

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

## DUCH ŚWIĘTY A EUCHARYSTIA

PRÓBA UZASADNIENIA WIĘZI METODAMI TEOLOGII BIBLIJNEJ

Temat tak sformułowany może zaskoczyć swoją nowością czytelników obeznanych z sakramentologią tylko tradycyjną, podręcznikową. Niemniej i oni muszą jednocześnie wyczuwać jego aktualność, zwłaszcza po tym wszystkim, co wniosła choćby reforma liturgiczna po Vaticanum II. Mia- nowicie obok dawnego kanonu rzymskiego pojawiły się trzy inne modli- twy eucharystyczne, zawierające epiklezy — wezwania do Ducha Świę- tego — bezpośrednio przed słowami konsekracji. Niezależnie od tego, jak teoretycy liturgiści oceniają genezę tej zmiany i sposób jej przeprowadze- nia, znamieny fakt pozostaje faktem: w swojej *lex orandi* cały Kościół Powszechny uznaje więź między Duchem Świętym a Eucharystią<sup>1</sup>. Ta aktualna *lex orandi*, podkreślona upowszechnieniem epiklezy, z kolei na- suwa pytanie o *lex credendi* w tej sprawie: co o tej więzi mówi. Objawie- nie? Tymczasem niejeden podręcznik sakramentologii o tym milczy. Do- tychczasowe milczenie w tej sprawie można do pewnego stopnia zrozu- mieć: dla klasycznego argumentu *e Sacra Scriptura* zdaje się brakować tekstów dość wyraźnych i przekonujących. Nadto teologia Zachodu, streszczona w podręcznikach, omawia tylko skutki słów konsekracji. Stąd narzuca się tu wdzięczne zadanie dla wszystkich zajmujących się teologią wschodnią — zachodnią teologią Eucharystii wzbogacić o elementy pneu- matologiczne chrześcijańskiego Wschodu<sup>2</sup>. Ale nade wszystko sakramen- tologia może i powinna — zgodnie z zaleceniami magisterium Kościoła —

<sup>1</sup> Szerszą płaszczyznę tego zagadnienia omawia monografia: Th. Strotmann, *Pneumatologie et liturgie. La liturgie après Vatican II* (Unam sanctam — 66), Paris 1967, 289—312, oraz artykuł: J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, NRTh 90 (1968) 363—387.

<sup>2</sup> Chodzi tu o coś znacznie ważniejszego niż dawny spór o doniosłość epiklezy, jak to stwierdza współczesny teolog prawosławny B. Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique*, RScPhTh 53 (1969) 403.

szukać odnowy w powrocie do danych Pisma św., które dostarczają sporo nowego materiału na styku pneumatologii z sakramentologią<sup>3</sup>. Nie dostrzegali ich jeszcze do niedawna systematycy sakramentologii, mimo że właśnie one pozwalały Ojcom Kościoła, ciągle zgłębiającym pisane Słowo Boże, na wnioski o więzi Ducha Świętego z Eucharystią, wyrażane w epiklezach<sup>4</sup>. Skąd ta różnica? Egzegeza szczegółowa pojedynczych zdań, dotąd skrzętnie wyzyskiwana przez dogmatyków, dawała niewiele materiału. Stąd brała początek pewna powściągliwość tradycyjnych podręczników. Ojcowie zaś Kościoła często posługiwali się syntetycznym ujmowaniem danych biblijnych. Te właśnie ich dążenia podejmuje dziś i uzasadnia teologia biblijna. Nowa ta gałąź biblistyki — mówiąc obrazowo — wznosi drugie piętro nad danymi szczegółowymi egzegezy. Na swoim piętrze zaś wykrywa powiązania niedostrzegalne na pierwszym.

Niniejsza próba uzasadnienia więzi zachodzącej według Pisma św. między Trzecią Osobą a Eucharystią posłuży się właśnie metodą współczesnej teologii biblijnej: wykaże wielorakie typy powiązań, które zachodzą w interesującym nas zagadnieniu. Usystematyzujemy je według czterech znanych w teologii biblijnej NT twierdzeń z zakresu soteriologii. Te cztery tezy uszeregowane w porządku od bardziej ogólnych do szczegółowych pozwolą na udowodnienie, że nauką objawioną jest „niezastąpiona rola Ducha Świętego w misterium Eucharystii”<sup>5</sup>.

#### I. KULT „W DUCHU I PRAWDZIE” ZNAMNIENIEM NOWEJ FAZY ZBAWCZEJ EKONOMII

Eucharystia stanowi bez wątpienia centrum kultu Kościoła Chrystusowego, czyli — mówiąc w kategoriach dziejów zbawienia — Bożego Izraela Nowego i Wiecznego Przymierza. Zbawcza ekonomia w obu swych zasadniczych etapach — Starym i Nowym Przymierzu — wykazuje jako cechę znamioną nierozzerwalną łączność przymierza i kultu. Przymierze synajskie, ustalając więź Jahwe z Izraelem, regulowało zarazem kult, jak na to wskazuje redakcja Księgi Wyjścia, gdzie po scenie zawarcia przymierza przez Mojżesza pod Synajem następują bezpośrednio przepisy szczegółowe o zorganizowaniu kultu (Wj rozdz. 24—31), a po opisie sceny odnowienia przymierza następuje równie szczegółowe sprawozdanie z wykonania przez Mojżesza tychże przepisów (Wj rozdz. 34—40).

<sup>3</sup> Por. A. Jankowski, *O biblijnych kategoriach sakramentologii*, AtKapł 67 (1964) 269—275, zwłaszcza podsumowanie: 275 n.

<sup>4</sup> Pierwsza jej forma dokumentarnie poświadczona występuje w r. 348 u św. Cyryla Jer., *Cat. myst.*, 5, 7. Por. O. Casel, *Zur Epiklese*, JL 3 (1923) 100—102; Tenże, *Beiträge zur Epiklesenfrage*, JL 4 (1924) 169—178; A. J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Wien 1948, II, 232—236.

<sup>5</sup> G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien* (Paris 1972), 161.

Nie inaczej przedstawia się więź przymierza i kultu w Nowym Testamencie, poczynając od tego, co mówi on nam o świadomości kapłańskiej Jezusa Chrystusa. Słowo „przymierze” z uściśleniem „nowe” pada z ust Jezusa, jako Arcykapłana i zarazem „Sługi Jahwe”, podczas Ostatniej Wieczerzy, wypowiedziane nad kielichem w formule konsekracyjnej (1 Kor 11, 25; Łk 22, 20). W owej również chwili dawna Pascha, ustanowiona w chwili Wyjścia Izraela ku przymierzcu, ustąpiła miejsca nowej, „naszej”<sup>6</sup>. Nowość przymierza stwierdzonego wówczas przez Jezusa jest ontyczna już na podstawie głosów prorockich ST (Iz 32, 15—20; Jr 31, 31—34; Ez 36, 26 n.), a to dlatego, iż w erze mesjańskiej Bóg miał dokonać dogłębnej przemiany serca swego ludu mocą Swego Ducha<sup>7</sup>. U proroków odczucie ambiwalencji przymierza synajskiego idzie w parze z przeczuciem zmiany kultu — tego domaga się ścisła więź przymierza z kultem. A zatem w ich wizji czasy mesjańskie przyniosą zasadniczą zmianę kultu. Najdalej w tym kierunku posuwa się przepowiednia o jednej jedynej ofierze doskonałej sprawowanej „od wschodu słońca, aż do jego zachodu”, i to nie — jak dotąd — w centrum teokracji, Jerozolimie, lecz „na każdym miejscu”, gdyż „wielkie będzie imię” Jahwe nie tylko w Izraelu, ale i „między narodami” (Ml 1, 11). Nawet spośród pogan Bóg będzie brał nowych kapłanów i lewitów (Iz 66, 21). I znów przy tej zmianie występuje u nich czynnik szczególny. Najpierw Joel (4, 18), potem Ezechiel (47, 1—12) widzą wodę wypływającą ze świątyni, spod ołtarza, która przechodząc w potok, potem w rzekę, staje się źródłem niesłychanego urodzaju. Już rabini upatrywali w tym obrazie wylanie Ducha Jahwe w czasach mesjańskich<sup>8</sup>. Idąc po tej samej linii rozumowania wielu komentatorów obraz „wody życia wypływającej z tronu Boga i Baranka” (Ap 22, 1 n.) słusznie również odnosi do Ducha Świętego<sup>9</sup>. Ulubiona idea Janowa „wody żywej” oznacza udział w życiu Bożym na zasadzie łaski otrzymanej od Chrystusa. W obrazie więc apokaliptycznym „woda życia” bezpośrednio mówi o „rzece rozweselającej miasto Boże, uświęcony przybytek Najwyższego” (Ps 46 [45], 5) oczywiście w Nowym Przymierzcu. Ale pośrednio owa woda ukazuje swego sprawcę — Ducha Świętego, który, jak ta woda z tronu Boga i Baranka, *a Patre Filioque procedit*.

Gdybyśmy nie mieli żadnych tekstów w NT o więzi Ducha Świętego z kultem, na podstawie wyżej nakreślonych przesłanek już bylibyśmy uprawnieni do wniosku, że tak nowość ontyczna Przymierza Chrystusowego, jak i w jego ramach nowość kultu z jego jedyną, nową ofiarą,

<sup>6</sup> Obszerniejszy wywód w tej sprawie por. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej NT*, RuBib 28 (1975) 89—100.

<sup>7</sup> Szersze uzasadnienie por. A. Jankowski, *Duch Odnowiciel. Szczególny aspekt eschatologicznego postannictwa Ducha Świętego*, AnCrac 4 (1972) 125—145.

<sup>8</sup> Por. Billerbeck II, 434 n.

<sup>9</sup> Por. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz* (Pismo św. NT — 12), Poznań 1959, 283.

muszą pozostawać w związku z Duchem Świętym. Ale na szczęście takie teksty są, co więcej pozwalają nie tylko na ustalenie owej więzi, lecz i na jej uzasadnienie soteriologiczne. Tekstom tym z kolei się przyjrzymy, rozpatrując je według „warstw” źródeł — od dawniejszych do późniejszych.

