

KS. BOLESŁAW MARGAŃSKI
Tarnów

DOKSOLOGIA „PER IPSUM...”

WSTĘP – MISTERIUM ŻYCIA

Źródłem życia jest Bóg; wiecznie tryskającym życiem jest Trójca Święta. Apokaliptyczna rzeka życia (Ap 22, 1-2) wypływa z Boga trzykroć świętego. Od początku czasu rzeka Misterium nawadnia ziemię ludzi, aby była zamieszкана, i przygotowuje „swoje zamieszkanie pośród nich” (por. Ez 37, 27; Ap 21, 3). A kiedy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”, pojawiła się „Godzina” Jezusa – Jego „Wydarzenie Paschalne” (Tajemnica Jego Męki, Śmierci i Zmartwychwstania). Po upływie „szabatu” nadszedł „dzień nowego stworzenia”, wyzwolonego od śmierci; dzień, który nie zna wieczoru (por. Łk 24, 5: „Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?”). Tak życie wytryska z grobu, bardziej przejrzyste niż z przebitego boku (por. J 4, 7; 19, 28). Grób Jezusa staje się początkiem nowego życia i zmartwychwstania. W dniu Zmartwychwstania rzeka życia, rozlewająca się z grobu na wszystkich odkupionych w niezniszczalnym Ciele Chrystusa, staje się Liturgią. W żyjącym zaś Chrystusie, który zmartwychwstał i który jako jedyne wydarzenie historii nappełnił wszystko i wziął w posiadanie klucze śmierci, serce Boga i serce człowieka są jak dwa uderzenia serca jednej historii bosko-ludzkiej, historii naszego zbawienia. W ten sposób w tej jednej „Godzinie” Krzyża i Zmartwychwstania z żywego i niezniszczalnego Ciała Jezusa Chrystusa – Zbawiciela świata wytrysnęła rzeka życia i odtąd wciąż płynie, i jest Liturgią Kościoła rozpoczynającą czasy ostateczne.

W tej Liturgii od samego początku uczestniczą wyznawcy Chrystusa. Pierwsi chrześcijanie modlili się Liturgią. Liturgia już sama w sobie stanowiła modlitwę starożytnych gmin chrześcijańskich; każdy jej gest był komunikatywnym wyrazem rzeczywistości nadprzyrodzonej. Jednakże z upływem czasu pojawiają się na kulcie chrześcijańskim pewne zmarszczki, plamy, a nawet

głębokie rysy. Zanikająca prostota i przejrzystość obrzędów, a także obcość języka stosowanego w Liturgii sprawiają, że lud przestaje w niej uczestniczyć. Cień ten padł również na doksologię kończącą Kanon rzymski, czyli obecną Pierwszą Modlitwę eucharystyczną. Liturgia jednak nie może być „księgą zapieczętowaną” Nic więc dziwnego, że powstały tendencje domagające się powrotu żywych, a ustąpienia martwych gestów i słów. Pragnienia te spełniły się dzięki soborowej Konstytucji o liturgii świętej (art. 50), następnie zaś *Instrukcji do należytego wprowadzenia w życie KL*¹, której art. 48f zawiera następujący tekst: „Doxologia in finem Canonis a verbis «Per ipsum» usque ad «Per omnia saecula saeculorum. R. Amen» inclusive, cantetur aut elata voce dicatur. Per totam doxologiam celebrans calicem cum hostia parum elevatum tenet, omissis signis crucis et, in fine, genuflectit solum post responsum «Amen» à populum datum”, a wreszcie dzięki *Ogólnemu Wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*, gdzie w numerze 55h znajdują się słowa: „Doxologia finalis: qua glorificatio Dei exprimitur, quaeque acclamatione populi confirmatur et concluditur”

Wprowadzenie tych zmian znajduje pełne uzasadnienie w wynikach badań historycznoteologicznych. Jaka zatem jest historia i właściwa wymowa doksologii „Per ipsum...”?

I. KSZTAŁTOWANIE SIĘ FORMUŁY

Aktualna postać doksologii „Per ipsum” wskazuje na najstarsze piętno starożytnego Kanonu. Twierdzenie takie opiera się na analizie rozwoju pośrednictwa chrystologicznego, którego pierwszym liturgicznym świadectwem jest *Tradycja Apostolska* (ok. 215 r.) św. Hipolita. Oto odnośny tekst:

[...] te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia et in saecula saeculorum. Amen²

W tekście tym uderzają trzy charakterystyczne cechy: wyraźne podkreślenie człowieczeństwa Chrystusa Pana jako pośrednika między Bogiem i ludź-

¹ AAS 56:1964 s. 877-900.

² Hippolyte de Rome. *La Tradition Apostolique*. Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte. Paris 1946 p. 33.

mi, wyliczenie trzech Osób Boskich, przyjmujących wspólne uwielbienie (co jest nowością pism teologicznych tego okresu), oraz stwierdzenie, iż cześć składana jest Bogu w Kościele świętym³ W czasach Hipolita wyrażeniu „in sancta ecclesia” odpowiada jako korelat inne, wyrażające identyczną myśl – „w Duchu Świętym”⁴

W okresie walki z arianizmem uwydatnia się w doksologii, zawierającej właściwą strukturę modlitewną, boskość Jezusa Chrystusa. Toteż doksologia, mająca postać uwielbienia „Boga przez Syna w Duchu Świętym”, przybiera w IV i V wieku formę modlitwy, w której jest wielbiony „Ojciec wspólnie z Synem i z Duchem Świętym”⁵ lub – jak to ma miejsce w liturgii bizantyńskiej i wschodniosyryjskiej – „Ojciec i Syn, i Duch święty”⁶

Dalszymi tekstami wykazującymi liczne podobieństwa z formułą rzymską jest modlitwa zawarta w *De sacramentis* św. Ambrożego († 397):

