

Janusz Kumala

Maryja w "Communicantes" Kanonu Rzymskiego

Salvatoris Mater 7/1, 111-135

2005

Artykuł został 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.

Cześć Matki Pana towarzyszy od początku wszystkim, którzy spotykają Jezusa Chrystusa. Ze zdumieniem i wdzięcznością powtarzają za Elżbietą: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1, 43) - dając wyraz podziwu i pewnego zaskoczenia sposobem Bożego działania, który zaprasza człowieka, aby był *Theoforos*, niosącym Boga. Niewiasta z Nazaretu jako Matka Boga była już przez pierwszych chrześcijan postrzegana jako wyjątkowa osoba, której „wyjątkowość” polegała na niepowtarzalnej relacji do Boga i Jego zbawczego dzieła. Spotkanie z Nią otwierało na poprawne rozumienie tajemnicy Boga-z-nami, Syna Bożego, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Stąd też rodziła się potrzeba szacunku i uznania oraz „wdzięcznej pamięci” o Tej, z której w mocy Ducha Świętego narodził się Chrystus. Zaś Ona sama wielkodusznie uczyniła dla Niego „miejsce” w swoim sercu i w swoim życiu, przyjmując w wierze Jego słowa, współpracując z Nim i obejmując macierzyńską miłością Jego uczniów.

Medytacja nad rolą Maryi w tajemnicy Chrystusa rodziła nie tylko postawę szacunku i wdzięcznej miłości, ale z biegiem czasu także potrzebę bezpośredniego kontaktu z Maryją, aby prosić Ją o pomoc. W ten sposób Kościół otworzył się na wielorakie drogi kultu maryjnego, w którym „wspominanie” ze czcią Maryi zaczęło coraz mocniej splatać się z ufnym „wzywaniem”.

Maryja jako świadek tajemnicy wcielenia trwała pośród pierwszej wspólnoty uczniów Jezusa, brała udział w „łamaniu chleba” dając świadectwo o Tym, który w Jej łonie stał się Ciałem. Pamięć o Niej w eucharystycznej wspólnocie, a przez to Jej obecność, była pielęgnowana także po Jej wniebowzięciu. Najważniejszym świadectwem owej obecności jest modlitwa eucharystyczna (anafora), której najstarsza forma sięga początków III wieku. W Anaforze św. Hipolita Rzymskiego, bo o niej mowa, Kościół wielbił i dziękował Ojcu: *Dzięki składamy Tobie, Boże, przez umiłowane Dziecko Twoje, Jezusa Chrystusa, którego powołałeś nam w czasach ostatecznych jako Zbawiciela, Odkupiciela i Zwiastuna Twojej woli, który jest Słowem Twoim nierozdzielnym od Ciebie, przez którego wszystko stworzyłeś, i gdy uznałeś to za słuszne, posłałeś Go z niebios w łono Dziewicy; On, przez Nią noszony, stał się ciałem i okazał się Synem Twoim, zrodzonym z Ducha Świętego i z Dziewicy¹.*

Janusz Kumala MIC

Maryja w „Communicantes” Kanonu Rzymskiego

SALVATORIS MATER
7(2005) nr 1, 111-135

¹ *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, oprac. H. Paprocki, Warszawa 1988, 58-59 (dalej: *Wieczera*).

W Eucharystii jako przedłużeniu misterium wcielenia wspomnienie obecności Maryi nie dziwi, bo opiera się na fakcie Jej Bożego macierzyństwa. Celebracja misterium Chrystusa, Boga-Człowieka, uzasadnia wspomnienie Maryi, Jego Matki. Dobrze rozumieją to Kościoły Wschodu i Zachodu, których liturgiczna modlitwa kształtowała się wyraźnie naznaczona obecnością Matki Pana. Dotyczy to nie tylko licznych świąt maryjnych, ale przede wszystkim modlitwy eucharystycznej – serca liturgicznej modlitwy Kościoła.

W niniejszym artykule podejmiemy próbę refleksji nad Kanonem Rzymskim, który przez wieki (aż do 1968 r.) był jedyną Modlitwą eucharystyczną Kościoła Rzymskiego, aby odkryć treść i znaczenie jego maryjnej „anamnezy” w modlitwie *Communicantes*.

1. Kanon Rzymski

I Modlitwa Eucharystyczna, czyli Kanon Rzymski jest najstarszym zachowanym oficjalnym tekstem liturgicznym w języku łacińskim. Przez ponad tysiąc lat był stosowany w niezmienionej formie w liturgii rzymskiej jako jedyna modlitwa eucharystyczna². Już ten fakt świadczy o tym, że warto przyrzeć się bliżej obecności Maryi w tej starożytnej modlitwie, kształtującej eklezjalną świadomość co do relacji Maryi do sprawowanej Eucharystii.

Kanon Rzymski przez wieki otaczany był szacunkiem, a poprzez swoją strukturę literacką i używane określenia dawał poczucie uczestniczenia w tajemnicy i wytwarzał atmosferę sakralności³. Dobrze tę postawę wobec Kanonu oddaje Sobór Trydencki (1562 r.), ucząc o kanonie mszy św.: *A ponieważ wypada, by rzeczy święte sprawować święcie, a ze wszystkich ta ofiara jest najświętsza, [dlatego] w celu godnego jej składania i uczestniczenia w niej, Kościół katolicki przed wielu wiekami ustanowił św. kanon, tak wolny od wszelkiego błędu, że niczego w nim nie ma, co by jak najbardziej nie tchnęło świętością i pobożnością i nie wznosiło ku Bogu umysłów tych, którzy składają ofiarę. Na kanon bowiem składają się tak słowa samego Pana, jak tradycje apostołskie i nabożne modlitwy wprowadzone przez świętych papieży⁴.*

Geneza Kanonu Rzymskiego nie jest do końca znana⁵. Prawdopodobnie jego początki sięgają końca IV wieku i pontyfikatu papieża Da-

² E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche. Struttura, fonti, teologia*, Bologna 1991, 131.

³ TAMŻE.

⁴ BF 323.

⁵ Stan badań omawia E. MAZZA, *Le odierne...*, 94-100; TENZE, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992, 263-308.

mazego I (366-384). W tym okresie bowiem w liturgii rzymskiej zaczęto stosować język łaciński, zamiast języka greckiego. Najnowsze badania wskazują nawet, że słownictwo i struktura tekstu Kanonu Rzymskiego pozwalają widzieć jego początki już w pierwszej fazie latynizacji liturgii rzymskiej, czyli w II wieku⁶. Niemniej jednak jego zasadniczy trzon, tzw. „jądro Kanonu Rzymskiego”⁷, znajdujemy w IV wieku w dziele „De Sacramentis” przypisywanym św. Ambrożemu (†397). Pewne pokrewieństwo można zauważyć także między Kanonem Rzymskim a anonimowym tekstem ariańskim z IV/V wieku i fragmentami liturgii mozarabskiej („Post pridie”)⁸. W każdym razie znane nam najstarsze świadectwa wykazujące podobieństwo z Kanonem Rzymskim nie pozwalają ustalić jego pierwotnego tekstu, ani też jego autora⁹. Pełny tekst Kanonu („canon actionis”) podaje dopiero „Sakramentarz Gelazjański”¹⁰, który powstał ok. 750 r., a zawiera teksty datowane na lata 628-715.

Ostateczną formę Kanon Rzymski otrzymał za czasów papieża św. Grzegorza I Wielkiego (590-604), zaś Karol Wielki wprowadził go jako obowiązujący w całym cesarstwie rzymskim¹¹. Stosowaną przez wieki formę Kanonu Rzymskiego potwierdził Sobór Trydencki, zaś w czasie reformy mszału po Soborze Watykańskim II nie wprowadzono do niego żadnych istotnych zmian¹², uznając go za „czcigodny pomnik całej tradycji”¹³.

1.1. *Communicantes* w strukturze Kanonu

W symetrycznej strukturze kanonu osią jest opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii, rozpoczynające się słowami: „On to w dzień przed

⁶ B. NADOLSKI, *Kanon (Kanon Rzymski)*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, 574; S. CZERWIK, *Modlitwa eucharystyczna*, w: *Msza Święta (Mysterium Christi)*, 3), Kraków 1993, 255.

⁷ B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 510.

⁸ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 2003, 651-654.

⁹ O autorstwie Kanonu mamy dwa starożytne świadectwa. Pierwsze pochodzi od papieża św. Wigiliusza (538-555), który w liście do Profuturusa, biskupa Bragi, napisał, że przesyła mu tekst „prex canonica”, którą przekazała mu „tradycja apostołska”. Drugie świadectwo daje papież, św. Grzegorz I Wielki (590-604), według którego autorem Kanonu jest „jakiś scholastyk” (Prex quam scholasticus composuerat”). Zob. E. MAZZA, *L'anafora eucaristica....* 262.

¹⁰ *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, wyd. L.C. MOHLBERG, Roma 1960, n. 1242-1255.

¹¹ B. NADOLSKI, *Kanon....*, 574-575.

¹² Por. J. STEFAŃSKI, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, 31-51.

¹³ Por. S. CZERWIK, *Liturgia Eucharystii – zagadnienia wybrane*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. KUDASIEWICZ, Warszawa 1981, 269.

męką”, oraz modlitwa anamnezy i ofiarowania („Boże Ojcze, my Twoi słudzy”). Po obu stronach tej osi ułożone są symetrycznie połączone ze sobą inne elementy Kanonu¹⁴. Wspomnienie Maryi ma miejsce w czasie wspomnienia świętych, zwanego *Communicantes*, które następuje po modlitwach wstawienniczych (*Memento*), a przed prośbą o przyjęcie ofiary (*Hanc igitur*).