Pisma Pawłowe tętnią echem osobistego przeżycia różnicy, jaka zachodzi między dwoma etapami zbawczej ekonomii, między Starym a Nowym Przymierzem<sup>10</sup>. Przeżycia z czasem się zamkną w szereg refleksji doktrynalnych, w których występuje jako przyczyna nowości zbawienia w Chrystusie obecność w nas Ducha Świętego. Zajmując się szerzej pojęciem zapowiedzianego już w ST „nowego przymierza” (Jr 31, 31 n), ilustruje jego nowość swoimi dwiema parami przeciwieństw: „litera — Duch” oraz „ciało — Duch”. I tak — Nowe Przymierze jest przymierzem „nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). Stąd to „możemy pełnić służbę w nowości Ducha, a nie według przestarzałej litery” (Rz 7, 6). Odpowiednio do tego w nowej ekonomii ulega zmianie wewnątrz człowieka. Wykupiony przez Chrystusa „z przekleństwa” i „niewoli Prawa” wierny otrzymuje Ducha Świętego (por. Ga 3, 13 n). A On zamieszkując odtąd w wiernym (Rz 8, 9—11) dzięki swemu „Prawu Ducha, które daje życie w Chrystusie” (Rz 8, 2), zapewnia mu swoje dalsze kierownictwo ku pełniejszej wolności (por. Ga 5, 18).

Na takim tle łatwiej występuje kontrast zachodzący między kultem w obu etapach zbawczej ekonomii, kultu nieodłącznego w objawieniu biblijnym od przymierza z Bogiem. Stąd to właśnie całą posługę apostołską Nowy Testament wyraża niejednokrotnie terminami zapożyczonymi ze słownictwa kultowego<sup>11</sup>. U św. Pawła otrzymuje ona po prostu miano „posługiwania Duchu” (2 Kor 3, 3), w sensie postulowanym przez kontekst poprzedzający — udzielania życia mocą Ducha Świętego, na zasadzie kontrastu do starotestamentowego „posługiwania śmierci”. Na zasadzie takiego samego kontrastu do ludu Starego Przymierza, do którego inicjacją był zewnętrzny znak obrzezania, jako chrześcijanie „jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym, my, którzy sprawujemy kult (*latréuontes*) w Duchu Bożym” (Flp 3, 3). W ramach tak pojętego kultu całego ludu Bożego Apostoł ma swoje szczególne posłannictwo, które również stoi pod znakiem Ducha: „Jestem z urzędu sługą (*leitourgós*) Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność (*hierourgounta*) głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Zauważmy tu wzbogacenie obrazu

<sup>10</sup> Do zmiany swojej skali wartości od chwili powołania (Dz 9, 17) nawiązują Paweł niejednokrotnie: 2 Kor 11, 22—12, 11; Ga 1, 10—24; Flp 3, 4—12.

<sup>11</sup> Inne przykłady tej terminologii: „miła Bogu wonność” (2 Kor 2, 15) posługi apostołskiej, „ofiarnicza około wiary” (Flp 2, 17), „krew moja ma być wylana na ofiarę” (2 Tm 4, 6). O Rz 15, 16 będzie jeszcze mowa niżej, w tekście.

działania Ducha Świętego w porównaniu z tekstem o *diakonía Pnéumatós*: jest On nie tylko udzielany, lecz dzięki Niemu dokonuje się równie kultyczny proces uświęcenia<sup>12</sup>. Toteż w listach Pawłowych mamy bogate obrazy działania charyzmatów Ducha Świętego podczas zebrań liturgicznych, nakreślone zwłaszcza w rozdz. 12 i 14 I-go Listu do Koryntian, a także wzmiankowane w Listach więziennych „pieśni pełne Ducha” (Ef 5, 19; Kol 3, 16).

Niezbędny udział Ducha Świętego w całym kulcie Nowego Przymierza jeszcze bodaj wyraźniej niż w określeniach Pawłowych występuje w Czwartej Ewangelii. Klasycznym miejscem jest oczywiście następujący urywek rozmowy Jezusa z Samarytanką, która na swój skrupuł teologiczny co do właściwego miejsca kultu otrzymuje odpowiedź: „Nadchodzi godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23 n). Dzisiejsza egzegeza<sup>13</sup> zgodnie odrzuca rozpowszechniony od doby Reformacji sposób tłumaczenia zwrotu „w Duchu i prawdzie”, jakoby Jezus głosił odrzucenie kultu zewnętrznego na rzecz czysto wewnętrznego, potwierdzenia zgodności zasad i czynów. Ani bowiem dalszy ani bliższy kontekst tych słów nie pozwala na taką interpretację. „Duch” i „prawda”, ściśle ze sobą zespolone (brak rodzajników przed każdym z tych pojęć); mają tu zabarwienie nie filońskie, ani nie kartezjańskie, lecz swoiście Janowe, występujące niejednokrotnie (por. J 14, 17; 15, 26; 16, 3; 17, 3. 17). Zresztą ani sam Jezus ani Kościół czasów apostołskich nie trzymał się kultu czysto wewnętrznego. Teologiczny sens tych zdań jest następujący: nadchodzący wraz z „godziną” mesjańską, eschatologiczną w sensie szerszym<sup>14</sup>, nowy, prawdziwy kult Boga jako Ojca dokonywać się będzie dzięki „pełnemu łaski i prawdy” (J 1, 14. 17) Synowi w Duchu Świętym, który „z wody” (J 3, 5), „powtórnie” lub: „z góry” (J 3, 3), rodzi „dzieci Boże” (J 1, 12), dając im uczestnictwo w synostwie Chrystusa (por. Rz 8, 15 n). Tak więc Duch Święty działaniem swym przenika cały ów prawdziwy i ostateczny kult<sup>15</sup>, a w nim —

<sup>12</sup> Por. znamienne zestawienia: 1 Kor 6, 11; 1 Tes 4, 7 n; 2, 13; 1 P 1, 2.

<sup>13</sup> Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John* (I—XII: The Anchor Bible — 29), Garden City — New York 1966, 180 n; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1967, 199 n; R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem NT*, München 1968, II, 75—96; Tenże, *Das Johannesevangelium* (Herders ThK zum NT — IV, 1), Freiburg—Basel—Wien 1972<sup>2</sup>, 469—475; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (Pismo św. NT — 4), Poznań—Warszawa 1975, 179 n.

<sup>14</sup> Znamienne połączenie pojęć „duch” i „prawda” jako Bożych darów warunkujących odnowę ludzkości zachodzi niejednokrotnie w pismach wspólnoty z Qumran: 1 Q S 3, 6 nn; 4, 20 n; 9, 3—6; 1 Q H 16 n.

<sup>15</sup> „The mark of all true worship is that centred round the Christ, it is permeated by his Spirit, and that, offered in his name, it is also in accordance with the truth; that is, with the true knowledge of God given to man in him”. A. Corell, *Consummatum est*, London 1958, 51.

centralne misterium Eucharystię, jako „pamiętkę” Pana, uobecniająca „Ciało wydane” i Krew Nowego Przymierza.

Reasumując dane pierwszej tezy, dla której dowód stanowiły wypowiedzi Pawłowe, rzucone w ogniu polemiki z próbami nawrotu do judaizmu, w sprawie zasadniczej różnicy dwóch etapów zbawczej ekonomii, oraz z Janowej teologii — zapowiedź nowego kultu mesjańskiego, stwierdzamy nierozzerwalną, soteriologicznie uzasadnioną więź całego nowego kultu ery mesjańskiej z Duchem Świętym — „Obietnicą Ojca”.

## II. CHRYSZTUS ARCYKAPŁANEM NA WIEKI ZA SPRAWĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

Mając zamiar bliżej scharakteryzować kult „w Duchu i prawdzie”, właściwy dla ery mesjańskiej, a przepowiedziany przez Stary Testament, musimy się trzymać biblijnych kategorii myślenia. Jedną zaś z nich, gdy chodzi o kult, jest jego nierozzerwalna więź z ofiarą i ofiarnikiem, tzn. kapłanem. Dlatego przechodzimy do postaci Chrystusa Arcykapłana. W temacie tym jednak ograniczamy się do poszukiwanej więzi Jego kapłaństwa z Duchem Świętym, a na boku pozostawiamy interesujące skądinąd związki Jego jako Króla i Proroka z Trzecią Osobą Trójcy. Poszukiwana więź ukaże się nam na tle niewątpliwej więzi soteriologicznej, której zazwyczaj się nadaje opartą na pismach Pawłowych nazwę-hasło: *KYRIOS* i *PNEUMA*. Chodzi mianowicie o związek Zmartwychwstałego Pana z Duchem Świętym.

Potrzebnego tła soteriologicznego dostarcza nam św. Paweł, dla którego jakby przesłanek można już szukać w synoptycznych tekstach o „obietnicy Ojca” (Łk 22, 49 por. Dz 1, 4) i w niektórych danych pierwotnego kerygmatu apostołskiego (np. Dz 2, 33 n; 5, 31 n; 10, 38) zestawiających ze sobą ściśle wejście do chwały Chrystusa i zesłanie przez Niego od Ojca stamtąd Ducha Świętego.

Więź *KYRIOS—PNEUMA* ukazała się już Szawłowi. Natomiast po dramatycznym powołaniu usłyszał on w Damaszku od prezbitera Ananiasza o dwóch aspektach czekającej go łaski — o przejrzeniu (w podwójnym sensie) i o napełnieniu Duchem Świętym (por. Dz 9, 17). To przeżycie Pawła, stanowiące niejako odpowiednik cudu Pięćdziesiątnicy u Dwunastu, pozwoliło mu na wiele refleksji soteriologicznych wiążących Zmartwychwstałego z Duchem Świętym.

Pierwszą chronologicznie refleksją tego typu jest określenie Chrystusa, „ostatniego Adama” jako „ducha ożywiającego” (*pneuma zoopoion*) w wywodzie o zmartwychwstaniu ciał (1 Kor 15, 44). Chrystus nim się stał (znamienny aoryst *egéneto* wskazuje na chwilę dziejową, nie na stan!) w dniu swego zmartwychwstania, podobnie jak pierwszym Adam stał się „duszą żyjącą” w dniu stworzenia dzięki tchnieniu Jahwe (Rdz

2, 7). Rozwinięcie skrótu myślowego, jakim jest „duch ożywiający”, prowadzi do następującego wniosku: chwalebny Chrystus ożywia wiernych Duchem Świętym, którego najpierw sam otrzymał w chwili zmartwychwstania. Potwierdzenia takiego dostarczają trzy inne teksty Pawłowe. Pierwszy — to stwierdzenie analogii zachodzącej między wskrzeszeniem Jezusa Chrystusa a powszechnym zmartwychwstaniem ciał w Rz 8, 11<sup>16</sup> oraz lapidarne, hymnodyczne określenia Chrystusa zmartwychwstałego: „ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełen mocy Syn Boży” (Rz 1, 4) i „usprawiedliwiony w Duchu” (1 Tm 3, 16). Do tej serii Pawłowej można dołączyć fragment hymnu z I Listu św. Piotra: „zabity wprowadzie na ciele, ale powołany do życia Duchem” (1 P 3, 18)<sup>17</sup>. Wszystkie te teksty suponują więc soteriologiczną między centralnym faktem Odkupienia, jakim jest zmartwychwstanie Chrystusa, a działaniem Ducha Świętego.

