

Bronisław Mokrzycki

Biuletyn homiletyczny

Collectanea Theologica 52/1, 99-119

1982

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 HOMILETYCZNY

Zawartość: I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. Z dziejów liturgii mszalnej (c. d.). 8. Msza rzymsko-gallikańska i jej wpływ na dalsze dzieje liturgii łacińskiej (VIII-XV w.). II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. Homilie „eucharystyczne” (c.d.). 11. „Wezwani na ucztę Baranka” (Komunia święta).*

I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

Z dziejów liturgii mszalnej (c. d.)

8. Msza rzymsko-gallikańska i jej wpływ na dalsze dzieje liturgii łacińskiej (VIII—XV w.)

a) Ekspansja liturgii rzymskiej w okresie karolińskim

Od VIII wieku, a nawet nieco wcześniej, niektórzy biskupi frankońscy usiłowali połączyć własną liturgię lokalną z liturgią papieskiego miasta Rzymu¹. Podobne pragnienia ożywiały wielkiego apostoła anglosaskiego, św. Bonifacego († 754)*, który apostołując wśród szczepów germańskich dążył do zaprowadzenia na tych terenach liturgii rzymskiej, ubogaconej miejscowymi tradycjami. Od roku 754 Pepin Mały, król Franków, zarządza oficjalne wprowadzenie na terenach sobie podległych liturgii rzymskiej, co stanowi wielki impuls w kierunku ekspansji tejże liturgii na terenach frankońsko-germańskich, a także na całym zachodzie Europy. Przez dwa z górą wieki będzie trwać ten proces rozszerzania się rzymskiej liturgii w krajach zaalpejskich. Nie będzie on przebiegał szybko ani łatwo. Wielu biskupów będzie się sprzeciwiać czy stawiać opór na skutek przywiązania do miejscowej, tradycyjnej liturgii gallikańskiej. Przełomowe znaczenie miała także decyzja Karola Wielkiego wprowadzającego w całym imperium rzymską liturgię jako obowiązującą (789 r.), a także działalność jego sekretarza Alkuina.

Wiele czyni się w tym okresie dla liturgii i w związku z liturgią; jednak nie można tego nazwać „twórczością liturgiczną” ani też tamtych czasów epoką aktywności twórczej w dziedzinie liturgii. Niektórzy, chyba słusznie, nazywają ten okres ekspansji „epoką kompilacji” liturgicznej. *Ordines Romani*, niosące opis liturgii rzymskiej, rozpowszechniły się na tere-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków-Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie nadal tematyce eucharystycznej.

¹ J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, Paris 1964, 106—139; tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, Tournai 1957, 96; N. M. Denis-Boulet, *Notions générales sur la Messe*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 304—312; J. Wierusz Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, 305—306.

nach Galii i Germanii. Tu zetknęły się z bogatą liturgią gallikańską, znacznie odbiegającą od rzymskiej zarówno literą, jak przede wszystkim duchem. Wynikiem tego osobliwego „spotkania” było połączenie obydwu typów liturgii w jedną nową liturgię, nazwaną „rzymsko-gallikańską”. Wrazem nowej liturgii jest m. in. księga, która powstała w X wieku w Moguncji i nosi tytuł „Pontyfikał rzymsko-germański (*Pontificale romano-germanicum*).

b) Powrót do Rzymu w „wzbogaconej formie”

Na początku XI wieku biskupi towarzyszący Ottonowi I przywieźli do Rzymu „Pontyfikał rzymsko-germański”. Odtąd zaczął on wpływać zdecydowanie na dalsze kształtowanie się liturgii rzymskiej, wzbogacając ją nowymi elementami. Kanon i inne zasadnicze elementy liturgii mszalnej są nadal rzymskie. Natomiast pewne elementy drugorzędne przejęte zostały z liturgii gallikańskiej. Dotyczy to głównie obrzędów związanych z początkiem Mszy św., z tzw. *offertorium* i Komunią św.

— Ciche modlitwy celebransa („apologie”) ²

„Sakramentarz z Amiens” (druga poł. IX w.) już zawiera taką kompilację tekstów rzymskich i gallikańskich. Do tych ostatnich należą przede wszystkim liczne modlitwy kapłańskie o charakterze prywatnym, odmawiane cicho i towarzyszące całej celebracji mszalnej. Dotąd księgi liturgiczne zawierały jedynie teksty oficjalne, przeznaczone do publicznego odmawiania. Odtąd pojawiają się utrwalone na piśmie prywatne modlitwy celebransa. Są to najczęściej modlitwy o charakterze pokutnym, wyrażające poczucie winy i pragnienie oczyszczenia, a także korne błagania o miłosierdzie Boże. Teksty te nazwano „apologiami”. Rozwój ich przypada na wiek X i XI; bogactwo tekstów jest wprost zdumiewające. W XI wieku zanikają jednak prawie zupełnie.

Poczucie grzeszności i pragnienie oczyszczenia leży zapewne u podstaw powstania „apologii” mszalnych. Szybki ich zanik może się wiązać z upowszechniającą się praktyką częstej spowiedzi św., odbywanej już nie z konieczności (grzechy ciężkie), a z pobożności (*ex devotione*) i dotyczącej codziennych przewinień (grzechy lekkie powszednie). „Apologie” towarzyszyły celebransowi w czasie całej Mszy św., już od jej początku, a właściwie jeszcze przed jej rozpoczęciem. Modlitwy przy ubieraniu szat liturgicznych wyrażały ducha pokuty i prośbę o miłosierne oczyszczenie. Oskarżanie się przed Bogiem w cichej modlitwie, wyznawanie swych win, upokarzanie się do celu oczyszczenia serca towarzyszyło więc celebransowi zanim przystąpił do ołtarza. Modlitewne „apologie” powracały wielokrotnie w trakcie sprawowania liturgii, a zwłaszcza na jej początku, przed i po czytaniach, przed *offertorium*, przed wezwaniem do modlitwy (*Orate, fratres*), wreszcie przed Komunią św. i na końcu Mszy św., a także przy zdejmowaniu szat liturgicznych.

W „Sakramentarzu z Amiens” modlitwy te pojawiają się po raz pierwszy i stanowią punkt wyjścia dla późniejszych „cichych modlitw”, wprowadzonych oficjalnie do obrzędów Mszy rzymskiej. Około roku 1000 typ Mszy rzymsko-frankońskiej został przyjęty w całej Europie, stanowiąc bazę do późniejszego Mszału Rzymskiego. Wiele rękopisów świadczy o tym nowym typie mszy, w której elementy ściśle rzymskie po-

² N. M. Denis-Boulet, *art. cyt.*, 304—306; J. A. Jungmann, *Mis-sarum sollemnia*, t. I, 110—119. 126—139; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1966, t. III, 179—438 (*passim*).

łączyły się z gallikańskimi i wzbogacając je, przesłoniły zarazem pierwotną przejrzystość w strukturze mszy rzymskiej. „*Ordinarium z Séez*” w Normandii (XI w.) posiada nie tylko właściwe „apologie”, zamieszczone w sakramentarzach tych czasów, ale także zestaw modlitw cichych zbliżonych do tych, które odnajdujemy później w Mszale Rzymskim (por. PL 78, 245—251). Są to modlitwy: *Aufer a nobis*; *Suscipe confessionem meam* (późniejsze *Confiteor?*), błogosławieństwo diakona przed Ewangelią i modlitwa po Ewangelii, trzy warianty sławnej modlitwy *Suscipe, Sancta Trinitas*, modlitwa przy dolewaniu wody do wina — *Deus, qui humanae substantiae*, modlitwy przy nakładaniu kadzidła i okadzaniu darów — *Per intercessionem sancti Gabrielis archangelii*; *Incensum istud*, słowa przy mieszaniu świętych postaci — *Haec sancta commistio*, przed przyjęciem Komunii św. — *Perceptio Corporis Tui*, modlitwy komunijne — *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi*; *Domine sancte, Pater omnipotens*, a także znana modlitwa przed końcem Mszy — *Placeat tibi, Sancta Trinitas* i wiele innych. Modlitwy pochodzenia gallikańskiego są przeważnie długie, a zarazem wylewne w swej treści.

— Elementy pobożności ludowej

Liturgia rzymska w krajach północnych stała się szczególnie niezrozumiała dla zwykłych wiernych. Zarówno język łaciński, jak i duch tej liturgii nie przemawiały do serca ludu. Potrzebne było większe udratyzowanie akcji liturgicznej poprzez procesje, odpowiednie postawy ciała i gesty, które by uzupełniły czy wzbogaciły logiczną, ale zbyt powściągliwą liturgię rzymską. Zrozumiałszą była na tych terenach np. postawa modlitwiana wyrażona przez pokorne złożenie rąk niż klasyczna postawa „oranta” w tradycji rzymskiej, modlącego się z rozłożonymi rękami. Dlatego nowe modlitwy, odmawiane przez celebransa po cichu, wiązały się z tą pokorną postawą „oranta” z północy. Uroczyste błogosławieństwo biskupa w czasie mszy pontyfikalnej to także element gallikańskiej liturgii w rzymskich obrzędach. Postawa klęcząca w czasie Mszy św., przynajmniej w pewnych jej momentach, weszła do liturgii rzymskiej również tą drogą. Stamtąd też wywodzi się zwyczaj wielokrotnego powtarzania znaku krzyża w obrębie liturgii mszalnej aż do czasów najnowszej reformy. Zresztą, zamiłowanie do dramatyzowania to jedna z zasadniczych cech liturgii gallikańskiej, bliższej duchem liturgiom wschodnim niż klasycznej liturgii rzymskiej. Poprzez liturgię gallikańską wiele elementów pobożności ludowej weszło do oficjalnej liturgii Kościoła Zachodniego. Z tego też ducha czerpały inspirację różne nabożeństwa paraliturgiczne i bogate procesje, a także średniowieczne misteria, które stały się zalążkiem późniejszego teatru.

— Wyrazy czci dla Najświętszego Sakramentu

W epoce karolińskiej zaczyna się rozwijać specjalny kult Najświętszego Sakramentu. Najpierw jako reakcja na herezję Berengariusza (1000—1088 r.), przełożonego szkoły katedralnej w Tours. Jego wątpliwości dotyczącej przeistoczenia chleba i wina w Ciało oraz Krew Pańską spowodowały nie tylko reakcję doktrynalno-dyscyplinarną (synody w Vercelli — 1050, w Rouen — 1055, w Rzymie — 1059, 1078, 1079), ale też pobudziły wiernych do wyjątkowej czci dla Eucharystii.

