

kich tajemnicach życia Chrystusa³. *Ordo Missae* rytu mozarabskiego, wydane specjalnie dla biskupów tego obrządku podczas Soboru Watykańskiego II, w objaśnieniu wspomina: „*Sic viva et vitalis anamnesis operis totius redemptionis mystice in patena praesentatur*”⁴.

Nie sposób jednak nie odwołać się do kerygmatu biograficznego⁵ św. Pawła apostoła z *Pierwszego Listu do Koryntian* (11, 26). Apostoł Narodów zaświadcza, że wierni gromadząc się na sprawowanie wieczerzy Pańskiej, kiedy spożywają chleb i piją kielich, śmierć Pańską głoszą (*katangellein*), aż przyjdzie. Wydawałoby się, że mowa jest tu tylko o Chrystusowej kenozie i zejściu z tego świata. Zauważmy jednak, że autor *Pierwszego Listu do Koryntian* odwołuje się do wspólnoty (*koinonia*) wiernych z Chrystusem żyjącym, osobowym. Kielich bowiem błogosławieństwa i łamany chleb jest udziałem w Ciele Chrystusa i uczestnictwem we Krwi Zbawiciela (zob. 1 Kor 10, 14n.). Spożywający Ciało i Krew stanowią jedno z Chrystusem. Chodzi tu o związki żyjących z Żyjącym. Ten sam apostoł kiedy indziej powie, że chrześcijanin w jakiś sposób odzwierciedla i czyni swoistą anamnezę całego życia Jezusa. Życie Jezusa objawia się w ciałach chrześcijan (zob. 2 Kor 4, 10). Zresztą to właśnie św. Paweł podkreślił, że przepowiadanie jego nie miałoby sensu, gdyby Chrystus nie zmartwychwstał.

Znamienne są stwierdzenia magisterium soborowego na ten temat. Z jednej strony Kościół podkreśla, że „działa odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga” dokonał Chrystus głównie przez misterium paschalne swojej błogosławionej męki, zmartwychwstania i chwalebego wniebowstąpienia (KL 5). Z drugiej strony *Konstytucja o liturgii świętej* niepomrotnie rozszerza perspektywę anamnezy dokonującej się w liturgii. Sięga ona aż do odwiecznych planów Boga Najwyższego, który chce zbawić wszelkie stworzenie. Bóg różnymi sposobami przemawiał do człowieka. Najpełniej zaś objawił się w swoim jednorodzonym Synu. Słowo Boże złączone z człowieczeństwem stało się narzędziem naszego zbawienia (KL 5). W Chrystusie dokonało się nasze całkowite pojednanie z Bogiem. Przez Chrystusa też otrzymaliśmy pełnię kultu (*plenitudo divini cultus*) — KL 5. Sprawowana Eucharystia nie jest tylko „powtórzeniem” ostatniej wieczerzy, nie jest tylko swoistym summariem życia Chrystusa, ale tego wszystkiego, co to życie przygotowało, poprzedziło. Eucharystia jest streszczeniem i celebracją całej historii zbawczej. Każde przeto sprawowanie Eucharystii dotyka jakże uniwersalnie wszelkich spraw ludzkich. Dzieje się tak dlatego, że Boże działanie w świecie, że historia zbawienia skie-

³ *Ordo Missae generalis pro episcopis ritu mozarabico in Concilio Oecumenico Vaticano II peragendae*. Editorial Catholica Toledana 1963 s. 30.

⁴ Tamże s. 5.

⁵ L. Dussaut. *L'Eucharistie Paques de toute vie. Diachronie symbolique de l'Eucharistie*. Paris 1972 s. 125-129.

rowana była ku Chrystusowi, że znalazła swój definitywny i jedyny szczyt (*epifapax*) w misterium paschalnym Chrystusa. To misterium stanowi „pełnię czasów”, bowiem w Chrystusie „wszystko się wypełniło” (J 19, 30). Krzyż Jezusa nie jest wyizolowany. Jest wydarzeniem, ku któremu kieruje się historia życia Jezusa i dzięki któremu inne wydarzenia otrzymują swój sens.

Chrystus streścił w sobie (rekapitulował) całą historię zbawienia:

- czas starego przymierza — poprzedzający życie Jezusa — jako przygotowanie;
- czas nowego testamentu — życia Jezusa z misterium paschalnym jako szczytem, misterium to stanowi centrum historii ukierunkowując ją na paruzję.

