

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID: 0000-0001-7597-6604

Obecność eucharystyczna a uobecnienie Chrystusa w słowie Bożym. Studium inspirowane poglądami Roberta Sokolowskiego

Abstrakt: Robert Sokolowski pisał, że biblijne słowa uaktywniają obecność Boga. Czy można jednak mówić o „sakramentalności słowa” analogicznej do samego sakramentu? W artykule zebrano refleksje na temat „uobecnienia” słowa Bożego *intra mysteriorum celebrationem*. Kwestia ta wiąże się z tematem związku przeszłości z terażniejszością w Eucharystii, którym zajmował się Sokolowski. W artykule zrekapitulowano poglądy tego filozofa dotyczące obecności eucharystycznej, w dialogu z którymi dokonano następnie namysłu nad obecnością Chrystusa w słowie Bożym. Z „paschalnocentryczności” Pisma Świętego wynika swego rodzaju uobecnienie antycypacyjnego wydania się Boga w wydarzeniach, o których zaświadczały teksty natchnione. Liturgia słowa musi prowadzić do kulminacyjnego wydarzenia Paschy i jego sakramentalnego uobecnienia. Nie może być mowy o „dwóch obecnościach” Pana w czasie Mszy Świętej. Słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy pełnią rolę w aktualizacji Paschy, zaś natchnione słowa nie są w taki sam sposób słowami „ustanawiającymi”. Dopiero w ich wewnętrznym ukierunkowaniu prowadzą do misterium Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie.

Słowa kluczowe: obecność eucharystyczna, uobecnienie słowa Bożego, liturgia słowa, sakramentalność słowa Bożego, Najświętszy Sakrament, Robert Sokolowski

Quaestio

Robert Sokolowski¹ pisze o „uaktywnieniu obecności Boga” dzięki biblijnym słowom, skutkiem czego Bóg może pozostawać obecny

¹ Robert Sokolowski (ur. 1934) – ksiądz katolicki, profesor filozofii na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie (The Catholic University of America); prowadzi badania fenomenologiczne, ale pisze również z perspektywy teologicznej; jest autorem wielu monografii oraz artykułów naukowych. Prócz

„tu i teraz”². Trzeba jednak poszukać odpowiedzi na pytanie, o jakiego rodzaju uobecnienie może chodzić. Wiemy, że Chrystus jest obecny w Kościele na wiele sposobów, spośród których na pierwszym miejscu należy postawić sakramentalną obecność³. Czy można mówić o „sakramentalności słowa” analogicznej do samego sakramentu, co sugerował Benedykt XVI, rozpatrując związek słowa z Eucharystią⁴? Refleksja nad „uobecnieniem” słowa Bożego w czasie liturgii wydaje się dobrym punktem wyjścia właśnie ze względu na nierozzerwalny związek liturgii słowa i liturgii eucharystycznej (VD 55). Kwestia uobecnienia wiąże się z tematem wzajemnego odniesienia do siebie przeszłości i terażniejszości w Eucharystii. Jednym z badaczy tego zagadnienia jest właśnie cytowany wyżej fenomenolog, od którego refleksji na temat obecności eucharystycznej rozpocznę niniejszy artykuł. Pierwsze dwa punkty stanowią rekapitulację poglądów filozofa i posłużą mi do przeprowadzenia autorskiego namysłu nad uobecnieniem Chrystusa w słowie Bożym w kolejnych trzech punktach. Pozwoli to na wyciągnięcie wniosków końcowych.

1. Zgodność Wieczernika, Kalwarii i liturgii

Sokolowski w swoim studium, nazywanym przez niego „teologią fenomenologiczną”, wyprowadza konkluzje teologiczne z przebiegu celebracji Eucharystii. Nie wyłącza z namysłu nawet gramatyki języka używanego w czasie Mszy Świętej. Filozof ten zwraca uwagę, że w czasie słów ustanowienia zmienia się perspektywa: ze zgromadzenia obecnego na liturgii (wcześniej używane przyimki „my” czy „nas”) na Jezusa oraz wspólnotę zgromadzoną wokół Niego w czasie Ostatniej Wieczerzy („moje”, „wy”). Fenomenolog wskazuje na zaimek wskazujący „to”, który znalazł się w słowach ustanowienia:

publikacji cytowanej w niniejszym artykule w języku polskim ukazała się jego książka pt. *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Notre Dame 1982 (tłum. pol.: *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, Poznań 2015).

² Por. R. Sokolowski, „God’s Word and Human Speech”, 209–210.

³ Por. Sobór Watykański II, „Konstytucja o liturgii świętej”, 7; KKK, 1373.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 56 [dalej VD]; F. Martin, „Revelation and Understanding”, 265; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru*, 688.

„Bierzcie i jedzcie z *tego* wszyscy”, „*to* jest Ciało moje”, „bierzcie i pijcie z *niego* wszyscy”; „*to* jest kielich Krwi mojej”⁵. Słowo „to” zostało użyte przez Chrystusa w odniesieniu do (jeszcze przed chwilą) chleba trzymanego w dłoniach w czasie Ostatniej Wieczerzy⁶, a nie do tego chleba, który w czasie liturgii znajduje się na ołtarzu. Gdyby celebrans zamiast przytoczenia słów i gestów Chrystusa zdecydował się tylko zrelacjonować wydarzenie z Wieczernika, wtedy działania przewodniczącego liturgii oraz Chrystusa istniałyby paralelnie, jako oddzielone jedno od drugiego. Jeśliby w tej narracyjnej konwencji „moje ciało” zostało zastąpione wyrażeniem „Jego ciało”, kapłan skierowywałby uwagę ku Chrystusowi obecnemu w Wieczerniku, ale taki Chrystus nie przemawiałby *hic et nunc*. Słowa „tam i wtedy” pozostałyby oddzielone od słów „tu i teraz”, a kapłan nie użyłby swego głosu oraz rąk Chrystusowi. Całe opowiadanie o wydarzeniach sprzed niemal dwóch tysięcy lat, siłą rzeczy zdominowane przez czas przeszły, nie pozwoliłoby na ponowne wydarzenie się w teraźniejszości⁷.

Powyższe ćwiczenie z wyobraźni pozwala zdaniem Sokolowskiego lepiej uzmysłowić sobie teologiczną właściwość formuł eucharystycznych:

Słowa, których używamy, pozwalają na zazębienie perspektyw i kontekstów a nie tylko na zwykłe odniesienie z jednego kontekstu do drugiego. W naszym obecnym kontekście liturgicznym kontekst Ostatniej Wieczerzy jest uaktywniony i ten z kolei uaktywnia i uprzedzająco przedstawia kontekst Kalwarii. Głos kapłana może być identyfikowany z głosem Chrystusa, a chleb i wino podniesione przez kapłana mogą być

⁵ R. Sokolowski, *Eucharistic Presence*, 82–83.

⁶ Według Tomasza z Akwinu zaimek „to” wskazuje, że chleb nie jest już dłużej chlebem; w przeciwnym razie Chrystus powiedziałby „Ten chleb jest moim ciałem” – por. ST III, q. 78, art. 2, ad. 3 oraz ST III, q. 75, art. 3, 3; R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 98.

⁷ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 83–85.

w swej substancji identyfikowane z chlebem i winem użytym przez Chrystusa⁸.

Kapłan nie relacjonuje i nie naśladuje, lecz przytacza tak słowa, jak i czynności Chrystusa (Sokolowski nazywa gesty eucharystyczne gestami przytaczającymi – *quotational gestures*), zgodnie z poleceniem Pana: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; por. 1 Kor 11,24). Filozof kładzie nacisk na odróżnienie czynności kapłana od dramatycznego odegrania zachowania Pana, ponieważ Msza nie jest aktorskim przedstawieniem ani Ostatniej Wieczerzy, ani Męki Pańskiej. Chodzi tutaj nie o mimetyczne, lecz sakramentalne urzeczywistnienie Paschy Chrystusa, a ściślej: uobecnienie jej antycypacji dokonanej przez Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Następujące potem podniesienie i przyklęknięcie są powrotem do czasu obecnego, skierowanego ku Chrystusowi obecnemu tu i teraz, co podkreśla również aklamacja zgromadzenia: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”⁹.

Przytaczanie służy przeniesieniu z obecnej sytuacji do innego kontekstu, podczas gdy przedstawianie odwrotnie, wprowadza w terazniejszy kontekst przeszłość, która jest odgrywana; nie chodzi o uobecnienie Ostatniej Wieczerzy, ale o postawienie uczestników zgromadzenia wobec pierwotnego wydarzenia. Tyle że w czasie liturgii wszystko dokonuje się wobec Ojca, przez co podkreślony jest ofiarniczy wymiar Mszy – celem Eucharystii jest bowiem odkupieńcze działanie Chrystusa¹⁰. Liturgiczne przytaczanie odbiega zatem od tego, które praktykuje się w zwyczajnym, codziennym cytowaniu innych osób. W Eucharystii działa sam Chrystus, a – kiedy jego słowa i gesty są przytaczane – to, co już zostało przez Niego uczynione, spełnia się na sposób sakramentalny. Następuje zatem utożsamienie

⁸ Tamże, 85. Cytaty z tej publikacji podaję za polskim tłumaczeniem: R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna*.