Audi quid dicat sacerdos: per Dominum nostrum Jesum Christum in quo Tibi est, cum quo Tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum Spiritu sancto a saeculis, et nunc, et semper, et in omnia saecula saeculorum. Amen⁶

oraz następująca doksologia rytu ambrozjańskiego:

Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso, et per ipsum, et in ipso omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas, et potestas in unitate Spiritus sancti. Per infinita saecula saeculorum. Amen⁷

Jeśli porówna się wyrażenia mszy ambrozjańskiej: „[...] ex ipso, et per ipsum, et in ipso [...]” z odpowiadającymi im słowami mszy rzymskiej: „Per ipsum et cum ipso et in ipso [...]”, to wydaje się, że pierwsza z nich, zawierająca słowa zapożyczone wprost od św. Pawła (Rz 11, 36: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen”; Kol 1, 16-17: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”) jest bardziej pierwotna i starsza⁸ Zwrot „ex ipso” zostaje jednak wyłączony w rycie rzym-

³ Por. J. A. Jungmann. *Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet*. Wyd. 2. Münster 1962 s. 134-136.

⁴ Por. tamże s. 171.

⁵ Por. tamże s. 169-188.

⁶ Ambroży. *De sacramentis*. PL 16, 480.

⁷ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Red. E. Cabrol, H. Leclercq. T. 1. Paris 1907 kol. 1414.

⁸ Por. J. Brinktrine. *Msza święta*. Warszawa 1957 s. 186; J. A. Jungmann. *Die Stellung Christi* s. 178-182.

skim, gdyż odpowiada on raczej Osobie Boga Ojca⁹ W obu natomiast porównywanych rytach występuje charakterystyczne znamię: „in unitate Spiritus sancti”, wskazujące na sens wyrażony już przez św. Pawła (Ef 4, 3: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest Ciało i jeden jest Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie”), a mianowicie na jedność wierzących, wywołaną przez Ducha Świętego¹⁰

Samo wreszcie zakończenie rozważanej doksologii przypomina tekst z Listu św. Pawła do Rzymian: „[...] soli sapienti Deo, per Jesum Christum, cui honor et gloria in saecula saeculorum. Amen” (16, 27), która być może znalazła tu zastosowanie¹¹

Najstarsze przekazy obecnej postaci „Per ipsum” zawierają dokumenty z VII wieku, a mianowicie *Sacramentarium Gelasianum*¹² i *Sacramentarium Gregorianum*¹³ oraz *Ordines Romani*¹⁴

II. ROZBUDOWA OBRZĘDU

Trzeba tu zwrócić uwagę na cztery następujące elementy: uroczyste i ciche wypowiedanie formuły, małe podniesienie, znaki krzyża oraz przyklęknięcia i ucałowania.

1. Uroczyste i ciche wypowiedanie formuły

W pierwszych wiekach doksologia „Per ipsum” – podobnie zresztą jak cały Kanon – była śpiewana lub uroczyście wymawiana. Zanim kapłan zakończył Modlitwę eucharystyczną, wypowiedaną *clara voce* – jak świadczy św. Dionizy – cały lud, łącząc się wzajemnie pragnieniami serca i wspólną mod-

⁹ Por. Brinktrine. *Msza święta* s. 186.

¹⁰ Por. Jungmann. *Die Stellung Christi* s. 180-181.

¹¹ Por. J. Kreps. *La doxologie du Canon. Per quem haec omnia*. W: *Cours et conférences des semaines liturgiques*. T. 7. Louvain 1929 s. 180.

¹² Wyd. L. C. Mohlberg OSB. Roma 1968 V 1255.

¹³ PL 78, 28.

¹⁴ *Ordo Romanus I*. Wyd. M. Andrieu. W: *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*. T. 2. Louvain 1948 s. 96.

litwą, zwykł był zgodnie wołać „Amen”¹⁵ *Ordo Romanus I* (PL 78, 916) i *Ordo Romanus II* (PL 78, 974), mówiąc o bezpośrednim wymawianiu słów od „Per ipsum” aż do „Amen” wypowiedzanego przez cały lud, nic nie wspominają o różnicy głosu, co pozwala wnioskować, iż pierwotnie cała doksologia była wymawiana takim głosem, by wszyscy mogli ją dobrze słyszeć. Alkuin († 804) stosuje wciąż jedno wyrażenie: „dīcēdo”¹⁶ Jednakże już *Ordo Romanus IV* (PL 78, 983) z IX wieku świadczy o innej praktyce. Użyte w nim zróżnicowanie określeń „dicit” oraz „dicit in altum” wskazuje dość wyraźnie na zaszłą zmianę, przy czym pierwsze z nich dotyczy słów „Per ipsum [...] gloria”, drugie zaś „Per omnia saecula saeculorum”

Liturgiści podają liczne przyczyny tej zmiany (tyczące się również całego Kanonu), np.: niezrozumiałość języka; niebezpieczeństwo lekceważenia słów, wyrażających święte tajemnice; wpływ alegorycznego tłumaczenia Mszy św. (wzmocnienie siły głosu przez celebransa przy słowach: „Per omnia saecula saeculorum” miało przypominać chwilę śmierci Jezusa, głośno polecającego swego ducha Ojcu niebieskiemu, wyznanie setnika czy płacz niewiast); słowa Chrystusa Pana o modlitwie w miejscu ukrytym; naukę proroka Jeremiasza o potrzebie wewnętrznej czci Boga; obawę przed zmęczeniem się kapłana składającego Najświętszą Ofiarę. Oczywiście raczej te nie mogą stwarzać „wałów obronnych” przed pełnym uczestnictwem wiernych w liturgii. W chrześcijaństwie bowiem nie ma miejsca na źle pojętą „tajemniczość”, na skrajne akcentowanie nastroju, na „prywatną” jedynie pobożność. Dlatego z zadowoleniem przyjęto *Instrukcję do należytego wprowadzenia w życie KL*, przywracającą śpiew i głośne wymawianie całej doksologii „Per ipsum”

2. *Matę podniesienie*

Doksologia „Per ipsum” w miarę rozbudowy rytu została powiązana z podniesieniem świętych postaci. Sam gest podniesienia Ciała i Krwi Pańskiej jest starożytnym zwyczajem liturgii łacińskiej i greckiej. Od najdawniejszych czasów jest ono znane pisarzom Kościoła Wschodniego (św. Dionizy, św. Bazyli, Anastazy Synaita, św. German) i Zachodniego (Euvertius, biskup Orleanu – IV wiek).

