiero w XIX wieku doszło do odrodzenia nurtu anglokatolickiego, szczególnie w ruchu oxfordzkim, który w teologii i liturgii był bardzo bliski katolickiej nauce o Eucharystii<sup>38</sup>. W 1928 roku parlament brytyjski odrzucił reformę *Book of Common Prayer*, która wprowadzała na stałe do modlitwy eucharystycznej anamnezę i epiklezę. Mimo to, ten nowy kanon o wyraźnych wpływach anglokatolickich był szeroko używany aż do lat 60. XX wieku, kiedy to pod wpływem ruchu liturgicznego zaczęto wprowadzać oficjalnie nowe formularze eucharystyczne<sup>39</sup>. Aktualnie od roku 2000 w całej Wspólnocie Anglikańskiej obowiązuje nowa księga liturgiczna *Common Worship*, zawierająca dwie wersje liturgii Wieczery Pańskiej: pierwsza wersja przejęta jest wprost z tradycyjnego *Book of Common Prayer*, a druga jest bardzo podobna do katolickiej mszy posoborowej<sup>40</sup>.

Punktem zwrotnym w teologicznym dowartościowaniu anamnezy w Kościele anglikańskim była, szeroko przez nas wcześniej analizowana, praca G. Dixona *The Shape of the Liturgy* (1945). Jej wpływ na kształt liturgii przekroczył granice Wspólnoty Anglikańskiej i wytyczył nowe kierunki w całym świecie anglojęzycznym. Zastosowane przez Dixona odwołanie do starożytnych anafor eucharystycznych sprawiło, że współczesne formularze eucharystyczne wzorowane na nich posiadają jako stały element anamnezę integralnie połączoną z oblacją<sup>41</sup>. Na zakończenie warto jeszcze odnotować pogląd aktualnego zwierzchnika Wspólnoty Anglikańskiej Rowana Williamsa na temat istoty ofiary eucharystycznej. Arcybiskup Canterbury, jako wybitny teolog oraz znawca teologii prawosławnej i katolickiej, problem ofiarnego wymiaru Eucharystii ujmuje przez pryzmat tradycji liturgicznej Wschodu i Zachodu. Uważa on, że w celebracji eucharystycznej ofiara Chrystusa czyni nas „bytami liturgicznymi” (*liturgical beings*), to

<sup>36</sup> P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 226.

<sup>37</sup> F.C. SENN, dz. cyt., s. 504-515.

<sup>38</sup> P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, dz. cyt., s. 102. Por. A. DUNSTAN, dz. cyt., s. 321.

<sup>39</sup> G. WAINWRIGHT, *Recent Eucharistic Revision*, dz. cyt., s. 328; A. DUNSTAN, dz. cyt., s. 323; L. BOUYER, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 412-413.

<sup>40</sup> P. KANTYKA, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, dz. cyt., s. 160-161.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 167-168; G. WAINWRIGHT, *Recent Eucharistic Revision*, dz. cyt., s. 332-335.



znaczy, włączeni przez Eucharystię w jedyną ofiarę Chrystusa, stajemy się całym naszym życiem ofiarą dla Ojca<sup>42</sup>.

#### 1.2.4. Metodyści

Założyciele ruchu metodystycznego John (1703-1791) i Charles (1707-1788) Wesleyowie byli pastorami anglikańskimi i ich celem nie było tworzenie nowego Kościoła, ale ruch przebudzeniowy wewnątrz anglikanizmu. Rozmiar i siła tego ruchu były jednak tak wielkie, że z czasem wyodrębnił się on z anglikanizmu jako niezależny Kościół, który współcześnie w Światowej Radzie Metodystycznej jednoczy 77 wspólnot kościelnych ze wszystkich kontynentów. W swojej doktrynie metodyści przejęli w skróconej formie Artykuły Wiary Kościoła Anglikańskiego<sup>43</sup>, a w liturgii jego *Book of Common Prayer*, który to rytuał stał się podstawą wesleyowskiej liturgii w *Sunday Service of the Methodist* (1784) zachowanej w prawie niezmienionej formie do XX wieku, kiedy to pod wpływem ruchu liturgicznego opracowano nowe formularze eucharystyczne. Ponadto wielki autorytet doktrynalny mają tam kazania i komentarze biblijne Johna Wesleya, a w liturgii pieśni i hymny jego brata Charlesa. Metodyzm w zamysłu jego założycieli miał być przebudzeniem nie tylko ewangelizacyjnym, ale i sakramentalnym. Wesleyowie na tle ówczesnego anglikanizmu wykazywali się bardzo żywą pobożnością eucharystyczną, wyrażającą się w propagowaniu częstego przyjmowania komunii oraz w akcentowaniu, szczególnie w hymnach eucharystycznych, doświadczenia ofiary Chrystusa w Wieczery Pańskiej. Nauczanie eucharystyczne, które wszak nie przybiera jakiegokolwiek systematycznej formy, zawarte w kazaniach i pismach Johna Wesleya można określić jako zbliżone do zwingliańskiego symbolizmu, a w hymnach jego brata do kalwińskiego wirtualizmu. Jednak najsilniejszy, bezpośredni wpływ na ich doktrynę eucharystyczną wywarły głównie pisma XVII-wiecznego teologa D. Brevinta, który uważał, że Eucharystia jest przede wszystkim wspomnieniem (*memorial*) zbawczej ofiary Chrystusa. Ta ofiara dokonała się raz jeden na zawsze i nie może być powtarzana, ale możemy mówić o Eucharystii jako ofierze w sensie ofiary upamiętniającej (*commemorative sacrifice*). Późniejszy metodyzm odszedł od tych poglądów

<sup>42</sup> O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 144.

<sup>43</sup> Nauka o Eucharystii zawarta w XVIII i XX artykule metodystycznych Artykułów Wiary jest dokładnym powtórzeniem XXVIII i XXXI anglikańskich Artykułów Wiary – zob. *Artykuły Wiary Kościoła Metodystycznego (1784)*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 120. Por. ich sformułowania we współczesnej wersji *The Book of Discipline of the United Methodist Church 2000* – P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 228, przypis 5.

założycieli jako zbyt ‘sakramentalnych’, a w swojej doktrynie eucharystycznej wrócił jednak głównie do nauki reformatorów szwajcarskich<sup>44</sup>.

Od połowy XX wieku w Kościele metodystycznym nastąpił renesans zainteresowania własnym dziedzictwem sakramentalnym, co zaowocowało opracowaniem nowych ksiąg liturgicznych i pogłębieniem teologii sakramentów. W 2004 roku Konferencja Generalna Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego uchwaliła dokument *This Holy Mystery: A United Methodist Understanding of Holy Communion*<sup>45</sup>, będący właściwie pierwszą usystematyzowaną wykładnią współczesnej doktryny eucharystycznej metodyzmu. Szczególnie ważne wydaje się tu odkrycie wieloaspektowości Eucharystii, co istotnie poszerza dotychczasowe spojrzenie metodystów na ten sakrament<sup>46</sup>. Oprócz wymiaru dziękczynienia i komunii eklezjalnej (*fellowship*), podkreśla się tu także wymiar wspomnieniowy (*remembrance*), ofiarny, pneumatologiczny i eschatologiczny. Nas interesuje tutaj szczególnie sposób rozumienia Eucharystii jako wspomnienia i ofiary. Otóż Święta Komunia jest traktowana jako wspomnienie (*remembrance*), upamiętnienie (*commemoration*) i pamiątka (*memorial*), przy czym rozumienie tych terminów wykracza poza zwykłe intelektualne przywoływanie faktów z przeszłości w pamięci, a wyprowadzone z polecenia Jezusa „To czyńcie na moją pamiątkę”, odpowiada greckiemu terminowi *anamnesis* pojmowanemu tu jako uobecnienie (*re-presentation*), które jest dynamicznym działaniem, czyniącym prawdziwie obecnymi w teraźniejszości zbawcze akty Boga z przeszłości. W tym właśnie znaczeniu – w odniesieniu do kategorii anamnezy – określa się tu Eucharystię jako ‘pewnego rodzaju ofiarę’ (*a type of sacrifice*), czyli uobecnienie, a nie powtórzenie, jedynej ofiary Chrystusa. Jednocześnie ten wymiar ofiarny rozciągnięty jest na włączenie się wiernych w ofiarę Chrystusa, by przez dar z siebie

<sup>44</sup> Por. D. CARTER, *Comment se nourrir de l'Eucharistie? (Église méthodiste)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 685-687; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 135-142; O.F. CUMMINGS, *Eucharistic Doctors*, dz. cyt., s. 215-225; F.C. SENN, dz. cyt., s. 548-550; J.N. ALEXANDER, dz. cyt., s. 669-670; D.H. TRIPP, *Methodism*, [w:] *The Study of Liturgy*, London 1992, s. 325-327; E. BARTELS, dz. cyt., s. 181-183; P. KANTYKA, *Wieczera Pańska, czyli Święta Komunia w tradycji metodystycznej*, RT 52(2005) z. 7, s. 45-52; tenże, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 228-229.

<sup>45</sup> Dokument dostępny w całości w języku angielskim w formacie pdf na stronie <<http://gatewayumc.org/pdf/hcfinal2.pdf>> – dalej cytujemy go wg tej wersji. Polskie streszczenie tego dokumentu – zob. E. PUŚLECKI, *Eucharystia w dialogu katolicko-metodystycznym*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 208-216.

<sup>46</sup> P. KANTYKA, *Wieczera Pańska, czyli Święta Komunia w tradycji metodystycznej*, dz. cyt., s. 52-53, 59; A. KLESZCZYŃSKI, *Eucharystia – jednoczy czy dzieli? Metodystyczny punkt widzenia*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 174-175.

oddać się Bogu na służbę w dziele odkupienia<sup>47</sup>. Ten sposób widzenia Wieczerzy Pańskiej ma także odbicie we współcześnie odnowionych formularzach liturgicznych, zarówno wśród metodystów związanych z tradycją brytyjską, jak i amerykańską<sup>48</sup>.

### 1.2.5. Inne Kościoły protestanckie (mennonici, Uczniowie Chrystusa, zielonościątkowcy i wspólnoty ewangelikalne)

Mennonici są holenderskim odłamem XVI-wiecznych anabaptystów. Ich nazwa pochodzi od imienia założyciela Menno Simonsa (1496-1561). Do XVIII wieku rozprzestrzenili się poza Holandią głównie w Niemczech, Szwajcarii, Czechach, na Węgrzech i w Polsce. Później w wyniku prześladowań większość z nich wyemigrowała do Ameryki. Ich doktryna zasadniczo mieści się w nurcie Kościołów tradycji reformowanej, chociaż nie przyjmują ich ksiąg symbolicznych, a jedynie Siedem Artykułów ze Schleithem szwajcarskich anabaptystów (*Schleithem Confession*<sup>49</sup>, 1527) i 18 Artykułów Wiary<sup>50</sup> przyjętych na synodzie mennonitów w Dordrecht w 1632 roku. Cechami wyróżniającymi ich na tle innych wyznań protestanckich są chrzest dorosłych, pacyfizm i niezwykła prostota życia. Dla Wieczerzy Pańskiej preferują nazwę „Łamanie chleba”, co też wyraża ich podejście do jej rozumienia przede wszystkim jako wspólnotowego posiłku upamiętniającego Ostatnią Wieczerzę, będącego szczególnym sposobem przepowiadania oraz wyrazem wspólnoty z Chrystusem i między sobą<sup>51</sup>. Eucharystię traktują na sposób skrajnie zwingliański i nie przyjmują jej wymiaru sakramentalnego, a tym samym żadnej formy obecności Chrystusa pod znakami chleba i wina, dlatego ma ona jedynie charakter nabożeństwa komunijnego dołączonego do nabożeństwa Słowa Bożego. Bardziej radykalnymi odłamami mennonitów są hutteryci i amisze<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *This Holy Mystery*, dz. cyt., s. 7-8.

<sup>48</sup> Por. G. WAINWRIGHT, *Recent Eucharistic Revision*, dz. cyt., s. 329; D. CARTER, dz. cyt., s. 688-690.

<sup>49</sup> Pełna treść zob. J.H. LEITH (ed.), *Creeeds of the Churches*, Louisville 1982<sup>3</sup>, s. 282-292; odnośnie do Eucharystii art. 3 – s. 285.

<sup>50</sup> *The Dordrecht Confession* zob. tamże, s. 292-308; tekst polski zob. Z. PASEK., dz. cyt., s. 97-103.

<sup>51</sup> Por. artykuł X *The Dordrecht Confession* – J.H. LEITH, dz. cyt., s.302; tekst polski zob. Z. PASEK, dz. cyt., s. 101.

<sup>52</sup> Zob. szerzej E. BARTELS, dz. cyt., s. 186-189; P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, dz. cyt., s. 122-124; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 193-196; Z. PASEK, dz. cyt., s. 129-130.

Uczniowie Chrystusa (Kościół Chrystusowy, The Disciples, The Restoration Movement) to Kościół założony na początku XIX wieku przez irlandzkiego duchownego presbiteriańskiego Thomasa Campbella (1763-1854). Celem założyciela było zjednoczenie wszystkich wyznań chrześcijańskich na gruncie Biblii, stąd do dziś ten Kościół cechuje duża aktywność ekumeniczna. Obecnie ponad połowa wszystkich członków tego wyznania żyje w USA. Uczniowie Chrystusa przywiązują wielką wagę do Wieczery Pańskiej, którą obligatoryjnie sprawują jako centralny punkt niedzielnego nabożeństwa. Doktrynalnie wyznanie to nawiązuje do szkockiego presbiterianizmu, ale w warunkach amerykańskich posiada też elementy przejęte ze wspólnot typu baptystycznego. Komunia święta, mimo przyjętej tu doktryny zwingliańskiego memorializmu, traktowana jest jako obecność Chrystusa dostępna mocą Ducha Świętego pośród zgromadzonej wspólnoty. Liturgia eucharystyczna nie ogranicza się tylko do tekstów liturgicznych przeznaczonych dla celebrowania, ale także dopuszcza spontaniczne formy dziękczynienia dostępne dla świeckich uczestników nabożeństwa<sup>53</sup>.

Korzeni teologicznych powstałego na początku XX wieku ruchu zielonoświątkowego (pentekostalnego) należy doszukiwać się w metodyzmie. Jednak wśród współczesnych wspólnot zielonoświątkowych istnieje duży pluralizm w sprawach wiary w zależności od proveniencji danej wspólnoty<sup>54</sup>. Zasadniczo większość Kościołów zielonoświątkowych w swojej teologii Wieczery Pańskiej bazuje na poglądach Zwingliego, choć można odnaleźć także elementy nauki Kalwina oraz Wesleya. Charakterystyczny jest tu skrajny biblicyzm, stąd zamiast niewystępującego w Biblii pojęcia sakrament preferuje się tutaj termin *ordinance* (obrzęd), by zaakcentować nie zewnętrzny ryt, ale duchową rzeczywistość opartą na wierze przyjmujących Komunię. W nauczaniu zielonoświątkowym Wieczera Pańska traktowana jest w kategoriach pamiętki w rozumieniu memorializmu zwingliańskiego, tzn. na poziomie czysto psychologicznego – memoratywnego wspomnienia. Właściwie programowy brak tradycji liturgicznej na rzecz spontaniczności nabożeństw we wspólnotach pentekostalnych sprawia, że nie ma tam ustalonych rytów eucharystycznych, a w praktyce liturgia Wieczery Pańskiej jest sprowadzona do uproszczonego nabożeństwa komunijnego, będącego często jedynie rzadkim dodatkiem do nabożeństwa Słowa, stąd trudno doszukiwać się tam anamnezy<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> E. BARTELS, dz. cyt., s. 196-197; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 201.

<sup>54</sup> Zob. szerzej P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, dz. cyt., s. 134-138; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 213-217; Z. PASEK, dz. cyt., s. 141-147.

<sup>55</sup> V-M. KÄRKKÄINEN, *The Pentecostal View*, [w:] *The Lord's Supper. Five Views*, ed. G.T. Smith, Downers Grove 2008, s. 120-126; E. BARTELS, dz. cyt., s. 199-202; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, dz. cyt., s. 264.

Natomiast w przypadku wspólnot ewangelikalnych nie możemy mówić w ogóle o jakimś konkretnym Kościele, a tym samym o jakiejś jednorodnej doktrynie eucharystycznej<sup>56</sup>, choć większość z nich trzyma się zwingliańskiego memorializmu<sup>57</sup>. Ewangelikalizm to, ogólnie rzecz ujmując, wielki nurt w łonie współczesnego protestantyzmu, kładący nacisk na osobiste nawrócenie, wywodzący się z fali XVIII-wiecznego Wielkiego Przebudzenia ewangelicznego w ruchach purytańskich oraz pietystycznych<sup>58</sup> i definiujący się w pewien sposób w opozycji do ewangelicyzmu, czyli Kościołów wywodzących się bezpośrednio z pierwszej, tzn. XVI-wiecznej Reformacji. Wspólnoty ewangelikalne zgrupowane są w większości w Światowym Aliansie Ewangelikalnym, obejmującym ponad 100 różnorodnych denominacji na całym świecie; znajdujemy tam grupy przynależące do tzw. kościołów wolnych, mennonitów, kongregacjonalistów, prezbiterian, anabaptystów, baptystów, adwentystów, zielonoświątkowców, metodystów, ale także anglikanów<sup>59</sup> czy luteranów. Jako wspólną płaszczyznę doktrynalną przyjmuje się siedmiopunktową Deklarację Wiary (*Statement of Faith*)<sup>60</sup>.

## 2. Biblijna kategoria pamiętki i anamneza eucharystyczna w dokumentach uzgodnień ekumenicznych

W tej części pracy chcemy, jak to już zaznaczyliśmy we wstępie do tego rozdziału, przeanalizować dokumenty uzgodnień ekumenicznych dotyczących Eucharystii pod kątem roli, jaką w nich odgrywają kategorie pamiętki i anamnezy dla osiągnięcia zbliżenia we wspólnym rozumieniu zagadnienia ofiary eucharystycznej. Weźmiemy tu pod uwagę jedynie te uzgodnienia międzykościelnych dialogów teologicznych, w których uczestniczył Kościół rzymskokatolicki reprezentowany przez watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan (od roku 1989 Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan). Interesować nas będą

<sup>56</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, dz. cyt., s. 534.

<sup>57</sup> Por. E. BARTELS, dz. cyt., s. 183-206.

<sup>58</sup> Por. K. KARSKI, *Dialog katolicko-ewangelikalny*, SiDE 1/88, s. 101; P.M. BASSETT, *Evangelicals*, [w:] *Dictionary of the Ecumenical Movement*, red. N. Lossky i in., Geneva 2002<sup>2</sup>, s. 443-445; Z. PASEK, dz. cyt., s. 131-132.

<sup>59</sup> Zob. nt. teologii Eucharystii ewangelikalnych anglikanów – O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 98-111.

<sup>60</sup> Zob. więcej informacji na stronie internetowej Światowego Aliansu Ewangelikalnego <<http://www.worldevangelicals.org>>. Por. *The Ecumenical Christian Dialogues*, dz. cyt., s. 34-35. Odnośnie do historycznego kształtowania się liturgii w różnych wspólnotach tego typu zob. F.C. SENN, dz. cyt., s. 510-517.

tylko dokumenty wypracowane na szczeblu światowym, tzn. w oficjalnych Komisjach Mieszanych, gdzie partnerami Kościoła katolickiego były reprezentacje poszczególnych Kościołów desygnowane przez organ centralny, zrzeszający Kościoły lokalne danego wyznania, a w przypadku dialogów multilateralnych Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. Wyjątkowo odwoływać się będziemy także do dialogów przeprowadzonych na szczeblu lokalnym – chodzi tu o sytuacje, gdzie uzgodnienia przyjęte na poziomie lokalnym są tak istotne, że stały się podstawą redakcji dokumentów na forum światowym<sup>61</sup>. Tak jak zapowiadaliśmy to przy omawianiu doktryny eucharystycznej poszczególnych Kościołów, skupimy się tu głównie na tych dokumentach dialogu, które w całości lub w dużej ich części poświęcone są Eucharystii – nasza analiza dotyczyć więc będzie ustaleń dialogu Kościoła katolickiego z Kościołami: prawosławnym, luterzańskim, reformowanym, anglikańskim i metodystycznym. Natomiast zwięzle przedstawimy tu dokumenty dialogu Kościoła katolickiego z mennonitami, Uczniami Chrystusa, zielonoświątkowcami i wspólnotami ewangelikalnymi, gdzie jedynie marginalnie podjęto problematykę eucharystyczną.

## 2.1. Dialogi bilateralne

### 2.1.1. Dialog z Kościołem prawosławnym<sup>62</sup>

Oficjalny dialog teologiczny z Kościołem prawosławnym rozpoczął się relatywnie późno, gdyż dopiero w 1979 r. papież Jan Paweł II i patriarcha ekumeniczny Dimitrios I powołali Międzynarodową Komisję Mieszaną do dialogu

---

<sup>61</sup> Por. Nowe Dyrekt. Ekum., 173-178. Odnośnie do mandatu i autorytetu partnerów uzgodnień ekumenicznych zob. szerzej B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 39-45. Zob. także A. SKOWRONEK, *Drogi i bezdroża ekumenii*, Kraków 1993, s. 8-12; G.R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology*, New York 1996, s. 33-39.

<sup>62</sup> Kościół katolicki prowadził również dialogi z Orientalnymi Kościołami Prawosławnymi i Asyryjskim Kościołem Wschodu, lecz ustalenia tam zawarte dotyczyły głównie kwestii chrystologicznych i pastoralnych – zob. treść tych ustaleń: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 688-712 oraz *Growth in Agreement III. International Texts and Agreed Statements 1998-2005*, ed. J. Gros, T.F. Best, L.F. Fuchs, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2007, s. 190-205. Jedynym wśród nich ustaleniem dotyczącym Eucharystii był dokument uznający ważność anafory Adaja i Mariego. Z tego względu nie będziemy tu omawiać tych uzgodnień. Szerzej na temat specyfiki poszczególnych Kościołów orientalnych zob. R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005<sup>2</sup>, s. 15-43; K. KARSKI, *Symbolika*, dz. cyt., s. 55-71; *The Ecumenical Christian Dialogues*, dz. cyt., s. 23-26.



teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Pierwszym dokumentem przyjętym przez tę komisję na jej drugiej sesji w Monachium w 1982 r. było ustalenie zatytułowane *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. Sam tytuł wskazuje, że Eucharystia nie jest jedynym tematem tego dokumentu i dlatego nie mamy tu przedstawionej jakiejś całościowej nauki o Eucharystii, ale tylko wybrane, najważniejsze jej wątki. Trzeba jednak pamiętać, że ten dokument ma niezwykłą rangę, choćby tylko dlatego, że jest to pierwsze wspólnie przyjęte uzgodnienie katolicko-prawosławne po wiekach schizmy<sup>63</sup>.

Problem ofiary eucharystycznej nigdy nie stanowił kontrowersji między katolikami a prawosławnymi i dlatego w dialogu między tymi Kościołami nie poświęcono mu zbyt wiele miejsca, zakładając zgodność doktrynalną obu tradycji w tym względzie. To, co *Dokument z Monachium* stara się uwydatnić we wspólnym rozumieniu Eucharystii jako ofiary, to przede wszystkim jej wymiar anamnetyczno-epikletyczny<sup>64</sup>. Punktem wyjścia do rozumienia anamnetycznego charakteru Eucharystii jest stwierdzenie, które znajdujemy już na początku pierwszego rozdziału tego tekstu: „Mówić o naturze sakramentalnej misterium Chrystusa to przywoływać na pamięć daną człowiekowi, a przezeń całemu kosmosowi, możliwość doświadczenia *hic et nunc* «nowego stworzenia», Królestwa Bożego, za pośrednictwem rzeczywistości stworzonych i uchwytnych dla zmysłów. Taki jest sposób (*tropos*), w który jedyna Osoba i jedyne wydarzenie Chrystusa istnieją i działają w dziejach ludzkich od Pięćdziesiątnicy aż do Paruzji»<sup>65</sup>. Temat ofiary Chrystusa widziany jest tu w kontekście nie tylko całego misterium paschalnego, ale nawet szerzej, przez pryzmat całego misterium zbawczej ekonomii Chrystusa, którego zwieńczeniem jest Pięćdziesiątnica<sup>66</sup>. To Duch Święty jest tym, który „przemienia święte dary w Ciało i Krew Chrystusa” i aktuali-

<sup>63</sup> Zob. szerzej W. HRYNIEWICZ, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 111-124; tenże, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*, dz. cyt., s. 30-31; Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, s. 193-196; J. BOROWIEC, *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, [w:] *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 160; J.B. DE PINHO, *Kościół katolicki w dialogu teologicznym z innymi Kościołami*, *Communio* 2(80)/1994, s. 104-106.

<sup>64</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 729; P. JASKÓŁA, *Ofiarniczy charakter Eucharystii jako temat dialogów teologicznych*, [w:] *Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy*, red. I. Bokwa, P. Jaskóła, U. Link-Wieczorek, *Colloquia Theologica* 7, Opole 2006, s. 65-66.

<sup>65</sup> MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, I, 1, [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35.

<sup>66</sup> Tamże, I, 4, dz. cyt., s. 36. Por. Z. GLAESER, dz. cyt., s. 69, 72, 76-77.

zuje misterium paschalne – w tym znaczeniu „cała celebracja jest epiklezą”<sup>67</sup>. Jednocześnie to aktualizujące działanie Ducha sprawia, że również cała „celebracja eucharystyczna jest anamnezą (upamiętnieniem): prawdziwie, lecz sakramentalnie, dzisiaj, jednorazowe wydarzenie (*ephapax*) jest obecne i dzieje się”<sup>68</sup>. W zakresie naszych badań to właśnie zdanie tego dokumentu jest najważniejsze i wyraża pełną zgodność w pojmowaniu aktualizacji ofiary Krzyża w liturgii eucharystycznej poprzez anamnezę (pamiętkę). Pojęcie upamiętnienie (*memorial*) wraca jeszcze w dalszej treści dokumentu (I,6 oraz III,1). Odnajdujemy w powiązaniu z nim echo znanej myśli św. Jana Chryzostoma: „Jakkolwiek istnieje wiele celebracji, to celebrowane jest tylko jedno jedyne misterium, w którym wszyscy uczestniczą”<sup>69</sup>.

Język tego dokumentu wydaje się być mocno zakorzeniony w tradycji wschodniej, ale nie jest to wyraz jakiegoś „uprawosławnienia”, gdyż tekst tego uzgodnienia nie jest wynikiem swoistej redukcji do najmniejszego wspólnego mianownika, lecz efektem czerpania ze wspólnej, głównie patrystycznej, tradycji Kościoła niepodzielonego<sup>70</sup>. Dzięki temu lepiej można było wyrazić to, co nas łączy i dostrzec bardzo daleko idącą zgodność w nauce o Eucharystii.

### 2.1.2. Dialog ze Światową Federacją Luterąską

Dialog katolicko-luterński na szczeblu ogólnokościelnym rozpoczął się praktycznie zaraz po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Pierwszym jego owocem był tzw. *Raport z Malty* (1972). Jako drugi wypracowano, w ramach Komisji Mieszanej rzymskokatolickiej i ewangelicko-luterąskiej, dokument o Eucharystii zatytułowany *Wieczera Pańska* (*Das Herrenmahl*, 1978). Waga tego uzgodnienia jest nie do przecenienia, nie tylko ze względu na historyczny przełom w najbardziej palącym punkcie kontrowersji katolicko-protestanckiej, ale także z racji bardzo kompleksowego ujęcia tematu – jest to najobszerniejszy tekst międzykościelnego uzgodnienia w sprawie Eucharystii<sup>71</sup>. Warto tu także

<sup>67</sup> *Misterium Kościoła i Eucharystii*, I, 5c,d, dz. cyt., s. 37. Zob. również tamże, I,3, dz. cyt., s. 36. Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół siostrzane*, dz. cyt., s. 114; W. HANC, *Eucharystia i Duch Święty*, dz. cyt., s. 52-53.

<sup>68</sup> *Misterium Kościoła i Eucharystii*, I, 5b, dz. cyt., s. 37.

<sup>69</sup> Tamże, III, 6, dz. cyt., s. 42.

<sup>70</sup> W. HRYNIEWICZ, *Kościół siostrzane*, dz. cyt., s. 117-118; tenże, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy*, dz. cyt., s. 33. Por. uwagi krytyczne S. RABIEJ, dz. cyt., s. 186, przypis 120.

<sup>71</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 93. Por. E. LESSING, dz. cyt., s. 63-64; J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 102.

zauważyć ważny element metodologii pracy komisji nad tym tekstem, gdzie w wielu punktach przejęto sformułowania wypracowane we wcześniejszych dokumentach uzgodnień ekumenicznych, o ile odpowiadają one wspólnemu stanowisku luteranów i katolików<sup>72</sup>. Szczególnie prekursorskie okazały się tu dokonania dialogu katolicko-luterańskiego w USA, gdzie już w roku 1967 wypracowano wspólne ustalenie o Eucharystii<sup>73</sup>, do którego ten dokument dialogu ogólnokościelnego bardzo często nawiązuje.

Centralna partia pierwszej części dokumentu *Wieczera Pańska*, wyrażającego wspólne świadectwo o Eucharystii katolików i luteranów, skonstruowana jest w perspektywie trynitarnej<sup>74</sup>. Dzięki temu podkreślone zostało znaczenie działania Ducha Świętego w misterium eucharystycznym<sup>75</sup>. Ten wątek epikletyczny to bardzo istotne *novum*, bo, jak pamiętamy, w tradycji zachodniej – zarówno katolickiej, jak i luterańskiej – był on przez wieki mocno zaniedbany. Powrót do tego wymiaru liturgii eucharystycznej pozwolił odnaleźć nowe, twórcze możliwości wyrażenia licznych elementów wspólnej wiary w Eucharystię<sup>76</sup>. Jednak warto zauważyć, że nie znajdujemy tu bezpośredniego powiązania epiklezy i anamnezy, jedynie bardzo ogólne stwierdzenie, że: „Duch Święty jest bezmierną mocą miłości, która je [misterium eucharystyczne] sprawia i czyni wciąż skutecznym”<sup>77</sup>.

Temat anamnezy pojawia się w dwóch punktach dokumentu. Najpierw w punkcie 17 pada stwierdzenie, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii

<sup>72</sup> Por. KOMISJA WSPÓLNA RZYMSKOKATOLICKA I EWANGELICKO-LUTERAŃSKA, *Wieczera Pańska*, 3, [w:] S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 142. Odwołania te odnoszą się głównie do ustaleń dialogu katolicko-luterańskiego w USA, dokumentów Grupy z Dombes, *Dokumentu z Akry i uzgodnień dialogu katolicko-anglikańskiego o Eucharystii* – S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 17-18.

<sup>73</sup> Zob. REPRESENTATIVES OF THE USA NATIONAL COMMITTEE OF THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND CATHOLIC BISHOPS COMMITTEE FOR ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS, *The Eucharist: A Lutheran – Roman Catholic Statement*, [w:] Building Unity. Ecumenical Dialogues with Roman Catholic Participation in the United States, ed. J.A. Burgess, J. Gros, New York/Mahwah 1989, s. 91-101. Por. J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 100; A. GERKEN, dz. cyt., s. 246-247; H. DAVIES, dz. cyt., s. 65-66.

<sup>74</sup> To częsty schemat także w innych dokumentach dialogu teologicznego o Eucharystii – H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 256.

