

*Ks. Tomasz Powichrowski*  
*AWSD Białystok*

## STRUKTURA FORMALNA MODLITWY EUCHARYSTYCZNEJ

### THE FORMAL STRUCTURE OF THE EUCHARISTIC PRAYER

In this article the author describes the origin and meaning of the structural elements of the Eucharistic prayer. The inspiration for taking up the subject was provided by the research on the development of Eucharistic prayers conducted by Albert Gerhards, who took as his starting point the formal structure of the Eucharistic prayer.

In the Eucharistic prayer, through a thanksgiving present especially in the preface, the lay faithful, joined with the heavenly powers, present to the heavenly Father in the Holy Spirit – the immaculate host and themselves. Thus fulfilling the command of Jesus Himself, the lay faithful commemorate what Jesus achieved through His most holy passion, His glorious resurrection and ascension.

In his conclusion, the author touches on the question of the reception of the Eucharistic prayer in its current form in today's Church.

Jednym z badaczy zajmujących się problemem powstania modlitwy eucharystycznej (ME) był Albert Gerhards. W rozwoju modlitw eucharystycznych widział on problem jedności formy pierwotnej, co nie wyklucza tu i ówdzie sformułowań identycznych. W modlitwach analizowanych różnice dotyczą oczywiście najważniejszych płaszczyzn, bo łatwo jest zdyskwalifikować niektóre modlitwy eucharystyczne jako nieprawowierne z powodu ich własnych tradycji. Jako punkt wyjścia do swoich badań Gerhards wzięł strukturę formalną modlitwy eucharystycznej. Interesuje się on np. problemami dotyczącymi opowiadania o ustanowieniu albo jego brakiem, czy też adresatem tej części modlitwy, którym jest Chrystus.

Proto-anafory nie zawierają opowiadania o ustanowieniu. Następnie, jawi się problem czy to opowiadanie, jako cytat dosłowny słów Pana Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, stanowiło jeden z elementów anafory w swojej formie pierwotnej.

Gerhards rozpatruje także sprawę obecności pamiętki ofiary w pierwotnej anamnezie. Według niego pewne jest, że starożytne tradycje liturgiczne nie znały ofiary Ciała i Krwi Chrystusa, tak jak my ją rozumiemy po ukazaniu się nowych ME. W swoim wywodzie poprzez strukturę formalną ME zwraca uwagę na znaczenie epiklezy. Tym bardziej, że dzisiaj kwestia „podwójnej epiklezy” jest mocno dyskutowana. Ważność pojawienia się *Sanctus* w anaforze oraz geneza aklamacji oraz modlitw wstawienniczych uzupełniają obraz struktury formalnej, którą widzimy obecnie w ME<sup>1</sup>.

## 1. Prefacja

*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* tak określa pierwszy element ME: „Dziękczynienie (wyraża się ono zwłaszcza w prefacji), w którym kapłan w imieniu całego świętego ludu wielbi Boga Ojca i składa Mu dziękczynienie za całe dzieło zbawienia lub za jakiś szczególny jego aspekt, zależnie od różnorodności dnia, święta lub okresu” (OWMR 79a).

Według Josepha-André Jungmanna, słowo *praefatio* używane było do opisanja różnych części ME, nie tylko *Vere dignum*, ale także *Hanc igitur*, a nawet było używane w niektórych formułach błogosławieństw umieszczonych niekiedy przed końcową *doxologią*. Wtedy to słowo nabierało sensu „uroczystej modlitwy wymawianej przed zgromadzeniem wiernych” i było równowartością całej anafory<sup>2</sup>.

W liturgii gallikańskiej, prefacja nazywała się *contestatio* (uroczyste wyznanie wiary), *immolatio* (*Missale Gothicum*). Tworzyła ona pewien rodzaj wprowadzenia poprzedzającego nabożeństwo i ograniczała się do nadania mu szczególnej tonacji. Wydaje się, że w średniowieczu właśnie to pojmowanie *praefatio* przeważało i stało się uroczystym zaproszeniem do modlitwy, kiero-

<sup>1</sup> A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung*, [w:] *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet für Balthasar Fischer*, red. A. Heinz, H. Rennings, Freiburg – Basel – Wien 1992, s. 81-87; aby prześledzić różnice w rozwoju struktury formalnej ME, zob.: E. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, t. 1-2, Bologna 1991<sup>2</sup>; oraz C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica, Saggio sulla genesi letteraria di una forma, Toda Veterotestamentaria, Beraka Giudaica, Anafora Cristiana*, Roma 1981; por. A. Lameri, *Per una teologia dell'Eucaristia "per ritus et preces": la Preghiera Eucaristica*, [w:] *La celebrazione eucaristica*, Roma 2000, s. 56-58.

<sup>2</sup> J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, t. 3, Paris 1958, s. 12; Ch. Mohrmman, *Sur l'histoire de praefari – praefatio*, „*Vigiliae Christianae*”, 7(1953), s. 1-2.

wanym przez kapłana do wiernych, a przede wszystkim, aby oznaczyć prefację eucharystyczną<sup>3</sup>.

Prefacja staje się więc uroczystym rozpoczęciem uwielbienia i dziękczynienia Bogu zanoszonego przez Kościół w Chrystusie. To prefacja nadaje tonację, jeśli można tak powiedzieć, całej ME, tak jak „uwertura” opery prezentująca muzycznie najważniejsze tematy całego utworu.

W strukturze prefacji najczęściej znajdujemy trzy następujące elementy:

- krótką formułę wstępną, stereotypową, która głosi chwałę i dziękczynienie wobec Boga Ojca,
- embolizm prefacyjny, który przypomina nam motyw dziękczynienia,
- formułę końcową, także stereotypową, która wprowadzając do *Sanctus* przypomina nam o początkowym uwielbieniu i dziękczynieniu<sup>4</sup>.

Prefacja nie jest obecnie uważana za centralny element, lecz wstęp do ME. W przeszłości nie zawsze tak było. Analiza źródeł ME uświadamia nam, że to dziękczynienie nadawało charakter tej modlitwie i zajmowało najważniejsze miejsce w tekście. Element ten jest dobrze widoczny czy to w tekstach żydowskich, gdzie należy upatrywać źródeł chrześcijańskiej Eucharystii (*Birkat ha-Mazon*), czy w tekstach archaicznych paleoanfor chrześcijańskich. Według Enrico Mazza zmiany, które nastąpiły w tekstach w ciągu wieków, mają swoje źródło we wprowadzaniu do liturgii dłuższych formuł, odwołujących się do wyznania wiary, które miałyby lepiej wyrazić rzeczywistość zbawienia. Drugim zasadniczym elementem, który wpłynął na strukturę prefacji, było dodanie tematu paschalnego do części centralnej dziękczynienia<sup>5</sup>.

Tak ukonstytuowany embolizm prefacyjny ukazuje nam przez cały rok liturgiczny różne etapy historii zbawienia, mającej swój szczyt w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa. Skądinąd wyraża dokładnie moment roku liturgicznego, który staje się treścią modlitwy dziękczynienia, czy to przez opis nawrócenia i zbawienia człowieka, czy przez uwydatnienie celebrowanego misterium. Co więcej, nawet gdy święto liturgiczne nie odnosi się wprost do Chrystusa, lecz np. do jakiegoś świętego, prefacja jest zawsze ułożona na sposób teocentryczny<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> L. Bouyer, *La Préface et le Sanctus*, „La Maison Dieu” (dalej: LMD), 87(1966), s. 97; J.-A. Jungmann, op. cit., t. 3, s. 22; S. Czerwik, *Prefacje o misteriach Chrystusa w mszale rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984, s. 58-60.

<sup>4</sup> A. Gerhards, *Die Präfationen*, [w:] *Bewahren und Erneuern: Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag*, red. R. Meßner, E. Nagel, R. Pacik, Innsbruck – Wien 1995, s. 204; A. M. Triacca, *La strutturazione eucologica dei prefazi: Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, (*In margine al nuovo Missale Romanum*), „Ephemerides Liturgicae”, 86(1972), s. 239-276.

<sup>5</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il prefazio*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 176(1993), s. 77-79.

<sup>6</sup> OWMR 79a; L. Bouyer, op. cit., s. 101-103; S. Czerwik, op. cit., s. 65.

Do prefacji zaliczamy jeszcze: dialog wstępny do właściwego tekstu prefacji oraz zakończenie utworzone przez akłamacje: *Sanctus – Benedictus*<sup>7</sup>.