¹⁵ Por. E u z e b i u s z z C e z a r e i. *Historia ecclesiastica*. PG 20, 656.

¹⁶ *Liber de divinis officiis*. PL 101, 1264.

Pierwsze opisy odnoszące się do podniesienia związanego z „Per ipsum” – jedynego wówczas we Mszy św. (podniesienie bowiem związane ze słowami konsekracji datuje się od wieku XII; początkowo dokonywano podniesienia samej tylko hostii, co już na początku XIII wieku staje się powszechnym zwyczajem, a następnie i kielicha od wieku XIV) – podaje liturgia miasta Rzymu z VII wieku. Według niej archidiakon ujmuje płócienną chustą kielich przy uchwycie i podnosi go w górę, podczas gdy papież, wypowiadając słowa modlitwy „Per ipsum”, podnosi w górę dwie konsekrowane hostie i dotyka nimi brzegu kielicha, kończąc równocześnie pozostałe słowa doksológii aż do słów „Per omnia saecula saeculorum” włącznie, następnie składa hostie na swoim miejscu, archidiakon zaś stawia kielich obok nich¹⁷

Rytem tego podniesienia, odznaczającego się szlachetną prostotą i jasnością myśli, żywo interesują się średniowieczni autorzy, mówiący już jednak o znakach krzyża, jak np. Amalariusz z Metz († ok. 850 r.)¹⁸ czy też Raban Maur († 856 r.) w swym *De clericorum institutione*¹⁹ Pierwszym świadkiem wspólnego podnoszenia kielicha i hostii położonej na patenie przez kapłana i diakona jest Jan, arcybiskup Rouen († 1079), w dziele *Liber de officiis ecclesiasticis*²⁰

Kiedy w XII wieku występuje już pięć znaków krzyża i brak jest asystującego diakona, celebrans podnosi konsekrowane dary jedynie na słowa „[...] omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum” Złożenie świętych postaci następowało dopiero po odpowiedzi ludu: „Amen”²¹

Wnet następują dalsze zmiany. Powstaje partykularny zwyczaj, według którego po podniesieniu na słowa: „[...] omnis honor et gloria” składa się hostię przed stopą kielicha i dopiero wówczas wymawia się słowa: „Per omnia saecula saeculorum”, odrywając je od naturalnego ich kontekstu i sztucznie łącząc z „Oremus. Praeceptis [...]” Stefan z Bauge († 1136) jest pierwszym świadkiem tego zwyczaju²², za którym prawdopodobnie idzie Rupert z Deutz²³ oraz papież Innocenty III²⁴ Zwyczaj ten zostaje utrwalo-

¹⁷ *Ordo Romanus I.* PL 78, 916; *Ordo Romanus II.* PL 78, 974.

¹⁸ Por. A m a l a r i u s z. *Liber officialis.* Wyd. J. M. Hanssens. T. 2. Città del Vaticano 1948 s. 349.

¹⁹ PL 107, 324.

²⁰ PL 147, 36. 78.

²¹ B e r n o l d z K o n s t a n c j i. *De ecclesiasticis observationibus.* PL 151, 988.

²² *De sacramento altaris.* PL 172, 1301.

²³ *De divinis officiis.* PL 170, 45.

²⁴ *De sacro altaris mysterio.* PL 217, 895.

ny w mszale jakobitów pochodzącym z Paryża z 1254 r., a następnie w mszalach różnych prowincji Francji, np. Reims, Tours, Bourges czy Rouen, skąd na przełomie XIV i XV wieku przedostaje się do Rzymu, a wreszcie znajduje wyraz w „Ritus celebrandi” mszału Piusa V. W ten sposób z prostego i pięknego obrzędu podniesienia pozostaje jedynie mały ślad.

Obecnie, dzięki odnowie liturgicznej, ta szczątkowa forma odzyskała swą pierwotną godność i właściwą sobie wymowę.

Cóż więc wyraża to podniesienie? Z pewnością nie jest ono rytym wyłączającym wskazującym na konsekrowane dary. Żadne świadectwa nie pozwalają twierdzić, iż początkowo było ono większe („aliquantulum”, „paululum”, „modice” – to określenia w nich zawarte). Zwrócenie zaś zbytnej uwagi na święte dary byłoby w pierwszym rzędzie adoracją Eucharystii, z zagubieniem doksologicznego charakteru całości²⁵. Wydaje się, że należy z nim łączyć ideę gestu ofiarniczego – jak sądzi Amalariusz²⁶ – oraz znaczenie symboliczne, wypływające ze związku z formułą doksologii, zmierzającej do uwielbienia Boga, czyli znaczenie zbliżone do idei podniesienia świętego chleba ze słowami: Μεγά τὸ ὄνομα τῆς ἀγάπης Τριᾶδος, praktykowanego w liturgii wschodniej²⁷.

3. Znaki krzyża

Z czynności dotykania świętymi hostiami kielicha podniesionego przez diakona wyrastają (nie znane w wielu rękopisach sakramentarzy z VII-XI wieku) znaki krzyża. Początkowo pojawiają się dwa²⁸ – z racji podwójnej hostii lub dla zaznaczenia, iż Chrystus umarł za żydów i pogan²⁹; później trzy (koniec X wieku) – ze względu na trójczłonową budowę wyrażen „Per ipsum et cum ipso et in ipso”, z którymi zostały połączone; następnie cztery (XI wiek) – z racji uniwersalizmu dzieła odkupienia³⁰ lub też dla okazania nieskończoności Boga; a wreszcie pięć (XII wiek) – dla zaznaczenia pięciu ran Chrystusowych³¹.