⁹ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 85–88, 91. Lekki skłon przy wypowiedaniu słów ustanowienia oraz podniesienie i przyklęknięcie następujące później można by interpretować jako formę wyrażonego gestami cudzysłowu (*gestural quotation*) – por. tamże, 87.

¹⁰ Por. tamże, 91–93.

działania i jego skutku, inaczej niż w zwyczajnym cytowaniu, gdzie przytaczane słowa czy czyny pozostają w przeszłym czasie i w pierwotnym miejscu¹¹.

Przytaczanie sakramentalne jest różne, gdyż dokonuje się wobec Ojca przedwiecznego, w modlitwie skierowanej do Niego. Cytaty eucharystyczne w pierwszej kolejności są skierowane nie do zebranych, ale do Ojca, wobec którego odwiecznie jest obecna pierwotna ofiara krzyża. Wobec Ojca obraz i cytat stapiają się w jedno z ofiarą pierwotną w sposób nieznany naszym ludzkim przedstawieniom. Ponieważ Eucharystia urzeczywistnia działanie pomiędzy Synem wcielonym i Ojcem, ofiara Mszy św. może być dla nas tym samym, czym była ofiara Kalwarii. Ujawniona wobec nas identyzacja zależy od identyzacji osiągniętej przed Ojcem¹².

Wierni w czasie Mszy św. wchodzą „w sakramentalny kontakt z ofiarą Kalwarii i wymianą, która tam miała miejsce pomiędzy Chrystusem i Ojcem”¹³. Można powiedzieć, że Kościół zostaje dopuszczony do tego intymnego dialogu słów i aktów wewnątrztrinitarnych, a zarazem „przetłumaczonych” i przeżywanych w ludzkiej naturze Osoby Słowa posłanego dla naszego zbawienia. Inicjatywa w liturgii nie leży w terażniejszości i w Kościele; owszem prymat należy do zbawczego działania Boga przez Chrystusa, który jednakże, jak zresztą w całej ekonomii zbawienia, wzywa ludzi do współdziałania, tak że liturgia jest nie tylko przyjmowaniem, ale i ofiarowaniem¹⁴. To sam Pan „przyjmuje słowa i gesty celebransa i pozwala im na ucieleśnienie Jego własnych słów i gestów, sprawiając w ten sposób, aby Jego zbawcze działanie zostało sakramentalnie ucieleśnione w Eucharystii”¹⁵.

¹¹ Por. tamże, 89.

¹² Tamże, 89–90.

¹³ Tamże, 93.

¹⁴ Por. tamże, 90–91. Por. również: P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*, 126: „Dzięki znakom sakramentalnym następuje jakieś otwarcie, jakaś specjalna intensyfikacja relacji między światem doczesnym a Bogiem. Liturgia jest miejscem zintensyfikowania relacji między Bogiem a ludźmi, między wiecznością a czasowością. Wpływ na te intensyfikacje ma również ludzkie działanie czasoprzestrzenne”.

¹⁵ R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 90. Telford Work w swojej eklezjologii Pisma św. widzi w Biblii środek Boskiej obecności we wspólnocie wierzących,

Realizujące się za pomocą przytaczania skierowanie się ku przeszłemu wydarzeniu zbawczemu, na nowo urzeczywistnianemu w Eucharystii, nie oznacza oczywiście odwrócenia uwagi od obecnej sytuacji. Ponowne ofiarowanie Bogu jedynej i doskonałej ofiary również naznaczone jest teologicznym sensem. To „my”, uczestnicy liturgii, zostaliśmy jak gdyby przemieszczeni w inne miejsce i czas. I to właśnie wspólnota działała w czasie epiklezy przed konsekracją, gdy nad darami przedstawianymi Ojcu został przywołany Duch Święty. „Tu i teraz” mówi się o „naszym” ofiarowaniu i „naszym” sprawowaniu misterium. „Te” dary przyniesione przez nas staną się Ciałem i Krwią, a zatem zostaną połączone z zaimkiem „to” użytym przez Chrystusa. Epikleza oświetla perspektywę właściwą dla przytaczania słów i gestów Chrystusa. Celebracja co prawda prowadzi przez Wieczernik na Kalwarię, ale jednocześnie realizuje zamiar, zgodnie z którym wydarzenie na Kalwarii miało być sprawowane na całym świecie. Eucharystyczne uobecnienie (ponowna prezentacja, ang. *re-presentation*) jest częścią istoty tamtych wydarzeń, które nie zostają zamknięte w przeszłości¹⁶.

2. Eucharystyczne wyjście poza czas

„Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci”. W celebracji Eucharystii wzajemnie odniesione do siebie zostają czasowe wymiary: teraźniejszość, przeszłość i przyszłość¹⁷. Pascha

a zarazem narzędzie kultu tej wspólnoty, gdy ona jest obecna przed Bogiem – por. T. Work, *Living and Active*, 216.

¹⁶ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 94–95. O tym, że zastępstwa Chrystusa nie wolno sprowadzać tylko do Jego Osoby, a ofiara Logosu skutkuje „logizacją” wierzących – por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 58–59.

¹⁷ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 101, 103. Piotr Liszka w próbie wyjaśnienia zachodzącego w liturgii styku Chrystusa z doczesnym czasem proponuje przyjęcie analogiczną strukturę temporalną w Zmartwychwstałym, z kolei w strukturze chronosu pewną otwartość umożliwiającą zetknięcie się z Chrystusową wiecznością. Polski teolog uważa, że współczesna fizyka, w tym teoria względności, może poszerzyć horyzonty w rozumieniu czasu doczesnego. Czas liturgii w związku z tym nazywa „miejscem osobliwym”, swoistym zakrzywieniem czasoprzestrzeni, w którym ingerencja Boża zyskiwałaby większą „gęstość” – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*, 151. Por. P. Liszka, *Biblijna teologia czasu*, 28: „W pewien sposób

żydowska miała na celu przypomnienie wybawienia przez Boga z niewoli egipskiej oraz przygotowanie narodu na oczekiwane działanie Boga w przyszłości; przypomnianie dokonywało się przez wypełnianie nakazów rytualnych podanych przez Mojżesza a dotyczących pierwszej Paschy oraz jej przysięgłego powtarzania (por. Wj 12,25)¹⁸. „Tak więc późniejsi uczestnicy Paschy żydowskiej zwracali się w stronę wyzwolenia z Egiptu, ale także w stronę pierwszej Paschy, która antycypowała to wyzwolenie. [...] Mojżesz antycypował nie tylko przyszłą celebrację, ale także przysięgłe wspomnienie bądź pamiątkę tego, co Bóg uczynił dla swego ludu wtedy, kiedy on, Mojżesz, dał ludowi te nakazy”¹⁹. Celebrowana Eucharystia przyjmuje oba konteksty – żydowskiej Paschy oraz Ostatniej Wieczerzy – jeśli Ostatnia Wieczerza przywoływała Paschę, to Msza św. przywołuje Ostatnią Wieczerzę wraz z zanurzoną w niej Paschą. W eucharystycznym urzeczywistnieniu śmierci i zmartwychwstania Pańskiego zostaje urzeczywistnione również zbawcze działanie Boga w czasie Exodusu²⁰.

Podkreślić należy, że Eucharystia nie urzeczywistnia wprost śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, lecz raczej ponownie uaktywnia (*reenacts*) Ostatnią Wieczerzę, w czasie której Chrystus antycypował i uprzedzająco urzeczywistnił (*preenacted*) zbawczą Paschę²¹. Za pośrednictwem Ostatniej Wieczerzy Msza Święta „jako czynność stapia się z czynnością ofiary Chrystusa na krzyżu; dwie «czynności» (*actions*) są sakramentalnie jedną czynnością, jednym czynem (*deed*)”²². W takim razie Eucharystia, pisze Sokolowski, „stanowi podwójne odnowienie przeszłości: Msza św. ponownie urzeczywistnia Ostatnią Wieczerzę, która zawarta jest w kontekście Paschy. Przeszłość Eucharystii jest terażniejszością Ostatniej Wieczerzy

całość czasów chrześcijaństwa tworzy jedną wielką osobliwość, w której zaciera się granica między *już* i *jeszcze nie*”.

¹⁸ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 101–102.

¹⁹ Tamże, 101. Bóg w Piśmie nieraz mówi o czymś jako już spełnionym, choć w porządku chronos dane wydarzenie może jeszcze należeć do przyszłości (por. Jz 10,8) – por. W. Gitt, *Time and Eternity*, 48.

²⁰ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 103.

²¹ Por. tamże, 91, 93.

²² Tamże, 96.

i ofiary na Kalwarii; w głębszym wymiarze, przeszłość Eucharystii jest terażniejszością Paschy i Wyjścia²³.

Jezus Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy sprawował pierwszą Eucharystię w kontekście żydowskiej Paschy wraz z właściwym jej wspomnianiem przeszłości. Jednocześnie jednak antycypował przyszłość: po pierwsze bliską śmierć, a po drugie powtarzanie przez uczniów czynności dokonanych przez siebie jako Nowego Mojżesza, zgodnie z poleceniem danym wspólnocie zgromadzonych wokół Niego. Eucharystia jawi się zatem przyszłością antycypowaną przez Chrystusa w przeszłości. Prócz tego Zbawiciel antycypował również eschaton, czyli zrealizowane Królestwo Boże (por. Mt 26,29) wiążące się z Jego powtórny przyjściem oraz odnowieniem wszystkiego. Eschatologiczna przyszłość jest przyszłością tak dla przeszłego Wieczernika, jak i dla terażniejszej Eucharystii²⁴. Teraźniejszość określa tak przeszłość, czyli to, co Chrystus już uczynił dla zapoczątkowania Królestwa Bożego (podstawa), jak i przyszłe dzieło Chrystusa (cel), którego ostatecznego spełnienia wyglądają wierzący²⁵. „Nasza celebrowanie Eucharystii, nasz sakramentalny sposób spoglądania na jedyną ofiarę Chrystusa i bycie obecnym wobec niej, staje się czasową ikoną

²³ Tamże, 103. O Eucharystii jako Nowej Passze – zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish*, 50–77.