Interesujący nas tekst brzmi: *Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi: sed et beati Ioseph, eiusdem Virginis Sponsi, et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreae, (Iacobi, Ioannis, Thomae, Iacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmae et Damiani) et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. (Per Christum Dominum nostrum. Amen)*¹⁵.

Etapowe powstawanie Kanonu Rzymskiego sprawiło, że nie jest on jednolity i można w nim zobaczyć przynajmniej dwie zasadnicze warstwy¹⁶. Najstarsza, w dużym stopniu wykazuje podobieństwo, szczególnie w swej strukturze, do anafor wschodnich. *Od dziękczynnej prefacji myśl przechodzi do wątku epikletyczno-ofiarniczego i słów konsekracji, a następnie poprzez anamnezę paschalnego misterium do prośby o przyjęcie ofiary, a wreszcie do uwielbienia Boga w doksolologii końcowej*¹⁷.

W drugiej warstwie wyraźnie widać modlitwy wtrącone w główny wątek Kanonu. Są to modlitwy wstawiennicze za cały Kościół oraz ku uczczeniu świętych, których wstawiennictwa się spodziewa. *Skupiają się na owocach Chrystusowej ofiary uobecnianej w Kościele. Korzysta z nich każdy człowiek, wszyscy ludzie: żywi i zmarli*¹⁸.

Communicantes należy do tej drugiej warstwy Kanonu. Wykaz świętych jest ułożony na zasadzie hierarchii osób i obejmuje 12 apostołów i 12 męczenników, poprzedzonych imionami Maryi i Józefa¹⁹. Liczba 12

¹⁴ Zob. szczegółowy schemat struktury Kanonu, S. CZERWIK, *Msza święta...*, 263.

¹⁵ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Editio Typica Tertia, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2002, 572.

¹⁶ B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego...*, 522-526.

¹⁷ TAMŻE, 523.

¹⁸ TAMŻE. Tak ten element modlitwy eucharystycznej wyjaśnia obecne wprowadzenie do Mszału: *Modlitwy wstawiennicze: wyraża się przez nie, że Eucharystię sprawuje się w łączności z całym Kościołem w niebie i na ziemi i że ofiarę składa się za wszystkich jego członków żywych i umarłych, którzy zostali wezwani do uczestnictwa w odkupieniu i zbawieniu dokonany przez Ciało i Krew Chrystusa. Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum, Poznań 1986, [28].

¹⁹ Wspomnienie imienia św. Józefa wprowadził Jan XXIII w 1962 roku (Dekret z dnia 13 XI 1962: *De S. Ioseph nomine Canonis Missae inserendo*, AAS 54(1962) 873).

ma znaczenie symboliczne (12 pokoleń Izraela, 12 apostołów, 12 bram w nowej Jerozolimie, 12 tronów z imionami apostołów, 12 gwiazd nad głową Niewiasty z Apokalipsy) i wyraża ideę kompletności, odnosząc się do ludu Bożego²⁰. 12 męczenników wymienia się w porządku hierarchicznym: papież, biskup, diakon, świecący²¹.

W obecnym Mszale Rzymskim dla Kościoła w Polsce przewidziane są zmienne wspomnienia tajemnicy dnia (*Communicantes*) w następujących przypadkach: w niedzielę, w Boże Narodzenie i przez oktawę, w Objawienie Pańskie, od Mszy Wigilii Paschalnej do 2 niedzieli wielkanocnej, we Wniebowstąpienie Pańskie, w Zesłanie Ducha Świętego, w święto Ofiarowania Pańskiego, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, w święto Przemienienia Pańskiego, w rocznicę konsekracji własnego kościoła, w uroczystość Narodzenia św. Jana Chrzciciela, w uroczystość Wniebowzięcia i w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP. Nie będą one jednak przedmiotem naszej analizy.

Powszechnie uznaje się, że w *Communicantes* mamy historycznie najstarsze wspomnienie Maryi w tekście liturgii rzymskiej, a przez to najbardziej autorytatywne świadectwo kultu Matki Bożej w Kościele rzymskim. Odwołał się do niego Sobór Watykański II w *Lumen gentium*: *Skladając [...] eucharystyczną Ofiarę, najściślej niewątpliwie jednoczymy się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski, wchodząc w święte z nim obcowanie i czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych Apostołów i męczenników oraz wszystkich świętych*²².

1.2. Czas włączenia imienia Maryi do *Communicantes*

Temat świętych w Kanonie Rzymskim (razem z *Communicantes*) był przedmiotem wielu studiów, zwłaszcza z punktu widzenia historycznego i hagiograficznego²³. Za Jungmann'em możemy wskazać pierwszą połowę V wieku jako czas włączenia *Communicantes* do Kanonu Rzymskiego, ale jego formowanie się trwało do początków VII wieku. Jeśli chodzi natomiast o pojawienie się w nim imienia Maryi, to według Jungmana nastąpiło to już w połowie V wieku²⁴. Jego hipoteza opiera się

²⁰ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LEON-DUFOUR, Poznań-Warszawa 1985, 423 (dalej STB).

²¹ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 687-688. Na temat wykazu świętych z punktu widzenia historyczno-hagiograficznego zob. np. V.L. KENNEDY, *The saints of the canon of the mass (Studi di antichità cristiana, 14)*, Città del Vaticano 1963.

²² LG 50.

²³ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 685-686 (szczegółowa bibliografia).

²⁴ J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. II, Wien 1948, 133-135. Por. S.M. MEO, *La formula mariana „Gloriosa semper Virgo Maria Genitrix Dei et Domini nostri Iesu Christi” nel canone romano e presso due pontifici del VI secolo*, w: *De primordiis*

na wcześniejszym studium, które przeprowadził Kennedy²⁵. Według tych autorów obecność imienia Maryi w *Communicantes*, przed imionami Piotra, Pawła, Sykstusa, Wawrzyńca, Korneliusza i Cypriana, już około połowy V wieku była uzasadniona żywym kultem maryjnym w Rzymie po Soborze Efeskim (431 r.), czego wyrazem było odnowienie bazyliki liberiańskiej przez Sykstusa III i dedykowanie jej ku czci Bożego macierzyństwa Maryi. Tę hipotezę zakwestionował Meo, według którego pojawienie się formuły wspomnienia Maryi w *Communicantes* w takim brzmieniu, jaki jest nam znany dzisiaj, dokonało się na początku VI wieku²⁶. Co za tym przemawia? Przede wszystkim racje historyczne i doktrynalne. Sformułowanie *gloriosa semper Virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi* prezentuje się jako wspaniała synteza doktryny mariologicznej, w której użyte są terminy zaakceptowane i często stosowane w teologii i liturgii Wschodu i Zachodu. Nie mogła ona być wyrazem kultu maryjnego ożywionego wypowiedziami dogmatycznymi Efezu, ani nawet doktryny Leona Wielkiego. Taka syntetyczna formuła jest owocem relacji kulturalnych, politycznych, teologicznych i liturgicznych między Konstantynopolem i Rzymem, jakie miały miejsce w VI wieku. Ponadto, należy zwrócić uwagę na to, że formuła nie jest zwykłym wspomnieniem imienia Maryi, ale pochwałą Jej godności jako Matki Boga i zawsze Dziewicy. To świadczy o tym, że jest owocem pogłębionej doktryny i rozwiniętego kultu maryjnego, co zauważa się właśnie w VI wieku. Prawdopodobnie w początkach V wieku lista imion w *Communicantes* rozpoczynała się od Piotra i Pawła, a wśród innych było też imię Maryi. Potem jednak przechodzi na początek listy wprowadzone przysłówkiem *in primis*²⁷.

1.3. Kontekst liturgii wschodnich i specyfika formuły rzymskiej

Szukając genezy i teologicznej głębi maryjnej formuły Kanonu Rzymskiego nie sposób nie zwrócić uwagi na jej podobieństwa do niektórych anafor wschodnich²⁸.

cultus mariani, vol. II: *De fundamentis scripturisticis et dogmatico-liturgicis cultus mariani*, PAMI, Romae 1970, 440.

²⁵ V.L. KENNEDY, *The saints of the canon...*, 135n. Podobnie A. BAUMSTARK, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 1(1921) 5-52.

²⁶ S.M. MEO, *La formula mariana...*, 440-441.

²⁷ TAMŻE, 442.

²⁸ *Anafore*, w: *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano*, red. E.G. FARRUGIA, Roma 2000, 35-37; H. PAPROCKI, *Rozwój historyczny greckiej tradycji liturgicznej, w: Liturgia Kościoła prawosławnego*, tł. H. Paprocki, Kraków 2003, 11-60.

A) *Anafora Jana Chryzostoma*. Spotykamy w niej w ten sposób sformułowane wspomnienie Maryi: *Praesertim pro sanctissima, illibata, super omnes benedicta, gloriosa, regina nostra deipara, et semper virgine Maria*²⁹ (*A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą, Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję*³⁰). Źródłem tej anafory, od XI w. podstawowej przy sprawowaniu Eucharystii w Kościołach tradycji bizantyjskiej, jest syryjska *Anafora Dwunastu Apostołów*, gdzie wspomnienie Maryi brzmi: *Speciatim ergo memoriam faciamus sanctae genitricis Dei et semper virginis Mariae*³¹ (*Przed wszystkim wspominamy świętą Matkę Boga, Maryję zawsze Dziewicę*³²).

