

*Eucharystia*

Kolekcja „Communio” nr 1  
Wydawnictwo Pallotynów  
Poznań – Warszawa 1986 r.  
s. 127-139.

LOUIS BOUYER  
Paryż

## OD LITURGII ŻYDOWSKIEJ DO LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jest faktem ciekawym i skądinąd znamionym, że liturgiści katoliccy do dziś, pomimo pojawienia się niepodważalnych prac krytycznych autorów chrześcijańskich takich, jak Anton Baumstarck i Louis Ligier SJ, czy prac rabina Ludwika Finkelsteina – ze strony żydowskiej, odrzucają globalnie zaistnienie jakiegokolwiek wpływu liturgii żydowskiej na liturgię chrześcijańską. Weźmy pierwszy lepszy przykład. Pewien erudyta belgijski wydał ostatnio znamienite dzieło na temat ewolucji „modlitwy wiernych” poprzedzającej offertorium w tradycji chrześcijańskiej. Modlitwa ta w mszy katolickiej (w sposób na ogół niezbyt ciekawy) została niedawno przywrócona. Każdy, komu znana jest dawna liturgia synagogałna, natychmiast zauważy w najdawniejszych cytowanych tekstach szereg próśb, które jakby podążały za tymi, które zawiera *tefillah* (modlitwa) tak zwanych Osiemnastu błogosławieństw, z częstym użyciem tych samych terminów. Uczony autor zastrzega się w słowie wstępnym, iż rozważał możliwość żydowskiego pochodzenia wzmiankowanych modlitw chrześcijańskich. Stwierdza dalej, że specjalista od cywilizacji żydowskiej zapewniał go, iż Ojcowie Kościoła, którzy zredagowali najstarsze teksty chrześcijańskie czuli taką odrazę do Żydów, iż nie mogło wchodzić w rachubę żadne zapożyczenie... Oto przykład rozstrzygnięcia kwestii! Doprawdy trudno nie dopatrzeć się w tym kompleksu antysemitycznego, o którym wiadomo, że gnieździ się w pokładach podświadomości zbyt wielu chrześcijan. Nie wyklucza to oczywiście szczerego oburzenia wobec prześladowań Żydów, choćby w ostatniej wojnie. Daleko jednak do uznania w tych kręgach, iż religia chrześcijańska, a w szczególności modlitwa, mogłaby coś zawdzięczać tekstom modlitw żydowskich. Szczytem ustępstw wydaje się tutaj fakt uznania Biblii żydowskiej jako słowa Bożego. Jeszcze modlitwa żydowska? Nie, tego już byłoby zbyt wiele! *Nec nominetur in nobis* – Niech nikt nie ośmieli się nam o tym wspominać!

Fakty jednak uparcie pozostają. Szczególnie przekonujące są one (lub winny nimi być) dla każdego archeologa chrześcijańskiej liturgii. Dodajmy, że to pokrewieństwo w modlitwie stanowi dowód na pokrewieństwo samej wiary. Jeżeli jednak spojrzeć na rzeczy, jakimi one są, to wydaje się – jak to nader pięknie wskazał Jeremias, wielki współczesny egzegeta luterkański – że nie tylko nie występuje zjawisko zacierania się oryginalnego charakteru Chrystusa i autentycznego chrześcijaństwa, lecz dopiero wówczas ukazuje się on we właściwym świetle. Gdyż, w przeciwieństwie do odwiecznego błędu „gnostyków” wszelkich epok, boskość Chrystusa nie znajduje potwierdzenia w wierze chrześcijańskiej w procesie dezinkarnacji, czyli pozbawiania tej „cielesności”, której pragnął dostąpić za pośrednictwem Maryi, z rąk ludu żydowskiego, który tak Stary, jak i Nowy Testament określają jako Lud Boży; lecz w odnajdywaniu na dobrze określonych rysach samoistnego światła boskiego Oblicza. Czy to będzie nam się podobało, czy nie, w powyższym znaczeniu, zgodnie z

odważnym stwierdzeniem Piusa IX, należy uznać, iż nie sposób trwać w chrześcijaństwie, jeżeli przestaniemy uznawać siebie jako „duchowych semitów”.

Przeważająca część dalszych rozważań będzie poświęcona tajemnicy Eucharystii, znajdującej się w sercu nie tylko liturgii chrześcijańskiej, lecz wszelkiego przeżycia chrześcijańskiego. Zajmuje bowiem położenie tak centralne, że dostarczy nam wielokrotnie dowodów na fakt, iż chrześcijanie pozostają duchowymi Żydami, nawet w swojej negacji czy wręcz pogardzie judaizmu.