<sup>75</sup> *Wieczera Pańska*, 21-24, dz. cyt., s. 149.

<sup>76</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, *Znak* 277-278 (1977), s. 794-801. Niewątpliwie duże znaczenie miały tu kontakty ekumeniczne i wpływ teologów prawosławnych na prace Grupy z Dombes oraz Komisji „Wiara i Ustrój”.

<sup>77</sup> *Wieczera Pańska*, 11, dz. cyt., s. 145. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 274, gdzie uważa, że generalnie dokumenty ekumeniczne nie wychodzą tu poza stwierdzenia ogólne i słabo wiążą sakramentologię z pneumatologią.

jako pamiątkę w znaczeniu anamnezy. Pamiątka ta obejmuje nie tylko ofiarę Krzyża, ale całe dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie od Wcielenia, poprzez całe misterium paschalne łącznie z Pięćdziesiątnicą, aż po przedsmak Paruzji<sup>78</sup>. Jednak najważniejsze wspólnie przyjęte sformułowania odnośnie do roli anamnezy w Eucharystii zapisano w punkcie 36. Fundamentalne wydaje się tu zdanie przejęte z uzgodnienia katolicko-anglikańskiego o Eucharystii: „Drogę do właściwego ujmowania związku między ofiarą Chrystusa a Eucharystią otwiera pojęcie pamiątki czy wspomnienia (*Gedächtnis, memorial, mémorial*), jeśli się je rozumie w sensie Paschy obchodzonej w czasach Chrystusa, czyli w znaczeniu skutecznego uobecniania minionego wydarzenia”<sup>79</sup>. Dalej autorzy dokumentu precyzują, jak rozumieją pojęcie pamiątki, co ma istotne znaczenie, gdyż, jak sobie przypominamy, w czasach Reformacji pojmowano je jedynie jako subiektywny akt pamięci i tak ujmowaną pamiątkę piętnował Sobór Trydencki. Wyraźnie więc wskazują, że nie chodzi tu jedynie o działanie ludzkiej pamięci czy wyobraźni, co przede wszystkim o twórcze działanie Boga, który dla zgromadzenia ludu Bożego celebrującego pamiątkę zbawczego wydarzenia z przeszłości aktualizuje je i potwierdza obietnicę dopełnienia go w przyszłości<sup>80</sup>.

W ten sposób dochodzimy do najtrudniejszej kwestii w dialogu katolicko-luterańskim, czyli rozumienia ofiary eucharystycznej<sup>81</sup>. Zastosowanie kategorii pamiątki (anamnezy) pozwoliło uznać za wspólne w tej kwestii stwierdzenie, że „Jezus Chrystus w Uczcie Pana jest obecny jako ukrzyżowany, który umarł za nasze grzechy, a dla naszego usprawiedliwienia został wskrzeszony jako ofiara, która raz na zawsze została złożona za grzechy świata”<sup>82</sup>, z jednoczesnym zastrzeżeniem, że „ofiary tej nie da się przedłużać ani ponawiać, ani dopełniać, można jednak i należy wciąż na nowo czynić ją skuteczną pośrodku wspólnoty”<sup>83</sup>. W tym miejscu dokumentu obie strony prezentują różne interpretacje sposobu skuteczności tak rozumianej ofiary eucharystycznej. Wobec katolickiej nauki o mszy jako ofierze przebłagalnej (*sacrificium propitiatorium, Sühnopfer*) strona luterańska ciągle wyraża rezerwę w stosunku do określenia „ofiara mszalna” i preferuje swoje rozumienie ofiary eucharystycznej jako ofiary dziękczynnej i pochwalnej, które katolicy akceptują, jako dające możliwość wspól-

<sup>78</sup> *Wieczera Pańska*, 17, dz. cyt., s. 147. Cały ten punkt jest dosłownym cytatem zaczerpniętym z Dokumentu z Akry o Eucharystii – zob. Akra E, 8.

<sup>79</sup> *Wieczera Pańska*, 17, dz. cyt., s. 153. Por. Windsor, 5.

<sup>80</sup> Por. E. LESSING, dz. cyt., s. 56.

<sup>81</sup> Zob. szczegółową relację nt. kształtowania się tekstu w tej kwestii w pracach komisji nad tym dokumentem – S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, dz. cyt., s. 56-58.

<sup>82</sup> *Wieczera Pańska*, 56, dz. cyt., s. 159. Stwierdzenie to zaczerpnięto bezpośrednio z ustalenia katolicko-luterańskiego o Eucharystii wypracowanego w USA – zob. USA(67), I, 1a.

<sup>83</sup> *Wieczera Pańska*, 56, dz. cyt., s. 159.

nego rozumienia Eucharystii jako ofiary Kościoła<sup>84</sup>, lecz nie oddające w pełni istoty ofiary eucharystycznej w świetle nauki Soboru Trydenckiego. Z drugiej jednak strony luteranie dostrzegają tu wzrastającą zbieżność poglądów wobec współcześnie jednoznacznego nauczania katolickiego uznającego ofiarę mszy za uobecnienie jedynej ofiary Krzyża, do której nie dodaje się niczego do jej wartości zbawczej<sup>85</sup>.

Dokument *Wieczera Pańska* jest wielkim przełomem w dialogu katolicko-luterańskim na temat Eucharystii, a szczególnie odnosi się to do zagadnienia jej ofiarniczego charakteru, gdzie osiągnięto consensus niewyobrażalny przez 400 lat, gdyż jak pamiętamy, z jednej strony w nauczaniu katolickim pojawiał się wątek powtarzania ofiary Chrystusa, a z drugiej Luter i Melancton, w opozycji do nauki katolickiej, uznawali w *Wieczery Pańskiej* jedynie ofiarę dziękczynną Kościoła za łaski płynące z jednorazowej ofiary Krzyża. Dzięki recepcji biblijno-teologicznej kategorii pamiętki (anamnezy) obie strony mogły wspólnie zgodzić się na twierdzenie, że *Wieczera Pańska* jest ofiarą w tym sensie, że uobecnia się w niej, a nie ponawia, dokonana raz na zawsze, jedyna, doskonała ofiara Chrystusa na Krzyżu<sup>86</sup>. Mimo pozostających jeszcze rozbieżności w kwestiach szczegółowych, to uzgodnienie pozwala z nadzieją myśleć o pełnej wspólnotce eucharystycznej<sup>87</sup>, choć trzeba tu też zauważyć, że w pewnych środowiskach po stronie luterańskiej recepcja tego dokumentu przebiega niejednokrotnie w sposób jednostronny, wyrażający się bądź obawą przed „rekatolizacją”, bądź też w ostrzejszej formie ciągłej krytyki akcentowania we współczesnym nauczaniu katolickim ofiarniczego wymiaru Eucharystii, co można odczytywać jako niecierpliwy nacisk mający doprowadzić do redukcji tego wymiaru w katolickiej nauce o tym sakramencie<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Tamże, 34-35, dz. cyt., s. 152-153. Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 53.

<sup>85</sup> *Wieczera Pańska*, 57-61, dz. cyt., s. 159-162. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 499-502; tenże, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 56-58; E. LESSING, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>86</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 54.

<sup>87</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 97. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 734-739; J. NOWAK, *Gemeinsame Eucharistie im evangelisch-katholischen Kontext*, *Studia Oecumenica* 5(2005), s. 186-187.

<sup>88</sup> Por. O.H. PESCH, dz. cyt., s. 510-511; P. NØRGAARD-HØJEN, *What Does Still Divide Lutherans from Catholics?*, [w:] *Catholic-Lutheran Relations Three Decades after Vatican II*, ed. P. Nørgaard-Højen, *Studia Oecumenica Farsensia*, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 108-111; K. KARSKI, *Recepcja encykliki o Eucharystii w Kościołach protestanckich*, [w:] *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia**, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 218-221.

### 2.1.3. Dialog ze Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych

Decyzja o podjęciu dialogu katolicko-reformowanego zapadła w 1968 r. Pierwszą jego fazę z lat 1970–77<sup>89</sup> podsumowuje raport końcowy zatytułowany *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, w którym temat Eucharystii zajmuje najwięcej miejsca (nr 67-92)<sup>90</sup>. Problematyka eucharystyczna została opracowana tu w trzech blokach tematycznych: podstawy biblijne, obecność Chrystusa w Wieczery Pańskiej oraz Eucharystia a Kościół<sup>91</sup>.

Pojęcie pamiętki pojawia się w dokumencie kilkakrotnie i jako wspólne przyjmuje się rozumienie Eucharystii jako pamiętki śmierci i zmartwychwstania Pana<sup>92</sup>. Już w pierwszej, biblijnej części, której założeniem było poszukiwanie w nowotestamentalnych słowach ustanowienia nowych możliwości złagodzenia dawnych sporów konfesyjnych w odniesieniu do słów Jezusa „To czynicie na moją pamiętkę” pada stwierdzenie, że Chrystus „rozumiał przez ‘pamiętkę’ coś więcej niż zwykle ‘przypominanie’ jakiegoś wydarzenia”<sup>93</sup>. To wyraźny krok naprzód w porównaniu do nauki Zwingliego i Kalwina. Z wypełnieniem nakazu „To czynicie na moją pamiętkę” przez wspólnotę Kościoła wiąże się tutaj obecność Chrystusa<sup>94</sup>. Zasadniczo ten dokument dialogu koncentruje się na tematyce obecności Chrystusa w Eucharystii, a temat ofiary jest tu potraktowany właściwie na jego marginesie. Wynika to z tego, że ofiara eucharystyczna to najtrudniejszy problem tego dialogu. Komisja dialogu ujęła go w taki sposób, że reformowani mogli zaakceptować jako wspólne następujące stwierdzenie: „Eucharystię celebруем z ufnością, gdyż Jezus Chrystus, przez swoje ciało, zapoczątkował nam nową i żywą drogę. On jest Apostołem Boga i naszym Arcykapłanem, który w jedności z sobą dokonał naszego poświęcenia. Składając więc samego siebie w ofierze Ojcu przez Ducha Świętego włącza On także nas do tej ofiary. W ten sposób przez nasze zjednoczenie z Nim mamy udział w Jego samoofiowaniu dokonany ze względu na nas”<sup>95</sup>. Drugie ważne stwierdzenie na ten temat pada w punkcie poświęconym relacji Eucharystia a Kościół: „Pan nasz

<sup>89</sup> Szerzej zob. K. KARSKI, *Dialog katolicko-reformowany (1970-2005)*, RT 55(2008) z. 7, s. 151-153; E.M. JELINEK, *Dialog reformowano-rzymskokatolicki (1970-2005)*, [w:] W nurcie myśli Jana Kalwina, red. J. Budniak, P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2009, s. 63-65; J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 109-111.

<sup>90</sup> *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan (1977)*, 67-92, SiDE 1988 nr 1(21), s. 87-94.

<sup>91</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 89.

<sup>92</sup> *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, 91, dz. cyt., s. 93.

<sup>93</sup> Tamże, 70, dz. cyt., s. 88. Por. E. LESSING, dz. cyt., s. 66-67.

<sup>94</sup> *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, 82, dz. cyt., s. 90.

<sup>95</sup> Tamże, 85, dz. cyt., s. 91.



ustanowił Eucharystię jako ucztę ofiarną dla okresu między Jego pierwszym a drugim przyjściem<sup>96</sup>. Dokument ten stwierdza więc wyraźnie fakt ofiarne-go charakteru Eucharystii uznając, że jedyna ofiara Krzyża jest kontynuowana mocą zmartwychwstania w wieczności wobec Ojca, a jednocześnie, będąc ustanowioną przez Jezusa ucztą ofiarną Kościoła, jest jego żywą ofiarą dziękczynną składaną Ojcu poprzez włączenie się w ofiarę Chrystusa<sup>97</sup>. Nie rozwija się jednak tutaj sposobu realizacji ofiary w liturgii eucharystycznej, ale w perspektywie dalszych poszukiwań zaleca wziąć pod uwagę „bogată treść pojęcia ‘pamiętka’ (*anamnesis*)”<sup>98</sup>.

#### 2.1.4. Dialog ze Wspólnotą Anglikańską

W 1969 r. utworzono oficjalną Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką (ARCIC), która w 1981 r. opublikowała *Raport Końcowy (Final Report)*<sup>99</sup> zbierający wypracowane przez nią w tym okresie dokumenty<sup>100</sup>. Pierwszym z nich była opracowana już w 1971 r. wspólna deklaracja na temat Eucharystii, zatytułowana *Doktryna eucharystyczna (Windsor 1971)*. Tekst tego dokumentu charakteryzuje się niezwykłą zwięzłością, wręcz lakonicznością, a mimo to wyraża w sposób bardzo syntetyczny głęboką zgodność (*substantial agreement*)<sup>101</sup> w rozumieniu doktryny eucharystycznej przez

<sup>96</sup> Tamże, 87, dz. cyt., s. 92.

<sup>97</sup> E.M. JELINEK, dz. cyt., s. 73.

<sup>98</sup> *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, 92, dz. cyt., s. 94. Por. P. JASKÓŁA, *Ofiarniczy charakter Eucharystii jako temat dialogów teologicznych*, dz. cyt., s. 69; W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 739-740; E. LESSING, dz. cyt., s. 70-71. Zob. także ustalenia lokalnego dialogu katolicko-reformowanego w USA – *The Ecumenical Christian Dialogues*, dz. cyt., s. 134-135.

<sup>99</sup> Zob. całość tekstu w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey-Geneva 1984, s. 61-118.

<sup>100</sup> Drugi etap dialogu od 1982 r. prowadziła nowa komisja ARCIC II – zob. jej dokumenty w: *Growth in Agreement II*, dz. cyt., s. 312-372 oraz *Growth in Agreement III*, dz. cyt., s. 60-112. W 2000 r. powstała Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka dla Jedności i Misji (IARCCUM) – P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, dz. cyt., s. 108; P. KANTYKA, *Czy wchodzimy w trzecie tysiąclecie „mniej podzieleni”? Osiągnięcia i perspektywy dialogu katolicko-anglikańskiego na przełomie tysiącleci*, [w:] *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 124-125; J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 95-100; S. NOWOSAD, *Anglikanizm*, [w:] Jan Paweł II – *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 33-60.

<sup>101</sup> Windsor, 12.

oba Kościoły. Ten postępowanie w przełamywaniu wielowiekowych podziałów osiągnięty przez komisję wydaje się tu być wynikiem przyjętej metody, gdzie postanowiono szukać możliwości odnalezienia wspólnej płaszczyzny wiary eucharystycznej poprzez sięganie do przedreformacyjnej tradycji wspólnego dziedzictwa<sup>102</sup>.

Treść deklaracji podzielona jest na trzy części, zatytułowane: Tajemnica Eucharystii, Eucharystia a ofiara Chrystusa, Obecność Chrystusa. Już w pierwszej części Eucharystia nazwana jest pamiątką zbawczych czynów Chrystusa, które skutecznie w nas działają<sup>103</sup>. Jednak kluczowy, w zakresie naszej analizy, fragment dokumentu to jego druga część, omawiająca związek Eucharystii z ofiarą Chrystusa. To bardzo skomplikowane, nabrzmiałe historycznymi kontrowersjami zagadnienie zostało zreferowane w jednym, niezwykle skondensowanym akapicie, w którym za punkt wyjścia przyjęto fundamentalny fakt wiary zawarty w Biblii, stwierdzający doskonałość i wystarczalność jedynej ofiary Chrystusa, której nie można powtarzać czy uzupełniać. Osiągnięcie związłego i jednocześnie efektywnego rozwiązania w trudnej kwestii ofiary eucharystycznej stało się możliwe dzięki odwołaniu do biblijnie rozumianej kategorii pamiątki (*memorial*). To pojęcie odczytane w kontekście jego zakorzenienia w rytuale Paschy żydowskiej, „a więc w sensie skutecznego uobecnienia faktu z przeszłości, otworzyło drogę do lepszego zrozumienia relacji między ofiarą Chrystusa a Eucharystią”<sup>104</sup>. Precyzując zastosowanie biblijnego pojęcia pamiątki do Eucharystii dokument stwierdza:

*Pamiątka eucharystyczna nie jest więc zwykłym przypominaniem minionego wydarzenia czy jego doniosłości, ale jest skutecznym głoszeniem przez Kościół potężnych dzieł Bożych. Chrystus ustanowił Eucharystię jako „pamiątkę” (anamnezę) całego dzieła pojednania, którego Bóg przez Niego dokonał. W modlitwie eucharystycznej Kościół kontynuuje sprawowanie wiecznotrwalej „pamiątki” śmierci Chrystusa*<sup>105</sup>.

Widzimy więc, że choć dokument w tym fragmencie będącym pozytywnym wykładem wspólnie przyjmowanej doktryny eucharystycznej formalnie

---

<sup>102</sup> Windsor, 1. Por. O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 84-86; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii (Windsor 1971)*, Wprowadzenie i przekład, ZN KUL 22(1979) nr 4, s. 62; A. SKOWRONEK, *Tajemnica – ofiara – obecność. Eucharystia w dialogu anglikańsko-katolickim*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 71-74.

<sup>103</sup> Windsor, 3.

<sup>104</sup> Windsor, 5. Por. O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 88. Przypomnijmy, że do tego tekstu odwołał się później dosłownie dokument *Wieczerza Pańska*.

<sup>105</sup> Windsor, 5.

nie stwierdza wprost, że Eucharystia jest ofiarą, ale wyraźnie przyjmuje taką naukę, uzasadniając ją pojęciem anamnezy w znaczeniu skutecznego uobecniania ofiary Chrystusa w liturgii eucharystycznej<sup>106</sup>.

Uzgodnienie to odebrano z ogromnym zainteresowaniem – zostało uznane za bardzo ważne wydarzenie, gdyż było pierwszym o takiej randze ustaleniem ekumenicznym współtworzonym przez Kościół katolicki. Jednak poza pozytywnymi ocenami spotkało się ono także z krytyką wychodzącą zarówno ze środowisk anglikańskich, jak i katolickich<sup>107</sup>. Odpowiedzią na te różne wątpliwości jest opublikowane przez ARCIC w osiem lat po *Deklaracji z Windsoru* „Wyjaśnienie” (*Elucidation*, Salisbury 1979) dołączone do „Raportu Końcowego”. W tekście tym odpowiada się także na zastrzeżenia wobec sposobu użycia w deklaracji pojęć „pamiętka” i „ofiara”<sup>108</sup>. Komisja tłumaczy tu, posługując się licznymi przykładami, że wybrała pojęcie pamiętki jako termin nowotestamentalny zawarty w słowach ustanowienia, który znalazł swoje miejsce w patrystyce i późniejszej teologii, a jednocześnie stał się integralną, centralną częścią wszystkich modlitw eucharystycznych (*the very heart of the eucharistic prayers*) Wschodu i Zachodu. W tym kontekście, wbrew wysuwanym obawom, pojęcie to nie sugeruje czysto symbolistycznego rozumienia Eucharystii, ale wręcz przeciwnie: najlepiej wyraża jej sakramentalny realizm, poprzez który jedyne wydarzenie zbawcze staje się obecne dzięki działaniu Ducha Świętego. Natomiast w odniesieniu do użycia w deklaracji pojęcia ofiara Komisja w *Elucidation* precyzuje, że na zasadzie tego, jak tradycja liturgiczna Kościoła odnosiła to pojęcie do Eucharystii, rozumiejąc celebrację liturgiczną jako anamnezę historycznego wydarzenia zbawczego dokonanego przez Chrystusa, tak można mówić o Eucharystii jako ofercie w znaczeniu sakramentalnym, przy zastrzeżeniu, że nie chodzi tu o powtórzenie ofiary w znaczeniu historycznym<sup>109</sup>.

W roku 1991 ukazała oficjalna odpowiedź Kościoła katolickiego na „Raport Końcowy” ARCIC<sup>110</sup>, w której wysunięto kilka zastrzeżeń do sformułowań dokumentu<sup>111</sup>. Potrzeba ustosunkowania się do tej oficjalnej odpowiedzi Kościoła

<sup>106</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 56. Por. O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>107</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 60-61. Por. A. SKOWRONEK, *Eucharystia w dialogu anglikańsko-katolickim*, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>108</sup> Zob. uwagi krytyczne wobec pojęcia pamiętka, zebrane w: *Elucidation*, 3, [w:] *Growth in Agreement*, dz. cyt., s. 72.

<sup>109</sup> Tamże, 5, dz. cyt., s. 73-74. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 731-732; O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 89-90; E. KILMARTIN, dz. cyt., s. 202.

<sup>110</sup> Zob. *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej*, L'Osservatore Romano (ed. polska) 7(1992), s. 51-54.

<sup>111</sup> J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 98; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 168-169.

katolickiego spowodowała konieczność opublikowania kolejnych „Wyjaśnień” (*Clarifications*, 1994)<sup>112</sup>. Na pierwszym miejscu wśród zastrzeżeń katolickich znalazł się tu problem ofiarniczego charakteru Eucharystii, a konkretnie pytanie o wyjaśnienie istotnego powiązania eucharystycznej pamiętki z jedyną ofiarą Krzyża, która się sakramentalnie przez nią uobecnia (*the essential link of the eucharistic Memorial with the once-for-all sacrifice of Calvary which it makes sacramentally present*). Odpowiadając na tę kwestię, Komisja de facto powtarza omawiany przez nas punkt piąty „Wyjaśnień” (*Elucidation*) z roku 1979, podkreślając, że wyraża on jasno przekonanie, iż zastosowanie pojęcia pamiętki rozumianego w jego semickim znaczeniu najlepiej tłumaczy związek między jedyną, niepowtarzalną ofiarą Krzyża a Eucharystią. Trzeba podkreślić, że w tych „Wyjaśnieniach” z roku 1994 już bardzo wyraźnie stwierdza się wprost, że Eucharystia jest prawdziwą ofiarą, ale na sposób sakramentalny (*eucharist is truly a sacrifice, but in a sacramental way*). Ponadto Komisja na prośbę strony katolickiej dołączyła tu obszernie wyjaśnienie na temat charakteru prześlągalnego ofiary eucharystycznej, gdzie opierając się na anglikańskich tekstach liturgicznych wykazała, że znajdujemy tam takie jej rozumienie i może ona być sprawowana za żywych i za zmarłych<sup>113</sup>.

Uwzględniając cały proces dialogu katolicko-anglikańskiego o Eucharystii, obejmujący nie tylko przygotowanie *Deklaracji windsorskiej*, ale także dopracowywanie i uszczegóławianie zawartych tam zapisów w późniejszych dokumentach „Wyjaśnień”, możemy stwierdzić, że w zakresie nauki o ofierze eucharystycznej osiągnięto naprawdę bardzo daleko idącą zgodność. Taki głęboki consensus był możliwy dzięki przyjęciu przez obie strony dialogu biblijnie rozumianego pojęcia pamiętki (anamnezy) jako podstawy ukazania związku między ofiarą Krzyża a Eucharystią<sup>114</sup>. Użycie tego terminu pozwoliło uniknąć dwóch skrajnych stanowisk, które pojawiały się w historii obu Kościołów: po stronie anglikańskiej interpretacji symbolistycznej, a po stronie katolickiej rozumienia mszy jako powtarzania ofiary Krzyża<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> ARCIC II, *Clarifications of certain aspects of the agreed statements on Eucharist and Ministry of the first Anglican-Roman Catholic International Commission*, pełny tekst oryginalny bez numeracji stron zob. < [http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e\\_arcic\\_classifications.html](http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e_arcic_classifications.html) > .

<sup>113</sup> P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 231; P. JASKÓŁA, *Ofiarniczy charakter Eucharystii jako temat dialogów teologicznych*, dz. cyt., s. 67; W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 733; A. SKOWRONEK, *Eucharystia w dialogu anglikańsko-katolickim*, dz. cyt., s. 80-81.

<sup>114</sup> W tym miejscu należy przypomnieć ogromne zasługi G. Dixona dla recepcji tego pojęcia w środowisku anglikańskim – por. O.F. CUMMINGS, *Canterbury Cousins*, dz. cyt., s. 85.

<sup>115</sup> Por. P. KANTYKA, *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, dz. cyt., s. 170.

### 2.1.5. Dialog ze Światową Radą Metodystyczną

Międzynarodowa Komisja do spraw Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Radą Metodystyczną została powołana do życia już w 1966 r. i rozpoczęła swoje prace rok później, a od roku 1971 publikuje regularnie w cyklach pięcioletnich raporty ze swoich prac w formie oficjalnych dokumentów. Temat Eucharystii został podjęty w pierwszych dwóch dokumentach: *Raporcie z Denver* (1971) oraz *Raporcie z Dublina* (1976). Pewne odniesienia do nauki o Eucharystii możemy także odnaleźć w raportach z lat 1986 i 2001<sup>116</sup>.

Pierwszy dokument dialogu katolicko-metodystycznego omawia temat Eucharystii w dość ogólny sposób w punktach 79-86, wskazując przede wszystkim główne tematy teologiczne podjęte w dotychczasowych pracach Komisji, czyli problem obecności Chrystusa w Eucharystii i problem ofiarniczego charakteru Eucharystii. *Raport z Denver* w temacie Eucharystii jako ofiary wylicza cztery punkty wzajemnego porozumienia między katolikami a metodystami. Po pierwsze uznaje się Eucharystię jako celebrację pełnej, doskonałej i całkowicie wystarczającej ofiary Chrystusa złożonej raz na zawsze za cały świat. Po drugie Eucharystia jest pamiętką (*memorial*), przy czym pojęcie to rozumie się tu jako coś więcej niż wspomnienie wydarzenia z przeszłości – to ‘coś więcej’ oznacza, że pamiętka jest ponowną proklamacją (*re-enactment*)<sup>117</sup> zwycięskiej ofiary Chrystusa, dającą wiernym udział w jej owocach. Z tego powodu katolicy – mówi punkt trzeci – nazywają Eucharystię ofiarą, ale metodyści nie używają tego terminu w tym sensie. I po czwarte w celebracji eucharystycznej mamy

<sup>116</sup> Wykaz wszystkich dokumentów tego dialogu zob. E. PUŚLECKI, dz. cyt., s. 218; ich treść zob. *Growth in Agreement*, dz. cyt., s. 305-387; *Growth in Agreement II*, dz. cyt., s. 138-176 oraz *Growth in Agreement III*, dz. cyt., s. 583-646. Por. P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 234-235.

<sup>117</sup> Określenie *re-enactment* w tym kontekście jest bardzo trudne do przetłumaczenia. W polskich publikacjach tłumaczone jest w skrajnie różnych znaczeniach: ‘ponowne ogłoszenie’ – P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 237; ‘uaktywnienie’ – W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 54-55; ‘nadanie nowej skuteczności’ – S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 86; ‘aktualizacja’ lub ‘ponowne odtworzenie’ – W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 740-741. Ponieważ dwaj ostatni autorzy nie korzystają z oryginału angielskiego dokumentu, lecz z tłumaczenia niemieckiego, to opowiadamy się tu za wersją pierwszego autora, która lepiej oddaje sens użycia tego terminu w późniejszym *Raporcie z Dublina* (63), gdzie rozumiany on jest jako skuteczna proklamacja. Wydaje się więc, że w kontekście nowotestamentalnego znaczenia słowa ‘proklamować’ (1 Kor 11,26) – w opisanym przez nas w rozdziale I biblijnym znaczeniu greckiego czasownika καταγγέλλω – najlepszym tłumaczeniem będzie tu ‘ponowna proklamacja’ w sensie doświadczenia proklamowanego aktu zbawczego w działaniu liturgicznym.

udział w samoofiarowaniu się Chrystusa dokonany w posłuszeństwie wobec woli Ojca<sup>118</sup>.

O ile pierwszy raport Komisji traktował temat Eucharystii dość schematycznie, to *Raport z Dublina* poświęca temu zagadnieniu znacznie więcej miejsca (punkty 47-74). Inspiracją do podjęcia konstrukcji szerszego uzgodnienia o Eucharystii był dokument dialogu katolicko-anglikańskiego *Deklaracja z Windsor*, który ukazał się zaledwie w kilka tygodni po opublikowaniu *Raportu z Denver* i w wielu punktach stał się bezpośrednią podstawą dla prac dialogu katolicko-metodystycznego w ramach przygotowań drugiego raportu. W uwagach wstępnych tego uzgodnienia stwierdzono istniejący problem terminologiczny w dialogu katolicko-metodystycznym – oba Kościoły mówią różnymi językami o Eucharystii, gdyż obie tradycje rozwijały się zupełnie niezależnie, szczególnie w tym sensie, że nauczanie metodystyczne nie wywodzi się bezpośrednio ze sporów reformacyjnych. Z drugiej jednak strony metodyści nie posiadają zasadniczo wiążących ustaleń kościelnych wyrażających jednoznacznie ich doktrynę eucharystyczną, co utrudnia porównanie ich stanowiska z nauką katolicką<sup>119</sup>.

W kwestii ofiarniczego charakteru Eucharystii *Raport z Dublina* z aprobatą odniósł się do ustaleń pierwszego raportu Komisji, ale co istotne w naszych badaniach, wyraźnie pogłębił rozumienie pamiętki eucharystycznej (*anamnesis*), przyjmując dosłownie stwierdzenie z ustalenia katolicko-anglikańskiego, że nie jest to czysto memoratywne przypomnianie faktów z przeszłości, lecz „skuteczne głoszenie przez Kościół potężnych dzieł Bożych”<sup>120</sup>. Dalej dokument stwierdza w tym punkcie, że niektórzy chcą to dynamiczne rozumienie pamiętki łączyć nie z określeniem zawartym w *Raporcie z Denver*, mówiącym, że jest to ponowna proklamacja (*re-enactment*) zwycięskiej ofiary Chrystusa, lecz z obecnością Chrystusa przynoszącą z sobą wszystkie owoce jego ofiary spełnionej raz na zawsze za nas<sup>121</sup>.

O ile pierwszy raport w kwestii Eucharystii jako ofiary zestawiał jedynie zbieżne stanowiska, w drugim mamy wyeksponowane także rozbieżności. Pod-

<sup>118</sup> *Denver Report (1971)*, 83,II,1-4, [w:] *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey-Geneva 1984, s. 326-327. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 740-741; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>119</sup> *Dublin Report (1976)*, 48-51, [w:] *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey-Geneva 1984, s. 351-352. Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 86-87; P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 235.

<sup>120</sup> *Dublin Report*, 63, dz. cyt., s. 345 – “It is not mere calling to mind of past event or its significance, but the church’s effectual proclamation of God’s mighty acts.” Por. Windsor, 5.

<sup>121</sup> *Dublin Report*, 63, dz. cyt., s. 354. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 741.



kreśla się, że metodyści używając terminu ofiara zdecydowanie rzadziej odnoszą go do Eucharystii niż katolicy, mimo iż w hymnach Ch. Wesleya terminologia ofiarnicza znajduje ważne miejsce. Mówiąc o ofierze, metodyści mają na myśli przede wszystkim jedyną ofiarę Chrystusa, dalej – wstawiennictwo tej ofiary tu i teraz, naszą ofiarę chwały i dziękczynienia oraz nasze zaofiarowanie się w łączności z Chrystusem, który ofiarował się Ojcu. Katolicy bez problemu przyjmują takie rozumienie ofiary eucharystycznej, ale uważają, że jest ona czymś więcej – uobecnieniem na sposób sakramentalny jedynej ofiary Chrystusa. Metodyści wolą tutaj mówić, że Chrystus złożył za nasze grzechy jedną ofiarę, będącą naszym jedynym usprawiedliwieniem, i teraz żyje, wstawiając się za nami, stąd my w jedności z Nim możemy ofiarować się Ojcu<sup>122</sup>. W konkluzji tej części dokumentu jego autorzy z zadowoleniem odkrywają, że w tej trudnej kwestii uzyskali większy stopień porozumienia niż oczekiwano.