B) *Anafora św. Bazylego Wielkiego*. Zredagowana przez św. Bazylego, albo napisana na podstawie istniejącej już wcześniej anafory. W Konstantynopolu wprowadził ją Grzegorz Teolog (330-390). Wspomnienie Maryi brzmi: *Praecipue cum sanctissima, illibata, super omnes benedicta, gloriosa domina nostra, deipara, et semper virgine Maria*³³ (*A nade wszystko za Najświętszą, Przczystą, Błogosławioną i pełną chwały Panią naszą, Bogurodzicę, i zawsze Dziewicę Maryję*³⁴).

C) *Anafora Marka Ewangelisty*. Pierwotna anafora Kościoła Aleksandrii, Kościoła egipskiego języka greckiego. Ułożona według tradycji przez św. Marka³⁵. Wykazuje wiele podobieństw do Kanonu Rzymskiego. Interesujący nas fragment anafory brzmi: *In primis sanctissimae, intemeratae, et benedictae dominae nostrae Dei genitricis et semper virginis Mariae*³⁶ (*A nade wszystko najświętszą, nieskalaną, błogosławioną Panią naszą, Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję*³⁷). Wspomnienie Maryi

²⁹ A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, 229 (dalej: Prex). Na te słowa chór odpowiada pieśnią ku czci Bogurodzicy (od X w.). Zazwyczaj śpiewa się następujący hymn: *Godne to i sprawiedliwe błogosławić Cię, Bogarodzico, zawsze błogosławioną i przczystą, i Matkę naszego Boga. Wysławiamy Ciebie, czcigodniejszą od Cherubinów i sławniejszą bez porównania od Serafinów, która nieskazitelnie rodziysz Boga Słowo i jesteś Bogarodzicą*. Zob. J. CZERSKI, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła wschodniego*, Opole 1998, 136.

³⁰ *Wieczera*, 128.

³¹ Prex, 268.

³² *Wieczera*, 157.

³³ Prex, 239.

³⁴ *Wieczera*, 135. Na te słowa kapłana lud odpowiada: *Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie, Aniołów chóry i ludzki ród. O święta świątynio i rajy duchowy, dziewictwa chlubno, w Ciebie wcielił się Bóg i dzieckiem był przedwieczny Bóg nasz. Wnętrznosci bowiem Twoje uczynił ołtarzem i lono Twoje było większym od nieba. Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie*. TAMŻE.

³⁵ Por. H. ENGBERDING, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, „Oriens Christianus” 40(1956) 40-68.

³⁶ Prex, 107.

³⁷ *Wieczera*, 77.

jest poprzedzone wezwaniem skierowanym bezpośrednio do Maryi: *Raduj się Łaski Pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego, gdyż zrodziłaś Zbawiciela naszych dusz*³⁸.

D) *Anafora Jakuba Apostoła*. Jest pierwotną anaforą Jerozolimy, tradycyjnie związana z imieniem Jakuba, pierwszego biskupa miasta. Ostatecznie ukształtowała się w IV w. Wywierała duży wpływ na całe chrześcijaństwo. Istnieje kilka jej wariantów. W greckiej mamy takie wspomnienie Maryi: *Praesertim omnino sanctae et benedictae, immaculatae dominae nostrae, Dei genitricis semperque virginis, Mariae*³⁹ (*A nade wszystko Najświętszą, Błogosławioną, Przczystą Panią naszą Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję*⁴⁰). Wspomnienie jest poprzedzone wezwaniem do Maryi: „Raduj się”⁴¹, podobnie jak w Anaforze Marka Ewangelisty.

W syro-antiocheńskiej wersji sformułowanie wspomnienia Maryi jest nieco inne i brzmi: ... *et sanctae et gloriosae genitricis Dei Mariae et omnium sanctorum*⁴² (*świętą, chwalebłą, Bogurodzicę i wszystkich świętych*⁴³). Podobnie w wersji używanej w Kościele maronickim⁴⁴ oraz w wersji ormiańskiej: *et dominae nostrae Dei genitricis et semper virginis Mariae*⁴⁵ (*o Pani naszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi*⁴⁶).

E) *Anafora Eustacjusza z Antiochii*. Eustacjusz (†337) był biskupem Antiochii. Tradycja syryjska przypisuje mu napisanie trzech anafor. W pierwszej mamy następujące wspomnienie Maryi: *Memento, Domine, sanctae genitricis Dei Mariae, et sanctorum apostolorum tuorum*⁴⁷ (*Wspomnij, Panie, świętą Bogurodzicę Maryję i świętych Twoich Apostołów*⁴⁸).

F) *Anafora Bazylego Wielkiego* (koptyjska). Anafora celebrowana w języku koptyjskim w koptyjskim patriarchacie Aleksandrii. Wspomnienie Maryi jest tak sformułowane: *Praecipue vero sanctissimae, gloriosissimae, immaculatae, benedictionibus cumulatae, dominae nostrae deiparae, et semper virginis Mariae*⁴⁹ (*Szczególnie zaś i przede wszystkim*

³⁸ TAMŻE. Por. Prex, 107.

³⁹ Prex, 257.

⁴⁰ Wieczera, 146.

⁴¹ TAMŻE. Por. Prex, 257.

⁴² Prex, 274.

⁴³ Wieczera, 165.

⁴⁴ TAMŻE, 220.

⁴⁵ Prex, 345.

⁴⁶ Wieczera, 234.

⁴⁷ Prex, 308.

⁴⁸ Wieczera, 202.

⁴⁹ Prex, 357.

świętą i pełną chwały zawsze Dziewicę Bogurodzicę, niebiańską świętą Maryję⁵⁰).

G) *Anafora Grzegorza z Nazjanzu*. Przypisywana Grzegorzowi Teologowi (330-390) powstała prawdopodobnie w okresie VI-VIII wieku, zaadaptowana w Kościele koptyjskim. W taki sposób wspomina ona Maryję: *Praecipue sanctissimae, gloriosissimae, immaculatae, et benedictionibus cumulatae, dominae nostrae deiparae et semper virginis Mariae*⁵¹ (*Przed wszystkim najświętszą, najchwalebniejszą, nieskalaną i nad wszystkich błogosławioną Panią naszą Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Maryję*⁵²).

H) *Anafora Apostołów Addaja i Marięgo* (syro-malabarska). Jej geneza sięga V (nawet IV) wieku i jest najczęściej celebrowana w Kościele chaldejskim. W wersji syro-malabarskiej wspomnienie Maryi brzmi: *fac memoriam bonam et acceptabilem virginis Mariae deiparae*⁵³ ([Ty, Panie] pamiętaj [uczyn dobrą i miłą pamięć] o Dziewicy Bogurodzicy Maryi⁵⁴).

I) *Anafora Piotra Apostoła*. Według tradycji została ułożona przez św. Piotra Apostoła podczas jego pobytu w Antiochii. Obecnie jest najczęściej celebrowaną anaforą w Kościele maronickim. Wspomnienie Maryi formuluje tak: *Praesertim et in primis, sanctam et benedictam et beatam virginem, dominam beatam Mariam, commemoramus*⁵⁵ (*Wspominamy szczególnie i na pierwszym miejscu świętą, chwalebnią zawsze Dziewicę, błogosławioną Bogurodzicę Maryję*⁵⁶). Wspomnieniu towarzyszy modlitwa kapłana, skierowana bezpośrednio do Maryi: *Matko naszego Pana Jezusa Chrystusa, oręduj za mną przed Synem Twoim Jednorodzonem, który narodził się z Ciebie, aby dla Twoich modlitw za mną, o święta Matko, darował moje grzechy i winy oraz przyjął z moich grzesznych i nędznych rąk tę ofiarę składaną przeze mnie niegodnego na tym oltarzu*⁵⁷.

Syntetyczny, i z konieczności pobieżny, przegląd anafor wschodnich z uwzględnieniem miejsc wspominania Maryi paralelnych do Kanonu Rzymskiego pozwala zobaczyć nasze *Communicantes* w szerszej perspektywie i dostrzec też jego rzymską oryginalność.

Podobieństwo sformułowań liturgii wschodnich do rzymskiej formy wspomnienia Maryi jest łatwo zauważalne. Nie można jednak mówić,

⁵⁰ Wieczera, 257.

⁵¹ Prex, 373.

⁵² Wieczera, 250.

⁵³ Prex, 409.

⁵⁴ Wieczera, 310.

⁵⁵ Prex, 414.

⁵⁶ Wieczera, 206.

⁵⁷ TAMŻE. Prex, 414.

uważa Meo, o ścisłej i bezpośredniej zależności, ponieważ w ostatecznej redakcji maryjny fragment *Communicantes* przybrał swoją rzymską specyfikę i nie jest zwyczajnym powtórzeniem jakiegokolwiek z formuł wschodnich⁵⁸.

Przede wszystkim należy wskazać na sposób wyrażania Bożego macierzyństwa Maryi. W anaforach wschodnich używa się terminu „Theotokos”, „Dei Genetrix”, „Deipara”, zaś w *Communicantes* mamy sformułowanie „Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi”. Łączy ono w sobie wyrażenie „Theotokos” z powszechnie używanym w tekstach łacińskich IV i V wieku terminem „Mater Domini”.

