

ALFONS SKOWRONEK

WSPÓŁCZESNE TENDENCJE W NAUCE O EUCHARYSTII *

Treść: I. Kształt wypowiedzi Kościoła o Eucharystii; II. Trydent wobec zagadnień eucharystycznych; III. Napięcia; IV. Metodologiczny punkt wyjścia. V. Dzisiejsza hermeneutyka wypowiedzi o Eucharystii; VI. Pierwsze półwiecze wieku XX — zwrot ku Tradycji; VII. Dzisiejsza myśl eucharystyczna; VIII. Uwagi praktyczno-duszpasterskie.

I. KSZTAŁT WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA O EUCHARYSTII

Zadaniem Kościoła jest strzeżenie misterium eucharystycznego i pieczołowite przekazywanie go z pokolenia w pokolenie. Kościół wierzy, iż w misji tej doznaje wsparcia Ducha Świętego, która to świadomość upoważniała nauczycielski jego urząd do ogłaszania na przestrzeni wieków wiążącej nauki. Spełniając to powołanie nigdy nie kierował się Kościół zamiarem formułowania, raz na zawsze (w ściśle określonych słowach), całej prawdy. Często chodziło o sformułowania związane z daną epoką historyczną, stwierdzenia wymierzone przeciwko określonym herezjom dla ratowania prawdy chrześcijańskiej. Nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii ma charakter wybitnie polemiczny, osadzona jest w klimacie wytworzonym wystąpieniami reformatorów. Stąd też niemożliwą byłaby próba zbudowania systematycznego traktatu o Eucharystii w oparciu o uchwały Trydentu, który to Sobór całą swą uwagę skoncentrował na tych punktach nauki o Wieczery Pańskiej, jakie spotykały się z kontestacją reformatorów, w imponujący sposób broniąc nauczania Tradycji. Przed teologiem powstaje więc pytanie: Jakie to wartości chrześcijańskie Ewangelii usiłowano wówczas ocalić? Odpowiedź na to pytanie przybiera charakter

* Artykuł jest referatem wygłoszonym w czasie ogólnopolskiej sesji dogmatyków polskich, która miała miejsce w Ołtarzewie, dnia 24 października 1972 r.

imperatywu: Istotne te wartości mamy obowiązek przepowiedzieć w języku i w sposobach wyrazu właściwych naszym czasom.

Co jest zatem istotne w dogmacie Soboru Trydenckiego? W formowaniu się tego dogmatu wyróżnić możemy trzy stopnie:

a. Stopień wiary. Mimo iż zmysły doświadczają tylko chleba, po konsekracji nie ma już chleba lecz Ciało Chrystusa. Tu stwierdza się po prostu fakt, bez reflektowania nad bliższym sposobem tej przemiany;

b. Stopień ontologiczny: Chleb przemieniony zostaje w Ciało Jezusa Chrystusa. Pojęcie „przemiany” jest tu już wynikiem pewnej refleksji na temat procesu „stwierdzonego” przez wiarę;

c. Stopień filozoficzno-przyrodniczy: Przemianę tę nazywa się *aptissime* transsubstancjacją. Na tym stopniu dokonała się już spekulatywna analiza zdarzenia eucharystycznego.

Pierwszy i drugi stopień wydarzenia eucharystycznego tworzy niezmienny i trwały element wypowiedzi dogmatycznej. Stopień trzeci wymaga wyjaśnienia. Treść jego wyrażona została za pomocą arystotelesowsko-scholastycznej narzędziowości pojęciowej, której przecież Sobór Trydencki nie zamierzał kanonizować. Tu zatem otwiera się wolność dla badań teologicznych.

Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy uchwałach Soboru Trydenckiego, gdyż tu tkwią początki i motywacje prób współczesnego naświetlania nauki o Eucharystii. Przy pełnym uznaniu dla ogromnych osiągnięć trydenckich ojców soborowych, nie wyrządzimy im krzywdy podnosząc przeciwko nim zarzut, iż stworzyli oni przedział pomiędzy obecnością rzeczywistą a Ofiarą i Komunią. Dla usprawiedliwienia tej postawy należy od razu dodać, iż Ojcowie Trydentu w ogóle nie byli w stanie postąpić inaczej, albowiem problemem od sporów z Berengarem zaprzatającym całą uwagę teologów było zagadnienie rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Pańskiej. W spuściźnie przekazał Trydent następującej po sobie epoce zadanie wielkie i wdzięczne: stworzenia niezbędnej syntezy i wprowadzenia systematyki pomiędzy wymienione trzy części nauki o Eucharystii. Niestety, misji tej teologia potrydencka nie podjęła się.

