

Serce Eucharystii



7

Mysterium Fascinans to kolekcja książek dotyczących szeroko rozumianej teologii i historii liturgii. W serii będą publikowane zarówno pozycje prezentujące wyniki najnowszych badań polskich i zagranicznych autorów, jak i tłumaczenia najważniejszych dzieł opublikowanych w XX w., które dotychczas nie były dostępne dla polskiego czytelnika. W logo serii występuje Baranek, którego tajemnicę Paschy – śmierci i zmartwychwstania – w liturgii wspominamy, celebруемy i uobecniamy. Seria **Mysterium Fascinans** powstała w wyniku połączenia kolekcji **Myśl Liturgiczna** Wydawnictwa WAM oraz **Źródło i Szczyt** Fundacji Dominikański Ośrodek Liturgiczny w Krakowie.

Serce Eucharystii

Modlitwy eucharystyczne w życiu Kościoła

ks. Krzysztof Porosło (redakcja)

ks. Tomasz Bać

Marek Blaza SJ

Tomasz Grabowski OP

ks. Maciej Zachara MIC

Wydawnictwo WAM

Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny

© Wydawnictwo WAM, 2024

© Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, 2024

Recenzja naukowa:

ks. prof. dr hab. Robert Woźniak

ks. dr hab. Jarosław Babiński, prof. UKSW

Opieka redakcyjna: Joanna Pakuza

Redakcja językowa: Agnieszka Komorowska

Projekt okładki: Natalia Miazga

Skład: Edycja

Redaktor naukowy serii: ks. dr Krzysztof Porosło

ISBN 978-83-277-3911-7

PDF e-ISBN: 978-83-277-4257-5

NIHIL OBSTAT

Przełożony Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,

ks. Jarosław Paszyński SJ, prowincjał, Kraków, dn. 16 maja 2024 r.,

l.dz. 37/2024

FUNDACJA DOMINIKAŃSKI OŚRODEK LITURGICZNY

ul. Stolarska 6/30 • 31-043 Kraków

tel. 12 430 19 34

e-mail: fundacja@liturgia.dominikanie.pl

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY WYDAWNICTWA WAM

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA WYDAWNICTWA WAM

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: WYDAWNICZA • Kraków

Publikację wydrukowano na papierze iBOOK white 70 g vol. 1.6

dostarczonym przez IGEPa Polska Sp. z o.o.

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	7
BIBLIOGRAFIA	9
WSTĘP	13

Tomasz Grabowski OP

HISTORIA I TEOLOGIA KANONU RZYMSKIEGO.....	19
1. Struktura KRz	20
2. Zarys historii I ME.	22
3. Główne idee teologiczne KRz.	31
Zakończenie	41

ks. Maciej Zachara MIC

NOWE MODLITWY EUCHARYSTYCZNE RYTU RZYMSKIEGO (II, III, IV): HISTORIA POWSTANIA I TEOLOGIA ORACJI	45
1. Historia powstania nowych modlitw eucharystycznych	46
2. Zarys teologii nowych modlitw eucharystycznych	55

ks. Tomasz Bać

MODLITWA EUCHARYSTYCZNA MSZY W RÓŻNYCH POTRZEBACH I MODLITWY EUCHARYSTYCZNE O TAJEMNICY POJEDNANIA: HISTORIA POWSTANIA I TEOLOGIA ORACJI	73
1. Cechy wspólne MEmrp i MEtp	73
2. Modlitwa eucharystyczna w mszach w różnych potrzebach ...	75
3. Modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania (De reconciliatione)	87

Spis treści

Ks. Krzysztof Porosło

BOGACTWO ANAFOR(Y) RYTU HISPZAŃSKO-MOZARABSKIEGO 95

Wprowadzenie	95
1. Historia rytu hiszpańsko-mozarabskiego	97
2. Historia hiszpańskiej modlitwy eucharystycznej	109
3. Struktura hiszpańskiej modlitwy eucharystycznej	115

Marek Blaza SJ

MODLITWY EUCHARYSTYCZNE W TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ 137

1. Pochodzenie anafor tradycji bizantyjskiej	139
2. Ogólna struktura i treść anafor bizantyjskich.	143
3. Analiza treści anafor bizantyjskich od prefacji do <i>Post-Sanctus</i>	146
4. Analiza treści opisu i słów ustanowienia Eucharystii	150
5. Analiza treści anamnezy i epiklezy	156
6. Modlitwy wstawiennicze (intercesje)	160
Zakończenie	163

NOTY O AUTORACH 167

TOMASZ GRABOWSKI OP

Historia i teologia Kanonu rzymskiego

Niniejszy tekst został napisany z myślą o czytelnikach, którzy jedynie pobieżnie znają Kanon rzymski (dalej: KRz). Ta modlitwa eucharystyczna, mimo że nazywana pierwszą, wykorzystywana jest nader rzadko. W konsekwencji większość wiernych reaguje na nią zaskoczeniem. Często nawet ministranci nie wiedzą, kiedy w toku modlitwy następuje epikleza. Gdy celebrans zdecyduje się na wykorzystanie pełnego tekstu i nie będzie opuszczał fragmentów zanotowanych w nawiasach, wówczas wierni mimowolnie dołączą do jego modlitw odpowiadając „Amen” po każdym „przez Chrystusa Pana naszego” – choć rubryki nie przewidują takiego wariantu. Mając to wszystko na względzie, przedstawiam poniżej jedynie ogólne wprowadzenie do tematu określonego w tytule. Dodatkowo należy pamiętać, że historia anafory obejmuje blisko 1600 lat, a jej teologią na przestrzeni kilkunastu wieków zajmowała się większość, jeśli nie wszyscy znaczący teologowie omawiający Eucharystię. Stąd siłą rzeczy proponowane ujęcie tematu będzie miało charakter wprowadzenia.

1. Struktura KRz

Interesująca nas anafora została zredagowana w taki sposób, że można wydzielić w niej kilkanaście części. Od dawna przyjął się zwyczaj nadawania im nazw, którymi są pierwsze słowa danej części. Nawet pobieżna lektura tekstu pozostawia wrażenie niekoniecznie jasnej, ale przeczuwanej paralelności treści. Kwestią otwartą pozostaje, na ile owa paralelność jest zamierzona, pierwotna i spójna, a na ile stanowi wynik redakcji, a więc została wprowadzona wtórnie, pozostaje zgrubna i jedynie częściowa. Przyjmijmy jednak dla naszych potrzeb, że w omawianej modlitwie można dostrzec następującą strukturę¹:

Tekst łaciński	Pierwsze słowa części KRz w wersji polskiej z 1986 r.
— <i>Vere dignum (Sanctus)</i>	— Zaprawdę godne to (Święty)
<i>Te igitur (In primis)</i>	Ojciec nieskończenie dobry (Składamy je)
<i>Memento (I)</i>	Pamiętaj, Boże (I)
<i>Communicantes</i>	Zjednoczeni z całym Kościołem
<i>Hanc igitur</i>	Boże, przyjmij łaskawie
<i>Quam oblationem</i>	Prosimy Cię, Boże
<i>Qui pridie</i>	On to w dzień przed męką
<i>Simili modo</i>	Podobnie po wieczerzy
<i>Unde et memores</i>	Boże Ojczy, my, Twój służby
<i>Supra quae</i>	Racz wejrzeć na nie
<i>Supplices</i>	Pokornie Cię błagamy
<i>Memento (II)</i>	Pamiętaj, Boże (II)
<i>Nobis quoque</i>	Również nam
— <i>Per quem</i>	— Przez Chrystusa
— <i>Per Ipsum</i>	— Przez Chrystusa

1 Taki podział tekstu modlitwy uzasadniają analizy lingwistyczne, których ze względu na charakter niniejszego tekstu nie będę przytaczał. Zainteresowanych odsyłam do M.J. CONNOLLY, *The Tridentine Canon missae as Framework for a Liturgical Narrative*, [w:] *The Structural Analysis of Narrative Texts*, red. A. Kodjak, M.J. Connolly, K. Pomorska, Slavica Publishers, Ohio 1980, 24–30.