W Kanonie Rzymskim imię Maryi jest umieszczone *in primis*, na początku listy imion świętych, zaś w tekstach wschodnich jest wprowadzone przysłówkiem *praecipue*, przede wszystkim, i następuje po wymienieniu świętych Ojców, patriarchów, apostołów, proroków, ewangelistów, męczenników i wyznawców.

Zwraca uwagę także użycie tytułu *semper Virgo* przed imieniem Maryi i *Genetrix Dei*, zaś we wschodnich tekstach mamy najczęściej kolejność odwrotną, najpierw termin „Theotokos”, a potem „semper Virgo”. Rzymski schemat ujęcia dziewiczego macierzyństwa oddaje nauczanie papieża Leona Wielkiego, który ściśle wiąże dziewictwo Maryi z Jej macierzyństwem. Ponadto, w formule rzymskiej uwaga skupia się tylko na dziewiczym macierzyństwie Maryi, zaś we wschodnich pojawiają się jeszcze pochwały świętości i niepokalaności Maryi jako błogosławionej ponad wszelkie stworzenia. Sformułowanie rzymskie jest bardziej zwarte, koncentrujące się na tym, co najistotniejsze, a w tym przypadku jest nim prawda o dziewiczym macierzyństwie.

Tych kilka spostrzeżeń potwierdza, że pomimo podobieństw i stosowania nawet tych samych terminów, rzymska formuła ma swoją fizjonomię, która oddaje ówczesną wrażliwość teologiczno-liturgiczną Kościoła rzymskiego.

2. Teologiczna wymowa *Communicantes*

Zwięzła formuła wspomnienia Maryi w Kanonie Rzymskim, w samym sercu obrzędów Mszy Świętej, ma wyjątkowe znaczenie dla zrozumienia teologii obecności Maryi i Jej roli w sprawowanym Misterium.

⁵⁸ S.M. MEO, *La formula mariana...*, 443. O ścisłej zależności *Communicantes* od anafor wschodnich, zob. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia...*, 208-210.

2.1. We wspólnocie (*communicantes*)

Oficjalny przekład Kanonu Rzymskiego jest już jego interpretacją w duchu języka polskiego, co sprawia, że nie zawsze oddaje on cechy językowe właściwe łacinie⁵⁹, a może też sugerować drogę niepełnej interpretacji tekstu. Można to już zauważyć przy terminie *communicantes*.

Wyrażenie *communicantes* przetłumaczone jako „zjednoczeni z całym Kościołem” zdaje się sugerować łączność uczestników celebracji eucharystycznej z braćmi i siostrami w wierze rozszanymi po całej ziemi, czyli z całym Kościołem pielgrzymującym⁶⁰. Niemniej jednak *communicantes* rozpoczyna modlitwę Kanonu wyrażającą łączność Kościoła sprawującego Eucharystię ze świętymi w niebie, podkreślając trwanie we wspólnocie z nimi (*communio sanctorum*).

Zgromadzeni na Eucharystii są w głębokiej wspólnocie z tymi wszystkimi, którzy tworzą Kościół niebiański, a razem z nim tworzą jedną wspólnotę w Chrystusie i jeden podmiot kultyczny. W ten sposób wyraża to *Lumen gentium*, nawiązując zresztą do *communicantes*: *W najbardziej zaś szlachetny sposób nasze zjednoczenie z Kościołem niebiańskim dokonuje się wtedy, kiedy – szczególnie w świętej liturgii, w której moc Ducha Świętego działa na nas przez znaki sakramentalne – wspólnie z nim w radosnym uniesieniu wielbimy majestat Boży i kiedy wszyscy odkupieni krwią Chrystusa z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (por. Ap 5, 9) i zgromadzeni w jeden Kościół, jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy jedynego. Składając więc eucharystyczną Ofiarę, najściślej niewątpliwie jednoczymy się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski, wchodząc w święte z nim obcowanie i czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych Apostołów i męczenników oraz wszystkich świętych*⁶¹.

Modlitwa rozpoczynająca się słowem „communicantes”, rozumianym jako „zjednoczeni w Świętych Obcowaniu”, „zjednoczeni w komunii”, wyraża wiarę w tajemnicę „świętych obcowania”, urzeczywistnianą w szczególny sposób w tajemnicy Eucharystii. Kanon Rzymski przywołuje w tym miejscu wykaz świętych, który w sposób uporządkowany podaje reprezentację całej wspólnoty świętych. Lista zawiera imiona 12 apostołów i 12 męczenników. Na początku (*in primis*) jest wspomniana Maryja, a po Niej św. Józef.

⁵⁹ Por. B. MOKRZYCKI, *Droga...*, 524, przyp. 212.

⁶⁰ Por. R. FALSINI, *In comunione con... La presenza di Maria nella prece eucaristica*, w: *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, red. R. FALSINI, Milano 1988, 123.

⁶¹ LG 50.

Owe wspomnianie apostołów, męczenników, świadków Kościoła i Maryi – słusznie zauważa Max Thurian – *jest konieczne, abyśmy mogli sobie uświadomić, że w wielbieniu Boga i we wstawianiu za ludźmi nie jesteśmy osamotnieni, lecz że Chrystus łączy w jednym Ciele razem z nami całe mnóstwo świadków, którzy nas otaczają. Świętych obcowanie łączy wszystkich chrześcijan w tej samej modlitwie, w tym samym życiu w Chrystusie; łączy Kościół dzisiejszy z Kościołem wszystkich czasów, Kościół walczący na ziemi z Kościołem triumfującym w niebie*⁶².

Wspomnienie Maryi w *Communicantes* uświadamia zgromadzonym na Eucharystii ich ścisłą więź (*communio*) z osobą Matki Jezusa, która już w pełni cieszy się owocami odkupienia, ale też nadal uczestniczy „macierzyńską obecnością” w eucharystycznym życiu Kościoła pielgrzymującego. Jej obecność nie jest wyizolowana ze wspólnoty świętych, ale najważniejsza – *in primis*.

Ponadto, należy podkreślić znaczenie *communicantes* dla uwyrażenia celebracji eucharystycznej jako manifestacji i celebracji wspólnoty uczniów Jezusa, która przekracza czas i przestrzeń oraz jest oparta na fundamencie ich wspólnoty z Bogiem. Natomiast zestawienie *communicantes* z *memoriam venerantes* zwraca uwagę na nierozzerwalny związek pomiędzy oddawaniem czci świętym a pozostawaniem we wspólnocie z nimi, której źródłem jest więź z Bogiem. Nie można zatem kultu świętych, w tym Matki Bożej, ograniczać jedynie do przyzywania ich pomocy bez troski o przebywanie we wspólnocie z nimi. Cześć świętych zakłada więź z nimi, a ta z kolei przynagla do „wspominania ich ze czcią”⁶³. „Wspominamy” oznacza w języku biblijno-liturgicznym, że wierzymy, iż święci są obecni, stąd też więź z nimi jest żywa.

2.2. *In primis*

Maryja jest wspomniana w liturgii eucharystycznej razem z innymi świętymi, ale Jej imię wymienia się na początku, przed apostołami – jak w Kanonie Rzymskim, albo po prorokach – jak w anaforach wschodnich.

Liturgiczne „in primis” zwraca uwagę na uprzywilejowane miejsce Maryi we wspólnocie świętych. Wynika ono z racji szczególnego wybrania Maryi jako Matki Chrystusa. Najpełniej obdarzona przez Bożego Ducha miłości i najgłębiej uczestnicząca w tajemnicy wcielenia i odkupienia zajmuje pierwsze miejsce w Kościele niebieskim, przodując w uwielbianiu i wysławianiu Trójjedynego Boga. Wskazanie Maryi jako „in primis” nie

⁶² M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana, figura Kościoła*, Warszawa 1990, 208.

⁶³ E. MAZZA, *Le odierne...*, 148.

izoluje Jej od innych świętych, ani też nie sugeruje jakiegoś kryterium, według którego należałoby określać świętych jako „większych” i „mniejszych”. *Z zasady w każdym ze świętych, którzy osiągnęli już chwałę niebieską, łaska ukazuje się w tej mierze, w jakiej udzielona została za życia. Jest jednak nauką Kościoła, że choć wszyscy ludzie otrzymują łaskę wystarczającą do zbawienia, to jednak nie wszyscy tę samą i w tej samej mierze. Należy dalej pamiętać, że łaska zorientowana jest strukturalnie na wspólnotę. Świętość jednostki stoi w relacji do funkcji tej jednostki w Kościele i dla Kościoła. Wynikają stąd obiektywne różnice. Święty jest tym „większy”, im bardziej zgodnie z planem Bożym włączony został w służbę zbawienia obiecanego światu w Chrystusie*⁶⁴.

2.3. Godność Maryi, Matki Boga

Wyróżnienie Maryi we wspólnocie świętych wyraża Jej wyjątkowość więzi z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem, a jest ona konsekwencją Bożego wybrania i powołania, które określają Jej godność jako Matki Boga. Tutaj tkwi zasadnicza przyczyna anamnezy Maryi, wspomnienia Jej w liturgii eucharystycznej.