Stworzenie świata, które otwiera historię i czas starego przymierza, dąży ku wcieleniu Chrystusa. Wcielenie z kolei otwiera czas nowego testamentu, który streszcza się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa ukierunkowując się na paruzję, która zakończy całość dziejów. To wpisanie się Jezusa w historię ukazują i synoptycy, i św. Jan. Porównajmy np. Łukaszową genealogię wstępującą aż do Adama. Chrystus reasumuje całą historię aż do początków stworzenia. Przez zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego otwiera czas Kościoła.

Warto także odwołać się do sformułowań Pawłowych. Apostoł ukazuje Chrystusa jako początek i uwieńczenie historii. Jezus przychodzi na świat „w pełni czasów” (Ga 4, 4; Ef 1, 10). Istniejąc od wieków bierze udział w stwarzaniu świata. Wyniszczony — równocześnie wywyższony nad wszelkie stworzenie. Jeszcze wyraźniej ujrzymy to u św. Jana odczytując prolog Ewangelii czy też modlitwę arcykapłańską (J 17, 1 n.).

Mówiąc historia obejmujemy jej epoki i okresy, osoby działające, ich role i przeznaczenie. Opierając się na diachronicznej symbolice stwierdzić trzeba, że Jezusowy ziemski początek — wcielenie wypełnia wszystkie początki historyczne i zbawcze starego testamentu, antycypuje początki nowego przymierza. „Zakończenie” Jezusowego działania wypełnia wszystkie „zakończenia”, wszystkie sądy historyczne starego przymierza i antycypuje ostateczne osądzenie⁶.

Sprawowanie Eucharystii aktualizuje Chrystusowe wejście i Chrystusową komunie z misterium historii. Rekapitulacja misterium historii dokonana w kulcie Chrystusa na Golgocie obejmowała bowiem także przyszłość, naszą obecną epokę. Chrystus miał na uwadze wszystkie czasy. Jego kult czy działanie zbawcze dokonywane „za nas” oznacza „do dziś — do teraz”

Jeżeli przywołujemy na pamięć te znane stwierdzenia teologiczne, to przecież dla podkreślenia istotnego związku zbawienia z czasem i historią i jej wydarzeniami. Kościół, kontynuując dzieło Chrystusa w liturgii, żadną miarą nie ucieka od problemu historii i od całej tragedii czasu. Na marginesie tego roz-

⁶ Tamże s. 241-247.

ważania przywołajmy doskonałą wprost intuicję O. Culmanna w jego magistralnych dziełach: *Christ et le temps* (Neuchâtel 1947); *Heils als Geschichte* (Tübingen 1969). Sprawowana w liturgii Eucharystia „draży” historię od wewnątrz. Stanowi służbę dla historii w jej najgłębszym, wewnętrznym, istotowym nurcie. Gdy pytamy o związek Eucharystii i świata, to w odpowiedzi sięgnąć należy do tej podstawowej posługi Boga dla całej ludzkości. Przytoczmy określenie liturgii jako realizacji przypowieści o dobrym Samarytaninie. Bóg — to najlepszy Samarytanin nachylający się nad chorą ludzkością, nalewający oliwy w jej obolałe rany. Tej samarytańskiej posługi dokonuje Bóg w „gospodzie” (*pandoxeion*) dziejów, w której ojcowie chrześcijaństwa upatrywali Kościół jako społeczność przyjmującą wszystkich⁷. Trzeba umieć rozpoznać w liturgii „miejsce, w którym Bóg wyjaśnia świat i jego historię”⁸, w którym daje najgłębszą motywację i sens wszelkim kulturowym działaniom prowadząc do definitywnego zwycięstwa Miłości — Boskiej agape.

Ukonkretnieniem przeobrażenia historii świata w liturgii jest ryt przedstawienia Bogu darów chleba i wina i wysławiania Go za te dary. Jest to bardzo charakterystyczne, że synoptycy zaznaczają, iż Jezus wziął chleb, wziął kielich. Zauważmy, że Jezus „bierze” wytwory ziemi i ludzkiej pracy. Rzeczywistości te stanowią jedno. One to właśnie zostają przemienione. Stają się symbolami samego Jezusa. „Brane” w Eucharystii postaci chleba i wina zamykają w sobie jakże bogate przejawy działań człowieka. Mieszczą one w sobie najpierw element natury, który mówi, że życie człowieka jest podarowane. Zamykają także w sobie element „uczyniony”, „zrobiony” dzięki staraniom człowieka. Obydwa elementy uzupełniają się wzajemnie wskazując, że rozwój podarowanego życia winien kierować się nie na egoistyczne zaspokojenie swoich potrzeb, ale na dzielenie się z innymi posiadaniem i wytwarzaniem bogactwem. Dzielenie to będzie posiadało bardzo bogate kształty. W ten sposób trzeba mówić już nie tylko o chlebie, ale o eposie chleba. I ten epos znajduje w konsekracji eucharystycznej swoje maksimum, wypełnienie podstawowej orientacji bytowej. Wypełnienie to polega na udziale w ciele Chrystusa uwielbionym — sakramentalnym. Jest partycypacją w Chrystusie, który wszystko w sobie zjednoczył (Ef 1, 10).