Wyrazem kultu eucharystycznego, a zarazem przejawem ducha gallikańskiego, jest m. in. nowy zwyczaj liturgiczny — „podniesienia” Hostii konsekrowanej i ukazania jej ludowi do adoracji. Pojawia się on najpierw w Paryżu w początkach XIII w. i szybko rozpowszechni

nia się w całym Kościele Zachodnim. Wierni pragną „widzieć Hostię” (*voire l'hostie*) i przywiązują wielką wagę do tego momentu Mszy św. Podniesienie kielicha jest nieco późniejszym zwyczajem; pojawia się gdzieś pod koniec XIII wieku. „Podniesieniu” świętych Postaci towarzyszyła wielka cześć adoracyjna, wyrażająca się w klęczącej postawie ludu i asysty; tę samą cześć wyrażał celebrans przyklekając nie tylko zaraz po podniesieniu, ale także przy każdym liturgicznym dotknięciu Najświętszego Sakramentu.

Do rozpowszechnienia się nowych elementów w liturgii, a nawet do ich rozwoju, przyczyniły się w znacznej mierze wielkie zakony dominikanów i franciszkanów. Ci ostatni wyjdą szczególnie naprzeciw potrzebom i pragnieniom ludu poprzez szerzenie kultu człowieczeństwa Chrystusa (Narodzenie Pańskie — „szopka”, Męka Pańska — krzyż z wizerunkiem cierpiącego Chrystusa, misteria Męki Pańskiej) oraz Jego Najświętszej Matki. Powstają więc nowe święta, szerzy się kult obrazów. Życie religijne i liturgiczne koncentruje się wokół biskupich katedr oraz klasztorów.

c) Alegoryczne tłumaczenie obrzędów mszalnych³

Rozwój liturgii rzymskiej poza samym Rzymem doprowadził do powstania pewnych ośrodków o silniejszym oddziaływaniu na terenach Galii i Germanii. Pracowano w tych ośrodkach nie tylko nad tekstem liturgicznym, ale także nad wyjaśnieniem jego sensu. Pojawiają się opracowania na temat liturgii.

Już Alkuin poświęcając wiele uwagi tematyce liturgicznej usiłował tłumaczyć Mszę św. w sposób alegoryczny. Dopiero jednak uczeń jego Amalariusz z Metz w dziele *De ecclesiasticis officiis* rozwinął ten typ tłumaczenia Mszy św. w całej pełni. Przebieg obrzędów mszalnych miał być symbolicznym przypomnieniem czy dramatycznym ukazaniem poszczególnych etapów Chrystusowego misterium, zwłaszcza Jego męki, śmierci i zmartwychwstania.

Śpiew introitu miał przypominać chór proroków, zapowiadających przyjście Odkupiciela. Kolekta jako pierwsza modlitwa odmawiana przez celebransa — to przypomnienie pierwszego wystąpienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Epistoła wskazywała na przepowiadanie Jana Chrzciciela jako Poprzednika Pańskiego (*Praecursor Domini*). Ewangelia — to nauczanie samego Pana Jezusa. Uroczysta procesja z darami wiernych miała się kojarzyć z triumfalnym wjazdem do Jerozolimy przed męką. Ciche modlitwy celebransa w czasie przygotowania darów winno się traktować jako wspomnienie męki i śmierci Chrystusa Pana. Głośne wypowiedzenie przez celebransa słów *Nobis quoque peccatoribus* oznacza głośny okrzyk setnika po śmierci Chrystusa. Podniesienie konsekrowanych darów oraz ich złożenie na ołtarzu wyobraża zdjęcie Ciała Pańskiego z krzyża i złożenie go do grobu. Mieszanie świętych postaci ma przypominać zmartwychwstanie Pańskie jako połączenie duszy i ciała Zbawiciela. Komunia św. to wspomnienie posiłku Zmartwychwstałego ze swymi apostołami. Wreszcie ostatnie błogosławieństwo ma przypominać gest Chrystusa Pana, błogosławiącego swych uczniów przed Wniebowstąpieniem.

Nauka „alegorystów” spotkała się z mocnym sprzeciwem pewnych kół duchowieństwa (Synod w Quiercy w 838 r. potępił ją nawet!), ale mimo

³ J. A. Jungmann, *La liturgie de l'Église romaine*, 97—98; tegoż autora, *Missarum sollemnia*, t. I, 119—126, 153—166; M. Zahajkiewicz, *Zarys historii liturgii*, w: *Liturgika ogólna*, red. R. Zielasko, Lublin 1973, 298; J. Wierusz Kowalski, *dz. cyt.*, 306; N. M. Denis-Boulet, *art. cyt.*, 310—311.

to rozszerzała się bardzo szybko i zyskiwała sobie zwolenników, a lud przyjmował ją bardzo chętnie. Teologia średniowiecza i praktyka Kościoła „skorygowały” w pewnym sensie ostrą decyzję synodu i opory przeciwników alegorycznego wykładu Mszy św. Zyskało sobie ono zwolenników także w Rzymie, a ślady alegorycznego ujęcia Mszy św. znaleźć możemy nawet w papieskim wykładzie jej tajemnic, podanym przez Innocentego III († 1215).

d) Od sakramentarza — w kierunku Mszału (*Libelli Missarum*)

We wczesnym średniowieczu pojawiają się już próby łączenia różnych tekstów mszalnych w jedną księgę (tzw. *Libelli Missarum*)⁴. Znajdują się w nich nie tylko modlitwy kapłańskie, ale także inne teksty mszalne, np. czytania czy śpiewy, zamieszczane dotąd w oddzielnych księgach i przeznaczone dla lektorów czy śpiewaków. Już w tzw. „Mszałe z Bobbio” (VII w.) spotykamy oprócz modlitw kapłańskich teksty czytań mszalnych. Pod koniec IX wieku pojawiają się wiele rękopisów sakramentarzy, zawierających w dodatku czytania, zwłaszcza wspólne i wotywny, a także niekiedy śpiewy mszalne. Dopiero jednak w XI wieku można mówić o początkach właściwego „Mszału”. Odtąd najczęściej spotyka się księgi liturgiczne w tej właśnie postaci; natomiast sakramentarze w „czystej” formie są już rzadkością, a w XIII wieku prawie zupełnie zanikają.

Msze „prywatne” stają się zjawiskiem coraz częstszym i celebrujący kapłan przejmuje wszystkie funkcje — nie tylko główne, ale i pomocnicze: celebrans, diakona, lektora, kantora, czy scholi. Nic też dziwnego, że zamiast klasycznego sakramentarza potrzebuje księgi zawierającej wszystkie elementy Mszy św., czyli Mszału.

Nowe księgi liturgiczne upowszechniały się głównie dzięki zakonnikom, którzy zabierali je z sobą w czasie misyjnych wypraw i podróży. Dominikanie przejmowali elementy liturgii frankońskiej i angielskiej; franciszkanie natomiast przyswajali sobie liturgię kurii papieskiej (*secundum consuetudinem Romanae curiae*) i posługiwali się „Mszałem Kurii Rzymskiej”, który wprowadził w Rzymie papież Mikołaj III († 1277 r.). Utrwalony w późniejszych wiekach drukiem i rozpowszechniony w Europie Mszał ten stał się jakby prototypem Mszału Rzymskiego, który panował będzie przez kilka wieków w całym Kościele Zachodnim.

e) Od *Ordines Romani* do Pontyfikału i Ceremoniału

Ordines Romani jako księgi liturgiczne rozwijały się nadal przybierając jednak specyficzną formę i krystalizując się w dwóch kierunkach⁵. Na terenach Galii i Germanii ubogaciły się w nowe elementy, a poprzez „Pontyfikał rzymsko-germański” wpłynęły na Rzym i dały początek „Pontyfikałowi rzymskiemu” z XII wieku, a następnie „Pontyfikałowi Kurialnemu” z XIII wieku. Z biegiem czasu jednak pontyfikał ograniczał się jedynie do opisywania pozamszalnych funkcji biskupa.

Dopiero pod koniec XIII wieku liturgista wielkiej klasy Wilhelm Durand, biskup z Mende († 1332), ułożył na podstawie „Pontyfikału Kurialnego” nową księgę, zatytułowaną *Rationale divinarum officiorum*. Jest to

⁴ J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, 126—166 (*passim*); N. M. Denis-Boulet, *art. cyt.*, 306—307. 311—312; M. Zahajkiewicz, *art. cyt.*, 293.

⁵ N. M. Denis-Boulet, *art. cyt.*, 307—308; M. Zahajkiewicz, *art. cyt.*, 300; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, 152—153.

dzieło obszerne i zasadnicze w sprawach liturgii tego czasu. Autor dostosował je do potrzeb biskupów i podał m. in. bardzo szczegółowy opis Mszy pontyfikalnej sprawowanej przez biskupa, a także dokładny opis funkcji pomocniczych oraz zasady posługiwania się różnymi insygniami. Dzieło to stanowiło dla średniowiecza główną podstawę wiedzy liturgicznej, a zarazem źródło i niepodważalny autorytet w dziedzinie liturgii.

W Rzymie z kolei ceremoniarze papiescy XII i XIII wieku nieustannie pracują nad nowymi *Ordines Romani*, które drobiazgowo opisują Mszę papieską w kontekście roku liturgicznego i we wszystkich możliwych odmianach. Prace te trwają nieprzerwanie mimo niewoli awiniońskiej (XIV w.) i mimo trudności, na jakie napotyka papieństwo w wieku XV-tym.

Ostatecznym owocem i jakby zwieńczeniem tych prac jest dzieło za-tytułowane *Ritum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum S. Romane Ecclesiae libri tres*. Ułożyli je w 1488 roku trzej liturgiści: Jan Bur-chard, Agostino Patrizi i Paride Grassi, a wydał w 1516 r. w We-necji Cristoforo Marcello. W 1750 r. wznowiono wydanie tej księgi z komentarzem Giuseppe Catalani. Wszystkie ceremonie papieskie zaw-sze opierają się na tym piętnastowiecznym dziele.

Z tego też źródła wywodzi się ostatecznie *Caeremoniale episcoporum*, wydane przez papieża Klemensa VIII w 1600 r. jako księga liturgiczna, dostosowana do potrzeb biskupów diecezji pozarzymskich.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków-Warszawa

II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

Homilie „eucharystyczne” (c. d.)

11. „Wezwani na ucztę Baranka” (Komunia św).