²⁴ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 102–104. W wymiarze bardziej osobistym Eucharystia antycypuje również śmierć i zmartwychwstanie wiernego złączone z ofiarniczą śmiercią Chrystusa – por. tamże, 104.

Również Joseph Ratzinger podkreślał, że liturgia chrześcijańska nie jest jedynie przejęciem żydowskich tradycji czy zwykłym odtworzeniem Ostatniej Wieczerzy – owszem była ona antycypacją odsyłającą do spełnienia słów w ofierze Krzyża i nadziei na zmartwychwstanie, bez czego byłaby nierzeczywista; wszystko to oznacza, że sama w sobie nie zawierała pełnej formy – por. S. Hahn, *Przymierze i komunია*, 225.

²⁵ G. Wainwright, „Sacramental Time”, 136. Por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, 208: „Wreszcie sakramenty wskazują poza siebie na spełnienie eschatologiczne i jako takie są realną antycypacją rzeczy ostatecznych. Sakramenty, a szczególnie Eucharystia, są więc zawsze także uprzedzającym świętowaniem doskonałości eschatologicznej”.

tej [chwili], kiedy będziemy spoglądać «wstecz» na tę samą ofiarę z eschatonu, z wiecznej terażniejszości naszego życia z Bogiem»²⁶.

Eucharystyczna pamiątka oraz antycypacja nie polegają na wywoływaniu stanów psychologicznych, lecz są prawdziwym powtórnym urzeczywistnieniem tego, czego Bóg już dokonał, oraz uprzedzającą realizacją tego, co jeszcze uczyni²⁷. Urzeczywistniona na sposób sakramentalny ofiarnicza Pascha Chrystusa daje wierzącym przedsmak i obietnicę niebiańskiej uczty²⁸. Charakteryzujące świat stworzony czasowe następstwo staje się materiałem dla Eucharystii, która ponownie urzeczywistnia raz dokonane zbawcze dzieło właśnie przez wykorzystanie uczasowienia świata. Następstwo rzeczy i wydarzeń staje się ruchomym obrazem wieczności, która nie daje się „odczuć” czy „zobaczyć”, bo podleganie czasowi jest równoznaczne z tym, że nie przez widzenie, lecz przez wiarę dotykamy Bożej tajemnicy²⁹. Nie chodzi o jedno z wielu wydarzeń na osi czasu, lecz o wydarzenie,

²⁶ R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 107. W odniesieniu do Paruzji, jak to ujął Geoffrey Wainwright, „Eucharystia może być postrzegana albo jako jej projekcja z przyszłości (przyszłość wchodząca w terażniejszość), albo jako jej antycypacja (terażniejszość wychodząca w przyszłość)” – G. Wainwright, „Sacramental Time”, 137. Można, uważa Jean Guittton, „określić terażniejszość jako przeszłość przyszłości” – J. Guittton, *Absurd i tajemnica*, 53.

²⁷ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 105. Por. również: G. Wainwright, „Sacramental Time”, 135: „obecność Chrystusa w swoim Kościele, uosabiana w Eucharystii, jest bardziej ontologicznej treści niż psychologiczne wydarzenie w umyśle jednostki”. Piotr Rostworowski w odniesieniu do realizacji obietnicy z J 6,56 pisał: „Otrzymując łaskę tego zjednoczenia w Komunii św. w sposób niezmiernie rzeczywisty, nie odczuwamy go jednak psychologicznie. Jak każda inna rzeczywistość dana w sakramentach, tak i tę dosiegamy tylko poprzez wiarę” – por. P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, 108.

²⁸ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 105. Por. również: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, 208: „W eucharystycznej obecności Pana Jego przyszłe nadejście jest już urzeczywistnione, a «czas» jest transcendowany”. To, czego doświadczamy, już jest przyszłym Królestwem Bożym, a zarazem wyczekujemy na przyszłą chwałę – por. P. McPartlan, *Sacrament of Salvation*, 6, 8.

²⁹ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 105–106. Można jednak powiedzieć, że chrześcijanie widzą przez wiarę – por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29–31. Por. ST III, q. 55, a. 2, ad. 1: „[...] apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu, quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant”.

które w Eucharystii urzeczywistnia się jako dokonujące się przed Bogiem i skierowane w modlitwie do Niego. W ten sposób chronologia wydarzeń nie ma tutaj ostatniego słowa, lecz sama okazuje się opierać na życiu i „wydarzeniu” wiecznego Boga niemającego „przedtem” czy „potem”, które z kolei uczestnikom liturgii prezentuje się nie inaczej niż przez następstwo czasów³⁰.

Celebracja Eucharystii wymaga czasu, ale również przekracza czas, kiedy ponownie urzeczywistnia wydarzenie mające miejsce w innym czasie. Czyniąc to, Eucharystia kwestionuje czas. Przypisuje sobie prawo wyjścia poza czas i wskazuje przez to, że czas i jego następstwo nie są ostatecznymi. Sprawia, że czas jest obrazem, sprawia, że następstwo jest reprezentacją³¹.

W ten sposób Eucharystia ukazuje wiecznego Boga jako różnego od stworzonego świata³². Gdyby Bóg podlegał koniecznościom czasu,

³⁰ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 106.

³¹ R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 106. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, 271: „Historia toczy się w czasie i przechowuje się w pamięci. Ta zdolność przekraczania podziałów czasu znajduje się u podstawy liturgicznego «memoriału», lecz tajemnica jego idzie dalej. Podczas liturgii przez jej moc sakralną zostajemy postawieni w punkcie, w którym wieczność krzyżuje się z czasem i w którym stajemy się rzeczywiście współcześni wypadkom biblijnym od Stworzenia aż do Paruzji; przeżywamy je w sposób konkretny jak ich naoczni świadkowie. Podczas liturgii, kiedy słyszymy: «To jest ciało moje», słowa samego Chrystusa brzmią spoza czasu. To nie jest ludzkie powtarzanie, lecz przez społeczność liturgiczną uczestniczymy poza czasem w tym, co trwa raz na zawsze”.

³² R. Sokolowski, *Christian Faith and Human Understanding*, 38–50; R. Sokolowski, *The God of Faith*, 21–29. Dobrze podsumowanie kluczowego dla Sokolowskiego terminu „Rozróżnienie” (*the Distinction*) stosowanego dla ukazania relacji między Stwórcą a stworzonym światem dają Wright IV i Martin. Ukazują oni cztery istotne implikacje fundamentalnego Rozróżnienia: po pierwsze, radykalnie transcendentnego i immanentnego Boga nie da się zaliczyć do jakiegoś rodzaju rzeczy czy bytów; po drugie, relacja Stwórcy ze światem nie może być rozpatrywana z punktu widzenia współzawodnictwa – ani Bóg nie rywalizuje ze stworzoną rzeczywistością, ani Jego działanie czy obecność nie naruszają jej integralności; po trzecie, o Bogu nie da się myśleć czy mówić w taki sam sposób, jak to się czyni wobec rzeczy stworzonych; i po czwarte, jeśli Bóg nie potrzebuje świata, żeby być Bogiem, to znaczy że świat jest bezinteresownym darem Jego dobroci – por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God*, 115–119. Por. również R. Barron, *Exploring Catholic Theology*, 111.

wtedy Eucharystia mogłaby być niczym więcej niż symbolem wspomnianego wydarzenia. Jedyne Bóg transcendentny może stawać się realnie obecnym we Wcieleniu oraz (sakramentalnie) w Eucharystii. Ukazując inność biblijnego Boga od stworzenia, Eucharystia cofa się niejako aż do stworzenia, a zatem, razem z antycypowanym eschatonem, ustanawia horyzont najszerzy z możliwych i podkreśla, że tak początek (protologia), jak i koniec (eschatologia) mają swoje źródło w tym samym Bogu³³. Tylko taki Bóg mógł wkroczyć w czas, najpierw przygotowując do swojego Wcielenia³⁴, potem stając się człowiekiem, a teraz uobecniając Paschę w czasie Eucharystii.

3. Ku-Paschalność świętych pism

Liturgia słowa ma swój udział w Passze w takim sensie, w jakim *Logos Incarnatus* jest nieodłączny od słowa, ale zarazem niesprowadzalny do niego. Ratzinger pisał, że od początku historii zbawienia można mówić o Wcieleniu, tak że już starotestamentalne słowa są związane z Chrystusowym uniżeniem³⁵. Trzeba by do tego dodać, że są one również związane z jego Paschą; Wcielenia nie można zresztą widzieć odrębnie od Paschy, dla której Słowo stało się ciałem – Jerzy Szymik w związku z tym mówi o „ku-Paschalności Wcielenia”³⁶. Krzyż, choć na różne sposoby, naznacza wszystkie święte pisma. William M. Wright IV i Francis Martin piszą w swojej monografii opartej m.in. na analizach Sokolowskiego, że „w kontekście tajemnicy paschalnej wszystkie inne rzeczywistości biblijne jawią się jako włączone w zbawczą ekonomię Słowa i okazują się mieć wymiary, w których uczestniczą w Jego zbawczym dziele”³⁷.

