

Bogusław Nadolski

Biuletyn liturgiczny (93)

Collectanea Theologica 67/1, 131-147

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN LITURGICZNY (93)

Zawartość: I. W POSZUKIWANIU ISTOTY ŚWIĘTA; II. WŁĄCZENI
W KULT EUCHARYSTYCZNY KOŚCIOŁA.

I. W POSZUKIWANIU ISTOTY ŚWIĘTA

Wśród wielu zjawisk współczesnej cywilizacji odnotować należy także wzrost zainteresowania świętem, jego istotą. Słynna grupa badawcza Poetik und Hermeneutik zorganizowała w dniach 28 września – 3 października 1987 r. w Bad Homburg specjalne kolokwium poświęcone problematyce święta. Referaty i dyskusje opublikowano w tomie pt.: *Das Fest*, obejmującym aż 712 stron¹ Potwierdzeniem zainteresowania jest także wyjątkowo bogata literatura, czytelnik wybaczy, że nie będę podawał jej wykazu.

Mimo wielości rozpraw nie ma zgody, co do etymologii samego słowa festum – święto. Brak także jednolitej teorii dotyczącej istoty święta. Poniżej chcę przypomnieć skrótkowo etymologię słowa święto (1), oraz najważniejsze teorie święta (2).

1. Etymologia słowa święto (łac. festum)

Łacińskie wyrażenie na święto = festum, dies festus, liczba mnoga festa. Hebrajskie: *hag* od hgg kręcić się, obracać, lub hg być zaokrąglonym, *mo'ed*, święto ustalone, zostało przetłumaczone w Septuagincie przez *he heorte*. Greckie *he heorte* z dopełnieniem *tou theou* (święto boga), w pierwotnym sensie znaczyło „dowód miłości bóstwa względem człowieka”². Przyjmuje się, że w etymologii *festum* sięgnąć trzeba do korzenia indoeuropejskiego dhe, które posłużyło do słowa *dhes*. Ono leży u podstaw łac. *fanum*, jak i *fesiaferiae* oraz *festus* (dies). Słowo *dhes* oznacza „przedmiot lub ryt religijny, których sens jest trudno określić, odnosi się jednak do sfery, obszaru sacrum”³. Niektórzy sądzą, że chrześcijanie wszystkie święta poza niedzielą określali mianem *feriae*, także święta cywilne. Istnieje duża rozbieżność co do znaczenie i pochodzenia wyrażenia *feria*⁴ a. dzień odpoczynku; b. dzień poświęcony kultowi, nie wolno było, *nefas*, wykonywać prac, zwoływać zebrań, odbywać sądów; c. dzień po święcie, czyli dzień pracy (w słownictwie kościelnym). Posługiwano się

¹ W. H a u g, R. W a r n i n g (Hrsg). *Das Fest*, München 1989.

² Zob. G. L i e b i g. *Fest*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 2, 938.

³ E. B e n v e n i s t r e. *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*. Paris 1969, 133, cyt. za S. Maggiani. *Fete/Fetes*. DEL Brepols 1984, 424.

⁴ Zagadnienie syntetycznie przedstawił R. B r a c c h i. *Feriae, Festus*. EL 100:1986, 347-368, wykorzystując ten artykuł.

słowem *feria* w liczbie mnogiej *feriae*, dopiero w chrześcijaństwie w pojedynczej (*feria*). Pierwotnie *feriae* miało formę *fesiae*.

Zdaniem autorów *Thesaurus Linguae Latinae* 6.502, *feriae* oznaczało: „*festis diebus cessatio a laboribus et negotiis*—dzień zaprzestania prac,” *festis dies variis religionibus celebrati*”. Pomijając inne wypowiedzi, można za Bracchi stwierdzić, że *feriae* i *dies festus* wydają się posiadać znaczenie synonimiczne. Odróżniano *feriae* stałe I (*stativae*) i ruchowe (*conceptive*).

Inna grupa uczonych wywodzi *feriae* – *festum* od *fas* lub *fes* oznaczające religijne działanie lub od *fanum* – świątyni, miejsca oddawania czci, przeznaczonego do *sacrum actionem*. *Feriae* byłyby dniami ustalonymi dla takiego świętego działania. Słowo *festus* wskazywałoby na to, co stoi w związku z takimi działaniami. Kolejna możliwość interpretacji wiąże się ze świątecznością – *festivitas* *festus* oznaczałoby „świętecznie” – chociaż Casel⁵ łączy *festivitas* z radością (*festivitas*, *Festlichkeit* – *Freudigkeit*). Być może, że właśnie indoeuropejskie *dhes* kryje w sobie *fanum*, *festus*, *feriae*, *fesiae*, święty zwyczaj, a nawet gr. *theos* – Bóg. Co spowodowało jednak, że *feriae* – dzień świąteczny stało się oznaczeniem kolejnego dnia pracy po niedzieli: *feria secunda*, *tertia* itd.? Wydaje się, że duży wpływ na taką zmianę miał kształtujący się liturgiczny kalendarz. Akcentował on niedzielę jako dzień świąteczny, inne dni nie są niedzielą. Takie przejście zakładało oczywiście pewien czas waloryzacji niedzieli łączyć się mogła także z przekonaniem, że każdy dzień dla chrześcijanina jest świętem. Niedziela jest świętem *par excellence*. Problem pozostaje otwarty.

2. Teorie święta.

Wyrażenie teoria w zestawieniu do święta może dziwić. Niemniej uprawniona jest uogólniająca refleksja nad istotą święta, jego źródłem. Można ją czynić z różnych punktów widzenia, i tu leży przyczyna wielości teorii. Zazwyczaj bierze się pod uwagę wspólnotowy charakter święta, jego związek z czasem oraz związki pomiędzy rzeczywistościami *sacrum* – *profanum*. Już na początku powiedzmy, że dotychczas brak jednolitej teorii święta.

1. Cywilizacja grecko-rzymska.

Taką refleksję jako pierwsi podjęli Grecy. Platon wskazał, że święto jest darem bogów. Uznawał potrzebę refleksji nad świętami w przekonaniu, że one winny być kierowane rozumem, a nie uczuciem. W tym kierunku poszedł także Arystoteles, Teofrast. Ten ostatni napisał nawet specjalną rozprawę, która niestety nie dochowała się. Nosiła tytuł: *Peri heorton*.

Cynicy postulowali by bóstwo czcić przez cnotę, a nie świętowaniem. Nie oznaczało to odejścia od radości. Właśnie cnota odpowiednio kształtuje życie

⁵ O. Casel. *Altchristlicher Kult und Antike*. JLV 3:1923, 13.

i sprawia, że całe życie jest świętem. Myśl tę podjęli stolicy twierdząc, że codzienny etyczny postęp, czyni każdy dzień świętem⁶. Starożytność równie silnie akcentowała wspólny udział w święcie. W świętach np. organizowanych ku czci cesarza obecność była obowiązkowa. Poczucie wspólnoty łatwiej było osiągalne w odniesieniu do uczestników misterii greckich czy rzymskich. W drugiej jednak strony ekskluzywność tych kręgów, wiążące ich zobowiązanie do zachowania tajemnicy – *disciplina arcani*, zaważyła tę wspólnotę. G. Lieberg⁷ wskazał na zachowaną *Odę* Horacego i zinterpretował ją jako zaproszenie do święta, jako wezwanie do odpowiedniej postawy ducha i stylu życia. Święto traktuje jako z jednej strony świadectwo, a z drugiej próba zachowania *spenia*.