²⁵ Por. B. Capelle. *Fraction et commixtion*. „La Maison-Dieu” 35:1953 s. 85.

²⁶ Por. Amalariusz. *Liber officialis* s. 349.

²⁷ Por. Brinktrine. *Msza święta* s. 188.

²⁸ *Ordo Romanus II*. PL 78, 974.

²⁹ Raban Maur. *De clericorum institutione*. PL 107, 324.

³⁰ Iwo z Chartres [† 1117]. *Ep.* 231. PL 162, 234.

³¹ Piotr Damian [† 1072]. *Expositio Canonis Missae*. PL 145, 888. W odniesie-

Ustalają się różne sposoby dokonywania tych znaków. Jedni kreślą trzy (Mszał Rzymski Piusa V), inni cztery krzyże nad kielichem, a konsekwentnie dwa lub jeden obok niego. Zwolennicy pierwszego sposobu podają chrystologiczny³² lub chrystologiczno-trynitarny rodzaj ich tłumaczenia³³ Odmienne stanowisko zajmują reprezentanci drugiego sposobu. Sądzą oni, że obok kielicha należy czynić jeden tylko krzyż, gdyż ten zawsze ma oznaczać jedyną ranę boku Chrystusowego³⁴

Owa różnorodność liczby i sposobu dokonywania tych znaków, a równocześnie wielość opinii tłumaczących ich sens³⁵ wyrosła jako owoc włączenia zbędnych gestów do rytu, mającego już swój właściwy wydźwięk, który teraz zostaje osłabiony na korzyść elementów drugorzędnych.

Dlatego też soborowa odnowa liturgiczna, przywracająca obrzędowi szlachetną prostotę i ukazującą na nowo ich blask, usuwając znaki krzyża z dokologii „Per ipsum” opiera się na słusznych i trwałych fundamentach.

4. Pocałunki i przykłonienia

W miarę rozwoju obrzędu pojawiają się różne czynności związane z rolą diakona. Początkowo jego posługa polegała na podniesieniu kielicha. Później jednak, gdy ta czynność staje się gestem właściwym dla funkcji samego celebransa, rola diakona schodzi na plan dalszy, ujawniając się w formie oparcia ręki przy wspólnym z celebransem unoszeniu i składaniu kielicha czy to w postaci dotknięcia stopy kielicha, gdy kapłan czynił znaki krzyża, czy wreszcie w postaci pocałunku składanego na ołtarzu i na ramieniu celebransa (XI wiek)³⁶ Liturgiści średniowieczni nadają tej czynności różnorodny sens symboliczny. Zwyczaj ten – nie znajdując dostatecznego uzasadnienia – w krótkim czasie całkowicie zanika.

niu do całego akapitu por. J. A. Jungmann. *Missarum sollemnia*. T. 2. Wyd. 3. Wien 1952 s. 333-336.

³² Rupert z Deutz. *De divinis officiis*. PL 170, 45.

³³ Hugo a S. Victoris [† 1141]. *De ceremoniis ecclesiasticis. Appendix*. PL 177, 434.

³⁴ Honoriusz z Autun. *Gemma animae*. PL 172, 56.

³⁵ Por. P. R. Hanns. *Die Kreuzzeichen nach der Wandlung im römischen Messkanon*. „Benediktinische Monatschrift” 21:1939 s. 249-261.

³⁶ Por. Jungmann. *Missarum sollemnia*. T. 2 s. 337-338.

Na przełomie XV i XVI wieku, kiedy występuje już pięć znaków krzyża, a podniesienie darów ofiarnych ma miejsce tylko przy słowach „omnis honor et gloria”, ryt otrzymuje nowy element: przyklęknięcie celebransa. Przyklęknięcie to pociągnęło za sobą jeśli już nie ujemne, to z pewnością mało wartościowe skutki, gdyż istotny element podniesienia został zabarwiony pierwiastkiem eucharystycznej adoracji i – co ważniejsze – ostatnie słowa doksologii: „per omnia saecula saeculorum” zostały oderwane od pierwotnego kontekstu, zniekształcając sam ryt i jego właściwy wydźwięk³⁷ Skoro tak, to zrozumiałe stają się słowa *Instrukcji*: „[...] celebrans [...] in fine, genuflectit solum post resposnum «Amen» a populo datum”, a następnie odnowionego Mszału Rzymskiego, który całkowicie pomija to przyklęknięcie.

III. TEOLOGICZNA ANALIZA FORMUŁY

1. Ujęcie chrystologiczne

Wiadomo, iż w historii Kościoła są trzy zasadnicze obrazy Chrystusa Pana: pierwszym z nich, znanym już z okresu starożytności, jest Jezus Zmartwychwstały, który pokonał śmierć, wstąpił do Ojca i zasiada w chwale po Jego prawicy; drugim, rozpowszechnionym w XIII, a zwłaszcza w XIV i XV wieku, jest obraz związany z kultem natury ludzkiej Jezusa, chodzi tu szczególnie o Jezusa cierpiącego dla zbawienia całego świata; trzecim natomiast, ulubionym w okresie Oświecenia, jest obraz Jezusa Nauczyciela, będącego wzorem wszelkich cnót. Natomiast w liturgii Kościoła wciąż żyje i działa Chrystus Pan Zmartwychwstały – Pantokrator. On jest źródłem życia chrześcijańskiego.

a) Życie w Jezusie Chrystusie

„*Per ipsum*” Kościół wielbi Boga „przez Chrystusa”, pośrednika Nowego Przymierza, który ma prawo powiedzieć o sobie, że posiada pełnię prawdy i życia, że jest środkiem dojścia do Ojca (J 14, 6). Toteż św. Paweł wyraźnie stwierdza, że zbawienie można osiągnąć tylko przez Niego (Dz 4, 17). Prawda ta przejawia się w liturgicznym życiu Kościoła, który publiczne modlitwy