Dialog wprowadzający, inspirowany zwyczajami żydowskimi, rozpoczyna się dwoma pozdrowieniami liturgicznymi, których faktycznym zadaniem jest wprowadzenie do celebracji najważniejszej części Eucharystii, gromadzącej wszystkich uczestników liturgii w obecności Zmartwychwstałego. Pozdrowienie kapłana: „Pan z wami” (por. 2Tes 3, 16) jest reminiscencją starotestamentalnych pozdrowień (Wj 10, 10; Rt 2, 4; Am 5, 14). Wierni natomiast także życzą tej samej obecności Pana w osobie celebransa, jak dobrze wyraził to Paul De Clerck: „w tym, co czyni w sposób najbardziej uduchowiony, mając na uwadze spełnienie posługi liturgicznej”<sup>8</sup>.

Dialog jest kontynuowany zaproszeniem kapłana skierowanym do wszystkich wiernych, aby zaangażowali się w dziękczynienie z odpowiednim nastawieniem do „pasywnego mówienia czy też czynnego sprawowania Eucharystii”. Przez swoją odpowiedź wierni wyrażają swoje pozytywne usposobienie do aktu dziękczynienia. W końcu celebrans obwieszcza program do zrealizowania, formułą zaczerpniętą z Tradycji Apostolskiej, z małym dodatkiem z późniejszej tradycji: „Dzięki składajmy Panu [Bogu naszemu]”. Wierni, swoją odpowiedzią potwierdzają swoje zaangażowanie w słuszność aktu dziękczynienia, który będzie uczyniony przez celebransa w imieniu całej wspólnoty<sup>9</sup>.

Aklamacja *Sanctus* odegrała ważną rolę w rozwoju struktury ME, i dlatego poświęcamy jej oddzielny paragraf naszego opracowania.

## 2. *Sanctus*

Jeszcze raz sięgamy do OWMR, ażeby zdefiniować tę część ME: „Aklamacja: całe zgromadzenie, łącząc się z mocami niebios, śpiewa *Święty*. Aklamację tę, stanowiącą część Modlitwy eucharystycznej, wykonuje cały lud razem z kapłanem” (OWMR 79b).

Do dzisiaj nie wiadomo czy akłamacja *Sanctus* należy do pierwotnego tekstu ME. Jeżeli nie, to i tak nie znamy daty ani miejsca jej pojawienia się. Zastosowanie liturgiczne akłamacji starotestamentalnej Iz 6, 3 nie jest samodzielną kreacją chrześcijańską, gdyż była ona już używana w liturgii synagogalnej. Obserwując użycie tej akłamacji w Apokalipsie (4, 8) i w Liście św. Klemensa do Koryntian (34, 6), wydaje się, że tekst *Sanctus* przeszedł z synagogi do liturgii chrześcijańskiej już u jej początków<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> A. Gerhards, *Die Präfationen...*, s. 205; A. M. Triacca, op. cit., s. 238.

<sup>8</sup> P. De Clerck, *Le caractère ecclésial des oraisons*, LMD, 196(1993), s. 83.

<sup>9</sup> H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14(1976), nr 1, s. 152.

<sup>10</sup> Św. Klemens, *List do Kościoła w Koryncie*, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, oprac. A. Świderkówna, W. Myszor, Warszawa 1990, s. 40.

Zagadnienie *Sanctus* jest w sposób nieunikniony powiązane z problemem źródeł ME w całości kształcie jej tekstu. Według już przeprowadzonych badań możemy stwierdzić, że wiele anafor, które przetrwały do naszych czasów w „dobrym stanie”, nie znały *Sanctus*. Prawie wszyscy naukowcy zgadzają się z twierdzeniem, że ten śpiew pochwalny pochodzi z IV wieku, a pod koniec tegoż wieku jest już bardzo rozpowszechniony, a generalnie natomiast używany już w V wieku. Jeżeli patrzymy na miejsce *Sanctus* w strukturze ME po jego pojawieniu się, można by pomyśleć o wspólnym źródle jego pochodzenia. Tymczasem jego sformułowanie w dwóch redakcjach niezależnych od siebie raczej wyklucza ten wspólny początek<sup>11</sup>.

W każdym razie, *Sanctus* pochodzi, według myśli apokaliptycznej, z liturgii anielskiej. Według tej idei, prawdziwy przybytek znajduje się w niebie, prawdziwy zatem kult jest niebiański, celebrowany przez zastępy anielskie. Tak jak liturgia ziemską ma być obrazem liturgii niebiańskiej, potrzebujemy mieć na ziemi te same hymny, które są śpiewane w niebiańskiej świątyni. Wizja z Księgi Izajasza (6, 3) wydaje się spełniać tę potrzebę, a zatem w ten oto sposób *Sanctus* wchodzi do porannych modlitw synagogałnych<sup>12</sup>.

Tekst *Sanctus*, znany nam w liturgii rzymskiej, pochodzi z liturgii antiocheńskiej. Składa się z dwóch części: właściwego *Sanctus*, sformowanego na podstawie aklamacji Iz 6, 3 i *Benedictus*, który jest aklamacją chrystologiczną zaczerpniętą z Mt 21, 9. Przez upływające wieki, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, *Sanctus* był interpretowany albo chrystologicznie, albo trynitarnie. Różnice egzegetyczne powiązane są z obecnością, w samym tekście *Sanctus*, dwóch aspektów: teologicznego, połączanego z Iz 6, 3, i chrystologicznego, powiązanego z Mt 21, 9<sup>13</sup>.

*Sanctus* w tradycji aleksandryjskiej posiadał tylko pierwszą część hymnu, bez *Benedictus*. Jako taki, uważany jest za najstarszą formę *Sanctus* znanego z Eucharystii chrześcijańskiej. Możemy znaleźć świadectwa takiego użycia tegoż hymnu pochwalnego w *Katechezach mistagogicznych* św. Cyryla Jerozolimskiego, a także w *Rytuale* używanym w Kościele św. Teodora z Mopsuestii<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung...*, s. 83.

<sup>12</sup> Według Gabrieli Winkler, *Sanctus* emanuje z uderzeń skrzydeł cherubinów (*Targum Is 6, 2*) albo serafinów (*Targum Ez 1, 24-25*), skrzydła zatem służą im jako wspaniały instrument uwielbienia: G. Winkler, *À propos des anges et des hommes. Le Sanctus*, LMD, 237(2004), s. 131-139.

<sup>13</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il "Santo" e la liturgia celeste*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 177(1993), s. 57-59; P.-M. Gy, *Le Sanctus romain et les anaphores orientales*, [w:] *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain 1972, s. 167-174.

<sup>14</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 23, 6, Warszawa 1973, s. 318; R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949, Homilia mistagogiczna 16, s. 543-549.

Te dwa rodzaje przekazu tekstu *Sanctus* wyjaśniają też odmiennosc poglądów pomiędzy badaczami, powiązanymi z miejscem pochodzenia tej akklamacji liturgicznej.

Bryan D. Spinks, w swoich badaniach z lat 80-tych ubiegłego stulecia, popierając pochodzenie syryjskie *Sanctus*, otworzył zagadnienie ewentualnego wpływu modlitwy *Quedushah* pochodzącej z *Yotser*: pierwszego z błogosławieństw towarzyszących odmawianiu *Shemah* z synagoidalnej modlitwy porannej, na chrześcijańską strukturę anaforyczną. Jako przykład wziął tekst *anafory apostołów Addai i Mari*, zrekonstruowany przez Williama Macombera<sup>15</sup>. W swoich najnowszych pracach staje się bardziej otwarty i dopuszcza większą liczbę możliwych wyjaśnień pochodzenia użycia anaforycznego *Sanctus*. Akceptując raczej różnorodność wzorców ME u jej początków, a nie jedyne archetypu, bierze on pod uwagę pojawienie się tej akklamacji w liturgii chrześcijańskiej jako pochodnej z liturgii synagoidalnej albo tradycji żydowskiego mistycyzmu z Merkaby, czy też bezpośredniego pochodzenia, prosto z frazeologii biblijnej bez żadnego pośrednictwa żydowskiego. Niemniej jednak, dla niego jest czymś oczywistym, iż „teoria egipska” pojawienia się *Sanctus* jest mało prawdopodobna<sup>16</sup>.