Należy jednak podnieść pytanie o to, czy paschalnocentryczne odczytanie tekstów Starego Testamentu nie dokonuje się kosztem ich różnorodności. W odpowiedzi przywołajmy „pedagogię” Boga, który stopniowo i na różne sposoby objawia się, wychowuje Lud Boży

³³ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, 107–108.

³⁴ Por. R. Sokolowski, *The God of Faith*, 31–40.

³⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 627; S. Zatwardnicki, „An Incarnational Analogy”, 62.

³⁶ J. Szymik, *W światłach Wcielenia*, 62–69.

³⁷ W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God*, 215.

i prowadzi go do kulminacyjnego momentu Objawienia. Być może pomocny okaże się przykład z ziemskich relacji ojca i syna. Ojciec wypowiada mnóstwo słów i podejmuje różnorodne działania nie po to, żeby one wszystkie musiały być potem odtwarzane w pamięci syna. Raczej przygotowuje w ten sposób potomka do czasu, kiedy ten, w pełni ukształtowany, będzie mógł odbierać rodzica, siebie i świat w sposób dojrzały. Wszystko, co wydarzyło się wcześniej (słowa i czyny), nie traci swojej wartości, gdyż bez tego syn nie byłby tym, kim teraz się stał. Coś podobnego, a zarazem różnego, dokonuje się w relacji Jahwe do Ludu Bożego, którego pamięć Bóg kształtuje przez wszystkie wydarzenia (*logoi kai erga*) ekonomii zbawienia, tak by była zdolna „pomieścić” szczytowe wydarzenie historii zbawienia i Objawienia. Przejście do Nowego Testamentu, nawet jeśli relatywizuje przeszłą historię przez to, że okazuje się ona jedynie cieniem obecnej rzeczywistości, nie niweluje jej. Owszem to, co kierowało ku Chrystusowi, musi zostać zachowane, jeśli ten ma być w pełni przyjęty i rozumiany. Tutaj rysuje się różnica między naturalną pamięcią syna a pamięcią Ludu Bożego – pierworodnego syna Jahwe.

John Goldingay przestrzega przed *castrating* Starego Testamentu (a właściwie Pierwszego Testamentu, bo takie określenie preferuje Brytyjczyk), które może powodować typologiczną lekturę. Uczony twierdzi, że jeśli Wcielony jest punktem kulminacyjnym historii Starego Testamentu, to znaczy, że historia ta odgrywa rolę w interpretacji „wydarzenia Chrystusa”. W związku z tym nie tylko Exodus będzie widziany w świetle przyjścia Chrystusa, ale również odwrotnie: przyjście Chrystusa musi być postrzegane z perspektywy Exodusu. Typologiczne podejście jednak zmierza do spoglądania na rzeczywistość Starego Przymierza w świetle wydarzenia Chrystusa³⁸. Wydaje mi się, że do istoty typologicznej lektury nie należy „kastracja” Starego Testamentu, przed którą przestrzega Goldingay. Co więcej, liturgia słowa jako istotny element Mszy Świętej wręcz wskazuje na konieczność tego podwójnego naświetlania się wydarzenia Chrystusa i wydarzeń Pierwszego Przymierza, którym w ten sposób nie odbiera się rzeczywistego charakteru i znaczenia.

³⁸ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation*, 65–66.

Gdybyśmy zredukowali świętą historię Izraela i uznali, że w starotestamentalnych wydarzeniach chodziło nie tyle o same wydarzenia, ile jedynie o objawiającego się w nich Boga, wtedy popadlibyśmy w jakąś formę „modalizmu”. Owszem właśnie liturgia poświadcza trwałą wartość wydarzeń, nawet jeśli jedynie relatywną, bo zapowiadającą wypełnienie w Nowym Testamencie. Konsekwentnie – wypełnienie nie może być pojęte bez uprzednich wydarzeń. Sam Goldingay przyznaje, że Exodus, mający kluczowe znaczenie dla Izraela, nie jest jednak ostatnim dziełem Boga, lecz początkiem zmierzającym do wypełnienia w Drugim Testamencie. Dlatego wydarzenia późniejsze i sam Exodus muszą tłumaczyć się wzajemnie (koło hermeneutyczne)³⁹.

Jak na to wskazuje Łukaszkowy opis spotkania uczniów ze Zmartwychwstałym (por. Łk 24,13–32), Pan jest obecny cały czas *intra mysteriorum celebrationem*, ale może zostać rozpoznany w pełni dopiero w liturgii Eucharystii. Mimo że serce pałało w uczniach już wtedy, gdy księgi natchnione im wyjaśniał (w. 32) i gdy „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (w. 27), to jednak poznali Chrystusa nie wcześniej niż po tym, jak połamał chleb (w. 31). Przenosząc to na strukturę Mszy św.⁴⁰, można powiedzieć, że Chrystus jest obecny już w liturgii słowa; chodzi o coś więcej niż jedynie „werbalną obecność”, bo słowa nie istnieją bez wypowiadającego je. A jednak Pan na razie jest obecny niejako „zewnętrznie” (w. 15: „sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi”) oraz przez skutki wewnętrzne (pałające serce). Dopiero w liturgii eucharystycznej „poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” (w. 31), co można by zinterpretować w ten sposób, że obecność zewnętrzna a zarazem przez łaskę wewnętrzną przeszła teraz w wewnętrzną *communio* z Osobą Pana. Jak pisał Ratzinger: „Przyjmowanie Eucharystii oznacza, że nie spożywa się tu „rzeczowego” daru (ciała i krwi), lecz że dokonuje się tu wejście

³⁹ Por. tamże, 68.

⁴⁰ Benedykt XVI właśnie w tym Łukaszkowym opowiadaniu dopatrywał się wewnętrznej logiki kultu chrześcijańskiego złożonego z liturgii słowa i liturgii eucharystycznej – por. Benedykt XVI, Anioł Pański *Chrystus towarzyszy nam*. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია*, 231.

Osoby w osobę. Żywy Pan ofiarowuje się mi, wkracza we mnie i zaprasza mnie, bym się Mu oddał tak, aby wypełniły się słowa: «Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20)⁴¹.

Pisma i stojące u podstaw ich spisania Objawienie zostają wyjaśnione w Eucharystii nie przede wszystkim w homilii, lecz w liturgii eucharystycznej⁴². Można by za Wacławem Świerzawskim pisać w związku z tym o hermeneutyce w liturgii, choć preferowałbym określenie „hermeneutyka eucharystyczna”. W każdym razie liturgia posiada właściwy sobie zespół reguł interpretacyjnych, a głównym Egzegetą Pisma jest w liturgicznej celebracji chwalebny Kyrios⁴³. Zależność między Słowem i Eucharystią jest dwukierunkowa, to znaczy, że nie dałoby się rozpoznać tajemnicy eucharystycznej bez Pisma Świętego, z kolei bez rozpoznania Pana pod postaciami eucharystycznymi nie można by pojąć natchnionych pism – słowa pozostałyby w przeszłości, a nie niosły terażniejszego znaczenia⁴⁴.

Eucharystia przywołuje nie tylko Ostatnią Wieczerzę, ale również zanurzoną w niej Paschę. Tym samym sprawowanie pamiętki Wieczerzy Pańskiej jest jednocześnie, jeśli tak można rzec, wzorcowym przykładem interpretacji Starego Testamentu przez Nowy, a zatem również wypełnienia Starego w Nowym. Generalizując, można napisać, że cała liturgia słowa, albo raczej: liturgia słowa w całej jej rozciągłości (rozłożona na kolejne lata czytań), jest dokładnie tym samym, tj. interpretacją Starego przez Nowy, a Nowego przez Stary Testament. Jednak w przypadku pojedynczych czytań to, co w relacji Pascha-Eucharystia jawiło się wzorcem, nie będzie zaznaczało się aż tak wyraźnie. Parafrazując św. Augustyna: to Stary Testament jako całość wyjaśnia się i spełnia w Nowym, a cały Nowy był ukryty w całości Starego⁴⁵. Do tego należy dodać jeszcze jedną

⁴¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, 81.

⁴² Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine*, 59: „The liturgy is the primary place in which the Church participates in and interprets the revelation of God”.

⁴³ Por. W. Świerzawski, „Hermeneutyka w liturgii”, 132, 143–144, 146.

⁴⁴ Zwracał na to uwagę Benedykt XVI w 55 numerze adhortacji *Verbum Domini*.

⁴⁵ Por. Św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73 (PL 34, 623): „Novum in Vetete latet et in Novo Vetus patet” („Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”). Por. również: KKK 129; Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym”, 16; VD 41.

uwagę: słowa i działanie Jezusa ziemskiego muszą być odniesione do Eucharystii, w której działa Jezus uwielbiony. Dlatego partykularne czytania Starego Testamentu znajdują swoje wypełnienie bardziej w związku z Chrystusem sakramentalnym niż w samym, niezinterpretowanym liturgicznie, Nowym Testamencie. Zbawcze działanie Boga w wydarzeniach Starego Testamentu zostaje urzeczywistnione w sakramentalnych wydarzeniach. Wyrażając to mocniej: od księgi (Stary Testament) przechodzimy nie do księgi (Nowy Testament), lecz żywego Chrystusa (por. J 5,39–40). „Biblia jest historią świętą, a liturgia ją przedłuża w sakramentach”⁴⁶.