Myśli do homilii

a) Obrzędy komunijne w nowym Mszale Rzymskim

Liturgia eucharystyczna to nie tylko liturgia ofiary nowego Przymie-rza; jest to wprawdzie najważniejszy aspekt Eucharystii, ale nie jedyny. Drugą ważną częścią liturgii eucharystycznej jest Komunia święta, czyli ucztą ofiarna nowego Przymierza⁶.

Chrystus Pan uobecniając swoją ofiarę w Wieczerniku „łamał” chleb (gr. *éklassen*; łac. *frégit*) i „podawał” go apostołom do spożycia (gr. *édoken*; łac. *dédit*) po modlitwie „błogosławiającej”, która w Jego ustach przeszła w słowa przemieniającej konsekracji. Podobnie „podawał” kielich z konse-krowanym winem. Prosty gest Chrystusa „łamiącego” chleb i „po-dającego” apostołom Pokarm oraz Napój nowej Paschy rozbudował

⁶ Zob. Rdz 18, 1—21; Iz 2, 1—5; 25, 6—10; 66, 1—22; Mi 4, 1—5; Łk 14, 15—24; Ap 19, 7—8; 21, 2—4; Prz 9, 1—6. — KDK 38. 42; DK 5; KK 11. *Institutio Generalis Missalis Romani* (skrót — IGMR), n. 56, *Missale Romanum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 41—42. — Pius XII, encyklika *Mediator Dei* (skrót — MD), Kielce 1948, s. 75; *List Ojca św. Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy eu-charystycznej*, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, n. 11—42; *Instrukcja o kul-cie tajemnicy eucharystycznej*, n. 31—41, Wrocławskie Wiadomości Kościel-ne, 22/1967/ 248—251; *Instrukcja Inaestimabile donum*, n. 17, L'Osservatore Romano, wydanie polskie 1/1980/ n. 4, s. 9; *Instructio de institutione litur-gica in seminariis*, n. 27, *Notitiae* 15/1979/ s. 536.

Kościół z biegiem czasu w dość bogaty obrzęd zwany Komunią świętą (por. IGMR, n. 48, 3, s. 38). Składa się on z trzech części: z obrzędów przygotowawczych (*ritus Praeparatorii*), które bezpośrednio prowadzą wiernych do świętej uczy, z samej Komunii św. jako radosnej uczy paschalnej, a wreszcie z modlitw czy śpiewów pokomunijnych.

Obrzędy przygotowawcze

Pierwsza seria obrzędów jest najbogatsza. Podkreśla ona fakt, że Msza św. jest ucztą paschalną, na której wierni przyjmują Ciało i Krew Pana jako pokarm oraz napój duchowy — zgodnie z jego wyraźnym poleceniem (por. 1 Kor 11, 24; Łk 22, 19).

Modlitwa Pańska *Ojcze nasz* jest jakby modlitwą dzieci jednej rodziny Bożej, zgromadzonej przy wspólnym stole. Wstęp do nowego Mszału przypomina, że zebrani proszą w niej o chleb powszedni, którym dla chrześcijan jest także chleb eucharystyczny (*In ea panis cotidianus petitur, quo christianis etiam Panis eucharisticus innuitur*). Ojcowie Kościoła wschodniego podkreślali nadprzyrodzony charakter „chleba” z Modlitwy Pańskiej (gr. *epiousios*; łac. *supersubstantialis* — nadmysłowy). Wśród zachodnich Ojców Kościoła św. Ambroży w traktacie o sakramentach wykładając neofitom sens Modlitwy Pańskiej zaznacza również, że nie idzie tu o chleb odżywiający ciało, lecz wzmacniający duszę na życie wieczne (*Panem quidem dixit, sed epiousion, hoc est supersubstantialem. Non iste panis est, qui vadit in corpus: sed ille panis vitae aeternae* (Joan. VI, 35), *qui animae nostrae substantiam fulcit. — De Sacramentis*, lib. V, c. IV, 24).

Drugą ważną prośbą z tej modlitwy to błaganie o miłosierne oczyszczenie z grzechów (*atque purificatio a peccatis imploratur*): „I odpuść nam nasze winy”. Embolizm, czyli modlitwa „dorzucona” do *Ojcze nasz* (z gr. *embóllo* — dorzucam) rozwija ostatnią jej prośbę jako błaganie o uwolnienie całej wspólnoty od potęgi zła. Troska o czystość sumienia przed świętą ucztą jest tu uzasadniona i całkowicie zrozumiała. Wierni mają przyjąć prawdziwe Ciało i Krew Pana — Najświętszy Sakrament, wymagający od uczestników osobistej świętości. Starochrześcijański dokument *Didaché* (I—II w.) w modlitwach związanych z Eucharystią wyraża tę samą troskę o świętość Kościoła i uwolnienie go od wszelkiego zła. W dziesiątym rozdziale m. in. czytamy: „Pomnij, Panie, na Twój Kościół i wybaw go od wszelkiego złego, i doprowadź go do doskonałości w miłości Swojej, i zgromadź go od czterech wiatrów (por. Mt 24, 31) pełen świętości, w Królestwo Twoje, które mu zgotowałeś” (*Didaché*, X, 5). Nawiązując do niedzielnej Eucharystii tenże dokument wyraża jeszcze dobitniej troskę o przedkomunijne oczyszczenie wiernych, a zwłaszcza usunięcie ze wspólnoty eucharystycznej podziałów i niezgody: „W dzień Pański zaś zgromadzajcie się, łamcie chleb i czyńcie dziękę, wyznawszy w pierw grzechy swoje, a żeby czystą była ofiara wasza. Ktokolwiek zaś żyje w nieporozumieniu z bratem swoim, niech nie uczestniczy w waszym zgromadzeniu, dopóki się nie pojedna, aby nie splamił waszej ofiary”. (*Didaché*, XIV, 1—2). Może jest to echo Pawłowych przestróg dawanych Koryntianom w związku z Wieczerzą Pańską, sprawowaną tam wśród rozłamów, podziałów i zgorzeń, a więc „niegodnie” i ku potępieniu (por. 1 Kor 11, 17—34). Troskę o godne przyjęcie Eucharystii dostrzegamy także w starochrześcijańskim wezwaniu liturgicznym, zachowanym w *Didaché*: „Kto święty, niech przystąpi! Kto nie jest święty, niech czyni pokutę!” (*Didaché*, X, 6). Wezwanie to w istotnej treści przetrwało w liturgiach wschodnich jako zawołanie celebransa tuż przed Komunią św.: *Ta hágia tois hágionis* — „Rzeczy święte dla świętych”! Już w tzw. „Mszy Klementyńskiej” z *Konstytucji Apostolskich* (IV

w.), a więc w najstarszym z zachowanych dokumentów liturgii syryjskiej (antiocheńskiej), spotykamy tę aklamację. Do tej właśnie wschodniej tradycji zdaje się nawiązywać komentarz nowego Mszału Rzymskiego, gdy wyjaśnia w Modlitwie Pańskiej prośbę o oczyszczenie z grzechów: „tak, by rzeczy święte otrzymywali rzeczywiście święci” (*ita ut sancta revera sanctis dentur*). Modlitwa Pańska i embolizm wyrażają oczyszczenia jako wynik pojednania zebranych z Bogiem. Jest to wertykalny kierunek przedkomunijnego pojednania.

Kolejny obrzęd przygotowawczy — „znak pokoju” (*ritus pacis*), wyraża pojednanie w kierunku horyzontalnym, a więc zgodę i miłość wzajemną wszystkich uczestników; nieodzowna to postawa przed przystąpieniem do stołu Pańskiego, by uczestniczyć w jednym chlebie, który wyraża jedność całego Kościoła (por. 1 Kor 10, 16—17; Ef 4, 3—6). Sam Pan Jezus przestrzegał przecież: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 23—24). Tym bardziej należy to zrobić, gdy przy ołtarzu ma się przyjąć samego Pana podczas uczy ofiarnej nowego Przymierza.

Gest łamania chleba jest powtórzeniem tego, co uczynił Chrystus Pan podczas Ostatniej Wieczerzy: „Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go” (Łk 22, 19). Od tego gestu wywodzi się nazwa „łamanie chleba”, którą w czasach apostołskich określano sprawowanie całego misterium eucharystycznego (por. Dz 2, 42: 27, 35; Łk 24, 30, 35). Oficjalny komentarz Mszału Rzymskiego przypomina: „Obrzęd ten nie posiada jedynie praktycznego znaczenia, lecz oznacza, że wielu nas w czasie Komunii pożywając z jednego chleba życia, którym jest Chrystus, staje się jednym ciałem”. Znak łamania jednego chleba, by podać go do spożycia wielu uczestnikom ma zatem również symboliczne znaczenie; wyraża jedność Chrystusowego Kościoła. Na głębię tej symboliki zwracał uwagę Koryntyanom Apostoł Narodów. „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 17). Jedność Kościoła, wyrażaną w symbolu jednego chleba, dobitnie i obrazowo ujmuje starożytna modlitwa chrześcijan zawarta w *Didaché*: „Jak ten łamany chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się czymś jednym, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi w Królestwie Twoim” (*Didaché*, IX, 4).

Śpiew *Baranku Boży* w czasie łamania chleba jeszcze raz nawiązuje do prośby o odpuszczenie grzechów, o oczyszczenie sumienia i Boży pokój. Ten sam temat przewija się przez modlitwy prywatne celebransa, odmawiane po cichu. Kapłan modli się wtedy m. in.: „... wybaw mnie przez to najświętsze Ciało i Krew Twoją od wszystkich nieprawości moich i od wszelkiego zła; spraw także abym zawsze zachował Twoje przykazania i nie dozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie”. Oczyszczenie Boże gwarantuje bowiem człowiekowi owocne przyjęcie Eucharystii. O to samo więc prosić winni indywidualnie wszyscy wierni, modląc się w milczeniu w czasie prywatnej modlitwy kapłana.

Przed samą Komunią św. celebrans ukazuje wiernym Chleb eucharystyczny i zaprasza ich na ucztę Chrystusa; jest ona paschalną ucztą nowego Przymierza i spożywaniem prawdziwego Baranka, którym jest Jezus Chrystus. Z tej racji Komunia św. jest także zaczątkiem wiecznej uczy na Godach Baranka (por. Ap 19, 9). Celebrans mówi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka”. Zapraszając wiernych na tę świętą ucztę kapłan wraz z nimi wzbudza akt pokory i uznania swej niegodności. Ewangeliczne słowa setnika z Kafarnaum dostosowuje tu Kościół do

aktualnej sytuacji zaproszonych do stołu Pana; wyraża w nich własną niegodność oraz bezgraniczne zaufanie do Pana i uzdrawiającej mocy Jego słowa: „Panie, nie jestem godzien, abys przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja” (por. Mt 8, 8).

