

## Biblijne źródła dialogów liturgicznych i ich znaczenie w celebracji Eucharystii

ks. Mateusz Pakuła

Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie

[mateusz.pakulax@wp.pl](mailto:mateusz.pakulax@wp.pl)  <https://orcid.org/0009-0000-0705-7227>

Liturgia chrześcijańska od początku ma charakter dialogiczny. Zwracał na to uwagę wielki teolog współczesności Joseph Ratzinger (2012, s. 165) w swoim szeroko cenionym dziele *Duch liturgii*, gdzie wskazywał, że liturgia ma strukturę dialogiczną – wezwania i odpowiedzi, pozdrowienia oraz aklamacje należą do jej istoty. Celebrowanie Eucharystii nie jest jedynie modlitwą jednostki – przewodniczącego zgromadzenia – lecz wspólnym działaniem całego ludu Bożego, w którym zarówno celebrans, jak i zgromadzenie wiernych pełnią określone funkcje. Jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów tej wspólnotowej struktury są dialogi liturgiczne pojawiające się wielokrotnie w przebiegu mszy świętej. Człowiek został stworzony do relacji z Bogiem, a tym samym do komunikacji z Nim. Dokonuje się ona zarówno na płaszczyźnie sakramentalnej, jak i pozasakramentalnej, osiągając swoją pełnię w eschatologicznym doświadczeniu królestwa Bożego – po przekroczeniu progu wieczności. W tym kontekście liturgia Kościoła jawi się jako uprzywilejowane miejsce tej komunikacji, która od samego początku przyjmuje formę dialogiczną. Obecne w niej formuły dialogiczne nie tylko wyrażają tę relację, lecz także ją pogłębiają, wspierając osobistą więź człowieka z Bogiem, zawiązaną już wcześniej w modlitwie indywidualnej.

Do najbardziej znanych należą formuły: „Pan z wami. I z duchem twoim”, „W górę serca. Wznosimy je do Pana” oraz aklamacje towarzyszące czytaniom biblijnym. Dialogi te nie są jedynie elementem retorycznym celebrowania ani środkiem służącym „ożywieniu” zgromadzenia, lecz mają głębokie znaczenie teologiczne. Wyrażają one wspólnotowy

charakter liturgii oraz aktywne uczestnictwo wiernych w celebracji misterium Chrystusa.

Źródła tych formuł sięgają jednak znacznie głębiej niż sama tradycja liturgiczna Kościoła. Ich korzenie odnaleźć można w modlitwie biblijnej, w kulcie starotestamentowego Izraela oraz w praktyce pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie biblijnych źródeł dialogów liturgicznych oraz wskazanie ich znaczenia dla współczesnej celebracji Eucharystii. Należy jednak zaznaczyć, że nie każdy dialog biblijny wywarł bezpośredni wpływ na kształtowanie się formuł dialogicznych w liturgii, choć niewątpliwie każde liturgiczne pozdrowienie wyrasta z biblijnej kultury dialogu.

## 1. Biblijne fundamenty dialogu liturgicznego. Przymierze synajskie jako struktura dialogiczna (Wj 19–24)

Na wstępie należy zaznaczyć, że opis przymierza synajskiego nie stanowi bezpośredniego ani dosłownego wzorca wezwań przyjętych w późniejszej liturgii. Ukazuje on jednak model strukturalny dialogu między Bogiem a człowiekiem, który stał się fundamentem dla rozumienia dialogicznego charakteru liturgii. W tym modelu Bóg przemawia do ludu za pośrednictwem Mojżesza, a lud udziela odpowiedzi, co tworzy schemat komunikacji właściwy dla zgromadzenia liturgicznego.

W tym kontekście przymierze synajskie opisane w Wj 19–24 można uznać za jeden z najważniejszych biblijnych prototypów dialogicznej struktury relacji Boga z człowiekiem. Ma ona charakter wyrażenie dialogiczny – najpierw ujawnia się inicjatywa Boga Jahwe, który objawia swoją wolę (por. Wj 19, 1–6). Kluczowe jest nazwanie Izraelitów ludem świętym i królewskim kapłaństwem, co wskazuje na ich szczególne wybranie oraz powierzenie im funkcji narodu wybranego. Bóg czyni ich członkami wspólnoty, którzy jako kapłani swoich ognisk domowych składają duchowe ofiary z całego swojego życia. Sytuacja ta ma wyraźny kontekst obrzędowy związany z kultem, a nie tylko wypełnianiem codziennych obowiązków nakazywanych przez prawo.

Można tu dostrzec pewien archetyp późniejszego chrześcijańskiego modelu królewskiego kapłaństwa – kapłaństwa wspólnego wiernych – o którym pisze św. Piotr w swoim liście: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (1 P 2, 9–10). W Starym Przymierzu godność ta przysługuje tylko Izraelitom, natomiast w Nowym Przymierzu nauka Jezusowa rozszerza ją na wspólnotę zgromadzoną przez Boga również spośród pogan (por. Pakuła, 2024, s. 70).