2. Kultura izraelsko-judaistyczna.

W tej kulturze określonej wiarą w osobowego i jedyne Boga wchodzącego z narodem w przymierze miłości, święto koncentruje się na obecności działającego Boga. On właściwie jest twórcą świąt. Radość święta jest dzielona z innym. Prawdziwy czciciel Boga Jahwe zaprasza innych, nawet nieznaną do swego stołu (por. Pwt 16,9-15) 2 Sam 6, 12-19; Ne 8, 9-12; Tb 1-2. Filon krytycznie wyraża się o świętach greckich (*De plantatione* 162) i wskazuje na potrzebę etycznego życia jako formy wielbienia Boga (*De sacrificiis Abelis et Caini* 111).

3. Ojcowie Kościoła.

Wyznawcy Chrystusa zakorzenieni w kulturze i liturgii żydowskiej uczęszczali na modlitwę do świątyni, świętowali szabat, świadomi byli jednocześnie oryginalności czynu Chrystusa. Dlatego gromadzili się wspólnie na modlitwie, łamaniu chleba, trwali we wspólnocie, promieniowali radością (Dz 2,46 i paral. summaria). Świętowanie nie było związane z odwoływaniem się do nakazu, jak w przypadku żydowskich świąt.

Uzyskanie wolności za Konstantyna stworzyło inną sytuację, organizuje się powoli „Kalendarz świąt”, który domaga się odpowiedniego „usytuowania” w rzeczywistości. Nie przestają chrześcijan pociągać święta pogańskie (por. Tertulian *De idolatria*). Kościół wykazuje mądrość przeciwstawiając się z jednej strony świętom pogańskim, z drugiej przyjmuje pewne daty pogańskich uroczystości dla swoich treści (*Sol invictus*), „chrystianizuje” pewne zwyczaje (procesje). Th. Klauser zauważył, że chrześcijański kalendarz świąt powstał w wyniku dynamicznego napięcia pomiędzy żydowskimi tradycjami, chrześcijańską teologią i misjonarską wolą adaptacji⁸.

⁶ Th. Klauser. *Fest*. RAC 7,751.

⁷ *Die Bedeutung des Festes bei Horaz*. W: H. Flashar, K. Gaiser (Hrsg) *Synusia*. Pfullingen 1965,413. cyt. za Martin. *Fest und Alltag*, dz. cyt. 51.

⁸ *Festkalender des Alten Kircheim Spannungsfeld jud. Traditionen, christ. Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens. Kirchengeschichte als Missiongeschichte*. Bd I (1974), 381.

Potrzeba było równocześnie tworzyć teologię nowego kultu, przygotowaną mesjańskim i eschatologicznym charakterem świąt Pierwszego Przymierza. Odnajdujemy w tym względzie różne stanowiska. Klemens Aleksandryjski wyraził przekonanie, że całe życie chrześcijanina jest świętem, sprawiło to zbawcze działanie Chrystusa: „chrześcijanin nawet gdy żyje sam, całe życie jest nieustannym świętem, ponieważ jest całkowicie poświęcony Bogu i dziękczynieniu” (Stromata 7,35,6; 7,48,3).

Orygenes tłumaczył, że święto jest potrzebne tylko niedoskonałym (Contra Celsum VIII, 22-23.PG 11, 1549-1552).

„Naprawdę obchodzi święto ten kto wykonuje swe obowiązki, wciąż się modli i nieustannie składa Bogu bezkrawe ofiary w modlitwach”⁹.

Grzegorz z Nazjanzu (Oratio 11,6) przekonuje, że Żydzi przeżywali swoje święta zbyt formalnie, co do litery. Chrzescijanie winni je przeżywać duchowo – pneumatycznie tzn. jak podoba się to Duchowi Świętemu. Nie wykluczał jednak równocześnie elementu odprężenia (anesis). Biskup Mediolanu w swojej wypowiedzi dotyczącej święta idzie za Filonem i twierdzi, że święto jest dniem Pana. Augustyn gani pogan za obfitość pokarmów i napojów podczas świąt, chce by chrześcijanie nie świętowali: *simili sacrilegio, simili luxu* (Ep 29,9). Biskup Hippony nie ukrywa, że świętowanie niektórych świąt męczenników ulega podobnym nadużyciom (Ep. 22,6).

Można powiedzieć za Klauserem¹⁰, że kalendarz chrześcijańskich świąt w zasadzie ukonstytuował się do VI w. Czasy karolińskie stanowią nową epokę. Dokonuje się dzieło pewnego ujednoczenia liturgii, przejmowania świąt lokalnych. Tzw. Kalendarz na Marmurze z Neapolu (Marmoreum Calendarium) powstały 750-763 podaje oprócz świąt biblijnych, rzymskich, afrykańskich, galijskich świąt, także 250 świąt z Synaksarionu z Konstantynopola¹¹. Jest to jednak zjawisko odosobnione.

W tej epoce odnotować trzeba przede wszystkim pomnożenie liczby świąt. Jeżeli w latach 800-1100 wprowadzono około 40 świąt, to w 1100-1200 circa 50, a w latach 1200-1558 około 200. Tę liczbę należy jednak brać relatywnie, nie wszystkie bowiem zaznaczone w kalendarzach święta były obchodzone, w tej chwili chodzi o podkreślenie realnego ich wzrostu.

Tridentinum ograniczyło się do niewielkiej redukcji świąt. Następne próby zachowania związku pomiędzy *temporale*, a *sanctorale* podjął Pius X, a w naszych czasach Sobór Watykański II. Uwagi te bezpośrednio nie dotyczą refleksji nad istotą święta. Wspominam o nich by wskazać, że wyraźna tendencja do korygowania liczby świąt związanych ze świętymi, jako swoją podstawę miała dowartościowanie świąt historiozbowczych, a więc świąt faktu, co w jakiejś mierze rzutowało na pojmowanie samego święta. Pius X w konstytucji *Divino afflatante* (1911) daje pierwszeństwo niedzieli przed świętami oznaczonymi klasyfikacją *duplex*. Zamierzona i podjęta przez Sobór Trydencki reforma liturgii nie pozostawała bez wpływu reformatorskich dążeń Lutra i innych reformatorów (Melanchton, Bucer, szwajcarscy reformatorzy: Zwingli,

⁹ *Przeciw Celsusowi*. Warszawa 1977. PSP t. XVII,8,21.

¹⁰ *Festkalender dz. cyt.* 387.

¹¹ Th. Klauser. *Feste und Feiertage*. TRE 11, 121.

Kalwin. Luter w 1523 r. zażądał skreślenia świąt świętych (pozostawiono święta apostołów, Jana Chrzciciela – to ostatnie uważał Luter za święto chrystologiczne, a ogniska palone i tańce, jak to było w zwyczaju w tym dniu, miały wyrażać radość Ewangelii. Pierwsze wydanie *Book of Common Prayer* (1549) zachowało świętych wymienionych w Biblii. (drugie wydanie skreśliło Barnabę).

W epoce wieków średnich znane były pewne nadużycia towarzyszące świętom¹². Było to jednak społeczeństwo „generalnie” wierzące. W kolejnej epoce dziejów cywilizacja zachodnia próbuje utożsamić się z greckim herosem Prometeuszem, opierając postęp ludzkości nie na współdziałaniu z darami Boga w człowieku, lecz na ludzkiej pracy, Rewolucja francuska ustanawia „Święto rozumu”¹³. Wielkość światopoglądów wynikać będzie w wielorakości teorii dotyczących istoty, sensu, celu świąt, a także ich funkcji w życiu człowieka i społeczeństw.

