

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

## EUCHARYSTIA JAKO RZECZYWISTOŚĆ I SYMBOL

*Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?*

(1 Kor 10, 16)

Terminy „symbol” i „symboliczny” w odniesieniu do Eucharystii są do dziś określeniami kontrowersyjnymi, sprawiającymi często trudności w ich właściwej interpretacji. Symbole, będąc wytworem umysłu człowieka, ulegają dezaktualizacji i z biegiem lat stają się niezrozumiałe. Formalizm czyni z nich znaki bez sensu, bez znaczenia, a jako takie przestają już być znakami. Taki proces degradacji symbolu widać w triumfie odnoszonym przez rubrycyzm nad liturgią.

Lecz w historii po epokach martwych przychodzą epoki odrodzenia, kiedy duch ożywia martwe struktury i powoduje ponowny ich rozkwit. Ten sam proces dotyczy i liturgii. Sakramenty są znakami miłosierdzia Bożego i ludzkiego realizmu, a więc obok zmiennego zawierają niezmiennne. Dlatego dla właściwej ich interpretacji trzeba — obok wierności tradycji — odnajdywać w historii sens tego, co ona niesie, by w jej duchu wyjaśniać liturgiczne symbole.

W dokumencie papieskim *Mysterium Fidei* (1965) poświęconym Eucharystii zalecono ostrożność w stosowaniu określenia „symbol” w odniesieniu do Eucharystii. Autorytet Kościoła nie po raz pierwszy przestrzega przed nieprawidłowym sposobem wyrażania się w zakresie teologii, szczególnie gdy dotyczy ono najświętszych tajemnic wiary<sup>1</sup>. Kościół broni tym samym „sposobu mówienia” ustalonego w wielowiekowym wysiłku pod tchnieniem Ducha Świętego i zatwierdzonego powagą Soborów<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> MF 17—18; por. M. D. Chenu, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, w: *La Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 171—186.

<sup>2</sup> MF 17.

W studium tym zajmiemy się najpierw pojęciem „symbolu” stosowanego do Eucharystii, opierając się na szkicu historycznym, by potem ukazać to zagadnienie ujęte przez formułę scholastyczną *significando efficiunt*, odniesioną do Eucharystii i rozpatrywaną w sposób szczególny na odcinku znaczeniowym (*significando*). Wreszcie przedstawimy Eucharystię jako rzeczywistość symboliczną.

## 1. RZECZYWISTOŚĆ I CZYNNOŚCI SYMBOLIZMU LITURGICZNEGO

Dla wielu współczesnych, wychowanych na dzisiejszej literaturze, symbol jest przeciwstawieniem rzeczywistości, oznacza pustkę. Skoro pragniemy zająć się szerzej rzeczywistością symboliczną, to bezprzedmiotowe wydaje się być dążenie do pogodzenia dwóch wykluczających się alternatyw, a zwłaszcza zastosowanie symbolu w odniesieniu do Eucharystii. Symbol rozumiany jako synonim „niereczywistego”, „nierealnego”, przyjmowałby, że Eucharystia jest jedynie znakiem podpadającym pod zmysły. A nam chodzi przecież o coś zgoła przeciwnego. Dlatego trzeba rozgraniczyć wyraźnie pojęcie „symbolu” pozornego od symbolu prawdziwego.

Przy takim założeniu rzeczywistość symboliczna to rzeczywistość autentyczna, analogicznie do rzeczywistości fizycznej<sup>3</sup>. Współczesny człowiek jako *homo technicus* przyjmuje dominację rzeczywistości fizycznej, uznając ją za jedyną i absolutną wartość. Człowiek starożytny patrzył inaczej. Dla niego woda nie była tylko związkami chemicznymi o wzorze H<sub>2</sub>O, ale siłą ożywiającą. Przykładem tego jest symboliczna rzeczywistość wody, rozumiana jako źródło życia, na której opiera się sakramentalna rzeczywistość Chrztu.

Od najdawniejszych czasów symbol (od SYMBALLEIN) uważany był za znak widzialny części niewidzialnej, jak *tessera hospitalis*, w której jeden element pozwalał na rozeznanie i odkrycie drugiego. Koegzystencja tych dwu elementów leży u podstaw filozofii znaku. Grecy mówili o PERICHORESIS, Rzymianie o CIRCUMINSESSIO, rozumiejąc to jako przenikanie i „obejmowanie się” niejako dwu wartości. Arystoteles znał ENUPARXIS, wyrażającą prawdę o odnajdywaniu początków dwu bytów, jednego w drugim.

Biblia stanowiąca wyraz tradycji judeo-chrześcijańskiej nie tylko zna pojęcie symbolu czy znaku, ale jest przepelniona symbolizmem. Dane biblijne udowadniają niezbicie, że Jezus Chrystus ustanowił rzeczywistość sakramentalną swojego Ciała i swojej Krwi przy użyciu prostych elementów, jakimi były chleb i wino oraz symboliczna czynność posiłku, po-

<sup>3</sup> J. P. de Jong, *L'Eucharistie comme réalité symbolique*, Paris 1972. Niektóre sugestie tej książki wykorzystuję, choć nie wszystkie są do przyjęcia.

zostająca w kontekście konkretnej tradycji paschalnej. Nie przeczyło to w żadnym wypadku realizmowi ofiary Krzyża, która zarówno według danych tekstu Nowego Testamentu i tradycji wspólnoty Kościoła, jak i w opiniach teologów uobecniana była podczas sprawowania symbolicznego posiłku.

Św. Cyprian i Tertulian, mówiąc o *figura Corporis* mają na myśli rzeczywiste Ciało Chrystusa i podkreślają ofiarniczy charakter Eucharystii<sup>4</sup>. Św. Augustyn, akceptując realną obecność Chrystusa w symbolizmie posiłku, skomplikował trochę doktrynę o Eucharystii przez rozróżnienie między historycznym a eucharystycznym Ciałem Chrystusa. Jeszcze dalej posunął się św. Izydor z Sewilli, wprowadzając do symbolizmu augustyńskiego metaboliczne przedstawienia.

Wraz z pytaniem dotyczącym istoty konsekrowanych darów, a będącym głównym tematem zachodniej nauki o Eucharystii, średniowiecze podjęło dyskusję, w której spierały się dwa kierunki. Z jednej strony liturgiczny metabolizm (przemiana — przeistoczenie), oparty na doktrynie św. Ambrożego, akcentował przemianę elementów przez słowa opisu ustanowienia, z drugiej zaś dominował teologiczny symbolizm zapoczątkowany przez św. Augustyna.

Te kontrowersyjne kierunki doprowadziły do poważnego starcia, a tym samym do wykrystalizowania doktryny. Paschasius Radbertus, głoszący identyczność historycznego i eucharystycznego ciała Jezusa, podjął w w. IX dyskusję z Ratramunsem, który przyjmował jedynie duchową obecność Chrystusa w Eucharystii. W dalszej dyskusji wystąpił Berengariusz, który nie tylko podtrzymywał istnienie rozdziału pomiędzy symbolem a rzeczywistością (*veritas*) — dla niego symbolizm w Eucharystii nie wiązał się z żadną rzeczywistością — ale sprowadzał sakrament do czystego znaku. Przeciwnikiem Berengariusza był Lanfranc, popierający tradycyjną naukę Kościoła potwierdzoną przez synody, które określały swój punkt widzenia terminem *substantialis* (przemiana chleba i wina w prawdziwe Ciało narodzone z Maryi, ukrzyżowane, zmartwychwstałe i bytujące po prawicy Ojca). Ostatecznie Sobór Laterański IV (1215) wprowadził określenie *transsubstantiatio*, podkreślając w ten sposób realizm obecności Chrystusa przeciw czystemu symbolizmowi.

Po włączeniu do teologii chrześcijańskiej arystotelesowskich kategorii, słowa ustanowienia — a zwłaszcza sama konsekracja — stały się *f o r m ą* w sensie zasady warunkującej obecność Ciała Chrystusa, materią zaś były chleb i wino. Ten sposób wyrażania się, poparty przez argumentacje scholastyków, a wśród nich św. Tomasza z Akwinu, zachował Sobór w Konstancji zwołany przeciw Wyklefowi i Husowi<sup>5</sup> oraz Sobór w Try-

<sup>4</sup> J. Betz, *Eucharistie*, w: H. Fries, *Handbuch theologische grundbegriffe*, München 1962, 344—46.