Po wyjaśnieniu przez Boga warunków przymierza pojawia się odpowiedź Izraelitów: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19, 8). Można zaobserwować tu pewien schemat dialogiczny – Bóg objawia swoją wolę, a lud odpowiada, dając potwierdzenie. Forma ta nie jest jedynie zabiegiem literackim autora natchnionego, lecz stanowi logiczną, a przede wszystkim teologiczną strukturę relacji. Bóg objawia swoją wolę, a lud odpowiada posłuszeństwem. Słowo Boga domaga się odpowiedzi i realizacji zgromadzenia (por. Ratzinger, 2012, s. 43–48). Warto również zwrócić uwagę na rolę Mojżesza jako mediatora dialogu. Nie jest on jedynie przekazicielem informacji, lecz pośrednikiem między Bogiem a ludem, co zapowiada jego późniejszą rolę jako przewodniczącego liturgii (por. Nadolski, 2011, s. 36–41, 52–56). Mojżesz przekazuje Słowo Boże i przedstawia odpowiedź wspólnoty (por. Wj 19, 8), tworząc strukturę dwukierunkowej komunikacji, charakterystycznej dla liturgii.

Dialogiczny charakter przymierza przejawia się także w jego rytualnym wymiarze. Obrzęd pokropienia krwią (Wj 24, 8) stanowi widzialne potwierdzenie relacji między Bogiem a ludem. Gest ten, połączony ze słowem, tworzy jedność działania i wypowiedzi – element kluczowy dla późniejszej liturgii sakramentalnej (por. Hbr 9, 18–22; reinterpretacja chrześcijańska).

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że przymierze synajskie ma charakter zgromadzenia liturgicznego. Cały lud uczestniczy w dialogu, co podkreśla jego wspólnotowy wymiar (por. Weinfeld, 1972,

s. 59–63). W tym sensie przymierze nie jest wydarzeniem prywatnym, lecz aktem eklezjalnym (*qahal Jahwe*), stanowiącym starotestamentowy odpowiednik zgromadzenia liturgicznego Kościoła.

Wreszcie, struktura dialogiczna przymierza znajduje swoje rozwinięcie w późniejszych tradycjach prorockich. Prorocy wielokrotnie odwołują się do formy dialogu między Bogiem a ludem (por. Iz 1, 18: „Chodźcie i spór ze Mną wiedźcie”), ukazując dynamiczny i aktualny charakter relacji przymierza. W ten sposób dialog nie ogranicza się do jednorazowego wydarzenia, lecz staje się trwałym modelem relacji Boga z Izraelem.

Analiza dialogicznego charakteru liturgii nie powinna ograniczać się wyłącznie do wydarzeń na Górze Synaj (Wj 19–24), choć stanowią one fundamentalny model relacji przymierza. Dopełnienie tego obrazu odnaleźć można w innych tradycjach biblijnych, które ukazują strukturę dialogiczną jako konstytutywną dla kultu Izraela. Szczególne znaczenie posiada modlitwa dedykacyjna Salomona (1 Krl 8–9), w której wyraźnie zaznacza się dynamika wezwania skierowanego do Boga oraz odpowiedzi wspólnoty.

Podobny schemat obecny jest w Ne 9, gdzie wspólnota Izraela w formie liturgicznej anamnezy odpowiada na zbawcze dzieła Boga, wyznając zarówno Jego wierność, jak i własną niewierność. Również psalmy – zwłaszcza o charakterze responsoryjnym – ukazują dialogiczną strukturę modlitwy, w której wezwanie i odpowiedź tworzą dynamiczną jedność kultu. W tym sensie dialogiczność liturgii chrześcijańskiej nie jest jedynie rozwinięciem pojedynczego wydarzenia biblijnego, lecz stanowi kontynuację szerokiej tradycji modlitwy Izraela.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, chociaż przymierze synajskie ukazuje tylko pewien archetyp dialogu liturgicznego, a nie bezpośrednio inicjatywę Boga, odpowiedź człowieka oraz wspólnotowy i rytualny charakter ich więzi, to jednak stanowi ważną podwalinę do teologicznego rozumienia relacji zachodzących w liturgii. Podobna struktura znajduje swoją kontynuację i pełnię w liturgii chrześcijańskiej, w której dialog między Bogiem a Jego ludem zostaje uobecniony w sposób sakramentalny (por. KL 7). Relacyjny charakter liturgii wskazuje, że nie jest ona jedynie przekazem czy „przedstawieniem”,

lecz wydarzeniem, w którym dokonuje się spotkanie Boga i człowieka, mające strukturę dialogiczną (por. Bartocha, 2019, s. 58–60).