Samo pojęcie Eucharystii, pochodzące od greckiego *eucharistia*, co znaczy dziękczynienie, oznaczało w literaturze starochrześcijańskiej, jak i żydowskiej – szczególny rodzaj modlitwy. Ze względu na centralne jej znaczenie, rozszerzyło się ono na określenie całego nabożeństwa zwanego odtąd eucharystycznym. W greczyźnie Filona, czy tłumaczeniu Biblii – Septuagincie, termin *eucharistia* występuje jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *berakah*, choć czasami inne terminy greckie mogą zostać użyte, w szczególności *eulogia* i *egzomologesis*.

W istocie swej, pojęcie *berakah* w języku hebrajskim nie oznacza jakiegokolwiek „dziękczynienia” w rozumieniu jakiegoś zwykłego wyrazu wdzięczności. Słowo to bowiem, zarówno w tradycji biblijnej, jak i liturgii żydowskiej, na długo przed Chrystusem oznaczało pewien rodzaj modlitwy o dokładnie określonej i ustalonej treści, choć stosowanej w różnych okolicznościach i występującej zatem w licznych sformułowaniach. Godnym odnotowania jest fakt, że choć przeważająca część wspomnianych formuł pochodziła z przekazu ustnego, zanim przybrały postać zapisów w czasach judaizmu prochrześcijańskiego, dzięki *tannaim* czy nawet *gaonim*, tzn. w okresie od III do IX wieku naszej ery, to niektóre z nich, o typie już wyraźnie ustalonym, były jakby zanurzone w najstarszych warstwach tekstowych Biblii. Bardzo wypracowaną formę owych modlitw, które odnajdujemy w rytuałach *gaonim*, można po raz pierwszy ze wszystkimi szczegółami również spotkać w Biblii. Istotnie odnajdujemy ją na stronie Księgi Nehemiasza, w której opisane zostało przez pisarza Ezdrasza zgromadzenie ludu, po powrocie z wygnania. Nie należy się zatem dziwić, że tradycja rabinistyczna dostrzegła w owym zgromadzeniu początek samego kultu synagogałnego do dziś praktykowanego.

Powracając do najprostszych i najkrótszych *berakot*, to dwie najstarsze z nich znajdują się w Księgach Rodzaju i Wyjścia. W Księdze Rodzaju wypowiada się sługa Abrahama doświadczony szeregu wydarzeń ukazujących, jego zdaniem, działanie Opatrzności: gdy mianowicie udało mu się znaleźć żonę dla Izaaka, syna jego pana, rzecze on: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg mego pana Abrahama, który nie omieszkał okazać łaskowości swej i wierności memu panu, ponieważ prowadził mnie w drodze do domu krewnych mego pana.” (Rdz 24,27). Jeszcze bardziej ciekawa wydaje się być *beraka* wypowiedziana w Księdze Wyjścia przez teścia Mojżesza – kapłana Jetro – gdy ujrzał na własne oczy wszystko, co Bóg uczynił dla Mojżesza i Izraela: „Niech będzie uwielbiony Pan, który was uwolnił z rąk Egipcjan i z rąk faraona... Teraz wyznaję, że Pan jest większy niż wszyscy inni bogowie, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się nimi pysznili” (Wj 18, 10-11).

Należy zauważyć, że w bezpośrednim następstwie ma miejsce ofiara wspólnoty (komunii) z udziałem Jetry.

Oba bardzo stare teksty, o których by można sądzić, że przypadkowo znalazły się w Biblii, pokazują pełny kształt tego rodzaju modlitwy obecny od samego początku objawienia biblijnego. Modlitwie tej będzie poświęcona cała sekcja Miszny i Tosefty, a pełny ich zbiór zostanie ostatecznie spisany dopiero w *Sidurim* (modlitewnikach) średniowiecznych. Jeżeli przyjrzymy się im bliżej, to widzimy, że *beraka* nie stanowi zwykłego podziękowania Bogu za jakiś tam dar. Jest to raczej akt wyznania ku chwale jedyne Boga, którego Izrael nazwał

Panem – Adonai – jako jedyne prawdziwego Króla, i to zarówno wszelkiego stworzenia, jak i historii. Dlatego też *beraka* zawsze rozpoczyna się od odwołania się do Boga w słowie Adonai (odczytany w miejsce czteroznaku JHWH), które dane było poznać tylko wybranemu ludowi. Następnie pojawia się element środkowy *beraka* o tak kapitalnym znaczeniu, że często jest jedynym elementem wzmiankowanym. Stanowi ona wyraz chwały należnej Bogu za wszystko co uczynił lub objawił (zazwyczaj: uczynił i objawił) ojcom swego ludu, którzy są ojcami wiary konstytuującej właśnie ten lud. Ta forma oddawania czci stanowi zawsze bezpośrednie echo (często w postaci formalnego odwołania się) słowa Bożego.

Pojawia się wreszcie trzeci element, jasno wynikający z wcześniejszej treści, choć nie zawsze wyrażony *explicite*, a mianowicie przypomnienie okoliczności w życiu modlących się, które stają się niejako potwierdzeniem realizmu słowa Bożego. To, co przytrafiło się Eliezerowi, słudze Abrahama, potwierdza wierność Boga danemu przymierzu i danym obietnicom. Jetro może obecnie stwierdzić jedyność Boga, głoszoną przez Mojżesza, którego moc odkupienia ukazują ostatnie wydarzenia Księgi Wyjścia.