<sup>5</sup> Denz 626, 667.

dencie występujący przeciw reformatorom<sup>6</sup>, a zwłaszcza przeciw Zwingli'emu, który nauczał, że Ciało Chrystusa jest w niebie i dlatego nie może być *realiter et substantialiter* w chlebie i winie<sup>7</sup>.

Odnowa tezy utrzymującej, że sakrament jest rzeczywistością symboliczną, datuje się od 1930 r. W Maria Laach (I. Herweegen, O. Casel) wypracowano fundamenty teologii sakramentalnej, opartej na rzeczywistości symbolicznej, co stworzyło możliwość wyjaśnienia, w jaki sposób Misterium Zbawienia, dokonane w przeszłości, może stawać się nieustannie w aktualnej rzeczywistości. G. van der Leeuw rozpowszechnił te tezy w teologii protestanckiej, opierając się też na Biblii i tradycji. W tym samym czasie studia A. Voniera potwierdziły tezę, że ofiara Mszy św. jest ofiarą sakramentalną i jako taka jest uobecnieniem ofiary Krzyża. Ta właśnie teza stała się możliwa dzięki doktrynie o symbolicznej rzeczywistości Eucharystii. Tak więc opierając się na badaniach tych autorów możemy powiedzieć, że Eucharystia jest faktem sakramentalnym, który dopełnia się na płaszczyźnie rzeczywistości symbolicznej, a rzeczywistość symboliczna, jako fundament rzeczywistości sakramentalnej, jest kluczem otwierającym misterium o Eucharystii<sup>8</sup>.

Studia biblijne wykazały ponadto<sup>9</sup>, że dla semity czynność symboliczna jest skuteczna, wiąże się bowiem zwykle z tak zwanym prorocstwem w czynie (*Tatprophetie*)<sup>10</sup>. Wiele przykładów świadczy o tym<sup>11</sup>, że symbol nie jest wartością czysto intelektualną, ale skuteczną. W te konwencje jest wkomponowany także opis ustanowienia Eucharystii. Kiedy Jezus wypowiada nad darami słowa stwierdzające, że to jest Ciało Jego i Krew Przymierza, oznacza to, że przez picie z kielicha i spożywanie chleba uczniowie uczestniczą w Nowym Przymierzu, analogicznie do Żydów, którzy na pustyni poprzez krew ofiar uczestniczyli w Starym Przymierzu. W tym kontekście krew dla semity oznacza nie tylko istnienie Przymierza, ale udzielanie go. Jezus wypowiadając te słowa wiedział, że to, co czyni w czwartek, jest prorocstwem, które na pewno zrealizuje. Jeśli Jego słowa były prawdziwe w odniesieniu do Ostatniej Wieczerzy, to tym bardziej są prawdziwe w odniesieniu do Eucharystii sprawowanej po Zmartwychwstaniu. Św. Paweł mówi, że sprawując obrzęd eucharysty-

<sup>6</sup> Denz 883, 885, 876.

<sup>7</sup> Przypomnijmy tutaj także, że Luter broni realistycznego „jest”. Przyjmuje jednak impanację, a przy tym twierdzi, że Chrystus jest też tylko *in usu*. Kalwin twierdzi, że obecne w niebie ciało Chrystusa nie może być inaczej przyjęte, jak poprzez *vinculum communicationis* dokonane przez Ducha Świętego, pod którego wpływem przyjmuje się nie ciało, ale jego życiodajną moc.

<sup>8</sup> Określenie Voniera. Por. na ten temat J. P. de Jong, *L'Eucharistie...*, dz. cyt. 27–30.

<sup>9</sup> J. Dupont, „*Ceci est mon corps*”, „*Ceci est mon sang*”, *NRTh*, 10 (1958) 1029–1034.

<sup>10</sup> J. Betz, *Eucharistie*, art. cyt., 336–341.

<sup>11</sup> Por. Jr 19, 11; Ez 4, 1–3; 5, 1–5; Dz 21, 21; Jr 27–28; 1 Krl 22, 11; 2 Krl 13, 17.

styczny, chrześcijanie „zwiastują śmierć Pana”, a czynią to jako wydarzenie dokonane, przeszłe. Stąd z proroctwa obrzęd przekształcił się w anamnezę. Pijąc z kielicha, chrześcijanin uczestniczy w Przymierzu, jakie Bóg zawarł z ludźmi przez krew wylaną przez Niego na Krzyżu.

Tak więc Jezus „symbolizuje” i uobecnia wydanie ciała na śmierć przez danie sakramentalnego chleba jako swojego Ciała do pożywania. Kultyczny akt nabiera więc swojego sensu i treści swojej entelegii, w zależności od przypisanej mu w proroczym słowie intencji zbawczej. Wyraża się ona w śmierci i Zmartwychwstaniu, poprzez które zabite ciało i wylana krew są dane światu dla zbawienia.

Zrozumiałe przeto stają się intencje zastrzeżeń sformułowanych w Encyklice *Mysterium Fidei*<sup>12</sup>, która nie wzbrania, lecz kładzie nacisk na właściwe posługiwanie się tym terminem, by rozumieć symbol Eucharystii tak, jak pojmowali go Ojcowie Kościoła czy Doktorzy scholastyczni. Przestrzega, by rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii nie sprowadzać tylko do ram symbolizmu, gdyż wówczas mogłoby się wydawać, że ten najczcigodniejszy sakrament nie zawiera nic poza skutecznym znakiem duchowej obecności Chrystusa i Jego wewnętrznego zjednoczenia z wiernymi członkami w Ciele Mistycznym<sup>13</sup>. Encyklika przestrzega również przed takim „kładzeniem nacisku na aspekt znaku sakramentalnego, jakby symbolizm, który w Najświętszej Eucharystii wszyscy uznają, w całości wyrażał i wyczerpywał pojęcie obecności Chrystusa w tym sakramencie”<sup>14</sup>.

Powyższe wyraźne sformułowanie przypomina, że po przeistoczeniu postaci chleba i wina zawierają nową rzeczywistość, słusznie nazwaną ontologiczną, i pozwala na przyjęcie terminu „rzeczywistość symboliczna”, który w obecnym studium stosujemy w odniesieniu do Eucharystii. A więc nie pusty symbol ale rzeczywistość, mająca wyraźne, czytelne jak obraz oblicze. Właśnie tym czytelnym obliczem rzeczywistości są czynności symboliczne.

Nawiążemy teraz do liturgii będącej zespołem elementów o ściśle określonym znaczeniu. Wszystkie one należą do kategorii znaków<sup>15</sup> (sakramenty, sakramentalia, modlitwy, ceremonie, obrzędy, gesty, słowa, ofiara). Za Tomaszem z Akwinu można nawet powiedzieć, że „Liturgia

<sup>12</sup> MF 21.

<sup>13</sup> MF *ibid.*

<sup>14</sup> MF 15.

<sup>15</sup> C. Vagaggini, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1957, 28. Znana po Soborze, Vagagginiego definicja liturgii posiada mocno wyakcentowany charakter znaku. „Die Liturgie ist der Inbegriff jener wirkkraftigen, von Christus oder der Kirche eingesetzten sinnenfälligen Zeichen heiliger, unsichtbarer Wirklichkeiten, durch welche Got durch Christus im Heiligen Geiste die Kirche heiligt, während durch sie die Kirche im Heiligen Geiste durch Christus, ihr Haupt, Gott ihren Kult darbringt”, *ibid.*, 31.

est in genere signi”, czyli że liturgia jest zespołem znaków objawiających rzeczywistość. A więc i Eucharystia należy do kategorii znaku.

Każdy zespół tworzy pewną całość, z której nie da się wydzielić poszczególnych elementów bez rozbicia jego jedności. W obrzędach i w liturgii tymi elementami są słowa i czynności (DABAR, LOGOS), wskazujące nawet etymologicznie na tę nierozdzielność. Słowo zawsze wyzwała działanie, działanie zaś sprawia, że słowo staje się widzialne. Jeżeli nawet pozornie słowa i obrzędy różnią się, to mimo to występują razem, mają zawsze coś wspólnego. Są pewne formy religijne, w których obrzęd absorbuje słowa, i inne, w których słowa dominują nad obrzędami. Samo działanie natomiast, bez słownego podkładu, jest pozbawione znaczenia, a tym samym areligijne. Odwrotnie — słowo bez wyrazu, bez działania, prowadzi do degeneracji, gdyż zasadniczą cechą słowa jest działanie.