## 2. Biblijne źródła dialogów liturgicznych

### 2.1. „Pan z wami. I z duchem twoim”

Jedną z najbardziej charakterystycznych formuł dialogicznych obecnych w dzisiejszej liturgii jest wezwanie „Pan z wami” oraz odpowiedź „I z duchem twoim”. Korzenie tej formuły sięgają Biblii oraz starożytnej tradycji liturgicznej.

Jej pierwowzoru można dopatrywać się w starotestamentowych formach pozdrowień, zwłaszcza w Rt 2, 4, kiedy Booz zwraca się do żniwiarzy słowami: „Pan z wami!”, na co odpowiadają: „Niech Pan ci błogosławi!”. Również w Nowym Testamencie odnajdujemy analogiczne formuły, jak w 2 Tm 4, 22: „Pan Jezus z duchem twoim”, co stanowi bezpośrednią paralełę dla odpowiedzi liturgicznej.

Znaczenie tej formuły wykracza poza zwykłe pozdrowienie. W tradycji liturgicznej jest ona wezwaniem do wejścia Chrystusa między lud zgromadzony oraz wyrazem relacji między celebransem a wspólnotą. Odpowiedź „I z duchem twoim” odnosi się nie tylko do samej osoby kapłana, lecz także do daru, który kapłan otrzymał w święceniach – daru Ducha Świętego.

Wezwanie „Pan z wami” powraca jeszcze w innych momentach liturgii, co pozwala twierdzić, że nie jest ono tylko jednorazowym i autonomicznym elementem, ale pewnym modelem komunikacji liturgicznej. Najpierw występuje w obrzędach wstępnych po znaku krzyża, kiedy kapłan pozdrawia lud i wprowadza go w celebrację, budując jedność wspólnoty. Następnie powraca przed odczytaniem Ewangelii, podkreślając szczególną rangę tego momentu jako spotkania z Chrystusem obecnym w słowie. Kolejny raz pojawia się na początku drugiej modlitwy eucharystycznej w dialogu poprzedzającym prefację („W górę serca”), gdzie kapłan wzywa wiernych do skupienia i duchowego zaangażowania w najważniejszą część mszy. Wreszcie rozbrzmiewa przed końcowym

błogosławieństwem, zamykając celebrację i wskazując na Bożą obecność, która towarzyszy wiernym w ich codziennym życiu. Powtarzalność tej formuły w kluczowych momentach liturgii oraz jej dialogiczny charakter wyraźnie ukazują, że stanowi ona uporządkowany i znaczący schemat komunikacji liturgicznej, a nie jednorazowe wezwanie.

W Biblii pojawiają się analogiczne pozdrowienia do tego z księgi Rut, np. „Pan jest z tobą, dzielny wojowniku” (Sdz 6, 12), „Pan z tobą” (Łk 1, 28, fragment pozdrowienia anielskiego).

Powracanie tej formuły nie jest jedynie elementem strukturalnym czy porządkowym celebracji, lecz ma wyraźnie mistagogiczny i teologiczny sens. Każde jej użycie przypomina bowiem wiernym o różnych formach obecności Chrystusa w Kościele. W obrzędach wstępnych formuła odnosi się do obecności Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym, które spotyka się w Jego imię. Przed Ewangelią wskazuje ona na szczególną obecność Chrystusa w głoszonym słowie Bożym. Z kolei w dialogu przed prefacją przygotowuje wiernych na najpełniejszą formę obecności Chrystusa w Eucharystii pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina. Natomiast przed błogosławieństwem końcowym przypomina, że Chrystus pozostaje obecny i towarzyszy wiernym także po zakończeniu celebracji.

Dlatego wezwanie „Pan z wami” należy rozumieć nie tylko jako stały element dialogu liturgicznego, ale jako nośnik treści teologicznej, który uświadamia wiernym wielowymiarową obecność Chrystusa w Kościele i prowadzi ich do głębszego uczestnictwa w misterium liturgii.

Słowa „I z duchem twoim” odnoszą się do łaski Ducha Świętego, którą celebrians otrzymał w święceniach i która uzdalnia go do przewodniczenia wspólnocie liturgicznej. Dialog ten ujawnia zatem nie tylko relację między kapłanem a wiernymi, ale również głębszy, sakramentalny wymiar obecności Chrystusa działającego w Kościele.

## 2.2. „W górę serca. Wznosimy je do Pana”

Element dialogu prefacyjnego „W górę serca” (*Sursum corda*) należy do najstarszych elementów liturgii eucharystycznej. Jego biblijne odniesienie można odnaleźć w Lm 3, 41: „wraz z dłońmi wzniesmy i serca do Boga w niebiosach”. Wezwanie to wprowadza zgromadzenie

w modlitwę eucharystyczną, kierując jego uwagę ku rzeczywistości transcendentnej. Ma ono charakter ascetyczno-mistagogiczny: zaprasza wiernych do duchowego wzniesienia się ponad rzeczywistość doczesną i wejścia w przestrzeń misterium (por. Ratzinger, 2002, s. 172–175). Świadectwa patrystyczne (np. św. Cypriana, 1844 i św. Augustyna, 1865) potwierdzają obecność tej formuły już w III wieku, co czyni ją jednym z najstarszych zachowanych dialogów liturgicznych (por. Cyprian, 1844, 553 oraz Augustyn, 1865, 1099–1101).