Wrażenie symetrii pomiędzy poszczególnymi częściami nie jest pozbawione podstaw. Gdy porównamy kolejne moduły tekstu, okaże się, że struktura modlitwy faktycznie układa się według paralelizmów. Centralną jej częścią jest dwuelementowe (również składające się z podobnych do siebie części) opowiadanie o ustanowieniu. Przed nim i po nim znajdują się modlitwy, które odpowiadają sobie w dwóch cyklach, w których kolejne modlitwy zostały rozmieszczone równolegle do siebie (zob. poniższa tabela).

— Prefacja

1. Te igitur				1'. Supplices
2. Memento I	4. Hanc igitur	A. Qui pridie	4'. Unde et memores	2'. Memento II
3. Communicantes	5. Quam oblationem	A'. Simili modo	5'. Supra quae	3'. Nobis quoque

— Doksologie

Części 1 i 1' zawierają prośby o miłosierdzie Boże, przyjęcie ofiary oraz modlitwy w intencji Kościoła powszechnego (1) i Kościoła zgromadzonego na mszy świętej, a w szczególności tych, którzy przyjmą Ciało i Krew (1'). 2 i 2' to modlitwy wstawiennicze za żywych (2) i zmarłych (2'). Kolejne są prośbami o doczesną opiekę (3) i wieczne zbawienie (3') dla zgromadzonych, którzy przywołują orędownictwa świętych. *Hanc igitur* i odpowiadająca jej *Unde et memores* są prośbami o przyjęcie ofiary i aktem jej ofiarowania. *Quam oblationem* jest prośbą o uświęcenie składanej ofiary, a *Supra quae* ponowną prośbą o przyjęcie ofiary świętej. Opowiadanie o ustanowieniu stanowi oś symetrii dla paralelnych cykli 1–5 i 1'–5'. Kończące KRz doksologie i zmienna prefacja wraz z *Sanctus* również mogą być widziane jako odpowiadające sobie paralele. Należy tu jednak zaznaczyć, że najczęściej za modlitwę eucharystyczną uważa się jej część niezmienną,

dawniej jednak również prefację traktowano jako część kanonu². Choć greckie słowo *kavón* oznacza miarę, a jego łaciński odpowiednik *canon* normę, regułę lub prawo, kanonu mszy nie należy ograniczać jedynie do jego niezmiennych części. Zarówno *Gelasianum*³ jak i *Gregorianum*⁴ traktują prefację i kanon jako jedną całość (*canon actionis*). Zwyczajowo znajdował się on w środku mszału, przed formularzem Niedzieli Zmartwychwstania. Prawdopodobnie na skutek zwiększającej się liczby prefacji ich zbiór został wyraźniej oddzielony od modlitwy eucharystycznej, którą dodatkowo rozpoczynano zdobnym inicjałem, a od XVI w. oddzielano całostronicową iluminacją⁵. Jeżeli zgodzimy się co do tego, że prefacja wraz z *Sanctus* odpowiada kończącym kanon doksologiom (*Per quem, Per Ipsum*), wówczas będą one stanowić trzecią paralelną ze sobą grupę modlitw.

2. Zarys historii I ME

Do naszych analiz posłużmy się na początku tekstem modlitwy w formie, jaka może być znana uczestnikom liturgii w Polsce w XXI wieku. Jeżeli jest odprawiany KRz, wówczas celebrans korzysta z *Mszału rzymskiego dla diecezji polskich* wydanego w 1986 r. lub jego późniejszych edycji. Dla I ME nie ma dużego

-
- 2 Por. J. BRINKTRINE, *Msza Święta*, tłum. L. Tatar, PAX, Warszawa 1957, 143. Także współczesne mszały umieszczają nagłówek „Modlitwa eucharystyczna” przed dialogiem poprzedzającym prefację. Por. MR, 571 oraz MRpol, 303*.
 - 3 Najstarszy manuskrypt sakramentarza zawierający KRz znajduje się w Bibliotece Watykańskiej. Powstał między 628 a 715 rokiem.
 - 4 W ten sposób określa się księgi należące do rodziny sakramentarzy gregoriańskich, które powstały na bazie lub odzwierciedlają treść sakramentarza, który papież Hadrian podarował Karolowi Wielkiemu w roku 786. Nazwa ukazuje przekonanie współczesnych, że księga odpowiada dziełu papieża Grzegorza Wielkiego.
 - 5 W ozdobny inicjał *T[e igitur]* najczęściej wpisywano krzyż i wizerunek ukrzyżowanego. Podobnie całostronicowa iluminacja przedstawiała początkowo Chrystusa ukrzyżowanego, któremu mogły towarzyszyć postacie Dziewicy Maryi i Jana Apostoła. Później w tym miejscu umieszczano również ilustrację kapłana w trakcie podniesienia lub inne sceny pasyjne bądź eucharystyczne.

znaczenia, czy wydanie będzie pierwsze, czy któreś z kolejnych⁶. Polskie tłumaczenie z 1984 r., opublikowane ostatecznie w msza-
le z 1986 r., skonfrontujmy z obowiązującym wydaniem typicz-
nym Mszału rzymskiego. Prawdą jest, że tłumaczenie, którym
się posługujemy, powstało na podstawie wcześniejszego wyda-
nia typicznego mszału, ale w zakresie I ME nie wprowadzono
poprawek lub zmian pomiędzy kolejnymi edycjami łacińskimi⁷.
W zasadzie tłumaczenie jest wierne z wyjątkiem kilku miejsc,
z których wymienię trzy. Po pierwsze, w *Quam oblationem* doko-
nano bardziej parafrazy niż tłumaczenia. Porównując oba teksty,
widzimy, że z pięciu określeń ofiary widniejących w oryginale
polscy tłumacze wybrali dwa, pozostałe (*adscriptam*, *ratam*, *ra-
tionabilem*) zastąpili słowem „doskonałą”. Dodatkowo dodali do
tekstu frazę „mocą Twojego Ducha”, której nie ma w orygina-
le. Pierwsza z tych zmian jest już obecna w wydaniu studyjnym
Mszału rzymskiego dla diecezji polskich z 1979⁸ r., druga pojawia
się dopiero w ostatecznej redakcji tekstu.

Tekst łaciński	Tekst polski
<i>Quam oblationem tu, Deus, in omni- bus, quaesumus, benedictam, adscrip- tam, ratam, rationabilem, acceptabi- lemque facere digneris: ut nobis Cor- pus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi.</i>	Prosimy Cię, Boże, uświęć tę Ofiarę pełnią swojego błogosławieństwa, mocą Twojego Ducha uczynić ją do- skonale i miłą sobie, aby się stała dla nas Ciałem i Krwią Twojego umiło- wanego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa.

- 6 Różnica godna wspomnienia występuje jedynie w *Nobis quoque*. W wydaniu z 1986 r. brakuje w niej słowa „wielkie”, dookreślającego Boże miłosierdzie, w którym ufnosć pokładają grzeszni słudzy. Por. MRpol, 311*.
- 7 Dla porządku należy wspomnieć, że w trzeciej edycji dodano przypis, aby zezwolić na wspominanie imion biskupów pomocniczych lub obecnego podczas celebracji. Zob. MR, 571.
- 8 Por. *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Wydanie studyjne*, Kuria Metropolitalna War-
szawska, Warszawa 1979, 561.