Robert Taft ma zupełnie przeciwny pogląd w tej kwestii niż Spinks. Uważa on, że *Sanctus* prefacyjny ma swoje korzenie w Egipcie, a następnie został zapożyczony przez Syryjczyków i przez nich zaadoptowany. Najpierw podaje w wątpliwość, że antiocheński pierwotny *Sanctus* posiadał *Benedictus* (Ez 3, 12). Nieobecność tej części we wszystkich anaforach typu egipskiego czyni mało prawdopodobnym zapożyczenie przez Egipt *Sanctus* pochodzącego od innych. Drugim argumentem Tafta jest doskonała integracja *Sanctus*, bez *Benedictus*, w strukturze egipskiej ME z pierwszą epiklezą<sup>17</sup>.

Gabriela Winkler wniosła do naszego tematu interesujący wkład, interpretując rozwój rytów wtajemniczenia chrześcijańskiego w *Apokryficznych Dziejach Apostolskich* według wersji syryjskiej. Autorka twierdzi, że *Sanctus* bez *Benedictus*, który istniał w kontekście przedchrzcielnej konsekracji oleju i wody chrzcielnej, został przeniesiony do liturgii eucharystycznej, stanowiącej szczyt wtajemniczenia chrześcijańskiego. Równocześnie udowodniła ona, że *Benedictus* nie stanowił integralnej części *Sanctus* w pierwotnej tradycji syryjskiej. Winkler podtrzymuje także syryjskie pochodzenie użycia anaforycznego *Sanctus* w ME<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> B. D. Spinks, *The Jewish Liturgical Sources for the Sanctus*, „The Heythrop Journal”, 21(1980), s. 168-179; tenże, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar*, „Ephemerides Liturgicae”, 91(1977), s. 146-161.

<sup>16</sup> Tenże, *The sanctus in the eucharistic prayer*, Cambridge – New York 1991, s. 104-121; por. P. F. Bradshaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, tłum. fr. J. Laporte, Paris, 1995, s. 177-178; L. Cornet, *Sanctus et Merkaba*, „Questions Liturgiques”, 59(1978), s. 23-37.

<sup>17</sup> R. Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, „Orientalia Christiana Periodica”, 58(1992), s. 116-121.

<sup>18</sup> G. Winkler, *Nochmals zu den Anfänge der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, „Theologische Quartalschrift”, 174(1994), s. 220-227; M. E. Johnson, *The Origins of*

W swoich najnowszych pracach, Gabriela Winkler przyznaje „z prawdopodobieństwem bliskim do pewności”, że w Apostolskich anaforach syryjskich i etiopskich *Sanctus* należał do formularza eucharystycznego od samego początku. Tym bardziej, że termin *Quedushah*, zbudowany na Iz 6, 3, dobrze wyraża główną ideę anafory i jest także używany jako *terminus technicus* na oznaczenie całości anafor wschodnio-syryjskich i najstarszej formy anafory etiopskiej<sup>19</sup>.

### 3. Epikleza

*Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* w taki oto sposób prezentuje ten element modlitwy eucharystycznej: „Epikleza: to szczególne wezwanie, w którym Kościół błaga o zesłanie mocy Ducha Świętego, aby dary złożone przez ludzi zostały konsekrowane, czyli stały się Ciałem i Krwią Chrystusa, i by niepokalana Hostia, przyjmowana w Komunii świętej, przyczyniła się do zbawienia tych, którzy ją będą spożywać” (OWMR 79c).

Pojęcie biblijne epiklezy (wezwania), połączonej jednocześnie z hołdem religijnym i ucieczką do Boga i do Jego imienia, przybrało w późniejszej tradycji chrześcijańskiej Nowego Testamentu bądź sens modlitwy kierowanej do Trójcy Świętej, bądź stopniowo sens prośby, pewnego wezwania skierowanego do Boga Ojca, aby posłał Ducha Świętego<sup>20</sup>.

Z liturgicznego punktu widzenia, epikleza jest tekstem, który historycznie umieszczony po anamnezie i ofiarowaniu, błaga o owoce liturgii eucharystycznej, czyli uświęcenie zgromadzenia liturgicznego. Taki model prezentuje nam epikleza Tradycji Apostolskiej. W tej epiklezie, Duch Święty jest wzywany, by został posyłany na Kościół celebrujący, aby uczestnicy zostali zgromadzeni w jedno i ponownie napełnieni Duchem Świętym dla wzmocnienia ich wiary w prawdzie<sup>21</sup>. W IV i V wieku, w modlitwie eucharystycznej w Antiochii, potem w Jerozolimie, Duch Święty jest wzywany w tym samym czasie w celu uświęcenia chleba i wina. Forma, wtedy całkowicie rozwijana, zawierała tradycyjnie trzy

---

*the Anaphoral Use of the Sanctus and Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and Its Implications*, [w:] *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, red. H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft, Roma 2000, s. 420-425.

<sup>19</sup> G. Winkler, *À propos des anges...*, s. 140-141.

<sup>20</sup> A. Gerhards, *Epiklese*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, red. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995<sup>3</sup>, kol. 715; A. Thaler, *Die Epiklese in der Eucharistiefeier*, „Liturgisches Jahrbuch”, 46(1996), s. 179-184.

<sup>21</sup> *Prex eucharistica*, red. A. Hänggi, I. Pahl, t. 1, *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Freiburg 1998<sup>3</sup>, 280, w. 27-30; H. Aldenhoven, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet: Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebets in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift”, 61(1971), s. 111-117; K. Staniecki, *Epikleza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1989, t. 4, kol. 1028.

elementy: prośba, aby Duch Święty został posyłany, by przemienić albo uświęcać chleb i wino, tak by uczestnicy mogli korzystać godnie z ofiary<sup>22</sup>.

W tym samym czasie możemy znaleźć w tradycji egipskiej anaforę przypisywaną Serapionowi, w której nie wzywa się Ducha Świętego, ale *Logos*. Historycy nie mogą stwierdzić z pewnością, że chodzi jedynie o tradycję właściwą Egipcjom. Najbardziej prawdopodobną jest teoria, że jest to odosobniona próba, stwierdzająca, że jakiś arianin, którego celem było zaprzeczenie bóstwa Ducha Świętego, podsztył się pod patronat Serapiona, biskupa Thumis i obrońcy ortodoksji<sup>23</sup>.

W każdym bądź razie, można stwierdzać, że w ME typu antiocheńskiego, epikleza jest umiejscowiona po recytatywie ustanowienia z Wieczernika, podczas gdy w ME egipskich znajduje się ona przed nimi, chyba że występuje podwójna epikleza, umieszczona przed i po tych słowach.

W tradycji rzymskiej poprzedzającej Sobór Watykański II, kanon rzymski nie posiadał jasnego wezwania Ducha Świętego. Jednakże, jak możemy to zaobserwować w tym wypadku, nie wykluczało to istnienia epiklezy niepneumatologicznej. W dodatku, jest on w tym względzie porównywalny do ME egipskich, gdzie od IV wieku opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii było poprzedzone strofą prośby, którą można by rozumieć jako epikleza w szerokim sensie<sup>24</sup>.

W kontekście ME typu antiocheńskiego, to według interpretacji słów epiklezy wypowiedzianej w rzeczywistości po recytatywie ustanowienia, rozwijała się doktryna przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.

Na Zachodzie natomiast, konsekracja darów ofiarnych generalnie przypisywana jest słowom Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy. Teologia zachodnia uzależniła się w tym wypadku bezpośrednio od znanego tekstu św. Ambrożego, który będzie w tym względzie bez przerwy powtarzany<sup>25</sup>. Jednakże trzeba podkreślać, że w epoce patrystycznej nie było żadnej dwuznaczności, jeżeli chodzi o moment konsekracji. Ojcowie uważali, że cała ME jest konsekracyjna. John M. McKenna rozważa ewentualność istnienia u autorów patrystycznych dwóch

<sup>22</sup> J. M. McKenna, *Eucharistic Prayer: Epiclesis*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 284; I.-H. Dalmais, *L'Esprit-Saint et le mystère du salut dans les épicleses eucharistiques syriennes*, [w:] *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, red. A. Pistoia, A. M. Traicca, Roma 1977, s. 55-64.

<sup>23</sup> J. M. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966)*, Great Waking 1975, s. 27-29; P. Clarke, *The Epiclesis*, „Liturgy”, 16(1991/92), nr 5, s. 25-26; S. Petzolt, *Die Heilig-Geist-Bitte (Epiklese) in den alten Hochgebeten*, „Erbe und Auftrag”, 67(1991), s. 307-308.

<sup>24</sup> E. Mazza, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, „Rivista Liturgica”, 88(2001), s. 431-435; I. Schinella, *L'Epiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia”, 32(1998), s. 35-39; G. Wagner, *Zum Problem der Epiklese im Abendland*, „Orthodoxes Forum”, 2(1988), s. 57-68.