C. Ważniejsze współczesne teorie świąt.

1. Święto jako moratorium codzienności.

Ciekawą refleksją dotyczącą świąt przekazał Odo Marquard. Nazwał ją małą filozofią świąt¹⁴. Autor twierdzi, że święto jest rodzajem moratorium – odroczeniem zwykłego dnia – codzienności. Święta nie można traktować jako dnia, który likwiduje, niszczy codzienność. Święto istnieje obok codzienności, a nie zamiast niej. Takie ustalenie jest poprawne. Nie ma bowiem święta dla święta. Z kolei codziennie nie może być święta, i codzienność nie powinna się kłaść przeważająco cieniem na święcie. Jeśli człowiek nie świętuje, jeśli brakuje w jego życiu owej „zwłoki codzienności”, wówczas wybiera drugą możliwość – drugie moratorium, które stanowi wojna, walka. W dosłownym znaczeniu lub też w intensywności rywalizacji, „mieszkańskich bójek” itp. Autor optuje za kulturą świętowania. Opowiada się przeciw dążeniom do absolutnego święta jak i absolutnej codzienności. Człowiekowi współczesnemu potrzebna jest odwaga do stosunku do dnia powszedniego jak i w odniesieniu do niedzieli. Przez odwagę do codzienności autor rozumie humanizowanie świata pracy, potrzebę pewnego dystansu do codziennych zajęć. Z kolei przed uwagę w stosunku do niedzieli, a w konsekwencji święta, bo tak autor ujmuje problem w swojej wypowiedzi, rozumie przeżywanie niedzieli w duchu poszukiwania, kultury, odejścia od wykonywanych zajęć. Im bardziej, zauważa, przeżywanie niedzieli traci swoją siłę twórczą, tym

¹² Zob. tł. z fr. J. Heers. *Święta głupców i karnawały*. Warszawa 1995. Wyd. fr. 1983.

¹³ A. Aulard. *Le culte de la raison et le culte de l'etre supreme*. Paris 1892; przedruk 1975.

¹⁴ *Moratorium, des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes*. W: W. H a u g, R. Warning. *Das Fest*. München 1989, 6784-691. Wykorzystuję ten referat wygłoszony na Kolokwium badaczy w Homburg 28 września – 3 października 1987 r. pt.: *Poetik und Hermeneutik*, poświęconym problematyce Świąt.

bardziej człowiek pragnie „motarorium codzienności” – walki, namiastek walki, prymitywności itp. zjawisk.

2. Święto jako afirmacja świata.

Duże zainteresowanie wzbudziła teoria święta przedstawiona przez filozofa niemieckiego Josefa Piepera. Wyczuwa się w niej jako punkt wyjścia odwołanie się do biblijnego „wszystko było dobre” – powtarzająca się afirmacja po kolejnych działaniach stwórczych. Wszystko, co istnieje, co jest, jest dobre. Ta aprobata staje się źródłem radości. „Świętować, zdaniem Piepera oznacza, zawsze, każdego dnia dokonaną pochwałę, uznanie, potwierdzenie (Guttheißung) świata, z powodu szczególnej okoliczności i w niecodzienny sposób obchodzi”¹⁵. Święto jest momentem szczególnym, w którym człowiek afirmuje wszystko wyrażając radosną aprobatę na cześć tej całości. Odnaleźć można tu echo aforyzmu Nietzschego: „jeśli mówimy „tak” danej chwili, w konsekwencji mówimy „tak” nie tylko nam samym, ale całej egzystencji”¹⁶. Bóg nieustannie wypowiada swoją afirmację świata. Afirmuje i kocha bezinteresownie. Człowiek świętując jakby „wzmocnia” tę akceptację bytu odpowiadając Bogu w radości. Responoryjność Bogu stanowi podstawową formę kultu. Kult realizujący się także we wstępującym nurcie liturgii, właśnie jako odpowiedź na nieustanne „zstępowanie Boga” jest „afirmacją” Boga i Jego dzieła – świata¹⁷. W tej samej koncepcji sytuuje się Jetter określając święto jako „okazywanie afirmacji życia – demonstrierte Lebensbejahung”¹⁸.

Przeciętny czytelnik nie dziwi się, gdy usłyszy zgłaszane opory w stosunku do tego ujęcia święta. Ujęcie jest bardzo humanistyczne, głębokie, sygestywne – zgoda, afirmacja Boga, świata, rzeczywistości, w konsekwencji zgoda z sobą samym. Czy nie jest to zbyt optywizm”¹⁹. Argument często przywoływany, zwłaszcza z okazji świąt Bożego Narodzenia. Jak je świętować w afirmacji rzeczywistości, śpiewają pełne uroku kolędy, skoro trwa wojna, skoro giną ludzie. Zarzut wydaje się sugestywny, ale i w pewnym sensie nierealny. Nie będzie nigdy nie tylko na świecie, ale i wokół mnie sytuacji idealnej, rzec by można z raju. W konsekwencji człowiek nigdy nie mógłby doświadczać radości. Święto nie przenosi wprawdzie na szczęśliwą wyspę i liturgia daleka jest od idealizowania zbawczego wydarzenia. Mimo narodzin Zbawiciela w stajni, aniołowie ogłaszają pokój i pasterze radośni powracają do siebie. Liturgia Kościoła mimo, że sprawuje eschatyczne dzieło zbawcze, uczestniczy w skandalu wcielenia. „Eschatyczna gra” (w najlepszym tego słowa znaczeniu) dokonuje się,

¹⁵ *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München 1963, 52.

¹⁶ *Ainsi parlait Zaeathustra*. tł. fr. Paris 1962, II, 361.

¹⁷ *tamże* s. 54-60.

¹⁸ H. Jetter. *Symbol und Ritual*. Göttingen 1978, 280.

¹⁹ Taki zarzut wytoczył przeciw teorii Piepera D. Kerbs. *Das Ritual und das Spiel – Bemerkungen über die politische Relevanz des Ästhetischen*. W: *Die hedonische Linke. Beiträge zur Subkultur – Debatte*. Berlin 1970, 24-47.

rozgrywa na ziemi²⁰. I przynosi orędzie odradzające – transmission – re – creation²¹. Pozwala na inne spojrzenie i ocenę faktów i interpeluje od wewnątrz człowieka. Nieszczęście jest przewyżczone u samych podstaw. Zawsze możliwa jest pascha – wyjście, przejście, bo grób Zbawiciela pozostał pusty.

3. Święto jako zakazany eksces.

Są to teorie stojące na przeciwnym krańcu niż stanowisko Piepera. Zamiast homilii i afirmacji u podstaw święta leży „przekroczenie nakazu”. Eksces leży w istocie święta²². W święcie dochodzą do głosu siły podświadomości, stojące w konflikcie z instytucjami, które zwykle ograniczają te właśnie siły. Teoria ekscesu ma wiele odmian. J. Moltmann traktuje święto również jako protest i sprzeciw, działanie wyzwalające spod przymusu aktualnego systemu życia²³. Dla Michaiła Bachtina święto pozbawia siły, burzy cały oficjalny system zakazów i hierarchicznych granic. W święcie życie występuje ze swoich ustalonych, codziennych ram by wejść w utopijną wolność. Dlatego święto buduje swój „kościół” przeciwko oficjalnemu Kościołowi, swoje państwo przeciwko oficjalnemu państwu. Autor argumentuje swoją tezę zwyczajami z wieków średnich wyśmiewania (Lachen Parodien) oficjalnych autoritetów²⁴. Nietrudno dostrzec odmienne punkty wyjścia myślicieli. Pieper jako filozof pyta o istotę święta, podczas gdy Bachtin wychodzi od przejawów, funkcji świąt, za podstawę posłużył mu karnawał.