Choć zasadniczy sens został w tym wypadku oddany, pominięto jednak istotne cechy ofiary. Prośba o uczynienie ofiary „pewną, przyjętą i duchową”, lub jak chcieli tłumacze mszalka z 1956 r. „uznaną, zatwierdzoną, prawdziwą”⁹, z pewnością nie równoważy się z uczynieniem jej „doskonałą”. Natomiast dodanie frazy „mocą Twojego Ducha” burzy wewnętrzną logikę kanonu, o czym będzie jeszcze mowa. Po drugie, w *Unde et memores* tłumacze zrezygnowali z powtórzeń *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam* na rzecz „Ofiarę czystą, świętą i doskonałą”. Ponadto opuszczono w tłumaczeniu frazę *ab inferis [resurrectionis]*, zastępując ją prostym „[...] zmartwychwstanie”. O ile można usprawiedliwić obawę przed powtarzaniem słowa „ofiara”¹⁰, o tyle trudno zrozumieć pominięcie „z otchłani [zmartwychpowstanie]”, które przecież istotnie uzupełnia część anamnetyczną modlitwy. Po trzecie, w *Per Ipsum* tłumacze zdecydowali się posłużyć tytułem „Chrystus”, zamiast dokonać przekładu dosłownego i konsekwentnie używać zaimka osobowego „On”. Przez takie rozstrzygnięcie utraciliśmy wyraźne połączenie modlitwy i doksologii. Końcowe uwielbienie Ojca w jedności Ducha Świętego brzmi, jakby było dodaną modlitwą, niemającą związku z poprzednimi słowami. Po łacinie *Per Ipsum* stanowi wyraźną kontynuację poprzednich modlitw i ostateczną ich konkluzję.

O wiele większe różnice niż te występujące pomiędzy tekstem oryginalnym a polskim tłumaczeniem odnajdziemy, porównując

9 Por. *Mszal rzymski z dodaniem Nabożeństw Niespornych*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec–Bruges 1956, 897. Sądzę, że *rationabilem* należy tłumaczyć przez „duchową”, ponieważ odnosi się do 12 rozdziału Listu do Rzymian (Rz 12,3). Bazując na analizach J. Ratzingera, sformułowanie „rozumne posłuszeństwo/służba” (*rationabile obsequium*) to służba sprawowana zgodnie ze wzorcem, który odnajdujemy w Boskim Logos, a zatem w najwyższym stopniu duchowa, choć wcielona. Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Christianitas, Poznań 2002, 55.

10 Obawy tej nie podzielali jednak tłumacze tworzący przekład mszału na język angielski. Por. *The Roman Missal*, United States Conference of Catholic Bishops, Chicago 2011, 641.

KRz w jego współczesnej formie z tą, która była celebrowana przed reformą liturgiczną inspirowaną orzeczeniami Soboru Watykańskiego II. Nie dotyczą one jedynie tekstu, choć i w nim dokonano poważnych zmian. Przede wszystkim przed reformą KRz był jedyną anaforą odmawianą w liturgii Kościoła rzymskiego, a obecnie jest jedną z kilku modlitw eucharystycznych do wyboru. Nie mniej znaczącą zmianą jest fakt, że modlitwa została przetłumaczona na języki narodowe, a jej odmawianie przebiega w sposób słyszalny zamiast szeptem, jak było przyjęte wcześniej. Zredukowano również liczbę gestów rytualnych towarzyszących odprawianiu. Choć wciąż warstwa rytualna kanonu jest bogatsza niż w wypadku innych modlitw eucharystycznych (wzniesienie oczu, głęboki skłon, znak krzyża i uderzenie się w pierś wykonywane przez celebransów), to jednak została znacząco uszczuplona. Wystarczy wspomnieć o dziewięciu znakach krzyża wykonywanych nad darami przed opowiadaniem o ustanowieniu i o piętnastu wykonywanych po słowach konsekracji nad hostią lub kielichem. Zastąpiono je jednym znakiem krzyża w trakcie *Te igitur*.

Odnosnie do zmian w tekście zauważmy, że dotyczą one centralnej części kanonu – opowiadania o ustanowieniu. W poniższej tabeli przedstawiam porównanie tekstów w wersji polskiej¹¹. Zostały w nich zaznaczone fragmenty różniące się bardziej niż tylko w warstwie stylistycznej. Pomijam tu różnice wynikające z tradycyjnego sposobu formatowania tekstu, które również było nośnikiem znaczenia¹².

Ta istotna zmiana nie została wystarczająco skomentowana przez Pawła VI w *Konstytucji apostoelskiej ogłaszającej Mszał*

11 Tłumaczenia zostały zaczerpnięte odpowiednio z *Mszалу rzymskiego z dodaniem Nabożeństw Nieszpornych...*, 898 oraz z MRpol, 308*–309*.

12 Słowa konsekracji były zazwyczaj uwypuklone większą czcionką (tak jak jest to obecnie) lub dodatkowo były składane wersalikami. W starszych mszałach zdaniami konsekracyjnymi były: „To jest Ciało moje” oraz „To jest kielich Krwi [...] na odpuszczenie grzechów”.

Mszał Jana XXIII	Mszał Pawła VI
[...] mówiąc: Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest bowiem ciało moje. Podobnie, gdy było po wieczerzy, ujmując i ten przesławny kielich w święte i czcigodne ręce swoje, również dzięki Tobie czyniąc, pobłogosławił i podał uczniom swoim, mówiąc: Bierzcie i pijcie z niego wszyscy, to jest bowiem kielich krwi mojej, nowego i wiecznego przymierza, tajemnica wiary, który za was i za wielu wylany będzie na odpuszczenie grzechów. To ile razy czynić będziecie, na moją czyńcie pamiątkę.	[...] mówiąc: Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy, to jest bowiem ciało moje, które za was będzie wydane. Podobnie po wieczerzy, wziął ten przesławny kielich w swoje święte i czcigodne ręce, ponownie dzięki Tobie składając, błogosławił 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. To czyńcie na moją pamiątkę. Aklamacja

rymski na podstawie uchwały Powszechnego Soboru Watykańskiego II. Wspomina się w niej jedynie o przesłankach pastoralnych i usprawniających koncelebrację, ale uwaga ta odnosi się do ujednolicenia słów konsekracji we wszystkich modlitwach eucharystycznych. Konstytucja nie podaje argumentu, który przemawiał za modyfikacją w słowach ustanowienia. Zauważa jedynie, że „tajemnica wiary” od tej chwili będzie początkiem aklamacji po przeistoczeniu¹³.

Nie tylko po Soborze Watykańskim II, ale również na krótko przed nim do KRz wprowadzono nieznaczące zmiany. Jan XXIII Dekretem Kongregacji Obrzędów z 13 listopada 1962 r. dodał do *Communicantes* imię św. Józefa¹⁴. Dodatek zaczął obowiązywać

13 Por. Konstytucja apostolska ogłaszająca Mszał rzymski na podstawie uchwały Powszechnego Soboru Watykańskiego II, [w:] MRpol, [12].

14 AAS, nr 54 (1962), 873.

od końca pierwszej sesji soboru, który został oddany pod opiekę Oblubieńca Najświętszej Dziewicy (8 grudnia 1962 r.). Wspominanie świętego jest zatem formą liturgicznej pamięci o tym przełomowym wydarzeniu. Co ciekawe, Leon XIII około 70 lat wcześniej odrzucił prośbę o wspomnianie św. Józefa w KRz, mimo że był o to proszony przez 600 kardynałów¹⁵. Przed pontyfikatem Jana XXIII nie odważano się bowiem modyfikować dziedzicznej przez wieki modlitwy¹⁶. W formule, jaką zastał Jan XXIII, odprawiano kanon od czasów Piusa V, a więc od ogłoszenia konstytucji apostolskiej w formie bulli papieskiej *Quo primum*, wydanej 14 lipca 1570 r., wprowadzającej nowy mszał. Przez dzielące oba pontyfikaty 400 lat KRz trwał w swej nieziennej postaci, był traktowany – zgodnie z określeniem z *Quo primum* – jako element „wiecznego kanonu mszy świętej”¹⁷. Również wcześniej, mimo że w Kościele rzymskim używano mszałów różniących się między sobą w obrębie *ordo missae*, kanon był ten sam we wszystkich księgach. Ewentualne różnice w odprawianiu dotyczyły co najwyżej gestów i ewentualnych pomyłek w przepisującym lub przedrukowywanym tekście.