2.3.1. *Gloriosa*

Przymiotnik „gloriosa” jest jedynym, który towarzyszy wspomnieniu Maryi i odnosi się do Niej jako do zawsze Dziewicy, Matki Boga i naszego Pana Jezusa Chrystusa. Na język polski został on przetłumaczony nie jako „chwalebna”, ale jako „pełna chwały”, co wyraźnie wyakcentowuje pełnię splendoru Maryi z racji Jej dziewiczego macierzyństwa Bożego. Wydaje się też, że właśnie sens „pełni” chce przywołać liturgiczne użycie słowa „gloriosa”. W anaforach wschodnich oddaje się go najczęściej przez „gloriosissima”, najchwalebniejsza. Potwierdza to wyraźniej np. formuła z koptyjskiej wersji anafory św. Bazylego: *Precipue vero et maxime, sanctae et gloria plenae semper Virginis Genitricis Dei, divae sanctae Mariae*⁶⁵.

Znaczenie przymiotnika „gloriosa” (bardzo często występującego w języku liturgicznym) w odniesieniu do Maryi jest inspirowane językiem biblijnym⁶⁶.

⁶⁴ W. BEINERT, *Perspektywy teologiczne pobożności maryjnej*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. TENZE, Warszawa 1992, 48.

⁶⁵ PG 31, 1671, n. 694c. S.M. MEO, *La formula mariana...*, 446.

⁶⁶ Por. *Chwała*, w: STB 134-140; G. RUGGIERI, *Gloria*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, red. G. BARBAGLIO, S. DIANICH, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 586-601.

Hebrajskie słowo *kabod* (chwała) zawiera w sobie ideę ciężaru, wagi, a to określa znaczenie jakiegoś bytu, którego konsekwencją jest chwała. Stąd też termin „chwała” nie odnosi się do czyjejs dobrej reputacji, co raczej uwydatnia jego rzeczywistą wartość, która odpowiada jego powadze. Powodem do chwały może być np. bogactwo (Rdz 13, 2) czy wysoka pozycja społeczna (Rdz 45, 13). Chwała jest zatem nade wszystko ozdobą króla, czego przykładem był Salomon, który otrzymał od Boga *bogactwo i chwałę tak wielką, jak żaden wśród królów* (3 Krl 3, 9-14). Także każdy człowiek, jako król wszelkiego stworzenia, *został ukoronowany przez Boga chwałą* (Ps 8, 6). Jego chwałę Biblia wiąże bardziej z wartościami moralnymi i religijnymi, niż materialnymi, bo tylko w Bogu jest prawdziwy i trwały fundament do wszelkiej chwały (Ps 62, 6. 8).

Wyrażenie „chwała Jahwe” towarzyszy całej historii zbawienia i oznacza Boga, który ukazuje się w swym majestacie, blasku świętości i całej mocy swojego bytu. Ta epifania chwały Jahwe dokonuje się poprzez wielkie dzieła (niezwykłe interwencje, cuda i znaki) i objawienia (np. Mojżeszowi na Synaju, w wizjach Izajasza, Ezechiela). W Nowym Testamencie pełne objawienie chwały Bożej jest obecne w Jezusie Chrystusie, który jest *odblaskiem chwały i odbiciem istoty Jego [Boga]* (Hbr 1, 3). W Jego chwale uczestniczy Kościół, w którym wierni cieszą się chwałą ze względu na przynależność do Chrystusa zmartwychwstałego.

Liturgia rzymska tłumaczy hebrajskie *kabod* i greckie *doxa* za pomocą trzech terminów łacińskich: *claritas*, *gloria* i *maiestas*. Pierwszy, *claritas*, uwydatnia motyw światła, drugi zaś, *gloria*, motywy światła i sławy, zaś *maiestas* – motyw mocy i władzy⁶⁷.

Określenie *gloriosa* (pełna chwały) odnosi się do Maryi ze względu na Jej dziewicze macierzyństwo, które stało się dla Niej źródłem godności i szacunku ze strony innych ludzi. Jako dziewicza Matka Boga cieszy się chwałą, której pełnia i splendor odpowiadają głębi Jej więzi z Bogiem. W Maryi też, jako chwalebnej, manifestuje się chwała Jahwe, który dokonuje w Niej wielkiego dzieła wcielenia Syna Bożego. Dziewicze łono Maryi jest świątynią dla Boga, a zatem jest pełne chwały.

W studiach poświęconych *Communicantes* można też spotkać interpretację terminu *gloriosa* w kontekście królewskości Maryi⁶⁸. Wskazywałoby na to rozpowszechnienie się w VI-VII wieku królewskiej mentalności bizantyjskiej w przedstawianiu Theotokos jako Królowej (*Basilissa*) i Pani (*Despoine*). Można to zauważyć zarówno w sztuce (mozaiki, ikony, fre-

⁶⁷ G. MOLIN, *Herrlichkeit*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J.B. BAUER, t. 1, Graz 1967, 710-711.

⁶⁸ S.M. MEO, *La formula mariana...*, 446-447.

ski), jak i w liturgii bizantyjskiej, gdzie z wezwaniem Maryi jako „Pani naszej” ściśle wiąże się określenie *gloriosa*. Taka interpretacja uwypukla majestat i splendor Maryi w Jej dziewiczym macierzyństwie, które widziane jest w perspektywie triumfalnej (np. łuk triumfalny ku czci Bożego macierzyństwa Maryi w Bazylice Matki Bożej Większej z V wieku).

2.3.2. *Semper Virgo Maria*

W oparciu o świadectwa biblijne Kościół pierwotny już od II wieku przyjmował prawdę o dziewiczym charakterze macierzyństwa Maryi. Poświadczają to tacy Ojcowie Kościoła, jak np. Ignacy z Antiochii, Polikarp, Justyn, Ireneusz, Tertulian⁶⁹. Podobne przekonanie spotykamy też w symbolach wiary, począwszy od Symbolu rzymskiego (III w.)⁷⁰.

Powszechne przekonanie wiary w misterium dziewictwa Maryi daje św. Epifaniusz (†403), który pyta: *Czy kiedykolwiek ktoś ośmielił się wypowiedzieć imię Maryi bez dodania natychmiast słowa „Dziewica”?*⁷¹

Określenie „semper Virgo”, wyraźniej niż samo „Virgo”, chce wskazać na trwałe dziewictwo Maryi, kontestowane szczególnie w IV wieku m.in. przez Jowiniana, Bonozusa, Helvidiusa, a bronione i wyjaśniane przez Hieronima, Ambrożego i Augustyna⁷². W nauczaniu soborowym tytuł „semper Virgo” po raz pierwszy pojawia się w dokumentach Soboru Konstantynopolańskiego II w 553 r. Spotykamy go w kanonach 2, 6 i 14: *Incarnatus de sancta gloriosa Dei Genitrice et semper Virgine Maria, natus ex ipsa; Si quis abusive et non vere Dei Gentricem dicit sanctam gloriosam, semper Virginem Mariam; Deum Verbum de sancta Dei Genitrice semper Virgine Maria incarnatum*⁷³.

Najbliższym kontekstem dla zrozumienia liturgicznego użycia tytułu semper Virgo wydaje się być nauczanie Leona Wielkiego co do dziewiczego macierzyństwa Maryi, zawarte w jego Liście do Flawiana (13 VI 449 r.)⁷⁴. To pierwszy dokument Magisterium Kościoła, w którym określa się Maryję tytułem „semper Virgo”⁷⁵. Ważne jest jednak przede

⁶⁹ S. De FIORES, *Vergine*, w: *Nuovo dizionario di mariologia*, red. S.M. MEO, S. De FIORES, Cisello Balsamo (Milano) 1986, 1454-1459; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 63-77, 81-88.

⁷⁰ Por. J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987.

⁷¹ Haer. 78, 6: GCS III 456.

⁷² G. SÖLL, *Storia dei dogmi...*, 132-141,

⁷³ I.D. Mansi, IX, coll. 378-379, 386. Wyd. krytyczne: J. STRAUB, *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, vol. 1, Berlin 1971, 214-220. DS nr 422, 427, 437.

⁷⁴ S.M. MEO, *La formula mariana...*, 444.

⁷⁵ C. SILVA, S. TARUCA, S. Leonis M. *Tomus ad Flavianum*, Roma 1932, 24nn. S. MEO, *La formula mariana...*, 444. E. TONIOLO, *Maternità divina e verginità perpetua di Maria nel magistero della Chiesa dal 392-649*, w: *XVI centenario del concilio di Capua 392-1992*, Capua-Roma 1993, 75-103.

wszystkim to, że Papież w swoim wykładzie o wcieleniu Syna Bożego, wyraźnie i ściśle wiąże dziewictwo Maryi z Jej Bożym macierzyństwem, co pozwala mówić o **dziewiczym macierzyństwie** Maryi. Stąd też nie należy postrzegać dziewictwa Maryi jako „dekoracji” lub „dodatku” do tajemnicy Jej Bożego macierzyństwa, ale jako istotny i konieczny element tajemnicy Bożej interwencji we wcieleniu Syna Bożego⁷⁶. Nauczanie Leona przekracza rozumienie dziewictwa Maryi w sensie moralnym jako wyraz *sequela Christi*, a wypukła jego znaczenie dogmatyczne, ściśle chryzologiczne. W tym duchu będzie uczył Sobór Chalcedoński⁷⁷ i następcy Leona Wielkiego na tronie Piotrowym⁷⁸.