Co więcej, język mówiony zakłada istnienie kogoś, do kogo się mówi. Dialog tkwi w intencjonalności każdego słowa. Tak więc słowo rozpoczyna dialog, ale też i działanie. Czynnością tego, kto wychodzi z siebie, jest iść do kogoś innego. Dialog jest to wyraz relacji religijnej, w której odkrywamy strukturę Przymierza. Obrzęd też jest współdziałaniem człowieka z Bogiem, bo to, co człowiek czyni, jest działaniem Boga skierowanym ku niemu (uświęcenie jest działaniem Boga skierowanym ku Kościołowi) i działaniem człowieka skierowanym ku Bogu (kult jest działaniem Kościoła wobec Boga). Czynność liturgiczna nie jest więc tylko służbą Bożą, ale dialogiem. Tak więc zarówno obrzęd, jak i słowo muszą być zrozumiane, inaczej ulegną dezintegracji<sup>16</sup>. Czy zatem możliwe jest odkrycie rzeczywistości ukrytej w symbolicznych znakach? Czy może ona stać się dla obecnych czytelną i słyszalną mową obecnego Pana? I choć do obiektywnego i rzeczywistego spełnienia sakramentu symbol nie musi być absolutnie czytelny dla wszystkich, to sens symbolu obrzędowego musi zostać odkryty, aby słowo boskiego misterium było żywe, dynamiczne i subiektywnie skuteczne (*opus operantis*).

Całe duszpasterstwo liturgiczne ma na celu mystagogię, chce uczynić symbol tak czytelnym, by ukazać ukrytą w nim rzeczywistość, by na płaszczyźnie obrzędu doprowadzić do spotkania zbawczej inicjatywy Boskiej Agape i wolnej odpowiedzi człowieka wierzącego. Możliwe to jest głównie przez posługę Słowu i właściwą interpretację mowy znaku, który ją w pewien sposób uzupełnia.

Na schemat czynienia znaku składają się trzy elementy: 1) rzeczywistość, która ma zostać przekazana (*significatum*), 2) element materialny będący tworzywem znaku (*significans*), 3) możliwość uchwycenia znaczenia przez odbiorcę, w którym następuje przejście od znaku do

<sup>16</sup> L. Bouyer, *Le rite et l'homme*, Paris 1962, 79.

rzeczywistości (*significatio*)<sup>17</sup>. Aby jeszcze lepiej zrozumieć gramatykę odczytywania symbolu, trzeba wyjaśnić różnicę między znakiem a symbolem.

Otóż w znaku *significans* odnosi się do określonego *significatum*. W symbolu *significans* odnosi się do innego *significatum*, albowiem rzeczywistość, która ma być przekazana, nie może być nigdy zupełnie poznana, symbol bowiem jednocześnie odsłania i ukrywa. Stąd liturgia jest znakiem i symbolem. Jest znakiem, ponieważ to, co w niej jest widzialne, odnosi się do Niewidzialnego. Jest symbolem, ponieważ wszystkie znaki widzialne odnoszą się bezpośrednio lub pośrednio do Chrystusa, obrazu Boga-Niewidzialnego. Najlepiej więc nie mówić na terenie liturgii ani o znakach, ani o symbolach, ale o **z n a k a c h s y m b o l i c z n y c h**<sup>18</sup>.

Jak odczytywać te symboliczne znaki? Wiedząc o ich wielopłaszczyznowości trzeba zwracać uwagę na ich wartość kerygmatyczną (one zwracają naszą uwagę), wartość katechetyczną (informują), wartość moralną (zobowiązują) i wartość mistyczną (jednoczą). A więc należy uczyć odczytywać przechodzenia z płaszczyzny widzialnej w niewidzialną. Praktycznie sprowadza się to do otwierania się na rzeczywistość w zetknięciu ze znakiem symbolicznym. To właśnie jest najważniejszym i najtrudniejszym zadaniem mystagogii. Usiłuje ona wytworzyć stałą dyspozycję ducha, który potrafi przyjmować i rozumieć mowę znaków i przez te znaki dotrzeć do rzeczywistości, na jaką znaki wskazują. Ta otwartość nazywana jest *z m y s ł e m p o e t y c k i m*. Na płaszczyźnie religijnej zastępuje go wiara.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus wykonywał czynności ludzkie, które przekraczały znacznie samą rzeczywistość. Były one właśnie czynnością symboliczną. W sakramentalnym powtarzaniu Ostatniej Wieczerzy, czyli w sprawowaniu Eucharystii, słowo i obrzęd mają ujawnić wobec zebranych ukrytą rzeczywistość, mają wprowadzić ich w wiecznie aktualne *hic et nunc*, uobecnione zbawienie dokonywane przez Pana, którego Kościół jest Oblubienicą poprzez więź z Duchem Świętym.

Przez słowo Kościoła, inspirowane wiarą, czynność symboliczna — ogólnoludzka i religijna — staje się czynnością sakramentalną. Chrystus Zmartwychwstały staje się niemal widzialnie obecny pośród zgromadzonych. Przez Niego, w Nim i z Nim sakramenty mogą realizować w nas to, co symbolicznie oznaczają. Tym samym czynność sakramentalna jest *a k t e m z b a w c z y m z m a r t w y c h w s t a ł e g o P a n a*<sup>19</sup>. Właśnie tę czynność klasyczna teologia określa terminem *Significando efficit*.

<sup>17</sup> J. Gelineau, *Dans vos assemblées*, Paris 1971, I, 60—68.

<sup>18</sup> O stosunku symbolu do sakramentu pisze E. Underhill, *Worship*, London 1936, 51—53, zaś o stosunku symbolu do alegorii M. D. Chenu, *Anthropologie de la liturgie*, w: Vatican II, *La Liturgie après Vatican II*, Paris 1967, 172—174.

<sup>19</sup> J. P. de Jong, *L'Eucharistie...*, dz. cyt., 52—54.

2. *SIGNIFICANDO EFFICIUNT* W ODNIESIENIU DO EUCHARYSTII

Związek z historią jest jedną z głównych cech odradzającej się po Soborze teologii. Coraz częściej podkreśla się, że chrześcijaństwo jest Ekonomią Zbawienia. Tym samym jego ekspansja nie dokonuje się tylko przez nauczanie prawdy, ale też przez ewangelizację. Nie jest ona samą indoktrynacją, lecz przekazem życia Bożego i ułatwieniem uczestniczenia w tym życiu. Miejszem uprzywilejowanym tego przekazu jest — jak wiemy — liturgia. W niej bowiem przedłuża się Ekonomia Zbawienia wcielona w historię. Niesie więc ona niejako przez historię misterium Boga.

Spróbujmy jeszcze dla ścisłości określić pewne wymienione tutaj kategorie. Otóż misterium to rzeczywistość dana dla uczestnictwa człowiekowi, historia to eksplikacja tego daru w ciągu przestrzenno-czasowym (przygotowanie, przebieg, dopełnienie), mająca swoje określone znaczenie. Biblia jest opisem realizacji przebiegu tego misterium w historii — a liturgia przedłużeniem sakramentalnym tej historii, w której Bóg za pośrednictwem Jezusa Chrystusa spotyka się z Kościołem-Oblubienicą.

Jak wynika z powyższego, cała Ekonomia Zbawienia jest „sakramentalna”: jej wydarzenia ukrywają w sobie rzeczywistość transcendentną. Jeszcze bardziej transcendencją w immanencji są sakramenty. Są one rytami, czynnościami obrzędowymi, przez które jednoczymy się z misterium w historii. Przez to zjednoczenie z misterium Boga-Człowieka, uobecnionym w liturgii, wchodzimy w sferę Trójcy Przenajświętszej. Porządek sakramentalny jest fizycznym przedłużeniem ekonomii misterium wcielenia i Trójcy, „zatrzymaniem” zaś tego sakramentalizmu jest symbolizm<sup>20</sup>. Sakrament — to czynność symboliczna uobecniająca misterium Kościoła w czasie (*repraesentatio mysterii*), tj. w okresie między zmartwychwstaniem a paruzją. Tak więc sakrament to nie tylko więź człowieka z Historią Zbawienia. W sakramentalnym bowiem symbolizmie zawarte jest niejako „streszczenie” znaczeniowe wszystkich misterii życia Jezusa Chrystusa z dominującym w nim Misterium Paschalnym. Ma to swoje ogromne znaczenie dla całej teologii i duszpasterstwa i wskazuje na pierwszorzędną rolę liturgii zarówno w dynamicznej ekspansji Kościoła, jak i w zespole nauk teologicznych. Dzieje się to dzięki organicznej więzi liturgii z antropologią teologiczną.