³⁷ Por. tamże s. 339.

zanosi ustawicznie przez lub do Jezusa Chrystusa³⁸ Z jednej bowiem strony zawsze przez Jezusa jako wiekuistego i jedyne arcykapłana (Hbr 4, 14) odbiera ludzkość dobra Boże³⁹, z drugiej zaś przez Chrystusa przekazywane są Bogu modlitwy zarówno całej społeczności Kościoła, jak i poszczególnych jej członków. „Per ipsum” wyraża również ideę kapłana składającego Bogu Ojcu przez swą śmierć na krzyżu prawdziwą i doskonałą ofiarę oraz odnawiającego ją we Mszy św., abyśmy również i my nauczyli się „składać duchowe ofiary, przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). W ten sposób przez Jezusa dokonuje się nie tylko konkretyzacja Boga w człowieku, a nawet w całym kosmosie, ale również i prowadzenie całego wszechświata z powrotem do Boga – ostatecznego celu. Należy przeto wnioskować, że „przez Chrystusa”, czyli przez Osobę Słowa Wcielonego (kryjącego i wyrażającego w sobie całe stworzenie) oraz dary i funkcje Chrystusa Pośrednika, Kapłana i Głowy Ciała Kościoła, wierni – nie w duchu tego świata (1 Kor 2, 120), lecz posiadając „sensum Christi” (1 Kor 2, 16) – winni składać Bogu Ojcu modlitwy pochwalne i dziękczynne. (Wydaje się, że w pewnym sensie wyrażenie „przez Chrystusa” może mieć również znaczenie „przez zasługi (*merita*) Chrystusa”).

W ten sposób społeczność odkupionych przez swą Głowę, przez swą jedność z tajemnicą Chrystusa, przekracza w modlitwie liturgicznej podział zachodzący między Bogiem a człowiekiem i zbliża się do swego Ojca niebieskiego. Tę prawdę dobrze wyraża modlitwa liturgii bizantyńskiej św. Bazylego (skierowana do Chrystusa):

Nikt nie jest godny [...] zbliżyć się do Ciebie, podejść lub sprawować przy Tobie, Królu chwały. Służyć Ci jest rzeczą wielką i straszną z racji mocy niebieskiej. Jednak ze względu na Twą nieskończoną i niewyczerpaną miłość ku ludziom [...] stałeś się człowiekiem, naszym Kapłanem i dałeś nam święty ryt liturgiczny tej ofiary bezkrwawej. Proszę Cię [...] daj mi moc [...] abym stanął przy tej świętej mense i dopełnił czynności świętej Twego świętego Ciała i Twej najdroższej Krwi [...] Ty bowiem jesteś ofiarującym i darem ofiarnym, uświęcającym i uświęconym, Chrystusie, Boże nasz.

Oto właściwy liturg – *Kyrios*. Wyjątkowym symbolem tej rzeczywistości jest kultowa (nie ręką ludzką uczyniona) ikona Chrystusa. Do najświetniejszych należy tu zaliczyć: mandylion (chusta, całun) z Edessy, opisany w literaturze z 594 r., licznie kopiowany i umieszczany nad wejściem do ko-

³⁸ Hilary. *In Ps. 67*. PL 9, 469; tenże. *In Ps. 129*. PL 9, 725.

³⁹ „[...] per ipsum, quia Christus, secundum perfectam deitatem, cum Patre largitor est totius boni cum eo [...]” (Hilbertus. *Liber de expositione Missae*. PL 171, 1169).

ściołów i domów czy też zawieszany na ikonostasie; wizerunek Chrystusa Pantokratora, znaleziony w Kapadocji; ikona „Ukrzyżowania Pańskiego”, gdzie elementy męki są ograniczone do minimum, całość zaś przedstawia spokój zwycięstwa, uwypuklając – w złotym nimbie wokół głowy – bóstwo i chwałę Jezusa, a w strumyczku krwi spływającej na czaszkę Adama umieszczoną pod krzyżem – tryumf nad grzechem i śmiercią. On składa najświętszą Ofiarę i On modli się. Dlatego każda modlitwa liturgiczna musi pozostawać w łączności z modlitwą Chrystusa i Kościoła i z tej racji również musi być dziękczynieniem za wszystkie dary Boże, rozlane w świecie, w całym stworzeniu, w ludzkości, a przede wszystkim za największy dar, jakim jest sam Jezus Chrystus.

„*Cum ipso*” Uwielbienie Boga dokonuje się przez całego Chrystusa, czyli przez Głowę połączoną ze swymi członkami. Syn Boży zstąpił na ziemię, by być Emmanuelem – „Bogiem z nami” I oto obecnie Chrystus Pan nie stoi już przed Ojcem jako osamotniony błagalnik – jak to czynił podczas ziemskiego życia – lecz razem z nim występują odkupieni jego drogocenną Krwią⁴⁰ Aby tę prawdę nieco przybliżyć, trzeba sięgnąć do tajemnicy Wniebowstąpienia. Albowiem Wniebowstąpienie jest nie tylko końcem ziemskiego pobytu Jezusa, lecz przede wszystkim inauguracją nowych czasów – Liturgii czasów ostatecznych. Toteż można podziwiać intuicję pierwszych wieków chrześcijaństwa aż do początku drugiego tysiąclecia, wedle której Chrystus z Wniebowstąpienia jest zwornikiem sklepień kościołów. Kiedy lud Boży gromadzi się, aby objawić i stać się Ciałem Chrystusa, którego On jest Głową, to On, Pan tam jest, On przychodzi, by skierować swe Ciało do Ojca ożywiając je swym Duchem. Ikonografia świątyń Wschodu i Zachodu z tego właśnie czasu jest jakby obrazem misterium Wniebowstąpienia w wymiarach całego Kościoła. Chrystus, Pan wszystkiego, jest „kamieniem węgielnym, odrzuconym przez budujących”, lecz podniesiony na krzyż jest w rzeczywistości podniesiony do Ojca, wraz z którym w swoim ożywiającym człowieczeństwie staje się źródłem rzeki życia. Na sklepieniu absydy Niewiasta i Jej Dziecko (Ap 12); w tej samej wizji Dziewica, która rodzi i Kościół na pustyni. W prezbiterium znajdują się aniołowie z Wniebowstąpienia i inne przejawy teofanii Ducha Świętego. W końcu na ścianach kościoła znajdują się żywe kamienie, święci, „chmura świadków”, Kościół pierworodnych (Hbr 12, 23). Wniebowstąpienie jest rzeczywiście nową przestrzenią Liturgii czasów