Bliski omawianej koncepcji świąt jest filozof francuski Roger Caillois, uczeń Mauasse'a. Za punkt wyjścia w swojej teorii bierze czas – podstawowy i uniwersalny czynnik w święcie. Sądzi on, że święto jest rodzajem społecznego paroksyzmu (intensywny wyraz przeżyć) charakteryzujący się chaosem i przesadą. Święto przełamuje codzienność, toruje drogę dla zaktualizowania się czasu (Urzeit), czasu oryginalnego, twórczego. Element ten sprawia, że społeczeństwo świętując oczyszcza się²⁵. Przesada pojmowana jesat w tym wypadku w innym ujęciu niż u poprzednich autorów.

4. Święto jako *iuxta positio*.

Amerykański teolog Herwey Cox święto rozumie jako poszerzenie świadomości i obszaru życia, które rozwija się przez konfrontację, porównywanie – *iuxta positio*

²⁰ J.J von Allmen. *Prophetisme sacramental*. Neuchatel 1964, 293-297.

²¹ L. Duch. *Le temps vecu et symbolise*. Conc nr 162, 47.

²² S. Freud. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. cyt. za G.M. Martin. *Fest und Alltag. Baumsteine zu einer Theorie des festes*. Stuttgart 1973, 15.

²³ *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*. München 1971, 20.

²⁴ *Literatur und Karnaval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. München 1969, 32-54.

²⁵ *L'homme et le Sacre*. Paris 1950 (1 wyd.), 1972- 3 wyd. 130-141. Swoją koncepcję przedstawił autor w art.: *Théorie de la fête*, zamieszczonym. W *Nouvelle Revue Francais* nr 53, 1939, art. włączył następnie do *L'Homme et le Sacre*.

różnych doświadczeń i systemów życia. Świętowanie to ludzka forma gry (zabawy) w której człowiek dokonuje włączenia, integracji przeszłości w swoje życie, w swój obecny świat²⁶. Przez przypomnienie przeszłości, świętowanie terażniejszości i antycypację przyszłości, święto staje się impulsem do działania, przekazuje ogień na popiół. Teoria Coxa nie jest oryginalna. Autor odwołuje się do Piepera, jak i Huizinga. Za istotne elementy święta uważa: a. „przesadę” (eksces) – życie ponad możliwości, ponad dostępne środki; b. afirmację²⁷, która jest celebracją; c. *iuxta positio* – kontrast, „odmienność od codzienności. Niemniej zastrzega się, że święto nie może być powierzchowne, ani nie powinno być synonimem frywolności. Pozbawienie ludzi święt odcina ich od korzeni przeszłości, w konsekwencji hamuje rozwój przyszłości, stępią wrażliwość człowieka psychiczną i duchową. Nie dziw przeto, że nawet Nietzsche ubolewał nad zanikaniem „świętowania” w chrześcijaństwie, nadając w ten sposób sens powiedzeniu „Bóg umarł”. „Związek istniejący pomiędzy zanikiem święt a „śmiercią Boga” jest fenomenem stwierdzonym”²⁷.

5. Święto jako personalne doświadczenie – przeżycie.

To przede wszystkim szkoła fenomenologiczna próbuje ujmować święto opierając się na osobowym przeżyciu (Erlebnis) święta. Podstawowe znaczenie ma tu związek: święto – czas. (podobnie jak u R. Caillois). Święto jest czasem wyjątkowym, specjalnym pozwalającym na przeżycie, włączenie się w praczas, czas sakralny, czas trwania, czas równocześnie definitywny (Urzeit i Endzeit). W tym sensie święta są konieczne dla społeczności, wzmagają jej potencjalności życia²⁸. Jeszcze mocniej ten element praczasu rozbudował M. Eliade²⁹. Święto jest czasem wejścia w ów czas – *illud tempus*, jest pragnieniem włączenia się w trwanie, „wieczność”. Analizy Eliadego dotyczą religii pierwotnych ludów. Autor świadomy jest różnicy w rozumieniu czasu przez Żydów jak i w chrześcijaństwie. Różnica ta dotyczy również uobecnienia historycznego faktu, który jest podstawą święta.

6. Mesjanistyczna teoria święta

Jej autorem jest G. M. Martin³⁰. W niewielkiej książeczce autor wskazuje na dwa „kamienie budujące” (Bausteine), jak sam się wyraża, istotę święta. Są to z jednej

²⁶ *La fête des fous. Essai theologique sur les notions de fete et de fantasie*. Paris 1971, 33-64. Tł. z oryginału angielskiego: *The Feast of Fools*. Cambridge 1969.

²⁷ Co x, dz. cyt. 39.

²⁸ G. v a n d e e r L e e u w. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*. Paris 1948, 337-382, cyt. za S. M a g g i a n i. *Fete/Fetes*. W: DEL Brepols 1984, 1, 425-426.

²⁹ Podać polskie wydania dzieł. sarum i prof.

³⁰ *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*. Stuttgart 1973, 49-53. Podobne stanowiska zajmuje L. W a w r z y n. *Feste: Die Zerstörung der Zumutungen des Alltags*, Berlin 1975.

strony refleksje zaczerpnięte z Ojców Kościoła opowiadające się za przeżywaniem każdego dnia jako święta (Klemens z Aleksandrii, Orygenes) – idee zresztą nieobce starożytności. Pitagoras nazywał całe życie świętem³¹. Współcześnie do „święta bez końca” wzywał R. Schutz z Taize³². Drugim kamieniem budowania teorii święta przez Martin jest niedościgną rewelentność niedzieli. Autor łączy te czynniki i twierdzi, że „każdy dzień winien być niedzielą – Alltag soli „Sonntag” werden³³. Jakość teologiczna i humanistyczna niedzieli winna inspirować dzień powszedni. Jest to oczywiście proces przenikania wartościami niedzieli codziennego życia. Ten proces w gruncie rzeczy jest kontynuacją wcielenia, wchodzenia Chrystusa w życie człowieka i społeczeństw. „Zamieszkiwanie” słowa Bożego implikuje całe dzieło zbawcze, a zwłaszcza misterium paschalne. Właśnie w świetle tego misterium zjawiska codziennego życia (praca, cierpienie itp) nabierają właściwego znaczenia. H. Lefebvre podobne refleksje zaopatrzył tytułem „Metamorfoza codzienności”³⁴.

K. Kerenyi z Budapesztu reprezentujący szkołę morfologii kulturowej traktuje święto jako „wyjątkowy, wysublimowany czas” (hohe Zeit) charakteryzujący się nastrojem świątecznym (francuskie – festivite, niemieckie – Festlichkeit, bez którego nie ma święta. Świąteczność z kolei jest inspirowana przedmiotem – treścią święta. Święto w swej istocie jest twórcze (schöpferisch), działające, dobre, ale w sensie utylitarnym. Do święta należy także odpoczynek, łączący spokój, intensywność życia i kontemplację³⁵.

