

## IMPERATYWNY WYMIAR JĘZYKA LITURGII

(*Eucharystia*)

Sobór Watykański II w swojej pierwszej Konstytucji mówi, że w „liturgii Bóg przemawia do swojego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą”<sup>1</sup>. W tym zbawczym dialogu Chrystus, Apostoł Ojca Przedwiecznego, nie przestaje przemawiać do swego ludu (por. Hbr 1, 2), zjednoczona zaś Chrystusowym zawołaniem społeczność tworzy wspólnotę, żywy organizm Kościoła, który za pomocą środków słuchowo-wzrokowych wzajemnie wzbogaca się poznaniem i wiarą w Boga. Ta komunikacja byłaby bezcelowa, gdyby nie wyprzedzała jej gotowość przyjęcia daru Boga, czyli skierowanie się ku wieczernikowej uczcie, w której wszyscy wierzący w Chrystusa byli jedno (por. J 17, 11-12).

Kościół na różne sposoby ukazuje oblicze Boga i głosi Jego naukę<sup>2</sup>. Z tego względu korzysta z takich środków komunikacji, które ułatwiłyby mu — najpełniej w danej epoce — realizację swego powołania<sup>3</sup>.

Współczesny człowiek, mający łatwy dostęp do różnorodnych środków masowego komunikowania, nie lubi intepretatorów, lecz woli prezenterów — jako typ osobowości świadczącej; to znaczy, że bardziej wiarygodni są ludzie, którzy żyją tym, czego dotyczy treść ich mówienia. W dobie współczesności do odbiorcy nie przemawia skostniała doktryna spisana w księgach, lecz doktryna ucieleśniona w człowieku<sup>4</sup>. Dlatego zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na sposób i formę przekazu informacji, czyli język, w którym informacja jest komunikowana. Nie chodzi tu o wznowienie dyskusji na temat: język łaciński czy narodowy<sup>5</sup>, ani o podkreślenie przynależności etnicznych, lecz o systemowy język komunikowania się w liturgii, na który składają się: język komunikacji fonicznej (werbalnej) i język komunikacji ikonicznej (niewerbalnej). Jeśli

<sup>1</sup> KL 33.

<sup>2</sup> Por. KO 2.

<sup>3</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, RBL 42 (1989) 162.

<sup>4</sup> Por. J. Chrapek, *Współczesne technologie komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, Znaki Czasu 5 (1987) 1, 182-183.

<sup>5</sup> Por. J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, 108-118.

pierwszy jest oparty o system znaków fonicznych, to drugi dotyczy systemu znaków wizualnych.

W procesie komunikowania, niezależnie od podziału: foniczny, ikoniczny, mamy do czynienia z dwiema stronami: nadawcą i odbiorcą, oraz — trzeba to również zauważyć — mamy też treść, czyli informację, która jest integralnie złączona z różnego rodzaju *medium*, albo nazwijmy je inaczej: kodem. Ta ogólna zasada przekazu informacji dotyczy też języka liturgii, a więc i celebracji eucharystycznej. Jednak nie obejmuje ona tylko poziomu komunikacji międzyludzkiej, lecz wchodzi w płaszczyznę relacji międzyosobowych, obejmując trzy bieguny komunikowania się: kto — komu, jak, przez co? W centrum przekazu informacji mieści się *medium* posiadające związek z trzema biegunami: treścią, która jest przedstawieniem; nadawcą, dla którego jest obwieszczeniem, przepowiadaniem; zaś dla odbiorcy — jako trzeciego elementu tej relacji — jest wezwaniem, apelem<sup>6</sup>. Nie trudno zauważyć jasno wynikający stąd wniosek. Warunkiem prawidłowości komunikacji jest precyzyjne przedstawienie treści, która musi być wiarogodna, zaś apel powinien być zrozumiały. Jednak, aby proces komunikacji był pełny, konieczna jest odpowiedź ze strony odbiorcy na pojawiający się apel. Odpowiedź ta może być wyrażana w systemie komunikacji fonicznej poprzez: śpiew, aklamacje, modlitwę, lub też milczenie, albo w systemie komunikacji ikonicznej w postaci czynności, gestów<sup>7</sup>. Wybór języka wyrażania odpowiedzi jest niezależny od systemu językowego nadawcy, który *notabene* może być foniczno-ikoniczny.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w procesie komunikacji każda przekazywana do konkretnego odbiorcy treść zakłada odpowiedź, czyli jest imperatywem domagającym się zajęcia stanowiska wobec przekazanej informacji<sup>8</sup>. A zatem imperatyw języka liturgii, ze względu na skutek, nie różni się od czynności nakazanych w trybie rozkazującym. Różnicę zaś można dostrzec w sposobie komunikacji, obejmującej dziedzinę udzielania się Boga człowiekowi.