Słowa Pisma służą wejściu wiernych w kontakt z ofiarą Kalwaryjską na różne sposoby: albo ją przygotowując, zapowiadając, albo pośrednio wyjaśniając jej potrzebę przez ukazanie niewierności adresata Bożego Objawienia (Stary Testament), albo świadcząc o niej i ukazując jej znaczenie (Nowy Testament). Ostatecznie całe Pismo jest jednym z wymiarów wymiany zachodzącej między Wcielonym a Ojcem. Być może zbyt rzadko zwraca się uwagę na to, że zgromadzeni słyszą słowo Syna zwracające się do Ojca. Przy czym wymiana między Synem a Ojcem włącza również wierzących jako Ciało Chrystusa w ten Boski – a zarazem dzięki Wcieleniu Bosko-ludzki – dialog. Eucharystia, zarówno w liturgii słowa, jak i liturgii eucharystycznej, jest rozciągnięciem Wcielenia na wierzących. Kościół w ofierze Mszy Świętej nie tylko przyjmuje Boże działanie, ale również współofiaruje się z Chrystusem. Podobnie w liturgii słowa Kościół jest także mówiącym: w słowach Pisma, którego jest współautorem, w głoszeniu słowa w odpowiedzi na słowo, w modlitwie zasilanej Słowem Bożym. Jak słowa i gesty celebransa zostają przyjęte przez Pana, tak również Zmartwychwstały posługuje się słowami Pisma czytanyymi przez ludzi, żeby samemu mówić do zgromadzenia⁴⁷.

⁴⁶ W. Świerzawski, „Hermeneutyka w liturgii”, 131.

⁴⁷ Por. *Constitution on the Sacred Liturgy*, 7. Nie należy jednak tego rozumieć w taki sposób, jakby lektor używał swoich ust Chrystusowi w taki sam sposób, jak kapłan używa swego głosu i rąk w czasie przeistoczenia.

4. Liturgiczna terażniejszość słowa Bożego

W liturgii Słowa, podobnie jak w liturgii eucharystycznej, ważną rolę odgrywa czas terażniejszy. W kulminacyjnym momencie Eucharystii celebrans nie relacjonuje, lecz przytacza słowa i gesty Chrystusa, dzięki czemu słowa i działanie przewodniczącego liturgii i Chrystusa nie istnieją paralelnie, lecz utożsamiają się ze sobą. Liturgiczne przytaczanie różni się od zwykłego cytowania słów czy przytaczania gestów innych ludzi. Gdy przytaczane są słowa i gesty Chrystusa, sam Chrystus działa i następuje utożsamienie działania i jego skutku. Wszystko dokonuje się wobec Ojca, dla którego ofiara Krzyża jest odwiecznie obecna – i dlatego mogąca być dla uczestników liturgii tym samym, co ofiara Mszy św. Na Eucharystię trzeba patrzeć jak na dialog i działanie urzeczywistniające się między Synem i Ojcem. Z czymś zarazem podobnym, jak i innym mamy do czynienia w przypadku czytania i głoszenia słowa.

Podobieństwo polega na tym, że Kościół staje przed Ojcem w jedności z Ludem Bożym, w którego historii Ten działał przez Chrystusa. Podobnie jak przyklęknięcie po słowach ustanowienia oraz aklamacja „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale” zamyka „cudysłów” w przytoczeniu *gesta et verba Iesu*, tak aklamacja „Oto Słowo Boże” na zakończenie czytań z Pisma Świętego jest powrotem do czasu obecnego (stąd homilia będzie próbą odczytania tekstów natchnionych *hic et nunc*). Podobnie jak w liturgii eucharystycznej, również w liturgii słowa nie relacjonuje się świętych pism, lecz je odczytuje, tym samym przytaczając świadectwo autorów natchnionych. Nie towarzyszą temu jednak żadne gesty, wszystko odbywa się na poziomie werbalnym.

Autorzy publikacji *Encountering the Living God in Scripture*⁴⁸ utrzymują, że adresat słowa Bożego na drodze wejścia w poznawczy kontakt z rzeczywistościami mediowanymi przez tekst biblijny

⁴⁸ Co prawda Francis Martin zmarł dwa lata przed ukazaniem się publikacji, a zatem została ona fizycznie napisana przez Williama M. Wrighta IV, ale wkład tego pierwszego w powstanie dzieła był na tyle istotny, że trzeba go zaliczyć do współautorów – por. S. Zatwardnicki, „Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin”, 483–484.

jest skontaktowany z boską tajemnicą niesioną przez święte teksty. Co prawda rzeczywistości mediowane w księgach natchnionych i niosące Bożą tajemnicę wydarzyły się w przeszłości, jednak mogą w teraźniejszości mediować misteryjną rzeczywistość Boga. Pismo Święte jawi się zatem jako nośnik spotkania ze słowem Boga i Jego zbawczą mocą „tu i teraz”. Jest to możliwe, ponieważ misterium Boskie niesione przez zaświadczone w Biblii rzeczywistości jest wieczne, a zatem może być spotykane w każdym momencie⁴⁹. Do tego należy jednak dopowiedzieć, że chodzi nie tylko o ukazanie mówiącego i działającego – co prawda w przeszłości, ale przecież wiecznie teraźniejszego – Boga, ale również o wypełnienie tamtych wydarzeń, które opisują autorzy natchnieni.

Zgromadzenie nie oczekuje jednak, że czytaniem i głoszeniem Słowu towarzyszyć będzie quasi-sakramentalne uobecnienie przeszłych wydarzeń w teraźniejszości. Nie można zatem mówić o utożsamieniu poprzedniego działania z obecnym. Raczej kluczowe momenty ekonomii zbawczej przechodzą w sakramenty (por. np. typologiczne zapowiedzi chrztu i Eucharystii w: 1 Kor 10,1–4; 1 P 3,20–21⁵⁰), zaś pozostałe wydarzenia pełnią inne zadanie: albo stanowią typ działania Zmartwychwstałego przez sakrament Eucharystii, albo przygotowują, wychowują („pedagogia”) czy pogłębiają pamięć Ludu Bożego. Jeszcze inaczej: liturgia słowa nie zmierza do odtworzenia przeszłych zdarzeń, lecz kieruje ku wypełnieniu Pism, jakie dokona się w liturgii eucharystycznej. Natchnione księgi, czytane w Kościele, pozwalają, mówiąc językiem Sokolowskiego, uaktywnić przeszły kontekst po to, żeby z kolei on uaktywnił kontekst Kalwarii – jest to możliwe właśnie i tylko dlatego, że całe Pismo zmierza ku Chrystusowi, a dokładniej ku Passze.

⁴⁹ Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God*, 192, 215–216. Por. KKK 600: „dla Boga wszystkie chwile czasu są teraźniejsze w ich aktualności”. Por. również M.L. Lamb, „Eternity Creates and Redeems”, 131, 132–133, 140; W.L. Craig, „God, Time and Eternity”, 501. Protestantki filozof i apologeta uznaje, że „Bóg istnieje niezmiennie i ponadczasowo przed stworzeniem i w czasie po stworzeniu” – por. tamże, 503.

⁵⁰ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie*, 184–185. Według *Katechizmu* przejście przez Morze Czerwone jest zapowiedzią chrztu świętego – KKK 1221.

Zgodnie z kryterium liturgicznym, jednym z trzech kryteriów stosowanych przez Kościół pierwotny w rozpoznaniu natchnienia danej księgi i uznaniu ją za kanoniczną⁵¹, wymagano utrzymującego się w czasie i powszechnego korzystania z danej księgi w kulcie Kościoła. Rozpoznana jako natchniona, księga może odtąd służyć jako normatywna dla wiary, kultu i życia chrześcijańskiego. Do powyższych spostrzeżeń O'Collinsa należałoby dopowiedzieć, o jakiego rodzaju miarodajność chodzi w sprawowaniu kultu w Kościele. Nie chodzi bynajmniej jedynie, ani nawet przede wszystkim, o możliwość wyprowadzenia reguł rządzących sprawowanym kultem. Raczej rzecz w tym, że święty tekst naprawdę pozwala oddać chwałę Bogu przez to, że prowadzi zgromadzenie do kontaktu z misterium żywego Boga. Od strony antropologicznej oznacza to, że pismo natchnione znajduje oddźwięk w duszach wiernych analogiczny (*analogia fidei*) do odpowiedzi, jaką Objawienie fundacyjne wzbudziło w pierwotnym Kościele. Z kolei ta pierwsza i miarodajna odpowiedź zawierała w sobie również pisma powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego. Charyzmat natchnienia pozwolił odzwierciedlić zarówno istotę Objawienia, jak i istotę Kościoła jako podmiotu jego recepcji. Pisma Święte odczytywane pośród zgromadzenia kultowego przygotowywały na spotkanie z Panem obecnym w Eucharystii. Więcej nawet, pisma Nowego Testamentu powstawały prawdopodobnie z myślą o zgromadzeniu eucharystycznym – uważa Denis Farkasfalvy⁵².

„Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Natchnione biblijne słowa mogą być słowem Chrystusa dopiero w łączności z Najświętszym Sakramentem. Jeżeli materia Eucharystii nie jest zwykłym środkiem uświęcenia, ale zostaje przemieniona (preistoczenie) w Osobę Chrystusa, to znaczy, że liturgia słowa prowadzi do spotkania z żywym Panem, a nawet więcej: że słowo staje się Jego Słowem „tu i teraz”, nieodłącznym od tego spotkania z Nim (por. J 5,39–40). To słowo, które jest świadectwem wejścia *kairos* w *chronos*, w eucharystycznym

⁵¹ Por. G. O'Collins, *Inspiration*, 5, 140, 143–145; G. O'Collins, *Revelation*, 170–173.

⁵² Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, 63, 86–87, 210. Por. Również: P. McPartlan, *Sacrament of Salvation*, 3.

kairos przemawia w sposób szczególnie⁵³. Wypowiedź Jezusa z Janowej Ewangelii zyskuje nieoczywiste w pierwszej chwili znaczenie: zgromadzenie bada Pisma, w których jest życie wieczne, bo one o Chrystusie dają świadectwo, i dlatego do Niego wierni przychodzą, by posiłąć to życie. Teraz, w Komunii Świętej, słowa czytane wcześniej stają się słowami Pana wypowiedzianymi w sposób niewysłowny.

Sakramentalności Słowa Bożego nie należy rozpatrywać jako paralelnej do sakramentu Eucharystii. Jeśli cała historia zbawienia zmierza do „godziny Paschy”, to w liturgii słowa może dokonywać się co najwyżej analogiczna do eucharystycznej anamneza. Nie chodzi o uobecnienie zbawczych wydarzeń historii zbawienia, lecz raczej o usłyszenie żywego Słowa, które stać się może sakramentalnym ciałem jedynie w wydarzeniu eucharystycznym. Jeśli wolno by mówić o uobecnieniu przeszłych wydarzeń, to jedynie zakładając ich przetransformowanie w wydarzenie sakramentalne. Oczywiście wtórnie również wydarzenia Starego Testamentu mogą się realizować w Kościele – ale właśnie dlatego, że ten jest jako owoc Chrystusowej Paschy i obraz ostatecznej rzeczywistości spełnieniem cieni starotestamentalnych (por. Hbr 10,1). Jeśli czynności w czasie Mszy Świętej jedynie za pośrednictwem Ostatniej Wieczerzy mogą stąpiać się z czynnością Chrystusa jako Ofiary na Krzyżu, to z kolei między Paschą a liturgią Słowa nie ma takiego utożsamienia; Słowo pełni rolę o tyle, o ile wszelkie Pisma wskazują na Chrystusową Paschę i o ile w nich Pan już się poniekąd „wydaje” ludzkości – nigdy jednak poza Krzyżowym wydaniem czy równoległe do niego. Już Dom Odo Casel zauważał, że nie tylko z osobą Chrystusa, ale także z Jego dziełem mamy do czynienia w liturgii; uczestnicy zgromadzenia liturgicznego wchodzą we własną tajemnicę Jezusa i zostają włączeni w to, co jednorazowo dokonało się w Nim, a co trwa w misterium kultu⁵⁴.

⁵³ O rozróżnieniu *kairos* od *chronos* – zob. B. Nadolski, „Christus heri, hodie”, 24; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie*, 132, 142, 152. Oczywiście nie ma mowy o jakiegoś rodzaju przeliczniku *chronos* na *kairos* – por. W. Gitt, *Time and Eternity*, 46. W pewnym sensie dla chrześcijanina cały *chronos* jest oczekiwaniem na *kairos* związany z Paruzją (por. 1 P 1,3.13.21) – por. S. Hałas, „«He may exalt you at the expected time»”, 227.

⁵⁴ Por. R. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 83, 85–86. Omówienie koncepcji Casela ze szczególną uwagą co do terminu „anamneza” – zob. J. Froniewski, *Teologia*

Podobnie jak sama Ostatnia Wieczerza, tak wszystkie *gesta et verba Iesu* zachowują ich wewnętrzny wymiar wzywający do „czynienia pamiątki”. Ich istota polega na tym, że nie może zostać zamknięta w przeszłości i w konkretnym miejscu, ale że ma się rozszerzać na cały świat i dzieje. I to nie tylko, ani nawet nie przede wszystkim, w tym, że natchnione teksty będą czytane i głoszone w liturgii w całych dziejach Kościoła, ale przede wszystkim że będą one jakoś „transponowane” w sakramentalnym działaniu Pana w duszach pojedynczych wiernych oraz Kościoła jako Ciała Chrystusa. Kto spożywa Najświętszy Sakrament, ten jakby spożywał przetworzoną Ewangelię⁵⁵, a razem z nią – cały Nowy oraz nierozłączny od niego Stary Testament. Może dlatego właśnie – ze względu na tę przemianę księgi w żywą Ewangelię – w liturgii słowa nie będzie „przycaczania” analogicznego do tego, jakie pojawia się w czasie przeistoczenia. Misterium Boga obecne we wszystkich słowach i wydarzeniach zapisanych w Biblii jak gdyby „wstępuje” w człowieka przyjmującego Komunię Świętą, czy może odwrotnie: to wierzący wchodzi w misterium Boga niesione przez natchnione świadectwa. „Dzięki temu Wcielenie okazuje się wszechobejmujące, a pojedyncze epizody z życia Chrystusa mogą stawać się wszechobecne. Misterium Słowa stającego się człowiekiem wciąż trwa w czasie dzięki przejściu Chrystusa w wieczność oraz sakramentalnemu uobecnieniu”⁵⁶.

Dopiero w takim kontekście można by się zgodzić z następującym stwierdzeniem Hansa Ursa von Balthasara:

Jezus wie, że Jego ziemskie, jednorazowe działania będą obecne po wszystkie czasy – „Niebo i ziemia przeminają, ale moje słowa nie przeminają” (Mt 24,35) – jednak aktualizację swoich słów, czynów i cierpień powierza Duchowi Świętemu. Nie chodzi tu jedynie o przywoływanie na pamięć tego, co raz

anamnezy eucharystycznej, 221–224.

⁵⁵ Prorok Ezechiel oraz wizjoner z Apokalipsy zostali nakłonieni do spożycia słowa zapisanego w zwoju – por. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, 24.

⁵⁶ Por. S. Zatwardnicki, „Stół Bożego słowa” – publikacja posympozjalna w przygotowaniu, z której skorzystałem przy pisaniu niniejszego artykułu. Sięgałem również do innej swojej pracy oczekującej na druk: „Eucharystia jako «miejsce osobliwe»”.

w historii zaistniało i przeminęło, lecz o realne uobecnianie, *re-praesentatio*. Należy tu zwrócić uwagę na bliską analogię, jaka zachodzi pomiędzy słowem a sakramentem. Błędem by było ograniczać zawdzięczane Duchowi Świętemu uobecnianie do samego sakramentu; należy je odnosić także do słów Ewangelii – a jak zauważyliśmy, obejmują one nie tylko Jego wypowiedzi, ale również czyny i zmartwychwstanie⁵⁷.

5. Związek czasów w liturgii słowa

Podobnie jak w liturgii eucharystycznej, tak i w liturgii słowa odniesione do siebie pozostają czas teraźniejszy, przeszły i przyszły. W tym świetle widziane natchnienie Starego Testamentu musi być zdolnością do takiego wypowiedzenia Słowa, którego najgłębszy sens nie musi być świadomy dla samego autora natchnionego, ale który musi być zgodny z zamiarem Boga zawartym w natchnionym tekście. Natchnienie w fazie Nowego Testamentu umożliwiło odczytanie tego duchowego sensu i zaświadczenie o zrealizowaniu się obietnic oraz wypełnieniu świętych pism Starego Testamentu. A ze względu na to, że Nowe Przymierze jest obrazem rzeczywistości – natchnienie musi służyć jednocześnie oczekiwaniu na eschatologiczne spełnienie.

Jeśli Stare Przymierze ma pozostać cieniem dla obrazu, wtedy stosunek przeszłości (Pascha) do przyszłości (Eucharystia) musi odpowiadać analogicznej relacji teraźniejszości (Eucharystia) do eschatologii. Przy czym analogia ta, jak każda analogia będąca niepodobnym podobieństwem⁵⁸, musi być dobrze rozumiana – czym innym bowiem relacja przyszłości do przeszłości, a czym innym eschatologii do teraźniejszości⁵⁹. Punktem startowym dla refleksji na temat wzajemnej relacji historii oraz teo-logicznej przyszłości może być podział św. Augustyna na czas fizyczny oraz antropologiczny; w każdym razie wieczności ani nie wolno sytuować „po” czasie⁶⁰,

⁵⁷ H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, 24.

⁵⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Analogia*.

⁵⁹ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia*, 122–131.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, 354–355.

ani traktować jako nie-czasu⁶¹. Eucharystia sięga do Ostatniej Wieczery, która z kolei koresponduje z Paschą – celebry, a zarazem wypełnia ją, czyli przekształca⁶². Temu odpowiadają czytania Mszy Świętej; Kościół sięga do Starego, żeby następnie zobaczyć jego wypełnienie w Nowym Testamencie. Przy czym, jeśli wszystko ma być skoncentrowane na wypełnieniu Paschy w Ostatniej Wieczery i Ofierze Krzyżowej antycypowanej przez Chrystusa, wszystkie czytania ostatecznie w mniejszym lub większym stopniu zostają „przeobrażone” na potrzeby takiego odczytania.