Tę samą więź na inny nieco sposób wyrażają trzy teksty Czwartej Ewangelii, które są refleksjami Ewangelisty-Redaktora:

1) Po uwydatnieniu relacji Jana Chrzciciela do Jezusa jako Mesjasza: „Ten bowiem, kogo Bóg posłał, mówi słowa Boże; a z niezmierzonej obfitości udziela Ducha” (J 3, 34). Najtrafniejsza pod względem filologicznym interpretacja widzi w Mesjaszu jeden i ten sam podmiot obu czynności: „mówienia słowa”, odpowiednika „prawdy” z 1, 17 i „udzielania Ducha”<sup>18</sup>. Odkąd zaś szafuje Chrystus tą pełnią, ujawnia następna refleksja.

2) Po zapowiedzi Jezusa dotyczącej urzeczywistnienia proroctw o „strumieniach wody żywej” następuje refleksja: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7, 39). A zatem „godzina” Mesjasza udzielającego Ducha wybije dopiero wówczas, gdy Jezus w sensie specyficznie Janowym zostanie „wywyższony”, tzn. i na krzyż i do chwały (por. J 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34). Potwierdzenie tego faktu jako już dokonanego podaje ostatnia refleksja.

3) Po ostatnich słowach Jezusa na krzyżu św. Jan stwierdza: „I skłoniwszy głowę oddał ducha” (J 19, 30). Zastanawia tu użycie czasownika *parédōken* = „oddał” z odcieniem „przekazał”, podczas gdy w równoległych opisach występują czasowniki mówiące prościej o śmierci: *exépneusen* (Mk 15, 37; Łk 23, 46) i *aféken to pneuma* (Mt 27, 50). W Janowym niecodziennym użyciu czasownika *paradidónai* zdaje się zamierzonym

<sup>16</sup> Szczegółowe opracowanie tego tematu por. A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, „Częstochofskie Studia Teologiczne”, 1 (1973) 63—75.

<sup>17</sup> Argumentację na zasadzie tych tekstów por. A. Jankowski, „Przez Ducha wiecznego” (*Hbr 9, 14*), *AnCrac 3* (1971) 210—218; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, (*Attende lectioni — 3*), Katowice 1976, 71. 121 n. 175.

<sup>18</sup> Por. J. Golub, „...non enim ad mensuram dat Spiritum” (*Jo 3, 34b*), *VD 43* (1965) 62—70; I. de la Potterie, *L'Esprit-Saint dans l'Evangile de Jean*, *NTSt 18* (1971—72) 448 n.

sens teologiczny: jest to antycypacja tego, co nastąpi w dniu Zmartwychwstania: Chrystus wtedy tchnął na apostołów mówiąc: „Weźmijcie Ducha Świętego...” (J 20, 22)<sup>19</sup>.

Trzy powyższe refleksje Janowe tworzą swoisty *climax*: oraz pełniejszy obraz Jezusa-Mesjasza udzielającego Ducha w miarę posuwania się dzieła zbawienia.

Na takim dopiero tle soteriologicznym, naszkicowanym przez refleksje Pawłowe i Janowe, może się ukazać cenne *novum*, wniesione przez ucznia Pawła — autora Listu do Hebrajczyków. Mianowicie ogólną daną soteriologii — więź uwielbionego Pana z Duchem — zastosował jako argument dla swojej tezy, iż Chrystus dopiero wkracząc dzięki Duchowi Świętemu do chwały staje się kapłanem doskonałym. Z kolei wykażemy na tekstach oba człony tego argumentu.

Na potwierdzenie członu pierwszego tekstem klasycznym są słowa: „Jeśli krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi się skrapia zanieczyszczonych, sprawiają oczyszczenie ciała, to o ileż bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskałaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu” (Hbr 9, 13 n). W powyższym zdaniu naszą uwagę skupia na sobie zwrot „przez Ducha wiecznego”, który doczekał się w dziejach egzegezy wielu interpretacji. Spośród nich ostatnio znów sobie pozyskuje coraz liczniejszych zwolenników tłumaczenie pneumatologiczne, znane już Ojcom Kościoła, dziś jednak nieco zmodyfikowane<sup>20</sup>. Głównym argumentem za nim jest właśnie poprzednio podana seria analogicznych określeń Pawłowych i Janowych, łączących działanie Ducha Świętego podczas zmartwychwstania Chrystusa z nowym etapem dziejów zbawienia. Tak i tutaj autor Hbr wnosi cenną nowość — kapłańską teologię wniebowstąpienia Chrystusa. Krew Chrystusa ukazuje się w tym tekście nie tyle przelaną na krzyżu, ile raczej zaofiarowaną Ojcu u progu wiekiustego sanktuarium — nieba. Wskazuje na to czasownik *prosēnenken* użyty w aoryście. Mówi on nie o chwili śmierci — tę bowiem określa autor terminem „żertwy”. (*thysia*) zgodnie ze słownictwem Septuaginty i NT, i to na niejednym miejscu (9, 23. 26; 10, 12). Chwila „zaofiarowania” — to chwilla wkroczenia do Świętego świętych w niebie. Ale tu już przechodzimy do drugiego członu argumentu — do wykazania, że doskonałość osiąga kapłaństwo Chrystusa dopiero z momentem wejścia do chwały.

<sup>19</sup> „... this symbolic reference is evocative and proleptic, reminding the reader of the ultimate purpose for which Jesus has been lifted up on the cross. In Johannine thought the actual giving of the Spirit does come now but in XX: 22 after the resurrection”. R. E. Brown, *The Gospel according to John* (XIII—XXI: The Anchor Bible — 29a), Garden City — New York 1970, 931.

<sup>20</sup> Bliższe informacje por. art. cyt. wyżej w ods.<sup>17</sup>: AnCrac 3 (1971) 201—210.

„Poza zasłonę... Jezus poprzednik wszedł za nas, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (6, 20). Tutaj znowu aoryst *genómenos* wskazuje na chwilę, nie na stan wciąż trwający: Chrystus stał się nim dopiero z chwilą wejścia „poza zasłonę”, a więc — zgodnie z rytuałem *Jom Kippur* brany w tym liście typologicznie — z chwilą wejścia do chwały nieba w swej ludzkiej, uwielbionej naturze. To samo „stał się” zachodzi w przeciwstawieniu przez autora zasad kapłaństwa aaronickiego i Chrystusowego: „Jest to jeszcze bardziej oczywiste i wskutek tego, że występuje inny kapłan, który stał się takim nie według przepisu prawa cielesnego, ale według siły niezniszczalnego życia” (7, 15 n). „Niezniszczalne życie” ma tutaj Chrystus nie z racji Boskiej natury, lecz zgodnie z następującą w kontekście argumentacją na zasadzie zmartwychwstania człowieczeństwa: „Tamtych wielu było kapłanami, gdyż śmierć nie dozwalała im trwać przy życiu, Ten właśnie, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające” (7, 23 n). Nic więc dziwnego, że autor w swoistej definicji kapłaństwa Chrystusa<sup>21</sup> umieszcza Jego wkroczenie do nieba: „Takiego potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielnego od grzeszników, w wyższego ponad niebios...” (7, 26). Ostatni zwrot nie może się odnosić do odwiecznego bytowania Syna Bożego w niebie, gdyż znów imiesłów *genómenos*, a więc aoryst, wskazuje na konkretną chwilę znalezienia się w niebie, oczywiście w naturze ludzkiej, przemienionej „przez Ducha wiecznego” (9, 14). Dzięki Niemu w tym człowieczeństwie „zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (7, 25), tzn. za tymi, „którzy przez Niego zbliżają się do Boga”. W tym zdaniu — podobnie jak poprzednio w 5, 9 n — mowa jest o nieustannej dynamice zbawczej Chrystusa-Arcykapłana względem tych, którzy z wiarą zechcą z niej korzystać w ciągu wieków. Trwała więc skuteczność tak ofiary, jak wstawiennictwa Chrystusa pozostaje w zależności także od Ducha Świętego. W jaki sposób, nie mówi List do Hebrajczyków, ale więcej o tej dynamice powiedzą tezy następne. Czy list ten zawiera wyraźną wzmiankę o Eucharystii w 10, 25; 13, 10, nadal jest przedmiotem kontrowersji, co nie pozwala oczywiście na wyzyskanie pod tym względem danych listu dla niniejszej tezy. Niemniej na wskroś oryginalna, z kapłaństwem powiązana, teologia wniebowstąpienia Chrystusa, zarysowana w tym liście, winna znaleźć oddźwięk w sakramentologii. W grę bowiem wchodzi dwie sprawy jednocześnie: liturgia niebieska Chrystusa i Jego ciało uwielbione<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> „L'exaltation du Christ entre dans la définition même de son sacerdoce... (7, 26)”. F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus — Mystère de salut. Étude biblique*, Le Puy — Paris (1958)<sup>4</sup>, 165.

<sup>22</sup> „.... après sa glorification par la Résurrection et le Retour auprès du Père, il (= le Christ) possédera dans son corps même la plénitude de l'Esprit, qu'il pourra dispenser par le moyen des sacrements! P. Benoit, *Ascension*, w: *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, 1, 389.

Na tezę drugą, jak widzimy, złożył się zestaw wielu danych szczegółowych, samych w sobie niejednoznacznych, lecz uprawniających do wysnucia prawidłowego wniosku na „piętrze” syntezy.

### III. KOŚCIÓŁ JEST NOWĄ ŚWIĄTYNIĄ I CIAŁEM CHRYSYUSA DZIĘKI DUCHOWI ŚWIĘTEMU

W poszukiwaniu więzi zachodzącej między Duchem Świętym a Eucharystią posuwamy się o krok dalej: zgodnie z biblijnymi kategoriami myślenia przechodzimy od pojęcia kapłana-ofiarnika do miejsca sprawowania nowego, doskonałego kultu „w Duchu i prawdzie”. Jest nim — przed jakimkolwiek fizycznym miejscem — Lud Boży Nowego Przymierza, Kościół jako Ciało Chrystusa, ożywiane i kierowane przez Ducha Świętego.