Eucharystia, to w dużej mierze modlitwy ustne, które są wyrazem wiary zgromadzonych w proces komunikacji werbalnej, oraz są także spełnieniem polecenia Chrystusa (por. Mt 6, 9).

<sup>6</sup> Por. B. Nadolski, dz. cyt., 164-165; A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, 154.

<sup>7</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, n. 5.

<sup>8</sup> Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie* (red. A. Szafranski). Lublin 1977, 173.

Modlitwa jest formą realizacji Kościoła, który można określić jako społeczność chwalcących Boga, zaś modlący się chrześcijanie spełniają funkcję kapłańską w stosunku do całego stworzenia<sup>9</sup>.

Przechodząc na teren ściśle liturgiczny można zatem zauważyć, że celebrans zamyka, zakodowuje bogate treści, ale czyni to w miarę przemodlonej wiedzy, zinterioryzowanej *lex credendi*<sup>10</sup>. W tej funkcji ujawnia się cała osobowość celebransa: zdolność przekazywania informacji, świadomość pełnionej roli i miłość do członków zgromadzonej wspólnoty. Im bardziej kod celebransa pokrywa się z kodem uczestników liturgii, tym proces komunikacji jest czytelniejszy, gdyż system indywidualnych układów semowych staje się jednorodną płaszczyzną porozumienia<sup>11</sup>.

Modlitwy przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego, zwane prezydialnymi, formułowane są w pierwszej osobie liczby mnogiej, ale nie chodzi tu bynajmniej o tzw. *pluralis majestaticus*, podkreślający godność osoby, lecz o wyrażenie faktu, że nie jest to modlitwa indywidualnej osoby, ale całego zgromadzenia<sup>12</sup>. Kapłan przewodniczący celebracji, kierując do Boga modlitwy w imieniu całego ludu świętego<sup>13</sup>, jest — używając terminu z zakresu teorii komunikacji — kodującym, czyli tym, który zbiera w nadrzędną całość to wszystko, co już dokonało się w ramach celebracji eucharystycznej.

Bardzo dobrze wyrażają tę myśl obrzędy wstępne Mszy Świętej, znajdujące swe uwieńczenie w modlitwie zwanej kolektą. Wezwanie: „Módlmy się”, oraz następująca po nim chwila milczenia — przeznaczona na uświadomienie obecności Boga i indywidualną modlitwę wszystkich uczestników celebracji — oraz treść (tekst modlitwy), która jest wynikiem kodu kapłana, zamykającym wszystkie indywidualne modlitwy wiernych w jedną wypowiedź skierowaną do Chrystusa lub Boga Ojca przez Chrystusa. Na tę kapłańską modlitwę lud odpowiada: „amen”. To jedno krótkie słowo jest nie tyle odpowiedzią, co zgodą ludu na kod reprezentujący modlitwy indywidualne. Amen — „niech tak się stanie” zgodnie ze starotestamentalnym znaczeniem, dysygnuje solidarność z modlitwami innych, aby w ten sposób potwierdzić jakąś

<sup>9</sup> Por. B. Brzuszek, *Zobowiązania wiernych świeckich do apostołstwa*, CT 42 (1972) 3, 67-69.

<sup>10</sup> Por. B. Nadolski, dz. cyt., 180.

<sup>11</sup> Por. A. Stępień, dz. cyt., 152-154.

<sup>12</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie...*, 13.