Poszukiwanie istoty święta wychodziło jak to już wspomniano od różnych punktów widzenia. Najczęściej brano pod uwagę element wspólnoty, czasu, a także wychodząc od związku pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Można powiedzieć, że jest to specjalność szkół funkcjonalistycznych i historycystycznych.

Powyższy przegląd teorii świąt nie jest oczywiście kompletny. Przypomnienie wysiłków badawczych – wielości zasad hermeneutycznych, miało na celu podkreślenie, jak złożonym fenomenem jest święto. Jak trudnym do zdefiniowania terminem, mimo, że jest zjawiskiem, którego doświadczamy bardzo często w naszym życiu. Wysiłki te łączy wspólne zadanie wyjaśnić: „niepoznawalne oblicze święta”³⁶.

U autorów teorii powtarzało się słowo gra – zabawa jako nierozdzielnie związane ze świętem. Słowa zabawa, gra w połączeniu ze świętem pojmowane są najczęściej w sposób uproszczony. Cenne uwagi na ten temat podał ks. Cz. Bartnik³⁷. Uwagi wiążące się z tym problemem ujmijmy w następującym zestawieniu: *Homo ludens* – *homo festivus*.

³¹ Cyt. za J. Pieper. *Zustimmung zur Welt*, dz. cyt. 80.

³² R. Schutz. T. pol. *Niech twoje święto trwa bez końca*. Warszawa 1982.

³³ *Dz. cyt.* 49.

³⁴ *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Frankfurt/M 1972.

³⁵ *Vom Wesen des Festes*. „Paideuma” 1(1938-1940), 64,73.

³⁶ F. Jesi. *La Festa...* Turin 1977, 437.

³⁷ *Ręka i myśl. Teologia pracy, odpoczynku i świętowania*. Katowice 1982.

D. Homo ludens – homo festivus.

Pierwsze wyrażenie upowszechniło się dzięki pracy Johan Huizinga (zm. 1945) pod takim właśnie tytułem: *Homo ludens*³⁸. Teza tego myśliciela holenderskiego wyrażała się w stwierdzeniu, że u źródeł kultury leży gra, zabawa. Jest ona wielkością daną kulturze, przed samą kulturą, jest wielkością towarzyszącą kulturze, przenikającą ją od samych początków. Stanowi podstawę i czynnik kultury³⁹. Rozumiał zabawę następująco: „Zabawa jest dobrowolną czynnością lub zajęciem dokonywanym w pewnych ustalonych granicach czasu i przestrzeni, według dobrowolnie przyjętych, lecz bezwarunkowo obowiązujących reguł. Jest celem sama w sobie towarzyszy jej zaś napięcie i radości oraz świadomość odmienności od zwyczajnego życia”⁴⁰. Nowość ujęcia Huizinga polega na odejściu od dotychczasowego pojmowania zabawy. A było to najczęściej ujęcie przyjęte w psychologii rozwoju, względnie psychoterapii lub socjologii. Ta ostatnia traktowała zabawę jako wykwit wolnego czasu. Huizinga natomiast uważa zabawę za integralny element życia, nie ma pełnego harmonijnego rozwoju bez zabawy – gry. Ujmowanie zabawy zazwyczaj jako przeciwieństwo pracy utrudnia jej rozumienia. Pracę określa przede wszystkim odpowiedni cel. Działanie człowieka jest przyporządkowane osiągnięciu tego celu. Zabawa, gry natomiast to „radość w samym ruchu, działaniu”⁴¹ bez oglądania się na produkowanie. Zabawa nie ma na celu bezpośredniego, tym bardziej utylitarne, ale ma sens, jest formą odpoczynku, wyrazem afirmacji i zrozumienia⁴². R. Guardiniemu zawdzięczamy określenie liturgii jako gry-zabawy, „liturgia jako święta gra”⁴³, jest ona radowaniem się przed Panem, nie ma utylitarne celu. Liturgia jest wyjątkowo bezcelowa, nie ma w pierwszym rzędzie służyć człowiekowi, jest przyjęciem daru od Boga, ale ma sens w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Kochający Boga nie pyta w liturgii „po co”, „dlaczego”, „jak długo”.

Wydaje się, że w odniesieniu do święta najlepiej byłoby mówić o rytach, obrzędach, które wyrażają istotę danego faktu, jego rozumienie i waloryzację przez daną współpracę. Istnieje potrzeba powracania do traktowania liturgii w kategoriach *poiesis* – Polecenie Jezusa na Ostatniej wieczerzy: to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19) zawiera wyrażenie: *tuto poiete eis ten hemen anamnsis* –. Pewne światło na rozumienie tego wyrażenia rzucają refleksje dotyczące stworzenia świata. Już Heraklit sugerował, że *genesis* świata, początek kosmosu miał charakter gry⁴⁴. Bawiąc się bogowie i ludzie angażowali się w całość stworzenia... „Grajac” tworzyli piękn-

³⁸ *Homo luden. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Haarlem 1938. Polskie tłum.: Zabawa jako źródło kulury. Warszawa 1967.

³⁹ *Dz. cyt.* 15-17.

⁴⁰ *Dz. cyt.*

⁴¹ W. Z a u n e r. *Fest und Feier als Lebenshilfe*. TPQ 133:1985, 101.

⁴² *tamże*.

⁴³ R. G u a r d i n i. *tł. pol. O duchu liturgii*. Kraków 1996, 99.

⁴⁴ Zob. J. M o l t m a n n. *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*. Paris 1972, 40. *tł. z niem. Die Ersten Freigelassenender Schöpfung*. München 1971.

no-kosmos. Gra pomiędzy bóstwem i człowiekiem. Księga Przysłów (8,30) natomiast ujmuje działanie Bożej Mądrości następująco: „Ja byłam przy Nim mistrzem, rozkoszą Jego dzień po dniu, igrałam przed Nim cały czas, igrając na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich”. Stwarzając świat Bóg nie działał jako *deus faber*. Miłość była motorem Jego stwórczego działania. Nie chcemy zapominać, że stworzenie miało na celu historię. A ta historia ukazana w Starym Testamencie dąży do „nowego stworzenia”⁴⁵. W liturgii Bóg raduje się z ludem: swoim, nowym, odkupionym, wyzwolonym. Staje się ona *theatrum* Jego chwały⁴⁶. Moltmann wydobyl w historii sztuki chrześcijańskiej scenę z VI w. przedstawiającą „taniec zmartwychwstania”⁴⁷ przedstawiający zwycięskiego Chrystusa, przecież jednak ze znakami męki. „Święta gra” – liturgia zachowuje tę dynamikę charakterystyczną dla ludu Bożego „urodzonego” w Jezusowej passze, ciągle na nowo wyzwalanego.

E. Dymensje święta.

Zamknijmy ten rozdział wypunktowaniem elementów święta. Są one z jednej strony wynikiem teoretycznej analizy istoty święta, historycznego doświadczenia, a z drugiej natomiast mają charakter dydaktyczny, postulatyczny. Zakładają one równocześnie ścisły związek pomiędzy świętem i wyrazami tego święta – manifestowaniem treści, interpretacji – czyli świętowaniem.