W jednym, jak i w drugim przypadku, pochwała Boga Izraela i Jego wierności danym obietnicom zawiera w sobie zdanie się tego, kto się modli w wierze (odnawianej u Eliezera, a rodzącej się u Jetry) na dalsze spełnienie wielkiego zamierzenia Boga, którego realizację można obecnie dostrzec.

W tym właśnie duchu Miszny, księgi modlitw *gaonim* i ciągle wyjaśnienia rabinów uzasadniają rosnące znaczenie w życiu Żydów powtarzania tego rodzaju modlitw. Miszna bowiem wskaże odpowiednią *beraka* dla każdego czynu dnia powszedniego, dla każdej istoty i rzeczy, którą wierny napotka lub dotknie, od chwili przebudzenia się do chwili udania się na spoczynek. I bić będzie z niej blask przypomnienia słowa Bożego, znaczenia, jakie nadaje danemu czynowi, istotom żyjącym i rzeczom, które się do niego odwołują.

W „Dialogu z Tryfonem”, chrześcijanin Justyn Męczennik daje znakomity przykład przyjacielskiej rozmowy żydowskiego rabina z chrześcijańskim filozofem. Rabin przypomina w niej użycie *berakot* celem uzasadnienia tego, co powiedziane w 19 rozdziale Księgi Wyjścia, że cały lud Izraela winien uważać siebie za lud kapłański. Równocześnie dostrzega on w diasporze Izraela opatrnościowe spełnienie proroctwa Malachiasza o czystej ofierze składanej Bogu w czasach ostatecznych, pośród wszystkich narodów. Oto, rzeczy, co czynią Żydzi, którzy w każdym miejscu – odmawiając stale wszystkie te *berakot* – poświęcają niejako świat cały Bożej chwale. Judaizm mistyczny przypisze rabinowi Szymonowi – bar Zakkaj, z którym związana jest najstarsza tradycja Kabały – stwierdzenie, iż każdy Żyd odmawiający nad czymkolwiek *beraka*, czyni to coś miejscem przygotowanym do Szekina – szczególnej obecności Boga we własnym Ludzie.

Jesteśmy tutaj bardzo bliscy stwierdzenia Pierwszego Listu do Tymoteusza (4,4): „Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem – odmawiając *beraka* – nie należy odrzucać. Staje się bowiem poświęcone przez słowo Boże i przez modlitwę.”. Ostatnie słowa są bezpośrednim nawiązaniem do podstawowej cechy każdej *beraka*: włączenia słowa Bożego w modlitwę wiary, którego konkretne zastosowanie do doświadczenia chwili się uznaje.

Ten ciągły strumień błogosławieństw, tak krótkich i nasyconych treścią, że z czasem wypełniają one całe życie pobożnego Izraelity i stanowią poświęcenie wszystkich szczegółów jego życia w tym świecie i tym samym całym świecie, został sprowadzony w obrzędzie synagogałnym do kilku uroczystych, publicznych i syntetycznych modlitw. W starej liturgii synagogałnej stanowią one zakończenie nabożeństwa: po odczytaniu Tory (Ksiąg Mojżeszowych) uzupełnionych przez *Haftarot* proroków, po Targumie przychodzi komentarz homiletyczny, oraz wyznanie wiary Izraela odnawiające własne poświęcenie jednemu

Królowi niebieskiemu, czyli odmawianie modlitwy Szema: "Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden. Dlatego też pokochasz Pana z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił...".

Modlitwy towarzyszące, czy też – jak można by rzec – ozdabiające to wyznanie wiary składają się z trzech rozbudowanych *berakot*. Ich połączenie odzwierciedla, w każdej z osobna, model złożony z najkrótszych *berakot*; stanowi niejako ich sumę i syntezę.

W pierwszej *beraka* ma miejsce pochwała Pana za poznanie, które nam dane zostało poprzez stworzenie, w szczególności przez stworzenie światła. Dalej duch wiernych wznosi się do przypomnienia aniołów w niebie, którym dane jest przeżywać pełnię poznania bezpośredniego, która odbija na ich obliczach samo światło Szekina, aniołów głoszących nieustannie w swoich hymnach chwałę Bożą. W tym miejscu cała wspólnota dołącza do *Szalia sibbur* czyli do swego przedstawiciela, który rozpoczął w jej imieniu modlitwę i wszyscy śpiewają *Kadosz* – pieśń Serafinów z Księgi Izajasza (Iz 6,3): "Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia jest pełna Jego chwały." Następnie odmawiana jest *beraka* na cześć obecności Pana w świątyni, którą można znaleźć w Księdze Ezechiela (Ez 3), jako hymn Cherubów i Ofanim (koła z obręczami pełnymi oczu rydwanu Bożego): „Niech będzie pochwalony Pan z miejsca, w którym przebywa!”