<sup>13</sup> Por. tamże, 10.

propozycję, albo przyłączyć się do jakiejś prośby<sup>14</sup>. Powiedzieć „amen”, to potwierdzić i ogłosić, że uważa się za prawdę to, co przed chwilą zostało przetworzone przez kapłana z wielosemowych, różnosystemowych układów indywidualnych w foniczną treść modlitwy. Zamykające zatem kolektę „amen” posiada dwa zakresy znaczeniowe. Obejmuje relację we wspólnocie, między jej członkami, oraz relację wspólnoty do Boga, która wyraża się w treści kolekty. Można więc stwierdzić, że kolekta jest dialogicznym działaniem liturgicznym, które zawiera odpowiedź człowieka na przychodzącego w zbawczych działaniach Boga<sup>15</sup>.

Historia zbawienia, ukonkretniana w liturgicznych czytaniach mszalnych, zacieśnia spotkanie człowieka z Bogiem, do zbawczej relacji: Bóg — człowiek. Dialog wypływający z interioryzacji tego, co zostało przedstawione w czytaniach mszalnych, wpływa na całokształt liturgicznej postawy<sup>16</sup>, czyli również na wybór płaszczyzny komunikacji. Trzeba więc Słowo Boże w celebracji mszalnej, obok pełnej skuteczności funkcji zbawczej (por. Hbr 4, 12)<sup>17</sup>, rozumieć jako spotkanie Boga obecnego w Słowie z uczestnikiem zgromadzenia liturgicznego na płaszczyźnie dialogu<sup>18</sup>.

Podobne znaczenie, jeśli chodzi o sposób komunikacji i używanie sformułowań o charakterze zobowiązującego imperatywu, posiada modlitwa eucharystyczna, będąca sama w sobie odpowiedzią na moc proklamowanego słowa w liturgicznych czytaniach mszalnych<sup>19</sup>, która nie jest prostym opisem wydarzeń zbawczych, recytatywem lub wykładem teologii, ale uczestniczy w jednym i drugim. Przy pomocy słów uobecnia się fakt Ostatniej Wieczerzy w określonej czasowo—przestrzennie wspólnocie, uwzględniając konkretnego człowieka w jego aktualnej kondycji i egzystencjalnej przyszłości. Jest modlitwą całego Kościoła za cały Kościół<sup>20</sup>, chociaż wypowiada ją w większości jeden wyświęcony sługa, używając słów komunikacji społecznej.

<sup>14</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Amen* w: tenże, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1986, 130; C. Thomas, *Amen*, w: *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour), Poznań—Warszawa 1985, 146.

<sup>15</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgika t. IV: Eucharystia*, Poznań 1992, 128-131.

<sup>16</sup> Por. A. Durak, *Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich*, Piła 1992, 112.

<sup>17</sup> Por. KO 21.

<sup>18</sup> Por. J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy Świętej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie* (red. A. Szafranski), Lublin 1977, 49-50.

<sup>19</sup> Por. L. Bouyer, *Celebracja Eucharystii a modlitwa w Duchu*, w: *Eucharystia* (Kol. Com., t. I), Poznań 1986, 309-310.

<sup>20</sup> Por. przygotowanie darów.

Modlitwa eucharystyczna posiada wymiar euchologijno-dziękczynny, wynikający z błogosławieństw Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Język „błogosławieństwa” jest bardzo bogaty i stanowi syntezę funkcji językowych<sup>21</sup>. Oznacza to, że modlitwa eucharystyczna jest publicznym wyznaniem wiary w zbawcze działania Boga, skierowanym do Niego w formie chwaleń i dziękczynienia. W swojej funkcji opiera się na przypomnieniu zdarzeń z przeszłości (anamneza), uobecnieniu misterium przez specjalne przywołanie działania Boga przez Ducha Świętego (epikleza) oraz zawiera prośbę o duchowe owoce<sup>22</sup>.

Gesty towarzyszące mowie ożywiają ją i wymowniej przekazują posłannictwo Jezusa<sup>23</sup>. W liturgii każdy gest ma określone znaczenie, które wynika albo z naturalnej wymowy gestu (np. podnoszenie oczu<sup>24</sup>, albo stanowi o przesunięciu określonego znaku w sferę tajemnicy (np. kapłan, naśladujący Pana, bierze chleb i kielich z winem w swoje ręce, aby wypowiedzieć nad nimi słowa konsekracji<sup>25</sup>, względnie błogosławiąc, kreśli znak krzyża świętego<sup>26</sup>).