Wezwanie „W górę serca” wywodzi się z ksiąg Starego Testamentu (Lm 3, 41), ale pogłębienie tych słów odnaleźć można w teologii Nowego Testamentu, szczególnie w Kol 3, 1–3, kiedy wierni są wezwani do szukania tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus.

Formuła ta wskazuje zatem nie tylko na chwilowy akt skupienia liturgicznego, lecz wyraża fundamentalną orientację życia chrześcijańskiego, ukierunkowanego ku rzeczywistości eschatologicznej. W tym sensie stanowi więc ona moment przejścia od zanurzenia w doczesności do uczestnictwa w misterium zbawienia.

### 2.3. „Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu. Godne to i sprawiedliwe”

Dialog ten bezpośrednio poprzedza prefację i stanowi wprowadzenie do modlitwy eucharystycznej. Jego biblijne podstawy znajdują się w tradycji dziękczynienia Izraela, szczególnie w psalmach (np. Ps 136), gdzie wezwanie do dziękczynienia ma charakter wspólnotowy i liturgiczny. Dialog „Dzięki składajmy Panu Bogu naszemu” posiada swoje głębokie zakorzenienie w żydowskiej tradycji modlitwy *berakah*, która stanowiła podstawową formę dziękczynienia za dzieła Boga w historii zbawienia. Eucharystyczne dziękczynienie Kościoła jest zatem kontynuacją i wypełnieniem tej tradycji, w której błogosławieństwo Boga łączy się z anamnetycznym wspomnieniem Jego zbawczych interwencji. Odpowiedź zgromadzenia „Godne to i sprawiedliwe” wyraża zgodę całej wspólnoty na wejście w tę dynamikę uwielbienia i dziękczynienia.

Nowotestamentowym rozwinięciem tej postawy jest wezwanie św. Pawła: „W każdym położeniu dziękujcie” (1 Tes 5, 18). Eucharystia jako *eucharistia* (dziękczynienie) znajduje tu swoje bezpośrednie uzasadnienie

teologiczne. Odpowiedź „Godne to i sprawiedliwe” (*dignum et iustum est*) ma charakter afirmacji całego zgromadzenia, które uznaje słusność i konieczność oddawania Bogu czci (por. Jungmann, 1948, s. 115–120).

#### 2.4. „Oto słowo Boże. Bogu niech będą dzięki”

Formuła ta stanowi zakończenie proklamacji czytań biblijnych i jest odpowiedzią zgromadzenia na usłyszane słowo Boga. Jej korzeni można doszukiwać się w starotestamentowej liturgii słowa, szczególnie w Ne 8, 5–6, gdzie lud odpowiada na odczytanie Prawa aklamacją „Amen”.

W tradycji pierwotnego Kościoła czytanie Pisma Świętego było centralnym elementem zgromadzenia, a odpowiedzi wiernych stanowiły integralną część tego wydarzenia. Formuła ta wyraża uznanie autorytetu Słowa Bożego oraz wdzięczność za jego objawienie (por. *Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego*, 2015, nr 11).

#### 2.5. „Amen” jako odpowiedź zgromadzenia

Jedną z najstarszych i najbardziej fundamentalnych form odpowiedzi liturgicznej jest aklamacja „Amen”. Jej obecność w liturgii chrześcijańskiej ma głębokie zakorzenienie w tradycji biblijnej. W Starym Testamencie lud Izraela odpowiadał „Amen” na słowa Prawa, potwierdzając ich przyjęcie (por. Pwt 27, 15–26), a także w kontekście zgromadzeń liturgicznych (por. Ne 8, 6).

W Nowym Testamencie aklamacja ta zostaje włączona w praktykę wspólnot chrześcijańskich (por. 1 Kor 14, 16), stając się wyrazem świadomego uczestnictwa wiernych. W liturgii Kościoła „Amen” oznacza nie tylko zgodę, lecz także akt wiary i przyjęcie działania Boga, osiągając swoją kulminację w tzw. „Wielkim Amen” kończącym modlitwę eucharystyczną (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1992, 1062–1065).

#### 2.6. Aklamacja „Alleluja” przed Ewangelią

Aklamacja „Alleluja” stanowi istotny element przygotowujący zgromadzenie do przyjęcia Ewangelii. Jej korzenie sięgają tradycji psalmicznej,

gdzie występuje jako wezwanie do uwielbienia Boga (por. Ps 150), oraz wizji liturgii niebiańskiej opisanej w Apokalipsie (por. Ap 19, 1–6).

W liturgii chrześcijańskiej „Alleluja” pełni funkcję nie tylko muzyczną, lecz przede wszystkim teologiczną: wskazuje na radosny i eschatologiczny charakter spotkania ze Słowem Chrystusa. W ten sposób zgromadzenie włącza się w uwielbienie Boga, które przekracza rzeczywistość doczesną (por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 2022, nr 62–63).