Jeżeli Chrystus „wziął wszystko” w siebie, całą ludzką rzeczywistość, by ją przemienić i „oddać” Ojcu, powstaje pytanie, czy w takim wypadku wiara nie demobilizuje człowieka? Jeżeli wszystko znajdzie ostateczne rozwiązanie w radosnym alleluja — w obecności Boga we wszystkim, to po co ludzkie działanie? Z drugiej strony lektura ewangelii nader wyraźnie poucza o dezaprobacie ze strony Jezusa kultu formalistycznego i zamykającego się tylko w świątyni.

⁷ J. J. von Allmen. *Le lieu de culte, témoin de l'histoire du salut*. W: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Hrsg. F. Christ. Hamburg 1967 s. 364.

⁸ A. Aubry. *Le temps de la liturgie est-il passé*. Paris 1968 s. 7.

„Szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27). Kult Boga, który nie posiada równocześnie coraz bardziej ludzkiego oblicza dla drugiego człowieka, jest wątpliwym kultem albo wręcz zafałszowaną czcią Najwyższego. Znamienny jest fakt, że po „oczyszczeniu” świątyni jerozolimskiej, wobec oburzającego się kleru świątynnego, podszli do Jezusa „[...] niwidomi i chromi, i uzdrowił ich” (Mt 21, 14). Jeżeli spotkanie z Bogiem we wspólnocie nie prowadzi do troski, do szukania zagubionych, wspólnota chrześcijańska przestaje być zgromadzeniem wezwanych i umiłowanych przez Boga. Stwierdzenia te są wyjątkowo jasne. Praktyczna jednak ich realizacja napotyka trudności.

Odwołajmy się w tym miejscu do rozumienia uczestnictwa w liturgii w ujęciu: *participatio* — *methexis*. Łacińskie słowo *participatio* w etymologicznym znaczeniu mówi o braniu części — *partem capere*. Jest to „wzięcie” pełnoosobowe. Posiada ono charakter apokrytyczny, tzn. że jest odpowiedzią na działanie Boga. To Pan daje nam częśćkę, „wciela” w siebie, inkorporuje. Dzięki temu uczestnicy liturgii mają udział w *sancta* i stają się *communio sanctorum*, to jest społecznością zjednoczoną wspólnym udziałem w *sanctum* pojętym osobowo, czy też jako dobra Boże — *sancta*. Wspólnota w Ciele Chrystusa domaga się odpowiedzi i osobistego udziału, osobistej części. W rozumieniu tej „osobistej części” wydaje się, że nastąpiło pewne przesunięcie akcentu. Posoborowa realizacja odnowy liturgicznej położyła zbyt jednostronny nacisk na aktywistyczne, „agendowe” uczestnictwo. Wyraziło się ono w skrajnych przypadkach w czynieniu z nabożeństw liturgicznych wieców o charakterze protestu czy wręcz politycznym wyrazie (por. polityczne nabożeństwa pokutne w Kolonii i innych miastach RFN). Otrzymanie części „Eonu niebieskiego” — Chrystusa uwielbionego zobowiązuje do kontynuowania rozpoczętego przez Chrystusa procesu odkupienia świata i docierania skutków zbawienia do całego stworzenia. Zobowiązuje do praktykowania chwalebego bytu w konkretnej ziemskiej rzeczywistości. Działania w codziennym życiu przygotowują „tworzywo” dla Najświętszej Ofiary: tworzywo do wzięcia przez Chrystusa w symbolu chleba i wina całej ludzkiej rzeczywistości i wszystkich jej działań. W przygotowanym tworzywie i w człowieczym *offerimus* zamykać się będzie ogrom działań. Ten wymiar uczestnictwa, nietrudno to zauważyć, bardziej akcentuje ludzką częśćkę, ludzki współdział, wkład (*methexis*) w dobro wspólne. Ten wymiar uczestnictwa jest wezwaniem, więcej, zobowiązaniem, odesłaniem do działania w życiu, a nie tyle w ramach samej akcji liturgicznej czy — posługując się określeniem E. Schillebeeckxa⁹ — w ramach liturgii Kościoła. Jest on odesłaniem do działań w świecie, do liturgii świata, jeśli znowu odwołamy się do tego holenderskiego teologa. Wymownie uzasadnia to stwierdzenie