Cała pobożność nowej epoki skoncentrowała się na kulcie cielesnie w Eucharystii obecnego Chrystusa, i to także poza Mszą św. Przypadkowy, trychotomiczny schemat Soboru Trydenckiego teologia posoborowa przejęła wprowadzając go jako obowiązujący do katechizmów i podręczników teologicznych, przy czym głównie rozbudowywano część pierwszą trójdziału traktatu o Eucharystii. Jest rzeczą wręcz zaskakującą, że ów współcześnie bardzo krytykowany trójdzielny schemat został skopionowany w najnowszym podręczniku teologii dogmatycznej, wydawanym przez J. A u e r a i J. R a t z i n g e r a ¹. Traktuje się tam kolejno: o rzeczywistej obecności, o Eucharystii jako Uczcie ofiarnej i o Komunii św. Tymczasem jest prawdą, iż pierwsze i podstawowe twierdzenie nauki o Eucharystii brzmi: To jest Ciało moje, nie zaś: Pod tymi postaciami jestem obecny. Składamy Chrystusa jako naszą ofiarę i przyjmujemy Go. Oznacza to, że cały sens uobecniania Chrystusa w Eucharystii sprowadza się do pożywania, po to staje się On obecny ². W rozważaniach o Eucharystii pierwsze miejsce zajmuje Wierzeza Pańska w jej charakterze ofiary i pokarmu.

III. NAPIĘCIA

W nauczaniu o Eucharystii przebiegają obok siebie, na pozór paradoksalnie, dwa trendy: Podczas gdy nadzwyczajny urząd nauczycielski, przeciwstawiając się ciśnieniu opinii heretyckich uwypuklał przede wszystkim obecność rzeczywistą, o tyle zwyczajny Urząd Nauczycielski od zarania chrześcijaństwa nigdy nie tracił z oczu całej pełni Eucharystii (np. w liturgii). Organicznie rozwijała się świadomość, że Eucharystia jest Ofiarą Mszy św., zawiera obecność całego zbawczego dzieła Chrystusa, jest Jego rzeczywistą obecnością i to obecnością zorientowaną na Komunię. W wykładzie traktatu eucharystycznego nie wolno zatem zapominać o tych dwu kraterach nauczania Kościoła. Synoptyczne spojrzenie na te dwa nurty prowadzi do następu-

¹ Por. *Kleine katholische Dogmatik*, t. 4 (*Das Mysterium der Eucharistie*), Regensburg 1972.

² Por. K. R a h n e r, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 4, Zürich ² 1961 s. 384.

jącego ujęcia całościowej wizji Eucharystii: Eucharystia stanowi sakramentalną obecność całej rzeczywistości Chrystusa względnie integralnego zdarzenia „Jezusa” celem przyswojenia sobie tego daru zbawczego przez wiernych w pozywaniu³.

IV. METODOLOGICZNY PUNKT WYJŚCIA

Powyższe refleksje naprowadzają nas ku zagadnieniu metod, jakimi myśl teologiczna posługiwała się rozważając misterium Eucharystii. U początku chronologicznie i rzeczowo znajduje się metoda historio-zbawcza właściwa Pismu św. i Ojcom Kościoła, a dzisiaj na nowo odkryta i dowartościowywana, prowadzi najpewniej do pierwotnego pojmowania tajemnicy Eucharystii. Z zanikiem biblijnego rozumienia historii zbawienia, a szczególnie w związku z rozpadem świadomości o łączności Ofiary Mszy z Paschą miejsce aspektu historio-zbawczego zajmować zaczęła metoda alegoryczno-symboliczna. Można się było spodziewać, iż niepohamowane przerosty i przejaskrawienia tej metody będą musiały natrafić na reakcję. Słuszny ten sprzeciw znalazł swój wyraz w metodzie filozoficzno-metafizycznej, która stanęła pewnie na straży rzeczywistości eucharystycznej. Tu wypracowano usankcjonowane przez IV Sobór Laterański pojęcie transsubstancjacji. Po stronie ewangelickiej, gdzie od samego początku Reformacji ostro przeciwstawiano się Mszy jako ofierze, a Eucharystię pojmowano jako ucztę sprawowaną przez gminę, z predylekcją stosować zaczęto metodę fenomenologiczno-idealistyczną. Renesansowi myślenia biblijno-historiozbawczego uitorowała znów drogę dopiero teoria misteryjna O. Casela oraz ruch liturgiczny. Zwrócenie uwagi na historiozbawczy wymiar Eucharystii jest odkryciem niezwykle ważnym i płodnym w refleksji nad Eucharystią. Jedynie ta metoda umożliwia bowiem dostęp do ujęcia istotnych treści tego sakramentu. Wszystkie inne metody ubogacają naukę o Eucharystii, o ile w polu uwagi zatrzymują spojrzenie historiozbawcze.

Krótki ten rys metodyczny, podany na tym miejscu tylko

³ Por. J. Betz, LThK² III, kol. 1154.