Należy również zauważyć, że akłamacja przed Ewangelią nie ma charakteru jednolitego w całym roku liturgicznym. W okresie wielkiego postu zostaje ona zastąpiona inną formułą, co podkreśla pokutny i refleksyjny charakter tego czasu. Zmienność ta ukazuje, że dialog liturgiczny nie jest strukturą statyczną, lecz dynamiczną i dostosowaną do rytmu roku liturgicznego.

### 2.7. Akłamacje przy Ewangeli: „Chwała Tobie, Panie. Chwała Tobie, Chryste”

Akłamacje towarzyszące proklamacji Ewangelii stanowią wyraźną odpowiedź wspólnoty na obecność Chrystusa przemawiającego w Słowie. Choć nie mają one jednej konkretnej formuły biblijnej, ich treść odpowiada doksologiom obecnym w Nowym Testamencie (por. Flp 2, 11; Ap 5, 12–13). Ich funkcją jest podkreślenie chrystocentrycznego charakteru liturgii słowa oraz wyrażenie czci wobec Chrystusa obecnego w głoszonym słowie (por. Nadolski, 2011, s. 90–95).

### 2.8 „Święty, Święty, Święty” (*Sanctus*)

Hymn ten stanowi jeden z najbardziej przejmujących momentów liturgii eucharystycznej, będąc nie tylko akłamacją uwielbienia, lecz także głęboko zakorzenionym w objawieniu wyrazem uczestnictwa Kościoła w liturgii niebiańskiej. Jego struktura i treść odsłaniają niezwykle bogate powiązania biblijne oraz wielowymiarową teologię obecności Boga i zbawienia.

Pierwszym i fundamentalnym źródłem *Sanctus* jest wizja proroka Izajasza (Iz 6, 3), w której serafini wołają: „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów, pełna jest cała ziemia Jego chwały”. Potrójne „Święty”

(hebr. *qādôš*) nie jest jedynie stylistycznym powtórzeniem, lecz semickim sposobem wyrażenia najwyższego stopnia świętości Boga, wskazującym na Jego absolutną transcendencję i inność wobec stworzenia. W perspektywie chrześcijańskiej odczytywano to również jako zapowiedź tajemnicy Trójcy Świętej, gdzie jedna świętość objawia się w trzech Osobach. Wizja Izajasza ukazuje liturgię nieba jako nieustanne uwielbienie Boga, do którego Kościół zostaje włączony w celebracji eucharystycznej.

Do tej tradycji dołącza świadectwo Nowego Testamentu, zwłaszcza opis uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21, 9), gdzie tłumy wołają: „Hosanna Synowi Dawida! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!”. Ten okrzyk, zaczerpnięty z Ps 118, 26 stanowi drugą część *Sanctus*. Wprowadza on wyraźny wymiar chrystologiczny: Ten, który przychodzi, to nie tylko oczekiwany Mesjasz, ale sam Pan obecny w liturgii. W ten sposób *Sanctus* staje się mostem między wizją niebiańskiej chwały Boga a historycznym objawieniem tej chwały w osobie Chrystusa.

Warto zauważyć, że także inne teksty Starego Testamentu pogłębiają teologiczną treść tej aklamacji. Psalm 99, 3. 5. 9 wielokrotnie podkreśla świętość Boga („Święty jest Pan nasz Bóg”), ukazując ją nie tylko jako cechę ontologiczną, lecz także jako rzeczywistość objawiającą się w Jego działaniu zbawczym i królewskim panowaniu. Z kolei Ps 118, 26, obecny w części „Błogosławiony, który przychodzi...”, wprowadza wymiar liturgiczny i pielgrzymkowy – jest to okrzyk wspólnoty oczekującej przyjścia Boga do swojego ludu.

Szczególne znaczenie posiada także hebrajskie wyrażenie „hosanna” (*hōšî'ā-nnā*), które pierwotnie oznaczało błaganie: „zbaw, prosimy”. W liturgii żydowskiej było ono wołaniem skierowanym do Boga w sytuacji potrzeby. W kontekście nowotestamentowym i liturgicznym ulega ono jednak przekształceniu: staje się nie tylko prośbą, ale także aklamacją radości i uwielbienia, wyrażającą pewność zbawienia, które dokonuje się w Chrystusie. Ta podwójność – błaganie i uwielbienie – nadaje *Sanctus* głęboki dynamizm teologiczny.

W konsekwencji hymn „Święty, Święty, Święty” jednoczy w sobie kilka wymiarów. Jest aktem adoracji Boga w Jego transcendencji (Iz 6, 3), wyznaniem wiary w Jego działanie zbawcze w historii (psalmy), oraz

radosnym uznaniem obecności Chrystusa, który przychodzi (Mt 21, 9). Jednocześnie posiada wyraźny wymiar eschatologiczny: zapowiada pełnię liturgii niebiańskiej, w której Kościół uczestniczy już teraz sakramentalnie, ale która osiągnie swoje dopełnienie w przyszłej chwale.