1. Święto jest czasem świętym. Nieobojętna jest liczba dni świątecznych. Liczba ta wskazuje na walor treści święta, służy mistagogii – pogłębieniu tych treści. Zadanie to w chrześcijaństwie spełniała oktawa – świętowanie danej tajemnicy w ósmym dniu, a następnie rozciągnięte na całe osiem dni. Oktawa stała się źródłem powstawania wielu zwyczajów związanych z danym świętem, będących wyrazem przeżycia świąt w wierze. Waloryzacji święta służyła także tzw. wigilia – modlitewne oczekiwanie – przygotowanie.

2. święto związane było ze złożeniem ofiary bogom, z pieśniami, muzyką, procesją (pochodami), wkładaniem odmiennego stroju, dramatyzacjami.

3. łączyło się z pewnym zerwaniem z codziennością, z monotonią codzienności, było dniem oryginalnym, innym niż każdy inny dzień tygodnie. Co nie oznacza jakiejś niezdrowej ucieczki od rzeczywistości.

4. W przeżywaniu – doświadczeniu święta było miejsce na spontaniczność. Twierdzi się nawet, że właśnie święto było rodzicielem spontaniczności (F. Isambert). Łączyła się ona z bezinteresownością, odejściem, od utylitarnych celów. Powraca element zabawy – gry.

5. Jest aktem społecznym, zakłada udział wspólnoty i pomnaża więzi tej wspólnoty.

⁴⁵ Tamże 53.

⁴⁶ Tamże 45.

⁴⁷ Tamże 76.

6. Ma silny związek z praczasem, czasem świętym, związek ten jest formą uświęcenia aktualnego czasu.

7. Jest afirmacją terażniejszości, równocześnie programuje przyszłość opierając się na terażniejszości i przeszłości.

8. Wymaga pewnego przygotowania, a nade wszystko udziału, wyjścia ku misterium i ku drugim.

ks. Bogusław Nadolski TChr, Warszawa-Poznań

II. WŁĄCZENI W KULT EUCHARYSTYCZNY KOŚCIOŁA

Zbliżający się Kongres Eucharystyczny we Wrocławiu, kieruje naszą uwagę na kult Eucharystii w Kościele, gdyż jak mówi soborowy *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim «Presbyterorum ordinis»*: „W najświętszej Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła¹, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych. Dlatego Eucharystia przedstawia się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji: katechumenów wprowadza się stopniowo do uczestnictwa w Eucharystii, a wierni, naznaczeni już znakiem chrztu świętego i bierzmowania, włączają się całkowicie w Ciało Chrystusa przez przyjęcie Eucharystii...”(n.5).

Niniejszy art. dzielimy na trzy części. W pierwszej z nich, pragniemy zatrzymać się na chwilę przy historycznych uwarunkowaniach kultu eucharystycznego. Wiążą się one przede wszystkim z działalnością Pana Jezusa. W części drugiej, przejdziemy do kultu eucharystycznego we wspólnotcie Kościoła. Trzecią część, bardziej pastoralną, poświęcimy niektórym elementom, mogącym przyczynić się do zdynamizowania kultu eucharystycznego podczas celebrowania Eucharystii, jak i kultu Eucharystii poza Mszą św.

Chociaż w omówieniu zagadnienia posługujemy się niektórymi tekstami biblijnymi, naszą intencją nie jest zajmowanie się tematem kultu eucharystycznego w Biblii. Do artykułu wykorzystujemy przede wszystkim interesujący nas materiał, zawarty w Księgach liturgicznych i w różnych dokumentach Kościoła².

I. Historyczne uwarunkowania kultu eucharystycznego.

Jedna z czcigodnych formuł „*Sacramentarium Veronense*” mówiąc o tym, że w Chrystusie dokonało się nasze całkowite pojednanie z Bogiem, mówi także, że przez

¹ Por. św. Tomasz, *Summa Theol.* III, q.65, a. 3, ad 1; q. 79, a. 1, c, i ad 1.

² Mamy tu na myśli np.: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986; *Komunia Święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą. Dostosowanie do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985; Np.: List Ojca Świętego Jana Pawła II, *O tajemnicy i kulcie Eucharystii (24 II 1980)*; Instrukcja Świętej Kongregacji *Inaestimabile Donum (3 IV 1980)*., nie zapominając także o wcześniejszych znaczących dokumentach jak np. Instrukcja *Eucharisticum mysterium (25 V 1967)* i inne.

Chrystusa „otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego”³. W kontekście omawianego kultu eucharystycznego trzeba zauważyć, że Jezus Chrystus jest fundamentalnym „Wydarzeniem” całej historii zbawienia. Przez Niego, w Nim i z Nim, Ojciec Przedwieczny, w sposób nieodwołalny i definitywny, realizuje Boski plan zjednoczenia wszystkich ludzi. Będąc Synem Człowieczym, Głową nowej ludzkości, a więc i Założycielem nowej wspólnoty, jako pierwszy spośród braci staje się „odpowiedzią” dla Ojca, za wszystko, co uczynił i co nieustannie czyni dla zbawienia świata. Jako taki właśnie, jest najważniejszym i wiecznym Kapłanem, który przez słowa i gesty, a przede wszystkim przez paschalną Ofiarę śmierci i zmartwychwstania, ukazuje i realizuje w świecie, pełny kult nowego i wiecznego przymierza⁴.

Absolutna nowość tego kultu, zainaugurowanego przez wcielenie Syna Bożego, a zauważalna później w całym życiu Jezusa i przebogatej Jego działalności, wypełniła się przede wszystkim w całkowitym darze Jego życia. Można powiedzieć, że polega ona na posłusznym wypełnianiu woli swego Ojca, który w swym odwiecznym planie miłości, umieścił także wyzwolenie człowieka z jarzma grzechu. Co więcej, już wtedy przewidział sposób zjednoczenia ludzi z Bogiem, a tych między sobą. Nie chcemy przez to powiedzieć, że kult Chrystusa jest faktem niematerialnym, tylko czysto wewnętrznym i naturalnym. Jest on kultem zasadniczym. Chodzi tu nie tyle o rzeczy materialne czy gesty, ile o tę wewnętrzną dysproporcję, polegającą na posłuszeństwie i miłości, wzbudzoną przez działanie Ducha Świętego. Według logiki wcielenia, wyraża się ona za pomocą prawdziwych słów i gestów⁵. Dzięki temu, jak potwierdza św. Jan, Chrystus obwieszcza i realizuje kult „w duchu i prawdzie” (4,24). Zrywając ze starymi rytualnymi formami Izraela, zapoczątkowuje i kontynuuje oryginalny kult Nowego Przymierza. Jego całe życie staje się „gloryfikacją”, wychwalaniem Boga, staje się „eucharystią” dla Ojca, który w Chrystusie i przez Niego, nawet, gdy inni tego jeszcze w pełni nie rozumieją, wypełnia mądrościowy plan zbawienia (J 2,21-22). Dlatego w Modlitwie arcykapłańskiej dla Ojca, Chrystus może powiedzieć: „Ja wstawiłem Ciebie na ziemi, doprowadziwszy do końca dzieło, które mi powierzyłeś. A teraz Ty, Ojczce, otocz mnie u siebie swą wielką chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim świat powstał.” (J 17,4-5)⁶. Tak więc, kult eucharystyczny Jezusa, wypełnił się dzięki posłuszeństwu Ojcu i wierności Jego planom aż do końca.

³ „...et divini cultur nobis est indita plenitudo...”, *Sacramentarium Veronense (Leonianum)*, wyd. C. Mohlberg, Roma 1978, s. 162, n. 1265.

⁴ Por. P. J o u n e l, *La Messe hier et aujourd'hui*, Paris 1986, ss. 11-16.