W świadomości pierwotnego, apostołskiego Kościoła Zesłanie Ducha Świętego, po części postrzegalne zmysłami w dniu Pięćdziesiątnicy, stanowi dowód, że w myśl zapowiedzi proroków Lud Boży eschatologiczny, i to w całości, jest objęty działaniem Ducha Świętego. Tak właśnie św. Piotr w pierwszym swoim kerygmacie (Dz 2, 16—21) tłumaczy proroctwo Joela (3, 1—5), nadając mu swoisty *sensus plenior*. Tym działaniem objęty jest i cały Kościół jako zwarta zbiorowość, która otrzyma od Pawła nazwę Ciała Chrystusa, jak i poszczególne w nim jednostki, stanowiące jakby miniaturę Kościoła. Działanie zaś samo jest następstwem dzieła dokonanego przez Jezusa Chrystusa, „jednego Pośrednika Boga i ludzi” tak, iż Duch Święty jest niezbędnym łącznikiem między uwielbionym Kyriosem a wiernymi od chwili chrztu<sup>23</sup>. Ujmuje to Pawłowa formuła trynitarna: „Przez Niego (= Chrystusa) w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 1, 14).

„Warstwa” nowotestamentalna listów Pawłowych zawiera trzy wątki eklezjologiczne: Lud Boży Nowego Przymierza, świątynię i Ciało Chrystusa. Wszystkie one wprawdzie dadzą się od siebie teoretycznie oddzielić z racji różnego pochodzenia i stąd oddzielnie traktować, niemniej splatają się ze sobą wzajemnie zwłaszcza w tekstach, w których jako czynnik dynamiczny występuje Duch Święty.

Zacznijmy od najbardziej jednoznacznego obrazu świątyni. Ten bowiem spadek po ST szczególnie uwydatnia różnicę kultu w obu przymierzach. Ten też obraz pozwala na ukazanie soteriologicznego aspektu Eucharystii, nieodłącznego od działania Ducha Świętego. Hebrajczyk z pojęciem świątyni stale łączył Bożą obecność oraz — odkąd stanęła pier-

<sup>23</sup> To połączenie od chwili chrztu jest „Pneumatisch reale Christusgemeinschaft”, gdyż „der Mensch im sakramentalen Heilsgeschehen auch mit Pneuma erfüllt wird” — mówi R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, 58. 159.

wsza, Salomonowa — kult jedynie uprawniony. Obecność zaś Bożą tam ujmował już to jako zamieszkanie Jahwe, już to jako bliskość osiągalną w spotkaniu osobistym przy modlitwie i ofierze. I jakkolwiek mocno był przywiązany do widzialnej świątyni jerozolimskiej zdolny już stał się dzięki prorokom do zrozumienia, że może być i będzie w przyszłości me-sjańskiej świątynia duchowa<sup>24</sup>. Takie właśnie szczeble prowadzą do koncepcji Kościoła jako świątyni u św. Pawła. Liczyć się jednak przy tym trzeba ze znamioną u niego transpozycją: ta świątynia jest eschatologiczna przynajmniej w sensie szerszym. A racją tej zmiany jest obecność w niej eschatologicznego daru — Ducha Świętego, zgodnie z obietnicami Bożymi wylania Ducha i powszechnego oczyszczenia ludu Bożego (np. Ez 36, 27). Koryntianom przypomina Apostoł zasadniczą prawdę swej pierwotnej katechezy: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16 — por. w 6, 19 to samo o ciałach chrześcijan). Nawróconych pogan doliny Likosu tak określa on jako członków Kościoła: „Zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 20—22). Dzieło zespolenia obu części ludzkości — Izraela i pogan — dokonane przez Chrystusa (ww. 14—18) dzięki dynamicznej obecności Ducha Świętego staje się rzeczywistością: On sprawia, że wierzący w Chrystusa stają się jedną świątynią<sup>25</sup>.

Pawłowy ten obraz ma odpowiedniki także w innych listach NT mniej lub więcej zależnych od Apostoła Narodów: w Liście do Hebrajczyków i w I Liście św. Piotra. „Chrystus jako Syn był nad swoim domem. Jego domem my jesteśmy” (Hbr 3, 6); a jest On „nad domem Bożym jako wielki kapłan” (10, 21). Dalsze zaś rysy zyskuje ten obraz u św. Piotra: „duchowa świątynia — święte kapłaństwo dla składania duchowych ofiar” (1 P 2, 5). Przymiotnika zaś „duchowy” nie trzeba tu rozumieć po platońsku, ani po kartezjańsku, lecz na sposób biblijny, tzn. odnosząc do Ducha Świętego<sup>26</sup>, Sprawcy kultu godnego Boga (por. Rz 12, 1—3; Hbr 13, 15), doskonalszego niż kult dawnej świątyni jerozolimskiej. Kult jej właściwy doznaje transpozycji: „Przystąpiliście do góry S y j o n, do mia-

<sup>24</sup> Por. Ez 40—48; Iz 56, 7, 60, 4 n. 7; 66, 20 n; Ag 2, 9; Za 4, 6 n; Ml 1, 11; 3, 1—4; Syr 36, 13. Temat ten rozwijają apokryfy ST i rabini. Omówienie szczegółowe tekstów por. Y. M.-J. Congar, *Le Mystère du Temple* (Lectio divina — 22), Paris 1958, 73—137; R. J. Mc Kelvey, *The New Temple. The Church in the NT*, Oxford 1959, 9—57.

<sup>25</sup> Por. R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (Quaestiones disputatae — 14), Freiburg—Basel—Wien 1961<sup>2</sup>, 142; J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, 205—210.

<sup>26</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Le Mystère...*, dz. cyt., 212—215; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Herders ThK z. NT — XIII, 2), Freiburg—Basel—Wien 1961, 59.

sta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie...” (Hbr 12, 22). Jak dawna świątynia na Syjonie była „miejszem ofiar” (2 Krn 7, 12), podobnie — ale z transpozycją — w nowej świątyni chrześcijanie składają „ofiary duchowe”. Termin ten oznacza przede wszystkim kult i czyny miłosierdzia, o tyle od dawnych wartościowsze, że ożywione przez Ducha na zasadzie łączności z Chrystusem, „kamieniem węgielnym”<sup>27</sup>. Te „ofiary duchowe” stają się „ofiara Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16) tylko „przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). Mimo iż Eucharystia nie występuje wyraźnie w żadnym z cytowanych tekstów o nowej świątyni, nie trudno tam odnaleźć jej miejsce właściwe. To „uświęcenie Duchem Świętym” dokonuje się za pośrednictwem służebnej hierarchii, ustanowionej przez Ducha Świętego<sup>28</sup>, która dla ludu Bożego sprawuje „pamiętkę Pana” podczas zgromadzeń liturgicznych obfitujących w przejawy Ducha<sup>29</sup>.

Z obrazem świątyni powiązany jest drugi aspekt misterium Kościoła — Ciało Chrystusa. Powiązanie to jest tak bliskie, iż tworzy niekiedy zaskakujący amalgamat pojęć. I tak np. gdy św. Paweł wysławia tajemnicę zjednoczenia pogan i Żydów w jedną Bożą świątynię (Ef 2, 11—22), od pojednania „w jednym ciele przez krzyż” (w. 16), gdzie „krzyż” wskazuje na ciało fizyczne Odkupiciela, a „jednym” ujawnia aspekt już eklezjalny, przechodzi bez jakiegokolwiek wstępu do obrazu budowy „świętej świątyni” z „kamieniem węgielnym” (ww. 20 n). Ona zaś „rośnie” jak ciało fizyczne, co nie przeszkadza, że wierni „wznoszą się we wspólnym budowaniu” (ww. 21 n). A końcowym akcentem jest przy tym „mieszkanie Boga przez Ducha” (w. 22). Podobne alternacje zachodzą w Ef 4, 12. 16: „budowanie Ciała Chrystusowego”, oczywiście eklezjalnego, tak się dokonuje, że „całe Ciało przyczynia sobie wzrostu” jak organizm. Punktem wyjścia jest wciąż fizyczne ciało Zmartwychwstałego, ożywione Duchem Świętym. Pawłowy hymn o prymacie Chrystusa zawiera znamienne zestawienie: „On (= Chrystus) jest Głową Ciała — Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18). W nieco późniejszym hymnie dopiero o Chrystusie wskrzeszonym z martwych i zasiadającym po prawicy Ojca ponad Potęgami pada określenie „Głowa dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko

<sup>27</sup> Obszerniejszy wywód w tej sprawie por. A. Jankowski — K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie św. NT* (Attende lectioni — 1), Katowice 1972, 97—107.

<sup>28</sup> Por. np. Dz 6, 3. 5; 13, 2—4; 15, 28; 20, 20, 28.

<sup>29</sup> Por. 1 Kor 14; Ef 5, 18 n; 6, 18; Kol 3, 16. Słuszne więc są wnioski: „... l'Église — „maison de Dieu” („Béthel”) et temple spirituel, nous apparaît comme organiquement servie et structurée par des hommes investis d'une autorité et qui sont prêtres à un titre particulier, fonctionnel et hiérarchique (...) Si ce temple est l'Église, ... si les fidèles offrent le sacrifice spirituel de toute leur existence chrétienne, cette offrande doit se consommer dans la communion de celle de Jésus-Christ, qui est célébrée sacramentellement dans l'Église par un ministère sacerdotal hiérarchique”. Y. M.-J. Congar, *Le Mystère ...*, dz. cyt., 221 n.

wszelkimi sposobami” (1, 22 n). Kościół—Ciało—Pełnia jest wielkim zbiornikiem łask Zmartwychwstałego. „Wszystko zaś to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 11).

Idąc dalej po linii snucia wniosków z bliskich sobie wątków — świątyni i Ciała eklezjalnego, dochodzimy do następującego: to właśnie Duch Święty jest istotnym sprawcą jedności i wewnętrznej zwartości Kościoła: „Jedno jest Ciało i jeden Duch” (Ef 4, 4)<sup>30</sup>. Ta Jego misja z jednej strony tłumaczy nam bliskość wiernych wobec Trójcy już wyżej wspomnianą (Ef 2, 18. 22), z drugiej zaś stanowi przesłankę dla wniosku, że cała działalność Kościoła przebóstwiająca ludzi jest zależna od Ducha Świętego. W tej zaś działalności Eucharystia zajmuje miejsce poczesne.