Cofając się w historii, dopiero na przełomie tysiącleci napotykamy modyfikacje w obrębie kanonu. Wówczas pojawia się gest podniesienia konsekrowanej hostii. Będzie odmiennie stosowany w zależności od lokalnych zwyczajów, ale od tego czasu sukcesywnie rozprzestrzeni się w Kościele zachodnim. Natomiast w IX w. po raz pierwszy pojawiają się konkluzje *Per Christum Dominum nostrum. Amen* na końcu poszczególnych modlitw

15 Por. A.J. NOWOWIEJSKI, *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. V, Płockie Wyd. Diecezjalne, Płock 1993, 835.

16 Zwróćmy również uwagę, że ogłoszony przez Jana XXIII mszał zawierał szereg innych modyfikacji rytu mszy. Odnośnie do kanonu poza dodaniem wspomnienia św. Józefa, usunięto niektóre znaki krzyża.

17 Por. Pius V, *Konstytucja Apostolska Quo primum tempore. Ustanowienie Wiecznego Kanonu Mszy świętej*. Bulla znajduje się na początku wszystkich mszałów wydanych po 1570 roku. Por. np. *Missale Romanum Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum Pii V Pont[ifici] Max[imi] Iussu Editum*, Officina Plantiniana, Antverpiae 1634, A2.

składających się na treść kanonu. Również w tym czasie na stosunkowo krótko (IX–XI w.) i nie wszędzie w *Te igitur* pojawia się modlitwa za króla, wprowadzona do modlitwy z inicjatywy Karola Łysego. Najdłużej dodatek *rege nostro* był obecny w mszałach dominikańskich i cysterskich (po wiek XIII)¹⁸.

Najprawdopodobniej na około dwieście lat przed przełomem tysiącleci modlitwę eucharystyczną zaczęto odmawiać szeptem. Nie ma jednoznacznych dowodów, kiedy dokładnie dokonała się ta zmiana. Możliwe, że była związana z reformami karolińskimi i rozprzestrzenianiem się liturgii rzymskiej na północ od Alp. Napotykamy na pojedyncze ślady sugerujące, że jeszcze około 800 r. kanon mógł być śpiewany. Później odmawiano go w taki sposób, aby słyszeli go znajdujący się blisko ołtarza, a w końcu wprowadzono zwyczaj cichego odmawiania, który rozprzestrzenił się w całym Kościele¹⁹. Była to istotna zmiana, ponieważ od początków chrześcijaństwa modlitwa eucharystyczna była odmawiana na głos, aby wszyscy mogli słyszeć i rozumieć słowa wypowiedane przez kapłana. Świadczą o tym liczni autorzy, np. Justyn, Tertulian, Atanazy, Ambroży i Dionizy²⁰. Czym było spowodowane przejście od głośnego śpiewu do cichej recytacji kanonu? Nie wiemy. Możemy się jedynie domyślać, że z jednej strony modlitwa była coraz mniej zrozumiała dla ogółu wiernych, a z drugiej, że w ten sposób chciano chronić jej uroczysty, misteryjny i święty charakter. Może jednak przyczyna była

18 Por. P. FIGURSKI, *Modlitwy za króla w kanonie rzymskim Mszy. Studium z dziejów teologii politycznej wczesnego średniowiecza w łacińskim chrześcijaństwie*, dysertacja doktorska, Wydział Historyczny UW, Warszawa 2016, www.depotuw.ceon.pl/handle/item/1823 (dostęp: 31.08.2023). Por. także T. KWIECIEŃ, *Modlitwa w stylu retro*, W drodze, Poznań 2008, 38–39 oraz T. GRABOWSKI, *Analiza ordo missae maioris altaris według rytu dominikańskiego w XIII wieku*, dysertacja doktorska, Wydział Teologiczny UMK w Toruniu, Toruń 2022, 239, www.omega.umk.pl/info/phd/UMKd2b02a-5b43e84f918817b48faa040547/ (dostęp: 31.08.2023).

19 Por. H.J. SOBECZKO, *Modlitwy eucharystyczne w Tradycji Kościoła Zachodniego*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, RWWTUO, Opole 2005, 28–31.

20 Por. A.J. NOWOWIEJSKI, *Wykład Liturgii...*, 792–793.

o wiele bardziej prozaiczna i chodziło jedynie o skrócenie celebracji mszy? Wydaje się, że te pytania pozostaną bez jednoznacznej odpowiedzi. Pewne jest jednak to, że od czasu pontyfikatu Grzegorza Wielkiego do reformy Pawła VI, a więc przez około 1350 lat, forma kanonu była w zasadzie niezmienna w warstwie tekstu i większości gestów.

Grzegorz Wielki nadał zastanej przez siebie wersji modlitwy eucharystycznej ostateczną redakcję. Polegała ona na szeregu zmian gramatycznych, składniowych i stylistycznych. Przez modyfikacje zadbał o to, aby forma KRz była nie tylko pozbawiona błędów i niejasności wynikających z niezgrabności stylistycznych, ale również spójna teologicznie. Aby zrozumieć, z jakim zadaniem mierzył się papież, tworząc *Sacramentarium Gregorianum*, musimy spojrzeć na ślady kanonu rozproszone po wcześniejszych źródłach.

Wobec tego należy skierować uwagę na źródła rzymskie sprzed 600 r., inne teksty łacińskie, zawierające paralele do kanonu, a także anafory zidentyfikowane jako możliwe niełacińskie źródła I ME²¹, ponieważ sprzed VII w. nie zachowały się żadne rękopisy liturgii rzymskiej, które rzucałyby światło na losy kanonu. Brakuje także rzymskich katechez mistagogicznych lub innych tekstów, które pomogłyby zrekonstruować proces powstania interesującej nas modlitwy²². Mimo to można przyjąć, że pierwszy etap powstania kanonu pokrywa się z okresem, gdy greckie modlitwy tłumaczono na łacinę. Nie były to proste przekłady, dosłownie kopiujące tekst oryginału. Na kanwie greckich

21 W tej części opieram się na wnioskach przedstawionych przez Matthew S.C. Olvera. Por. M.S.C. OLVER, *Hoc Est Sacrificium Laudis: The Influence of Hebrews on the Origin, Structure, and Theology of the Roman Canon Missae*, dysertacja Marquette University, Milwaukee 2018, www.epublications.marquette.edu/dissertations_mu/771/ (dostęp: 31.08.2023).