Musimy jednak stwierdzić, że na tym etapie dialogu nie osiągnięto zasadniczego przełomu we wspólnym rozumieniu Eucharystii jako ofiary i wydaje się, że choć korzystano tu z pojęcia pamiętki (*anamnesis*) w poszukiwaniu consensusu, to w pewnej mierze przyczyną braku większego postępu w przekraczaniu własnych pozycji w tym temacie było przyjęcie zbyt ogólnikowego rozumienia tego pojęcia przez członków Komisji katolicko-metodystycznej. Wydaje się, że duże możliwości na przyszłość otwiera tu omówiony wcześniej dokument *This Holy Mystery* z 2004 r., będący usystematyzowaną prezentacją współczesnej doktryny eucharystycznej metodystów, gdzie znacznie pogłębiono pod wpływem kontaktów ekumenicznych rozumienie kategorii anamnezy<sup>123</sup>.

### 2.1.6. Dialogi z innymi Kościołami protestanckimi (mennonici, Uczniowie Chrystusa, zielonościółkowie i wspólnoty ewangelikalne)

Kościół katolicki rozpoczął dialog ze Światową Konferencją Mennonitów w 1998 r. Po pięciu latach prac Komisji Mieszanej opublikowano bardzo obszerny raport zatytułowany *Called Together To Be Peace-makers*<sup>124</sup>, w którym

<sup>122</sup> *Dublin Report*, 64-66, dz. cyt., s. 354. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 741-742, S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wieczerza Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, dz. cyt., s. 88; P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 237; W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 60.

<sup>123</sup> Por. P. KANTYKA, *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, dz. cyt., s. 239.

<sup>124</sup> *Called Together To Be Peace-makers. Report of the International Dialogue between the Catholic Church and the Mennonite Word Conference*, [w:] *Growth in Agreement III. International Texts and Agreed Statements 1998-2005*, ed. J. Gros, T.F. Best, L.F. Fuchs, Geneva-Grand Rapids-Cambridge 2007, s. 206-267.

przedstawiono nie tylko osiągnięcia dialogu teologicznego, ale także omówienie bardzo trudnych relacji historycznych między katolikami i mennonitami, naznaczonych często krwawymi prześladowaniami. Nauka o Eucharystii przedstawiona jest w dziale poświęconym sakramentom. Najpierw strona katolicka wyraża swoją doktrynę, gdzie m. in. przypomina się, że Eucharystia jest sakramentalnym uobecnieniem jedynej ofiary Chrystusa oraz pamiątką jego męki, śmierci i zmartwychwstania, przy czym w przypisie doprecyzowuje się znaczenie pojęcia pamiątka w jego biblijnym sensie<sup>125</sup>. Już na początku swojej prezentacji mennonici zaznaczają, że w ogóle nie używają takiego terminu jak sakrament, posługując się słowem obrzędy (*ordinances*), chcąc w ten sposób wyeksponować ich duchowe znaczenie<sup>126</sup>. Wieczera Pańska czy inaczej Święta Komunia, bo te nazwy preferują zamiast słowa Eucharystia, jest w ich rozumieniu ucztą wspomnieniową, będącą proklamacją śmierci Pana, gdzie uczestnicy z wdzięcznością przywołują na pamięć dzieło zbawienia dokonane przez Jezusa. Tak więc Wieczera Pańska rozumiana jest tu jako pamiątka i znak, ale bez jakiegokolwiek mocy sprawczej wobec uczestników<sup>127</sup>. W zestawieniu punktów zbieżnych w interesującym nas zakresie zaznaczono jedynie, że celebrowanie Wieczery Pańskiej jest zakorzenione w cudownym darze Bożej łaski dostępnym jej uczestnikom przez moc męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, które są w niej wspomniane<sup>128</sup>. Natomiast w rozbieżnościach mennonici podkreślają raz jeszcze, że dla nich Wieczera Pańska jest tylko znakiem lub symbolem, który jedynie wskazuje na ofiarę Krzyża i pomaga zachować żywą pamięć o niej<sup>129</sup>.

Początki dialogu Kościoła katolickiego z Uczniami Chrystusa sięgają roku 1967, kiedy rozpoczęto spotkania na forum lokalnym w USA. W 1977 r. powstała oficjalna Komisja Mieszana złożona z przedstawicieli watykańskiego Sekretariatu Jedności oraz Konsultacyjnej Rady Ekumenicznej Uczniów i Rady ds. Chrześcijańskiej Jedności Kościoła Chrystusa. Po pięciu corocznych sesjach powstał pierwszy raport tej Komisji, w którym w punktach dotyczących perspektyw dalszych rozmów wskazano jako istotny temat Eucharystii<sup>130</sup>. W 1992 r. powstał dokument drugiej fazy tego dialogu, zatytułowany *The Church as Communion in Christ*<sup>131</sup>, w którego treści odnajdujemy wątki poświęcone Eucharystii. W punk-

<sup>125</sup> Tamże, 117, dz. cyt., s. 237

<sup>126</sup> Tamże, 120, dz. cyt., s. 238.

<sup>127</sup> Tamże, 125-126, dz. cyt., s. 240.

<sup>128</sup> Tamże, 133, punkt 1 i 2, dz. cyt., s. 241.

<sup>129</sup> Tamże, 138, dz. cyt., s. 242

<sup>130</sup> Zob. *Growth in Agreement*, dz. cyt., s. 165.

<sup>131</sup> *The Church as Communion in Christ*, [w:] *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva-Grand Rapids-Cambridge 2000, s. 386-398.

tach dotyczących różnic w wierze stwierdza się, że choć celebrowanie Eucharystii stanowi centralną wartość dla obu Kościołów, to jednak jest rozumiana na różne sposoby, co w skrócie obie strony prezentują<sup>132</sup>. W interesującym nas zakresie tematyki anamnezy eucharystycznej warto zwrócić uwagę na pojawiający się wątek poświęcony roli pamięci, także w celebrowaniu liturgicznym, zawarty w szerszym kontekście misji Kościoła. Autorzy dokumentu wspólnie przyjmują, że Kościół żyje pamięcią swoich korzeni, co wyraża się wspomnianiem z dziękczynieniem dzieła, jakie Bóg dokonał w Chrystusie. Pamięć w rozumieniu biblijnym – podkreśla dokument – to coś więcej niż wspomnianie w umyśle przeszłości: to przede wszystkim dzieło Ducha Świętego, łączące przeszłość z teraźniejszością i służące podtrzymywaniu wiary. Przez Ducha moc, tego co wspomniamy, staje się aktualna. W Eucharystii w sposób specjalny Duch czyni Chrystusa obecnym dla członków wspólnoty. Razem z darem samego Chrystusa Eucharystia zarazem symbolizuje i czyni obecnym Jego zbawienie nam ofiarowane<sup>133</sup>. Mimo wszelkich różnic w doktrynie eucharystycznej ten wątek anamnetyczno-epikletyczny wydaje się tu być bardzo obiecującym zwiastunem owocności dalszego dialogu teologicznego o Eucharystii jako ofierze.

Pierwsze rozmowy między watykańskim Sekretariatem Jedności a przedstawicielami klasycznych zielonoświątkowców miały miejsce już w roku 1969. Pierwszy raport z tego dialogu powstał za okres 1972-76. Obecnie mamy już opublikowany raport z piątej fazy tego dialogu<sup>134</sup>. Mimo dialogu tak obfitego w dokumenty, temat Eucharystii pojawił się zupełnie marginalnie jedynie w raporcie będącym owocem drugiej fazy dialogu<sup>135</sup>. Ze względu na duże różnice w doktrynie i w praktyce, obie strony określiły tu tylko swoje stanowiska. W zakresie ofiary eucharystycznej katolicy stwierdzili, że Eucharystia jest sakramentalną pamiętką ofiary Chrystusa w biblijnym sensie słowa *anamnesis*. Natomiast większość zielonoświątkowców celebrowanie Wieczery Pańskiej jako obrzęd (*ordinance*) w posłuszeństwie nakazowi Pana, przy czym wyraźnie zaznaczają, że w ich w życiu liturgicznym Eucharystia nie zajmuje takiego miejsca jak u katolików. Są jednak Kościoły zielonoświątkowe, które wierzą, że ta pamiętką

<sup>132</sup> Tamże, 12-14, dz. cyt., s. 389.

<sup>133</sup> Tamże, 25-30, dz. cyt., s. 391-392.

<sup>134</sup> Dostępny na stronie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan – *On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings*: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/eccl-comm-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20060101\\_becoming-a-christian\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/eccl-comm-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060101_becoming-a-christian_en.html)>

<sup>135</sup> *Final Report. Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostals (1977-1982)*, [w:] *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva-Grand Rapids-Cambridge 2000, s. 721-734.

jest czymś więcej niż tylko wspomnieniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa i uważają ją za środek łaski<sup>136</sup>.

Efektom trzech sesji spotkań w latach 1977-84 między katolikami a przedstawicielami wspólnot ewangelikalnych jest obszerny dokument *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission*<sup>137</sup>. Raport ten nie ma charakteru uzgodnienia, ale raczej jest zapisem wspólnego dzielenia się wiarą. Sam jego tytuł wskazuje również na to, że jego istotą nie są dyskusje dogmatyczne. Stąd temat Eucharystii jedynie tu zasygnalizowano, prezentując swoje stanowiska w dziale zatytułowanym „Nasza odpowiedź w Duchu Świętym na Ewangelię”. Obie strony rozumieją Eucharystię jako sakrament lub obrządek (*ordinance*) będący środkiem łaski. Strona katolicka uwypukla anamnetyczno-epikletyczne rozumienie sakramentalnego charakteru misterium Chrystusa w Eucharystii. Tymczasem wspólnoty ewangelikalne na różny sposób, w zależności z jakiej tradycji kościelnej się wywodzą, rozumieją ten sakrament jako akt wspomnienia śmierci Chrystusa, w którym On nam błogosławi, włączając nas do wspólnoty ze sobą. Obie strony zauważają tutaj działanie Ducha Świętego, szczególnie w skutecznieniu słów Jezusa wypowiedzianych podczas Ostatniej Wieczerzy. W końcu również wspólnie uznają Eucharystię za pamiątkę Nowego Przymierza, która jest uprzywilejowanym znakiem zbawczej łaski Chrystusa dostępnej tu dla chrześcijan<sup>138</sup>. Jak widzimy, trudno tutaj mówić o dialogu na temat ofiarniczego charakteru Eucharystii, ale są ku temu pierwsze dobre przesłanki w pewnych wspólnych odniesieniach anamnetyczno-epikletycznych. Istota problemu leży tu w niejednorodności wspólnot ewangelikalnych, które – wywodząc się z bardzo różnych tradycji – nie mają wspólnej wykładni teologii Eucharystii, gdzie jednym jest bliżej do uznania sakramentalności Wieczerzy Pańskiej, a inni traktują ją na sposób skrajnie symbolistyczny w znaczeniu zwingliańskim<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> Tamże, 45, dz. cyt., s. 726-727. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 742-743.

<sup>137</sup> *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, [w:] *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva-Grand Rapids-Cambridge 2000, s. 399-437. Zob. omówienie tego tekstu K. KARSKI, *Dialog katolicko-ewangelikalny*, dz.cyt, s. 101-104.

<sup>138</sup> *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, 4.3, dz. cyt., s. 423-424.

<sup>139</sup> Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 743; *The Ecumenical Christian Dialogues*, dz. cyt., s. 141.

## 2.2. Dialogi na forum multilateralnym

### 2.2.1. Uzgodnienia Grupy z Dombes

Grupa z Dombes (Francja) to swoisty fenomen ekumeniczny, działający już od 1937 r., kiedy to została założona przez jednego z prekursorów ekumenizmu w Kościele katolickim, ks. Paula Couturiera. Ma ona charakter inicjatywy oddolnej – jest prywatną, tzn. nie posiadającą żadnych upoważnień i delegacji ze strony kościelnych autorytetów, grupą dialogu teologicznego, w której biorą udział teologowie i duchowni z Kościołów: katolickiego, reformowanego oraz luterkańskiego<sup>140</sup>. Mimo takiego statusu, jej uzgodnienia posiadają wielki autorytet i stanowią punkt odniesienia dla licznych dokumentów ekumenicznych. Przez długie lata grupa ta nie publikowała żadnych tekstów wspólnych ustaleń, lecz stanowiła jedynie forum ekumenizmu doktrynalnego i duchowego. Pierwsze uzgodnienie opracowane przez Grupę z Dombes powstało w 1971 r. i dotyczyło właśnie Eucharystii<sup>141</sup>.

Dokument *Ku tej samej wierze eucharystycznej?*<sup>142</sup>, oprócz uzgodnienia doktrynalnego o Eucharystii, posiada również dołączone odrębne uzgodnienie pastoralne na ten temat. W zakresie naszej analizy ten dokument jest niezmiernie istotny, ponieważ bardzo mocno eksponuje wymiar anamnetyczno-epikletyczny Eucharystii. Eucharystia ukazana jest tu jako pamiętka (*mémorial, anamnèse*) całego życia Chrystusa, z wyeksponowaniem Jego misterium paschalnego. Ta pamiętka dzieła zbawczego Chrystusa, która realizuje się w obrzędach Kościoła, zawiera w sobie zarówno jego re-prezentację (*re-présentation*), jak i antycypację, a tym samym rozumie się ją tutaj nie jako duchowe przypomnienie sobie minionego wydarzenia lub jego znaczenia, ale jako skuteczne głoszenie przez Kościół wielkich dzieł Bożych. W ten sposób Kościół, jednocząc się z Chrystusem, uczestniczy w rzeczywistości, którą przeżywa<sup>143</sup>. Tak rozumiana pamiętka jako re-prezentacja męki, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa sprawia,

<sup>140</sup> Z Grupą z Dombes współpracował również przez pewien czas wybitny prawosławny teolog P. Evdokimov.

<sup>141</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24(1977) z. 2, s. 29-36; B. SESBOŮÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>142</sup> GRUPA Z DOMBES, *Ku tej samej wierze eucharystycznej? Uzgodnienie doktrynalne o Eucharystii*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 148-154.

<sup>143</sup> Tamże, 9, dz. cyt., s. 149. Por. tamże, 4, dz. cyt., s. 148 – definicja Eucharystii tu zawarta jasno odnosi Wieczerzę Pańską do misterium paschalnego.

że możemy mówić, iż Kościół w liturgii eucharystycznej przedstawia Ojcu jedyną i doskonałą ofiarę Syna<sup>144</sup>. Dalej autorzy dokumentu zaznaczają, że pamiętka w tak ukazanym znaczeniu suponuje działanie Ducha Świętego (epiklezę)<sup>145</sup> i uznają, że cała modlitwa eucharystyczna ma charakter epiklezy<sup>146</sup>. Wezwanie Ducha nad chlebem i winem oraz nad zgromadzeniem eucharystycznym sprawia realną obecność Chrystusa, a także ukierunkowuje anamnezę i epiklezę na spełnienie w komunii<sup>147</sup>. Ten wątek epiklezy eucharystycznej został znacznie poszerzony w jednym z kolejnych dokumentów Grupy z Dombes zatytułowanym *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements*<sup>148</sup>.

Wielkim osiągnięciem uzgodnienia doktrynalnego o Eucharystii Grupy z Dombes jest uznanie przez jej protestanckich członków ofiarniczego wymiaru Eucharystii. Udało się dojść do takiego punktu zgody poprzez wykazanie bezpośredniego związku Eucharystii z jedyną ofiarą Krzyża za pomocą pojęcia pamiętki rozumianego jako 're-prezentacja', czyli sakramentalna aktualizacja tu i teraz tego wydarzenia w jego unikalnej rzeczywistości. Termin pamiętka wyraża więc tu sposób obecności złożonej raz na zawsze ofiary Chrystusa, urzeczywistnionej sakramentalnie w znaku eucharystycznego posiłku ofiarnego<sup>149</sup>. Na koniec warto tu przypomnieć, że jednym ze współautorów tego dokumentu był brat Max Thurian z Taizé, teolog, który położył chyba największe zasługi dla odkrycia biblijnego rozumienia pojęcia pamiętki nie tylko w świecie protestanckim.

### 2.2.2. Dokumenty Komisji „Wiara i Ustrój”

Historyczne początki Komisji „Wiara i Ustrój” (Faith and Order) sięgają właściwie do Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu (1910), która uznawana jest za moment powstania współczesnego ruchu ekumenicznego. Wtedy to, wobec teologicznej neutralności Konferencji Edynburskiej, zrodził się pomysł konferencji dla studiowania problemów teologicznych z zakresu wiary i ustroju Kościoła, której prace służyłyby intensyfikacji wysiłków ekumenicznych. Pierw-

<sup>144</sup> Tamże, 10, dz. cyt., s. 149. Por. tamże, 5, dz. cyt., s. 148, gdzie mowa jest o tym, że posiłek eucharystyczny jest skutecznym znakiem daru Chrystusa dokonanego przez Jego ofiarę.

<sup>145</sup> Tamże, 13, dz. cyt., s. 149.

<sup>146</sup> Tamże, 16, dz. cyt., s. 150. Por. J. JASIAŃEK, *Epikleza. Znaczenie teologiczno-liturgiczne w perspektywie początków dialogu ekumenicznego*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 129-130.

<sup>147</sup> GRUPA Z DOMBES, *Ku tej samej wierze eucharystycznej?*, 14, dz. cyt., s. 150.

<sup>148</sup> Zob. GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements*, 113-119, Taizé 1979, s. 70-73. Por. J. JASIAŃEK, dz. cyt., s. 130-131.

<sup>149</sup> Por. B. SESBOŮÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 195-197. Należy zaznaczyć, że ten autor współtworzył ten dokument i od 1967 r. do dziś jest członkiem Grupy z Dombes.



sza światowa konferencja Ruchu „Wiara i Ustrój” odbyła się w 1927 r. w Lozanie, następna w 1937 r. w Edynburgu. Kiedy w 1948 r. powstała Światowa Rada Kościołów, Ruch „Wiara i Ustrój” włączył się w jej prace i stał się integralnym organem w formie stałej Komisji prowadzącej studia programowe problemów teologicznych nabrzmiałych w wyniku podziałów między Kościołami chrześcijańskimi. Komisja plenarna „Wiara i Ustrój” posiada 120 członków, przy czym mogą w niej uczestniczyć także delegowani przedstawiciele Kościołów spoza ŚRK. Na tej zasadzie, jako pełnoprawni członkowie, współpracuje z Komisją od 1968 r. dwunastu oficjalnie mianowanych teologów katolickich, którzy współtworzą dokumenty Komisji<sup>150</sup>.

Temat anamnezy w pracach Komisji „Wiara i Ustrój” zaistniał po raz pierwszy na jej powojennym zjeździe w Lund (1952). Wtedy to na szerszą skalę podjęto trudny temat ofiarniczego wymiaru Wieczerzy Pańskiej. Wśród proponowanych rozwiązań problemu pojawiło się wystąpienie szkockiego teologa T.F. Torrance’a, który wychodząc z Pawłowej relacji o ustanowieniu Eucharystii, przedstawił koncepcję anamnezy jako „sakramentalnej pamięci”, która z jednej strony jest aktem Kościoła proklamującego wspomnianą w Uczcie Pana ofiarę Chrystusa, a z drugiej dziełem Ducha Świętego, który zgodnie z obietnicą zawartą w J 14,26, wspomnianą rzeczywistość czyni terażniejszą. Ten pneumatologiczny wymiar anamnezy nadaje jej obiektywny charakter i na tej zasadzie możemy mówić, że Wieczerza Pańska jest ofiarą<sup>151</sup>. Na czwartej światowej konferencji w Montrealu (1963), w której – co warto zaznaczyć – pierwszy raz brali udział obserwatorzy z ramienia Kościoła katolickiego, powrócono do tematu anamnezy, jednak końcowy raport z tego spotkania raczej osłabił przedstawioną pierwotnie w Lund koncepcję anamnezy sakramentalnej i zatrzymał się na pozycji bliższej klasycznemu podejściu protestanckiemu, traktującemu ją jako akt czysto wspomnieniowy przeszłego wydarzenia zbawczego, a tym samym nie rozwinęto tu wątku ofiarniczego Eucharystii<sup>152</sup>. Kolejne lata prac Komisji przyniosły jednakże wyraźne poszerzenie interpretacji anamnezy, przez powrót do jej biblijnego i patrystycznego rozumienia, co było w dużej mierze spowodowane sięgnięciem do źródeł liturgii starochrześcijańskich. Był to wyraźny wpływ

<sup>150</sup> UUS 69. Zob. szerzej J.E. VERCRUISSE, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 44-55, 67; *The Ecumenical Christian Dialogues*, dz. cyt., s. 19-20. Aktualny skład Komisji Plenarnej „Wiara i Ustrój” można znaleźć na stronie internetowej ŚRK – jej członkiem jest jeden Polak, ks. prof. P. Jaskóła.

<sup>151</sup> G.K. SCHÄFER, *Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1992*, Göttingen 1988, s. 91-92. Por. G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 149-156.

<sup>152</sup> G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 143, 154. Por. M. THURIAN, J. KLINGER, J. DE BACIOCCHI, dz. cyt., s. 24-26.

prawosławnych uczestników Komisji, dzięki którym także dowartościowano tu epiklezę. Właśnie przez to odniesienie do liturgii coraz bardziej widziano anamnetyczno-epikletyczny charakter całej Eucharystii. Z drugiej strony, o ile dotąd inspiracją teologiczną w tych poszukiwaniach Komisji były głównie prace Casella i przedstawione w Lund stanowisko Torrance'a, to nowym impulsem stały się badania J. Betza nad postrzeganiem anamnezy w patrystyce greckiej i biblijna koncepcja pamiątki J. Jeremiasa, wyprowadzona z użycia tego pojęcia w Starym Testamencie i judaizmie. Ale największy wpływ na dalsze kształtowanie się poglądów Komisji w jej ustaleniach dotyczących anamnetycznego, a przede wszystkim ofiarnego wymiaru Eucharystii, miały tezy M. Thuriana, przedstawione w książce *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Thurian swoją koncepcją pamiątki, rozumianej w sensie hebrajskiego *zikkaron*, w sposób bardzo znaczący, jako aktywny współtwórca od roku 1970 dokumentów Komisji „Wiara i Ustrój”, wpłynął na osiągnięcie w nich consensusu w zakresie ofiarniczego wymiaru Eucharystii<sup>153</sup>. Prezentując ten rys historii pojęcia anamnezy w pracach Komisji, możemy zrozumieć tło inspiracji prowadzących do przełomowego dowartościowania jego znaczenia w ustaleniu o Eucharystii *Dokumentu z Akry*<sup>154</sup>.

Podczas piątej światowej konferencji w Akrze (1974) Komisja „Wiara i Ustrój” przyjęła uzgodnione zatytułowane *Jeden chrzest, jedna Eucharystia i wzajemnie uznane posługiwanie*. W części poświęconej Eucharystii termin pamiątka (anamneza) należy do kluczowych i pojawia się w dokumencie wielokrotnie w różnych kontekstach<sup>155</sup>. Już we wstępie zaznacza się, że pamiątka nie można rozumieć jako przedłużenia czy powtórzenia jedynego wydarzenia zbawczego dokonanego przez Chrystusa<sup>156</sup>. Najważniejsza eksplikacja zastosowania tego pojęcia wobec Eucharystii pojawia się w punkcie 8. Najpierw stwierdza się tu, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii jako pamiątkę (*anamnesis*) i jest w niej obecny ze wszystkim, czego dokonał dla naszego zbawienia, poczynając od Wcielenia, poprzez nauczanie i służbę, po całe misterium paschalne – cierpienie, ofiarę, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego, a także daje nam w niej przedsmak Paruzji. W tym sensie anamneza, która dokonuje się w celebracji Kościoła, jest reprezentacją i antycypacją. Tak rozumiana anamneza

<sup>153</sup> G. WAINWRIGHT, *The Eucharistic Dynamic of BEM*, [w:] BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy, ed. T.F. Best and T. Grdzeldize, Geneva 2007, s. 52; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 175.

<sup>154</sup> Zob. szerzej G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 167-176. Por. J. BOROWIEC, dz. cyt., s. 159-161; *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Geneva 1992<sup>2</sup>, s. 7-9; H. DAVIES, dz. cyt., s. 69-70, gdzie autor wskazuje też na oddziaływanie dokumentów Grupy z Dombes.

<sup>155</sup> Zob. Akra E: 1, 8, 9, 10, 13, 14, 24, 28.

<sup>156</sup> Akra E, 1.

nie jest więc tylko przypomnieniem wydarzenia z przeszłości, ale „skutecznym głosem przez Kościół wielkich czynów Boga”<sup>157</sup>. W tym kontekście podkreśla się tu także związek anamnezy z epiklezą<sup>158</sup>. Jednak jeśli chodzi o koncepcję ofiary eucharystycznej, to ogranicza się ją w tym uzgodnieniu jedynie do ofiary pochwalnej<sup>159</sup> i ofiary będącej wyrazem oddania wiernych w codziennym życiu, dokonującej się w łączności z ofiarą Chrystusa<sup>160</sup>. Wobec braku głębszego consensusu w tym zagadnieniu dokument zaleca przemyślenie na nowo historycznych kontrowersji wokół interpretacji pojęcia ofiary przez pryzmat nakreślonej tu koncepcji pamiętki zastosowanej w objaśnieniu nauki o Eucharystii<sup>161</sup>.

Zdecydowany krok naprzód czyni tu dokument *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne* (*Baptism, Eucharist, Ministry* – BEM), przyjęty przez Komisję „Wiara i Ustrój” podczas konferencji w Limie w 1982 r. To najbardziej znane i znaczące uzgodnienie sformułowane przez to ekumeniczne gremium reprezentujące wszystkie tradycje chrześcijańskie, oparto na schemacie *Dokumentu z Akry*, pracując jego treść i uwzględniając jednocześnie osiągnięcia dotychczasowych dialogów bilateralnych w tej dziedzinie. Nowością w metodzie konstrukcji dokumentu jest tu umieszczenie przy najtrudniejszych punktach dialogu obok tekstu zasadniczego, ukazującego najistotniejsze punkty zbieżności teologicznej, także komentarzy wskazujących na przewyżnione różnice historyczne albo sygnalizujących kontrowersje wymagające dalszych wyjaśnień<sup>162</sup>.

Analizując treść tego dokumentu w zakresie nauki o Eucharystii, będziemy się tu starali wykazać przede wszystkim istotnie nowe elementy pogłębiające ujęcie pamiętki i ofiary eucharystycznej wobec zapisów *Dokumentu z Akry*. Warto zwrócić uwagę, że już w pierwszej części dokumentu poświęconej samemu ustanowieniu Eucharystii dużo mocniej – poprzez uwypuklenie paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy – powiązano pamiętkę (*anamnesis*) ze słów ustanowienia wypowiedzianych przez Jezusa z pamiętką (*memorial*) przeżywaną przez Żydów w posiłku paschalnym. Rozwijając ten wątek podkreślono także, że w zamiarze Jezusa Ostatnia Wieczerza miała charakter uczytu liturgicznej zawierającej słowa i gesty symboliczne, co w konsekwencji nakazuje traktować Eucharystię jako ucztę sakramentalną<sup>163</sup>. Dalej następuje centralna część poświęcona znaczeniu Eucharystii, gdzie analizuje się ją wielopłaszczy-

<sup>157</sup> Akra E, 8.

<sup>158</sup> Akra E, 14.

<sup>159</sup> Akra E, 7.

<sup>160</sup> Akra E, 11.

<sup>161</sup> Akra E, 12. Por. G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 197-200.

<sup>162</sup> Zob. szerzej G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 224-227; E. LESSING, dz. cyt., s. 116.

<sup>163</sup> Lima E, 1. Por. J. BOROWIEC, dz. cyt., s. 161-162; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 227-230; E. LESSING, dz. cyt., s. 118.

znowo, przy czym najszerzej prezentowany jest tu właśnie aspekt Eucharystii jako anamnezy (pamiętki) Chrystusa. Idea anamnezy stanowi tu jakby ogni-skową, w której zbiegają się główne linie misterium eucharystycznego<sup>164</sup>. To, co w tym zakresie *Dokument z Akry* ujmował w sześciu punktach, *Dokument z Limy* przedstawia w dziewięciu. Szczególnie dla nas istotne jest tu przeformułowanie punktu 8 *Dokumentu z Akry*, definiującego pojęcie anamnezy w odniesieniu do Eucharystii, które BEM prezentuje precyzyjniej i głębiej w punktach 5-7. Przede wszystkim Eucharystia jako pamiętka Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego nazwana jest tu wyraźnie „żywym i skutecznym znakiem Jego ofiary, dokonanej raz na zawsze na krzyżu i ustawicznie działającej dla dobra całej ludzkości”<sup>165</sup>. Akcentuje się tu też ściśle powiązanie tak rozumianej pamiętki z akcją liturgiczną: „biblijna idea pamiętki zastosowana do Eucharystii odnosi się do tej właśnie skuteczności dzieła Bożego, kiedy jest ono sprawowane w liturgii”<sup>166</sup>. Później ten organiczny związek anamnezy z liturgią znajduje swoje odzwierciedlenie w części dokumentu poświęconej samej celebracji Eucharystii<sup>167</sup>, a przede wszystkim w opracowanej specjalnie eucharystycznej „Liturgii z Limy”, będącej wyrazem liturgicznej konkretyzacji tego teologicznego ustalenia<sup>168</sup>. Punkty 6 i 7 odtwarzają pozostałą treść punktu 8 *Dokumentu z Akry*, kładąc nacisk na to, że anamneza jako obiektywny akt liturgiczny, w którym działa Chrystus poprzez celebrację Kościoła, jest zarówno uobecnieniem (*representation*) jak i antycypacją, co w tym znaczeniu czyni ją skuteczną proklamacją wielkich dzieł Bożych. Ta skuteczność anamnezy wynika z powiązania jej z epiklezą<sup>169</sup>.

W zakresie naszej analizy najważniejsze novum wobec treści *Dokumentu z Akry* przynosi punkt 8 BEM przez rozwinięcie myśli zawartej w punkcie 5, wiążącej pamiętkę z ofiarą. Tu jeszcze bardziej bezpośrednio wyrażony jest ofiarny charakter Eucharystii przez połączenie jej wymiaru sakramentalnego z ofiarnym: „Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa, który zawsze żyje, aby wstawiać się za nami”<sup>170</sup>. Należy tu dobitnie zaznaczyć, że jest to

<sup>164</sup> Por. J.M.R. TILLARD, *The eucharist, gift of God*, [w:] *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, ed. M. Thurian, Geneva 1985<sup>3</sup>, s. 104-118, gdzie autor rozwija tę myśl prezentując główne idee myślenia o Eucharystii w BEM w kontekście różnych tradycji kościelnych.

<sup>165</sup> Lima E, 5.

<sup>166</sup> Tamże.

<sup>167</sup> Zob. tamże, 27.

<sup>168</sup> Szersze omówienie teologii „Liturgii z Limy” zob. M. THURIAN, *The Lima Liturgy. Origin, Intention and Structure*, [w:] *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – and Beyond*, ed. T.F. Best and D. Heller, Geneva 1998, s. 14-21.

<sup>169</sup> Por. J. BOROWIEC, dz. cyt., s. 163-164; W. HANC, *Eucharystia i Duch Święty*, dz. cyt., s. 53-55; W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 55. Zob. Lima E, 14.