Po czym następuje druga wielka *beraka* skupiona na szczególnym poznaniu Boga, które przekazał swojemu ludowi w postaci Tory. Poznanie to opisane jest jako poznanie w miłości Boga, który również wyraził miłość niezmierną do swoich. Tu następuje powtórzenie inwokacji *Szema Izrael...*

Na koniec – część trzecia modłów, złożona z osiemnastu (dzisiaj dziewiętnastu) krótkich *berakot*, uznawana przez Żydów jako modlitwa błagalna (suplikacja) z samej swej istoty (jest to *Tefilla* ze zbioru *Szemone Esre*). Część środkowa składa się istotnie z prośb odnośnie do wszystkich potrzeb Ludu Bożego (oczywiste źródło litanii – ektenia – wschodniochrześcijańskich, jak i wielkiej litanii łacińskiej). Jednakże prośby te są jakby zamknięte klamrą początkowej i końcowej pochwały. Dokładniej, rozwijanie tych prośb wypływa z głoszenia chwały imienia Pana, jakiego, jaki dał się poznać Ojcom ludu przez swoje wielkie czyny stwórcze i zbawcze, stanowiące podstawę ufności i nadziei swoich wiernych. Dlatego też w ostateczności same prośby zdążają właściwie tylko do spełnienia wielkiego zamysłu Boga, objawionego od zarania, czyli: Jego Imię niech będzie sławione teraz i po wsze czasy przez potomstwo Abrahama, jak to czynił sam Abraham w przeszłości. Dalej, tak jak suplikacje wypłynęły z pochwały, to również do niej ponownie prowadzą. Ostatnie *berakot* powracają do pochwały imienia Bożego, jaka zostanie uwieczniona w ostatecznym spełnieniu Jego dzieła dla całego świata.

W omawianym syntetycznym zestawieniu *berakot* składającym się na *Tefilla* należy wydzielić w szczególności jedną, która z suplikacji powraca do głoszenia chwały, aby się w niej pogrążyć. Rzecz idzie o modlitwę *Aboda*, która oznacza obrządek: termin ten zazwyczaj odnoszono do ofiar Izraela ogólności, a do ofiary Izaaka składanej przez Abrahama w szczególności. Rabinzi zawsze podkreślali jej starodawne pochodzenie. W rzeczy samej miała to być modlitwa poświęcenia codziennego całopalenia, którą liturgia synagogi przejęła od liturgii świątyni. Stanowi ona wyraz codziennie odnawianego składania siebie w ofierze, dokonanego przez cały wierzący lud celem spełnienia, przez niego i dla niego, całego planu Bożego w taki sposób, aby odtąd i po wsze czasy wszystko zmierzało do Jego jedynej chwały.

Jakże znakomite są te modlitwy w przekazie *Seder Amram Gaon* z IX wieku naszej ery, choć zapewne są one znacznie wcześniejsze, i stosowane w niezmienionej postaci do dziś. Erudyci judaizmu wielokrotnie podkreślają być może jeszcze większe znaczenie modlitw przed posiłkiem, zwłaszcza wieczerzy przedświątecznej czy szabatowej. Te ostatnie modlitwy

przebiegają ściśle równoległe do zbioru wyżej omówionego. Występują jednak w postaci bardziej zwartej, uwypuklającej tym jaśniej linię ogólną. Dysponujemy również pewnymi świadectwami, że osiągnęły one postać w zasadzie ostateczną na wiele wcześniej od początków chrześcijaństwa (co najmniej na dwa wieki przed Chrystusem). Najlepiej tutaj odwołać się do pracy Louis Finkelsteina, która ukazała się przed kilkoma laty w *The Jewish Quarterly Review*. W omawianych posiłkach żydowskich, wspólny posiłek stanowiący wyraz kultu rodzinnego, jeżeli liczba uczestników rodzaju męskiego i dorosłych jest mniejsza od dziesięciu, a wyraz kultu publicznego – powyżej tej liczby, jest zapoczątkowany przez przewodniczącego zgromadzenia łamaniem i dzieleniem się jednym jedynym chlebem. Towarzyszy temu krótka *beraka* błogosławiąca Boga za umożliwienie ziemi wytworzenia chleba celem nakarmienia swoich. Wszystkim dane jest w tym uczestniczyć; przyjęte jest zaś, iż ktokolwiek pojawi się po jej zakończeniu, nie będzie mógł brać udziału w posiłku.

Jednakże nie początkowi, a zakończeniu posiłku towarzyszyć będzie najbardziej uroczysty wyraz czynu adoracji, jakim jest posiłek. Przewodniczący, po wypaleniu kadzidła i umyciu rąk, przyjmuje puchar wina zmieszanego z wodą. Zwróciwszy na siebie uwagę wszystkich dialogiem, który mamy również na początku chrześcijańskiej wielkiej modlitwy eucharystycznej, wygłasza, a raczej wyśpiewuje nad pucharem szczególnie uroczyste błogosławieństwo przed umoczeniem w nim ust i przekazaniem go dalej.