22 Szczegółowa analiza rozwoju KRz znajduje się w M.S.C. OLVER, *Hoc Est Sacrificium Laudis...*, 45–83. Tutaj prezentuję jedynie pobieżne streszczenie etapów omówionych przez M.S.C. Olvera.

anafor, które już wcześniej były używane w Rzymie i Mediolanie, tworzone nowe modlitw łacińskie. Gdy KRz porównamy z Liturgią św. Marka lub którąkolwiek z jej egipskich poprzedniczek, zauważymy, że łacińska anafora wykorzystuje wcześniejsze greckie modlitwy jako źródło i jednocześnie przetwarza je, nadając im swoisty charakter²³. Prawdopodobnie nieco później w wyniku spotkania łacińskich anafor z jedną lub z kilkoma modlitwami w stylu zachodniosyryjskim (być może dokonało się to za pośrednictwem Jerozolimy i Liturgii św. Jakuba) do łacińskiej *prex eucharistica* wprowadzono opowiadanie o ustanowieniu oraz następujące po nim anamnezę i ofiarowanie²⁴. Dlatego wydaje się, że pod koniec pontyfikatu Damazego, ok. 384 r., istniała centralna część i podstawowa struktura kanonu. Tekst nadal podlegał zmianom stylistycznym i głębokim ingerencjom redakcyjnym, ale kluczowe elementy zostały już ustalone. Później, prawdopodobnie w pierwszej połowie V w., za pontyfikatu Sykstusa III (432–440), do anafory dodano *Sanctus*. Następnie dodano frazy *Supra quae*, co przypisuje się św. Leonowi Wielkiemu (440–461). Możliwe jest również, że właśnie on podzielił i nieznacznie przekształcił pojedynczy akapit w dwuakapitową formę składającą się z *Supra quae* i *Supplices te*. Papież Symplicjusz (468–483), który odpowiadał za budowę kościołów wzniesionych

23 Por. M.S.C. OLVER, *Hoc Est Sacrificium Laudis...*, 74–75.

24 Istniały w tym względzie co najmniej dwie tradycje, które miały wpływ na kanon. O pierwszej z nich świadczy ostateczny tekst kanonu, a o drugiej *De sacramentis* Ambrożego (*De sacramentis* wygłoszone i spisane po łacinie, a nie pochodzące z Rzymu, zawiera pewną wersję kanonu). Dwie różne wersje opowiadania i jednocześnie podobieństwa między modlitwami sugerują, że istniały co najmniej dwa źródła rzymskiej anafory oparte na wspólnej modlitwie podobnej do tej, którą znajdujemy w jednym z najstarszych zabytków liturgicznych – Papirusie strasburskim. Papirus ze Strasburga to dokument złożony z sześciu fragmentów na jednej karcie, napisany w języku greckim i przechowywany w Strasburgu. Zawiera starożytną modlitwę chrześcijańską, prawdopodobnie anaforę, podobną do pierwszej części aleksandryjskiej Anafory św. Marka (później znanej również jako Anafora św. Cyryla). Papirus został napisany prawdopodobnie w IV lub V w., ale może przedstawiać starszy tekst, w wyniku czego jest jedną ze starszych znanych modlitw eucharystycznych.

na cześć czterech świętych wymienionych w *Nobis quoque* (byli to: Aleksander, Agata, Agnieszka i Felicyta), jest możliwym autorem uzupełnień w tej części i dodania lub rozszerzenia *Communicantes*. Wreszcie papież Gelazjusz (492–496) jest prawdopodobnym autorem kolejnych zmian, które miały charakter stylistyczny, a także strukturalny, jak stworzenie paraleli pomiędzy częściami przed i po opowiadaniu o ustanowieniu²⁵. Ostatecznie kształtowanie się kanonu dobiega końca sto lat później, gdy Grzegorz Wielki przeprowadza ostateczną redakcję modlitwy.

3. Główne idee teologiczne KRz

Ofiarny charakter Eucharystii jest głównym tematem teologicznym kanonu. Modlitwa niczym refren wyraża z jednej strony akt ofiarowania, a z drugiej ponawia prośby o przyjęcie składanych darów. Zatem składając ofiarę, Kościół usilnie błaga, aby została ona przyjęta przez Boga. Wyraża się to w czterokrotnym powtórzeniu czasownika *offero* i pięciokrotnej prośbie o przyjęcie, wyrażonej czasownikami *accipio* i *perferro*, a także w sposób bardziej opisowy.

Ofiarowanie i prośba o przyjęcie ofiary są dodatkowo wzmacniane czasownikami wyrażającymi błaganie (*rogamus*, *petimus*, *quaesumus*), z których wszystkie występują w częściach wymienionych w poniższej tabeli. Przyjrzyjmy się temu tematowi bliżej.

Jak wspomnieliśmy, centralną częścią kanonu jest opowiadanie o ustanowieniu. Od samego początku modlitwy mówi się

25 Od IV w. modlitwy rzymskie zaczynają być komponowane zgodnie z zasadami rytmu (*cursus*). Kanon, choć nierównomiernie, jest również naznaczony tym szczególnym stylem. Na podstawie obecności *cursus* można odróżnić części starsze i młodsze modlitwy. Na tej podstawie przypuszcza się, że z końcem V w. rzymska anafora zyskała pełną paralelność części przed i po opowiadaniu o ustanowieniu. W ostatecznej wersji kanonu bowiem sekcja od *Quam oblationem* do *Supplices te* (część starsza, ponieważ znajduje się również u Ambrożego) zawiera tylko siedem z dwudziestu dwóch przypadków zastosowania *cursus*. Z tych siedmiu fraz rytmicznych tylko jedna jest obecna u Ambrożego.

Część kanonu	Ofiarowanie	Przyjęcie
<i>Te igitur</i> <i>Memento</i> <i>Hanc igitur</i> <i>Quam oblationem</i>	<i>offerimus</i> <i>offerimus, offerunt</i>	<i>accepta habeas et benedicas</i> <i>placates accipias</i> <i>benedictam, adscriptam, ratam,</i> <i>rationabilem, acceptabiliemque</i> <i>facere digneris</i>
<i>Unde et memores</i> <i>Supra quae</i> <i>Supplices te</i>	<i>offerimus</i>	<i>propitio ac sereno vultu respicere</i> <i>digneris, et accepta habere</i> <i>iube haec perferri per manus</i> <i>sancti angeli tui in sublime altare</i> <i>tuum in conspectu divinae maiestatis tuae</i>

jednak o ofierze w odniesieniu do Ciała i Krwi Chrystusa. Na początku Kościół wskazuje zasadniczą intencję obłacy – ofiara jest składana w intencji Kościoła powszechnego (za papieża, biskupa i wszystkich, którzy wiernie strzegą wiary katolickiej i apostołskiej). Następnie za wiernych, za których ofiarowana jest dana msza święta, dalej za wszystkich zgromadzonych. Po przeistoczeniu (w *Unde et memores*), mówiąc o ofiarowaniu, nie podaje dodatkowych intencji, ponieważ ta część kanonu jest samym aktem ofiarowania, dosłownym złożeniem ofiary.

Pięciokrotne powtórzenie prośby o przyjęcie ofiary jest najbardziej charakterystyczną cechą kanonu, odróżnia go od innych modlitw eucharystycznych, które są stosowane współcześnie. Już w pierwszych słowach anafory Kościół prosi o przyjęcie i pobłogosławienie ofiary (*Te igitur*), ponawia tę prośbę przed i w trakcie epiklezy (*Hanc igitur, Quam oblationem*), ale co najbardziej zdumiewające, prosi o to również po słowach ustanowienia i ofiarowania (w *Supplices te*), gdy prośby odnoszą się do „Najświętszych Ciała i Krwi” boskiego Syna. Powtarzanie prośb to sposób, w który Kościół zdaje się podkreślać zarówno suwerenność Boga

Ojca, jak i to, że sam jest niegodny składać ofiarę Syna Bożego. Rozróżnienie na akt ofiarowania i przyjęcia ofiary jest podkreśleniem różnicy pomiędzy grzesznikami a Bogiem. Przyjęcie ofiary zawsze pozostaje niezawisłym, wolnym aktem Stwórcy, a nie jest prostym wynikiem sprawowania rytuału. Liturgia chrześcijańska nie ma nic wspólnego z praktykami pogańskimi, w których moglibyśmy dopatrywać się elementów magicznych, wywierających wpływ na bóstwo zawsze, ilekroć są sprawowane. Kościół z pokorą powołuje się na ofiary Starego Przymierza, w których widoczna jest owa wolność boskiej decyzji. Ofiara Abła została przyjęta wyłącznie dlatego, że Bogu się spodobała (por. Rdz 4,3–5). Ofiara Abrahama była złożona na polecenie Boga i zmieniona zgodnie z Jego wolą (por. Rdz 22,1b–19). Melchizedek natomiast to wyznawca Boga jedynego, którego Pan wybrał sobie na czciciela niezależnie od objawienia danego Abrahamowi – znak nieskrępowanej woli Boga. Jego obłacja z chleba i wina (por. Rdz 14,17–19), brak rodowodu i panowanie nad Jerozolimą (Szalem) zostaną odczytane jako „zapowiedź ofiary doskonałej” – Eucharystii składanej przez Chrystusa. Każda ze wspomnianych ofiar stała się zapowiedzią ofiary Chrystusa, ofiary, którą Bóg sam wybrał i zechciał przyjąć. Kościół – świadomy swej grzeszności, w uniżeniu przez Boga po trzykroć świętym – składa ofiarę Jego Syna, a jej przyjęcie będzie przekroczeniem przepaści dzielącej stworzenie od Stwórcy.