<sup>25</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004, IV, 14-15, s. 87; por. P. De Clerck, *Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain: Leur importance théologique*, „Ecclesia Orans”, 16(1999), s. 193.



„momentów” konsekracyjnych. Według niego, opowiadanie o ustanowieniu i epikleza mogły stanowić dwa szczyty w ramach tej samej ME<sup>26</sup>. To dopiero scholastyczna analiza sakramentów, ze swoimi pojęciami materii i formy z XIII wieku, wzbudziła rosnące zainteresowanie się momentem konsekracji. Od tego czasu, sakrament Eucharystii realizowany jest przez formę, tzn. przez słowa Chrystusa z Wieczernika wypowiedziane nad materią, które są konsekracyjnymi. Deklaracje papieży i reakcje misjonarzy zachodnich przeciw wschodniemu znaczeniu epiklezy, rozumianej jako modlitwy niemogącej skutecznie sakramentalnej przemiany darów, wymagały sprostowania pozycji. To Mikołaj Kabazilas staje się „rzecznikiem” Kościołów chrześcijańskiego Wschodu, i nadaje ton późniejszej myśli prawosławnej dotyczącej epiklezy jako kluczowego momentu w dyspucie teologicznej związanej z konsekracją<sup>27</sup>. Tymczasem, nie wydaje się, że przeczył on całkowicie znaczeniu konsekracyjnemu recytatywu ustanowienia, jak to uczyniły rozporządzenia papieży, jak również Sobory we Florencji i Trydencie odnośnie epiklezy na korzyść myśli zachodniej<sup>28</sup>.

W okolicznościach tak przedstawionych, Komisja Wykonawcza Konstytucji o Świętej Liturgii (23. V. 1968), ogłaszając nowe ME, wprowadziła jednocześnie do rytu rzymskiego epiklezę pneumatologiczną. Ponadto, chociaż ME dopiero co wprowadzane wzorowały się na schemacie antiocheńskim, podzielono, pod wpływem Dom Vagagginiego, epiklezę wschodnią w taki sposób, by wprowadzała ona z jednej strony słowa Chrystusa i z drugiej strony błaganie o uświęcenie wiernych, którzy mają przystąpić do Komunii św. Tradycja anaforyczna egipska, która może, jak widzieliśmy, posiadać także dwie epiklezy, posłużyła za model dla takiego zastosowania<sup>29</sup>.

Możemy stwierdzać więc, że w naszych ME istnieją dwie epiklezy. Pierwsza jest tradycyjnie nazywana „epiklezą konsekracyjną”, w niej to prosimy Boga Ojca, aby mocą Ducha Świętego zrealizował swoje dzieło, uświęcając przedstawiane dary, by stały się one Ciałem i Krwią Chrystusa. Druga, nazywana na ogół

<sup>26</sup> J. M. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology (1900-1966)*, „Ephemerides Liturgicae”, 90(1976), s. 297-299.

<sup>27</sup> N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, Paris 1967<sup>2</sup>, rozdz. 27-31, s. 173-201; por. C. Gi-raudo, *Il magistero eucaristico della “lex orandi”*. *Per una soluzione della controversia sull’epiclesi*, „Rivista Liturgica”, 88(2001), s. 442-445; J. S. Gajek, *Epikleza eucharystyczna w tradycji kościołów wschodnich*, [w:] *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 374-376.

<sup>28</sup> XVII Sobór Powszechny, Florencki (1438-1445): Dekret dla Ormian (1439), [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, 285, s. 396; Dekret dla jakobitów (1442), tamże, 287, s. 397; XIX Sobór Powszechny, Trydencki, sesja XIII: Dekret o Najświętszym Sakramencie (1551), tamże, 292, s. 401.

<sup>29</sup> E. Mazza, *Lanafora eucaristica, Studi sulle origini*, Roma 1992, s. 219; P. De Clerck, *Les épicles des nouvelles...*, s. 196-197; S. Petzolt, op. cit., s. 468-469.

„epiklezą komunijną”, prosi o uświęcenie zgromadzenia liturgicznego i o owoce ofiary dla przyjmujących dary konsekrowane w Komunii św.<sup>30</sup>

Wprowadzenie epiklezy do nowych ME pozwala nam przypomnieć ważną rolę Ducha Świętego w akcji eucharystycznej. Faktycznie, przez wieki, poprzez nieobecność wzmianki o Duchu Świętym w ME, aspekt ten nie był dostatecznie rozwijany. Można nawet powiedzieć, za Paulem De Clerckiem, o pewnej „niedbałości Zachodu wobec Ducha Świętego”<sup>31</sup>.

Przede wszystkim mogliśmy zauważyć ważność epiklezy w strukturalizacji trynitarniej ME. Teraz rozróżniamy lepiej, że ME jest przeznaczana Bogu Ojcu w dziele zbawienia dokonany przez Syna, dzięki mocy Ducha Świętego<sup>32</sup>.

Epiklezy nowych ME odwołują się do specyficznej funkcji Ducha Świętego, mianowicie, uświęcenia, tzn. czynią je bardziej ukonstytuowanymi Bogu, Świętemu *par excellence*. W ten sposób, autorzy nowych ME starali się pogodzić obie teologie konsekracji, tę zachodnią, gdzie akcja przeistoczenia dokonuje się dzięki słowom Chrystusa (KPK 1377) i tę wschodnią, gdzie główna rola jest przyznawana Duchowi Świętemu. W tym punkcie, ryt Kościoła rzymskiego nie pozostawia żadnej wątpliwości: to słowa Chrystusa są uważane za zasadnicze. Epikleza konsekracyjna odgrywa rolę przygotowywania do aktu istotnego, który po niej następuje.

Ponadto, wprowadzenie epiklezy miało na celu odnowę kolorytu pneumatologicznego celebracji eucharystycznej. Epikleza podkreśla, że Eucharystia jest możliwa tylko dzięki darowi Ducha Świętego, aktualizującego całe misterium paschalne w zgromadzeniu liturgicznym. Innymi słowy, to Chrystus Zmartwychwstały zaprasza nas dzisiaj, abyśmy szli za Nim, byśmy mogli wziąć udział

<sup>30</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 180(1993), s. 59; podział epiklez był obiektem wielu krytyk, zob. K.-W. De Jong, *Questions à propos de la double épiclese. Le problème de la double épiclese, en particulier dans les prières eucharistiques II-IV*, „Questions Liturgiques”, 68(1987), s. 256-276; ale również głosów pozytywnych, zob. C. Giraud, *La doppia epiclesi delle preghiere eucaristiche*, [w:] *Vincolo di carità. La celebrazione eucaristica rinnovata dal Vaticano II*, red. P. De Clerck, J. Gelineau, P.-M. Gy, E. Mazza, A. Nocent e AA. VV., Comunità di Bose 1995, s. 177-197; niektórzy badacze mówią o „pierwszej części” i „drugiej części” epiklezy, zob. D. Dufrasne, *Quand donnerons-nous enfin ses chances à l'épiclese de l'Esprit*, „Communautés et Liturgies”, 66(1984), s. 118; tenże, *Les richesses de l'action de grâce eucharistique*, LMD, 175(1988), s. 73-77; albo o epiklezie „przedkonsekracyjnej” i „pokonsekracyjnej”, rezerwując konsekrację dla recytatywu ustanowienia: C.N.P.L. *L'art de célébrer. Aide-mémoire des animateurs*, t. 2, Paris 2003, s. 55-56.

<sup>31</sup> P. De Clerck, *L'Esprit Saint dans la liturgie eucharistique*, „Prêtres diocésains”, 1366(1999), s. 324-325.

<sup>32</sup> I. Schinella, *L'Epiclesi nella Liturgia Eucaristica della Chiesa latina*, „Liturgia”, 32(1998), s. 46-50; B. D. Marliangeas, *Pistes pour la catéchèse des prières eucharistiques*, „Notes de Pastorale liturgique”, 75(1968), s. 44.

w dziele naszego odkupienia, które nam jest udzielane dzięki mocy uświęcającej Ducha Świętego<sup>33</sup>.