Prawda liturgii zawarta jest w porządku sakramentalnym i jest nierozłącznie związana z zespołem symbolicznym. W nim, z kolei, wyraża się łaska przenikająca do aktów ludzkich, które stają się przez jej interwencje aktami nadprzyrodzonymi. Liturgia więc w sposób najbardziej

<sup>20</sup> M. D. Chenu, *Les sacraments dans l'économie chrétienne*, LMD, 30 (1952) 7—18.

autentyczny interpretuje chrześcijaństwo, ustawiając we właściwych proporcjach i we właściwym świetle relacje nadprzyrodzoneści wobec wszystkich wartości ludzkich. Łączy ona też w sposób doskonały boską i ludzką tradycję. A wszystko to jest możliwe dzięki symbolizmowi sakramentów; misterium bowiem pojawia się w ekspresji kultycznej w elementach symbolicznych. Tym samym apeluje do całego człowieka, a nie tylko do jego sfery intelektualnej. Nie chodzi tu o jakieś akcenty anty-intelektualistyczne, gdyż prymat intelektu pozostaje nadal zachowany i promieniuje na sferę działania nawet w dziedzinie sacrum. Zakorzenie w sferze symbolicznej uzupełnia dziedzinę poznania intelektualnego. W ten sposób spotkanie z symbolem liturgicznym „niosącym” w sobie nadprzyrodzoną treść jest ogromną siłą integrującą człowieka w nim samym i w jego relacji społecznej.

Eucharystia w płaszczyźnie symbolicznej jest posiłkiem, a więc czynnością symboliczną i sprawowaną we wspólnocie. Bez tego kontekstu zrozumienie Eucharystii jest prawie niemożliwe<sup>21</sup>. Wprawdzie symbol nie ma precyzji i ścisłości pojęcia i nie wolno go rozważać według reguł intelektu i pojęciowania, lecz jego wartość polega na całościowym przedstawianiu rzeczy oznaczonej. Symbol podobnie jak materia, która jest w tym wypadku nazwana „surowcem symbolu”, ma w sobie coś płynnego, dlatego liturgia od początku określa swoją materię symboliczną przez formę wypowiedzianą, formę słowa, która ustala dominantę i znaczenie symbolu. Stwierdzenie to jest niesłychanie ważne na terenie liturgii eucharystycznej, gdyż stosując alegorie do tłumaczenia jej symbolu można łatwo pobydzieć. Zaistniałoby to wtedy, gdybyśmy symbol poddali analizie konceptualizującej oddzielne elementy. Wiemy, do czego doprowadziła taka operacja dokonana przez Amalaryka.

Zapalona świeca paschalna jest figurą Chrystusa zmartwychwstałego. Ale są w świecy воск, knot i światło. Nazywać воск-człowieczeństwem, knot-bóstwem, ogień-Duchem — to intelektualizowanie rozbijające całość symbolu, a tym samym osłabiające jego wewnętrzną moc. To samo dotyczy Eucharystii. Wiemy, do czego doprowadziły interpretacje alegorystyczne zamieszczane nie tylko w książeczkach do nabożeństwa, ale w traktatach wybitnych teologów. Pokusa ta grozić może też i nam samym, gdybyśmy chcieli obecność Chrystusa w Eucharystii rozłożyć na poszczególne etapy struktury eucharystycznej, tracąc z oczu jedyną rzeczywistą obecność Chrystusa w całej Eucharystii.

Zarówno analiza i tłumaczenie symbolu, jak i wyjaśnienie jego misterium, czyli wtajemniczenie w niesioną przez niego rzeczywistość, muszą iść w kierunku ukazanym przez teologię biblijną. Należy jednak pa-

<sup>21</sup> M. D. Chenu, *Anthropologie et liturgie*, w: M. D. Chenu, *Foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 309—321.

miętać, że interpretacja fenomenu znaczeniowego symbolu nie może ograniczyć się do samego tylko języka biblijnego. *Homo technicus* chce poznać wprawdzie płaszczyznę wiary, ale równocześnie nie chce zrezygnować z płaszczyzny ewoluującego się świata, który jest też częścią materii, tworzącą liturgiczny symbol. *Par excellence* dotyczy to symbolu Eucharystii. Człowiek żyje w świecie (wymiar kosmiczny) i jest częścią świata, a więc nie tylko przypatruje się jego procesom, ale sam w nich uczestniczy, będąc świadom swojego współdziałania w twórczym procesie dynamiki świata. Wyczuł tę intencję Teilhard de Chardin, wskazał również na ten kierunek Sobór w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, rzucając inspiracje dla chrystologii o typie kosmicznym. Nie wolno więc tego wymiaru przeoczyć i w liturgii, która posiada w sobie dynamikę Misterium Paschalnego, działającą zarówno od strony Chrystusa, jak i od strony świata. Materia symbolu eucharystycznego, złożonego na ołtarzu, wchodzi w strukturę misterium poprzez symbolizm sakramentalny wiążący misterium z historią. Ta więź trwa nieustannie. Symbol, położony dzisiaj na ołtarzu, będąc mową Chrystusa, jest także wyrazem człowieka żyjącego w świecie i w czasie<sup>22</sup>. Starając się analizować znaczenie symbolu eucharystycznego, nie można pominąć i tego wymiaru, choć jest on tylko drugorzędny. Faktem pierwszorzędnym jest obecność w Eucharystii osoby Chrystusa i Jego zbawczego dla nas misterium. Należy przeto dążyć do tego, by symboliczna strona sakramentu była czytelna i przemawiająca, by rodziła w konsekwencji wiarę, miłość i zniewalała człowieka, będącego partnerem Przymierza, do podjęcia właściwej decyzji.

Dla tego aspektu musimy nakreślić szersze tło. Począwszy od Starego Testamentu człowiek obserwował stale ingerencję Boga i odnajdywał w niej pewien określony plan. Rozpoczął się on cudem stworzenia, a jego kontynuacją są rządy Opatrzności, normujące wydarzenia i wypowiedzi. Do nich nawiązał Jezus Chrystus, który „czynił i nauczał”. On je też niejako „kontynuował”. Czyny Jezusa pozostające w ścisłej łączności z przepowiadaniem są przez Ewangelie często nazywane *cudami*. Towarzyszą im zwykle słowa pełne mocy, których celem jest wyjaśnianie boskiego posłannictwa Jezusa, a także przypominanie, że zaczął się już okres obecnego Królestwa. Domagają się one zawsze wiary i zajęcia stanowiska wyrażonego decyzją „za” lub „przeciw”. W tym sensie czyny stają się *znakami* (sam Jezus jest „znakiem” — *SEMEION*)<sup>23</sup> i jako znaki — *mową* Chrystusa-Boga. Cuda, jako znaki, objawiają chwałę (*DOXA*) Boga, wskazując zasadniczo na jeden kierunek — ku Eucharystii

<sup>22</sup> M. D. Chenu, *Anthropologie de la liturgie*, art. cyt., 173.

<sup>23</sup> J. Gnilka, *Zeichen-Wunder*, art. w: HTG, 2 (1963) 876—885. Por. także K. Rengstorf, *SEMEION*, w: TWNT, VII (1964) 199—269.

stii. Wynika to jasno zwłaszcza z opisów św. Jana Ewangelisty<sup>24</sup>. Dlatego nieuznanie w cudzie znaku i pozostanie wobec niego bez wiary jest ciężką winą. W Starym Testamencie lud pomimo otrzymania wielu znaków pozostawał niewierny, co było wynikiem jego zatwardziałości (J. 12, 37—40). Również przeciwnicy Jezusa widząc cuda odpowiadają na nie nienawiścią, bo nie rozumieją ich charakteru znaczeniowego. Wyrok śmierci wydany na Jezusa wypływał z niewiedzy przeciwników („nie wiedzą, co czynią” Łk 23, 34).