Nadzieja ta została wyrażona w *Supplices te*: „Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, niech Twój święty Anioł zanieś tę Ofiarę na ołtarz w niebie przed oblicze boskiego majestatu Twego, abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i łaskę”. Dzięki przyjęciu ofiary na ołtarzu niebiańskim (*sublime altare*), łaska i błogosławieństwo spłyną na przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa. Zatem w komunii świętej oddzielenie od Ojca zostanie ostatecznie pokonane. Aby uchwycić dodatkowy sens tej

prośby, należy zestawić ją z *Quam oblationem*: „Wśród wszystkich ofiar, prosimy Cię, Ty, Boże, racz tę pobłogosławić, uznać, przyjąć, duchową i miłą sobie uczynić, tak żeby stała się dla nas Ciałem i Krwią najmilszego Syna Twojego, Pana naszego, Jezusa Chrystusa”. Uczestnicy mszy dzięki posłudze anioła będą mogli spożyć to, co Bóg przyjął i tym samym przemienił. Zasada nadrzędna kanonu zdaje się opierać na idei, że przyjęcie ofiary jest jednocześnie jej przemianą. W całej modlitwie nie ma wprost sformułowanej prośby o przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. *Quam oblationem* nie wspomina o innym działaniu niż wyrażone na różne sposoby przyjęcie, przez które obłacja staje się (*fiat*) Ciałem i Krwią Chrystusa. Nie ulega wątpliwości, że na skutek przyjęcia przez Boga ofiary staje się ona Ciałem i Krwią Pana. Następnie w *Supplices te* mówi się, że dzięki przeniesieniu na ołtarz w niebie ofiary Kościoła, komunikujący mogą przyjąć Ciało i Krew. Zatem ponownie mowa jest o przyjęciu ofiary u Boga, co będzie przyczyną łaski i błogosławieństwa dla Kościoła. Brak prośby o działanie Ducha Świętego, którą niesłusznie dodali redaktorzy polskiego tłumaczenia mszału, jest zamierzony²⁶. Przyjęcie ofiary jest jej przemianą.

Zarazem jednak trzeba zaznaczyć, że Kościół wie, że przemiana postaci eucharystycznych dokonuje się na mocy przywołania opowiadania o ustanowieniu i powtórzeniu słów Chrystusa. KRz wyraźnie to zaznacza, gdy dopiero po opowiadaniu (w *Unde et memores*) mówi o „Chlebie życia wiecznego i Kielichu wiecznego zbawienia”. Podobnie towarzyszące od wieków słowom

26 Robert Taft, omawiając brak wyraźnego wspomnienia osoby Ducha Świętego w kanonie, pisze: „Ta modlitwa eucharystyczna, najwyraźniej sformułowana przed wpływem pneumatologicznej rezolucji z końca IV w. na Soborze w Konstantynopolu I (381 r. n.e.), odzwierciedla wczesną teologię eucharystyczną, znacznie starszą niż prawie wszystkie zachowane wschodnie anafory, z wyjątkiem Addai i Marię oraz nieużywanych już UrChryzostoma i UrBazylego, wbrew powszechnemu mitowi, że wszystko, co wschodnie, jest automatycznie starsze”. R.F. TAFT, *Eastern Presuppositions and Western Liturgical Renewal*, „Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal”, nr 1 (2000), 15.

ustanowienia przyklęknienia, wyraźnie wskazują na wiarę w realną obecność Chrystusa w przemienionych od momentu opowiadania postaciach eucharystycznych. Zdaje się jednak, że Kościół aż do końca modlitwy eucharystycznej staje wraz z Chrystusem wobec Ojca. Nawet wówczas, gdy mówi o ofierze „czystej, świętej i doskonałej”, usilnie prosi o jej przyjęcie. Jest w tym podobny do Chrystusa wołającego na krzyżu „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Kościół prawdziwie wraz z Chrystusem składa za siebie ofiarę Ojcu, który przyjmując ją, jednocześnie dokonuje jej przemiany. Starożytny tekst nie skupia się tyle na przemianie eucharystycznej (z chleba i wina w Ciało i Krew), ile na przemienieniu elementów stworzonych w uświęcające. Ten aspekt – jak już wspomniałem – jest najbardziej specyficzny dla Kanonu rzymskiego.

Odnosnie do *Supra quae*, ze względu na wielość wątków interpretacyjnych, które pojawiają się w komentarzach do tej modlitwy, powinniśmy poświęcić jej jeszcze nieco uwagi. Wróćmy zatem do dwóch motywów, które wymagają dodatkowego komentarza. Po pierwsze, uwagę przykuwa osoba anioła. W historii komentowania kanonu widziano w tej postaci bądź anioła, bądź Chrystusa²⁷ lub Ducha Świętego. Aby uniknąć nieporozumień w tym względzie, należy sięgnąć do formy kanonu (jego poprzednika lub „brata”), którą odnajdujemy w *De sacramentis* Ambrożego z Mediolanu. W tej wersji mowa jest o wielu aniołach, którzy mają przenieść ofiarę na ołtarz w niebie²⁸. Można założyć, że autor kanonu rzymskiego chciał przekazać tę samą ideę, co tekst znany Ambrożemu. Zatem nie ma tu mowy o Osobie Trójcy Świętej, a chodzi o posłańca, który na wzór aniołów opisanych

27 Por. TOMASZ Z AKWINU, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 13 q. 2 a. 3 expos., Parmae 1856. www.corpusthomisticum.org/snp4013.html (dostęp: 31.08.2023).

28 Por. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *De sacramentis*, IV, 27, PL 16, 445B; wyd. pol. *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, WAM, Kraków 2004, 90.

w Apokalipsie św. Jana Apostoła, spełnia posługę wokół liturgii niebiańskiej (por. Ap 8,3–4)²⁹.

Po drugie, kwestia „ołtarza niebieskiego”. Najprostsze wyjaśnienie tej frazy sprowadza się do uznania, że chodzi o ołtarz niebiański znajdujący się w obecności Boga Najwyższego. Takie rozumienie zdaje się opierać na licznych fragmentach Apokalipsy św. Jana Apostoła, która w kilku fragmentach opisuje liturgię niebiańską i wspomina o ołtarzu³⁰. Żaden z tych fragmentów nie wspomina jednak o ofierze i nie ma też jasnych konotacji z tym fragmentem KRz³¹. Nie musi to przesądzać o błędzie w takiej interpretacji. Najprostsze wyjaśnienie tekstu jest częstokroć najlepszym. Można jednak zaryzykować tezę, że *sublime altare* należałoby tłumaczyć jako „ołtarz wzniosły”, a więc niekoniecznie niebiański, a jedynie duchowy. W takim wypadku znajdowałby się on nie w niebie, a w sercu przyjmującego komunię. W tradycji interpretacyjnej nie natrafiłem jednak na takie wyjaśnienie.