Podobną jak u Pawła bliskość ciała fizycznego Chrystusa i świątyni Kościoła dostrzec można i w Czwartej Ewangelii. Omówiona w tezie pierwszej zapowiedź dana Samarytance ukazała przyszły i definitywny kult oparty na „prawdzie”, tj. objawieniu Chrystusa, i na „Duchu” — Świętym jego ożywicielu. Podobna więc Chrystusa i Ducha ukazuje się w Janowym obrazie przyszłej świątyni, ale w sposób pośredni. Wyraźnie występuje przy tym linia demarkacyjna między epoką dawną a nową i ostateczną: jest nią zmartwychwstanie fizycznego ciała Chrystusa, przedstawionego na sposób świątyni. Nowa świątynia Janowa wykazuje tę zależność od zmartwychwstałego ciała Chrystusa w Jego zapowiedzi danej po „znaku” oczyszczenia świątyni jerozolimskiej: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo. On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy więc zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział...” (J 2, 19. 21). Nową zatem świątynią jest Chrystus paschalny<sup>31</sup>, identycznie jak w tezie drugiej był Arcykapłanem. Nową, boską i pochodzącą z nieba świątynią jako miejscem i obecności i spotkania z Bogiem jest ciało Chrystusa, wskrzeszonego przez Ojca za sprawą Ducha Świętego. Ta okoliczność tłumaczy kontynuację działania Ducha Świętego także w ciele eklezjalnym.

Streszczając tezę trzecią stwierdzamy, że swoiste „miejsce” nowego kultu, jakim jest lud Boży Nowego Przymierza, Kościół przedstawiony już to jako świątynia, już to jako Ciało Chrystusa, podlega jednoczemu i ożywiającemu działaniu Ducha Świętego, którego początkiem było ożywienie świątyni — ciała fizycznego Chrystusa. A zatem i centralny

<sup>30</sup> „Der eine Geist hat den einen Leib, die Kirche, herausgestellt”. H. Schlier, *Der Epheserbrief*, Düsseldorf 1958<sup>2</sup>, 187. „L'Esprit semble être un principe essentiel de la consistance du corps comme organisme intégré”. R. Baulès, *L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Épître aux Éphésiens* (Lectio divina — 66), Paris 1971, 51.

<sup>31</sup> „Le lieu et la source du culte chrétien n'est autre que ce corps, temple du peuple nouveau”. F.-X. Durrwell, *La Résurrection ...*, dz. cyt., 30. „Vraiment, il n'y a de „temple” dans les temps messianiques que le corps de Jésus-Christ”, Y. M.-J. Congar, *Le Mystère...*, dz. cyt., 222.

akt kultu nowej świątyni — Eucharystia — siłą rzeczy podlega temuż działaniu Ducha. Teza niniejsza jest zestawem danych egzegezy szczegółowej dokonany „na piętrze” teologii biblijnej. Na skutek zachodzącej tu alternacji dwóch pojęć Ciała — fizycznego i eklezjalnego — teza ta naprowadza na czwartą i ostatnią, w której będzie mowa już o ciele eucharystycznym Chrystusa.

#### IV. PASCHALNE W EUCHARYSTII CIAŁO PANA — SPRAWA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ostatnia ta teza, najbardziej szczegółowa i bezpośrednio już eucharystologiczna, posługuje się tekstami, które odnoszą się do Eucharystii niejednakowo wyraźnie. Przy tym jedne z nich zawierają termin *pneuma* lub jego pochodne. W tych tekstach należy udowodnić, iż odnoszą się one do Ducha Świętego wprost lub pośrednio. Dane, ukazujące niewątpliwe powiązania Eucharystii z działaniem Ducha Świętego, będą już wynikiem zestawień na piętrze syntezy.

Rozpoczynamy od tekstów mniej wyraźnych. Swoisty midrasz chrześcijański do Wyjścia Izraela i wędrówki po pustyni, umieszczony na początku 10 rozdziału Listu do Koryntian, kreśli sytuację owego pokolenia Ludu Bożego, przypominając, że „wszyscy oni byli ochrzczeni w imię Mojżesza, w obłoku i w morzu, wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy (*pneumatikon brōma*) i pili ten sam duchowy napój (*pneumatikon poma*). Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały (*ek pneumatikēs petras*), a ta skała — to był Chrystus” (1 Kor 10, 2—4). W dalszych wierszach tej parenezy Apostoł uwydatnia jej założenie typologiczne: minione te fakty służą „za przykład (*typoi*) dla nas” (w. 6), a przydarzyły się „jako zapowiedź (*typikōs*) rzeczy przyszłych” (w. 18). To założenie ma rozstrzygające znaczenie dla właściwej interpretacji kluczowych pojęć „duchowego pokarmu i napoju skały” (ww. 3—4). W poszukiwaniu sensu tego przymiotnika dawna egzegeza dobiegała go do kontekstu historycznego opisanych zdarzeń z wędrówki Izraela. Otrzymywano w wyniku takie propozycje, jak „alegoryczny”, „w znaczeniu niewłaściwym”, „nadziemski”, „cudowny” itp. Metoda to zawodna, trzeba bowiem zaczynać od słownictwa Pawłowego, gdyż jest to przymiotnik niemal wyłącznie Pawłowy (22 razy, a tylko 2 razy w 1 P, piśmie mocno zależnym od Pawła). Dalej — kontekst bliższy wymaga odniesienia chrystocentrycznego dla „skały”<sup>32</sup>, a zatem i do poprzednich rzeczowników „pokarmu” i „napoju” musi mieć on zastosowanie. Padła ostrożna propozycja: „pochodzące z boskiego świata, udzielające Bożej mocy”<sup>33</sup>. Nie-

<sup>32</sup> Por. H. Preisker, ThWNT VI, 146 n.

<sup>33</sup> Por. E. Schweizer, ThWNT VI, 435.

ktorzy sądzą, że dalej już nic z tekstu nie da się wysnuć<sup>34</sup>. Tymczasem ostatnio zupełnie słusznie mnożą się próby nawiązania wprost do Bożej Pneumy — do Ducha Świętego, gdyż tego wymaga zarówno szerszy kontekst pism Pawłowych, jak i bliższy kontekst argumentacji Apostoła. Mówi się o „elementach, które niosą w sobie Pneumę”<sup>35</sup>. Nawiązania są różne. Jedni odnoszą te przymiotniki do obecności i działania Ducha Jahwe w ST oraz do swoistej preegzystencji w nim Mesjasza<sup>36</sup>. Inni zaś — słuszniej — kładą nacisk na dwie cechy urywku omawianego: na parenezę i typologię. To im pozwala zupełnie poprawnie oderwać się od sytuacji Izraela z czasów Wyjścia, a odnieść wszystkie trzy przymiotniki już do rzeczywistości chrześcijańskich adresatów, Koryntian, by im udzielić pouczenia moralnego<sup>37</sup>. Rzeczywistość ta — to sakramenty chrztu i Eucharystii, związane z Duchem Świętym. Apostoł wprawdzie mówi w swoim midraszu o pokoleniu Wyjścia, lecz ówczesne „środki zbawcze” Izraela<sup>38</sup>, ze względów parenetycznych ujmuje w terminy oznaczające sakramenty Kościoła, na co wskazuje akcent spoczywający na „tym samym” pokarmie i napoju, podczas gdy „ten sam” i „jeden” chleb, z pewnością eucharystyczny, występuje nieco dalej w tym samym rozdziale, w dalszym ciągu tej samej parenezy (w. 17)<sup>39</sup>. Ta nowsza interpretacja jest zresztą powrotem do najdawniejszych poglądów, tak bowiem rozumiano wiersz 4 jako nawiązanie do chrztu i Eucharystii przez cztery pierwsze wieki Kościoła<sup>40</sup>. Chrystus w tej argumentacji Apostoła jest „duchową skałą” ze względu na udział Ducha Świętego w Jego zmartwychwstaniu, o czym była mowa w tezie poprzedniej.

Bez wątplenia pneumatologiczny sens ma inny urywek z tegoż listu, odnoszący się do Ciała eklezjalnego: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 12 n). Pierwsza wzmianka o „jednym Duchu” tu wyraża związek Ducha Świętego z chrztem, prawdę wielokrotnie stwierdzoną w NT. Zachodzi natomiast pytanie, czy drugi

<sup>34</sup> Tak np. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, (Studien zum A. u. NT — 1), München 1960, 49.

<sup>35</sup> Por. E. Schweizer, tamże.

<sup>36</sup> Por. K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962, 235. 255.

<sup>37</sup> Por. M. M. Bourke, *The Eucharist and Wisdom in First Corinthians*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* (AnBib 17—18), Romae 1963, I, 375. 380.

<sup>38</sup> „Heilmittel” nazywa je R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen...*, dz. cyt., 86. 88.

<sup>39</sup> Zwraca na to uwagę trafnie F.-X. Durrwell, *La Résurrection...*, dz. cyt., 375.

<sup>40</sup> Por. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, 266.

zwrot: „napojeni jednym Duchem” ma tutaj sens zupełnie ogólny — obfitości zbawczych łask chrztu<sup>41</sup>, zgodnie z prorocत्वami o erze mesjańskiej, czy też może — zgodnie z częstym paralelnym występowaniem tych obu sakramentów, szczególnie paschalnych odnosi się do Eucharystii<sup>42</sup>, i to w ten sposób, iż zachodzi tu swoista metonimia, znana już Ojcom Kościoła: „Duch” występuje tu zamiast „Krwi” eucharystycznej<sup>43</sup>, Sprawca zamiast skutku.

Zwolennicy pierwszej, ogólnej, interpretacji o łaskach chrztu wysuwają jako kontrargumenty to, że „zostaliśmy napojeni” (*epotisthemen*) jako aoryst przeczy wielokrotnemu przyjmowaniu Eucharystii, stwierdzonemu w tymże liście (11, 17—27), oraz to, że zredukowanie Eucharystii do drugiej tylko postaci nigdy nie zachodzi w NT. Te oba kontrargumenty nie wydają się wystarczająco uchylać drugą interpretację. Aoryst bowiem może w tym bardzo ogólnikowym, syntetycznym zdaniu odnosić się do chwili ustanowienia Eucharystii, o której właśnie niżej będzie mowa (11, 23—26), a wyłącznie o Krwi Chrystusowej z wyraźną aluzją do Eucharystii<sup>44</sup> mówią słowa: „Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę, i krew, i Ducha, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi” (1 J 5, 6).