— Komunia święta

Właściwa uczta paschalna rozpoczyna się od Komunii celebransa. Wtedy to winien rozpocząć się śpiew towarzyszący procesji komunijnej; powinien on trwać przez cały czas komunikowania wiernych. Śpiew ten ma wielkie znaczenie jako symbol rzeczywistości głębszej, jako znak zewnętrzny dokonującego się we wnętrzu serc misterium. „Przez jedność głosów ma wyrazić duchową wspólnotę komunikujących” (*spiritalium unionem communicantium per unitatem vocum exprimere*) — jak zaznacza wstęp do Mszału. Dalej ma wyrażać „radość serca i nadać bardziej braterski charakter procesji tych, którzy przystępują do stołu Pańskiego Ciała” (*gaudium cordis demonstrare et processionem ad Corpus Christi suscipiendum magis fraternam reddere*). Skoro Komunia św. stanowi początek Godów Baranka, a więc uczty weselnej wiecznego zbawienia, nic dziwnego, że tak bardzo zalecany jest śpiew towarzyszący Komunii św. Jest to przecież uczta zaślubin, uczta miłości i zjednoczenia z Panem-Oblubieńcem: a „kto kocha, ten śpiewa”, jak zauważa św. Augustyn (*qui amat, cantat*). Zasiadając do uczty weselnej nie wypada milczeć.

Przywrócono też starożytną formułę komunijną, znaną św. Ambrożemu i św. Augustynowi (IV—V w.). Celebrans ukazując Hostię mówi: „Ciało Chrystusa”. Komunikujący odpowiada: „Amen”! Odpowiedź komunikującego winna być świadomie wypowiediana, przede wszystkim jako wyraz wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postacią chleba. Zwracał na to uwagę św. Ambroży neofitom w katechezie sakramentalnej: „Nie na próżno więc mówisz: Amen — wyznając już w duchu, że przyjmiesz Ciało Chrystusa. Mówi ci kapłan: Ciało Chrystusa; a ty mówisz: Amen, to znaczy — tak jest naprawdę. Co wyznaje język, niech zachowuje wewnętrzne uczucie (*Ergo non otiose dicis tu: Amen, iam in spiritu confitens quod accipias corpus Christi. Dicit tibi sacerdos: Corpus Christi: et tu dicis: Amen, hoc est, verum. Quod confitetur lingua, teneat affectus* — *De sacramentis*, lib. IV, c. V, 25). W kontekście wszystkich znaków uczty komunijnej oraz komentarzy Ojców Kościoła aklamację „Amen” należy rozumieć także jako wyraz zaangażowania i zobowiązania do tworzenia wspólnoty Kościoła, który przecież też jest „Ciałem Chrystusa” — mistycznym Ciałem Pana, którego On jest Głową (por. 1 Kor 12, 12—28; Rz 12, 4—5; Kol 1, 18—24). Eucharystia bowiem nie tylko wyraża jedność wspólnoty Kościoła, ale też buduje ją nieustannie, zasilając wszystkich wierzących tym samym Pokarmem. Jeden stół, jedna ofiara, jeden Pokarm, a także jeden śpiew złożony z wielu głosów — wyrażają i budują jedno Ciało Kościoła, najczęściej związane ze swą Głową i napojone jednym Duchem (por. Ef 4, 3—6; 1 Kor 12, 4—13).

Wprowadzenie do Mszału wyjaśnia dalej, że „jest rzeczą bardzo pożądaną, by wierni przyjmowali Ciało Pańskie z hostii konsekrowanych podczas Mszy św., w której uczestniczą... Dzięki temu także przez znaki Komunia św. będzie się ukazywała jako uczestnictwo w aktualnej sprawowanej Ofierze” (IGMR, n. 56 h, s. 38). Jest to przypomnienie jednego z konkretnych wskazań soborowych, „Zaleca się usilnie — czytamy w Konstytucji o liturgii — ów doskonalszy sposób uczestniczenia we Mszy świętej, która polega na tym, że po Komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej ofiary” (KL 55). Już Pius XII w encyklice

Mediator Dei z 1947 roku, powołując się na encyklikę Benedykta XIV *Certiores effecti*, pisał: „godni są pochwały ci, którzy będąc obecni na Mszy, spożywają Hostie konsekrowane podczas tej Ofiary” (MD, II, 3, s. 74).

— Obrzędy pokomunijne

Trzecia część obrzędów komunijnych to dziękczynno-pochwalne śpiewy oraz modlitwy. Po rozdaniu Komunii św. zaleca się, według uznania, cichą modlitwę indywidualną celebransa i wiernych „w swoim sercu, trwającą przez pewien okres czasu (*pro opportunitate sacerdos et fideles per aliquot temporis spatium in corde suo orant* — IGMR, n. 56 j). Istnieje też możliwość odśpiewania po Komunii św. przez całe zgromadzenie „hymnu, psalmu lub innego śpiewu o charakterze pochwalnym” jako wyrazu wspólnotowego dziękczynienia (*Si placet, etiam hymnus vel psalmus vel alius cantus laudis a tota congregatione persolvi potest* — tamże).

Procesję komunijną z towarzyszącym śpiewem, a także ewentualne modlitwy w ciszy lub śpiew pochwalny, kończy uroczysta modlitwa celebransa, zwana Modlitwą po Komunii (*Oratio post Communionem*). Kapłan z rozłożonymi rękami błaga w imieniu całej wspólnoty Boga o owoce co dopiero sprawowanego misterium św. Eucharystii, które w przyjęciu przez wiernych Komunii św. osiągnęło swoją pełnię (*pro fructibus mysterii celebrati deprecatur* — IGMR, n. 56 k). „Amen” wiernych stanowi jakby podpis pod treścią modlitwy i sprawia, że staje się ona prawdziwie ich modlitwą (*Populus acclamatione „Amen” orationem facit suam* — tamże).

— Prywatne „dziękczynienie” po Komunii św.

W tym miejscu wypada także przypomnieć sprawę prywatnego „dziękczynienia” po Komunii św., które w dobie odnowy posoborowej zostało trochę zaniedbane. Odżyły bowiem przy okazji odnowy dawne zarzuty pod adresem tej praktyki, rzekomo zbędnej i powtarzającej to, co stanowiło treść sprawowanej Eucharystii (eucharystia — znaczy „dziękczynienie”). Z zarzutami tego typu rozprawiał się już Pius XII w encyklice *Mediator Dei*: „Ukończenie świętego obrzędu według przepisów liturgicznych nie zwalnia od dziękczynienia tych, którzy spożyli niebiański posiłek; owszem, jest bardzo właściwe, aby po przyjęciu eucharystycznego daru i zakończeniu publicznych obrzędów skupili się i w zażyłym złączeniu z Boskim Mistrzem najczulej z Nim rozmawiali, tak jak na to okoliczności zezwalają. Zbaczą zatem ze ścieżki prawdy ci, którzy czepiając się raczej słów niż sensu, twierdzą i nauczają, że po ukończeniu Ofiary nie ma po co robić dziękczynienia, a to rzekomo dlatego, że sama Ofiara ołtarza jest dziękczynieniem... Wprawdzie rozwiązuje się publiczne zgromadzenie społeczności, lecz trzeba, aby jednostki złączone w jedno z Chrystusem nie przerywały w swych duszach pieśni chwały” (MD, II, 3, s. 75—76). Powołując się następnie na zachęty do ciągłego dziękczynienia zawarte w Piśmie Świętym i liturgii — papież dodaje: „Przeto jeśli w każdym czasie należy dziękować Bogu i nigdy nie ustawać Go chwalić, któż by się ośmielił ganić albo potępiać Kościół za to, że swoim kapłanom (por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 810) i wiernym doradza porozmawiać nieco z Boskim Zbawicielem po świętej Komunii” (tamże, s. 76).

Czy jednak po reformie liturgicznej stanowisko Kościoła jest nadal takie samo w tej sprawie? — pyta niejeden, a wielu ma wątpliwości. Pozyteczne wydaje się więc przytoczenie tu fragmentu posoborowej instrukcji o kulcie tajemnicy eucharystycznej z 25 maja 1967 roku. Numer 38 też instrukcji, zatytułowany „Modlitwa prywatna po Komunii św.”,

brzmi: „Z uczestnictwa w Ciele i Krwi Pańskiej spływa obficie na każdego z osobna dar Ducha, jako woda żywa (por. J 7, 37—39), byle się je tylko przyjmowało i sakramentalnie i duchowo, czyli z żywą wiarą, która działa przez miłość. O zjednoczeniu zaś z Chrystusem, ku któremu sam sakrament jest skierowany, należy się starać nie tylko w czasie samego obrzędu eucharystycznego, lecz należy je przedłużać na przeciąg całego życia chrześcijańskiego, tak by wierni przetrawiając nieustannie przez wiarę otrzymany dar, pędzili życie codzienne w dziękczynieniu pod kierownictwem Ducha Świętego i przynosili obfitsze owoce miłości.

Dla tym łatwiejszego trwania w tym dziękczynieniu, które się składa Bogu w sposób wzniosły podczas Mszy św., zaleca się wszystkim, którzy posilili się Komunią św., by przez jakiś okres czasu pozostawali na modlitwie” (*Eucharisticum mysterium*, n. 38; podkreślenie moje — B. M.). Dokument powołuje się tu na wyżej przytoczony tekst Piusa XII z *Mediator Dei*. Niestety. Praktyka nie poszła za tymi wskazaniem, zwłaszcza na Zachodzie. Stąd wśród najnowszych dokumentów Kościoła dotyczących Eucharystii mamy także przypomnienie „o obowiązku należytego dziękczynienia po Komunii św.” Kongregacja do Spraw Sakramentów i Kultu Bożego wydała w Wielki Czwartek, w dniu 3 kwietnia 1980 roku, instrukcję *Inaestimabile donum* w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej. Oto 17 numer tejej instrukcji: „Należy zalecać wiernym, aby nie zaniedbywali obowiązku należytego dziękczynienia po Komunii św., bądź to podczas sprawowania obrzędu: zachowując chwilę milczenia, śpiewając jakiś hymn lub psalm, albo inną pieśń pochwalną bądź to po zakończeniu obrzędu, trwając według możliwości na modlitwie przez pewien przeciąg czasu” (*L'Observatore Romano*, wydanie polskie, I, 1980, n. 4, s. 9). Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego w instrukcji o wychowaniu liturgicznym w seminariach z dnia 3 czerwca 1979 roku w n. 27 zaleca, by seminarzyści po Komunii św. przez pewien czas trwali na modlitwie osobistej (*Notitiae* 15, 1979, s. 536). Myśl Kościoła jest zatem jasna i zgodna z tradycyjną pobożnością eucharystyczną.

b) Bóg zaprasza na ucztę zbawienia

— Biblijne ucztę zjednoczenia

Obrzędy Komunii św. stanowią znak, wskazujący na ukryte w nim Boże misterium zbawienia. Pośrodku tych obrzędów rozbrzmiewa doniosłe stwierdzenie, zaczerpnięte z Janowej wizji ostatecznego zbawienia: „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka” (por. Ap 19, 9). Ta eschatologiczna wizja przywołuje z kolei starotestamentowe wizje prorockie oraz ewangeliczne obrazy uczt, na którą Bóg zaprasza ludzi. Potężne łoś biblijne stanowi zatem nieodzowne uzupełnienie czy pogłębienie liturgicznych znaków związanych z Komunią św., w której teologiczny wątek uczt Bożej konkretyzuje się dla nas i nabiera pełnego sensu.