<sup>170</sup> Lima E, 8. Por. G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 243.

zupełnie nowe stwierdzenie, poszerzające dotychczasowe ujęcie ofiary eucharystycznej przedstawione w *Dokumencie z Akry*, które tu zresztą także za nim *Dokument z Limy* powtarza, a uznające ją jedynie za ofiarę pochwalną i ofiarę będącą wyrazem kultu duchowego, czyli samoofiarowania się wiernych w łączności z ofiarą Chrystusa<sup>171</sup>. Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa, bo jest pamiętką, a nie powtórzeniem czy przedłużeniem Jego jedyne go dzieła zbawczego. Jednak, co należy zauważyć, autorzy dokumentu w tym punkcie wyraźnie akcentują wątek wstawiennictwa: „uobecnienie i antycypacja wyrażają się w dziękczynieniu i wstawiennictwie”; „w dziękczynieniu i wstawiennictwie Kościół jednoczy się z Synem, swoim wielkim Arcykapłanem i Orędownikiem”; „w pamiętce Eucharystii znosi Kościół swe wstawiennictwo we wspólnocie z Chrystusem, naszym wielkim Arcykapłanem”<sup>172</sup>. Sens tego zabiegu tłumaczy nam komentarz do tego punktu, w którym wyjaśnia się, że: „W świetle znaczenia Eucharystii jako wstawiennictwa można zrozumieć określenia Eucharystii jako ‘ofiary przebłagalnej’ w teologii katolickiej. Rozumie się przez to, że istnieje tylko jedno przebłaganie zawarte w jedynej ofierze krzyża, działającej w Eucharystii oraz przedstawionej Ojcu we wstawiennictwie Chrystusa i Kościoła za całą ludzkość”<sup>173</sup>. A drogę do takiego rozwiązania tej kontrowersji otwiera właśnie zastosowanie biblijnej koncepcji pamiętki wobec Eucharystii, pozwalające traktować ją jako sakramentalne uobecnienie jedynej ofiary Krzyża. Jednak komentarz pozostawia tę kwestię otwartą i jedynie zachęca uczestników dialogu do zrewidowania w tym zakresie swojego podejścia do tematu „ofiary”, co pokazuje nam granice uzyskanej zgodności w zakresie ofiarniczego charakteru Eucharystii<sup>174</sup>. Wynika stąd wyraźnie, że wielu protestantów ciągle jeszcze ma duże opory, by zaakceptować wprost pogląd, że Eucharystia jest ofiarą w pełnym sensie tego pojęcia. Większość z nich, jak na to sugeruje zapis przyjęty w punkcie 5 i 8 dokumentu, zatrzymuje się na pozycji preferującej przekonanie, że Eucharystia jako sakrament ofiary jest skutecznym znakiem własnej ofiary Chrystusa i jej widzialną pamiętką. Dla Kościoła katolickiego – według jego oficjalnego stanowiska opublikowanego w 1987 r. – uzgodnienie zawarte w BEM oddaje jego naukę o tożsamości między ofiarą Krzyża a Eucharystią, jednak katolicka nauka o Eucharystii jako ofierze idzie dalej i uznaje Eucharystię explicite za autentyczną ofiarę sakramentalną, która uobecnia ofiarę krzyżową Chrystusa, a sugestie zaproponowane tutaj, by poprzez ideę wstawiennictwa wytłumaczyć

<sup>171</sup> Lima E, 4 i 10. Por. Akra E, 7 i 11.

<sup>172</sup> Lima E, 8.

<sup>173</sup> Lima E, Komentarz do 8. Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 58.

<sup>174</sup> Lima E, Komentarz do 8. Por. E. LESSING, dz. cyt., s.122; A. BIRMELÉ, *Théologie. Voix protestante*, dz. cyt., s. 485-486.

trydencką naukę o mszy jako ofierze przebłagalnej uznaje się za wysoce niewystarczającą<sup>175</sup>.

*Dokument z Limy* jest syntezą 50-letnich prac Komisji „Wiara i Ustrój” nad osiągnięciem wzajemnego zrozumienia, które prowadziły do wspólnoty eucharystycznej podzielonych chrześcijan<sup>176</sup> i w tym kontekście jest wielkim znakiem nadziei, a jednocześnie ogromnym sukcesem ekumenicznym w sensie imponującej drogi, jaką pokonano, by uzyskać tak daleko idącą zgodę przedstawicieli tak wielu różnych Kościołów, tak bardzo przecież podzielonych historycznymi i teologicznymi kontrowersjami w interpretacji misterium Eucharystii. Kiedy w ten sposób patrzymy na to uzgodnienie, to bardzo wyraźnie zauważamy, jak kluczowe znaczenie w zakresie postępu we wspólnym rozumieniu nauki o Eucharystii jako ofierze, ma w nim zastosowanie biblijnie pojmowanego pojęcia pamiętki (*anamnesis*). Choć ich uzyskany poziom konwergencji w tej dziedzinie jest tu wciąż niedoskonały, co potwierdzają oceny tego dokumentu wyrażone przez poszczególne Kościoły, to jednak nakreślona tutaj anamnetyczna perspektywa rozwiązania problemu ofiarniczego charakteru Eucharystii niesie duży potencjał dalszych możliwości szukania optymistycznego zamknięcia tej kontrowersji na tak szerokiej płaszczyźnie dialogu, jaką reprezentuje Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów<sup>177</sup>.

### 2.3. Osiągnięcia i perspektywy dialogu ekumenicznego o Eucharystii wynikające z zastosowania kategorii pamiętki i anamnezy

Podsumowując przedstawioną uprzednio bogatą panoramę dialogów ekumenicznych o Eucharystii, w których brał udział Kościół katolicki, możemy najogólniej stwierdzić, że wszystkie one uwzględniają biblijną kategorię pamiętki (*anamnesis*). Te dokumenty dialogu teologicznego, gdzie Eucharystia jest głównym tematem, prezentują wyraźną konwergencję we wspólnej refleksji dialogu-

---

<sup>175</sup> Por. A. DULLES, *The Eucharist as Sacrifice*, dz. cyt., s. 181-182; J.T. O'CONNOR, dz. cyt., s. 170-171; G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 239-240, 242-243 oraz opinie poszczególnych Kościołów wobec zapisów w BEM w tym względzie, zreferowane w: *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*, dz. cyt., s. 65-67.

<sup>176</sup> Por. Lima E, 33; P. MCPARTLAN, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, s. 88-89.

<sup>177</sup> Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”*. W poszukiwaniu oceny katolickiej, [w:] Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 114-117; G. WAINWRIGHT, *Eucharist*, [w:] *Dictionary of the Ecumenical Movement*, red. N. Lossky i in., Geneva 2002<sup>2</sup>, s. 419.



jących Kościołów nad biblijnym znaczeniem tej kategorii, która w istotny sposób pomogła przejść ponad dawnymi polemikami o mszy jako ofierze<sup>178</sup>. Wyłączając dokument katolicko-prawosławny, podejmujący temat Eucharystii, gdzie – jak zaznaczaliśmy – jego istotą nie było rozwiązywanie historycznych kontrowersji, ale ukazanie wspólnej wiary eucharystycznej z podkreśleniem elementów anamnetyczno-epiklektycznych, skupimy się tu na podsumowaniu owoców dialogu katolicko-protestanckiego dotyczącego Eucharystii jako ofiary, z wyeksponowaniem znaczenia dla niego pojęć pamiętki i anamnezy.

W świetle przedstawionej analizy poszczególnych dokumentów możemy podzielić je na trzy grupy pod względem zaawansowania osiągniętych ustaleń:

- pierwsza grupa obejmuje dokumenty, w których można mówić o wysokim stopniu osiągniętej zgodności wspólnego rozumienia Eucharystii jako ofiary w sensie pamiętki jedynej ofiary Chrystusa (dokument katolicko-anglikański *Doktryna eucharystyczna* [1971] i dokument katolicko-luterański *Wieczera Pańska* [1978])<sup>179</sup>;
- druga grupa obejmuje dokumenty dialogu ekumenicznego, w których zastosowano kategorię pamiętki (anamnezy), osiągając konwergencję w jej rozumieniu, ale temat ofiary potraktowano wstępnie, pozostawiając otwartą perspektywę poszukiwań dalszych uzgodnień poprzez pogłębienie rozumienia pojęcia pamiętki w odniesieniu do Eucharystii (dialog katolicko-metodystyczny: *Raport z Dublina* [1976], i dialog katolicko-reformowany: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie* [1977]);
- trzecia grupa to dokumenty, w których dopiero wstępnie poruszono temat Eucharystii, prezentując jedynie jej rozumienie przez obie strony dialogu (dialog z mennonitami, Uczniami Chrystusa, zielonoświątkowcami i wspólnotami ewangelikalnymi).

Osobną kategorię stanowią dokumenty Komisji „Wiara i Ustrój”, a szczególnie *Dokument z Limy*, będący w pewien sposób wyrazem wzajemnej korelacji między dialogami dwustronnymi i swoistym podsumowaniem całego procesu dialogu ekumenicznego o Eucharystii na płaszczyźnie multilateralnej.

Dokumenty należące do pierwszej wyróżnionej przez nas grupy stanowią najważniejsze osiągnięcie dialogu ekumenicznego w interesującym nas zakresie. Ranga *Dokumentu z Windsor* powinna być tu widziana na trzech płaszczyznach. Przede wszystkim jest to chronologicznie pierwszy dokument dialogu dwustronnego prowadzonego przez Kościół katolicki na forum ogólnokościel-

<sup>178</sup> W. KASPER, *Harvesting the Fruits. Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London–New York 2009, s. 191; J.E. VERCRUYSE, dz. cyt., s. 126. Por. EE 30.

<sup>179</sup> W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 190-191; P. JASKÓŁA, *Ofiarniczy charakter Eucharystii jako temat dialogów teologicznych*, dz. cyt., s. 70; H. BOURGEOIS, B. SESBOÛÉ, P. TIHON, dz. cyt., s. 256; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 498.

nym, stanowiący swoisty „kamień milowy w procesie ekumenicznym jako całości”<sup>180</sup>. Po drugie jest to jedyny dokument, w którym mówi się o „substancjalnej zgodności” (*substantial agreement*)<sup>181</sup> w istotnych punktach doktryny eucharystycznej<sup>182</sup>, a szczególnie duży postęp w kierunku jednomyslności uzyskano w dziedzinie nauki o Eucharystii jako ofierze<sup>183</sup>. W temacie ofiary eucharystycznej osiągnięty consensus był możliwy dzięki zastosowaniu biblijnej kategorii pamiątki (*memorial*)<sup>184</sup>, która tutaj po raz pierwszy została zdefiniowana na forum oficjalnego dialogu międzykościelnego<sup>185</sup>, co później posłużyło jako bezpośredni wzorzec dla kolejnych dokumentów powstałych w wyniku innych dialogów. I ten inspirujący wpływ na inne dialogi to trzecia płaszczyzna, na której należy wyeksponować tekst tego uzgodnienia. Natomiast doniosłość dokumentu dialogu katolicko-luterańskiego *Wieczera Pańska* wynika jeszcze bardziej z jego znaczenia dla przełamania historycznej kontrowersji na temat Eucharystii jako ofiary. O ile w anglikanizmie zawsze istniało skrzydło nawiązujące do tradycji katolickiej i dzięki temu znalezienie wspólnej płaszczyzny w wierze eucharystycznej było znacznie łatwiejsze, to dla ewangelików od czasów Lutera msza jako ofiara stanowiła kamień obrazy. W wyniku dialogu przyjęto za wspólne rozumienie Eucharystii jako skutecznego uobecnienia jedynej ofiary Chrystusa dokonanej raz na zawsze na krzyżu, co stało się możliwe dzięki posłużeniu się dla wyjaśnienia związku między ofiarą Krzyża a Eucharystią pojęciem pamiątki w znaczeniu biblijnego *anamnesis*<sup>186</sup>. Warto zaznaczyć, że skorzystano tu z rozwiązania wypracowanego właśnie w ustaleniu katolicko-anglikańskim<sup>187</sup>. Choć ciągle dyskusyjny pozostaje tu sposób i zakres tego skutecznego uobecnienia ofiary, co wymaga dalszych wyjaśnień w procesie dialogu, zwłaszcza odnośnie do katolickiego pojmowania mszy jako ofiary przebłagalnej<sup>188</sup>, to jednak skok ku zbliżeniu, jakiego dokonano tutaj po 400 latach rozłamu, jest niezwykle imponujący. A stało się to głównie za sprawą wprowadzenia do hermeneutyki dialogu teologicznego biblijnej kategorii pamiątki (*anamnesis*) odkrytej na nowo przez teologów XX wieku w Biblii, tradycji patrystycznej i liturgicznej.

<sup>180</sup> Por. *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej*, dz. cyt., s. 51.

<sup>181</sup> Windsor, 12. Por. J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 96.

<sup>182</sup> Por. W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 168-169.

<sup>183</sup> Por. *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej*, dz. cyt., s. 51.

<sup>184</sup> W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>185</sup> Windsor, 5.

<sup>186</sup> *Wieczera Pańska*, 56, dz. cyt., s. 159. Por. W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 178-179.

<sup>187</sup> Por. *Wieczera Pańska*, 36, dz. cyt., s. 153; Windsor, 5.

<sup>188</sup> Por. W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 187.

W drugiej grupie naszej specyfikacji dialogów pod względem osiągnięć na temat ofiary eucharystycznej mamy dokumenty uzgodnień, które co prawda w jakiś sposób uznają ofiarny charakter Eucharystii, ale temat ten wymaga dalszych poszukiwań zbliżenia, przy czym mamy tu duże możliwości znalezienia pozytywnych rozwiązań. Jeśli idzie o dialog katolicko-reformowany, to wskazuje się tu na potencjał ukryty właśnie w rozwinięciu bogatego w treść teologiczną pojęcia pamiętki (*anamnesis*)<sup>189</sup>. Trzeba jednak przyznać, że dialog ten rozwija się najwolniej<sup>190</sup> i dużo odważniejsze od oficjalnego dialogu międzykościelnego wydają się być poszukiwania Grupy z Dombes, gdzie przecież po stronie protestanckiej większość członków to ewangelicy reformowani. Natomiast bardzo obiecująco wygląda w tym zakresie dialog katolicko-metodystyczny<sup>191</sup>. Wpływają na to dwa czynniki. Po pierwsze metodyści, którzy z racji historycznych otwarci są na wpływy anglikańskie, w dialogu z katolikami zaakceptowali wypracowane w dialogu katolicko-anglikańskim znaczenie biblijnej kategorii *anamnesis* dla rozumienia Eucharystii<sup>192</sup>. Po drugie w swoim oficjalnym dokumencie doktrynalnym *This Holy Mystery* (2004) doprowadzili do usystematyzowania własnej nauki o Eucharystii, czego brak był dużą przeszkodą w dialogu ekumenicznym. Pod wpływem kontaktów ekumenicznych do metodystycznej doktryny eucharystycznej wprowadzono tam termin *anamnesis* pojmowany jako uobecnienie (*re-presentation*), co pozwoliło im na otwarcie się na ofiarny wymiar misterium eucharystycznego, także w ich odnowionej liturgii.

Pozostałe dokumenty ekumeniczne wypracowane w dialogach bilateralnych Kościoła katolickiego – wymienione w trzeciej grupie, w których poruszano temat Eucharystii, pozostają w tym aspekcie tematycznym właściwie w fazie wstępnej. Dialogi te mają spory potencjał możliwości wypracowania dalszych, bardziej konkretnych dokumentów, na płaszczyźnie poszukiwania punktów zbieżnych doktryn eucharystycznych spotykających się stron. Warto podkreślić, że Kościół katolicki, prezentując swoje nauczanie o Eucharystii, już na tym wstępnym etapie odwoływał się do pojęcia pamiętki (anamnezy). Dużym problemem w większości tych dialogów będzie brak po stronie tych protestanckich Wspólnot kościelnych rozumienia sakramentów w pełnym ich znaczeniu. Z drugiej jednak strony wspólnoty te, zwłaszcza typu charyzmatycznego, dzisiaj bardzo gwałtownie się rozwijają i tym samym zmieniają scenę ekumeniczną,

<sup>189</sup> Por. *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, 92, dz. cyt., s. 94.

<sup>190</sup> J.B. DE PINHO, dz. cyt., s. 109.

<sup>191</sup> Por. W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 189-190, gdzie ukazane są zadania na przyszłość; S. RABIEJ, dz. cyt., s. 181-182.

<sup>192</sup> Por. *Dublin Report*, 63, dz. cyt., s. 345; W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 180.

stając się istotnymi partnerami do dialogu, co w tej dziedzinie jest nowym wyzwaniem dla Kościoła katolickiego<sup>193</sup>.

W końcu, gdy mówimy o osiągnięciach dialogu ekumenicznego o Eucharystii, bezprecedensowe miejsce w całej historii ruchu ekumenicznego zajmuje tu *Dokument z Limy Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK*, nazywany „cudem z Limy”<sup>194</sup>. Ta jego pozycja wynika przed wszystkim z nieporównywalnie szerokiej płaszczyzny dialogu, jaką wyraża, będąc wspólnym dokumentem dla wszystkich tradycji chrześcijańskich<sup>195</sup>. W zakresie ofiarnego wymiaru Eucharystii dokument w całym swoim kontekście jeszcze dość ogólnie i ostrożnie stwierdza, że „Eucharystia jest sakramentem jedynej ofiary Chrystusa”<sup>196</sup>, ale dojście do tak istotnej konwergencji między tak licznymi i różnorodnymi, partnerami dialogu było możliwe tylko dzięki zastosowaniu precyzyjnie ujętej biblijnej kategorii pamiętki (anamnezy). To, co jest także wielką ekumeniczną wartością BEM, to zebranie w nim doświadczeń poszukiwań i wyników bardzo wielu dialogów dwustronnych. I w tym sensie dokument ten stał się swoistym symbolicznym podsumowaniem ekumenicznych wysiłków w drodze ku wspólnej Eucharystii, przynajmniej na tym etapie, gdyż po jego opublikowaniu w 1982 r. praktycznie od ponad 25 lat nie ukazał się żaden istotny dokument dialogu teologicznego prowadzonego na poziomie międzykościelnym poświęcony Eucharystii<sup>197</sup>.

Taki stan rzeczy stawia przed nami pytania o przyszłość dialogu ekumenicznego dotyczącego Eucharystii. Wydaje się, że odpowiedzi – nowych rozwiązań, należy tu poszukiwać przede wszystkim w dwóch sferach. Pierwszą barierą dla rozwoju tego dialogu jest nierozwiązany problem ministra Eucharystii – uznania ważności ordynacji na urząd duchowny we Wspólnotach protestanckich, który sprawia, że Kościół katolicki stale uważa, iż z tego powodu Kościoły reformacyjne nie przechowały „właściwej i całkowitej rzeczywistości misterium eucharystycznego”<sup>198</sup>. Drugą płaszczyzną postępu w zbliżeniu do wspólnej Eucharystii może tu być zmiana samej metody dialogu teologicznego.

Zagadnienie ministra Eucharystii jest punktem krytycznym dialogu o Eucharystii w zasadzie od samych jego początków i właściwie równoległe, co szcze-

<sup>193</sup> Por. W. KASPER, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 25.

<sup>194</sup> A. SKOWRONEK, *Z ekumenią w XXI wiek*, *Życie Duchowe* 10 (4)1997, s. 19; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne?*, [w:] *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia*, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 156.

<sup>195</sup> Por. P. MCPARTLAN, dz. cyt., s. 91.

<sup>196</sup> Lima E, 8. Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, dz. cyt., s. 727-729.

<sup>197</sup> Por. B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 250-252.

<sup>198</sup> DE 22.

gólnie widać na przykładzie dokumentów Komisji „Wiara i Ustrój”, toczy się stale dialog ekumeniczny w tym zakresie, który wypracował już liczne dokumenty<sup>199</sup>. Pomimo osiągniętego w nich zbliżenia, ciągle ze strony katolickiej istotą problemu jest to, co Sobór Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie* określił jako „brak (*defectus*) sakramentu kapłaństwa”<sup>200</sup>, a co na dzisiejszym poziomie dialogu ekumenicznego sprowadza się tu głównie do problemu niezachowania sukcesji apostołskiej we Wspólnotach kościelnych wyrosłych z Reformacji<sup>201</sup>. W. Hryniewicz, ukazując to zagadnienie w szerokim kontekście historycznym i ekumenicznym, uważa, że nadszedł czas, aby Kościół katolicki wyszedł tutaj ze zbyt jurydycznego myślenia o sakramencie święceń i odważył się na profetyczną inicjatywę, umożliwiającą rozwiązać problem braku formalnej sukcesji w urzędzie w Kościołach protestanckich, co pozwoliłoby wyjść z tej historycznej i teologicznej kontrowersji, będącej wielką przeszkodą na drodze do wspólnoty Stołu Pańskiego<sup>202</sup>.

Z drugiej strony, wspominany już wcześniej jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów, uczestnik dialogu katolicko-luterańskiego i katolicko-ewangelikalnego, amerykański kardynał A. Dulles wskazywał w ostatnich latach swojego życia na wyczerpywanie się potencjału stosowanej dotychczas w dialogu ekumenicznym metody punktów zbieżnych, która opiera się na harmonizacji doktryn poprzez wspólną hermeneutykę źródeł różnych tradycji kościelnych. Opinia ta potwierdza się w pełni na przykładzie przeprowadzonej przez nas analizy dialogów teologicznych o Eucharystii. Pokazaliśmy tam, że gdzie dialog prowadzono intensywnie, poszukując elementów wspólnych, osiągnięto właściwie prawie wszystko co możliwe za pomocą tej metody (dialog katolicko-anglikański, katolicko-luterański, Grupa z Dombes, Komisja „Wiara i Ustrój”). Rozwojowe są wciąż tylko te dialogi, gdzie w temacie Eucharystii przeprowadzono dopiero wstępne ustalania doktrynalne lub wręcz praktycznie zaczęto intensyfikować dialog dopiero po roku 2000 – tam metoda ta może być jeszcze użyteczna. Żeby nadać dialogowi ekumenicznemu nowy impuls i wy-

<sup>199</sup> Nie miejsce tutaj, by je omawiać – zob. szersze przedstawienie tej problematyki G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 189-244.

<sup>200</sup> DE 22. Por. EE 30, 46; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Dominus Iesus*, dz. cyt., 17.

<sup>201</sup> Por. szerzej G. HUNSINGER, dz. cyt., s. 191-197; B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique*, dz. cyt., s. 225-231, 287-311; K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 107-113.

<sup>202</sup> W. HRYNIEWICZ, *Wieczera Pańska i posługiwanie duchowne jako problem teologiczny*, RT 52(2005) z. 7, s. 5-26. Por. tenże, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, s. 266-269; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 198-199; P. PHILLIPS, *Receiving the Experience of Eucharistic Celebration*, [w:] *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P.D. Murray, Oxford–New York 2008, s. 463-465.

prowadzić go ze stagnacji, tam gdzie ta metoda nie daje już możliwości przezwyciężenia istniejących przeszkód, należy podjąć inną metodę pracy ekumenicznej. Kard. Dulles jako alternatywę podał swoją koncepcję metody wzajemnego wzbogacania się przez świadectwo, która pozostawia uczestnikom dialogu wolność czerpania z własnych źródeł normatywnych, bez minimalizowania tego, co je wyróżnia. Oparł się tutaj na myśli Jana Pawła II zawartej w encyklice *Ut unum sint*, gdzie papież stwierdził, sprzeciwiając się w dialogu ekumenicznym wszelkim formom redukcjonizmu i fałszywego kompromisu w spawach wiary<sup>203</sup>, że tenże „dialog nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób «wymianą darów»”<sup>204</sup>. Co więcej, Jan Paweł II napisał w tej samej encyklice:

*Dzięki wymianie darów między Kościołami, które się nawzajem dopełniają, komunია przynosi owoce*<sup>205</sup>.

*Na etapie, na którym się obecnie znajdujemy, należy poważnie zastanowić się nad znaczeniem tego dynamizmu wzajemnego wzbogacania się. Jest on oparty na komunii już istniejącej dzięki pierwiastkom eklesjalnym obecnym we Wspólnotach kościelnych i z pewnością stanie się bodźcem do osiągnięcia pełnej i widzialnej komunii – upragnionego celu drogi, którą idziemy. Jest to ekumeniczna forma ewangelicznego prawa dzielenia się dobrami*<sup>206</sup>.

Według Dullesa ta intuicja Jana Pawła II otworzyła zupełnie nowy rozdział w historii ekumenizmu. Uważa on również, że jego propozycja metodyczna całkowicie współgra z myślą papieża, by szukać pełni prawdy poprzez „wymianę darów”<sup>207</sup>. Kierunek współczesnych poszukiwań ekumenicznych wydaje się potwierdzać te tropy wyznaczone przez Jana Pawła II<sup>208</sup>.

<sup>203</sup> Por. UUS 18, 36.

<sup>204</sup> Tamże, 28. Por. LG 13; W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 5-6. To zdanie Jana Pawła II rozwinął Benedykt XVI w przemówieniu na spotkaniu ekumenicznym podczas wizyty w Australii (18.07.2008): „Dlatego też dialog ekumeniczny posuwa się naprzód nie tylko drogą wymiany myśli, lecz także poprzez wymianę ubogacających darów. «Myśl» dąży do prawdy; «dar» wyraża miłość. Obie są niezbędne do prowadzenia dialogu. Kiedy otwieramy się na przyjęcie darów duchowych od innych chrześcijan, łatwiej nam dostrzec światło prawdy, które pochodzi od Ducha Świętego.” – *L’Osservatore Romano* (ed. polska) 9/2008, s. 17.

<sup>205</sup> UUS 57.

<sup>206</sup> UUS 87.

<sup>207</sup> A. DULLES, *Ratując ekumenizm przed nim samym*, *First Things* (ed.polska) nr 6/wiosna 2008, s. 52-55. Por. tenże, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 248-249, 253-254; W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>208</sup> Zob. szerzej M. O’GARA, *Receiving Gifts in Ecumenical Dialogue*, [w:] *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P.D. Murray, Oxford–New York 2008, s. 26-33.



## 2.4. Postulaty pastoralne płynące z osiągnięć uzgodnień ekumenicznych o Eucharystii

Już autorzy dokumentu *Wieczerza Pańska* – jednego z kluczowych spośród omawianych tutaj uzgodnień ekumenicznych – w jego zakończeniu stwierdzają, że „teologia pozostaje tak długo teorią jednostek, jak długo jej nie zaakceptuje i nie przeżyje cały lud Boży”<sup>209</sup>. Wszelkie dokumenty nauczania kościelnego nabierają skuteczności, gdy zostaną wcielone w życie i myślenie wiernych, a to jest zawsze wielkie wyzwanie duszpasterskie. Szczególnie w przypadku uzgodnień ekumenicznych ważna jest ich recepcja przez Kościoły, których przedstawiciele prowadzą wzajemny dialog – „nie mogą one pozostać jedynie deklaracjami Komisji dwustronnych, ale muszą się stać dziedzictwem wszystkich”<sup>210</sup>. Dialog ekumeniczny to wielki dar Ducha Świętego dla Kościoła, ale bez recepcji, i to rozumianej jak najszerzej duszpastersko, pozostanie on zakopany talentem. Kładziemy tutaj mocny akcent na zagadnienie recepcji dokumentów uzgodnień ekumenicznych, gdyż to właśnie w znacznej mierze dzięki niej pogłębiło się rozumienie znaczenia pamiętki (anamnezy) we współczesnej nauce o Eucharystii, zarówno w katolickiej, jak i w protestanckiej. Teraz jest ważne, aby to, co zasymilowała teologia, stało się udziałem wiernych w ich duchowości i życiu wiarą, a szczególnie w przeżywaniu misterium eucharystycznego. Dlatego, po omówieniu we wcześniejszym paragrafie osiągnięć i perspektyw dialogu ekumenicznego dotyczącego Eucharystii, zaprezentowane zostaną tutaj wnioski i postulaty pastoralne: najpierw w zakresie samej interpretacji i prowadzenia procesu recepcji uzgodnień doktrynalnych, a potem na gruncie ekumenizmu duchowego, będącego konkretną płaszczyzną duszpasterskiej realizacji recepcji dokonań ruchu ekumenicznego na poziomie Kościoła lokalnego.

### 2.4.1. Znaczenie recepcji uzgodnień ekumenicznych w życiu Kościoła

Pojęcie recepcji do niedawna nie było jeszcze aż tak mocno zakorzenione w dążeniach ekumenicznych i teologii ekumenicznej jak termin dialog<sup>211</sup>. Dopiero od początku lat 80-tych XX wieku zrobiło ono zawrotną karierę w ruchu

<sup>209</sup> *Wieczerza Pańska*, 77, dz. cyt., s. 167.

<sup>210</sup> UUS 80.

<sup>211</sup> Por. Nowe Dyrekt. Ekum., 172; A. HOUTEPEN, *Reception, tradition, communion*, [w:] *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, ed. M. Thurian, Geneva 1985, s. 144-149; W. KASPER, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 35-47; A. DULLES, *Blask wiary*, dz. cyt., s. 251-253; G.R. EVANS, dz. cyt., s. 86-88; R.E. ROGOWSKI, „*Ut unum sint*” w świetle współczesnej kultury dialogu, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 146-151.

ekumenicznym<sup>212</sup>. Jednak oba te pojęcia zawsze w pewien sposób są ze sobą organicznie związane – dialog doprowadził do powstania wielu dokumentów, ale przy okazji niejako pojawiły się nowe relacje, klimat otwartości, gesty braterstwa, które w szerszym znaczeniu są już recepcją. Przejmowanie poglądów i wymiana dóbr duchowych leżą w naturze człowieka jako istoty tworzącej i przyjmującej wartości stworzone przez innych<sup>213</sup>, ale to wymaga najpierw, by zaakceptować inność drugiego człowieka i nauczyć się jego perspektywy myślenia. To jest podstawowy postulat współcześnie rozumianej hermeneutyki, która ma przecież kluczowe znaczenie w procesie dialogu ekumenicznego – jest ona tu czymś więcej niż sztuką interpretacji tekstów źródłowych i orzeczeń doktrynalnych Kościoła<sup>214</sup>. Recepcja nie jest więc tylko tolerancją wobec innych poglądów ani zwykłym przejmowaniem obcych elementów, lecz zakłada proces przemiany, przetwarzania i nadawania nowej postaci<sup>215</sup>.

Kościół jest również miejscem, w którym następuje ustawiczna wymiana poglądów – recepcja dotyczy tu nie tylko wypowiedzi teologicznych, ale także doświadczeń duchowych. Dlatego można uznać recepcję za zjawisko rdzennie eklezyjalne, gdyż stanowi ona o żywotności Kościoła. Jeśli popatrzymy jeszcze głębiej, recepcja ma swój biblijny imperatyw, gdyż wiara biblijna jest procesem receptywności człowieka względem Boga – chrześcijanin przyjmuje w Kościele Słowo Boga<sup>216</sup>. Historia wykazuje, że zjawisko recepcji w różnych formach objawiało się w tradycji chrześcijańskiej i ewoluowało na przestrzeni dziejów Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa urzeczywistniało się przez zwyczaj wzajemnego uznawania i przyjmowania przez Kościoły lokalne orzeczeń poszczególnych synodów regionalnych. Recepcja tak realizowana była wyrazem wzajemnej wspólnoty i więzi. Trzeba tu też zauważyć, że znane są przypadki kwestionowania czy modyfikacji tych orzeczeń, a czasem recepcja następowała po żmudnym procesie ich interpretacji. W późniejszej tradycji katolickiej pojęcie recepcji stało się terminem wchodzącym w zakres teologii soboru – oznaczało przyjęcie orzeczeń i dekretów soborowych przez wspólnotę wierzących lub przez następną sobór. Wyraźne zacieśnienie pojęcia recepcji wiąże się z So-

<sup>212</sup> W.G. RUSCH, *Ecumenical Reception. Its Challenge and Opportunity*, Grand Rapids – Cambridge 2007, s. VIII-IX.