Druga interpretacja ma za sobą poważne uzasadnienie: analogie Pawłowe za nią przemawiają. Trzeba ją jednak nieco zmodyfikować. Zamiast akcentowania metonimii: „Duch” — „Krew”, która jest skądinąd prawidłowym wnioskiem Ojców, ale jeszcze nie wygląda na Pawłową, należy w „napojeniu jednym Duchem” uznać najogólniejszą praprzyczynę — to właśnie sam Duch Święty poi nas w Eucharystii dokonującym samym zjednoczenia jakby organicznego<sup>45</sup>. Już dawno dostrzeżono pouczającą analogię dwóch tekstów z tegoż samego listu, odnoszących się do Ciała eklezjalnego<sup>46</sup>. Trzykrotne użycie liczebnika „jeden” w omawianym tekście (12, 13) nawiązuje jakoś do poprzednio omówionego dwukrotnego „ten sam” w 10, 2—2, a jeszcze wyraźniej do razem połączonych „jeden” i „ten sam” w 10, 16 n, które to wiersze z pewnością odnoszą się do Eucharystii jako znaku jedności Ciała eklezjalnego: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa?”

<sup>41</sup> Tak tłumaczą: E.-B. Allo, J. Guillet, J. Huby, O. Kuss, E. Percy, R. Schnackenburg, H. Schürmann.

<sup>42</sup> Tak myślało już kilku Ojców greckich i św. Augustyn. Ostatnio uznają go za prawdopodobny: B. M. Ahern, P. Benoit, L. Cerfaux, E. Käsemann.

<sup>43</sup> Por. M. M. Bourke, *The Eucharist...*, art. cyt., 380. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz (Pismo św. NT — 7), Poznań 1965, 221.

<sup>44</sup> Co uznaje sam R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Herders ThK z. NT — XIII, 3), Freiburg—Basel—Wien 1975, 261 n.

<sup>45</sup> „It is through the Spirit that we are made one. We are plunged into one river of life, the Spirit: we all drink the same cup of life, the Spirit; Through the Spirit we are as one life”. A. Vonier, *The Spirit and the Bride*, London (1935), 84.

<sup>46</sup> Por. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954<sup>2</sup>, 264.

Chleb, który łamiemy, czy nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało, Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba". „Chleb” zatem tutaj i w 12, 13 spełnia tę samą rolę — zasady jedności Ciała. Zachodzi z kolei pytanie, czy spełniają to zadanie obok siebie i jakby niezależnie, czy też jest więź wewnętrzna i jaka? Na te pytania odpowiedź znajdziemy analizując powiązania Paschy Chrystusa z Duchem Świętym.

Cenne powiązania Paschy żydowskiej z Eucharystią zachodzą w urywku 1 Kor 10, 16—21, z którego dwa zdania wyżej zostały omówione. Jest to zakończenie dłuższego wywodu w sprawie aktualnej wówczas dla kościołów Pawłowych — godziwości spożywania mięsa żertw pogańskich w różnych okolicznościach. Cenne dla naszego tematu aluzje paschalne są następujące: 1) „kielich błogosławieństwa” — to termin rytuału żydowskiej wieczerzy paschalnej<sup>47</sup>, a „chleb, który łamiemy” (A nie: kroimy!) — to paschalne praśniki (*maḥṣôt*) takie, jakich sam Jezus użył, ustanawiając Eucharystię podczas Ostatniej Wieczerzy, co podkreślają wszystkie cztery relacje o jej ustanowieniu posługując się słowem *éklassen* = „połamał” (Mk 14, 22; Łk 22, 19; Mt 26, 26; 1 Kor 11, 24); 2) aluzja do spożywania Eucharystii jako żertwy ofiarnej zawiera się w potocznym pojęciu starożytnym „stołu Pana” (w. 21), znanym już w ST (Ml 1, 12); przy tym „stół Pana” przeciwstawiony jest „stołowi demonów” zastawionemu mięsem żertw złożonych bożkom, które w mniemaniu pogan przyjmąwszy ofiarę przebóstwionym pokarmem żywiły ofiarników; tymczasem chrześcijanie u „stołu Pana” są uczestnikami żertwy inaczej ofiarowanej i inaczej przyjętej, głosząc „śmierć Pana” (11, 26), a więc zbawczą śmierć Tego, który jako *Kyrios* zmartwychwstał, co było dowodem przyjęcia ofiary przez Ojca, a stało się zarazem za sprawą Ducha Świętego (teza druga); tak więc w paschalnych znakach chleba i wina, biblijnych symbolach życia i radości, obecna jest wprawdzie śmierć Chrystusa-Baranka, ale nie w stanie kenozy krzyża, lecz już jako „Ducha ożywiającego”<sup>48</sup>; 3) Eucharystia jako antytyp Paschy ma wymiar społeczny: Pascha Izraela była uczną ofiarną spożywaną po domach w gronie najbliższych krwią lub duchem, jak było właśnie podczas Ostatniej Wieczerzy; jako taka wzmagająca Pascha poczucie solidarności wewnętrznej Izraela, jako jednego, naprawdę teokratycznego, nawet gdy królów widzialnych zabrakło, ludu Bożego, wykupionego przez Jahwe z niewoli „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” i tak nabytego na własność (Wj 19, 5 n; Pwt 7 6). Ta okoliczność nam tłumaczy, dlaczego u Pawła eucharystyczna Pascha ma tak podkreśloną moc jednoczącą. Tak więc zestaw powyższy miejsc równoległych z 1 Kor uprawnia do wniosku, że w myśli Apostoła

<sup>47</sup> Por. Billerbeck, III, 419 n; IV, 77. 628. 630 n.

<sup>48</sup> Por. F.-X. Durrwell, *La Résurrection...*, dz. cyt., 375.

już zachodziła więź ścisła Ducha Świętego i Eucharystii wyrażona bądź terminami „duchowego pokarmu i napoju” bądź analogią działania.

Zachodzi z kolei nowe pytanie: czy działanie Ducha Świętego względem eucharystycznego Ciała Chrystusa ogranicza się tylko do owego jednorazowego udziału w chwili zmartwychwstania, czy też — zgodnie z prośbą wyrażaną w epiklezach — da się na gruncie pism Pawłowych uzasadnić jako aktualne przy każdym sprawowaniu „pamiątki Pana”. Odpowiedź *a priori* twierdzącą zdaje się narzucać zestaw też pierwszej i trzeciej: skoro cały kult odbywa się „w Duchu”, to tak samo musi być z aktem centralnym tego kultu. Niemniej wyżej już omówione teksty eucharystologiczne z 1 Kor skłaniają dziś niejednego autora do wyszukania racji bardziej szczegółowych niż te dwie ogólne przesłanki. I tak „duchowy pokarm i napój” zdają się wymagać stałego pośrednictwa Ducha Świętego podobnie, jak Jego działanie wciąż aktualne zachodzi w inicjacji chrzcielnej (por. 1 Kor 6, 11; 12, 13; Ga 5, 24 n; Tt 3, 5). Eucharystia bowiem jest dalszym ciągiem i rozwinięciem witalnej więzi wiernego z Chrystusem, zainicjowanej podczas chrztu. Skoro tam jest ciągłe działanie Ducha, to i w Eucharystii podobnie być musi<sup>49</sup>. Brak tekstu zupełnie wyraźnego zastępuje się przy tym już Pawłowymi zasadami ogólnymi w rodzaju: „Pan — to Duch” (2 Kor 3, 17) lub „my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5, 16), lub też z określeń dynamicznego działania w rodzaju „pierwszych darów Ducha” (Rz 8, 29) i „zadtku Ducha” (2 Kor 1, 22; 5, 5). Wysnuwa się wniosek poprawny, że „związek między jednorazową zbawczą śmiercią Chrystusa a jej wciąż nowym uobecnieniem w sakramentach jest możliwy tylko na tej zasadzie, że wierni tylko przez Ducha mogą doświadczać Chrystusa”<sup>50</sup>. W zastosowaniu zaś do Eucharystii te wnioski przybierają różną postać w wypowiedziach współczesnych biblistów. Mówią oni o postaciach eucharystycznych jako „nośnikach Ducha Świętego”<sup>51</sup>, o przyjmowaniu Chrystusa Dawcy jako daru mocą udzielającego się w nich Ducha Świętego” lub „o wielorakiej *communio* tak z Panem jak z Duchem”<sup>52</sup>. Eucharystia przez to, że jest dziełem Jezusa jako *P a n a*, z konieczności i z isto-

<sup>49</sup> „Das Anteilhaben am Herrn in der Eucharistie ist die Weiterführung der durch das Pneuma in der Taufe gewirkten Gemeinschaft des Christen mit Christus”. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 186.

<sup>50</sup> Por. tamże, 185.

<sup>51</sup> „Träger der himmlischen Pneuma-Substanz” nazywa E. Käsemann, *Das Abendmahl im NT; Abendmahlsgemeinschaft?* (Beihefte zur EvTheol — 3), München 1938<sup>2</sup>.

<sup>52</sup> „Dieses an sich wiederum vielfältige Geschehen, diese *communio* in mannigfachem Sinn, mit dem Geist, mit dem Herrn selbst, seiner mit uns und unser miteinander, ist in der paulinischen Auslegung des Herrenmahltradition unausdrücklich als Ziel der ganzen Handlung erwiesen” H. Schlier, *Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. Mahl des Herrn, Liturgie und Predigt* (Die Botschaft Gottes — NT Reihe — 3), Leipzig 1960<sup>3</sup>, 18 n.

ty należy do rejestru dzieł Ducha. Istnieje ona tylko jako duchowa (*pneumatique*)”<sup>53</sup>.

Wszystkie tego rodzaju trafne wnioski mają za przesłankę niewątpliwe zasady ogólne wyrażone w listach Pawłowych. Spróbujmy jednak jeszcze i tu zastosować metodę zestawów. Najbardziej pouczający w tym względzie będzie zestaw następujących tematów: 1) Duch Święty jako czynnik jednoczący Kościół, 2) Ciało Chrystusa eucharystyczne a Jego Ciało eklezjalne. Obydwa tematy są Pawłowe, i to chyba właśnie one pozwoliły po wiekach takim świętym jak Jan Chryzostom i Augustyn na ich śmiało utożsamienia obu Ciał, za którymi idą także niektórzy współcześni egzegeci<sup>54</sup>. Otóż dzięki Duchowi Świętemu Kościół jest sobą i jest jeden<sup>55</sup>. Zamierzony zaś przez Apostoła zestaw „jedno jest Ciało i jeden Duch” (Ef 4, 4) pozwala na zbliżenie do siebie z jednej strony realistycznie pojmowanego przez niego Ciała eucharystycznego Chrystusa (1 Kor 10, 16; 11, 27—30), z drugiej zaś — Ciała eklezjalnego. W jednym przynajmniej punkcie analogia jest uderzająca: czynnikiem jedności Kościoła jest nie tylko chrzest (1 Kor 10, 2—4), lecz także Eucharystia: „jeden chleb — jedno Ciało” (1 Kor 10, 17). Właśnie sprawowanie Eucharystii tworzy „Kościół Boga” jako Izraela według Ducha<sup>56</sup>. Jest nowy moment w porównaniu z myślą o udziale Ducha w zmartwychwstaniu, ale niemniej — jak widzieliśmy — paschalny. Działa więc Duch Święty poprzez nowe akty chrztu poszczególnych neofitów (por. Ef 5, 26), jak i przez wspólnotowe odprawianie „pamiętki Pana” u „stołu Pańskiego”. Jednoczące zatem działanie Eucharystii jest poszczególnym wypadkiem ogólnej zasady działania „jednego Ducha” na „jedno Ciało”. Ten sam Duch Święty, który był niejako narzędną przyczyną zmartwychwstania ciała fizycznego Chrystusa, przejawia swą dynamikę ożywiającą przy każdorazowym sprawowaniu eucharystycznej Paschy Chrystusa, przyczyniając się do ściślejszego zjednoczenia eklezjalnego Ciała.