W dodatku, teologia pneumatologiczna pomaga nam lepiej zrozumieć teologię komunii eucharystycznej, szczyt całej akcji eucharystycznej dla wiernych. Epikleza komunijna wzywa Ducha Świętego, aby ukonstytuował Ciało eklezjalne Chrystusa, ale chwila jego urzeczywistnienia, Komunia św., jest zbyt przeładowana przez spuściznę indywidualizmu związanego z tą częścią Mszy św. Jednakże z pojęciem „Ciało eklezjalne” wiązą się trzy znaczenia wyrażenia „Ciało Chrystusa”, będące (każde z osobna) dziełem Ducha Świętego. To ten sam Duch Święty, moc Najwyższego, która okryła Maryję w Nazarecie, aby dać Jezusowi jego ciało ziemskie. Pierwsza epikleza ukazała nam, że to On uświęca dary, aby stały się one Ciałem i Krwią eucharystyczną. Wreszcie, to On swą mocą, buduje Ciało eklezjalne Chrystusa<sup>34</sup>.

Wprowadzenie epiklezy w strukturę nowych ME nie zmienia tylko ich budowy, lecz odnawia przede wszystkim teologię Eucharystii. Praca nad nowymi formułami epiklez jest kontynuowana, ale trzeba być uważnym co do używanej leksyki, która może zbyt łatwo zmarnować całą spuściznę i bogactwo teologiczne, które zostało powyżej ukazane<sup>35</sup>.

#### 4. Opowiadanie o ustanowieniu

Sięgnijmy do *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*, które tak nas poucza: „Opowiadanie o ustanowieniu i konsekracja: poprzez słowa i czynności Chrystusa dokonuje się Ofiara, jaką sam Chrystus ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy swoje Ciało i Krew złożył w darze pod postaciami chleba i wina, dał Apostołom do spożywania i picia oraz polecił im uwiecznić to samo misterium” (OWMR 79d).

Jak zauważyliśmy powyżej, zagadnienie epiklezy jest bezpośrednio związane z problemem opowiadania o ustanowieniu zawierającego słowa konsekracji. Enrico Mazza upatruje źródeł tej części ME w modlitwie żydowskiej. Odpowiadając na pytanie obowiązku dziękczynienia w *Berakoth*, rabini cytowali tekst z księgi Pwt 8, 10: „Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławił Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał”. Obserwujemy pojawienie się tego tekstu w wolnej kompozycji modlitwy dziękczynnej na końcu posiłku (*Birkat ha-Mazon*), skąd ME chrześcijańska bierze swoje źródło. Tekst ten umieszczony był na końcu

<sup>33</sup> P. De Clerck, *Les épicleses des nouvelles...*, s. 200-202; P. Raffin, *Théologie et signification de l'épiclese eucharistique*, „La vie spirituelle”, 134(1980), s. 182-184.

<sup>34</sup> J. M. McKenna, *Eucharistic Prayer...*, s. 286-290; J. Driscoll, *Anamnesis, Epiclesis and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans”, 15(1998), s. 223-225.

<sup>35</sup> J. M. McKenna, *The Epiclesis Revisited*, [w:] *New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of their Development and Structure*, red. F. C. SENN, New York – Mahwah 1987, s. 169-194; P. De Clerck, *Épiclese et formulation du mystère eucharistique. Brèves réflexions sur le langage liturgique à partir de la prière eucharistique du Synode suisse*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 53-59.

drugiej strofy powyższej modlitwy przed prośbami za Jerozolimę. Błogosławieństwo po posiłku stało się modlitwą chrześcijańską, a tekst z Księgi Powtórzonego Prawa, pełniący rolę recytatywu ustawienia, został zastąpiony przez nowe teksty biblijne: Ml 1, 11 – Eucharystia jako ofiara czysta; Iz 6, 3 – Eucharystia jako kult na wzór liturgii niebiańskiej; 1 Kor 11, 26 – Eucharystia jako zapowiedź śmierci Chrystusa, ostatecznie stając się opowiadaniem Ostatniej Wieczerzy (które znamy) utworzonym z czterech przekazów nowotestamentowych<sup>36</sup>.

Według Cesare Giraudo, opowiadanie o ustanowieniu jest „miejszem teologicznym” liturgii w czasie celebracji, tzn. jego wy tłumaczeniem teologicznym i wystarczającym uzasadnieniem. Potrzebujemy powtarzać Bogu jego akt stwórczy, aby wyrazić nasze posłuszeństwo i wierność przykazaniu. Ponadto, służy ono naszej własnej motywacji w modlitwie przed Bogiem, do ukazania słusznej racji naszemu posłuszeństwu, a nade wszystko dostosowania się do Jego zarządzeń<sup>37</sup>.

Opowiadanie o ustanowieniu w błogosławieństwie *Didache* ma jeszcze kształt modlitwy z żydowskiego posiłku. Lecz, nawet tu, chociaż chodzi o cytat z Pwt 8, 10, zauważamy w tekście nową rzeczywistość pokarmu i napoju duchowego oraz życia wiecznego (*Didache* 10, 3). Możemy wysnuć ideę, że opowiadanie o ustanowieniu służy też do zaznaczenia nowości Eucharystii chrześcijańskiej w zestawieniu z rzeczywistością żydowskiego posiłku. W ten sposób zauważamy następny etap rozwoju w celebracji proponowany przez Konstytucje Apostolskie. Otóż tu, opowiadanie już rozluźniło swoją więź z liturgią żydowską i jest ukonstytuowane cytatem z 1Kor 11, 26 (Konstytucje Apostolskie VII 25, 4). Ten tekst interesuje nas nie tylko dlatego, że daje nam uzasadnienie celebracji przez wzmiankę o ustanowieniu, ale dlatego że tym samym tłumaczy nam i przedstawia fundamenty sakramentalności Eucharystii.

Do tego momentu opowiadanie o ustanowieniu jeszcze nie opisywało nam w całości Wieczerzy Pańskiej. Odwołuje się tylko, przy pomocy wyrażenia biblijnego, do faktu podanego przez Jezusa jako esencji chrześcijańskiej celebracji albo jako rytu, a raczej wydarzenia sakramentalnego.

Recytatyw ustanowienia z Wieczerzy Pańskiej wchodzi w celebrację eucharystyczną wraz z anaforą Tradycji Apostolskiej. Pojawia się następnie w anaforach tradycji antiocheńskiej, skąd przechodzi do ME Kościoła w Aleksandrii. Tym-

<sup>36</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 178(1993), s. 59; aby pogłębić wiedzę na temat hipotez dotyczących poprzedników starotestamentalnych recytatywu ustanowienia zob.: C. Giraudo, *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents?*, „Nouvelle Revue Théologique”, 106(1984), s. 513-536; C. Traets, *Les paroles sur la coupe pendant la prière eucharistique: Trois considérations bibliques et liturgico-pastorales*, „Questions Liturgiques”, 77(1996), s. 135-151, 213-228.

<sup>37</sup> C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica, Saggio sulla genesi letteraria di una forma, Toda Veterotestamentaria, Beraka Giudaica, Anafora Cristiana*, Roma 1981, s. 153; por. H. Manders, *Sens et fonction du récit de l'Institution*, „Questions Liturgiques”, 53(1972), s. 203-217.

czasem, trzeba przyznać, że *anafora Addai i Mari*, należąca do anafor tradycji aleksandryjskiej, nigdy nie znała opowiadania o ustanowieniu, i zachowała recytatyw ustanowienia w formie archaicznej: jako fundament celebracji, jej wytłumaczenie teologiczne i racja jej sakramentalności<sup>38</sup>.

Jak sygnalizowaliśmy w poprzednim paragrafie, to dopiero w XIII wieku na Zachodzie, znaczenie słów konsekuracyjnych z Wieczernika, zawartych w opowiadaniu o ustanowieniu, zostało zaakcentowane i później wyłącznie zdefiniowane. Nie wchodzimy tutaj w dyskusję „jak do tego doszło”, ani „do jakich rozbieżności doszło w rozumieniu teologicznym konsekracji eucharystycznej między Kościołem Wschodnim a Zachodnim”<sup>39</sup>. Poprzestajemy na stwierdzeniu, iż w OWMR(2002), część następująca ME po epiklezie konsekuracyjnej, opowiadanie o ustanowieniu i konsekracja są wspomniane razem.

Enrico Mazza w tej podwójnej terminologii rozróżnia dwa poziomy rozumienia, niedające się zespolic. Plan jest utworzony rytmem jako takim i jego odniesieniem do wydarzenia zbawczego. Każdy ryt posiada więc dwie odmienne perspektywy, jedną – znajomości dostrzegalnej rytu, drugą – znajomości przez wiarę.