<sup>213</sup> Por. J.E. VERCRUYSE, dz. cyt., s. 117. Szerzej nt. ogólnego znaczenia tego pojęcia zob. W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 1-6.

<sup>214</sup> W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 15; M. O'GARA, dz. cyt., s. 33-36; K. KOCH, *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006, s. 149-151.

<sup>215</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Recepcja jako problem ekumeniczny*, [w:] *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 9-10; tenże, *Uczę się Ciebie, ekumenio*, Tygodnik Powszechny 4/1998, s. 1; W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 74.

<sup>216</sup> Por. A. HOUTEPEN, dz. cyt., s. 149-153; W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 7-13; W. HRYNIEWICZ, *Problem recepcji dialogu*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 569-570.

borem Watykańskim I, kiedy ograniczone zostało ono jedynie do formalnego uznania dokumentów soborowych przez papieża, a wierni zobowiązani byli do przyjęcia ich na zasadzie posłuszeństwa. Zmiana myślenia teologicznego między Soborami Watykańskim I a Watykańskim II związana z ruchem biblijnym, liturgicznym i patrystycznym sprawiła, że dziś nie można recepcji sprowadzić tylko do reguły posłuszeństwa. Mimo iż w eklezjologii katolickiej sobór i Urząd Nauczycielski mają autorytet prawny same z siebie, niezależnie od późniejszego odbioru, to jednak ostatni sobór dzięki pogłębionej wizji eklezjologicznej pokazał, że w życiu Kościoła istnieje nie tylko ruch zstępujący od papieża przez biskupów do wiernych, ale prawdziwa *koinonia* wymaga wzajemnego oddziaływania i odpowiedzialności wszystkich członków<sup>217</sup>. Wyraża to w świadomości kościelnej zdolność do rozróżniania i wartościowania zwana *sensus fidei*, wynikająca z działania Ducha Świętego w życiu każdego wierzącego<sup>218</sup>. Ten nadprzyrodzony zmysł wiary ogółu wiernych odgrywa doniosłą rolę w procesie recepcji, gdyż nie tylko ją koryguje, ale i inspiruje. Potwierdza to opinia wielkiego teologa XX w. Y. Congara, który rozumiał recepcję jako proces, w którym Kościół przyswaja prawdę, która nie pojawiła się poza nim, ale którą rozpoznał i zaadoptował jako sformułowanie własnej wiary. Przy czym nie jest to prosty akt posłuszeństwa, w którym przyswaja się sformułowania Urzędu Nauczycielskiego, lecz proces obejmujący zgodę, krytykę i rozwój<sup>219</sup>. Tak rozumiana recepcja nie jest tylko prostą repetycją przeszłości, ale procesem reinterpretacji Ewangelii w zmieniających się warunkach życia Kościoła<sup>220</sup>.

Istotnym warunkiem recepcji jest uznanie za ważne tego, co druga strona wyraża. W tym sensie recepcja jest wyrazem wspólnego dążenia do pełniejszego zrozumienia wiary i jej konsekwencji życiowych. Rozwój kontaktów między wyznaniem chrześcijańskimi doprowadził do ekumenicznego poszerzenia pojęcia recepcji. Stało się ono podstawowym i trwałym wymiarem każdego porozumienia ekumenicznego. Elementarnie pojęta recepcja jest procesem żywej wymiany i wzajemnego uczenia się chrześcijan. Proces ten angażuje wszystkie wymiary życia chrześcijańskiego: formy pobożności, liturgię, prawo kościelne, duszpasterstwo, myśl teologiczną. W węższym znaczeniu ekumeniczny ozna-

<sup>217</sup> Zob. szerzej o ewolucji pojęcia recepcji w Kościele W. HRYNIEWICZ, *Recepcja jako problem ekumeniczny*, dz. cyt., s. 12-17; tenże, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 125-129 oraz W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 14-43. Por. także na temat współczesnego rozumienia recepcji J. RATZINGER, *Reception as Result of Dialogue*, [w:] *Catholic-Lutheran relations three decades after Vatican II*, ed. P. Nørgaard-Højen, *Studia Oecumenica Farfensia*, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 78-79.

<sup>218</sup> KK 12; Nowe Dyrekt. Ekum., 179; UUS 80. Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, dz. cyt., s. 131.

<sup>219</sup> A. BIRMELÉ, *What is reception?*, [w:] *Catholic-Lutheran relations three decades after Vatican II*, ed. P. Nørgaard-Højen, *Studia Oecumenica Farfensia*, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 61. Podobna opinia J.M.R. Tillarda zob. G.R. EVANS, dz. cyt., s. 198.

<sup>220</sup> Por. A. HOUTEPEN, dz. cyt., s. 145.

cza przyswojenie i wprowadzenie w życie kościelne uzgodnień ekumenicznych wypracowanych w dialogach teologicznych między przedstawicielami Kościołów. Chodzi tu więc głównie o przejęcie i integrację osiągniętych w dialogach poglądów, mogących przyczynić się do wzajemnego porozumienia, zbliżenia i zjednoczenia. Tak nakreślona recepcja stała się jednym z głównych procesów ekumenicznych, którego zadaniem jest zespolenie różnych tradycji wyznaniowych przez wydobywanie z nich istotnych wartości mogących ubogacić wszystkich chrześcijan. Tak jak w starożytności partnerami recepcji były poszczególne Kościoły lokalne, tak obecnie w wyniku zadawnionych podziałów chrześcijaństwa partnerami są tu na płaszczyźnie ekumenicznej Kościoły rozdzielone. Ten wczesnochrześcijański model wspólnoty (*koinonia*) Kościołów lokalnych, między którymi istniał proces żywej wymiany duchowej i bezpośredniej recepcji, wydaje się ważną, mimo iż ciągle naznaczoną problemami, perspektywą dla podzielonych wyznań chrześcijańskich<sup>221</sup>. Recepcja ekumeniczna, dokonująca się we wspólnocie danego Kościoła, polega na przyjmowaniu uzgodnionych poglądów czy też doświadczenia duchowego innych chrześcijan<sup>222</sup>, o ile po krytycznej ocenie uznano je za prawdziwe. Jednak proces ten nie powinien polegać jedynie na porównywaniu uzgodnień ze sformułowaniami własnej tradycji wyznaniowej, gdyż bez otwartości nigdy nie będzie poszukiwaniem prawdy<sup>223</sup>. Aczkolwiek ostatecznie charakter zobowiązujący nadaje recepcji dopiero oficjalne uznanie przez kierownicze instancje kościelne<sup>224</sup>.

Tak więc recepcja uzgodnień stanowi ważny sprawdzian realnej otwartości ekumenicznej Kościołów. Patrząc z perspektywy ponad 25 lat od publikacji ostatnich kluczowych dokumentów dialogu teologicznego poświęconych Eucharystii, możemy stwierdzić, że proces recepcji w tym zakresie na poziomie reakcji władz Kościołów wobec pojawiających się ustaleń ekumenicznych jest dość żywy, o czym świadczą liczne oficjalne wypowiedzi i publikacje<sup>225</sup>. Szczególnym przykładem jest tu szeroka panorama dokumentów bardzo wielu Kościołów

<sup>221</sup> Por. A. BIRMELÉ, *What is reception?*, dz. cyt., s. 64-66; W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 54-58.

<sup>222</sup> Przykładem recepcji doświadczeń duchowych innego Kościoła jest współczesny ruch charyzmatyczny rozwijający się w ostatnich dziesiątkach lat w różnych Kościołach.

<sup>223</sup> Por. UUS 80, 87; Nowe Dyrekt. Ekum., 179, 181; W. HRYNIEWICZ, *Problem recepcji dialogu*, dz. cyt., s. 572-573; G.R. EVANS, dz. cyt., s. 182-183.

<sup>224</sup> Por. Nowe Dyrekt. Ekum., 178. Szerzej o recepcji w rozumieniu ekumenicznym zob. W. HRYNIEWICZ, *Recepcja jako problem ekumeniczny*, dz. cyt., s. 17-19; G.R. EVANS, dz. cyt., s. 203-214.

<sup>225</sup> Prezentacja ich wykracza poza zakres naszej pracy – zob. szersze omówienie w W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 43-53, 104-115 oraz K.D. WHITEHEAD, *The New Ecumenism. How the Catholic Church after Vatican II Took Over the Leadership of the World Ecumenical Movement*, New York 2009, s. 83-96. Szczególne znaczenie ma tu ostatnia publikacja dotychczasowego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, w której podsumowuje on owoce posoborowego dialogu ekumenicznego Kościoła katolickiego – zob. w zakresie Eucharystii W. KASPER, *Harvesting the Fruits*, dz. cyt., s. 168-195.

ustosunkowujących się do *Dokumentu z Limy*.<sup>226</sup> Zresztą warto zauważyć, że sam ten dokument jest w istocie w jakiś sposób owocem procesu recepcji przez Kościoły kolejnych etapów długich poszukiwań w temacie Eucharystii, prowadzonych w łonie Komisji „Wiara i Ustrój”<sup>227</sup>. Na głębszym poziomie i w dłuższej perspektywie czasowej recepcja, będąca wynikiem dialogów ekumenicznych, prowadzi do zjawiska, które możemy nazwać wzajemnym „uczeniem się” Kościołów, co jest jakąś formą „wymiany darów” między Kościołami, o której pisaaliśmy wcześniej, odwołując się do myśli Jana Pawła II<sup>228</sup>. W kontekście tematyki naszej pracy warto tu podkreślić zwłaszcza proces, który w wyniku kontaktów ekumenicznych doprowadził na płaszczyźnie liturgii do dowartościowania roli anamnezy w formularzach eucharystycznych Kościołów protestanckich. Sygnalizowaliśmy to zjawisko nieraz przy omawianiu miejsca anamnezy w teologii i liturgii poszczególnych Kościołów, wskazując przykłady współcześnie wprowadzonych tam modlitw eucharystycznych eksponujących anamnezę, które powstały pod wpływem zarówno kontaktów z prawosławiem, jak i ruchu liturgicznego i reformy soborowej w Kościele katolickim<sup>229</sup>.

#### 2.4.2. Ekumenizm duchowy jako płaszczyzna realizacji procesu recepcji uzgodnień ekumenicznych na poziomie duszpasterskim

Przy wzrastającej liczbie dokumentów ekumenicznych rodzi się paląca potrzeba przyśpieszenia procesu recepcji, gdyż jak zauważa W. Hryniewicz, istnieje realne niebezpieczeństwo, że wobec osiągnięcia takiego zbliżenia na płaszczyźnie teologicznej i braku jego konsekwencji w życiu Kościołów będzie zwiększał

<sup>226</sup> Odpowiedzi Kościołów na BEM opublikowano w aż 6 tomach, a ich analizę odnośnie do Eucharystii zob. *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990*, dz. cyt., s. 55-74, 112-120. Por. G.R. EVANS, dz. cyt., s. 183-186. Zob. także J. RUSAMA, *Baptism, Eucharist and Ministry in Bilateral Dialogues*, [w:] BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy, ed. T.F. Best and T. Grdzeldze, Geneva 2007, s. 241-264.

<sup>227</sup> W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 95-97; G. WAINWRIGHT, *The Eucharistic Dynamic of BEM*, dz. cyt., s. 47-53.

<sup>228</sup> Zob. szerzej bogaty zestaw artykułów na ten temat w pracy *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P.D. Murray, Oxford-New York 2008, s. 107-175.

<sup>229</sup> Por. UUS 45; M. NORTHCOTT, *BEM and the Struggle for the Liturgical Soul of the Emergent Church*, [w:] BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy, ed. T.F. Best and T. Grdzeldze, Geneva 2007, s. 101 – autor podkreśla tu inspirujący wpływ *Dokumentu z Limy* i dołączonej do niego liturgii na odkrycie znaczenia liturgii w życiu pierwotnego Kościoła przez Kościoły protestanckie, co przełożyło się na zmiany w ich własnej liturgii. Zob. też zbiór konkretnych przykładów, gdzie anamneza łączy się z wątkiem ofiary we współczesnych protestanckich modlitwach eucharystycznych – H. DAVIES, dz. cyt., s. 72-77.

się dystans pomiędzy ogółem wiernych i teologami z jednej strony, a kierowniczymi instancjami Kościołów z drugiej<sup>230</sup>. W tym kontekście, kiedy w latach 90-tych po okresie publikacji wielu uzgodnień teologicznych nastąpił pewien zastój, pojawiło się po raz pierwszy hasło „zima ekumenizmu”<sup>231</sup>. Ekumeniści podkreślają zatem, że obecnie punkt ciężkości pracy ekumenicznej powinien przenieść się z płaszczyzny teologicznej przede wszystkim na szeroką płaszczyznę duszpasterskiej aktywności parafii przy wsparciu zwierzchnictw Kościołów<sup>232</sup>. Trzeba tu też zaznaczyć, że rodzące się napięcie może być wynikiem braku rozróżnienia między dwoma aspektami recepcji – odbiorem spontanicznym wśród wiernych, szczególnie tych odnajdujących się w dyskutowanych sytuacjach ekumenicznych, a odbiorem oficjalnym, głównie prawniczym, władzy kościelnej. Ta właśnie rozbieżność między recepcją na poziomie spontanicznym a odbiorem na poziomie oficjalnym prowadzi często do nieporozumień w życiu kościelnym, a zwłaszcza grozi zniechęceniem i zamknięciem się we własnych granicach konfesyjnych<sup>233</sup>. Znamienny jest tu głos człowieka mającego niebagatelne zasługi dla pojednania chrześcijan – brata Rogera z Taizé, który w 2004 r., w jednym z ostatnich swoich pism tak zwracał się do młodych gromadzących się na spotkaniach prowadzonych przez Wspólnotę z Taizé: „Powołanie ekumeniczne przez wiele lat było bodźcem do ważnych rozmów. Są one zapowiedzią żywej komunii między chrześcijanami. Komunia jest kamieniem probierczym. Rodzi się ona najpierw w samej głębi serca każdego chrześcijanina, w ciszy i miłości. W długiej historii chrześcijan zdarzało się tak, że ich duże grupy któregoś dnia odkrywały, że są odłączone, czasami nie wiedząc dlaczego. Dziś trzeba zrobić wszystko, żeby jak najwięcej chrześcijan, często nie ponoszących winy za podziały, odkryło, że żyją w komunii”. I zaraz sam komentuje te słowa, zadając ważne, w kontekście przedstawionych tu wcześniej uwag W. Hryniewicza, pytania: „Czy mogłyby się pojawić w Kościele znaki wielkiej otwartości, tak wielkiej, że można by stwierdzić: ci którzy byli podzieleni w przeszłości, nie są już rozłączeni, żyją w komunii? Pierwszym krokiem w stronę pojednania będzie dostrzeżenie tych miejsc na całym świecie, w których urzeczywistnia się już życie w komunii. Trzeba będzie odwagi, aby to stwierdzić i przystosować się do tego. Teksty powstaną później. Czy uprzywilejowane traktowanie tekstów w rezultacie nie oddała wezwania

<sup>230</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Problem recepcji dialogu*, dz. cyt., s. 568-569; tenże, *Uczę się ciebie, ekumenio*, dz. cyt., s. 1; T. SCHNEIDER, dz. cyt., s. 192-193.

<sup>231</sup> G.R. EVANS, dz. cyt., s. 1-9; K. KOCH, *Eucharistie*, dz. cyt., s. 118; R.J. NEUHAUS, *Nieodwołalne zobowiązanie*, *First Things* (ed.polska) nr 6/wiosna 2008, s. 79-81 – autor wskazuje tu przyczyny współczesnego spowolnienia dialogu ekumenicznego.

<sup>232</sup> Por. A. SKOWRONEK, *Z ekumenią w XXI wiek*, dz. cyt., s. 24-27.

<sup>233</sup> Por. J.E. VERCRUYSE, dz. cyt., s. 81; J. BUJAK, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2009, s. 80.



Ewangelii: pojednaj się z bratem nie zwlekając?”<sup>234</sup> Wobec takich słów widać, jak nagląca jest potrzeba recepcji uzgodnień dialogów ekumenicznych, aby nie stały się martwą literą. Ekumeniczna recepcja to nie podpis pod umową, ale budowanie przestrzeni dla komunii. To proces, który w swojej istocie, oprócz wymiaru teologicznego, musi mieć przede wszystkim wymiar duchowy, gdyż ostatecznie odbywa się pod przewodnictwem Ducha Świętego<sup>235</sup>. Recepcja nie może się odnosić tylko do samych tekstów uzgodnień, nie może być jedynie przyjęciem do wiadomości ustaleń dogmatycznych ani wyrazem racjonalnego consensusu czy obopólnego zrozumienia, musi stawać się, przez akceptację wypracowanych zbieżności, drogą do wspólnego wyznania wiary, które jest istotowym warunkiem dla jedności i komunii<sup>236</sup>. Na tej drodze ważne są działania, które powodują wzrost komunii, i to jest zadanie będące także wyzwaniem duszpasterskim w procesie recepcji uzgodnień ekumenicznych. Jak mówi soborowy *Dekret o ekumenizmie*, duszą całego ruchu ekumenicznego jest ekumenizm duchowy<sup>237</sup>, i dlatego to jest główna płaszczyzna realizacji recepcji ekumenicznej w wymiarze pastoralnym<sup>238</sup>.

Oczywiście pierwszorzędne miejsce w procesie przyswojenia rezultatów dialogów ekumenicznych mają teologowie i wydziały teologiczne, jak również komisje ekumeniczne powoływane na różnych poziomach struktur kościelnych<sup>239</sup>. Ich zadaniem jest przede wszystkim rozpowszechnianie treści uzgodnień ekumenicznych w kształceniu teologicznym, na różnych sympozjach, w publikacjach i podręcznikach<sup>240</sup>. A. Skowronek postuluje także, w przypadku ośrodków kształcenia teologicznego, ekumeniczną wymianę wykładowców, która pomogłaby studentom zrozumieć punkt widzenia drugiego wyznania<sup>241</sup>. W tym miejscu warto podkreślić również wszelkie inicjatywy na szczeblu lokalnym, będące wyrazem wspólnego między zainteresowanymi wyznaniami krytycznego osądu proponowanych

<sup>234</sup> BRAT ROGER z TAIZÉ, *U źródeł radości. List 2004*, Taizé 2004, s. 4.

<sup>235</sup> W.G. RUSCH, dz. cyt., s. 70-72; W. KASPER, *That They May All Be One*, dz. cyt., s. 168-172; K. KOCH, *Dass alle eins seien*, dz. cyt., s. 146; W. STINISSEN, *Słyszysz szum wiatru?*, dz. cyt., s. 144. Por. DE 4; Nowe Dyrekt. Ekum., 180.

<sup>236</sup> Por. A. HOUTEPEN, dz. cyt., s. 153; J. RUSAMA, dz. cyt., s. 260-261; A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 176.

<sup>237</sup> DE 8. Por. Nowe Dyrekt. Ekum., 63; UUS 21-23.

<sup>238</sup> W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, New York 2008<sup>3</sup>, s. 10-16; A. DULLES, *Blask wiary*, dz. cyt., s. 250-251.

<sup>239</sup> Por. UUS 81; Nowe Dyrekt. Ekum., 182.

<sup>240</sup> Por. J. BUJAK, dz. cyt., s. 77. Bardzo szerokie omówienie miejsca dialogów ekumenicznych w podręcznikach teologii zob. L. MAKIOLA, dz. cyt., s. 158-188.

<sup>241</sup> A. SKOWRONEK, *Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej? – sens, piękno i pełnia nadziei deklaracji*, *Zwiastun Ewangelicki* 3/2000, s. 9.

uzgodnień<sup>242</sup>. Ważne są też rozmowy międzywyznaniowe na szczeblu regionalnym i narodowym, prowadzące do uzgodnień w konkretnych zagadnieniach<sup>243</sup>. Tutaj jednak trzeba przede wszystkim wskazać płaszczyzny recepcji mające odniesienie bardziej pastoralne w życiu Kościoła lokalnego, gdyż na przykładzie Polski widać ogromną dysproporcję między ekumenizmem „na szczytach” a ekumenizmem „na dołach” – sympozja, wykłady, wizyty ekumeniczne, czyli wszystko to, co dzieje się „na szczytach”, wydaje się często imponujące, natomiast ekumenizm w obszarze duszpasterstwa przedstawia się dość anemicznie<sup>244</sup>. Dlatego są tu ważne szczególnie trzy płaszczyzny: recepcja poprzez liturgię, w szeroko pojętej katechezie oraz doświadczenie wspólnoty. W dziedzinie liturgii widać najwyraźniej, że recepcja to nie tylko sprawa informacji, ale wyrażenie w praktyce życia Kościoła przemiany myślenia osiągniętej w dialogu. Katecheza odgrywa fundamentalną rolę w kształtowaniu świadomości wiernych. Jeśli postęp w dialogu nie znajdzie odbicia w katechezie, następne pokolenie zostanie ukształtowane znów przez obraz dzielących różnic i będzie musiało kolejny raz przebywać drogę, którą inni utorowali już wcześniej przez żmudny wysiłek uzgodnień, co mocno spowolni proces ekumenicznego zbliżenia. Natomiast pogłębienie jakościowe przeżywania wspólnoty między Kościołami jest wielkim wsparciem dla procesu recepcji, gdyż wola otwarcia na wyniki dialogu rozbudza się w miarę tego, jak jedność jest przeżywana w praktyce wspólnego działania. Obowiązuje tu zasada wypracowana już ponad 50 lat temu przez Komisję „Wiara i Ustrój”, aby „wszystko czynić wspólnie, czego ważne powody sumienia nie nakazują czynić osobno”<sup>245</sup>. Do zagospodarowania pozostaje tu przed wszystkim potężny obszar wspólnej działalności charytatywnej, społecznej, ewangelizacyjnej, edukacyjnej i kulturalnej<sup>246</sup>.

Pogłębiona świadomość ekumeniczna Kościoła lokalnego powinna przełożyć się na ekumeniczną orientację pracy duszpasterskiej, gdyż ekumeniczność dotyczy całego Kościoła<sup>247</sup>. W polskich warunkach podstawowym środkiem sze-

<sup>242</sup> Por. L. VISCHER, *Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym*, [w:] *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 46.

<sup>243</sup> Por. UUS 31. Świetnym tego przykładem są prezentowane w tej pracy efekty dialogu katolicko-luterańskiego w USA, który wyprzedził na wielu płaszczyznach rozmowy na poziomie światowym – por. A. SKOWRONEK, *Z ekumenią w XXI wiek*, dz. cyt., s. 22. W Polsce przykładem takiego porozumienia jest podpisana 23.01.2000 wspólna deklaracja o wzajemnym uznaniu Sakramentu Chrztu „Sakrament Chrztu znakiem jedności”.

<sup>244</sup> Por. R.E. ROGOWSKI, *Perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 444; W. HRYNIEWICZ, *Uczę się ciebie, ekumenio*, dz. cyt., s. 10.

<sup>245</sup> Por. L. VISCHER, dz. cyt., s. 47.

<sup>246</sup> UUS 43, 74-76; Nowe Dyrekt. Ekum., 64; W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 73-77; A. DULLES, *Blask wiary*, dz. cyt., s. 255-256.

<sup>247</sup> Dobrym przykładem mogą tu być programowe zapisy o miejscu ekumenizmu w życiu Kościoła wrocławskiego – zob. *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 419-421. Na temat środków formacji ekumenicznej zob. A.A. NAPIÓRKOWSKI, dz. cyt., s. 170-171.

roko pojętej recepcji ekumenicznej na poziomie wszystkich parafii jest Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. W praktyce jednak, poza większymi ośrodkami, ma on charakter symboliczny, choć – co należy odnotować – obecnie każda parafia katolicka otrzymuje niezbędne pomoce liturgiczne i homiletyczne na ten okres. Zadaniem duszpasterza byłoby tu, w miarę praktycznych możliwości, uaktywnienie świeckich, przynajmniej w tym czasie, przez mobilizację do działań ekumenicznych grup młodzieżowych, Akcji Katolickiej lub innych grup na terenie parafii<sup>248</sup>. Warto byłoby też wykorzystać więcej okazji do modlitw i nabożeństw ekumenicznych, jakie stwarza rok liturgiczny, choćby w nowennie przed Zesłaniem Ducha Świętego czy w związku z innymi świętami<sup>249</sup>. Ważnym postulatem wydaje się być także wprowadzenie elementów ekumenicznych do pobożności ludowej, przez którą mogłoby przenikać wiele ważnych treści do codziennej kultury ludzi wierzących<sup>250</sup>. Istotne jest stwarzanie okazji do spotkań i modlitw ekumenicznych w parafii, nie tylko w gronie katolików, ale wraz z zaproszonymi przedstawicielami czy grupami wiernych z innych Kościołów<sup>251</sup>. Tu nie sposób nie podkreślić roli inspiracji, jaką dla wielu, zwłaszcza młodych, stanowiło uczestnictwo w spotkaniach organizowanych przez Wspólnotę z Taizé. Doświadczenie przeżycia wspólnego czasu z młodymi z innych Kościołów na modlitwie i dzieleniu się wiarą dla wielu grup młodzieży jest stale ważnym impulsem do zainteresowania ekumenizmem i rozpoczęcia w swoich parafiach modlitw inspirowanych wzorami z Taizé. W tym kontekście warto w swoich regionach wykorzystywać lokalne ośrodki sprzyjające spotkaniom o charakterze ekumenicznym, które nie zawsze bezpośrednio muszą być związane z życiem Kościoła, ale mogą mieć znaczenie np. historyczne czy kulturalne. Dobrym tego przykładem na Dolnym Śląsku może być międzynarodowy ośrodek spotkań w Krzyżowej koło Świdnicy, który nieraz inspirował choćby pośrednio działania ekumeniczne<sup>252</sup>. Czasem okazją do zainteresowania problematyką ekumeniczną mogą być nawet wycieczki do zabytkowych obiektów sakralnych, takich jak np. słynny ewangelicki Kościół Pokoju w Świdnicy.

Oczywiście treści ekumeniczne powinny znaleźć się w kazaniach i w katechezie, i to nie tylko tych okolicznościowych, związanych najczęściej z Tygodniem Modlitw o Jedność. Trzeba pamiętać, że istnieje także możliwość organizowania ekumenicznych rekolekcji i innych form pogłębiania wspólnego życia duchowego<sup>253</sup>. W tym miejscu może warto podkreślić ciągle niewykorzy-

<sup>248</sup> Por. R.E. ROGOWSKI, *Perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce*, dz. cyt., s. 446.

<sup>249</sup> Por. W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 47-51, 56-60, 66-70.

<sup>250</sup> Por. Z.J. KIJAS, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, dz. cyt., s. 258-259.

<sup>251</sup> W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 85-86. Por. Nowe Dyrekt. Ekum., 108-111, 174.

<sup>252</sup> Na przykład autor tej pracy brał udział w specjalnym programie dla szkół średnich, organizowanych przez Fundację Krzyżowa, w którym prowadził katechezę o tematyce ekumenicznej – zob. *Szkoła w Krzyżowej. Materiały dla nauczycieli szkół ponadgimnazjalnych*, red. R. Ciućka, Krzyżowa 2004.

<sup>253</sup> Zob. Nowe Dyrekt. Ekum., 114.

stany potencjał ekumeniczny, na który tak mocno zwracał uwagę Jan Paweł II przy okazji przygotowań i przeżywania Jubileuszu 2000-lecia Chrześcijaństwa, a mianowicie wspólne Martyrologium. Papież w *Encyklice o działalności ekumenicznej* stwierdza, co jest ważnym nowym impulsem w budowaniu komunii między podzielonymi Kościołami, że o ile komunია między nimi jest ciągle niedoskonała, choć realna, to osiąga ona już swoją doskonałość w męczeństwie świadków wiary wywodzących się ze wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych: „niepełna jeszcze komunია naszych Wspólnot jest już w rzeczywistości – choć w sposób niewidzialny – włączona na trwałe w pełną komunię świętych”<sup>254</sup>. Ponieważ, jak Jan Paweł II podkreślał już przed Wielkim Jubileuszem, „chyba najbardziej przekonujący jest ten ekumenizm świętych, męczenników”<sup>255</sup>, warto wykorzystywać postaci tych świadków wiary w katechezie i kazaniach, by otworzyć wiernych na bogactwo życia duchowego innych wyznań<sup>256</sup>. Można by także wspominać o nich w liturgii, przede wszystkim tam, gdzie obok siebie żyją społeczności różnych wyznań albo przy okazji ważnych wydarzeń ekumenicznych w życiu Kościoła powszechnego lub partykularnego<sup>257</sup>.

Przedstawione tu propozycje nie wyczerpują wszystkich możliwych okazji duszpasterskich dla realizacji recepcji uzgodnień ekumenicznych. Problem leży jednak głównie w tym, że w polskich warunkach są jeszcze wielkie obszary, gdzie ekumenia wydaje się sprawą obcą lub niezrozumiałą, zagubioną pośród wielu innych programów, inicjatyw i działań duszpasterskich. Przeszkodą jest często brak zrozumienia i życzliwej troski dla tego wymiaru posługi pasterskiej u samych duszpasterzy, gdyż ekumenizm traktowany jest ciągle jako rodzaj hobby dla wąskiej grupy pasjonatów i dlatego nie stał się rzeczywistym wymiarem myślenia ani tym bardziej „priorytetem duszpasterskim”<sup>258</sup> wspólnot katolickich na poziomie lokalnym, co wynika przede wszystkim z pozycji Kościoła większościowego<sup>259</sup>.

<sup>254</sup> UUS 84. Zob. też UUS 48, gdzie Jan Paweł II pisze: „wspólne świadectwo świętości, wyraz wierności jednemu Panu, kryje w sobie potencjał ekumeniczny niezwykle bogaty w łaskę”. Por. W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, dz. cyt., s. 35-40.

<sup>255</sup> JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994, 37.

<sup>256</sup> Pomocą może tu być pierwsze w dziejach współczesnego chrześcijaństwa wspólne martyrologium wszystkich Kościołów *Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne*, praca zbiorowa Wspólnoty z Bose, Częstochowa 2004.

<sup>257</sup> Taką postacią np. we Wrocławiu, której potencjał ekumeniczny jest ciągle za mało wykorzystany jest Dietrich Bonhoeffer, który tu się urodził i którego pomnik stoi w centrum miasta, a większość mieszkańców nie wie, kim był.

<sup>258</sup> Por. UUS 99.

<sup>259</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004, s. 386-388; tenże, *Uczę się ciebie, ekumenio*, dz. cyt., s. 10; A. SKOWRONEK, *Z ekumenią w XXI wiek*, dz. cyt., s. 27.