Prorocy ukazują Boże dzieło zbawienia m. in. jako wielkie „gromadzenie” rozproszonych ludzi oraz całych narodów w jedną wspólnotę, jakby w jedną rodzinę. W Księdze Izajasza w rozdziale drugim oglądamy wraz z prorokiem jakby falę narodów, płynących na końcu czasów ku górze domu Pańskiego, która wystrzeliłi ponad góry i pagórki gromadząc wszystkie ludy i narody (zob. Iz 2, 1—5; por. też Iz 66, 1—22). Tę samą wizję roztacza przed nami prorocka Księga Micheasza (zob. Mi 4, 1—5).

Nowotestamentowa wizja zbawienia, ukazana przez św. Pawła, potwierdza prorockie zapowiedzi. Tajemniczy plan Boży, powzięty przed wiekami

i dokonujący się w pełni czasów poprzez paschalne misterium Chrystusa, zmierza do tego, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Pełna odkupienia dokonanego w Chrystusie to przywracana powoli jedność wszystkich i wszystkiego w Bogu, to powszechna harmonia Bożego ładu w całym stworzeniu, zjednoczonym z Bogiem. Taka jest odwieczna wola Boga, jak zapewnia Apostoł Narodów: „Zechciał bowiem (Bóg)..., aby przez Niego (przez Chrystusa) znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19—20). Tę samą myśl wyraża św. Jan w swej ewangelii, gdy komentuje „proroctwo” o śmierci Jezusa, wypowiedziane przez Kajfasza jako najwyższego kapłana: „Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 51—52). Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu była szczytem zbawczego działania Boga, Bożego „gromadzenia” w jedno rozproszonych, a zarazem ofiarą doskonałego uwielbienia Boga w stworzeniu — ofiarą nowego i wiecznego Przymierza.

W prorockich wizjach zbawienia dostrzegamy jednak coś więcej niż tylko „gromadzenie się” narodów na Bożej górze Syjon. Celem Bożego zwoływania jest udział w uczcie zbawienia, którą Bóg przygotował dla wszystkich ludzi dobrej woli. Ma to być uczta weselna — uczta zaślubin Boga z ludzkością, uczta paschalna — uczta „Godów Baranka”. W Synu swoim Wcielonym Bóg poślubi wtedy ostatecznie wybrany lud i zjednoczy się z nim na zawsze w odwiecznej miłości. Będzie to pełnia zbawienia zapowiadana i wyobrażona w postaci „uczty zbawienia”. Temat uczty Bożego zbawienia przewijać się będzie przez całą Biblię, a pełne Jego zrozumienie winno być owocem kontemplacji eucharystycznego misterium jako paschalnej „uczty Godów Baranka” — kontemplacji połączonej z pełnym wiary uczestnictwem w tej świętej uczcie. Zatrzymajmy się na zasadniczej wizji z Księgi Izajasza, która będzie mieć swe przedłużenie w ewangelii (por. Mt 22, 2—10) i w Apokalipsie (por. Ap 19, 7—8; 21, 2—4).

U Izajasza czytamy: „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze (na Syjonie) ucztę z łustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win. Zedrze On na tej górze zasłone, zapuszczoną na twarzą wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody. Raz na zawsze zniszczy śmierć. Wtedy Pan Bóg otrze łzy z każdego oblicza, odejmie hańbę swego ludu po całej ziemi, bo Pan przyrzekł. I powiedzą w owym dniu: Oto nasz Bóg, Ten któremuśmy zaufali, że nas wybawi; oto Pan, w którym złożyliśmy naszą ufność; cieszymy się i radujmy z Jego zbawienia! Albowiem ręka Pana spocznie na tej górze” (Iz 25, 6—10).

Ucztę zbawienia konkretnie przygotowuje ludziom Boża Mądrość, która wcielając się urzeczywistnia odwieczny zamysł Boga. Mądrość Wcielona, Janowy Logos — Słowo (por. J 1—14), które „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” — to sam Jezus Chrystus. Jego więc zaproszenie, docierające do nas tuż przed Komunią św., należy odkrywać już w słowach Księgi Przysłów: „Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, nabiła zwierząt, namieszała wina i stół zastawiła. Służące wysłała, by wołały z wyżynnych miejsc miasta: Prostackek niech do mnie tu przyjdzie. Do tego, komu brak mądrości, mówiła: Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie głupotę i życie, chodźcie drogą rozwagi” (Prz 9, 1—6).

Obraz uczty zbawienia miał konkretną i ustawiczną „pamiętkę” obrzędową w izraelskiej uczcie paschalnej oraz ciągłych ucztach ofiarnych, towarzyszących tzw. „ofiarom biesiadnym”. „Wyborne mięso” czy „wyborne wino”, a także chleb — to konkretne zapowiedzi eucharystycznej uczty, na której spożywamy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, du-

szę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały” (antyfona *O święta Uczta*).

Wybawienie Izraela z Egiptu połączone było z ucztą paschalną, spożywaną na stojąco, w pośpiechu „wyjścia”, pośród nocy ratującej od śmierci dzięki krwi baranka zabitego i spożywanego na tej dziwnej uczcie (por. Wj 12, 21—23. 29—36). Odtąd Izraelici mieli obchodzić ten dzień jako największe swe święto i powtarzać obrzęd paschalnej ofiary z jednorocznego baranka, połączony z domową ucztą paschalną, która stanowiła punkt kulminacyjny uroczystości (por. Wj 12, 1—20. 24—28). Główną potrawą paschalną był baranek pieczony na ogniu. Chleb niekwaszony (hebr. *mazzót*) łamano i rozdawano biesiadnikom na znak rozpoczęcia właściwej uczty i braterskiego zespolenia przy jednym rodzinnym stole. Kielich wina mieszanego z wodą powracał kilkakrotnie w ciągu wieczerzy paschalnej, ale najważniejszy był trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa” (por. 1 Kor 10, 16). Inne potrawy przypominały gorzki los narodu w Egipcie, z którego wyzwolił go Pan podczas paschalnej nocy. Uczta paschalna przebiegała w atmosferze ogromnej radości, przeżywanej wspólnotowo i rodzinnie. Śpiew psalmów wielkiego i małego „Hallelu” wyrażał właśnie tę wspólnotową radość paschalną, radość zbawienia (por. Ps 113—118 i Ps 136). Antyfony śpiewanych wtedy psalmów — „Hallelujah”, nase *alleluja*, tzn. „chwalcie Pana” — nadały całemu kantykwowi tytuł „Hallelu” i weszły do liturgii chrześcijańskiej jako typowe paschalna akłamacja, antycypująca niebiańskie „Alleluja” na wiecznych Godach Baranka (por. Ap 19, 1—9).

Podczas takiej właśnie uczty paschalnej, radosnej i rodzinnej, Chrystus Pan uobecnił swoją ofiarę nowego Przymierza pod postaciami chleba i wina, a więc w formie uczty. Odtąd prawdziwym Barankiem paschalnym, który gładzi grzechy świata (J 1, 29; por. Kpł 14, 13, 21. 24 n; Wj 12, 3 nn; Ap 5, 6; zob. też 1 Kor 5, 7 i prefację wielkanocną), jest sam Jezus Chrystus. Jego Ciało złamane, jakby „upieczone” w ogniu męki oraz uwielbione w zmartwychwstaniu — staje się naszym pokarmem. Paschalne zaś potrawy chleba i wina stały się na Ostatniej Wieczerzy Jego Ciałem i Krwią; podawane są odtąd ustawicznie na stole eucharystycznym jako zadatek, zaczątek i przedsmak (*pignus, praegustatio, anticipatio*) wieczystych Godów Baranka (por. Ap 19, 7). Janowy opis męki Pańskiej celowo uwydatnia paschalne aspekty Jezusowej śmierci. Apostoł chce nam niejako wskazać palcem na Ukrzyżowanego i powiedzieć: Oto prawdziwy Baranek paschalny, który zapowiadany był przez wieki w obrzędach uczty paschalnej Izraela! Dlatego właśnie ewangelista mówi z takim naciskiem: „Kość Jego nie będzie złamana” (J 19, 36; por. Wj 12, 46).

Podczas wędrówki Izraela przez pustynię w kierunku Ziemi Obiecanej pojawia się bardzo ważny znak, zapowiadający Bożą ucztę zastawioną dla grzesznego człowieka-pielgrzyma. Oto Izrael wystawia Boga na próbę, dopuszczając w swym sercu nieufność względem Jego opatrności w stosunku do wybawionego ludu. Izraelici mówili: „Czyż Bóg potrafi nakryć stół na pustyni?... Czy także potrafi dać chleba albo ludowi swemu przygotować mięso?” (Ps 78, 19—20). Odpowiedzią Boga na grzeszne powątpiewanie był dar wody cudownie wydobytej ze skały, dar manny i przepiórek (Ps 78, 20—31). Najbardziej charakterystycznym znakiem i zapowiedzią jest cudowny dar manny, otrzymywany codziennie od Boga i podtrzymujący życie pielgrzymującego oraz walczącego ludu (zob. Wj 16, 4—36; por. Lb 11, 4—9). Bóg-Wybawca „bramy nieba otworzył i spuścił jak deszcz mannę do jedzenia: dał im zboże z nieba. Człowiek chleb moczary spożywał — żywności zesłał im do syta” (Ps 78, 24—25). Sam Chrystus Pan nawiąże w mowie eucharystycznej do tego wydarzenia zapowiadając wielki dar prawdziwej manny, jaką będzie odtąd Jego Ciało, wydane za życie świata i wciąż da-

wane na pokarm pielgrzymującemu ludowi nowego Przymierza podczas eucharystycznej uczty (por. J 6, 30—35. 48—51).