⁴⁰ O r y g e n e s. *In Leviticum homiliae*. PG 12, 480.

ostatecznych, a ikonografia świętyń jest tego świetlanym symbolem. Od Wniebowstąpienia Jezus rozpoczyna swoje zjawianie się i przychodzenie. Hymnologia Kościoła opiewa Go jako „Słońce sprawiedliwości, które podnosi się na Wschodzie” On wziął „jeńców”, którymi my jesteśmy, do nowego świata swego Zmartwychwstania i rozdał ludziom swe dary i swego Ducha (por. Ef 4, 7-10). Umiłowany Syn, który wyszedł od Ojca, teraz ku radości Ojca powraca ze swoimi – z dziećmi z adopcji: „Oto Ja i dzieci moje, które mi dał Bóg” (Hbr 2, 13). Nic więc dziwnego, że Apokalipsa (5, 6) ukazuje Baranka stojącego, a jakby zabitego; Chrystusa Zmartwychwstałego (stojącego), ale ze znamionami swej męki (jakby zabitego); On może wziąć zamkniętą księgę z prawej ręki Tego, który siedzi na tronie, i On, Baranek może otworzyć tę księgę i złamać jej pieczęcie (Ap 5). Toteż Liturgia ziemską, a zwłaszcza niebieską ciągle celebruje wydarzenie powrotu Syna, i wszystkich w Nim, do domu Ojca; jest to święto, uczta, gody Umiłowanego i Oblubienicy.

Dlatego Kościół oddaje się Ojcu wspólnie z Chrystusem w Jego ofierze, w łączności z Jego intencjami, w naśladowaniu Jego czynów. Dlatego w czasie celebrowania Mszy św. wierni mają ofiarować niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, czyli mają niejako wstąpić na krzyż, by umarł w nich „człowiek grzechu”, mają oddać się Bogu, a więc ofiarować swój umysł, wolę i uczucia, czyli – inaczej – mają podjąć życie zgodne z ascezą chrześcijańską, stawiając wszystko na konto woli Bożej, lub – jeszcze inaczej – starając się być „człowiekiem duchowym”, mającym wzrok duszy wciąż utkwiony w niebie.

„*In ipso*” Prawda, iż człowiek został stworzony w Słowie, oznacza również to zasadnicze istnienie, trwanie w nim, które pełniej ujawni się wówczas, gdy wszystko zostanie „zjednoczone w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebieszech, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Cel ten realizuje się w społeczności Kościoła świętego, który żyje w Chrystusie dzięki działalności Ducha Świętego⁴¹ Wszak to Duch Święty jest Namaszczeniem i usiłuje przekształcić nas w Chrystusa, aby miłość nasyciła całą naszą naturę. Tę przekształcającą moc rzeki życia, która przenika całego człowieka, tradycja Kościoła wyraża w słowie „przeobstwienie” Przez chrzest i znamię daru Ducha Świętego ludzie stają się uczestnikami Bożej natury (2 P 1, 4). W ten sposób w Kościele po-

⁴¹ Por. C. C a l l e w a e r t. *La finale du Canon de la Messe*. „Revue d'histoire ecclésiastique” 39:1943 s. 20.

szczególności wierni stają się członkami samego Chrystusa. Dlatego „w Nim” żyjemy nadnaturalnym życiem⁴² On bowiem włącza nas w życie swej niekończącej Osoby, dając nam równocześnie pełny dostęp do Boga.

Znaczenie „in ipso” można pełniej objaśnić treścią takich zwrotów jak: „w Duchu” – w którym winniśmy chodzić, by posiadać życie i pokój (Rz 8, 7-9); „w Duchu Świętym”, w którym modlą się chrześcijanie (Ef 6, 18), a wszyscy mają dostęp do Ojca (Ef 2, 18); „w Kościele świętym” – tzn. w Mistycznym Ciele Chrystusa; czy wreszcie „w imieniu Jezusa”, czyli ostatecznie „w Nim”, bo przecież imię jest tylko hebraizującym opisem samej Osoby⁴³ Te wszystkie formy mają zasadniczo tę samą wymowę⁴⁴ Najpełniejszy jednak sens oddaje wyrażenie „w Chrystusie”, które u pierwszych chrześcijan było w tak częstym użyciu, iż mogło przeniknąć całkowicie ich sposób myślenia, modlitwy, a nawet postępowania (Ef 4, 20-24). Oznacza zaś ono trwanie we wspólnocie życia, które od Jezusa pochodzi mocą mieszkającego w nas Ducha Chrystusowego.

b) Jedność Ducha świętego – jednością Kościoła

Wyrażenie „in unitate Spiritus Sancti” wyrosło z kerygmy apostoelskiej⁴⁵ Duch Święty, „[...] którego mieli przyjąć wierzący w Chrystusa” (J 7, 39), przyszedł do nich, gdy „Jezus [...] umiłowałszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1), a przyszedł jako dar Jezusa, jako Pocieszyciel posłany przez Ojca w jego imieniu (J 14, 26). Jego zesłanie jest dla Kościoła znakiem, że Syn wrócił już do Ojca i że spełnił obietnicę zesłania Ducha Świętego do Mistycznego Ciała Chrystusa na ziemi. Wówczas to „[...] Bóg zesłał Ducha Syna swego do serc naszych [...]” (Ga 4, 6). Teraz zaś Duch Święty objawia nam całą prawdę, przebywa w nas, jest Duchem całego Kościoła – Duchem jedności (Ef 4, 4), upatrującym swój cel w doprowadzeniu różnorodnej wielości do prawdziwej jedności. Dlatego też wyrażenie „in unitate Spiritus Sancti” w pierwszych wiekach było synonimem zwrotu „in sancta Ecclesia”⁴⁶ Taką bowiem interpretację przekazuje nam Tradycja⁴⁷

⁴² Por. L. E i s e n h o f e r. *Grundriss der katholischen Liturgik*. Wyd. 2. Freiburg i. Br. 1962 s. 223.