## Zakończenie

„To czyńcie na moją pamiątkę” – te słowa Jezusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy stały się punktem wyjścia i swoistym motywem przewodnim naszej pracy. Eucharystia to wielka tajemnica wiary – *mysterium fidei*. My w tym misterium chcieliśmy, poprzez refleksję teologiczną, szczególnie zgłębić rolę jednego elementu – pojęcia pamiątki (*anamnesis*) zawartego właśnie w słowach ustanowienia Eucharystii. Stąd podjęliśmy jako temat tej rozprawy problem teologii anamnezy eucharystycznej rozumianej jako pamiątka uobecniająca ofiarę Chrystusa z uwzględnieniem implikacji jej zastosowania w dialogu ekumenicznym. Złożoność zagadnienia obejmującego w sobie tematykę nie tylko dogmatyczną, ale i biblijną, patrystyczną, liturgiczną oraz ekumeniczną, jak i wynikające stąd bogactwo źródeł oraz opracowań spowodowały, że nasze badania poprowadziliśmy w trzech odrębnych etapach problemowych odpowiadających rozdziałom tej dysertacji.

Rozdział pierwszy stanowi fundamentalną bazę naszych badań opartą na szczegółowej analizie tekstów biblijnych odnoszących się do pojęcia pamiątki. Wychodząc od nakazu „To czyńcie na moją pamiątkę”, zawartego w słowach ustanowienia Eucharystii, wskazaliśmy dla występującego tu greckiego terminu *anamnesis* hebrajski ekwiwalent w Starym Testamencie w postaci słowa *zikkaron*. Wykazaliśmy, że poświęcona w języku i kulcie Starego Przymierza starotestamentalna idea pamiątki (*zikkaron*), rozumiana jako rodzaj kultycznego wspomnienia przeszłości aktualizującego w teraźniejszości zbawcze działania Boga, jest kluczem hermeneutycznym do zrozumienia polecenia Jezusa ustanawiającego anamnezę (pamiątkę) eucharystyczną. Szczególnym obrzędem kultycznym niosącym w sobie ideę pamiątki było dla Żydów święto Paschy. Jego bardzo bogata teologia w judaizmie czasów Jezusa musiała stanowić naturalne środowisko, w którym na płaszczyźnie rytualnej i teologicznej rozegrało się wydarzenie Ostatniej Wieczerzy. I właśnie drugą część tego rozdziału, obejmującą analizę tekstów nowotestamentalnych, rozpoczęliśmy, po krytycznym omówieniu relacji o ustanowieniu Eucharystii, od szczegółowego uzasadnienia związku pomiędzy Paschą Starego Przymierza a Ostatnią Wieczerzą. W ten sposób uzyskaliśmy solidną podstawę, by sądzić, że starotestamentalna idea pamiątki (*zikkaron*) przeżywana w sposób szczególny w żydowskim święcie Paschy stanowiła dla Jezusa fundamentalny punkt odniesienia, gdy swoim uczniom nakazywał

powtarzać „na moją pamiątkę” ryt eucharystyczny ustanowiony na Ostatniej Wieczerzy. Następnie przeprowadziliśmy egzegezę tekstów o ustanowieniu Eucharystii, ze szczególnym uwzględnieniem słów „To czyńcie na moją pamiątkę”. Pokazaliśmy tutaj, że Jezus ustanawiając Eucharystię wyraźnie nadał jej charakter ofiarny i nakazał sprawować jako kultyczną pamiątkę swojej ofiary dokonanej na krzyżu. W podsumowaniu biblijnego etapu naszych badań spróbowaliśmy określić naturę anamnezy eucharystycznej w świetle tradycji biblijnej. Uwzględniając świadectwa świadomości pierwotnego Kościoła zawarte w pismach Nowego Testamentu, pokazaliśmy, że Kościół przejął i pogłębił starotestamentalną ideę pamiątki rozumianej jako kultyczne uobecnienie wydarzeń zbawczych. Nowość nowotestamentalnej teologii pamiątki (*anamnesis*) w stosunku do starotestamentalnej idei zawartej w pojęciu *zikkaron* polega przede wszystkim na jej obiektywnej skuteczności, opartej na wiecznym wstawiennictwie Jezusa jako arcykapłana przedstawiającego dokonaną „raz na zawsze” ofiarę wobec Ojca w niebieskiej liturgii (por. Hbr 7,24-27). W Eucharystii doświadczamy już zatem zupełnie nowej jakości tej pamiątki (anamnezy) dzieła zbawczego w stosunku do Paschy żydowskiej – jest to kultyczne wspomnianie w pełni uobecniające Chrystusa, gdyż Ten zmartwychwstał i wstąpił do nieba, a więc wspomnianą rzeczywistość Jego ofiary i całego misterium paschalnego nie jest już tylko historycznym faktem z przeszłości, ale także obecnością tego zbawczego wydarzenia w wieczności, czyli po prostu wieczną aktualnością – i na tym zasadza się głęboki realizm anamnezy w liturgii eucharystycznej.

W rozdziale drugim, bazując na wynikach analizy biblijnej wypracowanej w rozdziale pierwszym, skupiliśmy się na badaniu teologicznego znaczenia pojęcia pamiątki (anamnezy) dla interpretacji Eucharystii jako ofiary. Pierwsza część tego rozdziału ma charakter szerokiej historycznej panoramy obrazującej ewolucję nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii, gdzie w sposób szczególny prześledziliśmy rolę biblijnej kategorii pamiątki w teologii Eucharystii i anamnezy w liturgii eucharystycznej. Fundamentalne znaczenie dla tej sekcji naszej pracy ma analiza świadectw patrystycznych, gdyż koncepcja anamnezy wypracowana przez Ojców Kościoła stanie się punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych etapów historii teologii Eucharystii. Wykazaliśmy jednoznacznie, że dla Ojców greckich anamneza stała się centralną ideą dla wyjaśnienia misterium Eucharystii, a szczególnie jej charakteru ofiarnego. Dopracowali oni pojęcie anamnezy, transponując biblijną kategorię pamiątki na pojęcie realnego symbolu rozumianego w kategoriach filozofii platońskiej. Zwłaszcza należy tu podkreślić znaczenie św. Jana Chryzostoma, którego nauczanie nacechowane było realizmem sakramentalnym głęboko zakorzenionym w Biblii, przy jednoczesnym zachowaniu wpływów judeochrześcijańskich charakterystycznych dla antiocheńskiego środowiska liturgicznego, przez co w rozumieniu anamne-



zy, mimo przejścia wzorców myślenia z filozofii helleńskiej, zachował on łączność z hebrajskim rozumieniem pamiętki – *zikkaron*. Miało to duże znaczenie w przyszłości, bo właśnie liturgia przypisywana św. Janowi Chryzostomowi, mająca uprzywilejowane miejsce pośród anafor eucharystycznych używanych w Kościołach Wschodnich, stała się poprzez praktykę liturgiczną trwałym nośnikiem takiego pojmowania anamnezy w teologii wschodniej.

Natomiast myśl Ojców łacińskich w zakresie teologii Eucharystii, mimo iż nawiązywała do wspólnych inspiracji czerpanych z Ojców Apostolskich i stale znajdowała się pod wpływem Ojców greckich, to jednak powoli szła w swoim kierunku i w interesującym nas zagadnieniu sposobu wyjaśnienia relacji pomiędzy ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną już od św. Cypriana z Kartaginy pojawiła się tutaj tendencja do traktowania ofiary eucharystycznej jako powtórzenia ofiary Krzyża. Pomimo tego, iż w swoim szczytowym okresie – u Augustyna – zachodnia teologia Eucharystii otwarła się szeroko na wzorce inspirowane filozofią grecką i dopracowała pojęcie sakramentu posiadającego strukturę symbolu w rozumieniu platońskim, to jednak zasadniczo Zachód chrześcijański po V w. zaczął tracić zdolność do pojmowania pamiętki ze słów ustanowienia Eucharystii w kategoriach anamnezy ujmowanej przez pryzmat realnego symbolu i interpretował liturgię eucharystyczną jako nową ofiarę: nie na mocy anamnezy, ale przez bezpośrednie ofiarowanie darów eucharystycznych. Tutaj właśnie możemy wskazać początki późniejszego kryzysu związanego z pytaniem o tożsamość ofiary Krzyża i ofiary eucharystycznej.

W okresie patrystycznym należy także podkreślić ogromne znaczenie kształtującej się wówczas liturgii eucharystycznej dla zachowania właściwego rozumienia pojęcia anamnezy. Mimo iż stopniowo, od II w. mamy do czynienia z zanikiem biblijnego rozumienia pamiętki i jej transpozycją na model platoński, to jednak anamneza stała się trwałym elementem modlitw eucharystycznych i, co więcej, teksty te stale, wbrew silnej hellenizacji, niosą w sobie, zaszczerpione do pierwotnych anafor, elementy modlitw żydowskich z ich rozumieniem pamiętki – *zikkaron*. Dotyczy to także tekstów liturgicznych używanych na Zachodzie, które w swoich prądródłach powstawały pod wpływem wschodnich tradycji liturgicznych i w ten sposób pośrednio przejęły te wątki. Od końca epoki Ojców obserwujemy ważny proces: o ile Wschód miał stałą świadomość fundamentalnej roli anamnezy w liturgii, to Zachód zachował ją literalnie w sensie formalnym, ale stopniowo zaczął gubić jej treść biblijną i sens teologiczny.

Proces ten w teologii zachodniej przybrał na sile od czasów kontrowersji eucharystycznych IX–XI w. i następnie, mimo rozkwitu teologii w okresie scholastycznym, w późnym średniowieczu doprowadził do rozdzielenia w rozumieniu Eucharystii sakramentu i ofiary, co w praktyce przyczyniło się do autonomicznego traktowania mszy jako ofiary wobec jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu

– to dramatyczne pęknięcie stało się punktem zapalnym kontrowersji eucharystycznych wyeksponowanych przez Reformację. Jednak zarówno Reformacja, która postawiła w całej ostrości problem relacji pomiędzy jednorazową (*ephapax*) ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną, jak i Sobór Trydencki, który w odpowiedzi skonsolidował katolicką naukę o Eucharystii jako ofierze, nie potrafiły dać w tej dziedzinie zadowalającej odpowiedzi. W gruncie rzeczy był to wynik oparcia się jedynie na średniowiecznych rozwiązaniach, które koncentrując się na zagadnieniu realnej obecności i oddzielając w nauce o Eucharystii sakrament od ofiary, straciły już łączność z patrystyczną teologią Eucharystii, zbudowaną na koncepcji anamnezy ujmującej ofiarę eucharystyczną jako sakramentalną pamiątkę ofiary Chrystusa. Mimo iż w teologii potrydenckiej trudno doszukiwać się już jakichkolwiek śladów rozumienia pamiątki z Jezusowych słów ustanowienia jako kultycznej anamnezy, to jednak cały czas w tym okresie, sięgając do Tomasza z Akwinu i dekretów Soboru Trydenckiego stosujących pojęcie *repraesentatio*, katolicka teologia Eucharystii zachowywała świadomość ofiarnego charakteru liturgii eucharystycznej, wynikającą z powiązania jej z ofiarą Krzyża. Te intuicje teologiczne nie wystarczyły jednak do przekroczenia własnych ograniczeń w spojrzeniu na ofiarę eucharystyczną, aczkolwiek zachowywały łączność z żywą Tradycją Kościoła.

Tak w pierwszej części rozdziału drugiego zamknęliśmy naszą panoramiczną analizę historii nauki o ofiarnym charakterze Eucharystii i doszliśmy do początków wieku XX, następnie drugą część tego rozdziału poświęciliśmy wszechstronnej prezentacji zagadnienia powrotu do pojęcia pamiątki (anamnezy) w XX-wiecznej teologii zachodniej. Ten istotny przełom, który przywrócił nauce o Eucharystii pierwotne rozumienie pamiątki (anamnezy), dokonał się głównie dzięki ruchowi liturgicznemu i biblijnemu. W naszych badaniach skupiliśmy się zwłaszcza na dziełach klasyków odnowy liturgicznej, eksponujących znaczenie anamnezy w liturgii oraz dowartościowujących w niej wpływy judaistyczne: O. Casela, G. Dix'a i L. Bouyera. Z drugiej strony, zaprezentowaliśmy dwie pozycje z zakresu teologii biblijnej, fundamentalne w procesie rewaloryzacji biblijnej kategorii pamiątki, do których nawiązywaliśmy już w rozdziale pierwszym: *Die Abendmahls Worte Jesu* Joachima Jeremiasa i *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* Maxa Thuriana. W sposób szczególny należy w tym miejscu, w kontekście całej naszej rozprawy, docenić zasługi tego ostatniego teologa, gdyż jego dzieło w znacznej mierze ukazało współczesnej teologii możliwości zastosowania biblijnej kategorii pamiątki do wyjaśnienia związku jedynej ofiary Chrystusa z ofiarą eucharystyczną i miało wielki wpływ na proces budowania uzgodnień w dialogu ekumenicznym o Eucharystii<sup>1</sup>. W wyniku poszukiwań tych teologów, czerpiących głównie ze źródeł biblijnych,

<sup>1</sup> Por. G.K. SCHÄFER, dz. cyt., s. 176.

patrystycznych i starożytnych liturgii, dokonał się – zwłaszcza na płaszczyźnie teologii liturgii i teologii biblijnej – zasadniczy zwrot wobec potrydenckich koncepcji w nauce o ofierze eucharystycznej, dzięki czemu przywrócono, jako centralne elementy wyjaśniające jej związek z ofiarą Krzyża, patrystyczne rozumienie anamnezy w liturgii i biblijną kategorię pamiętki wyprowadzoną z żydowskiego rozumienia terminu *zikkaron*. Te dokonania wpisywały się w szerszy kontekst przygotowania teologicznego gruntu pod przemianę Soboru Watykańskiego II, i dlatego – jak pokazaliśmy – w miarę szybko nastąpiło ich przyswojenie nie tylko przez współczesną teologię, ale także przez Magisterium Kościoła. To dowartościowanie kategorii pamiętki (anamnezy) we współczesnej teologii Eucharystii doprowadziło do scalenia wszystkich elementów tworzących to misterium. Jako ważne uzupełnienie do uzyskania pełnego obrazu teologii anamnezy w jej współczesnym ujęciu wyakcentowaliśmy jej wymiar pneumatologiczny, czyli ścisły związek anamnezy z epiklezą w liturgii. Cały ten udokumentowany przez nas proces odkrywania na nowo w XX-wiecznej teologii Eucharystii znaczenia pojęcia pamiętki (anamnezy) chyba najlepiej podsumowują cytowane już przez nas słowa kard. Kaspera, obrazujące fundamentalną wagę i niepodważalną pozycję tej kategorii w dzisiejszej interpretacji relacji pomiędzy ofiarą Krzyża a ofiarą eucharystyczną: „stosunek [celebracji Eucharystii] do historii życia Chrystusa i jego ukrzyżowania można opisać wyłącznie przy pomocy biblijnej kategorii *memoriale* (*zikkaron*; *anamnesis*; *memoria*), współcześnie dokonującej się pamiętki”<sup>2</sup>.

Rozdział trzeci poświęciliśmy badaniu szczegółowego zagadnienia będącego istotną implikacją zastosowania pojęcia pamiętki we współczesnej teologii Eucharystii, a mianowicie skupiliśmy się na wykazaniu wpływu recepcji biblijnej kategorii pamiętki oraz dowartościowania w liturgii znaczenia anamnezy przez XX-wieczną teologię zachodnią na postępy w dialogu ekumenicznym dotyczącym Eucharystii jako ofiary. Za rudymenty tej analizy przyjęliśmy tu zestawienie – z jednej strony – wyników osiągniętych w rozdziale drugim, a z drugiej strony prezentacji ujęcia pamiętki i anamnezy w teologii i liturgii Kościołów prawosławnych i protestanckich, przedstawionej w pierwszej części rozdziału trzeciego. Natomiast zasadnicze badanie polegało tu na szczegółowej ewaluacji znaczenia zastosowania pojęcia pamiętki (anamnezy) dla osiągnięcia zbliżenia ekumenicznego wypracowanego w tekstach dokumentów dialogów teologicznych, bilateralnych i multilateralnych, odnoszących się do Eucharystii, w których uczestniczył Kościół katolicki. Najogólniej stwierdzamy, że wszystkie analizowane dokumenty posługują się biblijną kategorią pamiętki (*anamnesis*), ale tylko w tych z nich, gdzie Eucharystia jest głównym tematem, możemy mówić o kluczowym znaczeniu tej kategorii dla rozwiązania dawnych kontrowersji na

<sup>2</sup> W. KASPER, *Sakrament jedności*, dz. cyt., s. 86.

temat mszy jako ofiary. Uszczegóławiając zaś wyniki z analizy poszczególnych dokumentów, doszliśmy do wniosku, że należy je podzielić na trzy grupy pod względem znaczenia zastosowania pojęcia pamiętki (anamnezy) dla zawansowania osiągniętych ustaleń:

- pierwsza grupa, najbardziej zaawansowanych dialogów o Eucharystii, obejmuje dokumenty, w których można mówić o wysokim stopniu osiągniętej zgodności wspólnego rozumienia Eucharystii jako ofiary w sensie pamiętki jedynej ofiary Chrystusa (dokument katolicko-anglikański *Doktryna eucharystyczna* [1971] i dokument katolicko-luterański *Wieczerza Pańska* [1978]);
- druga grupa obejmuje dokumenty dialogów potencjalnie rozwojowych, w których zastosowano kategorię pamiętki (anamnezy), osiągając konwergencję w jej rozumieniu, ale temat ofiary potraktowano wstępnie, pozostawiając otwartą perspektywę poszukiwań dalszych uzgodnień poprzez pogłębienie rozumienia pojęcia pamiętki w odniesieniu do Eucharystii (dialog katolicko-reformowany i dialog katolicko-metodystyczny);
- trzecia grupa obejmuje dokumenty, w których temat Eucharystii znajduje się dopiero w fazie wstępnej dialogu i sprowadza się w nich jedynie do prezentacji jej rozumienia przez każdą ze stron (dialog z mennonitami, Uczniami Chrystusa, zielonoświątkowcami i wspólnotami ewangelikalnymi).

Osobną kategorię wśród tych wszystkich dokumentów stanowi *Dokument z Limy* Komisji „Wiara i Ustrój”, będący w pewien sposób wyrazem wzajemnej korelacji między dialogami dwustronnymi i swoistym podsumowaniem całego procesu dialogu ekumenicznego o Eucharystii na płaszczyźnie multilateralnej. Ta jego nadzwyczajna pozycja wynika przede wszystkim z nieporównywalnie szerokiej płaszczyzny dialogu jaką wyraża, będąc wspólnym dokumentem dla wszystkich tradycji chrześcijańskich. W zakresie ofiarnego wymiaru Eucharystii *Dokument z Limy*, w całym swoim kontekście uwzględniania stanowisk tak różnorodnych tradycji teologicznych, w sposób ostrożnie nieco ogólny uznaje Eucharystię za sakrament jedynej ofiary Chrystusa, ale i tak jest to wielki ekumeniczny sukces, a owocne dojście do tak istotnej konwergencji między tak licznymi i zróżnicowanymi partnerami dialogu było możliwe tylko dzięki zastosowaniu precyzyjnie ujętej biblijnej kategorii pamiętki (anamnezy). Podsumowując całościowo ten rozdział stwierdzamy, że zastosowanie kategorii pamiętki (anamnezy) miało decydujący wpływ na osiągnięcie wszystkich istotnych uzgodnień w dialogu na temat ofiarniczego wymiaru Eucharystii<sup>3</sup>. Uzupełniając tę konkluzję warto jeszcze uświadomić sobie, patrząc w szerszym kontekście na prezentowane przez nas w tym rozdziale szczegółowe analizy dokumentów ekumenicznych, że dialogi ekumeniczne stały się dla teologii zachodniej wielkim „laboratorium teo-

<sup>3</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary*, dz. cyt., s. 55-56.

logicznym” i dzięki temu są dla wszystkich uczestniczących w nich Kościołów źródłem ubogacenia teologii Eucharystii.<sup>4</sup> Ostatni paragraf rozdziału trzeciego poświęciliśmy już bardzo praktycznym postulatom i wnioskom pastoralnym wynikającym z osiągnięć uzgodnień ekumenicznych na temat Eucharystii.

Przedstawione przez nas powyżej kompleksowe zestawienie wyników badań zamyka naszą próbę opracowania postawionego w tej dysertacji problemu. W trakcie pracy nad tą rozprawą okazało się, że problem badawczy jest niezwykle złożony i wiele zagadnień szczegółowych wymagałoby jeszcze głębszego dopracowania. Jednak z drugiej strony rozmiary tego opracowania, już i tak bardzo obszernego, nie pozwalały na rozwijanie wielu wątków pogłębiających precyzyjnie kwestie specjalistyczne. Być może na początku badań przyjęliśmy tu zbyt ambitne założenia ogarnięcia tego tematu w tak szerokim kontekście. Wydaje się po zakończeniu tej pracy, że zwłaszcza trzy zagadnienia posiadają jeszcze znaczny potencjał perspektywicznego rozwinięcia podjętego tematu. Po pierwsze, dużo głębszej analizy wymagałyby ogromne zasoby tekstów patrystycznych. Poszerzenie spojrzenia żywej Tradycji Ojców na ideę anamnezy (pamiętki) mogłoby pokazać jeszcze rozleglejsze możliwości ujęcia tej materii dla współczesnej teologii, a tym samym dla postępu w dialogach ekumenicznych. Po drugie, ciekawym problemem byłoby wnikliwe prześledzenie procesu, o którym tylko wspomnieliśmy w naszej pracy, a mianowicie dowartościowania anamnezy w liturgiach protestanckich pod wpływem kontaktów ekumenicznych, ze szczególnym uwzględnieniem korelacji wyników dialogu teologicznego na temat Eucharystii z tymi zmianami w liturgii. Po trzecie warto byłoby rozciągnąć zakres analizy podjętej w trzecim rozdziale na wszystkie dialogi bilateralne, a więc nie tylko te, w których uczestniczy Kościół katolicki. Uzyskalibyśmy wtedy dużo szerszą panoramę obrazu wpływu pojęcia pamiętki (anamnezy) na postępy w ustaleniach ekumenicznych na temat ofiarnego charakteru Eucharystii. Są to wyzwania na przyszłość nie tylko dla autora tej pracy, ale także dla wszystkich teologów zainteresowanych zgłębianiem misterium Eucharystii, szczególnie w kontekście ekumenicznym. Mamy skromną nadzieję, że ta rozprawa będzie stanowiła twórczy przyczynek do dalszych badań w tym zakresie.

---

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 69; S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne?*, dz. cyt., s. 155-157.





# BIBLIOGRAFIA

## Źródła

### I. Pismo Święte:

1. *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
2. *Chamisza Chusze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Druga Szemot. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów*, red. rabin S. Pecaric, Kraków 2003.
3. *Grecko – polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.
4. *Hebrajsko – polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, opr. A. Kuśmirek, Warszawa 2003.
5. *Pięcioksiąg Mojżesza. Druga Księga Mojżesza. Exodus, Tłomaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił Dr. I. Cylkow*, Kraków 1895.
6. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980<sup>3</sup>.
7. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1962<sup>7</sup>.

### II. Dokumenty doktrynalne Kościoła katolickiego

1. Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum Caritatis”*, Watykan 2007.
2. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989<sup>2</sup>.
3. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007<sup>3</sup>.
4. Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (lateinisch – deutsch)*, Freiburg im Br.– Basel – Rom – Wien 1991<sup>37</sup>.
5. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Watykan 1986.
6. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003.
7. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
8. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995.
9. Jan Paweł II, *Eucharystia jako pamiątka «mirabilia Dei» – katecheza z 04.10.2000*, L'Osservatore Romano (ed. polska) 3/2001, s. 28-29.
10. Jan Paweł II, *List apostolski „Dominicae cenae” o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 367-401.

11. Jan Paweł II, *List apostolski „Mane nobiscum, Domine” na Rok Eucharystii*, Watykan 2004.
12. Jan Paweł II, *List apostolski „Vicesimus quintus annus” w 25 rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej Sacrosanctum Concilium o Świętej Liturgii*, [w:] Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Kraków 1997, s. 421-443.
13. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002<sup>2</sup>.
14. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000.
15. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
16. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego (Rzym 2002)*, Poznań 2004.
17. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993r.)*, Communio 2(80)/1994, s. 3-93.
18. Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, [w:] Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w., opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 70-89.
19. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, [w:] Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w., opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 47-66.
20. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968.
21. Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, [w:] Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w., opr. R. Rak, Londyn 1987, s. 137-165.

### III. Dokumenty doktrynalne Kościołów i Wspólnot eklezjalnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim

1. *39 Artykułów Wiary Kościoła Anglikańskiego z 1563 roku*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 86-95.
2. *Artykuły Szmalkaldzkie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 335-358.
3. *Artykuły Wiary Kościoła Metodystycznego (1784)*, [w:] Z. Pasek, *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995, s. 120.
4. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001.
5. *Formuła zgody*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 371-528.
6. *Katechizm Heidelberski*, Warszawa 1988.
7. *Obrona Wyznania augsburskiego*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 165-325.
8. *Wyznanie augsburskie*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 143-163.

### IV. Dokumenty dialogów ekumenicznych

1. *Called Together To Be Peace-makers. Report of the International Dialogue between the Catholic Church and the Mennonite Word Conference*, [w:] *Growth in Agreement III. International Texts and Agreed Statements 1998-2005*, ed. J. Gros, T.F. Best, L.F. Fuchs, Geneva-Grand Rapids-Cambridge 2007, s. 206-267.

2. *Final Report. Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostals (1977-1982)*, [w:] Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 721-734.
3. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements*, Taizé 1979.
4. Grupa z Dombes, *Ku tej samej wierze eucharystycznej? Uzgodnienie doktrynalne o Eucharystii*, [w:] Eucharystia i posłannictwo, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 148-154 (tłum. K. Strzelecka).
5. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy”(1982)*, [w:] Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 15-63 (tłum. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, P. Jaskóła, S.J. Koza).
6. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Jeden chrzest, jedna Eucharystia i wzajemnie uznane posługiwanie. Dokument Komisji „Wiara i Ustrój”, Akra 1974*, ŻiM 1/1981(319), s. 82-107 (tłum. K. Doroszewski).
7. Komisja Wspólna rzymskokatolicka i ewangelicko-luterańska, *Wieczera Pańska*, [w:] S.C.Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 141-167 (tłum. S.C. Napiórkowski).
8. Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka, *Doktryna eucharystyczna (Windsor 1971)*, [w:] S.C. Napiórkowski (Wprowadzenie i przekład), *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii (Windsor 1971)*, ZN KUL 22(1979) nr 4, s. 62-65.
9. Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, [w:] W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35-44 (tłum. W. Hryniewicz).
10. *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan (1977)*, SIDE 1988 nr 1(21), s. 73-101 (tłum. K. Karski).
11. Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and Catholic Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, *The Eucharist: A Lutheran – Roman Catholic Statement*, [w:] Building Unity. Ecumenical Dialogues with Roman Catholic Participation in the United States, ed. J.A. Burgess, J. Gros, New York/Mahwah 1989, s. 91-101.
12. *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, [w:] Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 399-437.
13. The Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *Denver Report (1971)*, [w:] Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey – Geneva 1984, s. 308-339.
14. The Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *Dublin Report (1976)*, [w:] Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey – Geneva 1984, s. 340-366.

15. The Joint International Commission of representatives of the Catholic Church and the Disciples of Christ, *The Church as Communion in Christ*, [w:] Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2000, s. 386-398.

### Literatura podstawowa

1. Ambroży św., *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970.
2. Aquilina M., *The Mass of the Early Christians*, Huntington 2007<sup>2</sup>.
3. Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
4. Augustyn św., *Wybór mów (Kazania święteczne i okolicznościowe)*, Warszawa 1973.
5. Bartels E., *Take Eat, Take Drink. The Lord's Supper through the Centuries*, Saint Louis 2004.
6. Bartnicki R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18(1980) nr 1, s. 97-124.
7. Bartnik Cz., *Eucharystia, Dzieła zebrane* t. XLII, Lublin 2005.
8. Beauchamp P., *L'Eucharistie dans l'Ancien Testament*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 41-53.
9. Behm J., ἀνάμνησις, [w:] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, red. G. Kittel, Stuttgart 1957, t. I, s. 351-352.
10. Benoit P., *Eucharystia*, [w:] Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 265-271.
11. Benoit P., *Opisy ustanowienia Eucharystii*, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 332-362.
12. Betz J., *Eucharistie. In der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte B.IV/F.4a*, Freiburg-Basel-Wien 1979.
13. Birmelé A., *Théologie. Voix protestante*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 467-490.
14. Bonnard P-E., *Pascha*, [w:] Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 646-651.
15. Bourgeois H., Sesboüé B., Tihon P., *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maryja, Historia dogmatów* t. III, Kraków 2001.
16. Bouyer L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968<sup>2</sup>.
17. Bouyer L., *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, [w:] Eucharystia, Kolekcja Communio 1, Poznań-Warszawa 1986, s. 127-139.
18. Bösen W., *Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas*, Stuttgart 1980.
19. Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2002.
20. Bradshaw P., *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*, Collegeville 1996.
21. Bradshaw P., *Eucharistic Origins*, London 2004.
22. Byars R.P., *Lift Your Hearts on High. Eucharistic Prayer in the Reformed Tradition*, Louisville 2005.
23. Calvin J., *L'Institution Chrétienne. Livre quatrième*, Paris 1995.

24. Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, Kraków 1998.
25. Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000.
26. Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, Kraków 2005.
27. Chład S., *Ustanowienie Eucharystii w świetle Nowego Testamentu*, [w:] Eucharystia źródłem życia, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 19-29.
28. Cisło M., *Doktryna Eucharystii w rozwoju historycznym*, [w:] Jezus eucharystyczny, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 7-30.
29. Corbon J., *Liturgia źródło wody życia*, Poznań 2005.
30. Cummings O.F., *Canterbury Cousins. The Eucharist in Contemporary Anglican Theology*, New York/Mahwah 2007.
31. Cummings O.F., *Eucharistic Doctors. A Theological History*, New York/Mahwah 2005.
32. Cyryl Jerozolimski św., *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000.
33. Czerski J., *Biblijny przekaz Ostatniej Wieczerzy*, [w:] Misterium Eucharystii, red. M. Worbs, Opole 2005, s. 7-12.
34. Davies H., *Bread of Life and Cup of Joy. Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist*, Eugene 1999<sup>2</sup>.
35. Dąbek T.M., *Eucharystia jako ofiara według nauki Pisma Świętego*, [w:] Eucharystia na ołtarzu świata, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 13-26.
36. Dix G., *The Shape of the Liturgy*, London–New York 2007<sup>2</sup> (reprint wyd. z 1945 r.).
37. Driscoll J., *Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in Theological Tradition*, Herfordshire 2005<sup>2</sup>.
38. Drozd J., *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*, Katowice 1977.
39. Dulles A., *The Eucharist as Sacrifice*, [w:] Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 175-187.
40. Durrwell F.-X., *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987.
41. Eising H., זָכָר *zākar*, [w:] Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, Bd. II, s. 571-593.
42. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987.
43. Evans G.R., *Method in Ecumenical Theology*, New York 1996.
44. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn – Frankfurt a.M. 1978.
45. Gerken A., *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977.
46. Giblet J., *Eucharystia w Ewangelii św. Jana (J 6)*, Concilium(PI) 1-10(1968), s. 568-574.
47. Ginn R.J., *The Present and the Past. A Study of Anamnesis*, Princeton theological monograph series 20, Allison Park 1989.
48. Glaeser Z., *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
49. Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997.
50. Goczoł R., *Anamneza w teologii*, [w:] EK, Lublin 1985, t. 1, k. 511-512.
51. Gros J., Mulhall D.S. (ed.), *The Ecumenical Christian Dialogues and the Catechism of the Catholic Church*, New York/Mahwah 2006.