Przywołanie określenia „semper Virgo”, rozumianego jako dziewictwo Maryi *ante, in i post partum*, sprawia, że Kościół proklamuje w syntetyczny sposób misterium Maryi, a mianowicie Jej relację do Chrystusa, którego porodziła, Ducha Świętego, który Ją osłonił, wybranie na dziewiczą Matkę Boga, a także całkowite powierzenie siebie Bożej woli. Takie określenie wypukła teologiczną tożsamość Matki Bożej. Stąd też tajemnica dziewictwa Maryi nie może być postrzegana i celebrowana w izolacji od całości misterium wcielenia Syna Bożego. W tym kontekście „semper Virgo” potwierdza autentyczność wcielenia, zaś ono – prawdę o trwałym dziewictwie Maryi. Nie można oddzielić dziewictwa Maryi od narodzenia Syna Bożego w czasie.

Ponadto, fakt, że po „semper Virgo” następuje imię własne „Maria” nawiązuje do Łk 1, 27 (*a Dziewicy było na imię Maryja*), co podkreśla Jej konkretne zakorzenienie w historii i kulturze. Nie bez znaczenia jest także fakt przywołania imienia Maryi w kontekście biblijnego rozumienia imienia. Wezwać kogoś po imieniu oznacza przywołać jego obecność. Imię oznacza też rolę, zadanie, które Bóg powierza człowiekowi⁷⁹. Wspomnienie imienia – w starotestamentowym pojmowaniu – wyraża komuniję, wspólnotę z kimś. Przeciwnieństwem, czyli brakiem więzi, jest zapomnienie imienia⁸⁰.

Evangeliczny termin „Virgo” został użyty już przez najstarszą tradycję modlitewną Kościoła do wyrażenia misterium Maryi, a chociaż dotyczy on bezpośrednio Jej osoby, to jednak służył przede wszystkim do naświetlenia tajemnicy Chrystusa.

Umieszczenie „semper Virgo” w Kanonie Rzymskim zanim jeszcze pojawiło się ono w soborowym nauczaniu Kościoła (Sobór Konsta-

⁷⁶ S. MEO, *La formula mariana...*, 444-445; Por. A. POOS, *La „Theotokos” ad Efeso, Calcedonia e nel Vaticano II*, Roma 1981.

⁷⁷ DS 301.

⁷⁸ Por. S. MEO, *La formula mariana...*, 447-458.

⁷⁹ STB 322-326.

⁸⁰ H. VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, Bologna 2004, 467.

tynopolitański II w 553 r.), pokazuje, że *lex orandi* wyprzedziło *lex credendi*.

2.3.3. *Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi*

Liturgia wspomina i wyraża łączność z Maryją jako Matką Boga, Pana naszego Jezusa Chrystusa. Kieruje zatem uwagę eucharystycznej wspólnoty na fundamentalną prawdę dotyczącą Jej obecności w misterium Chrystusa, które zostaje uobecniane podczas Eucharystii. Przywołanie imienia Maryi jest zasadne dlatego, że to Ona jest Matką Wcielonego Słowa i z Nim oraz Jego dziełem jest nierozzerwalnie związana.

Sformułowanie *Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi* zaskakuje swoją złożonością, a zarazem sugeruje pewien proces jego powstawania⁸¹. Takiego określenie Bożego macierzyństwa nie spotyka się ani w anaforach wschodnich, ani w dokumentach soborów w Efezie i Chalcedonie, gdzie używa się jednego słowa – Theotokos. Nie ma go też w dokumentach łacińskich IV i V wieku, także u Leona Wielkiego, który Maryję nazywa *Mater Domini*⁸². Niemniej jednak samo określenie *Domini nostri Iesu Christi* było znane najstarszej tradycji Kanonu i znajdowało się w *Quam oblationem*, gdzie czytamy: *dilectissimi Filii tui Domini Dei nostri Iesu Christi* (Ge 1243), zaś w przekazie św. Ambrożego *De Sacramentis: quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi*⁸³.

Można przypuszczać, że pierwotna forma tego wyrażenia (koniec V w.), o cechach typowych dla tradycji łacińskiej, brzmiała np. tak: *Mater Domini Dei nostri Iesu Christi*. Dopiero pod wpływem terminologii bizantyjskiej i włączeniu *Dei Genetrix* (łacińskie tłumaczenie Theotokos) przekształciła się w znaną nam dzisiaj formę: *Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi*.

Użycie terminu „Genetrix Dei” wyraźnie nawiązuje do Soboru Efeckiego i przywołuje całą głębię dogmatyczną prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi w kontekście ściśle chrystologicznym. Maryja – słusznie zauważa M. Thurian - nie jest nazwana przez Sobór *Matką Bożą w celu uczczenia Jej osoby, lecz ze względu na Chrystusa, aby prawda o Osobie Chrystusa była ukazana w pełnym świetle. Tutaj znów Maryja staje się służebnicą Pańską; dogmat, który Jej dotyczy, służy prawdzie odnoszącej się do Jej Syna, Pana. Sobór Efeski, nazywając Ją Matką Boga, uznał w Chrystusie dwie natury, Boską i ludzką, i jedną Osobę; uznał zatem rzeczywistość wcielenia od chwili cudownego poczęcia Syna Bożego*

⁸¹ S.M. MEO, *La formula mariana...*, 443.

⁸² DS 294.

⁸³ Sacr. IV, V, 21-22. B. Por. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 652.

w *Dziewicy Maryi*⁸⁴. W takiej perspektywie celebrowane jest misterium Theotokos, które uwypukla realizm tajemnicy wcielenia (Maryja niesie w łonie i rodzi Syna) i pokazuje służebną rolę Maryi *semper Virgo*. Warto zauważyć, że tytuł „*Dei Genetrix*” jest używany w VI w. w Rzymie, w liturgii uroczystości Bożej Rodzicielki 1 stycznia⁸⁵.

Druga część omawianego sformułowania: *et Domini nostri Iesu Christi*, wskazuje, kim jest konkretnie Ten Bóg, którego Rodzicielką jest Maryja: to nasz Pan, Jezus Chrystus, Druga Osoba Trójcy Świętej, Syn Boży, który stał się Człowiekiem, Bóg-Człowiek. Maryja to *Mater Domini*, którą w taki sposób powitała Elżbieta w swoim domu: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?* (Łk 1, 43). „*Dominus noster*” to prawdziwie i rzeczywiście „*homo inter homines*”, Nieogarniony Bóg, który przyjął ludzkie ciało w łonie Dziewicy: *Virgo in utero habebit et pariet filium* (Mt 1, 23)⁸⁶.

Liturgiczne sformułowanie jest wyznaniem wiary, że Zrodzony przez Maryję jest „*Deus et homo*”, co oczywiście należy widzieć w kontekście chrystologicznych sporów, szczególnie w V wieku, oraz nauczania papieża Leona Wielkiego, które inspirowało ostateczne sformułowanie *Communicantes*⁸⁷.

Chrystologiczna prawda o Synu Bożym „*inter homines*” ontologicznie wiąże się z soteriologicznym „*propter homines*”⁸⁸. Ujaśnia to przypomnienie, że *Dominus* to „Jezus Chrystus”, człowiek „zrodzony z Niewiasty, zrodzony pod niewolą Prawa” (Ga 4, 4). Określenie „Jezus Chrystus” łączy w sobie, zarówno imię własne „Jezus”, co oznacza „Jahwe zbawia” (hebr. *Yeszua*), jak i nazwę posłannictwa „Chrystus” – Namaszczony, Mesjasz, oczekiwany przez Izraela. Jeśli dołączymy do tych tytułów określenie „Pan”, „nasz Pan”, nawiązujące do najstarszej formuły wyznania wiary: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3; Rz 10, 9; Flp 2, 11), wówczas ukazuje się nam tytuł Osoby Jezusa, w całej pełni

⁸⁴ M. THURIAN, *Maryja, Matka Pana...*, 90.

⁸⁵ B. BOTTE, *La première fête mariale de la liturgie romaine*, „*Ephemerides Liturgicae*” 47(1933) 425-430.

⁸⁶ LEON WIELKI, *Epistula* 123: PL 54, 1061: *Fides enim catholica sicut damnat estorium, qui... ita damnat etiam Eutychen cum Dioscoro, qui ab unigenito Dei Verbo negant in utero matris veritatem carnis humanae susceptam.*

⁸⁷ TAMZE: *Ubi vobis Dominum nostrum Jesum Christum sicut verum Deum, ita est verum hominem, in unitate personae et mirabilium indicia et passionum documenta loquuntur.* Por. *Epistula* 28, PL 54, 767: *Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis.*

⁸⁸ Sobór Chalcedoński tak ukazał soteriologiczny wymiar wcielenia: *Przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich zaś czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki.* BF VI, 8.

ujawniający Jego tożsamość i misję: On jest „naszym Panem Jezusem Chrystusem” (por. Dz 15, 26). „Naszym”, ponieważ Bóg Ojciec zechciał Go nam dać, „naszym”, gdyż jest człowiekiem jednym z nas, „naszym”, bo przedmiotem Jego zbawczej miłości jesteśmy my.