Oprócz paschalnej ofiary i uczty Izrael posiadał bogato rozwinięty kult ofiarniczy, skoncentrowany w jerozolimskiej świątyni. Wśród składanych Bogu ofiar poczesne miejsce zajmowały tzw. „ofiary biesiadne” albo „komunijne” (hebr. *zebáh* lub *szełaním*). Część ofiary spalano na ołtarzu (w ofiarach całopalnych — wszystko!) część zaś podawano uczestnikom do spożycia. Spożywali „z ołtarza” zarówno kapłani, jak i ofiarodawcy, a celem tej świętej uczty ofiarnej było zacieśnienie więzów wspólnoty „rodzinnej” między Bogiem i uczestnikami, a także wzajemnie między uczującymi. Przyjmowanie daru z ołtarza, oznaczającego Boga, symbolizowało łączność biesiadników z Bogiem; do tego właśnie przekonania nawiązuje św. Paweł pisząc do Koryntian: „Czyż nie są w łączności z ołtarzem ci, którzy spożywają z ofiar na ołtarzu złożonych?” (1 Kor 10 18). W uctwach ofiarnych Izraela należy zatem również szukać pogłębienia duchowego sensu Komunii św. jako prawdziwej uczty ofiarnej, przez którą wchodzimy w najściślejszą łączność z Bogiem oraz między sobą, spożywając „święte dary” z Chrystusowego ołtarza (gr. *ta hagia*; łac. *sancta*).

— Eucharystia ucztą jedności Kościoła

Sobór Watykański II zgłębiając tajemnicę Kościoła daje lapidarne określenie, zaczerpnięte z tradycyjnej nauki Ojców: „Tak to cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4). Owa jedność Kościoła, wywodząca się aż z głębin tajemnicy Trójjedynego Boga, stanowi na ziemi załazek powszechnej jedności ludów, które Bóg chce łączyć w jedną rodzinę. Dlatego też Kościół tak bardzo wrażliwy jest na punkcie jednoczenia ludzi. W soborowej konstytucji czytamy: „Popieranie bowiem jedności wiąże się z najgłębiej rozumianą misją Kościoła, ponieważ on sam jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1). Tak więc Kościół pokazuje światu, że prawdziwe zjednoczenie społeczne wypływa ze zjednoczenia umysłów i serc, to znaczy z owej wiary i miłości, dzięki której jedność jego w Duchu Świętym jest nierozzerwalnie ugruntowana” (KDK 42).

Działalność duszpasterska wewnątrz Kościoła zmierza m. in. do budowania prawdziwej wspólnoty serc, do „budowania Ciała Kościoła” (por. Ef 4, 12. 16) w jedności i miłości wzajemnej wierzących. „Żadna jednak społeczność chrześcijańska nie da się wytworzyć — czytamy w *Dekrecie o postudze i życiu kapłanów* — jeżeli nie ma korzenia i podstawy w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowywanie do ducha wspólnoty” (DK 6). Eucharystia bowiem nie tylko oznacza jedność Kościoła, ale ją sprawia i buduje. „W Najświętszej bowiem Eucharystii — czytamy w tymże dokumencie — zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciałło swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom” (DK 5). Paweł VI w wyznaniu wiary z 30 czerwca 1968 roku podkreślił także ten kościelnotwórczy, jednoczący sens Eucharystii, w której Pan Jezus jest rzeczywiście obecny pod postaciami chleba i wina, „aby dać nam siebie na pokarm i aby nas zespolić w jedność swego Ciała mistycznego”. Uczta paschalna nowego Przymierza, czyli Komunia św., stanowi już teraz „wieczerną braterskiego zespolenia”, a zarazem „przedsmak uczty niebiańskiej” (KDK 38), a więc uczty ostatecznego zbawienia. Komunia św. jest realnym „zadatkim tej nadziei”, która w prorockich wizjach ukazywana była jako wielkie zgromadzenie na szczycie góry Bożej oraz uczta ostatecznego zbawienia. Jak niegdyś manna podczas wędrówki Izraela przez pustynię

w czasie wielkiego Wyjścia była pokarmem Bożym dla wybranego ludu, tak dziś Eucharystia stanowi „pożywienie na drogę”, które zostawił Bóg swemu ludowi na czas pielgrzymowania i walki w życiu chrześcijańskim (por. J 6, 30—35. 48—51; zob. KDK 38).

— Jednoczące centrum wszechdziejów

W świetle dokumentów soborowych oraz posoborowych wypowiedzi Kościoła trzeba nazwać Eucharystię ośrodkiem wszechświata i wszechdziejów, żywym „centrum wszelkich centrów”. Można też pokusić się o schematyczne ujęcie tej prawdy w takim koncentrycznym rysunku: Chrystus paschalny pośrodku jako *Kýrios* — Pan wszechdziejów. Sprawowanie Eucharystii we wspólnocie Kościoła uobecnia Chrystusa Pana w całej pełni Jego działania zbawczo-kultycznego, jednoczącego, będąc zarazem prawdziwym ośrodkiem całego życia sakramentalnego w Kościele (por. DK 5). Następny krąg to właśnie życie sakramentalne Kościoła jako szczytowy przejaw liturgii świętej. Nowym niejako centrum będzie z kolei liturgia, ten „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródło, z którego wypływa cała jego moc (por. KL 10). Kościół zaś, choć nieraz „mała trzódka” w ludzkiej historii, stanowi centrum dziejów świata ze względu na sprawowanie Chrystusowego posłannictwa. Kościół w świecie współczesnym jest właśnie załącznikiem królestwa Bożego na ziemi oraz widzialnym znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzkości, czyli „sakramentem zbawczej jedności”. Z kolei nasza ziemia oraz dzieje jej mogą uchodzić za centrum kosmosu ze względu na dokonujące się na niej misterium zbawienia wszechświata w Synu Bożym wcielonym, umęczonym, uwielbionym i posyłającym Ducha Świętego. Wszystkie te kręgi czy centra mają niejako jeden kierunek — „do Ojca”, do pełni zbawienia, do Paruzji Pana, do wiecznego domu wszystkich ludzi, gdzie weselna ucztą zbawienia jako Gody Baranka zgromadzą wszystkich i zjednoczą z Bogiem-Miłością w Jego Synu oraz Duchu Świętym. Ostatecznym zaś „ośrodkiem” w tej koncentrycznej wizji zbawienia jest Jezus Chrystus paschalny, ofiarujący się Ojcu w eucharystycznej ofierze i dający się ludziom na pokarm w uczcie ofiarnej podczas Komunii św. „Uczestnicząc w ofierze eucharystycznej, tym źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego” (KK 11), chrześcijanie stają w samym sercu zbawczych dziejów i jednoczą się najpełniej z Bogiem uwielbiając Go zarazem w sposób najdoskonalszy. „Posileni zaś w świętej Komunii Ciałem Chrystusowym, w konkretny sposób przedstawiają jedność Ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament” (KK 11). W tejsze Eucharystii wierni jednoczą się wzajemnie z sobą jako jedno ciało Kościoła Chrystusowego.

Owoce właściwego uczestnictwa w Eucharystii jako uczcie paschalnej jest zatem wzrastająca jedność i miłość Bożego ludu. Dzięki zespoleniu z Chrystusem wchodzą oni w ścisłą więź z Bogiem, a także ze wszystkimi braćmi — tworząc coraz pełniej i doskonalej jedną rodzinę miłujących się braci i sióstr, rodzinę dzieci Bożych. To właśnie wyraża i sprawia Eucharystia jako ucztą paschalną Nowego Przymierza.

Obzędry komunijne są prawdziwą ucztą ofiarną w najściślejszym słowa znaczeniu. Trzeba zauważyć, że właściwie cała Msza św. ma postać uczty, chociaż najważniejszym jej aspektem jest ofiarniczy charakter sprawowanego misterium. Od początku Mszy św. ołtarz jako stół Pański jest centrum eucharystycznego zgromadzenia. Swym wyglądem przypomina stół nakryty do posiłku — oczywiście do najświętszego posiłku nowej Pasychy, czyli Wieczerzy Pańskiej. Nawet liturgia słowa jakoś kojarzy się

z ucztą; mówimy przecież o „stole słowa Bożego, obficie zastawionym” dla wiernych (por. KL 51) i o pokarmie czy „chlebie słowa” (por. Pwt 8, 3; Mt 4, 4). Sama wreszcie ofiara Nowego Przymierza uobecnia się pod postaciami chleba i wina, a więc w formie pokarmu i napoju, przeznaczonych do spożycia. Pan zamknął swoją ofiarę w znaku uczyty, zgodnie z prorocztwami mówiącymi o uczcie zbawienia ostatecznego; zaakcentował tym samym gromadzący i jednoczący charakter Eucharystii.

Pierwsze nazwy Mszy św. podkreślają w niej ten właśnie aspekt uczyty zbawienia, czyli świętego posiłku, przyjmowanego na cześć Pana oraz z Jego rozkazu.

Dzieje Apostolskie mówią o „łamaniu chleba” czyniąc aluzję do Mszy św. (choć nie zawsze!), a więc mówią o niej jako o uczcie (por. Dz 2, 42. 46: 27, 35; Łk 24, 30. 35: zob. 1 Kor 10, 16). Św. Paweł zaś nazywa Mszę św. „Wieczerzą Pańską”, czyli ucztą paschalną („Wieczerzą”!), sprawowaną na pamiątkę Pana — Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 11, 20).