Błogosławieństwo to składa się również z trzech części. Pierwsza jest znana jako „*beraka* na cześć pokarmu”. Sławi Pana jako twórcę życia, który je ciągle odnawia i utrzymuje dla wszelkiego stworzenia poprzez zabezpieczenie pożywienia. Następna *beraka* będzie „dla ziemi”, w bardzo naturalnym dla Żydów przejściu, gdyż cieszą się oni przecież owocami krainy obiecanej. Czyż ziemia, poprzez utrzymywanie życia, nie stanowi stałej rękojmi zbawczego działania Pana, który wyprowadził ich z niewoli egipskiej? Wyjaśniałoby to, że niektóre bardzo stare przekazy tego tekstu, choćby ten z *Mazor Vitry*, wprowadzają nie tylko w wieczór wielkanocny, lecz o każdej porze, w tym miejscu wzmiankę o Wyjściu jako ostatnim motywie głoszenia chwały Boga Zbawiciela.

Ostatnia *beraka*, tak jak wielka *Tefilla*, zaczyna się od sławienia imienia Bożego, zmierzając poprzez ciąg suplikacji do końcowej powszechnej celebracji. Tutaj jednak wszystko sprowadza się do dwóch prośb:

- 1) aby rozproszonym Żydom dane było ponownie zebrać się razem;
- 2) aby wówczas została odbudowana Jerozolima, która stałaby się Wiecznym Miastem, gdzie doskonały kult zostałby po wsze czasy przedstawiony Panu przez cały Jego lud.

Należy tutaj wnieść kilka znaczących uzupełnień. Pierwsze uzupełnienie – to fakt, że ów rozwój modłów związanych z posiłkiem jest wzorowany na modlitwach, które następowały po synagogałnym nabożeństwie czytania Biblii. Mamy tutaj przejście od głoszenia chwały Stwórcy, w szczególności Twórcy światła, przede wszystkim światła Jego poznania czy też życia, pełni życia w Jego obecności, do głoszenia chwały Odkupiciela, który uwolnił swój lud poprzez zbawcze wkroczenie w jego dzieje. Na tej podstawie, modlitwa zamykająca przechodzi od głoszenia chwały imienia Bożego za Jego zamysł miłości objawiony Ojcom, do błagania o aktualne i ostateczne spełnienie tego samego zamysłu. Stąd powrót ostateczny do doksologii, która poprzedza eschatologiczne uwielbienie Pana w przyszłej Jerozolimie.

Jest rzeczą znamioną, że to wyraźne rozwinięcie schematu, którego zarodek był co najmniej obecny w najkrótszych *berakot*, pojawia się już w wielkiej modlitwie Ezdrasza, w rozdziale 9 Księgi Nehemiasza. Innymi słowy, wielkie *berakot* jawią się nam jako globalna odpowiedź dana przez lud wierzący objawieniu biblijnemu, zdążającemu do swego spełnienia.

Innym punktem nie mniejszej wagi jest podobieństwo wielkich modlitw synagogałnych i modlitw po posiłku, które jest podkreślane w postaci ruchomego paragrafu obecnego w jednych i drugich modlitwach, w odpowiednim miejscu przy wielkich świętach. Paragraf ten ustala dokładne znaczenie słowa *zikkaron*, które w greckiej Septuagincie zostało oddane jako *anamnesis* – przypomnienie. W modlitwie (tefilla) nabożeństwa synagogałnego, wprowadzony został do *Aboda*, czyli modlitwy poświęcenia ofiar, którą określiliśmy jako serce modlitwy i całego kultu żydowskiego. W podobny sposób odnajdujemy go w modlitwie dziękczynnej przy posiłkach, gdzie umieszczony został na końcu suplikacji.

Ostatnio Joachim Jeremias, w swoim dziele traktującym o słowach eucharystycznych Jezusa, zwrócił uwagę na fakt, że słowo *zikkaron* czyli *anamnesis* (przypomnienie) w Nowym Testamencie, jak i w całej literaturze biblijnej nie powinno być rozumiane jako zwykła, subiektywna reminiscencja faktu z przeszłości. Zawsze chodzi o obiektywny dowód dany przez samego Boga, dowód Jego zbawczych czynów. Oznacza ich trwałość dla tych wszystkich, którzy czyny te sławą zgodnie z Jego nakazem. Przede wszystkim zaś, nie tyleż chodzi o przypomnienie owych czynów ludziom, co Jemu samemu, jako przypomnienie obietnicy uczynienia dla nas dzisiaj i po wsze czasy tego, co przedsięwziął w przeszłości.