⁵ Por. N. C e r n o k r a k, *L'homme et le sacrifice culturel de la Nouvelle Alliance*, w: A. M. T r i a c c a et A. P i s t o i a (red.), *Liturgie et antropologie. Conferences Saint-Serge XXXVI semaine d'etudes liturgiques (Paris, 27-30 juin 1989)*, Roma 1990, ss. 33-45.

⁶ Komentarz do J 17, 4-5, w BP mówi: „Jezusowa prośba o uwielbienie jest uzasadniona wypełnieniem posłannictwa otrzymanego od Ojca. Jezus uwielbił Ojca na ziemi przez swoje nauczania, cuda, posłuszeństwo. Posłannictwo swoje uważa za skończone, włączając oczywiście mękę, która niebawem nastąpi i którą uważa już za dokonaną. Uwielbienie jest chwałą, którą Jezus miał u Boga, zanim świat powstał.

To „usposobienie eucharystyczne”, które Jezus przeżywał w sobie, zmanifestował najwyraźniej na zewnątrz przez święte zmartwychwstanie. Miało ono jednak swoje odbicie także podczas całego życia Jezusa na ziemi, a więc poprzez wszystkie słowa i gesty, które dla nas, którzy jesteśmy Jego Ciałem, czyli Kościołem, stanowią wzorcowy punkt odniesienia. Przykładów jest bardzo wiele. Dla ilustracji wybierzmy niektóre z nich. W Ewangelii według św. Mateusza znajdujemy modlitwę, w której Jezus „składa dzięki” Ojcu, za doświadczenie realizacji Jego planów, przez „maluczkich i biednych” (11,25-27). W Ewangelii według św. Jana świadectwem może być prośba Jezusa o wskrzeszenie Łazarza, kiedy Jezus mówi: „Ja wiedziałem, że zawsze Mnie wysłuchujesz, ale [powiedziałem to] ze względu na tłum, który wokół mnie stoi, aby uwierzyli, że Ty Mnie posłał” (J 11,42). Przykładem z tej samej Ewangelii, może być także wspomniana wyżej, Arcykapłańska modlitwa Chrystusa, widziana w kontekście Uczty paschalnej (J 17)⁷.

Mając na uwadze ostatnie decydujące wydarzenia z życia Chrystusa Pana, przypominamy sobie przede wszystkim wigilię Jego męki. Kiedy to Jezus, zasiadł wraz ze swoimi uczniami przy stole i wzięwszy w swoje święte i czcigodne ręce chleb, dzięki składając, bogosławił, łamał i rozdawał między nich mówiąc: Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane; podobnie wzięł kielich, uczynił dzięki i podał swoim uczniom mówiąc: Bierzcie i pijcie z niego wszyscy: To jest bowiem kielich Krwi mojej nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. Polecając im: To czynicie na moją pamiątkę⁸.

Opowiadanie o ustanowieniu i słowa konsekracji wskazują nam, że Modlitwa eucharystyczna Jezusa nie jest jedynie rytualną formułą. Jest ona aktualizowaniem wielkiego i centralnego wydarzenia w historii zbawienia, jakim jest Pascha Chrystusa. Słowa Modlitwy eucharystycznej, czynią obecną Ofiarę wydanego Ciała i przelanej za nas Krwi Chrystusa, jednocześnie Ofiarą posłuszeństwa, jak i dziękczynienia Ojcu. Wypowiedziane przez Chrystusa w Wieczerniku słowa i uczynione tem gesty, polecane uczniom do wiernego „powtarzania” na Jego pamiątkę, nie są jedynie opowiadaniem wydarzenia, lecz rzeczywiście realizują to, co wyrażają. Znaczy to, że w świętych znakach chleba i wina, komunikują nam żywą i realną obecność Osoby Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Ten zatem największy dar Boga dla świata, jawiący się w formie najbardziej doskonałej i wyrażający dziękczynienie Bogu, jest Eucharystią nowej ludzkości dla Ojca, przez ofiarę Jego Syna. On zbawiał i zbawia wszystkich, którzy w Niego uwierzą i przez kult eucharystyczny, jednoczą się w ofierze posłuszeństwa i dziękczynienia⁹.

Obejmuje uwielbienie Słowa wcielonego. Jest to wieczna chwala Słowa, promieniująca także na ludzką naturę Chrystusa”.

⁷ Ten cały kontekst paschalny, por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, T. 2, ss. 23-26.

⁸ Por. Opowiadanie o ustanowieniu i konsekracji w Mszałe Rzymskim, we wszystkich Modlitwach eucharystycznych.

⁹ Por. L.-M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris 1993, ss. 61-82.

2. Kult eucharystyczny we wspólnocie Kościoła.

W „Sacrosanctum Concilium” czytamy, że od pierwszej celebracji Uczty Pańskiej, „Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium, czytając to, «co było o Nim we wszystkich pismach» (Łk 24,27), sprawując Eucharystię, w której «uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci»¹⁰, i równocześnie składając dzięki «Bogu za niewysłowiony dar» (2 Kor 9,15) w Chrystusie Jezusie, «dla uwielbienia Jego chwały» (Ef 1,12) przez moc Ducha Świętego” (n. 6).

Kościół jako „wspólnota kapłańska”, powołany jest do sprawowania kultu duchowego i dziękczynienia, przez to wszystko, co wypowiada i czyni, dla oddania chwały Bogu i dla zbawienia człowieka. Pełnię kultu realizuje on właśnie w Eucharystii, Ofierze i Uczcie paschalnej, radując się z obecności swego Pana. Zjednoczony z Chrystusem, uczestniczy on w obfitych dobrach odkupienia, wysłużonych przez największy dar Jego życia. To składanie dziękczynienia Bogu ma tak wielkie znaczenie, że wszystko, co dokonuje się na Ostatniej Wieczerzy, od niego przyjmuje nazwę „Eucharystii” czy „Misterium eucharystycznego”. Potwierdza to każda Modlitwa eucharystyczna, która jest modlitwą dziękczynienia i uświęcenia, w której wraz z całą historią zbawienia, uaktualnia się ofiarę posłuszeństwa Chrystusa oraz składa się niepokalaną Ofiarę, celebrując komunie Kościoła ziemskiego i niebieskiego¹¹. Chodzi o Świętą Ucztę, w której poprzez komunie Ciała i Krwi Chrystusa, lud Boży rzeczywiście uczestniczy w dobrach Ofiary paschalnej. W Niej bowiem, odnawia się przymierze z Bogiem zawarte raz na zawsze i przypięczone Krwią Chrystusa.

Eschatologiczny wymiar tej Uczty, kieruje nas już „tu i teraz”, ku Uczcie w Królestwie Ojca, ogłaszając śmierć Pana aż powtórnie przyjdzie¹².

Celebracja „tajemnicy eucharystycznej” jednoczy w sobie różne aspekty, umieszczając każdy z nich na właściwym miejscu. Trzeba tu przede wszystkim zwrócić uwagę na dwa nieodłączne aspekty kultu eucharystycznego. Dotyczy to zarówno Mszy św. jak i kultu Eucharystii poza nią. Tym bardziej, że wspomniana już „Eucharisticum Misterium” oraz Księga „Komunia święta i Kult tajemnicy eucharystycznej”

¹⁰ Sobór Trydencki, ses. XIII, 11 października 1551, Decr. De ss. Eucharistia, c. 5: Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio, wyd. Soc. Goerresianae, t. VII, Actorum pars IV, Friburgi Brisgoviae 1961, s. 202.