Boże zaproszenie na ucztę zbawienia, na Gody Baranka gromadzące w ostatecznym zjednoczeniu wszystkich ludzi, dociera do nas dziś bardzo konkretnie w Eucharystii podczas Komunii św. Uczestnictwo w uczcie eucharystycznej jest już odpowiedzią na to Boże wezwanie i stanowi prawdziwy początek wieczystej uczyty w domu Ojca. Poprzez Komunię św. „wraśćamy” niejako w niebo, w przyszły kształt świata zbawionego i przemienionego (por. KDK 38 i 39); jednoczymy się bowiem ściśle z uwielbionym Panem, którego Ciało Najświętsze przyjmujemy jako pokarm. On zaś już „jest u Ojca” i „zasiada po Jego prawicy” jako Pan wszechświata, jako zwycięski *Kýrios*.

c) Bóg w gościnie u człowieka

— Trzej Goście u Abrahama

Biblijny temat uczyty Bożej, zastawionej dla człowieka, kojarzy się spontanicznie z pokrewnym obrazem — Boga przychodzącego do człowieka i zasiadającego przy stole jako jego Gość oraz Współbiedziadnik. Wzruszający obraz takiej zażyłości z Bogiem widzimy już w gościnie zgotowanej przez Abrahama „pod dębami Mamre” trzem tajemniczym przybyszom (zob. Rdz 18, 1—21; por. Hbr 13, 2). Św. Augustyn dostrzega w tym wydarzeniu jakąś aluzję do tajemnicy Trójcy Przenajświętszej: Abraham podejmuje ze zcją „trzech” przybyszów, a zwraca się z pokornym zaproszeniem do „jednego”: „O Panie, jeśli jestem tego godzien racz nie omijać twego sługi!” (Rdz 18, 3). Z prostotą i wdziękiem ukazuje tę scenę fragment z brązowych drzwi katedry w Monreale na Sycylii (XIV w.) z napisem zaczerpniętym od św. Hilarego z Poitiers (IV w.): „Abraham trzech zobaczył, jednemu się pokłonił” (*Abraham tres vidit, unum adoravit* — św. Hilary, *de Trin.*, IV, 25; PL 10, 115). Piętnastowieczne arcydzieło mnicha Andrzeja Rublewa zatytułowane „Trójca Święta” nawiązuje do Rdz 18, 1—15 i ukazuje w podniosłej scenie trzech Aniołów w gościnie u Patriarchy. Wschodni komentarz liturgiczny tłumaczy tę scenę w słowach: „Szczęśliwy Abrahamie, widziałeś Ich, przyjąłeś u siebie trójjedyne Bóstwo” (P. Evdokimov, *Prawostawie*, Warszawa 1964, 261). Symbolikę ujęcia Rublewa oraz aluzję do Eucharystii w jego obrazie dostrzega wnikliwie P. Evdokimov: „Trzej niebiańscy pielgrzymi stanowią „przedwieczną Radę” i cały pejzaż zmienia znaczenie: namiot Abrahama staje się pałacem-świątynią; dąb z doliny Mambre — drzewem żywota; kosmos jako schematyczny kielich natury — lekkim znakiem jego obecności. Cielec na półmisku ustępuje miejscą kielichowi eucharystycznemu” (*tamże*).

— Jezus Chrystus w gościnie u grzesznych ludzi

Dalekie i tajemnicze sceny biblijnych „odwiedzin” Boga u człowieka oraz Jego gościny pod dachem ludzkiego przybytku nabrały bliskości i uchwytności wraz z wcieleniem Słowa Bożego. Słowo to „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (dosłownie: rozbiło namiot wśród nas — gr. *eskénosen*; J 1, 14). Celem Boskiego Przyjścia-Wcielenia jest zamieszkanie u człowieka, przebywanie wśród ludzi, aby ich zaprosić na Bożą ucztę zbawienia przemieniającego, a nawet przebóstwiającego. Bóg jednak musi być z kolei zaproszony przez człowieka i przyjęty przez niego. Niestety — „swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je (Słowo) przyjęli, dało moc (czyli Ducha Świętego), aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 11—12).

Znakiem szeroko pojętego „zaproszenia” przez człowieka i „przyjęcia” u siebie Syna Bożego mogą być ewangeliczne spotkania Chrystusa z ludźmi przy stole biesiadnym.

W Betanii „Marta przyjęła Go do swego domu” i „uwijała się około rozmaitych posług” goszcząc jak najserdeczniej niezwykle Gościa (Łk 10, 38—42; zob. J 11, 1—44 i 12, 1—11).

Podczas wesela w Kanie Galilejskiej widzimy wśród zaproszonych biesiadników także Syna Bożego oraz Jego Matkę. „Zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów” — pisze ewangelista (J 2, 1—11). Weselny charakter tej uczyt ma wyjątkowe znaczenie w odniesieniu do tajemnicy zbawienia jako „zaproszenia” na ucztę zaślubin Boga z człowiekiem, na eschatologiczne Gody Baranka (por. Ap 19, 7. 9).

Chrystus Pan przyjmuje „zaproszenie” grzesznych ludzi, by zasiąść z nimi do stołu w ramach uczyt czy w związku z nią okazać Boskie miłosierdzie: leczące, podnoszące, uzdrawiające, przemieniające.

Powoławszy Mateusza celnika na swego ucznia przyjmuje u niego gościnę, która ma symboliczny charakter i stanowi objawienie miłosiernego zamysłu Boga względem grzeszników (= wszystkich ludzi: por. 1 J 1, 8—10). Sam powołany pisze w ewangelii: „Gdy Jezus siedział w domu za stołem, przyszło wielu celników i grzeszników i siedzieli wraz z Jezusem i Jego uczniami” (Mt 9, 10). Zgorszeni tym faryzeusze otrzymują odpowiedź, która dla grzesznych i pokornych jest „radosną nowiną” o miłosierdziu Boga—Zbawcy (por. Mt 9, 11—13).

Gdy setnik z Kafarnaum przedstawia Jezusowi cierpienie swego sługi, słyszy dziwne słowa: „Przyjdę i uzdrowię go”. Jest to jak gdyby „wpraszenie się” Syna Bożego do człowieczego domu, pełnego cierpienia i niedostatku. Pokora setnika (podobna do Piotrowego poczucia niegodności — por. Łk 5, 8) oraz jego wiara w moc Jezusowego słowa wywołują nie tylko uznanie ze strony Pana i uzdrowienie sługi, ale także z a p o w i e d ź wielkiej wizji powszechnego zbawienia jako uczyt: „Wielu przyjdzie ze wschodu i zachodu, i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim” (Mt 8, 5—13).

Wzruszająca jest scena spotkania Zacheusza, bogatego zwierzchnika celników z Jerycha, z „przechodzącym przez miasto” Jezusem. Pan Jezus znów sam się niejako „zaprasza” do grzesznego człowieka w gościnę: „Zacheuszu, zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”. Ciekawość siedzącego na drzewie sykomorzy Zacheusza przemienia się pod wpływem słowa Pana w radosną wielkoduszość: „Zeszedł więc z pośpiechem i przyjął Go rozradowany”. Zgorszenie wszystkich kontrastuje z wielkoduszością i hojnością nawróconego bogacza, a Jezusowa ocena wskazuje na głębię dokonującego się misterium zbawienia, które w tym wydarzeniu ujawniło się tak konkretnie: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama. Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 1—10).

Podczas uczyt szabatniej w domu przywódcy faryzeusów

Jezus dał naukę kornej skromności w przypowieści o zajmujących pierwsze miejsce oraz w przestrodze udzielonej gospodarzowi na temat: kogo zapraszać? Wtedy to jeden ze współbiesiadników westchnął głośno nawiązując do biblijnego wątku uczy zbowienia: „Szczęśliwy ten kto będzie ucztował w królestwie Bożym”. Jezusowa odpowiedź, dana znów w formie przypowieści o zaproszonych na ucztę, wskazuje już wyraźnie na Boży zamysł i powszechną wolę zbawczą Boga: „Pewien człowiek wyprawił wielką ucztę i zaprosił wielu. Kiedy nadszedł czas uczy, posłał swego sługę, aby powiedział zaproszonym: przyjdźcie, bo już wszystko jest gotowe. Wtedy zaczęli się wszyscy jednomyślnie wymawiać” (Łk 14, 15—17; zob. kontekst: Łk 14, 1—14. 18—24). To Bóg jest tym „człowiekiem”, który „wyprawił wielką ucztę” zapraszając wielu, tzn. wszystkich ludzi dobrej woli. Bóg sam wzywa na ucztę zbawienia poprzez „swe sługi proroków”, a w pełni czasów przez wielkiego Sługę swego (hebr. *Ebétħ Jahwé* — por. Iz 42, 1; 49, 3; 52, 13) — Jezusa Chrystusa, który jest Synem Bożym. Przypowieść ta zarysowuje mocno nie tylko Boże zaproszenie, ale także ludzką opieszałość i niewdzięczność wobec Bożego daru.

W Betanii, w domu Szymona Trędowatego, znów widzimy Jezusa jako zaproszonego na ucztę i „siedzącego za stołem” wraz z innymi gośćmi. Gest kobiety (Marii, siostry Łazarza i Marty) wylewającej drogocenny olej na głowę Pana jest odruchem wielkodusznego serca. Wiąząc ten gest ze swą Paschą Jezus chwali kobietę i zapowiada jej sławę w nurcie przyszłej ewangelizacji. W Bożej ekonomii zbawienia ujawnia się przecież Miłość odwieczna i zaprasza do wielkodusznej miłości ze strony człowieka, który tę Miłość może i powinien przyjąć całym sercem. Maria wyraża to w symbolicznym geście, który gorszy współbiesiadników, a nawet uczniów Pana, lecz raduje Jezusa i zapowiada właściwą postawę człowieka wobec Boga przyjmowanego w gościnę (Mt 26, 6—13; por. M 14, 3—9; J 12, 1—8).

Analogiczną scenę, choć o odmiennym klimacie duchowym, przedstawia nam św. Łukas z: „Jeden z faryzeuszów zaprosił Go (Jezusa) do siebie na posiłek. Wszedł więc do domu faryzeusza i zajął miejsce za stołem”. W tym opisie również występuje kobieta z alabastrowym flakonikiem olejku, ale jest nią znana w mieście grzesznica. Poczucie niegodności szczególnie mocno zostało wyrażone przez tę kobietę, a ocena Pana znów podkreśla jej wielką miłość („bardzo umiłowiała”). Pokora grzesznicy wyraża się w przedzieraniu się poprzez wszystkie zapory i przeszkody psychologiczno-społeczne: przychodzi do obcego domu, gdzie przebywa Jezus („dowiedziawszy się, że jest gościem w domu faryzeusza...”); zajmuje miejsce wyrażające pokorę i poczucie niegodności („i stanąwszy z tyłu u nóg Jego”); lzy i upadnięcie do nóg Jezusowych potęguje wyraz pokornej skruchy. Całowanie stóp Pana, wycieranie swymi włosami i namaszczenie ich wonnym olejkiem mówią w sposób przejmujący o miłości skruszonej grzesznicy; Jezus podniesie bardzo wysoko miłość kobiety wraz z jej wiarą, odpuści jej wszystkie grzechy — nie dzielając zgorszenia ani złych myśli faryzeusza-gospodarza (Łk 7, 36—50).