Wynika z tego, że opierając się na literackiej analizie tekstu, możemy mówić tylko o opowiadaniu o ustanowieniu, a nie o konsekracji. Ale, pod względem teologicznym, przy pomocy metody typologicznej, możemy zauważyć, że ryt Wieczerzy Pańskiej i ryt Eucharystii współczesnej są bliskie i identyfikują się jeden z drugim w doskonałym układzie<sup>40</sup>. Słowa wypowiedziane przez kapłana podczas Eucharystii upodabniają się doskonale do słów Jezusa z Wieczerzy. Więcej, ponieważ kapłan jest *typus* Chrystusa (*in persona Christi*), jego słowa wypowiedziane już nie należą do niego, lecz do samego Chrystusa, i posiadają skuteczność słów Chrystusa. Przez typologię opowiadanie Wieczerzy Pańskiej jest konsekracją. Tradycja rzymska w odniesieniu do konsekracji bierze swoje pochodzenie i rozumowanie z „typologii” biblijnej zastosowanej do opowiadania o ustanowieniu<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione...*, s. 60-61.

<sup>39</sup> E. Mazza, *L'anaphora eucaristica e il problema della consacrazione: Alcuni dati della teologia medievale*, „Ecclesia Orans”, 16(1999), s. 233-281; A. Verheul, *La valeur consécatoire de la prière eucharistique*, „Questions Liturgiques”, 62(1981), s. 135-144.

<sup>40</sup> E. Mazza, *L'actio eucharistique, Origine, développement, interprétation*, Paris 1999, s. 307-309; nawet jeśli problem terminologii wydaje się być rozwiązany: *Déclaration du Consilium de liturgie sur les nouvelles prières eucharistiques* (Ujednolicenie słów konsekracji), *La documentation catholique*, 66(1969), s. 195, pozostają zawsze pytania o dokładne słownictwo opisujące rzeczywistość tej części ME: por. J. Pieper, „*Einsetzungsbericht*“ oder „*Konsekration*“?, „Forum Katholische Theologie“, 3(1987), s. 135-139; T. Mass-Ewerd, *Zur Gabenbereitung und zu den verba Christi im Eucharistischen Hochgebet*, „Forum Katholische Theologie“, 4(1988), s. 137-142; J. Pieper, *Postscriptum zum Thema* „*Einsetzungsbericht* oder *Konsekration*“, „Forum Katholische Theologie“, 4(1988), s. 136-137.

<sup>41</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Il racconto dell'istituzione...*, s. 63; L.-M. Chauvet, *La fonction du prêtre dans le récit de l'institution à la lumière de la linguistique*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris”, 56(1995), s. 41-61.

Kiedy wypowiadamy recytatyw ustanowienia, mówimy Bogu Ojcu, że jesteśmy gotowi do wypełnienia polecenia, które sam ustanowił, kiedy Chrystus podczas Wieczery powiedział: „czyńcie to na moją pamiątkę” (1Kor 11, 24).

## 5. Anamneza i ofiarowanie

„Anamneza: spełniając nakaz otrzymany poprzez Apostołów od Chrystusa Pana, Kościół sprawuje pamiątkę samego Chrystusa, wspominając zwłaszcza Jego błogosławioną mękę, chwalebne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Ofiarowanie: sprawując tę pamiątkę, Kościół, zwłaszcza tu i teraz zgromadzony, w Duchu Świętym składa Ojcu nieskalaną Ofiarę. Kościół dąży do tego, aby wierni ofiarowali nie tylko niepokalaną Hostię, lecz by się także uczyli samych siebie składać w ofierze i aby z dnia na dzień przez pośrednictwo Chrystusa coraz ściślej się jednoczyli z Ojcem i między sobą, by w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (OWMR 79ef).

Termin „anamneza” wywodzi się ze słowa greckiego *anamnesis*, które jest tłumaczeniem hebrajskiego rdzenia wyrazowego: *zkr* „przypominać sobie, pamiętać”, z którego pochodzi także: *zikkaron* „przypomnienie”<sup>42</sup>. Analizując dokładne znaczenie tego terminu, możemy zauważyć, że jest czymś więcej niż samym tylko wspomnianiem. Jest to bowiem aktualizacja, we współczesnych celebracjach, wydarzenia dokonanego raz w przeszłości, które posiada moc nadawania znaczenia naszemu obecnemu życiu. W szerszym sensie, anamneza czyni więc przeszłość obecną w teraźniejszości, zawiera przywołanie całej historii zbawienia, a więc także recytatywu ustanowienia Eucharystii<sup>43</sup>. W dynamice ME, „wypełniać pamiątkę”, jako aktualizację i realizację ofiary Chrystusa, znaczy odtwarzać dosłownie przy pomocy embolizmu wydarzenie ustanowienia. Przez urzeczywistnienie tego aktu, wspólnota celebrująca ma świadomość bycia wierną mandatowi ustanowienia naszego Zbawiciela. Wyraża tę świadomość w momencie aklamacji anamnetycznej, w której łączy swoje uczestnictwo w celebracji z uczestnictwem samego Pana Jezusa z Jego misterium paschalnym<sup>44</sup>.

Natomiast w ścisłym znaczeniu tego słowa, modlitwa anamnezy jest tą częścią ME, następującą zaraz po opowiadaniu o ustanowieniu, która opiera się bardziej

<sup>42</sup> R. Niparko, *Anamneza*, [w:] *Encyklopedia Katolicka...*, t. 1, kol. 510-513; M. Macina, *Fonction liturgique et eschatologique de l'anamnèse eucharistique (Lc 22, 19; 1Co 11, 24.25): Réexamen de la question à la lumière des Écritures et des sources juives*, „Ephemerides Liturgicae”, 102(1988), s. 5-6.

<sup>43</sup> R. Cabié, *Prière d'anamnèse et théologie de l'Eucharistie*, [w:] *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. J. Doré, C. Theobald, Paris 1993, s. 844-847.

<sup>44</sup> A. Catella, *La Preghiera eucaristica*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 219(2000), s. 35-36; E. Dekkers, *L'eucharistie, imitation ou anamnèse de la Dernière Cène?*, „Revue des Sciences Religieuses”, 58(1984), s. 15-23.

na nakazie Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę”. Jest ona podzielona na dwie części. Pierwsza część jest odpowiedzią przewodniczącego zgromadzenia działającego w imieniu całego Kościoła, wyrażającą posłuszeństwo wobec zobowiązania Chrystusowego. Druga część, jak widzieliśmy powyżej w cytacie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*, zawiera ideę złożenia ofiary pochwalnej. Zgromadzenie celebrujące przypomina sobie wydarzenia misterium paschalnego swojego Pana, i ofiaruje Ojcu niebieskiemu Chleb życia i Kielich zbawienia (II ME). Zatem „sprawowanie pamiątki” jest sytuacją, w której znajduje się całe zgromadzenie liturgiczne, podczas gdy ofiarowanie jest aktem dokonany przez to zgromadzenie sprawujące pamiątkę<sup>45</sup>.

W większości chrześcijańskich ME połączenie między opowiadaniem o ustanowieniu a anamnezą odbywa się w formie osobowej poprzez użycie zaimka osobowego „my”: „pamiętajmy więc” albo w formie bezosobowej: „sprawując pamiątkę”, „wspominając”. Łącznik ten lepiej odpowiada opowiadaniu Wieczery Pańskiej wg św. Łukasza (22, 19): „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!”. Jest to anamneza typu syryjskiego, obecna także w liturgii gallikańskiej i hiszpańskiej, w Kanonie rzymskim i w nowych ME *Mszału rzymskiego*. Inny przykład przedstawiają anamnezy typu aleksandryjskiego, gdzie nakaz Pana jest zharmonizowany z komentarzem św. Pawła, a łącznikiem jest wówczas: „głosimy...”. Łącznik ten jest zaczerpnięty z listu św. Pawła do Koryntian: „Ilekcóż bowiem spożycie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26)<sup>46</sup>.

W drugiej części, anamneza zwraca naszą uwagę na składaną Bogu ofiarę. Przez wieki temat ofiary przeważał nad pierwotną ideą dziękczynienia i chwały starożytnej Eucharystii. Żeby dobrze zrozumieć ten aspekt, trzeba zaznaczyć, że to nie tylko ofiarowanie chleba i wina, otrzymanych zresztą od Boga, ale jest to ofiara kultowa w różnych aspektach, należąca do historii zbawienia. W Starym Testamencie posiadamy opisy dotyczące różnych rodzajów ofiar rytualnych. Chrystus, przychodząc wypełnić to Stare Przymierze, wydaje się na ofiarę doskonałą, oddając swoje życie na krzyżu (Ef 5, 2). W tym samym kontekście, w określeniu „ofiara” możemy dostrzec naszą modlitwę (Hbr 13, 15) i czyny miłosierdzia chrześcijańskiego (Hbr 13, 16) jako wypełnienie „typu” starożytnych ofiar. Według Mazza: „Eucharystia chrześcijańska nie należy do żadnej kategorii starożytnych ofiar, klasycznej lub starotestamentalnej, gdyż

<sup>45</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Anamnesi e offerta del sacrificio*, „Rivista di Pastorale Liturgica”, 179(1993), s. 70-71; H. B. Meyer, *Anamnese*, (V. Liturgisch), [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, red. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1993<sup>3</sup>, kol. 592.