Dlatego *Sanctus* nie jest jedynie hymnem przejścia w strukturze modlitwy eucharystycznej, lecz stanowi moment szczególnego przenikania się nieba i ziemi. W nim Kościół pielgrzymujący jednoczy się z aniołami i świętymi, wyznając świętość Boga, rozpoznając obecność Chrystusa i oczekując ostatecznego spełnienia zbawienia.

## 2.9 Aklamacje anamnetyczne

Aklamacja po przeistoczeniu stanowi odpowiedź zgromadzenia na uobecnione misterium paschalne Chrystusa. Jej treść nawiązuje do nowotestamentowego przepowiadania śmierci i zmartwychwstania Pana (por. 1 Kor 11, 26; 1 Tm 3, 16).

Wypowiedź ta ma charakter wyznania wiary i ukazuje Eucharystię jako centrum życia Kościoła, w którym dokonuje się aktualizacja zbawczego dzieła Chrystusa.

## 2.10. „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”

Wezwanie do przekazania pokoju posiada swoje źródło w słowach Chrystusa Zmartwychwstałego: „Pokój wam” (por. J 20, 19), a także w obietnicy daru pokoju (por. J 14, 27). W liturgii nie jest to jedynie gest uprzejmości, lecz znak obecności Chrystusa oraz wyraz jedności wspólnoty. Ma za zadanie przypomnieć, od kogo pochodzi prawdziwy pokój, a także dodać odwagi i nadziei w różnych codziennych trudnościach, których doświadczają wierzący. Dialog ten przygotowuje także wiernych do przyjęcia Komunii Świętej, podkreślając konieczność pojednania i jedności.

## 2.11. „Przeżądźcie sobie znak pokoju”

Wezwanie do przekazania znaku pokoju znajduje swoje źródło w praktyce apostołskiej, o której świadczą teksty takie jak Rz 16, 16 i 1 Kor 16, 20:

„Pozdrowcie się pocałunkiem świętym”. Gest ten miał charakter liturgiczny i wyrażał jedność wspólnoty oraz pojednanie między jej członkami (Nadolski, 2011, s. 210–215). W liturgii mszy świętej znak pokoju stanowi przygotowanie do komunii, podkreślając konieczność jedności przed przyjęciem Eucharystii.

## 2.12. „Baranku Boży...”

Aklamacja „Baranku Boży” (*Agnus Dei*) ma swoje źródło w świadectwie Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1, 29). Motyw Baranka jest również rozwijany w Apokalipsie (por. Ap 5), gdzie Chrystus ukazany jest jako Baranek zwycięski i ofiarny. W liturgii wezwanie to łączy wymiar ofiarniczy i soteriologiczny Eucharystii, przygotowując wiernych do komunii.

## 2.13. „Idźcie w pokoju Chrystusa. Bogu niech będą dzięki”

Formuła rozesłania ma charakter misyjny i znajduje swoje źródło w poleceniu Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). W pierwotnym Kościele zakończenie zgromadzenia liturgicznego nie oznaczało jego dosłownego końca, lecz przejście do życia chrześcijańskiego w świecie (por. Jungmann, 1948, s. 400–405). Odpowiedź wiernych stanowi wyraz wdzięczności oraz gotowości do realizacji otrzymanej misji.

## Podsumowanie

Przeprowadzona analiza formuł dialogicznych obecnych w liturgii mszy świętej pozwala stwierdzić, że nie są one jedynie elementami strukturalnymi celebracji, lecz wyrażają fundamentalną naturę liturgii jako dialogu między Bogiem a człowiekiem. Ich zakorzenienie w Piśmie Świętym oraz ciągłość tradycji wskazują, że dialogiczność nie jest dodatkiem do liturgii, ale jej konstytutywną cechą.

Pierwszym istotnym wnioskiem jest to, że inicjatywa dialogu zawsze należy do Boga. Analiza tekstów biblijnych – od przymierza synajskiego,

przez psalmy, aż po Nowy Testament – ukazuje stałą strukturę: Bóg przemawia pierwszy, a człowiek odpowiada. Liturgia zachowuje tę dynamikę w proklamowanym Słowie, w modlitwach przewodniczącego oraz w sakramentalnym działaniu Chrystusa to Bóg wychodzi ku człowiekowi, a zgromadzenie odpowiada wiarą, aklamacją i modlitwą. Dialog liturgiczny ma więc charakter asymetryczny – jest odpowiedzią stworzenia na dar Stwórcy.