Również Czwarta Ewangelia, akcentująca raczej indywidualne skutki Eucharystii w duszach tych, którzy spożywają Ciało i piją Krew Syna Człowieczego, zawiera dla niniejszej tezy kapitalne potwierdzenie. Jest nim swoista aluzja do wniebowstąpienia wraz z refleksją po niej następu-

<sup>53</sup> J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie...*, art. cyt., 368.

<sup>54</sup> „... le corps dont il est question (= en 1 Cor. 10, 17) et que nous sommes est bien le corps réel eucharistique”. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Unam sanctam — 54), Paris 1965<sup>2</sup>, 234. Z pewnym zastrzeżeniem przyłącza się do tego zdania P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, dz. cyt., 212.

<sup>55</sup> „Durch den Geist Christi wird die Gemeinschaft der an ihn Glaubenden zur Kirche Christi; durch den Geist wird Christus der Herr seiner Kirche”. R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, dz. cyt., 142.

<sup>56</sup> „Durch die Feier des Herrmahles wird also die Gemeinde als «Ekklesia Gottes» konstituiert (11, 22 vgl 18; 10, 17) und zwar als das «Israel kata pneuma». N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963<sup>2</sup>.

jąca, podana na zakończenie wielkiej mowy w Kafarnaum. Szemraniu szerszego grona uczniów na „trudną mowę” o spożywaniu Ciała i picia Krwi Syna Człowieczego Jezus tak replikuje: „To was gorszy? A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem? D u c h daje życie, ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i życiem” (J 6, 61—63). Kluczowemu zdaniu — tej właśnie refleksji uzasadniającej — o „Duchu” i „ciele” zgodna interpretacja nowszych komentatorów<sup>57</sup> nadaje sens chrystologiczny. To zaś — w mniejszym lub większym stopniu — prowadzi do sensu zastosowalnego ze względu na kontekst do Eucharystii. Wprawdzie sama replika Jezusa wyrażona przy pomocy pytającego zdania warunkowego bez następnika była i jest przedmiotem kontrowersji egzegetów, jak mianowicie należy uzupełnić brakujący następnik, wolno nam tu nie wdawać się w te szczegóły. Dla naszej bowiem czwartej tezy wystarczy sens niewątpliwy wyraźnie podanego poprzednika okresu warunkowego, a jest nim stwierdzenie wniebowstąpienia Chrystusa jako powrotu do chwały Syna Bożego (por. J 3, 13; 17, 5; 20, 17). Ten wstęp każe myśleć o wejściu Chrystusa do chwały, co w Janowym ujęciu obejmuje krzyż („wywyższenie”), zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Następujące po tym wstępie zdanie, które uzasadnia, asyndetyczne, posługuje się terminami „Duch” (*pneuma*) i „ciało” (*sarx*), dobrze znanymi z listów Pawłowych (por. np. bliskie sensem zdania 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6). Terminy te ze względu na kontekst należy odnieść do Chrystusa, nie do człowieka w ogóle, ani tym mniej do wykładni Pisma. Czwarta Ewangelia już uprzednio ukazała zależność życia wiecznego od Ducha Świętego oraz Jego przejście uzależnione od dokonanego dzieła „uwielbienia” Chrystusa (J 3, 5 n. 8; 7, 38). Uprawnione jest następujące przejście do sensu eucharystologicznego: materialne tylko, bo doczesne ciało (*sarx*)<sup>58</sup> ziemskiego Jezusa, które widzieli przed sobą zgorszani słuchacze i nie mogli pojąć, jak można je spożywać, samo z siebie istotnie nie mogłoby mieć skutków życiodajnych, o których mowa była poprzednio (ww. 41—59)<sup>59</sup>. Takie skutki wymagają bowiem adekwatnej przyczyny — działania Ducha, którego dosłownie „nie ma” przed wejściem Chrystusa do chwały (7, 39). Ducha ześle dopiero Uwiel-

<sup>57</sup> Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean* (Études bibliques), Paris 1948<sup>2</sup>; 187 nn; R. E. Brown, kom. cyt., I, 296—300; C. K. Barrett, kom. cyt., 250 n; R. Schnackenburg, kom. cyt., II, 104—107; L. Stachowiak, kom. cyt., 221.

<sup>58</sup> Por. sceptyczną ocenę proroka Iz 40, 6—8, podjętą w 1 P 1, 24 n.

<sup>59</sup> „La chair de Jésus, telle qu'on peut la voir la palper, et son assimilation physique, ne serviraient de rien. L'Esprit est le principe de la vie éternelle (3. 5s.) et le corps de Jésus en tant que l'Esprit agit par lui. La glorification mettra Jésus en mesure de se donner en une telle nourriture”. F.-X. Durrwell, *La Résurrection...*, dz. cyt., 381. „... erst wenn der Geist zur lebensspendenden Kraft dieses Fleisches Christi geworden ist, wird die eucharistische Speisung ermöglicht und wirksam”. R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, w: *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de re biblica* (Bibl. EThL — 12—13), Gembloux 1959, II, 243.

biony po powrocie do Ojca tam, „gdzie był przedtem” (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; 17, 5). Stąd więc ciało Uwielbionego w swej nowej egzystencji dzięki Duchowi może wiernym przekazywać Boże życie. Dzięki Niemu chleb eucharystyczny może być „prawdziwym” (6, 32). Wreszcie zdanie końcowe omawianego urywku, zawierające parę biblijnych terminów „słowo” — „duch” można dwojako interpretować. Idąc po linii stylu sapien-cjalnego trzeba by „słowa” odnieść do całokształtu życiodajnego nauki Jezusa (por. Pwt 8, 3; Prz 2, 1—3, 26; J 5, 24)<sup>60</sup>. Jeśli zaś poza greckim terminem *rhémata* (= „słowa”) dostrzeże się tu śladem wielu antologii biblijnych (por. np. Rdz 15, 1; 18, 14; 22, 1; 1 Krl 11, 41; Mt 18, 16; Łk 1, 37; 18, 34; Dz 10, 37) hebrajskie *d'ebārîm*, a więc „fakty, sprawy”, można ten termin odnieść do postaci eucharystycznych, które — jak sam Chrystus w chwale — są „życiem”<sup>61</sup>, bo ich udziela życiodajny „Duch”. Druga interpretacja ma za sobą nadto te argumenty, iż w tradycji ewangelicznej Jezus się utożsamia do pewnego stopnia ze swoimi słowami (por. np. Mk 8, 38; 13, 31), terminy *rhēma* i *logos* często są zamienne (por. np. Łk 9, 44 n; J 6, 60. 63), wreszcie szczególnie Janowe jest pojęcie Słowa stwórczego i życiodajnego (J 1, 3 n).

Jak widać więc, i Jan zna Ciało Pana paschalne, ożywione Duchem Świętym, stąd zdolne przekazywać wiernym przyjmującym je swoją moc życiodajną.

\* \* \*

Wykazanie więzi łączącej według danych teologii biblijnej Ducha Świętego z Eucharystią nie jest sprawą wzbogacenia tylko sakramentologii dogmatycznej. Jak widzieliśmy, więź ta po prostu wynika z dziejów zbawienia. A w nich dynamika Ducha domaga się wciąż odpowiedzi człowieka na płaszczyźnie jego egzystencji, i to nie tylko jako jednostki, ale również jako żywego członka eklezjalnego Ciała Chrystusa<sup>62</sup>. Liturgiczne „głoszenie” w Eucharystii „śmierć Pana” jest swoistą paschą — przejściem wierzących jej uczestników poza śmierć aż do Ojca, ale w Duchu Świętym. Tylko bowiem w Nim może się dokonać tak daleko idąca prze-

<sup>60</sup> „Les paroles de Jésus communiquent l'Esprit et donnent la vie... La parole de Jésus sous l'action de l'Esprit”. I. de la Potterie, *L'Esprit-Saint...*, art. cyt., 449. Nieco ku Eucharystii skłania się tu H. Schlier, *Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie*, w: *Das Ende der Zeit*, Freiburg—Basel—Wien 1971<sup>2</sup>, 123, gdy mówi: „Die Eucharistie begreifen, ist nur in der Kraft des Geistes möglich, 6, 62f. Eucharistie, Geist und Wort sind aufeinander gewiesen”.

<sup>61</sup> Por. F.-X. Durrwell, *La Résurrection...*, dz. cyt., 381.

<sup>62</sup> „La loi du temps ecclésial est l'unité de l'Esprit, principe d'unité du corps... En dehors de cet amour effectif que pose en nous l'Esprit du Christ, ... il n'y a pas de construction du temple ecclésial; il n'y a donc ni Présence ni rencontre du Dieu de Jésus-Christ. On ne le rencontre, en effet, que dans la communion du corps”. Y. M.-J. Congar, *Le Mystère...*, dz. cyt., 201 n.

miana grzeszników w dzieci Boże<sup>63</sup>. To, co nastąpiło kiedyś w poniżonym, złożonym w postaci krwawej zertwy Ciele Chrystusa, po tej samej linii paschalnej posuwa się w wiernych: śmierć dla „ciała” (*sarx*) i zmartwychwstawanie stopniowe do nowego życia — za sprawą Ducha Chrystusowego. Rozwinięcie jednak tego tematu przekracza już ramy niniejszego szkicu. *Non tamen est finis quaerendi...*

<sup>63</sup> „L'Eucharistie est donc le sacrement de cette Pâque qui doit conduire tout homme au-delà de sa mort et l'introduire par l'Esprit jusqu'à l'existence du Père. Mais ... l'homme doit accepter... que le Christ possède, dans l'Esprit, le pouvoir de nous faire consentir à une oeuvre... qui définit dans la foi notre *conversion* de créatures et des pécheurs à notre identité de fils”. G. Martelet, *Résurrection...*, dz. cyt., 191 n.