Fakt ten, którego przyjęcie sprawiało początkowo wiele kłopotu większości egzegetów chrześcijańskich, jest w pełni potwierdzony w rozważanym przez nas fragmencie. Brzmi on bowiem:

„Niech ten oto *zikkaron* (*pamiątka*) Twego miłosierdzia dla nas, Twego ludu, Mesjasza, wzniesie się w Twej obecności: niech zostanie przez Ciebie rozpoznany i uznany, tak aby...”.

Potem następuje dalszy ciąg prośby eschatologicznej o nadejście Królestwa Bożego w odnowionej Jerozolimie, gdzie lud, zgromadzony ze wszystkich krańców ziemi, będzie sławił Pana jednym sercem po wsze czasy.

Zbytecznym wydaje się dalsze uzasadnienie faktu odtąd oczywistego dla wszystkich znajdujących tradycyjne kształty wielkiej chrześcijańskiej modlitwy eucharystycznej w postaci, która występuje bądź to w rzymskim kanonie, bądź to we wschodnich anaforach, czy też najbardziej tradycyjnych obrzędach anglikańskich, czy luterańskich, by skończyć na Zreformowanych, którzy zachowali lub przejęli przekaz szkockiej księgi *Common Order* Johna Knoxa. Chodzi zatem o fakt, że poszczególne formy chrześcijańskiej Eucharystii zostały (wszystkie) ukształtowane dokładnie według schematu, którego narodziny prześledziliśmy na żydowskich *berakot*.

Znajomość rzeczonych *berakot* z kolei rzuca wiele światła na znaczenie zarówno, jak i treści chrześcijańskich modlitw eucharystycznych. Na dobrą sprawę, nie ma innej drogi do osiągnięcia pełnego zrozumienia pierwotnego znaczenia owych modlitw i towarzyszącego im obrzędu. Można rzec więcej: samo ustanowienie przez Chrystusa chrześcijańskiej Eucharystii, tak jak opisują ją św. Paweł i Ewangelie synoptyczne nie może być właściwie rozumiane – jak to znakomicie wykazał Jeremias – jak tylko w odniesieniu do całości wspomnianych obrzędów i modlitw żydowskich. Gdyż w nich sam obrzęd chrześcijański i towarzyszące mu tematy interpretacyjne odnajdują swe źródło.

Wydaje się więc dziwne, iż w naszych czasach tylu chrześcijańskich teologów i znawców liturgii, od krańcowych konserwatystów katolickich po liberalizm protestancki, usiłuje desperacko odsunąć od siebie oczywistość powyższego faktu. Usiłują zazwyczaj podkreślać niemożność, ich zdaniem, porównania tekstów starochrześcijańskich i tekstów żydowskich, których pełne potwierdzenie datowałoby się dopiero od początków Średniowiecza.

Nie wolno jednakże kwestionować ciągłości tradycji żydowskiej, bogato udokumentowanej, w przypadku modlitw i obrzędów, w niezliczonych aluzjach i cytatach,

których starożytne pochodzenie jest niepodważalne i potwierdzone w Biblii i najstarszych dokumentach.

Powinno to stanowić dowód, iż chrześcijańskie modlitwy eucharystyczne, sama wieczerza i Ofiara eucharystyczna, ich interpretacja tak ściśle powiązana z sensem życia i śmierci Chrystusa w postaci, którą sam pragnął On przekazać, mają niewątpliwie swe korzenie w tradycji żydowskiej. Jest to prawdziwe do tego stopnia, że wszystkie te realia i pojęcia chrześcijańskie po prostu ulotniłyby się, gdyby wspomniana tradycja przestała trwać jak gdyby w samym wnętrzu tradycji chrześcijańskiej.

W rzeczywistości można nawet krok po kroku prześledzić postępującą adaptację żydowskiej tradycji, która w naszym przykładzie przekształciła ją w tradycję chrześcijańską, a ściślej w coś, co stało się płonącym ogniskiem całej tradycji chrześcijańskiej, źródłem światła i życia (przypomnieć należy, że obrazy te zastosowane w Ewangelii św. Jana były już podstawą modłów synagogałnych i żydowskich modlitw przy posiłkach). Najbardziej charakterystyczne zmiany wydają się stanowić wykwitanie i owocowanie tego, co było już w zarodku w judaizmie współczesnym Chrystusowi.

Już w początkach Kościoła istnieją znamienne świadectwa faktu, iż chrześcijanie początkowo odnosili do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa praktycznie niezmienione teksty żydowskie. Co najwyżej, wnieśli oni do właściwego tekstu modlitw interpretacje, do których zresztą skłaniały się żydowskie Targumy. Dobrym tego przykładem jest choćby *Sanctus*. Żydzi recytuje je jeszcze w postaci podanej przez Izajasza: „Cała ziemia jest pełna Twojej chwały”. Chrześcijanie z czasem podawali tekst ten w postaci następującej: „Niebo i ziemia pełne są Jego chwały”. Ojciec Jungmann dopatrywał się w tej modyfikacji typowo chrześcijańskiej transfiguracji uduchowienia. A stanowi ona jedynie wstęp do właściwego tekstu *Kadosz*, głoszącego to, co znajduje się w towarzyszących modlitwach synagogałnych: słowo „ziemia” należy tutaj rozumieć jako „niebo i ziemia”, gdyż aniołowie łączą nas ze swym niebiańskim kultem podczas recytacji rzeczonoego hymnu.

Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego książka niewątpliwie chrześcijańska jaką jest *Didache*, zawiera jedynie rozwiniętą formułę błogosławieństwa kielicha, którą stworzyli Żydzi oczekujący na przybycie Mesjasza. Istotnie, oryginał hebrajski tekstu greckiego przekazanej przez *Didache* modlitwy, został odnaleziony na papirusie przechowywanym w ruinach synagogi w Dura-Europos. Podobnym przypadkiem, gdzie interpretacja chrześcijańska wzbogacona została o pewne interpolacje, są modlitwy zawarte w siódmej księdze „Konstytucji Apostolskich”. Wilhelm Bousset jako pierwszy zauważył, że chodzi tu o aleksandryjską postać modlitw synagogałnych, przejętych przez chrześcijan z niewielkimi dodatkami nawiązującymi do Chrystusa i Jego dzieła.

Dopiero w ostatnim stadium ewolucji docieramy w tychże „Konstytucjach Apostolskich” do tekstu modlitwy eucharystycznej, niewątpliwie zredagowanej przez chrześcijan. Jest to wielka modlitwa wzorcowa, którą sugeruje ich ósma księga. Znamionym jednak jest fakt, że w dalszym ciągu chodzi o przeredagowanie, według schematu trójcowego, całego materiału modlitw siódmej księgi!

Pobieżny nasz przegląd genezy chrześcijańskiej Eucharystii zakłada, poprzez ciągłość tradycji liturgicznych żydowskiej i chrześcijańskiej, znacznie głębiej sięgającą ciągłość. Narzuca się z siłą oczywistości, że jest to tradycja wiary jak najbardziej chrześcijańskiej, która stanowi li tylko modyfikację tradycji wiary judaizmu.

Nie wystarczy bowiem stwierdzenie, jak to Geza Vermes wykazał w swoim studium *Scripture and Tradition in Judaism*, że cechą charakterystyczną judaizmu jest dodanie do tego, co chrześcijanie mieli nazwać Starym Testamentem całej tradycji interpretacyjnej. Należy na początku dodać, że badanie źródeł literatury żydowskiej *midraszim* pokazuje, iż ta

tradycja rozwinęła się nie tylko wokół Biblii, lecz w oparciu o nią, a nawet najpierw w niej samej. Ostatnie warstwy, nie tylko Biblii hebrajskiej w całości, lecz każdej poszczególnej księgi, począwszy od Pięcioksięgu-Tory, powstały jako ponowne interpretacje warstw wcześniejszych.

Podobnie później *midraszim*, których celem będzie adaptacja i zastosowanie do ostatniego okresu życia Ludu Bożego tego, co zostało powiedziane w Biblii o ich przodkach i pierwszych następcach, nie stanowią bynajmniej bezprawnej interpretacji czy sztucznej ekstrapolacji Pisma św., lecz będą je traktować zgodnie z jego wewnętrzną regułą rozwojową.

Z kolei najstarsi pisarze chrześcijańscy, w sposób analogiczny, będą pojmować związek istniejący pomiędzy Biblią Żydów a ich odnowioną tradycją. Sam Orygenes, którego alegoryczną egzegezę tylu komentatorów traktuje jako sztuczną hellenizację danych biblijnych, nawiązywał do żydowskiej tradycji interpretacji Biblii – po linii wcześniejszej metody powstawania samego tekstu biblijnego.

Ujmując szerzej omawiane zagadnienie, należy uznać, iż dla Ojców Kościoła, tak jak dla Apostołów i – wcześniej – Żydów, nie istnieje problem Biblii – i Tradycji. Chodzi po prostu o jedną i tę samą Tradycję, której Biblia stanowi serce, nie tylko w tym sensie, że Pisma nie sposób rozumieć z wyłączeniem Tradycji, lecz w znacznie głębszym rozumieniu (przejętym od judaizmu) – autentyczna tradycja stanowi przekaz – poprzez całe dzieje Ludu Bożego – tego samego świadectwa światła i życia, jaki został zawarty w tekście samego Pisma Świętego.