Tradycja od najwcześniejszych czasów zajmuje się właściwie interpretacją cudów oraz ich znaczeniem i zwraca większą uwagę nie na ich stronę zjawiskową, będącą znakiem działania Bożego, ale na wypełnienie mesjańskich obietnic (Mt 11, 1—15). Cuda nie wyrażają na pierwszym miejscu czynów potęgi, lecz są czytelnym wypełnieniem proctw i objawiają konkretne znaczenie czynów<sup>25</sup>. Zarówno św. Augustyn<sup>26</sup>, jak i św. Tomasz z Akwinu starali się wszechstronnie ująć znaczeniowy aspekt cudu oraz symbolu sakramentalnego. Ujęcie Tomasa, które jest właśnie tytułem tego paragrafu, harmonijnie rozkłada ciężar elementu dynamicznego i znaczeniowego. Niestety, teolodzy z okresu późniejszej scholastyki, jak i z czasów teologii nowożytnej, zwłaszcza neotomizmu, przesunęli akcent w kierunku aspektu sprawczego (EFFICIUNT), nadwyrażając tym samym poważnie równowagę teologii sakramentalnej.

Teologia biblijna i współczesna filozofia odkrywają na nowo wartość symbolu. Dzięki nim wracamy znów do przyznania właściwego miejsca roli symbolu w interpretacji Eucharystii jako rzeczywistości symbolicznej. Z teologii biblijnej wiemy, że zbawcze wydarzenia i czyny mają swój kres (TELOS) i swój szczyt w Zmartwychwstaniu Jezusa, przez które On sam staje się znakiem *par excellence* i początkiem nowego eonu. Wiemy też, że wypełnione w Jego Osobie zapowiedzi (TESTIMONIA) Starego Testamentu<sup>27</sup> uprawniają nas do twierdzenia, iż w Nim jest ostateczna miara teologiczna wszystkich znaków i według niej należy tłumaczyć ich znaczenie. Odnosi się to również do Eucharystii. Dopiero w Zmartwychwstałym wszystkie poszczególne wydarzenia, znaki i cuda, wraz z centralnym cudem Eucharystii, tworzą całość i odnajdują swoją Prawdę. W świetle znaku Zmartwychwstania realizm Eucharystii i obecnego w niej Pana staje się tezą niezaprzeczalną.

<sup>24</sup> H. Schlier, *Johannes VI und das johanneische Verständnis der Eucharistie*, w: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 102.

<sup>25</sup> J. Daniélou, *Les répas de la Bible et leur signification*, LMD, 18 (1949) 7—33.

<sup>26</sup> Definicja cudu św. Augustyna: „Illa, quae quamvis eadem materia corporali, ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admovetur, quae proprie miracula et signa dicuntur”. *De Trinitate*, III, 10, 19 (PL 42. 879). Por. także jego definicję w *Tractatus In Ev. Joannis*, 24, 1.

<sup>27</sup> C. H. Dodd, *According to the Scripture*, London 1952, 28—61.

W tym bowiem świetle widzimy, że symbolizm obrzędu Eucharystii nie wyklucza jego realizmu.

Obrońcy dogmatu obecności rzeczywistej zapominają często o charakterze symbolicznym i figuratywnym obrzędu eucharystycznego i nie doceniają wystarczająco doktryny o Zmartwychwstaniu. Nie doceniają też dostatecznie metody form historycznych, z których wynika, że z czterech opisów ustanowienia przekazy najstarsze — Pawła (57) i Marka (70) — są najprawdopodobniej elementami wcześniejszej tradycji liturgicznej. Są one wprawdzie zwięzłe i lapidarne, ale są zarazem tekstami gwarantowanym przez wiarę całej wspólnoty. Jeśli więc aspekt symboliczny wysuwa się na pierwszy plan w opisie ustanowienia, relacjonowanym przez Marka (czy innych autorów), nie trzeba się obawiać, że mógłby on zaprzeczyć interpretacji realistycznej, ponieważ istota rzeczy nie mieści się tylko w „Estin” formuły: „To jest bowiem Ciało moje”. Znaczenie ustanowienia jest w fakcie oddania za wielu. Tak więc ani sam symbolizm, ani jego rozumienie nie wystarczają — trzeba jeszcze uczestnictwa w ofierze, na co wyraźnie wskazuje kontekst biblijny (1 Kor 10, 16; 11, 27; J 6, 53—56). Nie wolno więc ostatecznie wyprowadzać obecności realnej Chrystusa ani z samej Jego formuły, ani z Jego czynności symbolicznej, lecz tylko ze znaczenia, jakie On sam tym czynnościom i słowom nadał. Znamy je z wiary Kościoła przechowywanej w Tradycji i w biblijnym kontekście formuł sakramentu<sup>28</sup>.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus biorąc w ręce chleb i wino wskazał w nich na symbole egzystencji, życia. W tym kontekście Krew wylana, oddzielona od Ciała, oznacza, że to życie uzyskało swoją egzystencję przez ofiarę Jego śmierci. Oddzielenie symbolów Ciała i Krwi Jezusa uobecnia sakramentalnie śmierć krzyżową jako znak daru totalnego. Oddanie się Chrystusa pod postaciami pokarmu ofiarniczego umożliwiło uczestnikom Eucharystii partycypację w Jego ofierze Śmierci, a tym samym i w Zmartwychwstaniu. Po tych wstępnych uwagach możemy podjąć próbę wykazania, w jaki sposób czynność symboliczna jest fundamentem faktu eucharystycznego.

### 3. INTERPRETACJA EUCHARYSTII JAKO RZECZYWISTOŚCI SYMBOLICZNEJ

Poprawna interpretacja symbolu Eucharystii nabiera dziś szczególnego znaczenia. Z jednej strony bowiem panuje pewna epistemologiczna izolacja sfery liturgicznej od metod poznawczych dominujących w sztuce, literaturze, nauce, filozofii, a nawet teologii. Brak też organicznej jedności, jaka panowała do XII wieku między symboliką liturgii a symboliką całego świata i historii. Z drugiej zaś strony od II Soboru Wa-

<sup>28</sup> J. Dupont, „Ceci est mon corps”, „Ceci est mon sang”, NRTh, 10 (1958) 1032—1034.

tykańskiego powszechnie podkreśla się konieczność czynnego uczestnictwa w Eucharystii, opartego na pełnym zrozumieniu. W tym celu wprowadza się nowe reformy obrzędów, by nie tylko ułatwić człowiekowi zrozumienie tego uczestnictwa, ale by go całego świadomie zaangażować w misterium wiary, ukryte w symbolicznej rzeczywistości sakramentu.

Nie można ograniczyć tej reformy tylko do ujęcia starej rzeczywistości w nowy sposób. Należy dążyć do ukazywania więzi starego z nowym, bez szkody dla rzeczywistości interpretowanej. Postaramy się przedstawić te próby najpierw w ujęciu teologii biblijnej, by potem ukazać je we współczesnej interpretacji fenomenologiczno-hermeneutycznej.

Wiele już razy określaliśmy Eucharystię jako sakrament paschalny, co oznaczało, że elementy sakramentu (chleb i wino) wraz ze słowami ustanowienia („moje Ciało, moja Krew za was wydane”) oraz czynność posiłku wskazują na Krzyż i Zmartwychwstanie. Tak więc Paschalne Misterium Chrystusa jest przedstawione przez dane symboliczne. Chociaż rozdzielamy elementy sakramentu od posiłku, dary od czynności sakramentalnej i misterium Krzyża od misterium Zmartwychwstania, to jednak nie tracimy z oczu całości: zarówno symbolicznego sprawowania sakramentu, tworzącego jeden całościowy znak, jak i jednego misterium Paschalnego, scalającego misterium Chrystusa z naszym w jedności Przymierza. Nie jest łatwo przy tej ilości danych nie utracić owej jednolitej wizji, posiadającej przez tę właśnie zwartość paschalną dynamikę.

Biblijny przekaz Dziejów Apostolskich mówi, że najczęstszą modlitwą pierwotnych gmin chrześcijańskich, odmawianą podczas sprawowania Eucharystii, była modlitwa *Marana tha*. Według O. Cullmanna ta stara modlitwa jest z jednej strony przypomnieniem zjawienia się w dniu Zmartwychwstania Pana, który pozostał ze swoimi aż do końca świata. Z drugiej strony jest ona prośbą, by Pan pojawił się *hic et nunc*, podczas sprawowania Eucharystii, jako obwieszczenie końcowej paruzji, która powinna dokonać się również podczas posiłku mesjańskiego<sup>29</sup>. Można więc powiedzieć, że *Marana tha* jest przede wszystkim modlitwą eucharystyczną<sup>30</sup>.