52. *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. H. Meyer, L. Vischer, New York/Ramsey – Geneva 1984.
53. *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, ed. J. Gros, H. Mayer, W.G. Rusch, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2000.
54. *Growth in Agreement III. International Texts and Agreed Statements 1998-2005*, ed. J. Gros, T.F. Best, L.F. Fuchs, Geneva – Grand Rapids – Cambridge 2007.
55. *Hagada Pardes Lauder i Pieśń nad Pieśniami*, red. rabin S. Pecaric, Kraków 2002.
56. Hanc W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.
57. Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej – tom 1*, Lublin 1982.
58. Hryniewicz W., *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.
59. Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej – tom 2*, Lublin 1987.
60. Hryniewicz W., *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*, [w:] Eucharystia i posłannictwo, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 30-69.
61. Hryniewicz W., *Żyjemy z daru paschalnej Ofiary. Eucharystia jako Ofiara w perspektywie teologiczno-ekumenicznej*, [w:] Eucharystia na ołtarzu świata, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 49-69.
62. Hunsinger G., *The Eucharist and Ecumenism. Let us Keep the Feast*, Cambridge – New York 2008.
63. Ireneusz z Lyonu św., *Chwałą Boga żyjący człowiek*, Kraków 1999.
64. Irwin K.W., *Models of the Eucharist*, New York/Mahwah 2005.
65. Jan Chryzostom św., *Dialog: O kapłaństwie*, Kraków 1992.
66. Jan Chryzostom św., *Homilie i kazania wybrane*, Warszawa 1971.
67. Jan Chryzostom św., *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1-40)*, Kraków 2000.
68. Jan Chryzostom św., *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41-90)*, Kraków 2001.
69. Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985.
70. Jankowski A., *Eucharystia jako „Nasza Pascha” (1Kor 5,7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 3/1975, s. 89-100.
71. Jan Złotousty św., *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947.
72. Jan Złotousty św., *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na List do Filemona (Tym. I, II. Tyt. Filem)*, Kraków 1949.
73. Jaskóła P., *Ofiarniczy charakter Eucharystii jako temat dialogów teologicznych*, [w:] Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy, red. I. Bokwa, P. Jaskóła, U. Link-Wieczorek, Colloquia Theologica 7, Opole 2006, s. 61-70.
74. Jeremias J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1967<sup>4</sup>.
75. Jungmann J.A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I, *Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse*, Wien-Freiburg-Basel 1962<sup>5</sup>.



76. Jungmann J.A., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd.II, *Opfermesse*, Wien–Freiburg–Basel 1962<sup>5</sup>.
77. Kantyka P., *Anglikanie i metodyści w dialogu z katolikami na temat Eucharystii*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 225-242.
78. Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003.
79. Kasper W., *Harvesting the Fruits. Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London – New York 2009.
80. Kasper W., *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005.
81. Kereszty R., *Eucharystia w Nowym Testamencie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 215-235.
82. Kereszty R., *Wedding Feast of the Lamb. Eucharistic Theology from a Historical, Biblical and Systematic Perspective*, Chicago 2004.
83. Kilmartin E., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville 1998.
84. Koch K., *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg/Schweiz/ 2005.
85. Kudasiewicz J., *Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii*, *Znak* 604 (9)2005, s. 15-32.
86. Kudasiewicz J., *Teksty ustanowienia Eucharystii*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 63-82.
87. Langkammer H., *Eucharystia jako anamneza*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 43-49.
88. Langkammer H., *Teologia Eucharystii. Wymowa tekstów biblijnych*, Kłodzko 1997.
89. Langkammer H., *Zagadnienie autentycznego brzmienia słów konsekracji*, *RBL* 3/1975, s. 101-106.
90. Läßle A., *Eucharystia. Ustanowienie, historia, uczestnictwo*, Kraków 1997.
91. Leon-Dufour X., *Abendmahl*, [w:] *LThK*, Freiburg 1993<sup>3</sup>, Bd. 1, k. 30-34.
92. Leon-Dufour X., *Czyńcie to na Moją pamiątkę*, *W Drodze* 1984/4, s. 22-31.
93. Lessing E., *Abendmahl*, Göttingen 1993.
94. Letham R., *The Lord's Supper. Eternal Word in Broken Bread*, Phillipsburg 2001.
95. Lewandowski J., *Eucharystia. Dar i Ofiara*, *Ząbki* 2005<sup>2</sup>.
96. Liégé P.A., *Zrozumieć Eucharystię*, Kraków 1996.
97. Luter M., *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999.
98. Makiola L., *Rozwój nauki na temat ofiarniczego charakteru Eucharystii. Studium dogmatyczno-teologiczne w oparciu o wybrane podręczniki teologii dogmatycznej (1930–2000)*, Opole 2003.
99. Martos J., *Doors to the Sacred. A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church*, Liguori 2001<sup>4</sup>.
100. Max F. de Taizé (= Thurian Max), *Une seule eucharistie (Le pain unique)*, Taizé 1973.
101. Mazza E., *De la cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 97-103.
102. Mazza E., *The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and Development of Its Interpretation*, Collegeville 1999.
103. McGuckian M., *The Holy Sacrifice of the Mass. A Search for an Acceptable Notion of Sacrifice*, Chicago–Herefordshire 2005.

104. Michalczak K., *Eucharystia na przestrzeni wieków*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 9-31.
105. Müller G.L., *Msza Święta źródło chrześcijańskiego życia*, Lublin 2007.
106. Napiórkowski S.C., *Deklaracja anglikańsko – katolicka na temat Eucharystii (Windsor 1971). Wprowadzenie i przekład*, ZN KUL 22(1979) nr 4, s. 55-65.
107. Napiórkowski S.C., *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim*, [w:] *Eucharystia i posłannictwo*, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 93-103.
108. Napiórkowski S.C., *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część 1: lata 1965-1981*, Lublin 1985.
109. Nash T.J., *Worthy is the Lamb. The Biblical Roots of the Mass*, San Francisco 2004.
110. Neunheuser B., *Eucharistie in Mittelater und Neuzeit, Handbuch der Dogmengeschichte B.IV/F.4b*, Freiburg–Basel–Wien 1963.
111. O'Connor J.T., *The Hidden Manna. A Theology of the Eucharist*, San Francisco 2005<sup>2</sup>.
112. Ozorowski E., *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990.
113. Paciorek A., *Eucharystia jak ofiara*, [w:] *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 115-130.
114. Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.
115. Paprocki H. (wybór, wstęp, przekład i przypisy), *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988.
116. Pasek Z., *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995.
117. Perrot Ch., *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 67-96.
118. *Pierwsz apologetyci greccy*, przekład, wstęp i komentarze L. Misiarczyk, Kraków 2004.
119. *Pierwsz świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998.
120. Pietkiewicz R., *Biblijne przekazy o ustanowieniu Eucharystii. Studium egzegetyczno-teologiczne*, WPT 17(2009) nr 2, s. 75-91.
121. Pindel R., *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 133-172.
122. Pitre B., *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York 2011.
123. Rabiej S., *In Spiritu et Veritate. Kult ofiarniczy w chrześcijaństwie i innych religiach*, Opole 1998.
124. Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
125. Rak R., *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, Londyn 1987.
126. Rapp F., *L'Eucharistie en Occident de 1300 à 1550. Réformes et Réformation*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 195-212.
127. Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
128. Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
129. Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005<sup>2</sup>.
130. Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005.

131. Ratzinger J., *Ostatnia Wieczerza a Eucharystia Kościoła*, [w:] Eucharystia, Kolekcja Communio 1, Poznań – Warszawa 1986, s. 162-174.
132. Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006.
133. Ratzinger J., *Teologia liturgii*, Christianitas 35(2007), s. 23-36.
134. Rogowski R.E., *Eucharystia – misterium paschalne*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 161-173.
135. Rogowski R.E., *Misterium paschalne*, [w:] Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 69-80.
136. Romaniuk K., *Eucharystia w przekazach biblijnych*, Poznań 2005.
137. Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008<sup>2</sup>.
138. Rubinkiewicz R., *Biblijne podstawy Eucharystii*, [w:] Jezus eucharystyczny, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 49-60.
139. Saberschinsky A., *Einführung in die Feier der Eucharistie. Historisch – Systematisch – Praktisch*, Freiburg in Br. 2009.
140. Schäfer G.K., *Eucharistie im ökumenischen Kontext. Zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1992*, Göttingen 1988.
141. Schmemmann A., *Eucharystia misterium Królestwa*, Białystok 1997.
142. Schottroff W., *זָכַר zkr gedenken*, [w:] Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, red. E. Jenni, München – Zürich 1971, Bd. I., s. 507-518.
143. Schönborn Ch., *Pokarm życia. Tajemnica Eucharystii*, Warszawa 2006.
144. Schürmann H., *Abendmahl*, [w:] LThK, Freiburg 1986<sup>2</sup>, Bd. 1, k. 26-31.
145. Schürmann H., *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig 1967<sup>4</sup>.
146. Schürmann H., *Słowa Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy w świetle wykonywanych przy niej czynności*, Concilium(PI) 1-10(1968), s. 589-597.
147. Senn F.C., *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis 1997.
148. Sesboué B., *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris 2009.
149. Sesboué B., *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*, Paris 1990.
150. Skowronek A., *Eucharystia sakrament wielkanocny*, Włocławek 1998.
151. Skowronek A., *Nauka Marcina Lutra o Wieczerzy Pańskiej*, CT 43(1973) fasc. I, s. 29-37.
152. Staniek E., *Eucharystia jako Ofiara. Aspekt historyczny*, [w:] Eucharystia na ołtarzu świata, PAT Studia t. 14, Kraków 2006, s. 27-48.
153. Stern D.E., *Remembering and Redemption*, [w:] Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 2-15.
154. Świderkówna A., *Od Paschy Pierwszego Przymierza do Eucharystii*, WPT 5(1997) nr 1, s. 129-136.
155. Świerzawski W., *Dynamiczna „pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980.
156. Świerzawski W., *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza ofiary Przymierza*, ACr X (1978), s. 273-306.
157. Thomas von Aquin, *Das Geheimnis der Eucharistie. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, t. 30, Salzburg–Leipzig 1938.

158. Thurian M., *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963<sup>2</sup>.
159. Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987.
160. Thurian M., *The eucharistic memorial, sacrifice of praise and supplication*, [w:] Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry, ed. M. Thurian, Geneva 1985<sup>3</sup>, s. 90-103.
161. Tillard J-M.R., *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, Paris 1964.
162. Tillard J-M.R., *Théologie. Voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 397-437.
163. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna, t. 28, Eucharystia*, Londyn 1974.
164. Tyrawa J., *Eucharystia. Dzieje problematyki*, [w:] EK, t. 4, Lublin 1985, k. 1241-1250.
165. Uglorz M., *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*, [w:] Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterńskiego, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 311-328.
166. Vanhoye A., *Dynamizm Eucharystii*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, Kapłaństwo Nowego Przymierza, Pelplin 2007, s. 133-153.
167. Vonier A., *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, Bethesda 2003.
168. Wandel L.P., *The Eucharist in the Reformation. Incarnation and Liturgy*, Cambridge–New York 2006.

### Literatura pomocnicza

1. *613 przykazań judaizmu*, opr. E. Gordon, Kraków – Budapeszt 2009<sup>2</sup>.
2. Alexander J.N., *Comment une vie de fidélité à l'Évangile est-elle inséparable de l'Eucharistie? (Église anglicane)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 665-671.
3. Altaner B., Stuibler A., *Patrologia*, Warszawa 1990.
4. Augustyn św., *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1979.
5. Augustyn św., *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, Warszawa 1991.
6. *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Geneva 1992<sup>2</sup>.
7. Barrosse T., *Pascha i wieczerza paschalna*, Concilium(Pl) 1-10(1968), s. 554-560.
8. Barsotti D., *Pascha z Chrystusem. Jak zrozumieć Mszę Świętą*, Kraków 2009.
9. Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994.
10. Bartnicki R., *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, [w:] Męka Jezusa Chrystusa, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 65-85.
11. Bartnik Cz., *Metodologia teologii dogmatycznej*, Studia Nauk Teologicznych PAN t. 2/2007, s. 163-173.
12. Bassett P.M., *Evangelicals*, [w:] Dictionary of the Ecumenical Movement, red. N. Lossky i in., Geneva 2002<sup>2</sup>, s. 443-445.
13. Bazyli Wielki św., *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.
14. Beckwith R.T., *The Anglican Eucharist: From the Reformation to the Restoration*, [w:] The Study of Liturgy, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 309-318.

15. Beckwith R.T., *The Jewish Background to Christian Worship*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 68-80.
16. Beckwith R.T., *Thomas Cranmer and the Prayer Book*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 101-105.
17. Becquet G., *Wonność*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1072-1073.
18. Beniamin (arcybiskup Niżnego Nowogrodu i Arzamasu), *Nowe tablice czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych*, Kraków 2007.
19. Bielecki S., *Starotestamentalne kalendarze liturgiczne*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 267-285.
20. Bilczewski J., *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów – Kraków 2004 (reprint wyd. z 1897 r.).
21. Birmelé A., *What is reception?*, [w:] *Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II*, ed. P. Nørgaard-Højen, *Studia Oecumenica Farsensia*, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 61-66.
22. Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka t. 5*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.
23. Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.
24. Bonaventure saint, *Breviloquium*, cz.VI, *Les Remèdes sacramentels*, Paris 1967.
25. Borowiec J., *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, [w:] *Eucharystia źródłem życia*, red. S. Grzybek, Kraków 1987, s. 159-167.
26. Boscione F., *Gesty Jezusa*, Kraków 2004.
27. Bouyer L., *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja *Communio* 1, Poznań–Warszawa 1986, s. 306-317.
28. Bouyer L., *Misterium paschalne*, Kraków 1973.
29. Bouyer L., *The Word, Church and Sacraments in Protestantism and Catholicism*, San Francisco 2004.
30. Bragança J.O., *Struktura modlitwy eucharystycznej*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja *Communio* 1, Poznań–Warszawa 1986, s. 255-268.
31. Brzegowy T., *Kalendarz biblijny. Jego powstanie i rozwój w kontekście oddziaływań kalendarza babilońskiego i egipskiego*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 35-70.
32. Budniak J., *Życie Jana Kalwina na tle jego epoki*, [w:] *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. J. Budniak, P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2009, s. 7-14.
33. Bujak J., „Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2009.
34. Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992.
35. Burkert W., *Starożytny kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001.
36. Bürki B., *La Sainte Cène dans l'Église réformée*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 679-684.

37. Buxakowski J., *Paschalny i antropologiczny aspekt istoty bezkrawej ofiary ołtarza*, Studia Pelplińskie t. XXXII/2002, s. 13-26.
38. Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*, Warszawa 1994.
39. Cantalamessa R., *Tajemnica Wielkanocy*, Wrocław 2002.
40. Cantalamessa R., *To jest Ciało moje. Eucharystia w świetle „Adoro te devote” i „Ave verum”*, Kraków 2007.
41. Carter D., *Comment se nourrir de l’Eucharistie? (Église méthodiste)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 685-691.
42. Caseau B., *L’Eucharistie au centre de la vie religieuse des communautés chrétiennes (fin du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 125-144.
43. Casel O., *Misterium świąt chrześcijańskich*, Kraków 2007.
44. Chat E., *Ofiara mszy świętej w nauce teologów katolickich i protestanckich XVI wieku*, Kielce 2005.
45. Chaunu P., *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, Warszawa 1989.
46. Chauvet L-M., *Approche anthropologique de L’Eucharistie*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 21-32.
47. Chenu M-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997.
48. Chmiel J., *Metafora czasu w judaizmie biblijnym: „Poemat czterech nocy”*, [w:] Czas i kalendarz, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 71-75.
49. Chwastek D., *Wieczera Pańska – perspektywa luterńska*, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 100-117.
50. Cichy S., *Celebracja i kult Eucharystii po Soborze Trydenckim. Blaski i cienie reformy potrydenckiej*, [w:] Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 41-54.
51. Clément O., *Théologie. «Maranatha». Notes sur l’Eucharistie dans la tradition orthodoxe*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 439-466.
52. Cobb P.G., *The Anaphora of Addai and Mari*, [w:] The Study of Liturgy, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 217-219.
53. Comby J., *L’Eucharistie au XX<sup>e</sup> siècle le temps des «renouveaux»*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 291-312.
54. Comby J., *Relecture de l’histoire (1250 à 2000)*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 319-324.
55. Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1996.
56. Congourdeau M-H., *L’Eucharistie à Byzance du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, [w:] Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 145-166.
57. Corbon J., *Pamięć*, [w:] Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 639-641.
58. Cottret B., *Kalwin*, Warszawa 2000.
59. Czaja A., *Eucharystia jako dar Ducha Ożywiciela*, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 20-37.
60. Czajkowski M., *Biblijne podstawy ekumenicznej dyskusji na temat Eucharystii*, [w:] Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy, red. I. Bokwa, P. Jaskóła, U. Link-Wieczorek, Colloquia Theologica 7, Opole 2006, s. 35-45.



61. Czajkowski M., *Jedność nowotestamentalnego orędzia eucharystycznego*, [w:] Liturgia Domus Carissima, red. A. Durak, Warszawa 1988, s. 34-41.
62. Czajkowski M., *Liturgia chrześcijańska i żydowska*, [w:] Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią, red. G. Habrajska, Łódź 1997, s. 27-46.
63. Czajkowski M., *Związki między liturgią chrześcijańską a żydowską*, [w:] Liturgia w świecie widowisk, red. H. Sobeczko, Z. Solski, Opole 2005, s. 51-60.
64. Czerski J., *Liturgie Kościołów Wschodnich. Liturgia Kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego*, Opole 2009.
65. Czerski J., *Znaki sakramentalne w Nowym Testamencie*, Opole 1989.
66. Czerwik S., *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, Liturgia Sacra 4(1998) nr 2(12), s. 173-195.
67. Czerwik S., *Św. Ambroży – mistagog starożytnego Kościoła – o misterium i mistagogii*, Anamnesis 1/1998/99(16), s. 25-41.
68. Częsz B., *Duch Święty i Eucharystia w świetle teologii patrystycznej*, WPT 5(1997) nr 1, s. 51-61.
69. Częsz B., *Eucharystia w nauczaniu świętego Ireneusza*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 57-62.
70. Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002.
71. Davis T.J., *This Is My Body. The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids 2008.
72. Drążek D., *Ofiara Eucharystii jako zobowiązanie do jedności i świętości w pismach św. Cypriana*, Verbum Vitae 8(2005), s. 151-162.
73. Driscoll J., *Co się wydarza podczas Mszy*, Kraków 2004.
74. Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2005.
75. Dulles A., *Ratując ekumenizm przed nim samym*, First Things (ed.polska) nr 6/wiosna 2008, s. 50-55.
76. Dulles A., *The Eucharist and the Mystery of the Trinity*, [w:] Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 226-239.
77. Dunstan A., *The Eucharist in Anglicanism after 1662*, [w:] The Study of Liturgy, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 318-324.
78. Dyr A., *Duch Święty w eucharystii mszальной*, [w:] Duch Odnowiciel, Kolekcja Communio 12, Poznań 1998, s. 365-382.
79. Eborowicz W., *Teologia Eucharystii w listach św. Augustyna*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 192-196.
80. Efraim brat, *Jezus Żyd praktykujący*, Kraków 1994.
81. Émile Brother, *The Eucharist and the Early Christians*, Short Writings from Taizé 7, Taizé 2008.
82. Escaffit J-C., Rasiwala M., *Historia Taizé*, Warszawa 2009.
83. Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996.
84. Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>.
85. Farkasfalvy D., *The Eucharistic Provenance of New Testaments Texts*, [w:] Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 27-51.

86. Fischer H., *Gemeinsames Abendmahl? Zum Abendmahlsverständnis der großen Konfessionen*, Zürich 2009.
87. Flis A., Kowalska B., *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003.
88. Forte B., *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*, Kraków 2010.
89. Friedenthal R., *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, Warszawa 1991.
90. Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa 1994.
91. Gajek J.S., *Dążąc ku chwale przyszłego wieku – perspektywa liturgicznej tradycji bizantyjskiej*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół t. V, Lublin 2005, s. 115-126.
92. Gal-Ed E., *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005.
93. Galot J., *L'Eucharistie, amour plein de vie*, Saint-Maur 2000.
94. Ganoczy A., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979.
95. Gassmann G., *Comment la Parole de Dieu trouve-t-elle son déploiement dans la Cène? (Église luthérienne)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 673-678.
96. Ghezzi B., *Living the Sacraments. Grace into Action*, Cincinnati 2011.
97. Giblett J., Grelot P., *Przymierze*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 825-833.
98. Gilbert P., *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, Kraków 1997.
99. Gołębiewski M., *Źródła teologii Pawłowej: żydowskie czy hellenistyczne?*, WPT 16(2008) nr 2, s. 7-14.
100. Grane L., *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej*, Bielsko-Biała 2002.
101. Gross J., *Eucharystia w luteranizmie*, *Posłaniec* 6/2008, s. 20-21.
102. Grün A., *Eucharystia. Przemiana i zjednoczenie*, Kraków 2004.
103. Gryglewicz F., *Chleb, wino i eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968.
104. Gryglewicz F., *Eucharystia. Podstawy biblijne*, [w:] *EK*, Lublin 1985, t. 4, k. 1240-1241.
105. Grzegorz Wielki św., *Dialogi*, Warszawa 1969.
106. Grzelak A., *Duch Święty w modlitwach eucharystycznych*, *Liturgia Sacra* 4(1998) nr 2(12), s. 197-203.
107. Hahn S., *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, Kraków 2010.
108. Hahn S., *The Lamb's Supper. The Mass as Heaven on Earth*, New York 1999.
109. Halliburton R.J., *The Patristic Theology of the Eucharist*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 245-251.
110. Hałas S., *Od manny do Eucharystii*, Kraków 2005.
111. Hamman A.G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990.
112. Hanc W., *Eucharystia i Duch Święty*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 38-56.
113. Hart D.B., *„Thine Own of Thine Own”: Eucharistic Sacrifice in Orthodox Tradition*, [w:] *Rediscovering the Eucharist*, ed. R. Kereszty, New York /Mahwah 2003, s. 142-169.
114. Hauret Ch., *Ofiara*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 610-615.

115. Hawkins F., *The Didache*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 84-86.
116. Hergesel T., *Eucharystia – Chrystus za nas i dla nas*, [w:] *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 125-158.
117. Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, Kraków 2007.
118. Heschel A.J., *Szabat. I jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, Kraków 2009.
119. Hierzenberger G., *Pamięć*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 915-916.
120. Hope D.M., *The Medieval Western Rites*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 264-285.
121. Houtepen A., *Reception, tradition, communion*, [w:] *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, ed. M. Thurian, Geneva 1985, s. 140-160.
122. Howell C., *From Trent to Vatican II*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 285-294.
123. Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998.
124. Hryniewicz W., *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004.
125. Hryniewicz W., *Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej*, AK 448(1983), s. 366-380.
126. Hryniewicz W., *Recepcja jako problem ekumeniczny*, [w:] *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 9-36.
127. Hryniewicz W., *Uczę się ciebie, ekumenio*, Tygodnik Powszechny 4/1998, s. 1 i 10.
128. Hryniewicz W., *Wieczera Pańska i posługiwanie duchowne jako problem teologiczny*, RT 52(2005) z. 7, s. 5-26.
129. Hubert H., Mauss M., *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Kraków 2005.
130. Illanes J.L., Saranyana J.I., *Historia teologii*, Kraków 1997.
131. Iserloh E., *Die Abendmahlslehre der Confessio Augustiana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie*, *Catholica* 1/1980, s. 15-35.
132. Janicki J.J., *Pascha Chrystusa – „zawieszenie” i początek nowego czasu w liturgii Kościoła*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 187-203.
133. Jankowski A., *Biblijna koncepcja czasu*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 21-34.
134. Jankowski A., *Duch Święty w Nowym Testamencie. Zarys pneumatologii NT*, Kraków 1998<sup>3</sup>.
135. Jankowski A., *Jedno z doniosłych zadań Ducha Parakleta – „przypominać”*, *Anamnesis* 4/1997/98(15), s. 37-39.
136. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millenio adveniente”*, Watykan 1994.
137. Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997.
138. Jasianek J., *Epikleza. Znaczenie teologiczno-liturgiczne w perspektywie początków dialogu ekumenicznego*, *Teologia dogmatyczna UAM WT* 1(2007), s. 127-139.
139. Jaskóła P., *Reformacyjne wątpliwości w nauce o Eucharystii*, [w:] *Wspólna Eucharystia – cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 43-60.
140. Jaskóła P., *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994.

141. Jaskóła P., *Symboliczne rozumienie Wieczerzy Pańskiej według Ulricha Zwingliego*, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 129-155.
142. Jaskóła P., *Wspólnota Anglikańska*, [w:] Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 178-188.
143. Jaskóła P., *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Opole 2008.
144. Jelinek E.M., *Dialog reformowano-rzymskokatolicki (1970-2005)*, [w:] W nurcie myśli Jana Kalwina, red. J. Budniak, P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2009, s. 63-87.
145. Jelonek T., *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006.
146. Jelonek T., *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005.
147. Jezierska E., *Przekaz ustanowienia Eucharystii w Ewangelii Łukaszej (Łk 22,9-20)*, WPT 5(1997) nr 1, s. 85-94.
148. John Brat z Taizé, *Pielgrzymować z Bogiem. Wędrowka przez Stary Testament*, Poznań 1995.
149. John Brat z Taizé, *Pielgrzymować z Chrystusem. Wędrowka przez Nowy Testament*, Poznań 1995.
150. Journet K., *Msza święta obecność ofiary krzyżowej*, Poznań – Warszawa – Lublin 1959.
151. Kaczmarek T., *Tajemnica kielicha Pańskiego według Listu 63 św. Cypriana*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 144-155.
152. Kalinkowski S., *Orygenes o Eucharystii*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 64-75.
153. Kantyka P., *Czy wchodzimy w trzecie tysiąclecie „mniej podzieleni”? Osiągnięcia i perspektywy dialogu katolicko-anglikańskiego na przełomie tysiącleci*, [w:] Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 123-134.
154. Kantyka P., *Święta Komunia w tradycji anglikańskiej*, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 156-172.
155. Kantyka P., *Wieczerza Pańska, czyli Święta Komunia w tradycji metodystycznej*, RT 52(2005) z. 7, s. 45-60.
156. Karkosz T., *Istotne problemy odnowy metodologicznej traktatu o Eucharystii w połowie XX wieku*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 33-51.
157. Karski K., *Dialog katolicko-ewangelikalny*, SiDE 1/88, s. 101-104.
158. Karski K., *Dialog katolicko-reformowany (1970-2005)*, RT 55(2008) z. 7, s. 149-171.
159. Karski K., *Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanchtona*, SiDE 2/97, s. 25-34.
160. Karski K., *Recepcja encykliki o Eucharystii w Kościołach protestanckich*, [w:] Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 214-222.
161. Kasper W., *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, New York 2008<sup>3</sup>.
162. Kasper W., *Śluga radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009.
163. Kasper W., *That They May All Be One. The Call to Unity*, London–New York 2004.
164. *Katolicka odpowiedź na „Raport końcowy” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko – Rzymskokatolickiej*, L'Osservatore Romano (ed. polska) 7(1992), s. 51-54.
165. Kärkkäinen V.-M., *The Pentecostal View*, [w:] The Lord's Supper. Five Views, ed. G.T. Smith, Downers Grove 2008, s. 117-135.

166. Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000<sup>2</sup>.
167. Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
168. Kempiański R., *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, Scriptura Sacra 2(1998) nr 1, s. 61-80.
169. Kereszty R., *The Eucharist of the Church and the One Self-Offering of Christ*, [w:] *Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 240-260.
170. Kiernikowski Z., *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000.
171. Kijas Z.J., *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków 2004.
172. Kijas Z.J., *Spory eucharystyczne*, PostScriptum 2(9)/2000, s. 18-30.
173. Klauck H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Aschendorff Münster 1982.
174. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. I i II, Warszawa 1994.
175. Kleszczyński A., *Eucharystia – jednoczy czy dzieli? Metodystyczny punkt widzenia*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 173-179.
176. Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
177. Koch G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999.
178. Koch K., *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006.
179. Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008.
180. *Konstytucje apostołskie*, Kraków 2007.
181. Kopeć J.J., *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm: Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 28-44.
182. Kotecki D., *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana*, Częstochowa 2008.
183. Kowalczyk D., *Od Paschy do Eucharystii*, Życie Duchowe 60/2009, s. 61-66.
184. Krakowiak Cz., *Aklamacje anamnetyczne po konsekracji*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 167-179.
185. Krakowiak Cz., *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 159-200.
186. Kudasiewicz J., *Jeremias Joachim*, [w:] *EK*, t. 7, Lublin 1997, k. 1176.
187. Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
188. Kwiecień T., *Krótki przewodnik po Mszy świętej*, Kraków 1999.
189. Kwiecień T., *Modlitwa w stylu retro*, Poznań 2008.
190. Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie – Wstęp – Komentarz – Ekskursy*, Radom 2005.
191. Langkammer H., *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom I. Wielkie listy św. Pawła*, Legnica 2009.
192. Laurentin R., *Jezus Chrystus prawdziwie obecny. Eucharystia – Kościół – Jedność*, Kraków 1998.
193. Laurentin R., *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998.
194. Laurentin R., *Prawdziwe życie Jezusa Chrystusa*, Kraków 1999.

195. Leith J.H. (ed.), *Creeds of the Churches. A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, Louisville 1982<sup>3</sup>.
196. Lemański J., *Ofiary biesiadne jako przykład rozwoju rytuału ofiarniczego w Starym Testamencie*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 15-29.
197. Leon Wielki św., *Mowy*, Poznań – Warszawa – Lublin 1958.
198. Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
199. Longosz S., *Święty Atanazy o Eucharystii*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 77-88.
200. Lubac H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1946.
201. Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997.
202. Lyonnet S., *Eucharistie et vie chrétienne. Quelques aspects bibliques du mystère eucharistique*, Paris 1993.
203. Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1990.
204. Macy G., *L'Eucharistie en Occident de 1000 à 1300*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 175-193.
205. Madre Ph., *Boża miłość a dar uwalniania*, Kraków 1999<sup>2</sup>.
206. Majewski M., *Eucharystia w dokumentach Jana Pawła II*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy terażniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 93-104.
207. Malina A., *Eucharystia – ku „nowemu niebu” i „nowej ziemi” (Ap 21-22)*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół t. V*, Lublin 2005, s. 77-91.
208. Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek. Teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976.
209. Martos J., *The Sacraments. An Interdisciplinary and Interactive Study*, Collegeville 2009.
210. Mathison K.A., *Given for You. Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*, Phillipsburg 2002.
211. Mattei de R., *Rozważania o reformie liturgicznej*, *Christianitas* 35(2007), s. 132-145.
212. Matwiejuk K., *Anamnetyczny charakter świąt starotestamentalnych*, *Liturgia Sacra* 8(2002) nr 1(19), s. 23-29.
213. Matwiejuk K., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, *Studia Teologiczne – Białystok–Drohiczyn–Łomża* 25(2007), s. 117-132.
214. Matwiejuk K., *Epikleza w modlitwach eucharystycznych*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 147-165.
215. Matwiejuk K., *Liturgiczna anamneza przymierza Boga z ludźmi*, *Liturgia Sacra* 9(2003) nr 1(21), s. 17-26.
216. Mazza E., *Relecture de l'histoire (30 à 1250)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 313-317.
217. McPartlan P., *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.
218. Meier J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, vol. I: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.
219. Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007<sup>2</sup>.
220. Miazek J., *Msza święta pierwszych chrześcijan*, [w:] *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii, wybór i oprac. M. Starowieyski*, Kraków 1987, s. 31-51.