Wstrząsająca scena tego spotkania na uczcie mówi o postawie, z jaką człowiek-grzesznik winien przyjmować Boga u siebie; jest to mocne wołanie o postawę prawdy, pokornego przekonania o swej niegodności i grzeszności, a zarazem wyraz wielkiej miłości oraz wielkodusznej odwagi, która rodzi się z wiary w miłosierne Serce Boga. Troskę o taką postawę odnajdujemy w nowych obrzędach Komunii świętej.

— Chrystus zawsze czeka na zaproszenie

Bóg, który jest Miłością i zaprasza na ucztę zbawienia każdego człowieka, pragnie być zaproszonym z kolei przez człowieka w tym samym duchu miłości wielkodusznej. Jezus w mowie pożegnalnej zapowiedział: „Je-

śli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego i będziemy z nim przebywać" (J 14, 23). Miłość do Pana to przede wszystkim zachowanie Jego przykazań, czyli życie zgodne z Ewangelią. Tak pojęta i praktykowana miłość wyraża ze strony człowieka zaproszenie Pana w gościnę do siebie, w gościnę miłości i zjednoczenia z Bogiem.

W liście do kościoła w Laodycei z Janowej Apokalipsy Jezus upomina się o taką miłość gorącą i o zapewniające ją nawrócenie się ponowne chrześcijanina; radzi postarać się o złoto prawdziwe, białe szaty i balsam otwierający oczy na Bożą rzeczywistość. W tym kontekście pojawia się wspańiałe zdanie o tym, jak to Syn ubiega się cierpliwie o ludzkie zaproszenie na ucztę miłości: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną" (Ap 3, 20). Bóg pragnie wieczerzać we wnętrzu człowieka, przyjęty serdecznie przez niego jak niegdyś przez Abrahama „pod dębami Mamre" (por. Rdz 18, 1—21).

Komunia św. jest konkretnym włączeniem się „dzisiaj" w Boże zaproszenie na ucztę wiecznego zbawienia; jest już zaczątkowym udziałem w wieczystych Godach Baranka. Równocześnie zaś przyjęcie Pana podczas paschalnej uczy eucharystycznej jest prawdziwym zaproszeniem Go do siebie na swoistą „ucztę". Przyjęcie Komunii św. z wiarą i miłością jest konkretnym „zaproszeniem" Chrystusa Pana pod swój dach, do swego wewnętrznego domu; jest „posłyszeniem Jego głosu", głosu Boga, stojącego u drzwi ludzkiego serca i kołaczącego, jest także prawdziwym „otwarcie Mu drzwi" żywej świątyni, w której pragnie przebywać. Poprzez Komunię św. Syn Boży „wchodzi" do wierzącego i pragnie z nim „wieczerzać" (por. Ap 3, 20). Wraz z Chrystusem wchodzi jednak cała Trójca Święta: Ojciec (por. J 14, 23), Syn i Duch Święty — jak niegdyś do gościnnego Abrahama (por. Rdz 18, 1—21).

— Co ty zastawisz na ucztę?

Komentując Ewangelię według św. Jana wielki Augustyn naświetla „pełnię miłości" odwołaniem się od Księgi Przysłów: „Gdy z moźnym do stołu usiądziesz, pilnie uważaj, co położono przed tobą, a wyciągając swoją rękę wiedz, że i ty musisz to samo przygotować" (por. Prz 23, 1 nn). Odnośząc te słowa do uczy eucharystycznej św. Augustyn pyta: „Cóż jest stołem moźnego, jeśli nie ten stół, skąd bierzemy Ciało i Krew Chrystusa, który oddał za nas swoje życie?" (*Metanoëite — Nawracajcie się*, Kraków 1977, s. 473). Uczta eucharystyczna jest ucztą ofiarną. Prawdziwy Baranek paschalny — Jezus Chrystus — daje siebie, swoje Ciało i Krew jako pokarm i napój dla wierzących. Oddaje się nam w stanie ofiarniczego wyniszczenia, miłości i pokory. Przyjmujemy tak kosztowny pokarm i napój! To bardzo zobowiązuje.

Życie chrześcijańskie w całości jest lub winno być „przygotowaniem" i „dziękczynieniem" eucharystycznym; powinno stanowić odpowiedź na „dary" zastawione na stole Pańskim. Niemniej samo przystępowanie do stołu eucharystycznego musi budzić specjalny lęk i troskę, by nie podchodzić lekomyślnie i bez zastanowienia do tego stołu.

Kilkunastoletnia Anielka B. żyje już tą świadomością i wyraża ją w swoim pamiętniku (opublikowanym po jej śmierci). Pod datą 8 lutego pisze: „Jutro Komunia... Z czym ja Mu się pokażę? Taka już jestem udrczona tymi przestępstwami! Wiem, że czynię źle, a nie mam siły inaczej (por. Rz 7, 14—25; moje B. M.). Szczególnie dzisiejszy dzień był beznadziejny, a On ciągle wybacz a mnie ciągle wsty! Ta miłość miazdzy mię. A gdy się kiedykolwiek coś trochę powiesz, coś zrozumie, to czuję cię-

gle, że to mało, że to jest mniej, niż nic, a nie umiem dać więcej. Tak, czuję wielkie parcie od wewnątrz, a iść nie umiem i to mnie męczy i boli jak nic innego" (*Przeżyła czasów wiele*, Znak 5, 1950, n. 1, s. 47).

Poczucie winy oraz niemocy miesza się w człowieku z miłością serdeczną i odczytywaniem Chrystusowej miłości, na którą trzeba odpowiedzieć życiem — zwłaszcza w perspektywie „zaproszenia” i „przyjęcia” takiego Gościa. Eucharystia jest żywą „pamiątką męki” Pańskiej — ceny, jaką za nas Pan zapłacił na krzyżu. Miłość Boga posunęła się aż tak daleko — i w czasie Komunii św. nie tylko jest nam przypominana („Ciało za was wydane” — „Krew za was przelana”), ale wciąż od nowa jest dawana jako Pokarm i Napój niebiański. Człowiek myślący wie, że we Mszy św. „z moźnym do stołu zasiada” i winien „pilnie uważać, co przed nim położono”. Pokarmem i Napojem zastawionym przez Moźnego, przez Boga, dla człowieka i pełnego miłości. „Wyciągając swą rękę”, czyli przyjmując Pana w Komunii św., „wiedz, że i ty musisz to samo przygotować” — twierdzi św. Augustyn. Innymi słowy: zapraszając Pana do swego serca na ucztę — zastawić musisz na swoim stole siebie samego, swą wolę, swe serce gotowe na pełnienie woli Boga, nawet za cenę męki i śmierci, serce miłujące i posłuszne, oddane bez reszty Panu w duchu eucharystycznego „współfiarowania” (por. poprzednią homilię: „Ofiarujemy Niepokalaną Hostię”).

Dobrze to zrozumiała wspomniana wyżej Anielka B. skoro w innym miejscu pamiętnika pisze: „Ach, jak to bardzo boli, gdy się pomyśli, że się Jego obraziło, a co do Jego męki... to nigdy nie ośmieliłam się odczuć i przekonać siebie, że to dla mnie, bo zawsze i teraz zdaje mi się, że jeśli to zobaczę i odczuję, stanie się coś niesłychanego, wielkiego, strasznego, coś... Nie, nie ma na to odpowiedniego określenia” (*tamże*, s. 39).

Młody mężczyzna po dwóch fakultetach w czasie rozmowy na tematy religijne z wielkim przekonaniem i dobitnie mówił: „Ja nie chcę, by Chrystus za mnie tak cierpiał i umierał! To jest przecież wyzwanie ze strony Boga; to strasznie zobowiązuje. Bo i ja musiałbym radykalnie okazać, że kocham... A mnie na to nie stać” (Kraków, styczeń 1971; moje — B. M.).

— Jedność i miłość owocem Eucharystii

Eucharystyczna ucztą ofiarna jest „wyzwaniem” ze strony Boga, który jest Miłością. Jest „wezwananiem” na ucztę zbawienia wiecznego, a zarazem „przyjęciem” Boga w swoje niskie progi na „uczcie” weselną, na realny zaczątek zaślubin człowieka ze Słowem Bożym wcielonym. Zaszczyt ten zobowiązuje i wymaga od komunikujących życia upodobnionego do Jezusowego życia: zobowiązuje do wydania się dla Boga z miłości i to w taki sposób, w jaki On chce, byśmy mu się oddali. Określił to bardzo jasno w Ewangelii sam Chrystus Pan (por. Mt 25, 31—46), zwłaszcza w „nowym przykazaniu” miłowania się wzajemnie tak, jak On nas umiłował (por. J 13, 34; 15, 12, 17). Jest to miłość sprawdzalna, trudna, przebacząca — obejmująca nawet wrogów i prześladowców (por. Mt 6, 14 n; 18, 35; Mk 11, 25; Kol 3, 13). Takie nastawienie pozwala uczestniczyć w Eucharystii owocnie, a ucztą paschalną nowego Przymierza staje się wtedy nie tylko znakiem, ale i skutecznym źródłem oraz narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem oraz wzajemnie ze sobą w Chrystusie Panu, w Jego niejako Sercu.

W dniu poprzedzającym mękę, w Wieczerniku pierwszej Eucharystii, modlił się Pan Jezus do Ojca: „proszę...”, aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas... Ja

w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowalesz. Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś... Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowalesz, w nich była i Ja w nich" (J 17, 20—26 — *passim*).

Wstęp do nowego *Mszалу Rzymskiego* podkreśla w obrzędach Komunii św. prawdę Wieczernika — jedność uczniów Pańskich przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa: „Przez łamanie jednego chleba ujawnia się jedność wiernych, a przez Komunię wierni przyjmują Ciało i Krew Pańską, jak Apostołowie przyjęli je z rąk samego Chrystusa" (IGMR, n. 48, 5, s. 38).

Gorąca prośba o jedność wszystkich ludzi w Nim przez miłość odpowiada woli zbawczej Ojca, który chce wszystkich zgromadzić w jedną rodzinę Kościoła i „posadzić za stołem” wieczystych Godów Baranka. W Eucharystii Chrystus Pan „daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie” we współofiarowaniu (por. DK 5). „Błogosławieni, którzy zostali wezwani na ucztę Baranka”, ale też zrozumieli, że wezwanie to bardzo zobowiązuje i z kolei wymaga „zaproszenia” przychodzącego Boga na ucztę we własnym sercu. Dziękczynienie po Komunii św. w ciszy własnego serca, ma w tym świetle bardzo głębokie uzasadnienie teologiczne. Karmiąc się treścią liturgii i stanowiąc przedłużenie współofiarowania winno być osobistym pogłębieniem tego, co dokonało się we wspólnocie sprawującej Eucharystię.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków-Warszawa