Modlitwa eucharystyczna jawi się więc jako specjalna „akcja mówienia”, w której gesty spełniają funkcję modlitwy, a słowa stają się działaniem konsekracyjnym. Języki gestów i słów, koegzystujące na sposób komplementarny, zachodzą na siebie, tworząc ukierunkowane w przyszłość otoczenie zbawcze<sup>27</sup>. Istotnym momentem Modlitwy eucharystycznej jest uobecniająca wieczer-nikowe wydarzenie anamneza, która pociąga za sobą wejście wspólnoty w autentyczne doświadczenie przeżywania aktualnie przychodzącego w zbawczym dziele Chrystusa. Jest też ukonkretyzowaniem tego, co rozpoczęło się w obrzędzie przygotowania darów.

Przynoszenie do ołtarza darów (chleb, wino)<sup>28</sup> jest specjalną formą odpowiedzi wierzących na mowę Boga, zawartą w zbawczych wydarzeniach przedstawionych w liturgii słowa. Wypada

<sup>21</sup> Por. J. Guillet, *Błogosławieństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej* dz. cyt., 78-85; J. Łach, *Błogosławieni ubodzy w duchu*, Com 6 (1986) 5, 40-43.

<sup>22</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. IV..., 179.

<sup>23</sup> Por. J. Nowak, *Bierzmowany apostołem przez pełne uczestnictwo w liturgii*, Com 12 (1992) 2, 105.

<sup>24</sup> Por. I modlitwa eucharystyczna.

<sup>25</sup> Por. anamneza konsekracyjna.

<sup>26</sup> Por. obrzęd zakończenia; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, 17-18.

<sup>27</sup> Por. A. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, 110.

<sup>28</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie...*, 49.

tu zwrócić uwagę na mowę Boga, wyrażoną językiem foniczno-ikonicznym (werbalno-niewerbalnym) i implikującą odpowiedź, która zostaje wyrażona w systemie komunikacji ikonicznej.

Dzieło Bożego odkupienia, wspomniane i uobecnione zarazem w poszczególnych wydarzeniach: „Wspominając (...) ofiarujemy Tobie (Boże)” (...), „Wspominając, (...) składamy Ci (Boże) wśród dziękczynnych modłów tę żywą i świętą ofiarę”<sup>29</sup>, pociąga za sobą odpowiedź człowieka, uszczegółowioną w konkretnych aktach. Najwyraźniej przedstawia tę rzeczywistość liturgiczne wspomnienie ustanowienia Eucharystii. Dzieło ofiarowania się Chrystusa, wydanie Ciała i wylanie Krwi<sup>30</sup>, to skierowana do człowieka „mowa” Boga<sup>31</sup>, który w tych ostatecznych dniach przemówił przez Syna (por. Hbr 1, 1-2). Ta Boża „mowa” domaga się odpowiedzi. Odpowiedź tę formułuje i konkretyzuje zgromadzona wspólnota, wypowiadając słowa aklamacji po przeistoczeniu. „Głosimy śmierć Twoją, Panie, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale” (I aklamacja); „Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale” (II aklamacja); „Panie, Ty nas wybawiłeś przez Krzyż i zmartwychwstanie swoje. Ty jesteś zbawicielem świata” (III aklamacja); „Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci” (IV aklamacja). Treść dwóch pierwszych aklamacji, jako odpowiedzi na uobecnioną tajemnicę wiary, dotyczy głoszenia i wyznawania dzieła Odkupienia<sup>32</sup>, aż do czasów przyjścia Chrystusa w chwale.

Trzeba też zauważyć konsekwencje wypowiedzianej aklamacji. Jeśli w ramach działalności liturgicznej aklamacja przyjmuje język komunikacji fonicznej, to po zakończeniu liturgii mszalnej, uwzględniając desygnat terminów: „głosić”, „wyznawać”, otrzymuje dodatkowy wymiar w formie ikonicznego języka gestów,

<sup>29</sup> Por. I-II modlitwa eucharystyczna.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Mowa Boga jest tu rozumiana nie tylko jako układ wypowiedzianych wyrażen fonicznych, lecz obejmuje swoim zakresem również działania i wydarzenia. Por. A. Feuillet, *Słowo Boga*, w: *Słownik teologii...*, 878.