<sup>46</sup> J. O. Bragança, *Struktura modlitwy eucharystycznej*, [w:] *Eucharystia*, red. L. Balter, Poznań 1986, s. 263-264; D. Dufasne, *L'anamnèse de la Cène dans les anaphores orientales*, „Communautés et Liturgies”, 66(1984), s. 229-230.

doprowadzając do ich wypełnienia przewyższa je i nie może być jedynie do nich sprowadzana<sup>47</sup>.

W tym sensie podmiotem pamiętki jest śmierć Chrystusa, nie sama w sobie, jak to doskonale rozumie liturgia, w której od razu dorzucamy Zmartwychpowstanie i Wniebowstąpienie, ale w wydarzeniu zbawczym ludzkości w Chrystusie Panu. W refleksji dotyczącej jednej części anafory, nie możemy stracić z oczu całości tajemnicy wyrażanej w ME. To dzieło zbawienia wymaga od nas odpowiedzi, przede wszystkim naszej wdzięczności i miłości za dobroć i miłosierdzie Boga. Świadectwo naszej wdzięczności jest nieodzownie związane z ofiarą ze strony człowieka. Zanurza nas to w ofierze Chrystusa. Dlatego też anamneza powinna naprawdę stać się „dynamiczną pamiętką Pana” w życiu chrześcijańskim<sup>48</sup>.

## 6. Modlitwy wstawiennicze

Przypomnijmy raz jeszcze wskazanie *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego*: „Modlitwy wstawiennicze: wyrażają one prawdę, że Eucharystia jest sprawowana w zjednoczeniu zarówno z całym Kościołem niebiańskim, jak i ziemskim oraz że ofiarę składamy za Kościół i za wszystkich jego członków żywych i umarłych, którzy zostali powołani do udziału w odkupieniu i zbawieniu, jakie Chrystus im wysłużył przez swoje Ciało i Krew” (OWMR 79g).

Teksty żydowskie, skąd pochodzą chrześcijańskie ME (*Birkat ha-Mazon*), w strukturze trzystrofowej, zawierają w swojej trzeciej zwrotce modlitwy wstawiennicze. W *Birkat Ierusalayim*, pobożni Żydzi modlili się o odnowę królestwa Dawida, ze zgromadzeniem wszystkich Żydów w nowej Jerozolimie, gdzie mogliby sprawować doskonały kult w obecności Boga. Ponadto embolizmy, które mogłyby być dodawane w święta roku liturgicznego, zawierały inne intencje suplikacji<sup>49</sup>.

Z przejściem do ME chrześcijańskich, przedmioty modlitw wstawienniczych wydają się być nieaktualne, lecz wpływ Synagogi był tak silny, iż pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, komponując swoje prośby, korzystają z tych samych źródeł: Mądrość Syracha 36, 10-15, wcześniej używana w *Birkat ha-Mazon*. Modlitwa o „nowe Jeruzalem” odstępuje miejsca modlitwie o jedność i zgromadzenie Kościoła: „niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwo Twoje” (*Didache* 9, 4). W rzeczywistości, ogłoszenie Królestwa Bożego znajduje się w centrum Ewangelii Chrystusowej i zbawienia przez Niego dokonanego. Jest ono ukazywane jako zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych w jedno

<sup>47</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Anamnesi e offerta...*, s. 72; tenże, *L'azione eucaristica...*, s. 310-311.

<sup>48</sup> M. Olszewski, *Anamneza w liturgii bizantyjskiej*, [w:] *Mszał księgą życia...*, s. 410-411.

<sup>49</sup> A. Gerhards, *Entstehung und Entwicklung...*, s. 85; M. Steiner, *(Für-)Bitten im Hochgebet*, [w:] *Bewahren und Erneuern...*, s. 221-224.



(J 11, 52). Intencje prośb są rzeczywiście modłami o odkupienie i za wspólnotę Kościoła. Prosimy Boga, aby dał nam udział w zbawieniu wysłużonym przez Chrystusa, przez nasze zgromadzenie i nasze wejście do Królestwa. W tym względzie treść modlitw wstawienniczych jest tożsama z tymi z celebracji eucharystycznej, tzn. z odkupieniem danym w Chrystusie, który ukazuje się jako jedność<sup>50</sup>.

W strukturze formalnej ME, modlitwy wstawiennicze stanowią oddzielną część. Nie możemy ich porównywać z modlitwą wiernych albo traktować jako mniej ważną część anafory.

Modlitwy wstawiennicze rozpoczynają się prośbą w intencji Kościoła: prosimy Ojca, aby pamiętał o swoim Kościele. We wszystkich liturgiach ta modlitwa wstawiennicza jest centralnym elementem celebracji eucharystycznych. Przedstawiamy Bogu Ojcu wspólnotę Kościoła, która jest już zaangażowana w celebrację eucharystyczną, i prosimy Go o owoce ofiary eucharystycznej dla Kościoła powszechnego<sup>51</sup>.

W logice prośb, wszyscy chrześcijanie uważani są za należących do Kościoła. Podczas gdy epikleza traktuje zgromadzenie liturgiczne obecne tu i teraz, w modlitwach wstawienniczych nie ma różnicy między obecnymi a nieobecnymi. Warto też dodać, że w tekstach poszczególnych prośb nie ma też różnicy między modlić się „z” a modlić się „za”. Faktycznie, jeżeli Kościół jest integralnym przedmiotem akcji liturgicznej, wszyscy członkowie Kościoła są razem złączeni, i dlatego wszyscy są włączeni do treści suplikacji. Zarówno ci, którzy modlą się „z” innymi członkami Kościoła, są również odbiorcami owoców Eucharystii, w rzeczywistości więc są oni pośród tych, „za” których się prosi. Dlatego modlimy się za wszystkich, którzy należą do Kościoła we wszystkich jego wymiarach, za żyjących jak i za zmarłych<sup>52</sup>.

Suplikacje tej części ME zostały ułożone w formie piramidalnej: modlimy się najpierw za papieża, potem za biskupa miejsca, za wszystkich biskupów, duchowieństwo i cały lud odkupiony. Osoby, za które się modlimy, nie są wymieniane z tytułu godności, lecz aby lepiej ukazać komunię i miłość bliźniego. Wspominając o ich posłudze, wzywamy dla nich pomocy Boga podczas celebracji eucharystycznej, która jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (*Lumen Gentium* 11)<sup>53</sup>.

Po modlitwie za Kościół powszechny, naszą modlitwą ogarniamy zmarłych członków wspólnoty wierzących: prosimy Tego, który zna serca ludzkie, aby

<sup>50</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni...*, s. 54-55.

<sup>51</sup> E. Lanne, *L'intercession pour l'Église dans la prière eucharistique*, [w:] *L'Église dans la liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1980, s. 183-208; M. Steiner, *(Für-)Bitten im Hochgebet...*, s. 225-226.

<sup>52</sup> E. Mazza, *L'action eucharistique...*, s. 313.

<sup>53</sup> OWMR 149; T. Maas-Ewerd, *Nominari debent, Zur Nennung des Papstes, des Ortbischofs und des Kollegiums der Bischöfe im Eucharistischen Hochgebet*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 269-281.

przyjął ich do swojego Królestwa. Modlitwy wstawiennicze przechodzą wtedy w tematykę eschatologiczną. Ten niebieski wymiar naszej celebracji przypomina nam, że jesteśmy razem z tymi, którzy orędują za nami u Boga. Zjednoczeni z Maryją Dziewicą i wszystkimi świętymi, którzy są naszymi przewodnikami do Królestwa niebieskiego, w oczekiwaniu spełnienia się eschatologicznego zbawienia, sprawujemy Eucharystię jako sakrament naszego osobistego zbawienia, a także, aby nam wystarczyło sił do wykonania naszych codziennych obowiązków<sup>54</sup>.

## 7. Doksologia

W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego*, ta część ME jest scharakteryzowana następująco: „Końcowa doksologia: wyraża ona uwielbienie Boga; jej potwierdzeniem ze strony ludu i zakończeniem jest aklamacja *Amen*” (OWMR 79h).