221. Miazek J., *Msza św. w liturgiach zachodnich*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 223-255.
222. Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
223. Młotek A., *Eucharystia w nauce wczesnochrześcijańskich pisarzy i synodów*, [w:] Eucharystia, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 179-198.
224. Mnich Kartuski, *Eucharystia tajemnica ślubna*, Warszawa 2005.
225. Mollat D., *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992.
226. Mussner F., *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993.
227. Nadolski B., *Eucharystia. Jej miejsce i rola w życiu chrześcijanina*, Kraków 2006.
228. Nadolski B., *Gesty i słowa w Eucharystii*, Kraków 2009.
229. Nadolski B., *Kultyczny wymiar Eucharystii*, [w:] Jezus eucharystyczny, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 189-199.
230. Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
231. Nadolski B., *Liturgia Mszy świętej po Drugim Soborze Watykańskim*, [w:] Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 75-94.
232. Nadolski B., *Msza święta*, Kraków 2005.
233. Napiórkowski A.A., *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011.
234. Napiórkowski S.C., *Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”*. W poszukiwaniu oceny katolickiej, [w:] Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 113-117.
235. Napiórkowski S.C., *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne?*, [w:] Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia, red. L. Górka, S. Pawłowski, Lublin 2003, s. 156.
236. Napiórkowski S.C., *Duch Święty a Eucharystia według katolicko – protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, Znak 277-278 (1977), s. 794-801.
237. Napiórkowski S.C., *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24(1977) z. 2, s. 29-40.
238. Napiórkowski S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii*, [w:] tenże, Wierzę w jeden Kościół, Tarnów 2003, s. 258-265.
239. Napiórkowski S.C., *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, [w:] Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 525-541.
240. Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Niepokalanów 1995.
241. Neuhaus R.J., *Nieodwołalne zobowiązanie*, First Things (ed. polska) nr 6 /wiosna 2008, s. 78-83.
242. Nikolski P., *Eucharystia – łączy czy dzieli. Prawosławny punkt widzenia*, [w:] To czyście na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, red. L. Górka, Warszawa 2005, s. 90-99.
243. Northcott M., *BEM and the Struggle for the Liturgical Soul of the Emergent Church*, [w:] BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy, ed. T.F. Best and T. Grdzeldze, Geneva 2007, s. 87-104.
244. Nowak J., *Gemeinsame Eucharistie im evangelisch-katholischen Kontext*, Studia Oecumenica 5(2005), s. 183-194.

245. Nowakowski P., *Anafory – modlitwy eucharystyczne Kościołów Wschodnich*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 7-23.
246. Nowakowski P., *Duch Święty w Eucharystii obrządku wschodniego*, *Liturgia Sacra* 11(2005) nr 1(25), s. 7-20.
247. Nowosad S., *Anglikanizm*, [w:] *Jan Paweł II – Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 33-60.
248. Nørgaard-Højen P., *What Does Still Divide Lutherans from Catholics?*, [w:] *Catholic-Lutheran Relations Three Decades after Vatican II*, ed. P. Nørgaard-Højen, *Studia Oecumenica Farfensia*, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 102-120.
249. Obrycki K., *Tertulian o Eucharystii*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 123-142.
250. O’Gara M., *Receiving Gifts in Ecumenical Dialogue*, [w:] *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P.D. Murray, Oxford–New York 2008, s. 26-38.
251. *Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005.
252. Okure T., *Ewangelia według św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 1300-1359.
253. Ordon H., „*To jest moja Krew Przymierza*”(Mk 14,24), [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 83-95.
254. Orygenes, *Duch i Ogień*, wybór i wprowadzenie H.U. von Balthasar, Kraków 1995.
255. Orygenes, *O święcie Paschy*, [w:] *Pisma paschalne*, Kraków 1993, s. 17-48.
256. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
257. Ozorowski M., *Niektóre aspekty chrześcijańskiego spojrzenia na modlitwy synagogałne*, *Studia Teologiczne – Białystok–Drohiczyń–Łomża* 11(1993), s. 95-116.
258. Ozorowski M., *Związek pomiędzy modlitwami żydowskimi a Eucharystią – pierwszy okres poszukiwań*, *Studia Teologiczne – Białystok–Drohiczyń–Łomża* 24(2006), s. 25-43.
259. Paciorek A., *Najstarsze święta w Izraelu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 305-329.
260. Pałęcki W., *Nauka o misteriach chrześcijańskich*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. III, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, hasło: Odo Casel, s. 49-60.
261. Pałęcki W., *Ruch liturgiczny przygotowaniem do odnowy liturgii Mszy świętej*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 37-73.
262. Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. I, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, Kraków 2008.
263. Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. II, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, Kraków 2009.
264. Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. III, *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, Kraków 2009.
265. Perrin M-Y., *Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (Des origines jusqu’à la fin du IVe siècle)*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 105-124.

266. Pesch O.H., *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008.
267. Petuchowski J.J., Thoma C., *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Warszawa 1995.
268. Pfnür V., *Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato*, [w:] Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn – Frankfurt a.M. 1978, s. 93-100.
269. Phillips P., *Receiving the Experience of Eucharistic Celebration*, [w:] Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism, ed. P.D. Murray, Oxford – New York 2008, s. 457-468.
270. Pinho J.B. de, *Kościół katolicki w dialogu teologicznym z innymi Kościołami*, Communio 2(80)/1994, s. 94-111.
271. Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
272. Platon, *Państwo*, Kęty 1999.
273. Poniży B., *Pierwsze sanktuaria Izraela*, [w:] Życie religijne w Biblii, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 9-36.
274. Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
275. *Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelickiego-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, oprac. zb. A. Zuberbier i inni, Warszawa 2002<sup>2</sup>.
276. Potter G.R., *Zwingli*, Warszawa 1994.
277. Powichrowski T., *Epikleza w modlitwach eucharystycznych Missale Romanum*, [w:] Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 109-127.
278. Puślecki E., *Eucharystia w dialogu katolicko-metodystycznym*, [w:] Wspólna Eucharystia – cel ekumenii, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2005, s. 206-224.
279. Pyc M., *Teologiczny wymiar Eucharystii*, Teologia dogmatyczna UAM WT 1(2007), s. 53-70.
280. Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, Kraków 2005.
281. Rahner H., *Mit griechi a Evangelie*, [w:] Biblia dzisiaj, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 131-166.
282. Rahner K., *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997.
283. Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
284. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2010<sup>6</sup>.
285. Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
286. Ratzinger J., *Bilans i perspektywy*, Christianitas 3(2007), s. 146-155.
287. Ratzinger J., *Reception as Result of Dialogue*, [w:] Catholic – Lutheran relations three decades after Vatican II, ed. P. Nørgaard-Højen, Studia Oecumenica Farfensia, vol. I, Citta del Vaticano 1997, s. 78-84.
288. Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004.
289. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1986.
290. *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, ed. P.D. Murray, Oxford – New York 2008.
291. Reroń T., *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Przesłanie Pawła VI*, [w:] Eucharystia – tradycja czy terazniejszość?, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 69-92.

292. Roberson R.R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005<sup>2</sup>.
293. Roger Brat z Taizé, *U źródeł radości. List 2004*, Taizé 2004.
294. Rogowski R.E., „*Abyśmy poznawali prawdziwego*”. *Mysł judaistyczna jako inspiracja w teologii chrześcijańskiej*, [w:] tenże, *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 32-50.
295. Rogowski R.E., *Duch Święty w Kościele: Słowo i sakrament*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 117-142.
296. Rogowski R.E., *Kościół Eucharystii*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 174-192.
297. Rogowski R.E., *Perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 443-446.
298. Rogowski R.E., *Transsubstancjacja paschalna*, [w:] tenże, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 316-327.
299. Rogowski R.E., „*Ut unum sint*” w *świecie współczesnej kultury dialogu*, [w:] tenże, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 146-151.
300. Rosato Ph.J., *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998.
301. Rosik M., *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna*, Wrocław 2009.
302. Rosik M., *Ofiary prześlągalne: od rytuału do teologii (Kpł 4,1-35; Lb 15,22-31)*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 31-49.
303. Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny NT, t. VII, Częstochowa 2009.
304. Rosik M., *Trzy portrety Jezusa*, Tarnów 2007.
305. Rubinkiewicz R., *Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 257-266.
306. Rusama J., *Baptism, Eucharist and Ministry in Bilateral Dialogues*, [w:] *BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy*, ed. T.F. Best and T. Grdzelić, Geneva 2007, s. 241-264.
307. Rusch W.G., *Ecumenical Reception. Its Challenge and Opportunity*, Grand Rapids–Cambridge 2007.
308. Rymuza M., *Eucharystia jako „czysta ofiara” w pismach św. Justyna Męczennika*, [w:] *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanuła, Katowice 1987, s. 37-47.
309. Santos Bernardo Dos B., *Ostatnia Wieczerza. Jej kontekst i wymiar wielkanocny*, [w:] *Eucharystia*, Kolekcja Communio 1, Poznań – Warszawa 1986, s. 140-150.
310. Scaer D.P., *Lutheran View. Finding the Wright Word*, [w:] *Understanding Four Views on the Lord’s Supper*, oprac. zb. R.D. Moore i in., Grand Rapids 2007, s. 87-101.
311. Schillebeeckx E., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
312. Schillebeeckx E., *The Eucharist*, London 1988<sup>4</sup>.
313. Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990.
314. Sell A.P.F., *Wyzwania Kalwina wobec Kościoła w XXI wieku*, *Rocznik Teologiczny ChAT LI*, z. 1-2/2009, s. 183-207.
315. Sesboué B., *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa–Poznań 2000.

316. Sikora R.A., *Gest „łamania chleba” w Nowym Testamencie*, [w:] Biblia o Eucharystii, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 111-126.
317. Sikora R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, [w:] Życie religijne w Biblii, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s.193-203.
318. Skierkowski M., *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, Studia Nauk Teologicznych PAN t. 2/2007, s. 301-316.
319. Skowronek A., *Deklaracja o usprawiedliwieniu – i co dalej? – sens, piękno i pełnia nadziei deklaracji*, Zwiastun Ewangelicki 3/2000, s. 6-10.
320. Skowronek A., *Drogi i bezdroża ekumenii*, Kraków 1993.
321. Skowronek A., *Tajemnica – ofiara – obecność. Eucharystia w dialogu anglikańsko – katolickim*, [w:] Eucharystia i posłannictwo, red. L. Górka, W. Hryniewicz, Warszawa 1987, s. 70-83.
322. Skowronek A., *Z ekumenią w XXI wiek*, Życie Duchowe 10 (4)1997, s. 13-30.
323. Smith G.T., *A Holy Meal. The Lord’s Supper in the Life of the Church*, Grand Rapids 2005.
324. Sobeczko H.J., *Modlitwy eucharystyczne w tradycji Kościoła zachodniego*, [w:] Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 25-37.
325. Sobolewski Z., *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia*, Pelplin 2006.
326. Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995.
327. Sorć C., *Najświętsza Eucharystia – dar Trójcy Świętej i dziękczynienie Kościoła*, Communio 2(116)/2000, s. 59-76.
328. Sosnowski S., *Bóg na drogach ludzkiej historii*, [w:] Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku, t. III, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2006, hasło *Louis Bouyer*, s. 24-39.
329. Spiteris Y., *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, Warszawa 2006.
330. Stahl J., *Kościół reformowany*, [w:] Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 171-178.
331. Staniek E., *Duszpasterskie podejście Jana Chryzostoma do Eucharystii w „Homiliach na Liście św. Pawła”*, [w:] Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 108-120.
332. Starowieyski M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, [w:] Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii, wybór i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1987, s. 9-30.
333. Stefański J., *Nowe modlitwy eucharystyczne w mszale Pawła VI. Kwestie redakcyjne*, [w:] Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 39-69.
334. Stern D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
335. Stinissen W., *Chleb, który łamiemy*, Poznań 1995.
336. Stinissen W., *Słyszysz szum wiatru?*, Poznań 2004.
337. Stinissen W., *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań 1997.
338. Szłaga J., *Idea zadośćczyniącego cierpienia Chrystusa Arcykapłana w „Liście do Hebrajczyków”*, [w:] Męka Jezusa Chrystusa, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 251-257.
339. Szłaga J., *Wspólnotowy charakter ofiary Jezusa jako arcykapłana Nowego Przymierza*, Verbum Vitae 8(2005), s. 137-148.

340. Szram M., *Konstytucje apostołskie*, [w:] EK, t. 9, Lublin 2002, k. 733.
341. Szymik S., *Symbolika kielicha w tekstach ustanowienia Eucharystii*, [w:] Biblia o Eucharystii, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 181-198.
342. Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.
343. Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000.
344. Świderkówna A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996.
345. Świerzawski W., *Bierście i jedzcie z tego wszyscy. Sakrament Eucharystii*, Wrocław 1984.
346. Świerzawski W., *Misterium Chrystusa i Kościoła*, Sandomierz 2007.
347. Świerzawski W., *Odo Casel OSB (1886-1946) – życie i dzieło*, RBL 1988, nr 2, s. 89-105.
348. Świerzawski W., *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mystagogii*, *Anamnesis* 1/1998/99(16), s. 55-69.
349. Świerzawski W., *Rola Ducha Świętego wobec misterium Chrystusa w sprawowaniu liturgii*, *Anamnesis* 4/1997/98(15), s. 19-37.
350. *Talmud babiloński*, tłumaczenie Miszny i Gemary, objaśnienia i redakcja rabin Sacha Pe-caric, Kraków 2010.
351. Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
352. Thurian M., *Aux sources de l'Église. Tradition et renouveau dans l'Esprit*, Taizé 1977.
353. Thurian M., *The Lima Liturgy. Origin, Intention and Structure*, [w:] *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – and Beyond*, ed. T.F. Best and D. Heller, Geneva 1998, s. 14-21.
354. Thurian M., *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996.
355. Thurian M., Klinger J., Baciocchi J. de, *Vers l'Intercommunion*, Tours 1970.
356. Tillard J.M.R., *The eucharist, gift of God*, [w:] *Ecumenical perspectives on baptism, eucharist and ministry*, ed. M. Thurian, Geneva 1985<sup>3</sup>, s. 104-118.
357. Tillich P., *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa 1991, s. 147-173.
358. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna, t. 27, Chrzest i Bierzmowanie*, Londyn 1984.
359. Tranda B., *Kalwin i jego nauka*, [w:] *Nurty chrześcijaństwa*, red. M. Dobkowski, S. Kosieliński, Warszawa 1995, s. 68-84.
360. Tripp D.H., *Methodism*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 325-327.
361. Tripp D.H., *Protestantism and the Eucharist*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 295-309.
362. Tronina A., *Eucharystia. Ogień i Duch*, *Verbum Vitae* 8(2005), s. 101-116.
363. Trummer P., *»Das ist mein Leib«. Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl*, Düsseldorf 2005.
364. Uglorz M., *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
365. Urban W., *W sprawie Komunii świętej pod dwiema postaciami w diecezji wrocławskiej*, *CT* 39 (1969), fasc. II, s. 77-80.
366. Van Dyk L., *The Reformed View*, [w:] *The Lord's Supper. Five Views*, ed. G.T. Smith, Downers Grove 2008, s. 67-82.
367. Vanhoye A., *List do Hebrajczyków*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001<sup>2</sup>, s. 1598-1615.



368. Vanhoye A., *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 61-83.
369. Vanni U., *Kapłaństwo chrześcijan w Apokalipsie*, [w:] A. Vanhoye, F. Manzi, U. Vanni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, Pelplin 2007, s. 111-131.
370. Vercauysse J.E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.
371. Vischer L., *Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym*, [w:] *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 37-48.
372. Wagner H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.
373. Wainwright G., *Eucharist*, [w:] *Dictionary of the Ecumenical Movement*, red. N. Lossky i in., Geneva 2002<sup>2</sup>, s. 417-421.
374. Wainwright G., *Recent Eucharistic Revision*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s. 328-338.
375. Wainwright G., *The Eucharistic Dynamic of BEM*, [w:] *BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy*, ed. T.F. Best and T. Grdzeldize, Geneva 2007, s. 45-86.
376. Whitehead K.D., *The New Ecumenism. How the Catholic Church after Vatican II Took Over the Leadership of the World Ecumenical Movement*, New York 2009.
377. Wierzbicka A., *W poszukiwaniu lepszego zrozumienia „słów eucharystycznych” Chrystusa*, *Znak* 604 (9)2005, s. 33-55.
378. Wit Z., *Liturgia Mszy świętej w Mszałe św. Piusa V*, [w:] *Jedna wiara jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak, B. Migut, Lublin 2009, s. 9-36.
379. Witaszek G., *Baranek paschalny Wyjścia*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 7-20.
380. Witaszek G., *Centralizacja kultu*, [w:] *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 103-122.
381. Witczyk H., *Eucharystia – żywa ofiara przemienienia i pojednania*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół t. V, Lublin 2005, s. 11-22.
382. Witczyk H., „Godzina” Jezusa – ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania, *Verbum Vitae* 8(2003), s. 117-136.
383. Witczyk H., „Oto Baranek Boży zwyciężający grzech świata” (J 1,29). *Eucharystia a „grzech świata”*, [w:] *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 127-149.
384. Wojak T., *Chrzest, Sakrament Ołtarza i urząd kościelny w świetle nauki Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 607-614.
385. Wolicki M., *Wprowadzenie*, [w:] J.A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, Kraków 1992, s. 8-66.
386. Wołyniec W., *Eucharystia w adhortacji „Sacramentum Caritatis” Benedykta XVI*, [w:] *Eucharystia – tradycja czy teraźniejszość?*, red. W. Irek, P. Cembrowicz, Wrocław 2008, s. 105-114.
387. Wuerl D., Aquilina M., *The Mass. The Glory, the Mystery, The Tradition*, New York 2011.
388. Wybrew H., *The Byzantine Liturgy from the “Apostolic Constitutions” to the Present Day*, [w:] *The Study of Liturgy*, ed. Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold SJ, P. Bradshaw, London 1992 (revised edition), s.252-263.
389. Yang S.A., *Les repas sacrés dans le judaïsme de l’époque hellénistique*, [w:] *Eucharistia. Encyclopédie de l’Eucharistie*, red. M. Brouard, Paris 2004, s. 55-59.

390. Young R.D., *The Eucharist as Sacrifice according to Clement of Alexandria*, [w:] *Rediscovering the Eucharist. Ecumenical Conversations*, ed. R. Kereszty, New York/Mahwah 2003, s. 63-91.
391. Zachara M., *Eucharystia jako zapowiedź przyszłej chwały w wybranych zachodnich źródłach liturgicznych*, [w:] *Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień Eklezjologiczny 2004. W trosce o Kościół t. V*, Lublin 2005, s. 93-113.
392. Żukowski H., *Uczestnictwo w Eucharystii wg 1Kor 11,17-34*, *Studia Teologiczne – Białystok–Drohiczyn–Łomża* 24(2006), s. 5-12.

### Publikacje na stronach internetowych

1. ARCIC II, *Clarifications of certain aspects of the agreed statements on Eucharist and Ministry of the first Anglican-Roman Catholic International Commission*: <[http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e\\_arcic\\_classifications.html](http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e_arcic_classifications.html)> .
2. John Paul II, *General Audience, Wednesday 4 October 2000*: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20001004\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001004_en.html)>.
3. *Liturgia Sakramentu Ołtarza* [w:] *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z 1995 roku*: <<http://www.luteranie.pl/pl/index.php?D=546>>.
4. Światowy Alians Ewangelikalny: <<http://www.worldangelicals.org>>.
5. *This Holy Mystery: A United Methodist Understanding of Holy Communion*: <<http://gatewayumc.org/pdf/hcfinal2.pdf>> .

## Zusammenfassung

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ – diese Worte Jesu, gesprochen während des letzten Abendmahls, wurden zum Ausgangspunkt und zum spezifischen Leitmotiv dieses Werkes. Sein Autor will, indem er das Thema *„Die Theologie der eucharistischen Anamnese als des die Opfer Christi vergegenwärtigenden Gedächtnisses und ihre ökumenischen Implikationen“* aufnimmt, nach dem Sinn dieser Worte Jesu fragen, und vor allem eingehend die Rolle eines Begriffes erforschen – des Begriffes „Gedächtnis“ (*anamnesis*), der in dem Einsetzungsakt der Eucharistie enthalten ist.

Eucharistie ist ein vielfächiges, äußerst inhaltsreiches Mysterium, in dem drei Grunddimensionen dieses Sakramentes organisch miteinander verbunden sind: das Opfer, die Gegenwart und die Kommunion. In diesem Werk wurde nur die Opferdimension dieses Mysteriums herangezogen, genauer gesagt wurde zum Zentralthema die Rolle der theologischen Bedeutung des Begriffes „Gedächtnis“ (hebr. *zikkaron*, gr. *anamnesis*) in der Aufzeigung der Verbindung zwischen dem „einzigem, für immer dargebrachten“ (Hebr 10,10.12) Opfer Christi am Kreuz und der durch die Kirche ausgeübten Eucharistie gewählt. Der Autor strebte also danach, indem er von dem für dieses Werk fundamentalen Satz Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ ausging, aus ihm den möglichst tiefsten Sinn des Wortes „Gedächtnis“ herauszuholen, und damit die Frage zu beantworten, welche Intentionen Jesus hatte, als Er der Kirche die Anweisung der eucharistischen Anamnese hinterließ. Weiter durchforschte der Autor, wie die Kirche im Verlauf ihrer Geschichte diese Anweisung interpretierte, im besonderen wie sie in der letzteren den Begriff „Gedächtnis“ verstand und wie die theologische Interpretation dieses Begriffes die Theologie der Eucharistie als des Opfers beeinflusste. In dem letzten Teil des Werkes wurde eine Einzelfrage aufgegriffen, die eine Implikation der Anwendung des Begriffes „Gedächtnis“ auf die gegenwärtige Theologie der Eucharistie darstellt: eine Analyse des Einflusses der Rezeption der biblischen Kategorie des Gedächtnisses und der Aufwertung der Bedeutung der Anamnese in der Liturgie durch die westliche Theologie des 20. Jahrhunderts auf die Fortschritte des ökumenischen Dialoges über Eucharistie als Opfer wurde durchgeführt. Das Wesentliche der Forschung bestand hier darin, im einzelnen die Bedeutung zu bewerten, die die Anwendung des Begriffes „Gedächtnis“ (Anamnese) für das Erringen der ökumenischen Annäherung

hatte – der Annäherung, die in den Dokumenten der theologischen, bilateralen und multilateralen, sich auf Eucharistie beziehenden Dialoge, in denen die katholische Kirche teilnahm, ausgearbeitet wurde. Die Ergebnisse einer ausführlichen Analyse der ökumenischen Dokumente zeigen deutlich, dass die Anwendung der Kategorie des Gedächtnisses (der Anamnese) einen entscheidenden Einfluss auf das Erzielen aller wesentlichen Vereinbarungen im Dialog über die Opferdimension der Eucharistie hatte.

*tlum. Dorota Kuchta*

# PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

## Seria: Rozprawy naukowe

1. *Osoba. Kościół. Społeczeństwo*, red. I. Dec, Wrocław 1992
2. E. J. Jezierska OSU, *Żyjemy dla Pana, umieramy dla Pana. Proegzystencja chrystocentryczna w myśli Pawłowej*, Wrocław 1993
3. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994
4. *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janiak, Wrocław 1994
5. J. Czarny, *Jana Pawła II cywilizacja miłości. Studium filozoficzne*, Wrocław 1994
6. A. Nowicki, *Kościół w horyzoncie Królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, Wrocław 1995
7. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1997
8. Z. Lec, *Jezuici we Wrocławiu (1581-1776)*, Wrocław 1995
9. *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae”*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995
10. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996
11. M. Biskup, *Teologia moralności i prawa. Studium metateoretyczne*, Wrocław 1996
12. A. Kielbasa SDS, *Salwatorianie ziem polskich w latach 1881–1903*, Wrocław 1998
13. A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997
14. W. Bochnak, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław 1996
15. E. Nawrot, *Pierwszy Krajowy Kongres Eucharystyczny w Polsce*, Wrocław 1997
16. R. Mroziuk, *Teologiczne idee polskich kongresów eucharystycznych*, Wrocław 1996
17. B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*, Wrocław 1997
18. M. Chłopowiec, *Wychowanie religijno-moralne dziecka w rodzinie. Aspekt psychologiczno-teologiczny*, Wrocław 1998
19. A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław 1998
20. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998
21. A. Małachowski, *Objawiające się sacrum*, Wrocław 1999
22. A. Szafulski, *Nierówności w świecie w świetle podstawowych zasad społecznych*, Wrocław 1998
23. J. Pater, *Wrocławska Kapituła Katedralna w XVIII wieku*, Wrocław 1998
24. J. Swastek, *Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1995*, Wrocław 1998
25. *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999

26. Jerzy Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999
27. M. Kaczmarek, J. Swastek, A. Kielbasa SDS, *Kardynał Melchior von Diepenbrock (1798-1853) – odnowiciel życia religijnego na Śląsku*, Wrocław 1999
28. R. Liszkiewicz, *Posłannictwo profetyczne ludu Bożego według nauki teologów po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1999
29. W. Wenz, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1656)*, Wrocław 1999
30. M. Wolicki, *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Wrocław-Przemysł 1999
31. J. Żytowiecki, *Błogosławieni pokój czyniący. Jana Pawła II nauka o pokoju*, Wrocław 2001
32. M. Kogut, *Kościół katolicki w archidiecezji wrocławskiej w latach 1654-1945*, Wrocław 2001
33. J. A. Łata, *Ostateczna troska człowieka*, Wrocław 2000
34. Z. Lec, *Jezuici w Legnicy (1689-1776)*, Wrocław 2001
35. W. Wenz, *Struktura władzy św. Wincentego a Paulo w Zgromadzeniu Misji a jej współczesny model*, Wrocław 2001
36. M. Wolicki, *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2001.
37. A. Brenk, *Wpływ duszpasterstwa parafialnego na życie duchowe w rodzinie w nauczaniu bpa W. Pluty*.
38. B. Żychlińska, *Rzeczownikowe implikacje scalające formułę objawieniową „εγώ εμὶ” w Ewangelii Janowej*, Wrocław 2003
39. J. Babacz, *Poznanie przez wiarę u J. H. Newmana*, Wrocław 2001
40. J. Bryja, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, Częstochowa 2002
41. W. Kopeć, *Eucharystia sakramentem braterstwa*, Wrocław 2002
42. T. Reroń, *Media na usługach moralności chrześcijańskiej*, Wrocław 2002
43. M. Wolicki, *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002
44. T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002
45. A. Siemieniowski, *„Ochrzczeni w jednym Duchu”. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002
46. M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003.
47. M. Kinaszcuk, *Chrystus Lekarz*, Wrocław 2003
48. W. Irek, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego” (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003
49. W. Wołyniec, *Personalistyczna i terapeutyczna rola łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003
50. M. Wolicki, *Logoterapia w praktyce pastoralnej*, Wrocław, 2003
51. Cz. Majda, *Religijność miejska. Struktura religijności wspólnoty parafialnej pw. Św. Maksymiliana Marii Kolbego we Wrocławiu. Studium teologiczno-socjograficzne na podstawie badań w roku 2000*, Wrocław 2004
52. Z. Waleszczyk, *Kościół Ostoją wolności. Wolność w nauczaniu społecznym biskupa Wilhelma Emmanuela von Kettelera*, Wrocław 2003
53. A. Jagiełło, *Osobowościowe uwarunkowania wpływu studiów teologicznych na strukturę i funkcję religijności (studium psychologiczne)*, (w druku)



54. T. Błaszczyk, *Zakony na Śląsku w dobie Kulturkapfu*, Wrocław 2004
55. M. Wolicki, *Otwartość osoby ludzkiej (interpretacja filozoficzna)*, Wrocław 2004
56. K. Policki SDS, *Model antropologii we wczesnym okresie twórczości Józefa Innocentego Marii Bocheńskiego*, Wrocław 2005
57. A. Małachowski, *Jedność i mnogość jako kategorie modelu trynitarnego w ujęciu Mikołaja z Kuzy*, Wrocław 2005
58. S. Pawlik, *Posługa charytatywna Kościoła*, Wrocław 2006
59. M. Kogut, *Duszpasterstwo parafialne w archidiecezji Wrocławskiej w latach 1738–1945*, Wrocław 2007
60. Z. Waleszczuk, *Globalizacja solidarności*, Wrocław 2006
61. W. Bochnak, *Księżna Anna Śląska (1204–1265) w służbie Kościołowi*, Wrocław 2007
62. B. Konopka, *Błogosławiona Aniela Salawa (1881–1922). Życie i duchowość*, Wrocław 2007
63. A. Szafuński, *Francisco de Vitoria – prekursor podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej*, Wrocław 2007
64. B. Bykowska, *Klasztor cysterek opactwa St. Marienthal ze szczególnym uwzględnieniem lat 1945–1997*, Wrocław 2007
65. M. Piel, *Misje w Assamie*, Wrocław 2008
66. A. Sobieraj, *Szohaoh – misterium iniquitatis*, Wrocław 2008
67. P. Sroczyński, *Środki dydaktyczne i warunki ich skutecznego stosowania w katechezie szkolnej*, Wrocław 2008
68. F. Głód, *Bezdomni. Psychologiczno-pastoralna analiza życia, osobowości i próby resocjalizacji*, Wrocław 2008
69. J. Kiciński CMF, *Powołanie – konsekracja – misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*. Wrocław 2008
70. I. Dec, *Duszpasterstwo w Archidiecezji Żorskim w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich*, Wrocław 2008
71. J. Tupikowski CMF, *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław 2009
72. A. Szafuński, *Inspirujący wpływ myśli Francisco de Vitoria na rozwój podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowe*, Wrocław 2009
73. P. Mrzygłód, *Personalizm teologiczny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*, Wrocław 2009
74. J. Misiewicz, *Adaptacja Biblii w katechezie*, Legnica 2010
75. A. Małachowski, *Koherentność modelu soteriologii Mikołaja z Kuzy*, Wrocław 2010
76. N. Jerzak, *Dłużyna. Dzieje katolickiej i ewangelickiej parafii* (w druku)
77. M. Piel SDS, *Historia parafii pw. Narodzenia Najśw. Maryi Panny w Myślenicach (od zarnania) i sanktuarium Matki Bożej Myślenickiej (od 1633 r.) do chwili obecnej (wrzesień 2010)*, Wrocław-Myślenice 2011
78. P. Wróbel, *Demokracja jako ustrój władzy państwowej w encyklikach Jana Pawła II*, Wrocław 2010
79. H. Jarosiewicz, *Psychologia kierowania szkołą. Jak sprawczo, twórczo i starannie rozwijać talenty?*, Wrocław 2010
80. J. Gargasewicz, *Katolicka nauka społeczna jako fundament kościelnej Caritas z uwzględnieniem Caritas diecezji świdnickiej*, Wrocław 2010

81. W. Haczekwicz, *Katecheza integralną częścią wychowania chrześcijańskiego*, Wrocław 2011
82. N. Jerzak, *Duszpasterstwo parafialne w archidiecezji wrocławskiej w latach 1724–1924*, Wrocław 2011
83. W. Wołyniec, *Reinterpretacja doktrynalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła od 50 do 325 roku*, Wrocław 2011
84. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011