¹¹ Por. A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne*, w: Pr. zb. pod red. B. N ad o l s k i e g o, *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989, ss. 101-117; Antoni J. Nowak, *Eucharystia znaczy dziękczynienie*, w: Pr. zb. pod red. W. S ł o m k i i A. J. N o w a k a, *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, Lublin 1992, ss. 53-74; J. G e l i n e a u, *La Priere eucharistique comme action de l'assemblee*, w: Pr. zb., *Vincolo di carita'*, Magnano 1995, ss. 141-151.

¹² Por. E. O z o r o w s k i, *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła katolickiego*, Poznań 1990, ss. 379-385. Zob. także, A. Z u b e r b i e r, *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu...*, Warszawa 1988, ss. 109-110.

tycznej poza Mszą św.” mówią, że „...sprawowanie Eucharystii w ofierze Mszy świętej jest prawdziwie źródłem i celem kultu oddawanego jej poza Mszą świętą”¹³.

Pierwszy z dwóch nieodłącznych aspektów kultu eucharystycznego, uświadamia nam, że kult eucharystyczny, zarówno w samym momencie celebracji jak i po niej, jest kultem Chrystusa dla Ojca w Duchu Świętym. Zatem kult Kościoła, który celebkuje Eucharystię, oddając cześć Jezusowi obecnemu w świętych znakach Chleba i Wina, nie jest niczym innym, jak wtajemniczeniem w ten ofiarniczy kult Chrystusa i czynnym uczestnictwem w nim. Dzięki drugiemu nieodłącznemu aspektowi kultu eucharystycznego uświadamiamy sobie, że kult eucharystyczny jest nie tylko aktem Chrystusa i Jego Oblubienicy Kościoła. Na mocy realnej i substancjalnej obecności Chrystusa w konsekrowanym Chlebie i Winie, jest on także kultem dla Chrystusa, który dniem, i nocą jest pośród nas, co więcej „mieszka w nas pełen łaski i prawdy”¹⁴. Z tej racji, nawet gdy zasadniczym celem przechowywania Eucharystii poza Mszą św. jest zanoszenie wiatyku i rozdawanie Komunii chorym¹⁵ i tym, którzy z różnych racji nie mogą uczestniczyć w Mszy św., przyjął się w Kościele zwyczaj adorowania „tego niebiańskiego posiłku”. Kult adoracji – jak mówi dalej rytuał „Komunia Święta i kult tajemnicy” – opiera się na mocnej i trwałej postawie głównie dlatego, że wiara w rzeczywistą obecność Pana w sposób naturalny prowadzi do zewnętrznego i publicznego jej uwidocznienia”¹⁶.

3. W trosce o zdynamizowanie kultu eucharystycznego.

Najwyższym Znakiem pełnego kultu eucharystycznego jest zawsze Najświętsza Ofiara i uczestnictwo w Komunii św.

Papież, Jan Paweł II, w swoim Liście *Dominicae Cenaе*, poucza nas, że kult eucharystyczny winien wypełniać wnętrza świątyń również poza godzinami Mszy świętych, a także znajdować wyraz – „w różnych formach pobożności eucharystycznej, jak np.: nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, adoracje, wystawienia, godziny święte, (czterdziestogodzinne nabożeństwa), błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, procesje teoforyczne, kongresy eucharystyczne.”¹⁷.

Wartość kultu i moc uświęcająca płynąca z tych form pobożności, zależy w dużej mierze od postawy wewnętrznej jego uczestników. Kościół, wydając Księgi liturgiczne, oraz różne normy i sugestie odnośnie do kultu eucharystycznego, pragnie wiernym ten kult przybliżyć i dla dobra Kościoła nieustannie go pogłębiać¹⁸. Mówi o tym

¹³ *Komunia Święta i Kult tajemnicy eucharystycznej...*, cyt., s.10, n. 2.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ Szerzej na ten temat, zob. np.: J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Poznań 1988; Z. Wit, *Troska liturgiczna o człowieka chorego. W świetle polskich rytuałów potydenckich (1631-1964)*, Lublin 1995, ss. 39-79.

¹⁶ *Komunia Święta i Kult tajemnicy...*, cyt., 11-12.

¹⁷ „*Dominicae Cenaе*”, cyt., n. 3.

¹⁸ Por. H. Sobczko, *Uporządkowanie form kultu Eucharystii w świetle zasad odnowionej liturgii*, *Studia liturgiczno-pastoralne* 1(1988)179-190.

„Sacrosanctum Concilium”, czytamy tam między innymi, że: „Kościół bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary, nie byli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę rozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie...” (n. 48).

Kościół to my. Powinniśmy zatem postawić sobie pytanie, czy nasze uczestnictwo w kulcie eucharystycznym, bliskie jest wskazań i sugestii Kościoła, jakie zawarte są w Księgach liturgicznych i różnych rozporządzeniach? Kult eucharystyczny oparty mocno na Słowie Bożym, charakteryzuje się wielką dynamiką i rzeczywiście wymaga świadomego i czynnego zaangażowania. Ma zawsze coś ze świętowania, które powinno udzielać się uczestnikom tego kultu. Nie chodzi tu bowiem o przeżywanie jakiejś idei, ale o rzeczywiste spotkanie z Chrystusem.

Skoro sam Chrystus jednoczy nas wokół siebie, by odświeżyć przed nami bogactwo Tajemnic Ojca, spotykający Go chrześcijanin, winien być czytelnym znakiem zmartwychwstałego Pana. Radość ze spotkania z Panem, powinna uzewnętrznić w jego pogodnej modlitwie, w refleksyjnym milczeniu, w przygotowanych wcześniej i dobrze wykonanych śpiewach, konkretnych gestach i postawach, wyrażających duchową głębię, modlącego się Kościoła. Te postawy zewnętrzne kultu eucharystycznego naturalnie rzutują także na wewnątrz człowieka i są świadectwem jego miłości do Boga¹⁹.

Kult eucharystyczny nie zatrzymuje się na sprawowanych rytach i wypowiedzianych modlitwach. Przekłada się on na całe wielkie dzieło, chrześcijańskiego życia²⁰. Bardzo wiele od niego zależy. Jan Paweł II mówi: „iż kult eucharystyczny stanowi jak gdyby duszę całego życia chrześcijańskiego”²¹.

* * *

„Boże,
Ty w Najświętszym Sakramencie
zostawiłeś nam pamiątkę swej męki,
daj nam
taką czią otaczać święte tajemnice Ciała i Krwi Twojej,
abyśmy nieustannie doznawali owoców Twego odkupienia.
Który żyjesz i królujesz
z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego
Bóg przez wszystkie wieki wieków, Amen”²².

ks. Adam DUREK SDB, Warszawa

¹⁹ Por. E. L. o d i, *Eucaristia*, w: *Dizionario di Pastorale della comunita' cristiana*, (red. V. Bo, C. Bonicelli, I Castellani, F. Peradotto), Assisi 1980, ss. 228-230.

²⁰ Por. „Dominicae Cenaе” Jan Paweł II wymienia tu: miłość (n. 5), umiejętność życia z bliźnimi (n. 6), sakramentalny styl życia (n. 7).

²¹ *Tamże*, n. 5.

²² Kolekta z uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (czwartek po uroczystości Najświętszej Trójcy) = MRP, 278.