Po drugie, warto zwrócić uwagę na wspólnotowy charakter odpowiedzi liturgicznej. Formuły takie jak „Amen”, „Bogu niech będą dzięki” czy „Godne to i sprawiedliwe” nie są indywidualnymi wypowiedziami, lecz głosem całego zgromadzenia. Odpowiedź ta ma charakter eklezjalny – Kościół jako wspólnota wierzących przyjmuje Słowo Boże i potwierdza je swoją wiarą. Liturgia objawia się więc jako przestrzeń, w której indywidualna relacja z Bogiem zostaje włączona w doświadczenie wspólnoty (por. Beyga, 2019, s. 107–109).

Kolejnym istotnym aspektem jest nierozzerwalny związek słowa i odpowiedzi. W liturgii słowa proklamacja Pisma Świętego domaga się odpowiedzi zgromadzenia, co wyraża się w aklamacjach i psalmie responsoryjnym. Analogiczna struktura obecna jest w liturgii eucharystycznej, gdzie modlitwy przewodniczącego przeplatają się z odpowiedziami wiernych. Oznacza to, że liturgia nie jest jednostronnym przekazem treści, lecz wydarzeniem dialogicznym, w którym Słowo Boże staje się żywe i skuteczne poprzez odpowiedź wiary.

Analiza wykazała również, że formuły dialogiczne mają charakter performatywny. Nie tylko wyrażają rzeczywistość wiary, lecz ją współtworzą. Odpowiedzi zgromadzenia – szczególnie „Amen” czy aklamacje eucharystyczne – nie są jedynie deklaracjami, lecz aktami, które pogłębiają relację człowieka z Bogiem. Liturgia nie jest więc tylko wspomnieniem wydarzeń zbawczych, ale ich uobecnieniem, dokonującym się także poprzez dialog.

Istotnym wnioskiem jest także ciągłość między liturgią biblijną a liturgią Kościoła. Choć formuły dialogiczne nie zawsze mają swoje bezpośrednie źródło w konkretnych tekstach biblijnych, to jednak ich struktura i sens są głęboko zakorzenione w Piśmie Świętym. W wielu przypadkach można mówić o analogii lub typologii (np. Ne 8 w odniesieniu do

odpowiedzi na Słowo Boże), co potwierdza, że liturgia chrześcijańska rozwija i uaktualnia wzorce obecne już w historii zbawienia.

Z analizy wynika ponadto, że dialogiczność liturgii ma wymiar chryzologiczny i pneumatologiczny. To Chrystus jest tym, który przemawia w liturgii i prowadzi dialog ze swoim Kościołem, natomiast Duch Święty uzdalnia wiernych do odpowiedzi. Szczególnie widoczne jest to w formule „Pan z wami. I z duchem twoim”, która odnosi się do działania Ducha Świętego w zgromadzeniu i w osobie celebransa.

Nie bez znaczenia jest także wymiar eschatologiczny dialogu liturgicznego. Aklamacje takie jak „Alleluja” czy „Święty, Święty, Święty” ukazują liturgię jako uczestnictwo w kulcie niebiańskim. Dialog liturgiczny przekracza zatem rzeczywistość doczesną i wprowadza wiernych w komunię z Bogiem, która osiągnie swoją pełnię w królestwie Bożym.

Wreszcie należy podkreślić znaczenie formuł dialogicznych dla czynnego uczestnictwa wiernych. Odpowiedzi zgromadzenia nie są elementem drugorzędym, lecz wyrażają istotę udziału wiernych w liturgii (por. Rostowska, 2024, s. 126–127). Poprzez dialog wierni nie są jedynie słuchaczami, ale rzeczywistymi uczestnikami celebracji, współtworzącymi jej przebieg. Dynamikę dialogu liturgicznego można opisać przy pomocy klasycznych kategorii teologicznych „katabasis” i „anabasis”. Pierwsza z nich oznacza zstępowanie Boga ku człowiekowi w słowie i sakramencie, druga zaś – wznoszenie się człowieka ku Bogu w odpowiedzi wiary, modlitwy i uwielbienia. Liturgia jawi się zatem jako przestrzeń spotkania tych dwóch ruchów, które osiągają swoją jedność w misterium Chrystusa (por. Filipowicz, 2011, s. 137–139).

Formuły dialogiczne liturgii ujawniają głęboką teologiczną prawdę o liturgii jako miejscu spotkania Boga z człowiekiem. Zakorzenione w Piśmie Świętym, rozwinięte w tradycji Kościoła i odnawiane w każdej celebracji stanowią widzialny znak niewidzialnej relacji zbawczej. Dialog liturgiczny nie tylko wyraża tę relację, lecz ją urzeczywistnia, czyniąc liturgię przestrzenią żywego i skutecznego spotkania Boga z Jego ludem. Analiza wykazuje, że formuły dialogiczne nie tylko odzwierciedlają strukturę liturgii, lecz również stanowią jej zasadę konstytutywną, ujawniającą naturę Kościoła jako wspólnoty odpowiadającej na zbawcze działanie Boga.