Oprócz charakteru ofiarniczego w KRz znajdujemy wyraźny rys wstawienniczy. Pierwsza z prośb pojawia się już w *Te igitur*. Według niej ofiara jest składana za Kościół, ale również za osoby wskazane w dwóch wariantach *In primis* (druga część *Te igitur*). Są nimi bądź ci, za których kapłan modli się szczególnie, a więc żywi, za których ofiarowana jest Eucharystia, bądź chrzestni podczas mszy, na której udziela się chrztu. Następnie kanon zaznacza (podczas pierwszego *Memento*), że ofiarę składa się w intencji wiernych zgromadzonych na mszy, a co nie mniej ważne, „również oni ją składają za siebie oraz za wszystkich swoich bliskich”. Zatem modlitwa i ofiara nie są dziełem jedynie prezbiterów, ale również całego zgromadzenia. Myliłby się ten, kto uważa, że aktywne uczestnictwo wiernych było odkryciem

29 Por. syntetyczne ujęcie rozważań Enrico Mazzy przedstawione w: M. ZACHARA, *O Aniele oraz o epiklezie w Kanonie Rzymskim*, www.liturgia.pl/O-Aniele-ora-z-o-epiklezie-w-Kanonie-Rzymskim/ (dostęp: 31.08.2023).

30 Por. Ap 6, 9; 8, 3 i 5; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7.

31 Por. M.S.C. OLVER, *Hoc Est Sacrificium Laudis...*, 334.

ery Soboru Watykańskiego II. W najstarszej modlitwie eucharystycznej zostało jasno wyrażone przekonanie, że wierni również składają ofiarę mszy i modlą się w jej trakcie za swoich bliskich. Zwróćmy jeszcze uwagę na to, o co kanon poleca się modlić. W wypadku pierwszej modlitwy prosimy o „dostąpienie odkupienia dusz swoich i osiągnięcie zbawienia”.

Druga prośba zostaje złożona w trakcie *Communicantes*. W tym wypadku prosimy, abyśmy zostali otoczeni we wszystkim przemożną opieką Boga. Ta prośba wsparta jest wezwaniem wstawiennictwa świętych, a jej kontynuację znajdujemy w *Hanc igitur*. Modlitwa ta łączy w sobie i powtarza wątki z *Te igitur* i z *Communicantes*. Ponownie bowiem zostaje podkreślone, że ofiara jest wspólnie składana przez prezbiterów i wiernych, a przedmiotem prośb jest doczesny pokój, odkupienie i zbawienie: „Boże, przyjmij łaskawie tę Ofiarę od nas, sług Twoich i całego ludu Twego. Napełnij nasze życie swoim pokojem zachowaj nas od wiecznego potępienia i dołącz do grona swoich wybranych”.

Po narracji o ustanowieniu, złożeniu ofiary i prośbie o jej skuteczność w przyjmujących komunie świętą, Kościół modli się za zmarłych. W drugim *Memento* można wymienić ich imiona, szczególnie wówczas, gdy za nich ofiarowana jest Eucharystia. Tym razem, w modlitwie paralelnej do tej zanoszonej w intencji żywych, z oczywistych przyczyn powtarza się jedynie prośbę o wieczne zbawienie. Wreszcie w *Nobis quoque* ponownie modlimy się za „nas, grzeszne sługi”. Choć modlitwa ta wypowiedzana jest jedynie przez księży i to oni biją się w piersi na znak uznania swojej grzeszności, nie należy sądzić, że tylko we własnej intencji zanoszą tę prośbę. Podobnie jak miało to miejsce w poprzednich wypadkach, modlitwę tę można odczytać jako zanoszoną w intencji wszystkich składających ofiarę, a więc prezbiterium i wiernych. Ponownie prośba dotyczy wiecznego zbawienia.

Zwróćmy uwagę, że przedmiot kolejnych prośb dotyczy dwukrotnie tego, co doczesne (opieka Boga w życiu codziennym

i łaska pokoju), a w pozostałych czterech wypadkach odkupienia dusz i zbawienia. Takie określenie celu modlitw podkreśla eschatologiczny charakter I ME. Podkreśla go dodatkowo przywoływanie wstawiennictwa świętych.

Ostatnim z proponowanych do analizy aspektów teologicznych kanonu niech będzie zawarta w nim eklezjologia. Od pierwszych słów przebija wyraźnie eklezjologiczny charakter modlitwy. Najpierw w *Te igitur* wymienia się intencję ofiary, która składana jest za Kościół powszechny z papieżem, biskupem i wszystkimi, którzy wiernie strzegą wiary katolickiej i apostołskiej. Z jednej strony modlitwa obejmuje wszystkich katolików, z drugiej natomiast rysuje granice Kościoła, do którego przynależność określa wierność wierze dziedziczonej od apostołów i utrwalonej w Kościele powszechnym. Spojrzenie na Kościół powszechny nie wyklucza partykularności. Wyraźnie na to wskazuje wymienienie imienia własnego biskupa i dookreślenie intencji ofiary przez wspomnienie obecnych (w *Memento I*). Wizja Kościoła nie ogranicza się również do aktualnej, choć powszechnej, wspólnoty wierzących. W *Communicantes* i *Nobis quoque* wylicza się imiona świętych. Najpierw przywołuje się Maryję i Józefa oraz apostołów i męczenników: Piotra, Pawła, Andrzeja, Jakuba, Jana, Tomasza, Jakuba, Filipa, Bartłomieja, Mateusza Szymona, Tadeusza, Linusa, Kleta, Klemensa, Sykstusa, Korneliusza, Cypriana, Wawrzyńca, Chryzogona, Jana, Pawła, Kosmę i Damiana. Po opowiadaniu o ustanowieniu lista zostaje poszerzona o Jan Chrzyciela, Szczepana, Macieja, Barnabę, Ignacego, Aleksandra, Marcelina, Piotra, Felicytę, Perpetuę, Agatę, Łucję, Agnieszkę, Cecylię i Anasztazję. W obu wypadkach wyliczenie imion świętych kończy fraza „i wszystkimi Twoimi Świętymi”. Pierwsza z list obejmuje, obok Najświętszej Dziewicy i św. Józefa, dwudziestu czterech świętych (dwunastu apostołów – św. Paweł występuje tu w miejscu św. Macieja, który pojawi się w drugiej liście, pięciu następców św. Piotra, siedmiu męczenników, wśród których znajduje się

biskup, prezbiter, diakon i czterech świeckich). Druga lista składa się z czternastu osób, które poprzedza Jan Chrzciciel. Są to męczennicy i męczennice wymienieni według płci i chronologii męczeństwa. Warto zwrócić uwagę na symbolikę list. Otwierają je osoby, które zwyczajowo przedstawia się na czele orszaków świętych – poprzednicy Chrystusa: Najświętsza Maryja Panna i Jan Chrzciciel. Ze względu na układ tekstu (przed i po opowiadaniu o ustanowieniu) oraz dzięki takiemu umiejscowieniu poprzedników Pana słowa ustanowienia można traktować jako reprezentację Chrystusa, wokół którego gromadzą się Jego święci. Dwudziestu czterech świętych w pierwszym zestawieniu może odnosić się do dwudziestu czterech starców z Apokalipsy (choć jest to raczej propozycja interpretacji alegorycznej, a nie dosłownej) lub zamierzono przedstawić dwunastu apostołów i dwunastu ich następców (nie tyle w porządku urzędu, co podjętej misji budowania Kościoła). Dwakroć po siedmiu świętych stanowi symboliczne wyrażenie pełni. Zatem Kościół, odprawiając mszę, staje wraz ze świętymi i Chrystusem. Użyta forma *communicantes* bez dopełnienia nastrocza pewnych trudności w odpowiednim jej przetłumaczeniu. Polskie tłumaczenie *Mszału rzymskiego* proponuje dodatek „z całym Kościołem”, wcześniej jednak uzupełniano to miejsce frazą „wspólnotą świętych” lub tłumaczono jako „w świętych obcowaniu”³². Do tego wariantu skłonili się również tłumacze angielskiej wersji mszału³³. Zgodnie z wewnętrzną logiką tekstu właśnie to tłumaczenie wydaje się poprawne. Podczas Eucharystii Kościół działa w całej swej pełni: przewodzi mu Chrystus, którego otaczają święci, dołączają się do nich wierni zgromadzeni na mszy, którzy podejmują działanie w imieniu i we wspólnocie ze wszystkimi katolikami na świecie (zjednoczonymi wokół papieża i na fundamencie wiary apostoelskiej).