„Łamanie chleba” — pierwotna nazwa Eucharystii — wskazuje też na złączenie Eucharystii z agapą i to nie tylko w sensie następczym (jakoby Eucharystia następowała po skończonej uczcie braterstwa), lecz w sensie organicznym<sup>31</sup>. Świadczy mianowicie o tym, że posiłek Apostołów odbywał się razem z obecnym Panem. On bowiem po

<sup>29</sup> O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, 110—111.

<sup>30</sup> J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Freiburg 1958<sup>1</sup>, 1, 13.

<sup>31</sup> L. Dussaut, *L'Eucharistie. Pâques de toute la vie*, Paris 1972, 286.

zmarłychwstaniu ukazywał się uczniom najczęściej w czasie posiłków i uczestniczył w nich razem z nimi<sup>32</sup>. Według św. Piotra świadkami zmarłychwstania byli ci, „którzy z Nim jedli i pili po Jego zmarłychwstaniu” (Dz 10, 41).

Cechą tych wspólnych posiłków było spożywanie ich w prostocie serca (Dz 2, 46) — i radość wynikająca z oczekiwania na zjawienie się Zmarłychwstałego Pana. Ona przesłaniała niejako bolesne wspomnienie Ostatniej Wieczerzy, podczas której Pan wskazywał na bliską śmierć i podczas której miała miejsce zdrada Judasza<sup>33</sup>. Wspomnienia posiłków ze Zmarłychwstałym podane są w epizodzie z Emaus (Łk 24, 31) i w scenie połowu ryb z Panem (J 21, 12)<sup>34</sup>. W czasie tych posiłków uczniowie rozpoznawali Pana nie przez same gesty błogosławienia i łamanie chleba, lecz dlatego, że „oczy ich otwierały się”, to znaczy, że zostali poddani oświeceniu i nowemu poznaniu („Poznali Go przy łamaniu chleba” Łk 24, 35).

Wydaje się też, że posiłki eucharystyczne pierwotnej wspólnoty kościelnej nawiązują do tych spotkań z Panem i są pojmowane jako antycypacja obiecanej uczty mesjańskiej. Cullmann utrzymuje, że błędem byłoby sądzić, iż wiara w Zmarłychwstanie Chrystusa nie opierała się głównie na wspomnieniu tych posiłków, podczas których ukazywał się Zmarłychwstały<sup>35</sup>.

Św. Paweł nawiązywał w gminie korynckiej do drugiego typu posiłku kultycznego, wiążącego się ze wspomnieniem Ostatniej Wieczerzy i śmierci Jezusa<sup>36</sup>. Przy sprawowaniu Eucharystii i przy agapach wkradły się bowiem w gminie korynckiej nadużycia. Stąd Pawłowe aluzje sięgają wprost do Ostatniej Wieczerzy i Męki (1 Kor 11, 23). Sugestie jego nie dotyczą reformy samego obrzędu sprawowania Eucharystii, lecz podkreślają jej aspekt ofiarniczy, sprowadzają się więc jedynie do przesunięcia akcentów.

Jezus powiedział kiedyś: „Odtąd nie będę już pił owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w Królestwie Ojca mego” (Mt 26, 29; Mk 14, 25). Św. Łukasz umieszcza ten tekst przed Ostatnią Wieczerzą<sup>37</sup>. Stąd według niego Eucharystia

<sup>32</sup> Mk 16, 14; Łk 24, 30—42; Dz 10, 41.

<sup>33</sup> O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif*, RHPR, 1 (1936) 1—22.

<sup>34</sup> Prawdopodobnie do tej ryby nawiązywały zwyczaje z ICHTYS, o których szeroko F. J. Dölger, *ICHTYS*, Bonn 1910, 1.

<sup>35</sup> O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive...*, dz. cyt., 110. Por. Dz 1, 4 SYNALIDZESTHAI, łac. *convesci*, poch. od SYNALIDZOMENOS dosłownie znaczy „brać sól razem”. Por. także Dz 10, 41.

<sup>36</sup> Teoria o dwóch źródłach Eucharystii pochodzi od H. Lietzmana, *Messe und Herrenmahl*, (AzKG 8), Bonn 1926. Oprócz tekstów biblijnych opiera się ona na egipskiej liturgii Seraphiona i Hipolita Rzymskiego.

<sup>37</sup> P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15—20*, RB, 48 (1939) 382, 386.

wiąże się z okresem nowego eonu. Sumując, możemy powiedzieć, że we wspólnotach apostołskich jest jeden posiłek liturgiczny, mający jednak wiele aspektów, których nie sposób ująć całościowo<sup>38</sup>.

Jednak te dwa aspekty, zarówno aspekt ofiary, jak i aspekt spotkania ze Zmartwychwstałym, uzupełniają się wzajemnie. Aspekt znaczeniowy symbolu uzyskujemy dopiero przez spojrzenie integralne. Tak więc „łamanie chleba” przedłuża się we wspólnocie posiłku uczniów, doświadczających obecności Chrystusa uwielbionego. Oto pierwsze znaczenie celebracji eucharystycznej: Zbawiciel żyje pośród uczniów zgromadzonych dla łamania chleba. Ta obecność Chrystusa uwielbionego realizuje się też we wspomnieniu Ostatniej Wieczerzy, będącej ofiarniczym posiłkiem Krzyża. Jezus zaprasza wiernych do stołu, ponieważ to, co im ofiaruje, jest Jego Ciałem wydanym za wielu na odpuszczenie grzechów. To ciało jednak jest Ciałem Chrystusa ożywionego przez Ducha Świętego. Bóg nie udziela swych darów inaczej, jak tylko po przyjęciu żertwy i anektowaniu jej do stanu uwielbionego. Żertwa nie może być świętym pokarmem przed dopełnieniem, przed osiągnięciem kresu, do jakiego ofiara zmierza, przed konsekrowaniem jej przez Boga. W fakcie Zmartwychwstania Ciało Chrystusa zostało przebóstwione w Duchu Świętym. To właśnie Ciało my spożywamy. Tak więc do stołu ofiary wierni zasiadają we wspólnocie z Chrystusem uwielbionym.

Im bardziej Eucharystia przestawała być prawdziwym posiłkiem (por. łamanie chleba), tym bardziej sprowadzano obecność Chrystusa wyłącznie do elementów chleba i wina (nazywając tę obecność *Realis praesentia*). Natomiast w pierwszych gminach, gdy „pożywano Eucharystię w prostocie” i tak ją interpretowano teologicznie, Eucharystia stawała się posiłkiem, podczas którego Pan uwielbiony (choć ze stygmatem męki) był obecny przy stole razem ze swoimi. Znaczyło to, że ofiarę, którą wyrażał Krzyż, utożsamiano z jej skutkiem — wspólnotą Jezusa z Ojcem w Duchu Świętym.

Okolo 150 roku, gdy oddzielono agapy od sprawowanej Eucharystii, akcent przesunął się na dziękczynienie nad darami. Począwszy od św. Ireneusza darami tymi są coraz częściej jałmużny oraz chleb i wino składane przez wiernych. Od tego czasu datuje się też synteza teologiczna, scalająca duchową ofiarę chwalby ze złożonymi darami materialnymi jako wyraz oddania Kościoła. Św. Ireneusz podkreśla jednak wyraźnie, że bez ofiary Chrystusa nie ma ofiary Kościoła, która otrzymuje swoją istotną treść tylko od Chrystusa. Dzieje się to wtedy, gdy Chrystus, będąc Głową Kościoła, przyjmuje jego dar jako symbol swojego własnego daru dla Ojca. Ten dar Jezusa, wyrażający się Jego śmiercią,

<sup>38</sup> F. X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Paris 1954, 374 sq.

znamy z Objawienia jako dar zbawienia. Staje się on widzialny poprzez anamnezę nad symbolami wyrażającymi życie (chleb i wino). W ten sposób Eucharystia, sakrament człowieczeństwa Chrystusa, jednoczy ofiarę Kościoła z ofiarą Chrystusa, czyniąc z niej jedną ofiarę Chrystusa całego. Kiedy więc nasza ofiara jest przyjęta przez Ojca ze względu na Jego miłość ku Jezusowi, dary ziemskie zostają nam oddane dla naszego zbawienia. Więź ofiary i posiłku (Męki i Zmartwychwstania) dokonuje się przez epiklezę. Sakrament człowieczeństwa Chrystusa, ofiarowany Ojcu, jest nam dany jako sakrament naszego spotkania z Bogiem. Ta bogata synteza św. Ireneusza<sup>39</sup> stała się podstawą współczesnej wizji teologicznej powracającej do teologii biblijnej, interpretowanej przez Ojców Kościoła<sup>40</sup>.