Ratzinger w dyskusji z poglądami Rudolfa Bultmanna podkreślał pierwszeństwo *actio* przed *verbum*, rzeczywistości przed orędziem. Wydarzenie Objawienia Bożego pozostaje uprzednie i głębsze niż możliwości zaświadczenia o nim (w głoszeniu czy natchnionych pismach)⁶³. Jednak natchnione słowo, jak wymownie ilustruje to nakaz Mojżesza wzywający do przestrzegania święta Paschy (por. Wj 12, zwł. Wj 12,25), może również poprzedzać samo wydarzenie. Słowo bez wypełnienia pozostałoby puste, z kolei celebrycja wyzwolenia z Egiptu okazuje się możliwa właśnie dzięki słowu natchnionemu, a samo wyjście jest zrozumiałe tylko w relacji z zapowiadającym go słowem. Podobnie dzieje się w przypadku ofiary krzyżowej uprzedzonej słowem Jezusa. Gdyby nie natchnione słowo ustanowienia Eucharystii i Chrystusowe wezwanie do czynienia pamiętki (Ostatnia Wieczera), pamiętka ta nie mogłaby być sprawowana we Mszy św., a Chrystusowa ofiara – pozostałaby niepojęta przez ludzi⁶⁴. Natchnienie wiąże się tutaj z antycypacją samego wydarzenia, a może

⁶¹ Por. tamże, 355–357; K. Gózdź, „Czas a wieczność”, 162, 168. Biskup Hippony postrzegał historię międzyosobowo, jako rozmowę człowieka z Bogiem. Wieczności nie rozpatrywał abstrakcyjnie, była ona dla niego Bogiem w Trójcy jedynym. Analogii pozwalającej w jakiś sposób pojąć wieczną terażniejszość Boga upatrywał w ludzkim doświadczeniu świadomości: człowiek wie, że jest teraz obecny dla siebie, a wpływ czasu nie determinuje tego, kim człowiek jest, gdyż przeszłość istnieje jedynie w jego pamięci, a przyszłość w oczekiwaniu – por. M.L. Lamb, „Eternity Creates and Redeems”, 120, 130–132.

⁶² Por. T. Work, *Living and Active*, 87, 174–175.

⁶³ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, 251.

⁶⁴ Work twierdzi, że Pismo czyni Eucharystię (a Eucharystia Pismo) – por. T. Work, *Living and Active*, 303.

lepiej byłoby powiedzieć, że z realizacją odwiecznego zamiaru Bożego (w tym sensie rzeczywiście przed słowem byłoby działanie Boże, choć jeszcze nie urzeczywistnione w historii). Świątowanie nie byłoby możliwe bez samego zbawczego wydarzenia i w tym sensie ofiara Krzyżowa sprawuje, co oczywiste, prymat nad Eucharystią. Jednak pod innym kątem patrząc, ważniejsze jawi się świątowanie, a nie uprzednie względem niego wydarzenie, bo właśnie celebrowanie Eucharystii pozwala uczestniczyć w odwiecznym misterium. To zaś może być sprawowane jedynie dzięki natchnionemu słowu uprzedzającemu pamiętkę wydarzenia – wydarzenie pozostałoby nierozpoznane i jednorazowe bez biblijnego słowa, a tak jawi się wydarzeniem „raz na zawsze”.

Jeszcze jeden ważny wniosek płynie z analizy sprawowania świętej liturgii. Otóż skierowanie się uczestników ku przeszłemu wydarzeniu i zgromadzeniu uczniów wokół Jezusa (w czasie Ostatniej Wieczerzy) nie oznacza ucieczki od teraźniejszości i obecnego zgromadzenia. Owszem, właśnie uczestnicy obecnej liturgii zostają jak gdyby przemieszczeni w czasie i miejscu i to oni, jako uczestnicy a nie obserwatorzy, składają ofiarę oraz sprawują misterium. Wnioski dotyczące roli Słowa Bożego wydają się oczywiste: również ono, choć wypowiedziane kiedyś i gdzieś, *hic et nunc* zostaje skierowane do tej a nie innej wspólnoty. Niewysłowny dar natchnienia czyni możliwym tę przedziwną właściwość Słowa Bożego, które żyje w różnym od pierwotnego kontekście, przy czym nigdy bez niego. To „my”, z „naszym” życiem, jesteśmy teraz odbiorcami Słowa⁶⁵. Jak Ostatnia Wieczerza trwa przez całe dzieje, tak jednorazowe wydarzenia i słowa z przeszłości zostały skierowane „raz na zawsze” do wszystkich. Słowo natchnione służy stanięciu przed Ojcem w jedności z działającym w dziejach zbawienia Chrystusem i z całym bagażem doświadczeń samego Ludu Bożego, współautora świętych pism. Wszystko ma tutaj znaczenie, które z jednej strony „koncentruje” się na Chrystusie i Jego Passze, do której słowo to prowadzi,

⁶⁵ Gerald O’Collins do integralnej interpretacji Pisma zalicza prócz intencji autora (*intentio auctoris*) i samego tekstu (*intentio textus*) – również intencję czytelnika (*intentio legentis*) – por. G. O’Collins, *Inspiration*, 150–151, 153, 164; G. O’Collins, *Fundamental Theology*, 254–258.

a z drugiej na „rozprasaniu” w wielorakie doświadczenia wspólnoty wiary oraz różnorodne sposoby, jakimi Bóg przemawiał do tego ludu (por. Hbr 1,1) i działał w Nim.

Z tą teraźniejszością słowa przeszłego związana jest również konieczność interpretacji Pisma Świętego – w tym również tej dokonującej się w czasie homilii – jako żywego i aktualnego Słowa Bożego⁶⁶. Biblia jest księgą, która powstała z przepowiadania i jako taka ma pozostać księgą przepowiadaną⁶⁷. Na mocy obdarowania Duchem Świętym jest Kościół zdolny do użyczenia w przepowiadaniu swojego głosu słowu Bożemu w Piśmie Świętym. Mimo że kościelne przepowiadanie nie cieszy się oczywiście charyzmatem natchnienia i nieomyślności, to jednak Duch Święty przewodzi Kościołowi i udziela łask związanych z głoszeniem i urzędem. Proklamowanie Słowa Bożego przez Kościół jest istotnie powiązane z natchnionym Pismem jako jego normą, skutkiem czego musi być interpretacją, refleksją nad Pismem i jego aktualizacją. O tyle głoszenie Kościoła pozostaje Słowem Bożym, o ile jest poddane normie Pisma Świętego⁶⁸.

Jak eucharystyczna pamiątka jest jednocześnie uprzedzającą realizacją eschatologicznej przyszłości, tak podobnie Słowo Boże *intra mysteriorum celebrationem* niesie w sobie już obecny wymiar ostatecznego spełnienia, gdy słucha się go w powiązaniu z sakramentalną obecnością Pana. Tradycyjna doktryna o czterech wymiarach Pisma Świętego znajduje tutaj swoje uzasadnienie, gdy idzie o sens anagogiczny⁶⁹. Eucharystia posiłkuje się chronologią, ale jednocześnie przekracza czas. Tak samo natchnione świadectwo Objawienia, dokonującego się przecież w historii, a zatem znaczonego następstwem czasu, zostaje w liturgii słowa przewyższone, gdy zostaje odniesione do misterium Chrystusa obecnego zarazem na ołtarzu, jak i przed wiecznym Ojcem. Również liturgia słowa korzysta z uczasowienia, by stanąć w modlitwie przed żyjącym w wieczności Bogiem. Czytanie słowa nie polega na wspominaniu, ale raczej na realnym

⁶⁶ Por. Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii w Kościele”, III, C, 1; VD 5.

⁶⁷ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation*, 8.

⁶⁸ Por. L. Scheffczyk, „Sacred Scripture”, 40

⁶⁹ Por. W. Świerżawski, „Hermeneutyka w liturgii”, 144.

wkraczaniu Boga poprzez tamte wydarzenia w nowy czas, w którym tamte wydarzenia zyskują swoje wypełnienie (*contra* „modalizmowi”). Tak zwana „pedagogia Boża”, jeśli nie ma być niewłaściwie interpretowana, domaga się perspektywy eucharystycznej: tajemnica Boga, która jest dostępna „tu i teraz” w pełni, ukazywała się w ekonomii zbawienia zgodnie z jej historycznym etapem (por. VD 42)⁷⁰. Ostatnia Wieczerza jest „epicentrum”, od którego we wszystkie strony, tak w przeszłość, jak i w przyszłość (choć inaczej w tę i we w tę), rozchodzi się promieniowanie kairosowej ofiary Chrystusa na cały czas, które wchodzi w interferencję z biegnącym chronosem⁷¹. Dlatego Abraham miał możliwość uradowania się z ujrzenia dnia Chrystusa (por. J 8,56), a Pascha Starego Testamentu mogła być antycypacyjnym „wglądem” w Paschę Nowego Przymierza. Albo, od drugiej strony: przyszła rzeczywistość dostępna w obrazie rzuciła cień na przeszłość.