Na końcu ME w rycie rzymskim, po modlitwach wstawienniczych znajduje się doksologia. Jedność tej części z całością ME nie przyciągała uwagi w liturgii łacińskiej, biorąc pod uwagę obecność jedynej ME, którą był czcigodny Kanon rzymski. Wraz ze wzrostem liczby ME w rycie rzymskim za czasów papieża Pawła VI, komisja przygotowująca teksty nowych anafor dla Kościoła łacińskiego ujednoliciła konkluzję wszystkich ME, wykorzystując tekst Kanonu rzymskiego, który stał się pierwszą ME. Trzeba podkreślić, że doksologia jest nie tylko bogatym elementem ME dzięki swojemu rytmowi i konstrukcji, ale jej zawartość potwierdza głęboki sens całej ofiary eucharystycznej: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże, Ojcze wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków”, a zgromadzenie wiernych odpowiada: „*Amen*”<sup>55</sup>.

Ostateczna forma doksologii wybrana dla rytu rzymskiego nie jest jedyną możliwą. Przez wieki doznała ona znacznego rozwoju. W liturgii pierwotnego Kościoła możemy streścić w dwóch etapach rozwój tej modlitwy:

- najpierw, przejście z biblijnego błogosławieństwa doksologicznego do doksologii. Ta ostatnia skierowana była do Boga i odnosiła się do Jezusa. Bóg nazwany był „Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa”. Formuła „przez Chrystusa”, która została później wprowadzona, traktowała Jezusa jako „Pośrednika”.
- na drugim miejscu, sprowadzenie doksologii do jednego terminu, pod wpływem błogosławieństwa doksologicznego Imienia Boga, do doksologii trynitarnej<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> G. Wagner, *La commémoration des Saints dans la prière eucharistique*, „Irénikon”, 45(1972), s. 447-456.

<sup>55</sup> E. Mazza, *La preghiera eucaristica e le sue parti: Epiclesi e intercessioni...*, s. 59-60.

<sup>56</sup> A. Gerhards, *La doxologie, un chapitre définitif de l'histoire du dogme*, [w:] *Trinité et Liturgie*, red. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1984, s. 103-118.

Możemy wyróżnić dwie formy doksológii wymieniającej trzy Imiona Boże. Pierwsza, gdzie osoby są wychwalane z równością: „Chwała Ojcu, i Synowi i Duchowi Świętemu”. Jest to „doksológia homotymiczna”, która wydaje się być lepiej dostosowana do chrztu i do wyznania wiary. Druga, zawierająca pośrednictwo osób, skierowana jest do Boga Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym. Jest ona nazwana „doksológią ekonomiczną”, wydaje się bardziej dostosowana do dziękczynienia, które podsumowuje. Nie jest trudno zauważyć, że struktura tej doksológii pochodzi ze struktury samej ME<sup>57</sup>.

Koniunktura ME czyni tak, że doksológia ujawnia na ile wspólnota celebrująca kontempluje i manifestuje chwałę Zmartwychwstałego Pana, antycypując czasy, w których będziemy Go uwielbiali w Królestwie Ojca. Można postawić sobie pytanie, w jaki sposób Eucharystia, w której Chrystus jest obecny w swoim Kościele, łączy się z doksológią ogłaszającą chwałę Boga, który przychodzi do „swojej Świątyni”, odtąd utworzonej przez zgromadzenie wiernych: „wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchownych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5)<sup>58</sup>.

Z punktu widzenia struktury możemy też rozróżnić dwa typy doksológii. Modlitwa Eucharystyczna Tradycji Apostolskiej, która stała się II ME, w tekście oryginalnym daje nam doskonały przykład doksológii ściśle połączonej treściowo z poprzedzającą ją epiklezą. Wyraźnie z nią złączona, tylko Duchowi Świętemu zawdzięcza istnienie i ekspresyjność, stąd nazywamy ją doksológią epikletyczną<sup>59</sup>.

Można tylko żałować, że zastępując nową doksológią konkluzję własną Tradycji Apostolskiej, ta ostatnia straciła coś ze swego bogactwa. Natomiast więź między ME i doksológią została utracona, dlatego też doksológia jest często uważana tylko za zwykły dodatek pochwalny, który nie należy do ME<sup>60</sup>.

Drugi typ doksológii stanowią modlitwy konkluzyjne połączone z modlitwami wstawienniczymi lub, co najmniej, nawiązujące do którejś z prośb. Ta doksológia jest najbardziej rozpowszechniona w anaforach typu antiocheńskiego. Jeżeli chodzi o doksológie nawiązujące do epiklezy, należą one przede wszystkim do typu aleksandryjskiego<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> J.-M. Selles, *Bénédiction synagogale et doxologie: la doxologie est-elle propre à la prière chrétienne?*, LMD, 175(1988), s. 22-24; E. Bargellini, *La dossologia: un modo di pregare, un modo di vivere*, „Vita Monastica”, 176(1989), s. 57-60.

<sup>58</sup> P.-M. Gy, *Le «Nous» de la prière eucharistique*, LMD, 191(1992), s. 7-14.

<sup>59</sup> C. Giraud, *Eucharistia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Brescia 1989, s. 398.

<sup>60</sup> A. Nocent, *Les Doxologies des Prière Eucharistiques*, [w:] *Gratias agamus...*, s. 343.

<sup>61</sup> Tenże, *L'unité de la prière eucharistique avec sa doxologie*, „Ecclesia Orans”, 11(1994), s. 136-138.

Można by dyskutować nad kwestią ujednolicenia doksologii w ME, aby korzystać z różnorodności form, a także ich głębokiej jedności z zawartością ME, ale tym samym nie można nie doceniać bogactwa tej stosowanej.

Poza teologicznym bogactwem, które zostało tu podkreślone, nie można nie zauważyć znaczenia odpowiedzi wiernych na końcu doksologii. To „Amen” jest akceptacją strony zgromadzonej wspólnoty, tekstu ME wygłoszonej przez kapłana *in persona Ecclesiae*. Można nawet powiedzieć, że „Amen” jest jakby „pieczęcią celebracji eucharystycznej” sakramentu jedności Kościoła<sup>62</sup>.

## Zakończenie

Przez wieki historii rozwoju ME, możemy nakreślić linię ewolucji idącą w parze ze zmianami samej Eucharystii. Koncepcja podstawowa Wieczerzy Pańskiej rozwinęła się w uroczystą celebrację eucharystyczną. Bazyliki Rzymu, Konstantynopola i Jerozolimy różnią się od uczt żydowskich. Podobnie jest z Eucharystią celebrowaną w tych miejscach. To co wydaje się być interesujące dla nas, to fakt, że w anaforach „uroczystych” można jeszcze odnaleźć stare fragmenty odkrywające przed nami starożytne modlitwy eucharystyczne<sup>63</sup>.

Można postawić pytanie, jak właściwie ME były odbierane w historii, a jak jest teraz? Jaką wartość miały ME kiedyś i dzisiaj w życiu wiernych? Czy były i czy naprawdę są zrozumiałe w swojej strukturze formalnej i w używanym języku liturgicznym?

Otwiera się tu znaczne pole poszukiwań liturgicznych. Do tej pory, interesowała nas prawie wyłącznie forma jak najbardziej zbliżona do tekstu oryginalnego. Teraz na pierwszym miejscu znajdują się nowe punkty widzenia, według już dobrze ukonstytuowanej struktury formalnej ME:

- kryteria odbioru lub niezrozumienia pewnych formularzy;
- kwestia jednolitości i różnorodności tekstów rozpowszechnionych przez różne rytu i w różnych okresach dziejów;
- warunki możliwości kreatywności eucharystycznej, istniejącej prawdopodobnie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Jasnym jest, że ME nie może być jedynie sztywnym tekstem, lecz wynikiem ewolucji tradycji. Jest ona przecież modlitwą używaną aż do dnia dzisiejszego, która wpisuje się wspaniale do dziedzictwa eucharystycznego w taki sposób, że wyraża potrzeby naszych czasów.

Analizując precyzyjnie procesy „odbioru” ME w historii Kościoła, badania liturgiczne mogłyby wyświadczyć przysługę odnowie liturgicznej, proponując możliwe rozwiązania dzisiejszych problemów związanych z recepcją ME.

<sup>62</sup> E. Mazza, *L'Action eucharistique...*, s. 314.

<sup>63</sup> H. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique*, „Questions Liturgiques”, 61(1980), s. 278.