Całe omawiane sformułowanie pozwala zobaczyć tajemnicę wcielenia, i rozumieć ją w świetle „paschale misterium Christi”, co ma wyjątkową wymowę w kontekście sprawowanej Eucharystii przez Kościół. To właśnie *Ecclesia Dei* celebrytuje „mysteria Christi” (*cuius mandato haec mysteria celebramus*, III modlitwa eucharystyczna). Użyte sformułowanie przywołuje zatem „misterium Chrystusa”, które zawiera w sobie ściśle powiązane perspektywy: chrystologiczną, soteriologiczną i eklezjologiczną. Ich wewnętrzną więzią jest działanie Ducha Świętego, dzięki któremu zaistniał i istnieje „Corpus Christi” (Chrystus-Kościół)⁸⁹. Jego *virtus* objawia się w całym *mysterium salutis*: u początków wcielenia, w zrodzeniu się Kościoła i w eucharystycznej epiklezie.

2.3.4. Wstawia się za nami

Wspomnienie Maryi w Kanonie Rzymskim, proklamujące Jej włączenie w dzieło zbawienia, wyraża wspólnotę (*communio*) z Nią tych, którzy celebrytują *mysteria Christi*, a także ich ufność w moc Jej wstawiennictwa.

Communio sanctorum, w której Maryja zajmuje pierwsze miejsce, zakłada „pośrednictwo dóbr duchowych”⁹⁰. *Wspólnota świętych* – wyjaśnia von Balthasar – *nie jest przecież zwykłą zbiorowością ludzi, stojących obok siebie, choćby nawet kroczyli w tym samym kierunku, ożywieni wspólną ideą. Jest to raczej pewnego rodzaju wspólnota dóbr duchowych złączona bezinteresowną miłością chrześcijańską; im doskonalej ktoś ją w sobie rozwinął, tym obficiej wszyscy mogą korzystać z jego dóbr, jak ze swojej własności. Poszczególni święci nie tylko sami korzystają z posiadanych łask, ale niejako wypromieniowują na innych to, co w nich najbardziej własne. „Własne” w sensie przenośnym, gdyż pełna bezinteresowność i otwartość dla innych jest wszakże przejawem Bożym i Chrystusowym życiem w stworzeniach. Maryja – najczystsza z nich wszystkich – ma*

⁸⁹ Leon Wielki w taki sposób wyraził związek Ducha Świętego z Kościołem i Maryją: *Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis, dedit aquae quod dedit matri: virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus Sancti, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem fecit ut regeneret unda credentem. Tractatus 25, 5: CCL 138, 123.*

⁹⁰ CH. SCHONBORN, „*Communio sanctorum*” jako wspólnota trzech stanów Kościoła: pielgrzymującego, oczyszczającego się i chwalebne, „*Communio*” 9(1989) nr 3, 98.

najszerzy zakres promieniowania i każdy spośród świętych nosi w sobie coś maryjnego⁹¹. Fundament wstawiennictwa świętych i jego skuteczność wynika stąd, że są oni „głębiej zjednoczeni z Chrystusem” i znajdują się „w obliczu Pana”⁹². Wewnętrzne zjednoczenie świętych z Chrystusem owocuje w całym Kościele. *Bo jak wzajemna komunია chrześcijańska [christiana communio] między pielgrzymami prowadzi nas coraz bliżej Chrystusa, tak obcowanie ze świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, jako ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego*⁹³. Ten chrystocentryczny charakter wstawiennictwa świętych w Kanonie Rzymskim podkreśla formuła (fakultatywna obecnie) zamykająca tę część wspomnienia świętych: *per Christum Dominum nostrum*. Mocniej wyraża to np. formuła wschodnia: *przez błaganie i orędownictwo tych, którzy przez życie pełne Twej prawości pozyskali Twoją przychylność, spraw, abyśmy byli godni udziału w ich losie* (syryjska Anafora Jana Chryzostoma⁹⁴).

W eucharystycznej modlitwie skierowanej do „Ojca nieskończenie dobrego” wspomnienie świętych nie rozbija teocentrycznego charakteru modlitwy, ponieważ zwracamy się bezpośrednio do Boga, aby ze względu na zasługi i modlitwy swoich świętych otaczał nas opieką (*protectio*) i pomocą (*auxilio*).

Warto zauważyć, że prośba o opiekę powtarza się, wcześniej była ona skierowana do Ojca bez odwoływania się do świętych (*Obdarz swój Kościół pokojem i jednością, otaczaj opieką i rządz nim na całej ziemi*). Kanon nie boi się powtarzać, co więcej: powtarzanie należy do jego struktury. Ma to swoje uzasadnienie właśnie przede wszystkim, jeśli chodzi o modlitwę prośby, co do której sam Chrystus zachęcał, aby była wytrwała i cierpliwie zanoszona do Ojca (Łk 11, 3-13; 18, 1)⁹⁵.

Kościół wyraża w Eucharystii modlitwę Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Prośba za uczniów była obecna w modlitwie Jezusa (J 17, 1-26). Niektóre anafory wschodnie bardzo wyraźnie to zaznaczają⁹⁶. Nie było oczywiście w modlitwie Jezusa pośrednictwa świętych... Dlaczego zatem pojawia się w Kanonie? Otóż – wyjaśnia Raffa - sytuacja się zmieniła, gdy modlitwa z ust Jezusa przeszła na Kościół. W nowych okolicznościach stało się możliwe, a nawet pożądane, aby była *com-*

⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, R. GRABER, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, 53-54.

⁹² LG 49.

⁹³ TAMŻE, 50.

⁹⁴ Wieczerza, 180.

⁹⁵ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 687.

⁹⁶ Np. *Anafora Marka Ewangelisty*, Prex, 101-115; *Anafora Jakuba Apostoła*, Prex, 244-161.

mendatio ze strony osób szczególnie umiłowanych Bogu. Tu zatem można dostrzec genezę obecności pośrednictwa świętych w modlitwie eucharystycznej⁹⁷.

Zgromadzona wspólnota wyraża przekonanie, że dzięki wsparciu świętych skuteczność jej prośb będzie większa. Wspomnienie świętych wiąże się z pewnością, że mamy w nich orędowników u Boga, którzy *sprawują liturgię już nie pod zasłoną znaków sakramentalnych, lecz w jasnej rzeczywistości oglądania Boga*⁹⁸. Wszyscy święci bowiem *osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami*⁹⁹.

Kanon Rzymski, wspominając Maryję i świętych, odwołuje się do ich *zasług*, przez co wskazuje się ich życie na ziemi, oraz *modlitw*, co odnosi się do ich stanu obecnego (modlą się w niebie). Ich „zbawczy wpływ”¹⁰⁰ wiąże się z tym, że ofiarują Bogu swoje „zasługi”, które – przez Chrystusa – „zdobyli na ziemi”¹⁰¹. Chodzi o miłość, z jaką włączali się w historię zbawienia, realizując Bożą wolę, o ich jakoś więzi z Chrystusem. W tym kontekście Maryja jawi się jako *in primis*, pierwsza spośród świętych.

Odwołanie się do „modlitwy” świętych objawia prawdę o niebiańskiej wspólnocie jako o wspólnocie modlitwy wstawienniczej. *Ogrom patrystycznych, teologicznych, liturgicznych i hagiograficznych świadectw mówi o tym wyraźnie*¹⁰². Ci, którzy już „stoją w obliczu Pana” (por. 2 Kor 5, 8) wpierają tych, którzy ku Niemu podążają. Wspominanie świętych w liturgii nie jest podobne do wspominania bohaterów przeszłości, ale jest wyrazem wdzięczności Kościoła samemu Bogu za ich życie i wiąże się z prośbą o pomoc z ich strony. W taki sposób już w pierwszych wiekach postrzegano rolę świętych w Kościele. O charakterze wstawienniczym ich obecności w kontekście liturgii wypowiedział się zdecydowanie Sobór Trydencki¹⁰³, a w naszych czasach Vaticanum II¹⁰⁴. W takim kontekście

⁹⁷ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 468-469.

⁹⁸ CH. SCHÖNBORN, „*Communio sanctorum*” ..., 102.

⁹⁹ SC 104.

¹⁰⁰ LG 60.

¹⁰¹ TAMŻE, 49.

¹⁰² CH. SCHONBORN, „*Communio sanctorum*” ..., 101. Por. np. ORYGENES, *De orat.* 11: PG 11, 146n; HIERONIM, *Contra Vigil.* 6: PL 23, 244; AUGUSTYN, *Enarr. in ps.* 85, 24: PL 37, 1099; *Za naszą ojczyznę uważamy Raj [...], dlaczego nie śpieszymy się i nie biegniemy czym prędzej, aby ujrzeć naszą ojczyznę? Oczekuje nas tam wielka ilość miłości, wspaniały tłum rodziców, rodzeństwa i dzieci tęskni za nami, spokojny o własne ocalenie i zatroskany tylko naszym zbawieniem. Znaleźć się pod ich wzrokiem, śpieszyć się do ich ramion – jak wielka to radość dla nich i dla nas zarazem!*. CYPRIAN, *De mort.* 26: PL 4, 601. Cyt. za: CH. SCHONBORN, „*Communio sanctorum*” ..., 101.

¹⁰³ DS 1744, 1821.

¹⁰⁴ LG 50.

należy widzieć szczególną obecność Maryi we wspólnocie świętych w niebie i Jej stałe przyczynianie się za nami, albowiem *wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawienictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny*¹⁰⁵.