⁹ *Glorifier Dieu en plein monde, tension entre l'engagement dans le monde et la célébration liturgique*. W: *Liturgie et Communautés humaines. Vers une vie liturgique diversifiée*. Paris 1969 s. 116-119.

zakończenie Podania apostołskiego. Autor — Hipolit podkreśla, że każdy po zakończeniu Eucharystii „spiesz dokonać dobrego czynu”¹⁰. Człowiek świadomy kontaktu z Bogiem przez liturgię i w liturgii Kościoła, kroczy ku doczesności jako do koniecznego pola „uzupełnienia” liturgii kościelnej, jako do konkretyzacji swego oddania się Bogu. Z drugiej strony ziemska działalność człowieka prowadzi go do wypowiedzenia Bogu pełnego i bezinteresownego podziękowania za czyny dokonywane w historii zbawienia i w obecnym okresie dziejów. Liturgie te są więc komplementarne. Nie stanowią alternatywy. Przywołują się wzajemnie¹¹.

Charakterystyczny pogląd na interesujący nas temat wyraża kalwiński teolog J. J. von Allmen. Broni on tezy, że sprawowana liturgia nie może być bezpośrednim środkiem ewangelizacji w świecie. Swoją wypowiedź uzasadnia stwierdzeniem, że dostępne dokumenty starochrześcijańskie upoważniają do tezy, że liturgia była sprawowaniem anamnezy zbawienia przed Bogiem, w obliczu Boga, a nie była przede wszystkim realizowana i rozumiana jako ewangelizacja świata. Autor odwołuje się także do prawa *dysciplina arcani*, czy też wyjątkowej dyskrecji w opisach celebracji eucharystycznej. Nacisk na ewangelizacyjne zadanie Eucharystii został uwypuklony jako następstwo atrofii życia eucharystycznego, oddzielenia jej od życia (klerykalizacja)¹².

Nie tyle więc nieobecność „spraw tego świata” wyobcowuje i stanowi zagrożenie autentyzmu liturgii, ile szczupłość „zaplecza”, przygotowania tworzywa ofiarniczego dla Eucharystii. Prawdziwe zagrożenie stanowić będzie także egzystencja chrześcijańska daleka od ducha diakonii i troski o szeroko pojęte dobro brata Chrystusa.

DIE EUCHARISTIE UND DIE WELT

Zusammenfassung

Der Artikel schließt die Diskussionsrunde zum Thema der Zusammenhänge zwischen Eucharistie und Welt mit ein. Der Verfasser möchte diesen Zusammenhang deutlich machen, indem er uns daran erinnert, daß die Eucharistie nicht nur Anamnese des Todes und der Auferstehung Christi ist, sondern auch dessen, was das Pascha-Mysterium vorbereitet hatte.

In der mosarabischen Liturgie, im Ritus des Brotbrechens, bricht der Zelebrant das Brot in 9 Teile, von denen jede eine entsprechende Bezeichnung (Menschwerdung, Geburt Christi usw.) er-

¹⁰ B. Botte. (wyd.) *La tradition Apostolique de s. Hyppolyte*. Münster 1963 s. 58: Unusquisque festinet operam bonam facere.

¹¹ Schillebeeckx, jw. s. 118.

¹² *Le culte manifestation de l'Eglise*. W: J. Branschen. *Unterwegs zur Einheit*. Freiburg 1980 s. 748; zob. także: *L'Eucharistie, l'Eglise et le monde*. W: *L'Eucharistie* (pr. zbior.) Paris 1970 s. 141-183, szczególnie s. 153, 161, 169.

hält. Auf ein so weites Verstehen der Anamnesis deutet auch die Methode der diachronischen Symbolik. Dank der so „erweiterten“ Anamnesis berührt die Feier der Eucharistie allgemein alle menschlichen Angelegenheiten. Die ganze Erlösungsgeschichte war nämlich auf Christus orientiert und fand in Ihm ihre Erfüllung.

In der Eucharistie „nimmt“ Christus — „nahm das Brot und den Kelch“ — die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit, um sie zu verwandeln. Auf diese Art und Weise ist die ganze irdische Wirklichkeit in der Eucharistie gegenwärtig, und man sollte sie nicht noch auf konkrete Art und Weise in die Eucharistiefeier einführen.

Im übrigen kann die Eucharistie nicht als Verkündigung des Evangeliums in der Welt behandelt werden. Sie ist für die Gläubigen bestimmt. Die Eucharistie als Bekehrungsmittel zu sehen ist besonders gefährlich.

Eine echte Gefahr für die Qualität des Eucharistieerlebnisses ist der Mangel in allen Bereichen, die „den Stoff“ für die Allerheiligste Wandlung vorbereiten.