## Abstrakt

### Biblijne źródła dialogów liturgicznych i ich znaczenie w celebracji Eucharystii

Artykuł podejmuje analizę dialogicznej struktury liturgii chrześcijańskiej ze szczególnym uwzględnieniem celebracji Eucharystii. Punktem wyjścia jest teza, że dialogiczność jest konstytutywną cechą liturgii, wyrażającą relację między Bogiem a człowiekiem. Celem opracowania jest ukazanie biblijnych źródeł formuł dialogicznych obecnych w liturgii mszy świętej oraz określenie ich znaczenia teologicznego. W pierwszej części przedstawiono biblijne fundamenty dialogu liturgicznego, ze szczególnym uwzględnieniem struktury przymierza synajskiego (Wj 19–24), która ukazuje schemat: inicjatywa Boga – odpowiedź ludu. Następnie przeanalizowano wybrane formuły dialogiczne występujące w liturgii, takie jak „Pan z wami”, „W górę serca”, „Dzięki składamy Panu Bogu naszemu”, aklamacje liturgii słowa oraz odpowiedzi zgromadzenia („Amen”, „Alleluja”, „Bogu niech będą dzięki”). Wykazano ich zakorzenienie w Piśmie Świętym oraz ciągłość między tradycją biblijną a liturgią Kościoła. Analiza prowadzi do wniosku, że dialog liturgiczny ma charakter teologicznie uprzywilejowany: inicjatywa należy do Boga, a odpowiedź człowieka ma wymiar wspólnotowy, performatywny i eklezjalny. Dialog ten nie tylko wyraża wiarę Kościoła, lecz także ją urzeczywistnia, aktualizując misterium zbawcze. Liturgia jawi się jako przestrzeń żywego spotkania Boga z człowiekiem, w której słowo i odpowiedź tworzą dynamiczną jedność.

**Słowa kluczowe:** aklamacja, Biblia, dialog, Eucharystia, liturgia, przymierze, Synaj, teologia, wierni

## Abstract

### Biblical Sources of Liturgical Dialogues and Their Significance in the Celebration of the Eucharist

The article analyses the dialogical structure of Christian liturgy with particular emphasis on the celebration of the Eucharist. Its starting point is the thesis that dialogicality constitutes an essential feature of the liturgy, expressing the relationship between God and the human person. The aim of the study is to demonstrate the biblical sources of the dialogical formulas present in the liturgy of the Mass and to determine their theological significance. The first part presents the biblical foundations of liturgical dialogue, with particular attention to the structure of the Sinai covenant (Ex 19–24), which reveals the pattern of God's initiative and the people's response. The article then examines selected dialogical formulas occurring in the liturgy, such as “The Lord be with you,” “Lift up your hearts,” “Let us give thanks to

the Lord our God,” the acclamations of the Liturgy of the Word, and the responses of the assembly (“Amen,” “Alleluia,” “Thanks be to God”). Their rootedness in Sacred Scripture and the continuity between biblical tradition and the Church’s liturgy are demonstrated. The analysis leads to the conclusion that liturgical dialogue possesses a theologically privileged character: the initiative belongs to God, while the human response has a communal, performative, and ecclesial dimension. This dialogue not only expresses the faith of the Church but also makes it present, actualizing the mystery of salvation. The liturgy thus appears as a space of living encounter between God and humanity, in which word and response form a dynamic unity.

**Keywords:** acclamation, Bible, covenant, dialogue, Eucharist, liturgy, participation, Sinai, theology

## References

- Augustyn (1865). *Sermo 227* (PL 38).
- Bartocha, W. (2019). Liturgia „zmediatyzowana” w świetle Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 28(4), 55–59.
- Beyga, P. (2019). Katolicka doktryna o sposobie obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych wyrażona w mszale dla byłych anglikanów. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 35, 107–119. <https://doi.org/10.14746/pst.2019.35.06>
- Cyprian (1844). *De oratione dominica* (PL 4).
- Filipowicz, K. (2011). Liturgia jako zbawczy dialog i święta wymiana. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 24(1), 133–142.
- Jungmann, A. J. (1948). *Missarum Sollemnia* (t. 1). Herder.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1992). Pallottinum.
- Miazek, J. (2009). Biblia w liturgii. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 4, 101–116. <https://doi.org/10.24425/snt.2009.133803>
- Nadolski, B. (2011). *Liturgika* (t. 2). Pallottinum.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (2022). Pallottinum.
- Pakuła, M. (2024). *Tajemnica kapłaństwa podwójnie celebrowana w roku liturgicznym*. Pallottinum.
- Ratzinger, J. (2012). Duch liturgii. W K. Gózdź i M. Górecka (red.), *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (W. Szymona, tłum.; Opera Omnia, 11; s. 23–182). Wydawnictwo KUL.
- Rostowska, A. (2024). Kościół wspólnotą słuchającą w liturgii. *Teologia i człowiek*, 66(2), 25–138. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2024.013>
- Weinfeld, M. (1972). *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford.
- Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego* (2015). Pallottinum.