<sup>32</sup> Wydaje się nie bez znaczenia użycie w tym miejscu terminów: „głosić” i „wyznawać”, posiadających w hierarchii semowej szerszy zakres niż desygnat terminu „mówić”, suponowany przez aklamację III-IV, a podkreślający werbalny charakter odpowiedzi. Przekaz informacji (wiedzy, doświadczenia wiary, emocji) metodą mówienia obejmuje tylko 35-45% skuteczności, zaś „głoszenie” dotyczy tych sfer komunikacji, które można określić jako sumę przekazu werbalnego i niewerbalnego. Por. A. Pease, *Język ciała*, Kraków 1992, 11-12.

czynności, który jest realizacją imperatywu anamnezy konsekracyjnej.

Imperatywna „mowa” Boga, zawarta w fakcie konsekracji, otrzymuje zatem odpowiedź człowieka, zwróconą ku przyszłości rozumianej w wymiarze doczesnym („głosimy śmierć...”) oraz w kontekście eschatycznego przyjścia Jezusa „przy końcu czasów”.

Następna para aklamacji jest uboższa w treść, ponieważ zawiera tylko werbalne wyznanie wiary, skierowane do środowiska wspólnoty eucharystycznej.

Choć treść aklamacji jest różna, należy jednak zauważyć, że dokonujące się wydarzenie zbawcze pociąga za sobą potrzebę ustosunkowania się wszystkich, którzy biorą czynny udział w liturgii, do aktualnej akcji liturgicznej.

Występująca po przeistoczeniu aklamacja (w różnych wariantach) posłużyła tu jako przykład ilustrujący odpowiedź na imperatyw Bożego mówienia. Ujmując rzecz globalnie, należy zauważyć, że większość form wypowiedzi uczestników zgromadzenia, zawartych w Mszałe, posiada wymiar koniecznej odpowiedzi na zbawcze dzieła Boże. Mszałne: „Chwała na wysokości...”, psalm między czytaniem, „Wierzę w Boga...”, „Święty” — łączy jeden element: anamneza poprzedzająca odpowiedź zgromadzonej wspólnoty. Imperatyw języka liturgii jest więc zasadniczo osadzony w uobecniającej pamiętce dzieła Odkupienia, które domaga się odpowiedzi.

Obok tak rozumianego imperatywu w liturgii, uczestnicy celebracji eucharystycznej posługują się również imperatywem gramatycznym, który najwyraźniej ujawnia się w słowach konsekracyjnych. „Bierzcie i jedźcie (...), bierzcie i pijcie (...), to czyńcie na moją pamiętkę”<sup>33</sup>. Słowom tym towarzyszą wskazujące gesty, które potęgują wydźwięk imperatywu gramatycznego. Wezwanie do obrzędu pokoju oraz formuła odesłania ludu mają również charakter imperatywu gramatycznego, ale jako takie posiadają zadanie pogłębienia imperatywu zawartego w anamnetyczno-uobecniającym fakcie zaistnienia dzieła Odkupienia.

W konkluzji należy zauważyć, że język liturgii, posługując się dwoma systemami komunikacji, przybiera dwie niezależne od tych systemów formy: pierwsza wynika z anamnezy, druga bazuje na trybie gramatycznym. Mimo różnych podstaw, nie są one oddzielone od siebie, lecz druga jest konsekwencją i dopełnieniem

<sup>33</sup> Por. anamneza konsekracyjna.

pierwszej. Pierwsza forma domaga się zajęcia konkretnego stanowiska życiowego, wypływającego z wiary. Druga natomiast jest, z jednej strony, niezależna od wiary, zaś z drugiej domaga się zwrócenia uwagi na dzieła zbawcze. Ta konkludująca antynomia wskazuje na biegunowość imperatywu języka liturgicznego, który znajduje swoje źródło i charakter w spotkaniu człowieka ze swoim Bogiem.