Chcąc przedstawić dzisiejszą interpretację Eucharystii jako rzeczywistości symbolicznej, nie można ograniczyć się tylko do wyjaśnienia w sposób analityczny samych obrzędów bez ukazania szerszego tła. Jest nim nie tylko cały obrzęd Eucharystii, zawierający liturgię Słowa i liturgię sakramentu, ale są nim też powiązania chrystologiczne, eklezjologiczne i antropologiczne. Trzeba również dążyć do zerwania z zasadą systematyzacji eucharystycznej, dokonanej przez teologię potrydencką w relacji do Męki, z pominięciem Zmartwychwstania czy innych tajemnic Chrystusa, łącznie z tajemnicą Wcielenia.

Wyróżniając dla ilustracji częściową strukturę najbardziej nas interesującą, jaką jest kanon mszalny, spróbujemy ukazać bogactwo symboliczne Eucharystii według metody fenomenologicznej i hermeneutycznej<sup>41</sup>. Posłużymy się w tym celu kilku płaszczyznami znaczeniowymi<sup>42</sup>, odnoszącymi się do ofiarowania darów chleba i wina jako podstawowego obrzędu i gestu symbolicznego (w Kanonie Rzymskim dokonuje się to na początku: „haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata” oraz po przeistoczeniu w *Memores offerimus*).

Pierwszy poziom znaczeniowy wskazuje, że bezpośrednim przeznaczeniem chleba i wina jest być pokarmem, zaspokajającym głód i pragnienie. Drugi poziom znaczeniowy mówi, że ten pokarm jest równocześnie

<sup>39</sup> J. P. de Jong, *L'Eucharistie comme réalité symbolique*, dz. cyt., 100—103. Na ten temat pisze też w aspekcie biblijnym F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968.

<sup>40</sup> W swojej wydanej ostatnio monografii L. Dussaut postuluje, by w przyszłości reforma sakramentu Eucharystii uwzględniła rozdział w czasie dwu konsekracji, wyjaśniła teologicznie wartość ofiarniczą wcielenia i całego życia historycznego Chrystusa, uprzyścipleniła Komunię św. pod dwiema postaciami w każdym sprawowaniu Eucharystii i wprowadziła ewentualnie na nowo agapy, jako organiczną część Eucharystii. Por. *L'Eucharistie...*, dz. cyt., 280—289.

<sup>41</sup> Analizy fenomenologiczno-hermeneutyczne streszczam za J. Colin, *Phénoménologie et herméneutique du symbolisme liturgique*, w: Vatican II, *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, 228—241.

<sup>42</sup> Por. R. Ingardena teoria o symfonicznej strukturze dzieła literackiego. *O dziele literackim*, Warszawa 1960, 52—57.

darem ofiarnym. Fenomenologia religii łącząc obydwa znaczenia przypomina, że człowiek karmiąc się doświadcza zależności biologicznej od świata. Ta zależność może być interpretowana jako znak jego zależności od Boga, ponieważ dary ziemi pochodzą od Niego, a sam fakt ofiarowania wyraża ludzką wdzięczność. W Starym Testamencie ofiarowywano Bogu pierwociny plonów, jako dar wdzięczności za wejście do Ziemi Obiecanej. Tak więc dar symbolizuje ofiarę z siebie samego.

Trzeci poziom znaczeniowy ma na celu wyjaśnić, w jaki sposób chleb i wino obrazują ofiarę duchową. W planie naturalnym chleb i wino symbolizują życie, w planie historycznym naśladują gest Chrystusa. Poprzez ten gest dar uzyskuje nowy sens, nowe znaczenie. Staje się z jednej strony ofiarą ekspiacyjną (gładzi grzechy), z drugiej zaś ofiarą Przymierza (jednoczy z Bogiem). Tak więc przez uczestnictwo w obrzędzie eucharystycznym chrześcijanin jest zaproszony do ofiarowania swego życia Chrystusowi, aby z Nim wejść do wspólnoty z Ojcem.

Chleb i wino są typami ofiary Kościoła, a przede wszystkim ofiary Chrystusa. Nasze dary przez przeistoczenie stają się dla nas Ciałem i Krwią Chrystusa. W Eucharystii więc jest nie tylko intencjonalna obecność przeszłego wydarzenia. W akcie ofiarniczym, powtarzającym ofiarę Wieczernika, jest obecny sam Chrystus wraz ze swoją czynnością zbawczą. Ta idea obecności wydarzenia przeszłego w aktualizacji obrzędu jest czymś wyjątkowym i jedynym. To jest właśnie idea Eucharystii jako sakramentu, znaku skutecznego ofiary Chrystusa i Jego Zmartwychwstania. Przekracza ona filozoficzny wymiar symbolu. Jedynie decyzja wiary w Duchu Świętym może otworzyć nas na to zrozumienie znaczenia symbolu eucharystycznego. Eucharystię potrafimy zrozumieć tylko wtedy, kiedy sami odkrywamy Chrystusa w sobie i przez Niego zaangażujemy się w drogę ku Ojcu, to zaś może dokonać się tylko w kontekście Misterium Christi, polegającym właśnie na związaniu sakramentalnym Chrystusa i Kościoła (ludzkości) w wizji Historii Zbawienia. Tak więc wizja zbawienia przedstawiona w opisach biblijnych i uobecniona w liturgii jest ową rzeczywistością i symbolizmem zarazem. Widząc ten związek, wchodzimy w czwarty poziom znaczeniowy.

Piąta płaszczyzna interpretacji symbolizmu Eucharystii mówi nie tylko o obecności Chrystusa w darach, ale o Jego obecności w posiłku wspólnoty eucharystycznej, która jest prawdziwą wspólnotą eucharystyczną tylko wtedy, kiedy przyjmuje Ciało i Krew Chrystusa (kiedy komunikuje). A więc chleb i wino przyjmują w tej fazie znowu pierwotną wartość pokarmu, Pokarmu, który jest Chrystusem, i pokarmu, który Chrystus — jako współbiedak — daje swoim uczniom podczas posiłku.

Oto próba interpretacji współczesnej, choć może niezupełnej i nie-

doskonalej. Zasady hermeneutyki fenomenologicznej ukazały się tutaj ściśle związane z zasadami hermeneutyki biblijnej. W ten sposób wyjaśnienie kanonu w jego części centralnej pozwoliło nam lepiej zrozumieć z jednej strony dynamiczny rozwój celebrы eucharystycznej prowadzący do Komunii, a z drugiej strony strukturę całego kanonu. Skoro modlitwa ofiarowania nie może otrzymać swego pełnego sensu, jak tylko w relacji do generalnej wizji Ekonomii Zbawienia i do miejsca, jakie człowiek w tej ekonomii zajmuje, to jest rzeczą normalną, że struktura kanonu ułatwia nam zrozumienie tej wizji i ukazuje całość Historii Zbawienia, do której wprowadza prefacja. Dziękując w niej za wszystkie wydarzenia przygotowujące Misterium Paschalne, wchodzimy w klimat centralnej prawdy, jaką jest opis ustanowienia z przeistaczającą konsekracją chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Ciało i Krew Chrystusa uobecniają się dla nas i dla naszego zbawienia, to znaczy dla wspomnienia naszego uczestnictwa w Przymierzu.

Dokoła tego sakramentalnego wydarzenia centralnego, odczytanego i odczytywanego ze związku Chrystusa z Kościołem, jest wiele znaków drugorzędnych. Metanoia chrześcijańska natomiast nieustannie kształtuje się i pogłębia przez wspomnienie (anamnezę) tych skutecznych znaków, uobecniających osobę Chrystusa i Jego zbawcze dzieła dla nas<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> A oto inne opracowania dotyczące interpretacji Eucharystii jako rzeczywistości symbolicznej: A. Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London 1925; prawie wszystkie książki O. Casela, traktujące o Eucharystii, G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1975<sup>11</sup> (208—268).