Taka oto jest interpretacja Biblii, charakterystyczna – w judaizmie – dla okresu międzytestamentalnego; czyni ona z samego judaizmu późniejszą i przedostatnią postać procesu ewolucji twórczej, który przyniósł u zarania objawienie biblijne i dzieje zbawienia; ewolucja ta nie jest wynikiem prostego dodawania nowych faktów, lecz owocem roztrząsania i rozwijania zbioru faktów zbawczych i natchnień proroczych, leżących u podstaw istnienia Izraela. Narodziny i rozwój chrześcijaństwa dokonują się – po tej samej linii – poprzez zbawcze zdarzenie i dobrą nowinę ostateczną, do których zmierzał cały Stary Testament. Chodzi o to zdarzenie i tę dobrą nowinę, których nadejście słał judaizm przede wszystkim w swojej modlitwie.

Powyższe rozważania prowadzą, w zakończeniu, do trzeciego wątku. Harnack twierdził z odcieniem pogardy, iż Kościół luterński nie potrafił stać niczym więcej niż zmodyfikowanym w szczegółach Kościołem katolickim, zachowując niezmienną jego istotę. Dzisiaj, coraz więcej wyznawców luteranizmu uważa powyższą ocenę nie za potępienie, lecz za najlepszą z możliwych na temat tego, czego Luter na pewno by sobie życzył.

Obiektywne studium narodzin i prawowitego rozwoju Kościoła chrześcijańskiego takiego, który w każdym razie – według formuły Drugiego Soboru Watykańskiego – „trwa” w Kościele Katolickim, winno w sposób analogiczny prowadzić do uznania, że chodzi o Kościół żydowski, który przeszedł określoną ewolucję. Gdy zaś pragnie on stać się czymś innym, to zagrożony jest sam duch chrześcijaństwa, na tyle, na ile czynione są wysiłki, aby „odrzucić” (?) jego żydowską cielesność.

Czymże bowiem jest Kościół dla patrystycznego, pierwotnego chrześcijaństwa? Jest on w istocie swej – tak jak Lucien Cerfaux wykazał w sposób niezbity na przykładzie św. Pawła, czy najlepsi znawcy literatury patrystycznej uznają co najmniej w zastosowaniu do najstarszych Ojców Kościoła – konkretnym, czyli lokalnym, zgromadzeniem wiernych chrześcijan, którzy zebrali się, aby razem wysłuchać Słowa Bożego osiągającego swój szczyt w Ewangelii Jezusowej, oraz aby pomodlić się i celebrować Eucharystię Jezusa jako odpowiedź na to Słowo, odpowiedź, w której spełnia się dla nich i w nich samych. Nie świadczyło to, jak rozumieli, o istnieniu tylu oddzielnych Kościołów, lecz oznaczało, że w każdym zgromadzeniu lokalnym, opartym na przyjęciu w wierze tego samego Słowa i



wiodącym do celebracji tego samego upamiętnienia eucharystycznego, ten sam Lud Boży zmierzał do jedności eschatologicznej w Paruzji Mesjasza.

Mamy tutaj przeniesienie do wspólnoty chrześcijańskiej, tego, co słowo *qahal* (którego greckie słowo *ekklesia* stanowi tylko transliterację) oznaczało dla judaizmu. W Biblii pierwszym *qahal*, w którym Lud Boży został ustanowiony, jest zebranie na górze Synaj, w którym Mojżesz przekazał „Dziesięcioro przykazań”, czy ogólniej – cały Kodeks Przymierza; miała wówczas miejsce akceptacja Tory we wspólnym wyznaniu wiary oraz przypieczętowanie przymierza z Bogiem poprzez ofiary lewitów (Księga Wyjścia 19). Następny *Qahal*, po pierwszych rozwinięciach proroków, to *qahal* króla Jozjasza, związany z ogłoszeniem Księgi Prawa przed ludem poświęcającym się spełnieniu odnowionego Prawa w uroczystej celebracji Paschy (2 Krl 22). W trzecim i decydującym *qahal* Ezdrasza, pozostała i wierna część Ludu – ponownie zebrana, po powrocie z wygnania, w ruinach miasta, które należy odbudować – wsłuchuje się w lekturę całego Pięcioksięgu spisane go przez skrybów na podstawie najstarszych przekazów Izraela, natchnionych przez ostatnich proroków. W tym miejscu zbiorowa obietnica wierności wyrażona została w wielkiej modlitwie eucharystycznej Ezdrasza, która przygotowuje odbudowę Świątyni i odnowienie kultu oczyszczonego i skierowanego do wewnątrz (Ne 8-9). Jest to – powtórzmy – według świadomości żydowskiej jakby założenie samego judaizmu w ustanowieniu kultu synagogałnego.

Zarówno Kościół, jak i jego kult nie powinny, ani nie mogą uwolnić się od tego wzorca, pod groźbą swego unicestwienia. Możemy zastanowić się dzisiaj, czy odnalezienie, w odnowionej sympatii do żydowskich początków, wspólnych korzeni chrześcijaństwa, nie stanowi drogi do ponownego zjednoczenia się w Chrystusie podzielonych chrześcijan, do spełnienia się wiary i modlitwy Abrahama, Mojżesza i proroków?

tłum. Andrzej Janik