SPIRITUS SANCTI ET EUCHARISTIAE NEXUS  
METHODIS THEOLOGIAE BIBLICAE ELUCIDANDUS TEMPTATUR

A R G U M E N T U M

In sacramentologia traditionali, quam pleraque manualia exhibent, mirum quantum raro mentio fit de Spiritu Sancto in tractanda Eucharistia. Quod quidem sat facile explicari poterat ea aetate, qua argumentum e Sacra Scriptura e solis textibus omnino claris hauriri solitum est. Attamen vel ipsae epicleses denuo liturgiae eucharisticae insertae quaestionem movent, undenam Patres Orientales hunc Spiritus Sancti cum Eucharistia nexum deduxerint. Procul dubio synthetica eorum methodus tractandi Sacram Paginam nexum illum ipsis suggestit. Non secus theologia biblica nunc astruit demonstrationem, cuius specimen heic offertur. Quod temptamen quattuor constat thesibus, quae rationes prius universales nexus quaesiti, deinde magis magisque peculiare ostendere satagent.

Th. I: Cultus „in Spiritu et veritate” signum est novae oeconomiae salutaris

In utroque Testamento foedus cum cultu intime connectuntur. Quod prophetae de temporibus Messiae praedixerant (v. gr. Is 32, 15—20; Jr 31, 31—34; Ez 26, 26 n; 47, 1—12; Jl 4, 18; Ml 1, 11), hoc ratum habuit Iesus novum foedus instituens in Sanguine suo, dum cenam ultimam celebravit paschalem (1 Cor 11, 25; Lc 22, 30). Apud Paulum novitas ontologica foederis Iesu Messiae praesentia quadam nova et peculiari Spiritus Sancti actuositate explicatur. Quod quidem e pluribus locis soteriologicis facile eruitur (2 Cor 3, 6; Rom 7, 6; 8, 2. 9—11; Ga 3, 13s; 5, 18) atque etiam ope vocabulorum ad cultum pertinentium corroboratur (2 Cor 3, 8; Rom 15, 16; Ph 3, 3). Quarti autem Evangelii locus classicus est Ioh 4, 23s, in quo recenter paene unanimi consensu „Spiritus” et „veritas” sensu vere Iohanneo accipiuntur. Quo fit sensus hic: cultum novum aevi Messiae „veritate” plene a Christo revelata illustratum actione Spiritus Sancti promotum iri. Quo in cultu Eucharistiam potissimum locum tenere pro comperto habemus.

## Th. II: Christus cooperante Spiritu Sancto constituitur summus sacerdos

Quae thesis nexum soteriologicum, qui nunc KYRIOS — PNEUMA nuncupari solet, intime consequitur. Paulus, cui et ipsa vocatio baptismati tempore vicina vel optime ante oculos posuerat hunc nexum, alio atque alio modo eum saepius expressit (1 Cor 15, 44; Rom 1, 4; 8, 11; 1 Tm 3, 16). Huc etiam spectat effatum in 1 P 3, 18 atque tres animadversiones Quarti Evangelistae (Joh 3, 34; 7, 39; 19, 30 [?]). Demum Epistolae ad Hebraeos auctor, qui primus Christo attribuerat sacerdotium expresso vocabulo, nexum illum eousque dumtaxat soteriologicum, novo prorsus modo eidem sacerdotio applicavit. Christus nimirum ingressus caelestia „Sancta sanctorum” ibi demum sacerdotii sui culmen obtinuit ibique ipso plene fungitur (6, 20; 7, 15s. 23. 26; 7, 25). Atqui hic ingressus factus est ope Spiritus Sancti, quod locutione *διὰ Πνευματος αἰωνίου* (9, 14) continetur. Haec Ascensionis Domini theologia digna est, quae peculiari modo in tractatibus de Eucharystia exponatur.

## Th. III: Ecclesia Christi utpote novum templum a Spiritu Sancto inhabitatum et Corpus Christi a Spiritu vivificatum in omnibus ipsius Spiritus influxui subditur

In S. Scriptura cultus cum sacerdote stricte connexus indiget loco, quo sacrificium offeratur. Atqui Ecclesia apud Paulum novum esse templum et quidem Spiritus Sancti exhibetur (1 Cor 3, 16; 6, 19 [?]; Eph 2, 20—22). Quam templi imaginem ulterius evolvit 1 P 2, 5, ubi cultus adumbratur, dum sermo fit de „spirituali domo” et item „spiritualibus hostiis” offerendis „per Iesum Christum”. Sine expressa Eucharistiae mentione locus ei proprius in nova oeconomia facile potest deprehendi, nam tum ministri sacri tum congregatio liturgica a Spiritu constituuntur atque inspirantur.

Cum imagine templi alia notio Paulina, nempe Christi Corpus ecclesiale stricte connectitur, et quidem in uno eodemque contextu, v. gr. Eph 2, 16. 20—22; 4, 12. 16, ubi singulari prorsus modo alternis vicibus caro Christi physica, Corpus ecclesiale et templum aedificandum apparent uti varii eiusdem mysterii Ecclesiae aspectus. Ratio autem intimae Ecclesiae unitatis est semper Spiritus Sanctus (Eph 4, 4), a quo etiam totus sanctificandi influxus necesse procedat. At in opere sanctificationis primas partes agere Eucharistiam nemo est qui dubitet.

Non secus est in Quarto Evangelio: templi Hierosolymitani emundatione peracta, Iesus Iudaeis signum potestatis petentibus declarat id manifestatum iri demum destructione et reaedificatione templi corporis sui (Ioh 2, 19, 21). Sicut in thesi secunda Sacerdos, ita haec futurum templum designatur idem Christus a mortuis excitatus, quod ope Spiritus Sancti factum esse constat. Hoc initium actionis vivificandi crescere evolvi que pergit prae primis quoties Eucharistia sumitur a fidelibus (cap. 6).

## Th. IV: Paschale in Eucharystia Corpus Christi opus est Spiritus Sancti

Duae haec textuum series investigandae nobis occurrunt. Prima quidem vocem PNEUMA vel eius derivata continet, at demonstrandum remanet ipsam reapse Spiritum Sanctum designare simulque ad Eucharistiam referri oportere. In altera vero serie sensus procul dubio eucharistologicus, instituta textuum comparatione, cum Spiritu Sancto est coniungendus. Itaque typologica paraenesis in 1 Cor 10 utitur exemplo Israelis post Exodum iter facientis, ubi in vv. 2—4 adiectivum *pneumatikós* ter occurrit. Quod variis saeculorum decursu modis vertebatur. Ultimis tem-

poribus tam ratio arguendi typologica merito inculcatur, quam ordinaria apud Paulum relatio huius vocabuli ad Spiritum Sanctum. Quo fit, ut a pluribus Paulus aestimetur loquendo quidem de Israelitis in Exodo alludere ad media salutis Christianorum propria, quae sunt cibus potusque eucharisticus mysterioso modo cum Spiritu Sancto connexus.

Absque dubio pneumatologicum sensum prae se ferunt verba de unitate Corporis Ecclesiae prolata in 1 Cor 12, 12 s. Quorum pars prior ad baptismum referri communiter admittitur. Quaeri tamen potest de parte altera, nempe de verbis *pantes hen pneuma epotisthemen*, utrum generaliter abundantiam gratiarum baptismi connotent, an — secundum Paulinum parallelismum sacramentorum paschaliū — Eucharistiam designent. Altera haec interpretatio, quae sola viguerat primis quattuor Ecclesiae saeculis, denuo repetenda videtur, cum praesertim multi textus paralleli apud Paulum ipsam commendent, prae primis superius allata verba 1 Cor 10, 2—4. Simili quodam modo in 1 Cor 10, 16 n, ubi expressis verbis sermo est de Eucharistia, inculcatur „unus panis — unum corpus”. Sicut enim Spiritus Sanctus, ita et panis eucharisticus causa est Ecclesiae unitatis. Sed quaenam est mutua relatio eiusdem amborum actionis: utrum iuxtaponantur, an intime cohaereant, respondendum est potius pro altera solutione. In toto enim inciso 1 Cor 10, 16—21 plura adsunt elementa paschalia („calix benedictionis”, „panis, quem frangimus”, „mensa Domini”). Ratione insuper habita proclamationis „mortis Domini” (1 Cor 11, 26), i.e. mortis simul et resurrectionis Christi, in Eucharistia celebranda, recte deducitur in paschalibus signis vitae et gaudii praesens esse Christi immolatio, sed iam in statu gloriosi Corporis ipsius seu „Spiritus vivificantis”. Denique cena illa est antitypus cenae Iudaeorum paschalis, quae fuerat signum unionis populi electi.

Quo autem melius pateat actio Spiritus Sancti, quoties Eucharistia consecratur — sicut rogant epicleses — prae oculis habendae sunt simul hae veritates Paulinae: 1. Spiritu Sancto uniri Ecclesiam; 2. Mysteriosam quidem, at realem relationem vigere Corpus Christi eucharisticum inter et Corpus ecclesiale. Concludendum est igitur celebrationem Eucharistiae efficere promovereque „Israelem secundum Spiritum” seu aliis verbis: actionem Eucharistiae unificantem non esse nisi formam praecipuam actionis vivificandi, quam „unus Spiritus” in „unum corpus” Ecclesiae exercet.

Quae conclusiones ex epistolis Paulinis desumptae corroborari possunt propositione Iohannea, intexta allusioni ad Christi ascensionem: „Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam” (Ioh 6, 63). Haec verba ad Christum pertinere communi consensu nunc admittuntur. At simul crescit numerus eorum, qui pressius sequendo contextum proximum ita ea intellegunt, ut sola caro terrestris (*sarx*) Iesu nequaquam habuerit vim vivificandi. E contra eam exercet sola nova Christi existentia, incepta a resurrectione ope Spiritus Sancti peracta. Quae simul condicio est mittendi hunc Spiritum a Christo exaltato (7, 39). Corpus igitur eucharisticum, et quidem paschale, valet vita indeficiente semper donare fideles.

Hisce quattuor thesibus adumbrata connexio Spiritus Sancti cum Eucharistia non tantum magni est momenti in dogmatico modo eam describendi, sed etiam nova quadam luce totam fidelium vitam dirigere pietatemque liturgicam rectius promovere valet.