32 Por. *Mszał rzymski z dodaniem Nabożeństw Nieszpornych...*, 894.

33 *The Roman Missal...*, 636.

Kościół nie zapomina również o swoich zmarłych braciach i siostrach. Dlatego w drugim *Memento* wstawia się za tymi, którzy „odeszli ze znakiem wiary i śpią w pokoju” oraz za „wszystkimi spoczywającymi w Chrystusie”. Dzięki temu kanon ujmuje pełną wizję Kościoła katolickiego. Nie tylko prezentuje ją wiernym, ale przede wszystkim uświadamia im, że celebrują mszę jako Kościół – Chrystus i Jego Ciało. Unaocznienie tego faktu jest połączone z pokorną świadomością własnej grzeszności. Kanon pozwala celebrującym wyrazić ją, gdy w *Nobis quoque* mówi: „Również nam, Twoim grzesznym sługom, ufającym w Twoje miłosierdzie, daj udział we wspólnocie z Twoimi świętymi apostołami i męczennikami”. Dodatkowo uznanie własnej kondycji potwierdza się gestem uderzenia w piersi.

Wspomnieliśmy powyżej, że w ramach XX-wiecznych reform mszy zrezygnowano z wykonywania szeregu znaków krzyża podczas odprawiania kanonu, z odmawiania go szeptem, wreszcie zdecydowano o przekładzie modlitwy na języki narodowe. Wypada zapytać, czy zmiana rytuału niesie ze sobą zmianę teologii danej celebracji. Wydaje się, że na tak postawione pytanie nie można odpowiedzieć inaczej niż twierdząco. Co prawda zmiany dotyczące warstwy rytualnej nie modyfikują bezpośrednio treści słów, ale z pewnością wpływają na ich rozumienie, a przynajmniej na rozłożenie akcentów znaczeniowych modlitwy. Przed reformą kapłan wykonywał siedem serii znaków krzyża nad chlebem i kielichem lub nad Ciałem i Krwią Chrystusa. Wobec świętych czynności był zobowiązany do pilnego wykonywania wszystkich gestów, a wyciszony głos dodawał do rytuału rys misteryjny. Tło celebracji stanowiła interpretacja alegoryczna, w ramach której każda z czynności mszy obrazowała jakiś etap męki Pańskiej. Poszerzając tę perspektywę o kolejne wyrazy czci okazywane ołtarzowi i Najświętszej Ofierze przez samego celebransę, a także asystę i lud, domyślam się, że rozumienie celebracji było przesycane świadomością obcowania z rzeczami

prawdziwie świętymi. O wiele trudniej o tę świadomość dziś, gdy msza jest sprawowana według obowiązującego *ordo*. Nie oznacza to, że sam rytuał utrudnia okazanie rewerencji Najświętszej Eucharystii. Ale w swej (okrojonej w stosunku do wcześniejszej) formie nie jest naturalnym nośnikiem postaw czci i bojaźni wobec świętości Chrystusa i Boga Ojca. Zakłada bowiem, że wierni i celebrans skądinąd (z katechezy?) pozyskają właściwy stosunek do Najświętszego Sakramentu i celebracji. Zatem prawie cały wysiłek, którego celem byłoby uczczenie Eucharystii i staranność, aby nie powszedniała i przez to nie została potraktowana z non-szalancją, spoczywa na osobach, które w niej uczestniczą. Moim zdaniem rytuał nie chroni wystarczająco świętości Cudu cudów, którym jest Eucharystia. Stąd sądzę, że przez zmianę rytuału mimowolnie dokonano subtelnej, niemniej bardzo ważnej zmiany w teologii mszy – pomniejszono jej ważkość i świętość.

Zakończenie

Powyżej jedynie pobieżnie omówiliśmy najważniejsze idee teologiczne wyrażone w KRz. Jednak już na tej podstawie możemy przekonać się o głębi I ME. Biorąc dodatkowo pod uwagę jej starożytność i wyjątkowe miejsce, jakie zajmowała w liturgii rzymskiej przez ponad trzy czwarte historii Kościoła, należy zapytać, po co napisano i dopuszczono do użytku inne anafory. Czy faktycznie brakowało czegoś kanonowi, że trzeba było „uzupełnić” go przez obecność innych modlitw eucharystycznych? Gdyby inne modlitwy eucharystyczne wyrażały idee, których brak w kanonie, wówczas można byłoby uzasadnić konieczność nowych kompozycji. Nie chodzi jednak jedynie o nowe idee, ale takie, które wyrażają elementy konstytutywne wiary chrześcijańskiej, o których kanon nie wspomina. Przez 1350 lat nie zauważono, by najstarsza i najczcigodniejsza anafora Kościoła rzymskiego zawierała takie braki. Zatem czy poszerzenie zbioru modlitw

było potrzebne? Możliwe, że za owym poszerzeniem przemawiało uwzględnienie specyficznej wrażliwości współczesnych katolików. Ta jednak powinna być kształtowana przez liturgię. Niewłaściwe byłoby narzucanie liturgii wrażliwości współczesnych, która ze swej natury charakteryzuje się efemerycznością. Stąd, spoglądając wstecz na decyzję Pawła VI, proponuję poddać ją ponownemu namysłowi i chętniej odprawiać msze święte z wykorzystaniem I ME.

Bibliografia

- AMBROŻY Z MEDIOLANU, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004.
- TOMASZ Z AKWINU, *Scriptum super Sententiis*, Liber 4, distinctio 13, Parmae 1856.
- BRINKTRINE J., *Msza Święta*, tłum. L. Tatara, PAX, Warszawa 1957.
- CONNOLLY M.J., *The Tridentine Canon missae as Framework for a Liturgical Narrative*, [w:] *The Structural Analysis of Narrative Texts. Conference Papers*, red. A. Kodjak, M.J. Connolly, K. Pomorska, Slavica Publishers, Ohio 1980, 24–30.
- FIGURSKI P., *Modlitwy za króla w kanonie rzymskim Mszy. Studium z dziejów teologii politycznej wczesnego średniowiecza w łacińskim chrześcijaństwie*, dysertacja doktorska, Wydział Historyczny UW, Warszawa 2016.
- GRABOWSKI T., *Analiza ordo missae maioris altaris według rytu dominikańskiego w XIII wieku*, dysertacja doktorska, Wydział Teologiczny UMK w Toruniu, Toruń 2022.
- KWIECIEŃ T., *Modlitwa w stylu retro*, W drodze, Poznań 2008.
- NOWOWIEJSKI A.J., *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. V, Płockie Wyd. Diecezjalne, Płock 1993.
- OLVER M.S.C., *Hoc Est Sacrificium Laudis: The Influence of Hefele on the Origin, Structure, and Theology of the Roman Canon Missae*, dysertacja Marquette University, Milwaukee 2018.

- SOBECZKO H.J., *Modlitwy eucharystyczne w Tradycji Kościoła Zachodniego*, [w:] *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, RWWTUO, Opole 2005, 25–37.
- RATZINGER J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Christianitas, Poznań 2002.
- TAFT R.F., *Eastern Presuppositions and Western Liturgical Renewal*, „Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal”, nr 1 (2000), 10–22.
- ZACHARA M., *O Aniele oraz o epiklezie w Kanonie Rzymskim*, www.liturgia.pl/O-Aniele-oraz-o-epiklezie-w-Kanonie-Rzymskim (dostęp: 23.01.2024).