Responsum

Eucharystyczna obecność Pana jest możliwa dzięki uobecnieniu Ostatniej Wieczerzy (a raczej Paschy za pośrednictwem Ostatniej Wieczerzy). Również obecność Pana w Słowie zakładać musi jakiegoś rodzaju uobecnienie „wydania” się Boga w wydarzeniach, którym Pismo daje świadectwo. Zatem w liturgii Słowa ważne jest przejście od natchnionego słowa ku misterium Boga, które w nich zostało wyrażone, od „cienia” starotestamentalnych wydarzeń do nowotestamentalnego „obrazu” rzeczy (por. Hbr 10,1). Ostatecznie jednak tajemnica Boga jest jedna, a dokładniej jest nią Chrystus⁷².

⁷⁰ Zdaniem Tomasza z Akwinu biblijna hermeneutyka winna uwzględniać: jednoczącą rolę Chrystusa w rozumieniu świętych tekstów; czytanie Pisma z perspektywy planu Bożego realizowanego zgodnie z Boską pedagogią *condescendentia* – dostosowaniem się do odbiorcy; wzrastanie wiary w wymiarze wspólnotowym; akcydentalne, a nie substancjalne przynależenie niektórych sentencji Pisma do wiary – por. P. Roszak, „Revelation and Scripture”, 212–213.

⁷¹ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorzenia*, 129–130.

⁷² Por. *Dogmatic constitution on Divine Revelation*, 2; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru*, 654: „Misterium Boga jest bowiem ostatecznie niczym innym niż sam Chrystus – jest ono Osobą”.

Konstatacja ta każe w każdym słowie widzieć jakiś aspekt „boga-ctwa Chrystusa”, kierujący jednak ku „wypełnieniu Pism”, jakie dokonało się w Chrystusowej Passze. Jeśli liturgia słowa odkrywa Boga przed zgromadzeniem, to ostatecznie jako całość nie może nie prowadzić ku centralnemu dla historii zbawienia i objawienia wydarzeniu. To każe oddalić pokusę dopatrywania się „dwóch obecności” Pana w Eucharystii – owszem liturgia słowa musi wskazywać na liturgię eucharystyczną, prowadzić do niej i dopiero wraz z nią spełniać swoje zadanie⁷³. Z drugiej strony jedność historii zbawienia oraz „wypełnienie się” Pism w eucharystycznym misterium nie może prowadzić do „uniformizacji” świętych pism czy unieważnienia wydarzeń Starego Przymierza. Jeśli słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy pełnią niezastąpioną rolę w eucharystycznej aktualizacji Paschy, to z kolei natchnione słowa nie są w taki sam sposób słowami „ustanawiającymi”, owszem, dopiero w ich ciągłości oraz w wewnętrznym ukierunkowaniu prowadzą do misterium Chrystusa „ustanowionego” sakramentalnie.

Eucharistic Presence and the Re-presentation of Christ in the Word of God: A Study Inspired by the Views of Robert Sokolowski

Abstract: Robert Sokolowski writes that biblical words activate God’s presence. However, is it appropriate to speak about the sacramentality of the Word of God analogous to the sacrament itself? The article presents reflections on the word of God “becoming present” *intra mysteriorum celebrationem*. This issue is related to the topic of the relationship between the past and the present in the Eucharist, which Sokolowski deals with. The article recapitulates philosopher’s views on the Eucharistic presence, then, in dialogue with him, it reflects on the presence of Christ in the word of God. The “Passover centeredness” of Scripture implies a kind of re-presentation of God’s anticipatory self-giving in the events witnessed to in the inspired texts. The liturgy of the Word must lead to the climax of the Easter event and its sacramental re-presentation. There can be no question of “two presences” of the Lord during the Holy Mass. The words of institution uttered at the Last Supper play a role in the actualization of the Passover, while the inspired words are not in the same way “institutive”. Only in their interior orientation do they lead to the mystery of Christ present in the Blessed Sacrament.

⁷³ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia*, 231: „Centrum celebracji eucharystycznej zajmuje Pismo Święte, jako że liturgia urzeczywistnia i kontynuuje historię zbawienia, rozpoczętą na kartach Biblii”.

Keywords: Eucharistic presence, re-presentation of the Word of God, liturgy of the Word, sacramentality of the Word of God, Most Blessed Sacrament, Robert Sokolowski

Bibliografia

- Św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*.
- Balthasar, von H.U., *Medytacja chrześcijańska*, W. Szymona (tłum.), Poznań 2014.
- Barron, R., *Exploring Catholic Theology. Essays on God, Liturgy, and Evangelization*, Grand Rapids (MI) 2015.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), Watykan 2010.
- Benedykt XVI, Anioł Pański *Chrystus towarzyszy nam w drodze* (6.04.2008). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_06042008.html (dostęp 7.07.2021).
- Craig, W.L., „God, Time and Eternity”, *Religious Studies* 14 (1978) nr 4, 497–503.
- Evdokimov, P., *Prawosławie*, J. Klinger (tłum.), Warszawa 1964.
- Farkasfalvy, D., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, 2010.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (29.06.2013), Watykan 2013.
- Froniewski, J., *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011.
- Gitt, W., *Time and Eternity*, Neptune 2001.
- Goldingay, J., *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004.
- Gózdź, K., „Czas a wieczność według Josepha Ratzinger/Benedykta XVI”, *Studia nauk teologicznych* 12 (2017), 155–171.
- Guitton, J., *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem*, J. Łukaszewicz (tłum.), Wrocław 1998.
- Hahn, S., *Przymierze i komunie. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, D. Krupińska (tłum.), Kraków 2021.
- Hałas, S., „«He may exalt you at the expected time» (1 Pet 5:6). The Conception of Time in the First Letter of Peter”, *Verbum Vitae* 38 (2020) nr 1, 219–228.
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, G. Rawski (tłum.), Kraków 2014.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Krapiec, M.A., „Analogia”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/analogia.pdf> (dostęp 12.07.2021).
- Lamb, M.L., „Eternity Creates and Redeems Time. A Key to Augustine’s Confessions within a Theology of History”, w: *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev’d Dr Robert D. Crouse*, M. Treschow, W. Otten, W. Hannam (red.), Leiden–Boston 2007, 117–140.

- Levering, M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids (MI) 2014.
- Liszka, P., *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990.
- Liszka, P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Martin, F., „Revelation and Understanding Scripture. Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI”, *Nova et Vetera* (English Edition) 13 (2015) nr 1, 253–272.
- McPartlan, P., *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.
- Meyendorff, J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Kraków 2007.
- Nadolski, B., „Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego”, *Ethos* 25 (2012) nr 3, 21–35.
- O’Collins, G., *Fundamental Theology*, Eugene (OR) 2001.
- O’Collins, G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O’Collins, G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii w Kościele”, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), R. Rubinkiewicz (tłum., red.), Warszawa 1999, 25–100.
- Pitre, B., *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist. Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York (NY) 2011.
- Ratzinger, J., *Duch liturgii*, E. Pieciul (tłum.), Poznań 2002.
- Ratzinger, J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, W. Szymona (tłum.), Poznań 2009.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera omnia 7/2), E. Grzesiuk (tłum.), Lublin 2016.
- Ratzinger, J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera omnia 11), W. Szymona (tłum.), Lublin 2012.
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera omnia 9/1), J. Merecki (tłum.), Lublin 2018.
- Ratzinger, J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera omnia 10), J. Kobienia (tłum.), Lublin 2014.
- Rostworowski, P., *W szkole modlitwy*, Kraków 2011.
- Roszak, P., „Revelation and Scripture. Exploring Scriptural Foundation of Sacra Doctrina in Aquinas”, *Angelicum* 93 (2016), 191–218.
- Scheffczyk, L., „Sacred Scripture. God’s Word and the Church’s Word”, *Communio* (wyd. ang.) 28 (2001) nr 1, 26–41.

- Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 350–363.
- Sobór Watykański II, „Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 48–78.
- Sokolowski, R., *Christian Faith and Human Understanding. Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington 2006.
- Sokolowski, R., *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994.
- Sokolowski, R., *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington 1995.
- Sokolowski, R., „God’s Word and Human Speech”, *Nova et Vetera* (English Edition) 11 (2013) nr 1, 187–210.
- Sokolowski, R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 2005.
- Szymik, J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Świerżawski, W., „Hermeneutyka w liturgii”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 24 (1971) nr 2–3, 131–147.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–III, Torino 1962–1963.
- Wainwright, G., „Sacramental Time”, *Studia liturgica* 14 (1982) nr 2–4, 135–146.
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids (MI) 2002.
- Woźniak, R., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Wright IV, W.M., Martin, F., *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids (MI) 2019.
- Zatwardnicki, S., „An Incarnational Analogy That Is Hard to Escape From. A Polemic with James Prothro”, *Collectanea Theologica* 91 (2021) nr 2, 37–75.
- Zatwardnicki, S., „Eucharystia jako «miejsce osobliwe». Na marginesie monografii Piotra Liszki pt. «Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną»”, praca nieopublikowana, kps.
- Zatwardnicki, S., „Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin, Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation, Baker Academic, Grand Rapids 2019, ss. 253”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29 (2021) nr 1, 483–495.
- Zatwardnicki, S., „Stół Bożego słowa i Ciała Chrystusowego (DV 21)”, praca nieopublikowana, kps.
- Zatwardnicki, S., *Kościół zgorzenia – tajemnica obrazy*, Katowice 2018.