⁴³ Por. J. A. J u n g m a n n. *Gewordene Liturgie*. Innsbruck 1941 s. 197

⁴⁴ Por. tamże s. 198.

⁴⁵ Por. t e n ż e. *Die Stellung Christi* s. 134-135.

⁴⁶ Por. t e n ż e. *Missarum sollemnia*. T. 2 s. 330 i 490.

⁴⁷ Hipolit; B a z y l i. *Liber de Spiritu Sancto*. PG 32, 184; G r z e g o r z z N a z j a n z u. *Oratio II*. PG 35, 409; J a n C h r y z o s t o m. *In Ep. ad Eph.* PG 62, 72;

W jedności zatem Ducha Świętego, czyli we wspólnocie świętych, w której wspólne tętno życia obejmuje całą istotę (przymioty umysłu, woli i serca) poszczególnych jej członków, zbliżających się do „[...] góry Syjon, do miasta Boga żyjącego [...]” (Hbr 12, 22), płynie ku Ojcu niebieskiemu zgodny hołd czci i uwielbienia⁴⁸

c) Pełnia czci Bożej – „omnis honor et gloria”

We Mszy św. sam Syn Boży w ludzkiej naturze, która z racji hipostatycznego zjednoczenia otrzymuje nieosiągalną w świecie stworzeń godność i wartość, ofiaruje się swemu Ojcu jako realna żertwa, a wraz z nim ofiarują się jego członki, składając akt doskonałego uwielbienia Boga. Ta uroczysta cześć, rozpoczęta prefacją mszalną, przy końcu Kanonu ujawnia się w całej pełni. Słowa „omnis honor et gloria” uwypuklają bowiem zbiór wszelkiej chwały, jaką może i jaką rzeczywiście („est” jest formą trybu oznajmującego) oddaje Bogu wszelkie stworzenie. Uwielbienie to nie ma w sobie charakteru przemijania, doczesności, lecz trwać będzie „per omnia saecula saeculorum”⁴⁹ Tak, w miarę przybliżania się końca czasów, utwierdza się pełnia czci Bożej, która formę całkowitej okazałości przyjmie dopiero wówczas, gdy z łask Chrystusowych skorzysta ostatni członek Jego Ciała i kiedy wymiary rzeczywistości przybierze apokaliptyczna wizja, ukazująca wspólny akt uwielbienia Boga, składany przez cały kosmos (Ap 4,9-11; 5,12-13; 7,9-15).

2. Ujęcie trynitarne

Po bezpośrednim odczytaniu doksologii „Per ipsum” w sensie chrystologicznym należy również dostrzec trynitarny jej sens.

„Per ipsum” W Jezusie przybliżył się ku ludzkości Bóg w Trójcy Świętej jedyny. Przeto sformułowanie „Per ipsum” sugeruje myśl, że przez Chrystusa, pozostającego w relacji do Ojca i Ducha Świętego, czczona jest cała Trójca

A u g u s t y n. *Sermo 71*. PL 38, 462-463; F u l g e n c j u s z. *Ad Munimum*. PL 65, 190-191; „[Ecclesia] Sancto Spiritu congregata [...]” (słowa kolekty mszalne na piątek dawnych Suchych Dni po Zesłaniu Ducha Świętego).

⁴⁸ Por. J u n g m a n n. *Missarum sollemnia*. T 2 s. 330; t e n ż e. *Gewordene Liturgie* s. 201-202.

⁴⁹ A l k u i n. *Liber de divinis officiis*. PL 101, 1264.

Święta. Zwrot ten wskazuje najpierw na Syna Bożego, który działając w ludzkiej naturze dokonał dzieła odkupienia; następnie zaś na tegoż Boga-Człowieka, który jako absolutna czystość i świętość składa sam siebie na ofiarę we Mszy św., zmierzającej do oddania chwały Bogu⁵⁰; a wreszcie – sięgając już do wewnętrznego życia Trójcy Świętej – podkreśla tę prawdę, iż podobnie jak Ojciec poprzez Syna tchnie Ducha Świętego i jak przez Niego łączy się ze światem dokonując dzieła stworzenia, tak też przez Osobę Słowa odbiera On wszelką cześć i uwielbienie pochodzące od stworzeń.

„*Cum ipso*” Jeśli to wyrażenie zostanie odniesione do słów „*Deo Patri omnipotenti*”, to wówczas na jaw wysuwa się trynitarny sens całości, wraz z zasadniczą myślą, że wszelka cześć przypada w udziale Bogu Ojcu wspólnie z Synem. I rzeczywiście uwielbienie pierwszej Osoby Bożej jest związane całkowicie z adoracją Osoby Słowa Bożego⁵¹. Albowiem Syn Boży, przyjmując ludzkie ciało, nie wyraził odrębnej „istoty Bożej”, ale wciąż zachowuje naturę Bożą, pozostaje nadal Słowem, obrazem Ojca (por. Kol 1, 15; Hbr 1, 3), współlistotnym z Ojcem (J 5, 19), równym Bogu (2 Kor 13, 13).

„*In ipso*” W Jezusie Chrystusie, ze względu na istotną jedność, są wszystkie trzy Osoby Boże. Stwierdza to sam Chrystus Pan: „[...] Ojciec jest we Mnie, a ja w Ojcu” (J 10, 38), „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). W Nim przeto Ojciec i Duch Święty odbiera wszelką cześć i chwałę⁵², gdyż nigdy nie można oddzielić tych Osób, które w sposób pełen tajemnicy przenikają się wzajemnie.