## DIE EUCHARISTIE ALS WIRLELICHKEIT UND SYMBOL

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Konzeption separatistischer Auffassung der Doktrin über die Eucharistie (Opfer, Sakrament, Kommunion, Kultus des Heiligen Sakramentes), die seit dem Konzil von Trient dominierte, wird nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sukzessiv durch die Vision einer organischen und ganzheitlichen Auffassung dieses Mysteriums verdrängt. Sie basiert auf der Erfüllung des Willens Jesu Christi, den Er während des Heiligen Abendmahls ausgesprochen hatte. Wir besitzen vier Varianten dieser Aussprache (Lk 22, 15—20; 1 Kor 11, 23—25; Mk 14, 22—25; Mt 26, 26—29). Obwohl sie von verschiedenen liturgischen Traditionem stammen, besitzen sie alle einen Inhalt, den man mit den Worten des Evangeliums darstellen kann: „(Jesus) nahm das Brot, sagte Dank, brach es und gab es mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Ebenso den Kelch nach dem Mahle mit den Worten: dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (Lk 22, 18—20).

Die Eucharistie soll also eine Ausübung der Anamnese des Herrn sein, das Zelebrieren des Opfers — des Mahles — durch die hierarchisch gestaltete Gemeinschaft. Die während des Mahles gesprochenen Worte „zu meinem Gedächtnis“ (d. h. zum Andenken des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Herrn) bestätigen die Erfüllung Seines Befehls, sind die Erinnerung und die Bestätigung alles dessen, was während des Heiligen Abendmahls und auch bei jedem eucharistischen Zusammentreffen nach der Auferstehung vollbracht wurde (vgl. Eucharistie in Emmaus). Während der Danksagung (der Eucharistie), die der Priester über den von Gläubigen geopfertem Gaben des Brotes und des Weins ausspricht, beginnt die Intervention Gottes, der sie in Leib und Blut Seines Sohnes verwandelt und diese in der Kommunion den Versammelten zum Essen gibt, damit sie am Mysterium des Neuen Bundes in vollem Maße teilnehmen können.

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil angenommene These, die die Liturgie und besonders die Liturgie der Eucharistie als Quelle und Gipfel der Seelsorge und des christlichen Lebens bezeichnet, zeigt, daß die Erlösung des Menschen von der untrennbaren Verknüpfung des Glaubens mit den Sakramenten abhängig ist. Der Glaube selbst genügt nicht. Jede Gnade ist in der diesseitigen Ordnung eine sakramentale Gnade, was bedeutet, daß sie die Wirklichkeit (res) des Sakramentes ist. Da jede Gnade gewöhnlich durch die Sakramente, vor allem durch die Eucharistie, gewährt wird, so wird sie während der Ausübung des Sakraments gewährt. In der sakramentalen Tat selbst wird Christus für uns zum Erlöser. Er gibt uns Gnade, weil Er darin gegenwärtig ist.

Die Gegenwärtigkeit der Erlösungstat und die sich daraus ergebenden Früchte gewinnen ihre Macht und Garantie durch die reale Gegenwärtigkeit der erlösenden Person Jesu als Nahrung. Das Wort „Leib“ (SOMA), das das menschliche Dasein in der Einheit der Person bezeichnet, weist eindeutig darauf hin. Während der Ausübung der Eucharistie ist sowohl der einverleibte als auch der gequälte (INCARNATUS ET PASSUS) und der auferstandene Christus in Gloria gegenwärtig, also derjenige, der in seiner Erlösungstat auf mehrere Weisen da ist.

Alle Weisen der Gegenwärtigkeit der Person Christi, und besonders die substantielle (reale), somatische Anwesenheit seiner Person und die aktuelle Gegenwärtigkeit Seiner Erlösungstat, gehören unzertrennlich einander an und bilden eine organische Ganzheit. Daraus ergeben sich weitere Konsequenzen, weil wir im Sakrament des Opfers Christi (so nennt man auch das Eucharistische Zelebrieren) mit Ihm in eine „fühlbare“ (weil immanente) und sakramentale Berührung kommen. Indem wir Christus durch die Teilnahme an der sakramentalen Tat, die unsere Seele und unseren Leib in die erlösende Opfergesinnung engagiert, annehmen, trinken wir aus der Quelle der Erlösung, aus seinem erlösenden Opfer.

Das Opfer wird aber nur dann vollbracht, wenn die geistige Hingabe der Person den einverleibten Ausdruck besitzt. Dies geschieht entweder durch das Märtyrertum oder durch die kultische Opfergabe, in der die Gabe der Person, ein in bestimmte liturgische Struktur gefaßtes Symbol, vorgelegt wird. Deshalb wird die kultische Gestalt des Opfers, in Hinblick auf seine Wortbedeutung (SIGNUM), nach dem hl. Augustin sacramentum (vgl. sacramenta sunt in genere signi) genannt. Die engste Verbindung mit Gott wird jedoch erst durch die Opfernahrung angeknüpft, weil darin die Tat Christi und das kultische Opfer am Kreuz „für viele“, was durch die Auferweckung aus dem Tode bestätigt wurde, enthalten ist. Jesus, Gott-Mensch, trat darin als Vertreter der Menschheit auf und als ihr Mitglied erhielt er den Zutritt zu dem Vater, indem Er dadurch den anderen Menschen die Entgegennahme des Paktes des angebotenen Bundes ermöglichte.

Diese für die ganze Erlösungsgeschichte entscheidene Tat Christi, die während des Heiligen Abendmahls vollbracht wurde, wurde von Ihm in einem Realsymbol gleichsam „geschlossen“, „verborgen“ und für uns vergegenwärtigt. Indem Christus sich selbst den Menschen gibt, schließt er diese Erlösungstat in einem kultischen Akt ein, dessen Symbol die Nahrung für Menschen ist — und dieses Realsymbol übergibt er dauernd der Kirche zu ihrem Besitz. Und wenn die Kirche während der Ausübung der eucharistischen Liturgie „das zu Seinem Gedächtnis tut“ (EISTEN EMEN ANAMNESIN), übergibt sie ihr Opfer in seine Hände, damit er es dem Vater als die Antwort der Braut überliefert. Die Anamnese ergibt sich also organisch aus der Idee des Bundes. Der liturgische Kultus, par excellence, der in der Ausübung der Eucharistie seinen Ausdruck findet, ist als Anamnese eine Vergegenwärtigung und Realisierung der Beschlüsse des Bundes und dessen Inhalte.

Auf diese Weise vollzieht sich die Gegenwärtigkeit der Erlösungstat Christi, die Kirche durch das sakramentale Wort, das in der Sprache der Urkirche die Eucharistie genannt wurde, zur Vertiefung des bräutlichen Bandes vorbereitet. Die normative Form des Sakramentes bildet jedoch die Konsekration, durch die die Verwandlung (TRANSSUBSTANTTIO) zustande kommt. Der wesentliche metaempirische Kern der Verwandlung, der die Substanz genannt wird, ist mit der Person Christi identisch. Die reale Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi ist das Herz der Eucharistie. Sie ist das Fundament aller anderen aktuellen Gegenwartsweisen und damit der ganzen Erlösungsdynamik. Die entsprechende Deutung der organischen Vision, die Eucharistie als Mysterium des Bundes, als Brautverbindung Christi mit der Kirche zu fassen, bildet einer der wichtigsten Richtungsgabe der Seelsorge. Sie zeigt die Fundamente der sakramentalen Mystik und bildet den höchsten Gipfel der christlichen Geistigkeit.

Dadurch wird die Feststellung des Dekretes OPTATAM TOTIUS verständlich, welches fordert, daß man in den Seminaren „vom Mysterium der Erlösung, das in der liturgischen Tätigkeit und im ganzen Leben der Kirche gegenwärtig und tätig ist“, unterrichtet. Sie erinnert daran, daß die Offenbarung vor allem die Geschichte der Intervention Gottes in die Welt mit dem Hauptgeschehnis des Ostermysteriums ist. Die Sakramente, hauptsächlich die Eucharistie, verlängern diese Intervention und indem sie gegenwärtig und aktuell sind, werden sie eine Inspiration und eine dynamische Macht für die Aufgabe der Kirche, was sich in ihrem Missionsdenken und ihrer Missionstätigkeit, in der Theologie und der Barmherzigkeit äußert.