O co konkretnie prosimy wspominając świętych w Kanonie Rzymskim? W *Communicantes* wyraźnie jest mowa o opiece i pomocy, co dotyczy ziemskiej wędrówki tych, którzy celebryją Eucharystię. Niemniej jednak ta prośba, co jest oczywiste, ukierunkowana jest ku przyszłości, czyli życiu wiecznemu. Takie sformułowanie prośby należy umieścić w kontekście tej, która znajduje się w *Nobis quoque*, gdzie również wspomina się świętych. Przewodniczący zgromadzenia eucharystycznego zwraca się do Ojca: *Również nam, Twoim grzesznym sługom, ufającym w Twoje wielkie miłosierdzie, daj udział we wspólnocie z Twoimi świętymi Apostołami i Męczennikami [...] i wszystkimi Twoimi Świętymi; prosimy Cię, dopuść nas do ich grona nie z powodu naszych zasług, lecz dzięki Twojemu przebaczeniu*¹⁰⁶.

Sformułowanie *daj [jakiś - aliquam] udział we wspólnocie z Twoimi świętymi Apostołami i Męczennikami*¹⁰⁷, wyraża pokorną prośbę tych, którzy są *in communionem* ze świętymi sprawując Eucharystię, ale równocześnie proszą, by mogli mieć w niej udział także w przyszłości (*prosimy Cię, dopuść nas do ich grona*).

Należy też zapytać, do kogo odnosi się *Nobis quoque*. „Również nam”, czyli kapłanom czy też wszystkim zgromadzonym? Jungman¹⁰⁸ uważa, że chodzi „w sposób szczególny” o kapłanów (tł. polskie jest w tym duchu), stąd słowo *quoque* znaczyłoby nie „również”, ale „szczególnie”. Takie modlitwy kapłana za siebie jako grzesznika są powszechne

¹⁰⁵ TAMŻE, 62.

¹⁰⁶ *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus: cum Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, (Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia) et omnibus Sanctis tuis: intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum. Missale Romanum...*, 578.

¹⁰⁷ *partem aliquam et societatem donare digneris* znane w Tradycji, np. w *Męczeństwie Polikarpa (Martyre de Polycarpe, Sch nr 10, Paris 1969, 228)*, albo w archaicznym tekście anafory Bazylego (J. DORESS, E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile, Louvain 1960, 20-22.*): *abyśmy mieli udział i cząstkę ze wszystkimi Twoimi świętymi, którzy od początku spodobali się Tobie. Wieczera, 255. Por. E. MAZZA, Le odierne...*, 177-178.

¹⁰⁸ J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia...*, 192.

w innych anaforach wschodnich, np. Marka Ewangelisty¹⁰⁹. Jednak Raffa twierdzi, że intencją Kościoła jest modlitwa za wszystkich. To *quoque* oznacza zatem: daj życie wieczne zmarłym (za których była wcześniej modlitwa *Memento*), ale udziel go także nam wszystkim, choć jesteśmy grzesznikami. To w takim duchu są sformułowane inne modlitwy eucharystyczne w analogicznych miejscach¹¹⁰.

Rodzi się też inne pytanie. O co się prosi? Czy o życie wieczne, którym cieszą się święci? Czy też o życie święte tu na ziemi?¹¹¹.

Interpretacją logiczną jest ta pierwsza. Po modlitwie *Memento*, gdzie prosimy o życie wieczne dla zmarłych, teraz prosimy o nie także dla nas, choć jesteśmy grzesznikami i stąd błagamy o miłosierdzie. Spróbujmy jednak pójść jeszcze inną drogą interpretacji.

Sprawujący Eucharystię proszą, aby grzech nie był przeszkodą do tego, by mieli udział we wspólnocie świętych, których się zaraz wymienia w analogicznym układzie jak w *Communicantes*. Przywołajmy podobny fragment anafory św. Bazylego: *Teraz, Panie, zgodnie z przykazaniem Syna Twego Jednorodzonego, wspominamy świętych Twoich*¹¹². Istotne jest to, że wspomnianie świętych (przede wszystkim Maryi!) jest wolą Jezusa. Dla Bazylego inspiracją był Rz 12, 13: *ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες* (*potrzeb świętych będący współnikami*)¹¹³, ale czytany nie jako *textus receptus*, lecz według zachodniej tradycji, gdzie zamiast *χρείαις* (*potrzeb*) jest *μνείαις* (*w pamięci*). Potrzeby materiale zastąpiono troską o inspirowanie się życiem świętych¹¹⁴. Wydaje się zatem, że można zaryzykować interpretację, iż wspólnota ze świętymi to nie tylko życie wieczne z nimi w niebie, ale też życie święte na ziemi. Zgodnie zresztą z zasadą biblijno-patrystyczną, że wspomnianie świętych ściśle wiąże się z naśladowaniem ich cnót¹¹⁵.

3. Zakończenie

Nieustanną troską Magisterium Kościoła jest nie tylko poprawność wypowiedzi o Matce naszego Pana, ale także dbałość o właściwe i należyte oddawanie Jej czci. Pobożność chrześcijańska stale narażona jest na wszelkiego rodzaju wypaczenia, dlatego odpowiedzialność duszpa-

¹⁰⁹ Prex, 109. E. MAZZA, *Le odierne...*, 175-176; TENŹE, *L'anafora eucaristica...*, 294.

¹¹⁰ V. RAFFA, *Liturgia eucaristica...*, 708.

¹¹¹ Jak uważa V. MAZZA, *Le odierne...*, 178.

¹¹² *Wieczera*, 257.

¹¹³ *Grecko-polski Nowy Testament*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995, 750.

¹¹⁴ M.-J. LAGRANGE, *Épître aux romains*, Paris 1922, 304-305; E. MAZZA, *Le odierne...*, 178.

¹¹⁵ LG 50.

sterza domaga się czuwania nad jakością form pobożności: korygowanie niewłaściwych i dowartościowanie tych, które najlepiej wyrażają autentyczność chrześcijańskiego kultu. W odniesieniu do czci Matki Bożej powyższe zadanie nie zawsze łatwo realizować. Powszechnie i głęboko zakorzeniona pobożność maryjna - niejednokrotnie kierująca się własnymi prawami, jeśli chodzi o pobożność ludową - nie zawsze jest podatna na postulaty odnowy tych form pobożności, które nie spełniają kryterium poprawności teologicznej. Podejmowane próby w tym zakresie przyjmowane są bardzo niechętnie, a nierzadko jako „zamach” na katolicki kult maryjny oraz oceniane jako brak miłości do Matki Bożej.

W takim kontekście należałoby z większą uwagą potraktować liturgiczną modlitwę Kościoła, który gromadzi się, aby sprawować Eucharystię. Dowartościowanie perspektywy maryjnej w tajemnicy Eucharystii będzie na pewno ożywcze dla pobożności maryjnej wiernych. Pozwoli kształtować poprawne rozumienie roli Maryi w historii zbawienia i będzie szkołą właściwej postawy wobec tajemnicy Boga.

Kanon Rzymski (podobnie też pozostałe Modlitwy eucharystyczne) przywołuje obecność Maryi, ukazując Ją we wspólnocie świętych jako Matkę Boga, naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Zgromadzeni na Eucharystii jako Kościół ze czcią wspominają Jej udział w zbawczym misterium Chrystusa i z ufnością otwierają się na Jej macierzyńską pomoc, aby na Jej wzór uczestniczyć w celebracji tajemnicy Chrystusa, zarówno w znaku sakramentu, jak również później – w codziennej liturgii życia.

O obecności Maryi w celebracji Eucharystii przypomniał nam Jan Paweł II: *Z Kościołem i jako Matka Kościoła, Maryja jest obecna w każdej z naszych celebracji eucharystycznych. Jeśli pojęcia Kościół i Eucharystia są ze sobą nierozzerwalnie związane, to samo dotyczy Maryi i Kościoła. Również dlatego już od czasów starożytnych w Kościołach Wschodu i Zachodu jednomyślnie wspomniano Maryję podczas celebracji eucharystycznej*¹¹⁶.

Głębsze przeżywanie misterium Eucharystii i dostrzeganie w Niej obecności Maryi będzie na pewno najlepszą szkołą duchowości i pobożności chrześcijańskiej, w której należne miejsce zajmie Maryja – Matka i Nauczycielka.

Ks. dr Janusz Kumala MIC
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater”
ul. Klasztorna 4
PL - 63-563 Licheń
e-mail: kumala@konin.home.pl

¹¹⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 57.

Maria nel “Communicantes” del Canone Romano

(Riassunto)

Il culto mariano è presente dall'inizio della vita della Chiesa. Celebrando il mistero di Cristo la comunità ecclesiale non poteva dimenticare la persona di Maria, la Madre del Salvatore e il Testimone del suo mistero dell'incarnazione. Già nei primi secoli si vede nascere le diverse memorie liturgiche della Vergine Maria, però la cosa più importante sembra essere l'inserimento del nome di Maria nel cuore della liturgia della Chiesa, e cioè nella preghiera eucaristica.

L'articolo prende in considerazione la dimensione mariana del Canone Romano, la più antica e la più diffusa preghiera eucaristica della Chiesa romana. Dopo aver presentato brevemente la storia della nascita del Canone e in esso la parte chiamata “Communicantes”, l'autore ne mette in contesto delle anafore orientali cercando di far vedere la specificità della formula romana.

Nella seconda parte dell'articolo si sofferma sul significato teologico della formula. Per raggiungere questo scopo l'autore approfondisce i termini della formula liturgica: in comunione, in primis, gloriosa, semper Virgo Maria, Genetrix Dei et Domini nostri Iesu Christi, e concludendo con la riflessione sul mistero dell'intercessione di Maria nella comunità dei santi.