„*In unitate Spiritus Sancti*” Owocem wzajemnej miłości Ojca i Syna, ich tchnieniem i wyrazem jedności jest Duch Święty. Przeto formuła „*in unitate Spiritus Sancti*” wyraża ideę, w której dostrzegamy Ojca przyjmującego wraz z Synem wszelką cześć i uwielbienie w tej jedności, jaką Duch Święty między nimi stwarza i w której Boga-Człowieka łączy z Ojcem w sposób najbardziej istotny, wewnętrzny, najściślejszy, jako ich rzeczywista jedność⁵³. Interpretację taką sugerują sformułowania stosowane szczególnie w formuła-

⁵⁰ Por. Callewaert. *La finale du Canon de la Messe* s. 19.

⁵¹ Odo. *Expositio in Canonem Missae*. PL 160, 1060.

⁵² Florus Diakon [† ok. 840]. *De expositione Missae*. PL 119, 65.

⁵³ Fulgencjusz [† 533]. *Ep. 14*. PL 65, 426; Anastazy Synaita [† 614]. *Oratio de S. Sinaxi*. PG 89, 850.

rzach gallikańskich, które używają zamiennie wyrażen: „in unitate Spiritus Sancti” i „cum Spiritu Sancto”⁵⁴

Powyższy (trynitarny) sposób tłumaczenia doksologii „Per ipsum” jest dziełem późniejszym. Nosi on na sobie piętno nauki antyariańskiej, zakrywając równocześnie pierwotny sens, wyrażający pełną prawdę o pośrednictwie Chrystusowym.

IV AMEN

Doksologia kończy się wspólną odpowiedzią ludu – głośnym „Amen”⁵⁵ Geneza tego słowa sięga już Starego Testamentu, gdzie wyraża ono stan prawdziwości (Jr 11, 5), życzenia (3 Krl 1, 36), potwierdzenia (Lb 5, 22), przybierając również formę odpowiedzi ludu przy zakończeniach modlitw (1 Krn 16, 36). Chrześcijaństwo przyjmuje je i uświęca. Ostateczną rację używania tego wyrażenia zdaje się wyjaśniać św. Paweł, gdy mówi: „[...] przez Niego [Chrystusa] wypowiada się nasze «Amen», Bogu na chwałę” (2 Kor 1, 20). Początkowo występując ono wyłącznie w tej tylko części kanonu mszalnego⁵⁶, będąc rzeczywistą odpowiedzią wiernych na modlitwę kapłańską, ich podpisem⁵⁷, wyrazem łączności z całą ofiarą, potwierdzeniem wiary w święte tajemnice, zakończeniem dziękczynnej czynności⁵⁸ Należałoby zatem życzyć sobie, aby wszyscy kapłani i wierni, dobrze rozumiejąc znaczenie tego słowa, mogli je godnie wypowiadać, a następnie realizować w życiu codziennym to, na co wyrazili swą zgodę.

⁵⁴ Por. Jungmann. *Die Stellung Christi* s. 81, 89, 92, 186.

⁵⁵ Justyn [† 166]. *Apologia I* 67. PG 6, 429-430.

⁵⁶ Por. P. Salmon. *Les „Amen” du Canon de la Messe*. „Ephemerides liturgicae” 42:1928 s. 496-506.

⁵⁷ „Amen dicere, subscribere est” (Augustyn. *Sermo* 6 3. PL 46, 836).

⁵⁸ „Amen autem, quod ab omni Ecclesia respondetur, interpretatur verum. Hoc ergo ad tanti mysterii consummationem, sicut et in omni legitima oratione respondent fideles, et quasi subscribunt respondendo” (Alkuin. *Liber de divinis officiis*. PL 101, 1264).

BIBLIOGRAFIA

- A l a m o M.: La conclusion actual del Canon de la missa. W: Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg II. Roma 1948 s. 107-113.
- C a b r o l F.: Elévations. W: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Red. E. Cabrol, H. Leclercq. T. 4. Paris 1921 kol. 2662-2666.
- C a l l e w a e r t C.: La finale du canon de la messe. „Revue d'histoire ecclésiastique” 39:1943 s. 5-21.
- H a n n g s P. R.: Die Keuzzeichen nach der Wandlung im romischen Messkanon. „Benediktinische Monatschrift” 21:1939 s. 249-261.
- K r e p s J.: La doxologie du canon. Per quem haec omnia. W: Cours et conférences des semaines liturgiques. T. 7. Louvain 1927 s. 223-231.
- P i n e l J.: La grande conclusion du canon romain. „La Maison-Dieu” 88:1966 s. 95-115.
- S a l m o n P. Les „Amen” du Canon de la Messe. „Ephemerides liturgicae” 42:1928 s. 496-506.

DOXOLOGY “PER IPSUM...”

S u m m a r y

The liturgy of the ancient Church revealed a lot of features common for the East and for the West. With time certain practices begin to emerge. Pronouncing the words of the Little Elevation, making the sign of the Cross, kneeling and kissing belong here. These features make more prominent the theological texts and practices showing Christ as the Pantocrator of liturgy. It is through Him that Salvation reaches people and the offering of worship and thanksgiving is made to God through Him. The offering is made by *Totus Christus* – the Head and the members: this is why participation in liturgy requires sacrificing oneself. This participation in liturgy leads to self-deification and in consequence to unity with the saved in heaven, as “*in unitate Spiritus Sancti*” means in the unity of the whole Church – the living on earth and the saved in heaven. This doxology also has a Trinitarian dimension and reveals the truth about the Trinity, which is contained in the words “*Deo Patri omnipotenti*” The faithful’s acclamation is a wish and a confirmation of the participants of the Mass liturgy.

Translated by Tadeusz Karłowicz