*pro memoria*⁴, stanowi przejście do dzisiejszych najnowszych ujęć nauki o Eucharystii, do prób ujmowania problematyki ze stanowiska fenomenologii egzystencjalnej. Za wszystkimi naszymi dotychczasowymi uwagami kryła się utajona intencja wskazania na ważny fakt, iż tylko w znaczeniu relatywnym możliwe jest mówienie o „nowym” ujęciu Eucharystii, czy w ogóle o „nowej teologii”. Odpowiedzialnie uprawiana teologia nigdy nie rozpoczyna swego startu od punktu zerowego. Bądź przejmując aporie teologiczne, czyli problemy nierozwiązane przez swych poprzednich przedstawicieli, bądź też formułuje pytania własne pod adresem niezmiennych treści prawd objawionych, pytania ze stanowiska człowieka wierzącego w XX wieku, przy czym teologia ta bacznie rozróżnia między treścią Objawienia a sposobami jego sformułowań⁵.

V. DZISIEJSZA HERMENEUTYKA WYPOWIEDZI O EUCHARYSTII

Ponieważ dzisiaj wypracowujemy hermeneutykę wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, interpretując je w kontekście ówczesnych okoliczności historyczno-społeczno-kulturalnych i innych czynników, usiłując w ten sposób wyłuskać istotne jądro tych orzeczeń dla jego nowych nam współczesnych dowartościowań, mamy również obowiązek zbadania tła i uwarunkowań dla rozwijanych dzisiaj tendencji w myśli eucharystycznej. Nie tyle więc będzie na tym miejscu chodziło o prezentację różnych odcieni tychże tendencji, ile o zagadnienie ogólniejsze: o próbę dotarcia do genetycznych założeń współczesnych uprofilowań nauki o Eucharystii.

Jedną z charakterystycznych cech naszej kultury jest odmienna postawa człowieka w stosunku do rzeczywistości. Poczynając racjonalnej, konceptualistycznej przeciwstawiczy zostaje

⁴ Por. J. Auer — J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, t. 6, s. 133 n.

⁵ Sedno rzeczy oddaje para pojęć na język polski trudnych do przetłumaczenia: *continuité dans la discontinuité*, przy czym z grubsza mówiąc — *continuité* odnosiłoby się raczej do treści, *discontinuité* uwydatniałoby zaś różnorodność zewnętrznego wyrazu prawdy objawionej przy równoczesnym zaakcentowaniu ciągłości istotnej zachodzącej między substancjalną treścią a nowym ujęciem słownym.

inny punkt spojrzenia na rzeczywistość: postawa fenomenologiczna. Fenomenologia egzystencjalna wychodzi z założenia, według którego ludzka świadomość zorientowana jest *per se* na rzeczywistość, jaka jawi się nam zjawiskowo; jest to postawa otwarcia się na rzeczywistość, która ze swej strony objawia się świadomości. Człowiek doświadcza sam siebie jako istotę zorientowaną na świat — na świat rzeczy i ludzi. W obcowaniu ze światem człowiek nie występuje jednak w roli biernego receptora rzeczywistości zewnętrznej. Przeciwnie, w rzeczywistość tę czuje się zakorzeniony aktywnie. Rzeczywistość ta jest złożona i bogata do tego stopnia, iż można powiedzieć, że każdy człowiek stwarza swój własny świat. Kształt świata zależy w dużej swej części od nastawienia mojej świadomości. Zagadnienie egzemplifikując, można powiedzieć tak: obok drzewa mogę przejść obojętnie, a jednak zwykle drzewo kryje w sobie wiele znaczeń. Ich jakość zależy ode mnie. Inaczej będzie spoglądał na drzewo cieśla, inaczej ogrodnik czy uczony dendrolog. Wszystko to ma swe jeszcze większe zastosowanie w odniesieniu do samego człowieka i jego współbliźnich.

Charakterologicznie oznacza to, że człowiek jest kimś innym od swej istoty zjawiskowej. Nie jest to zatem człowiek pewien siebie, ale człowiek poznający własną swą niedoskonałość i całą swą osobowością z respektem wsłuchujący się w świat i w drugiego człowieka. Nawiasem możemy tu wtrącić, iż perspektywa ta tłumaczy nam źródła otwarcia się dzisiejszego człowieka na dialog, spotkanie, ruch ekumeniczny, a nawet na dialog prowadzony z marksizmem, na zmianę profilu wychowania, stronę szczerzej wymiany zdań między rodzicami i dzieckiem — wszystko to razem wpływa niewątpliwie na ireniczną formację dzisiejszego człowieka. Jest to zatem klimat różny od atmosfery, jaką wytwarzało po dużej części dawniejsze myślenie konceptualistyczne, dedukcyjne, kiedy to w dyspucie interlokutorzy nie tyle prowadzili dialog, ile z mniej lub większą brawurą siebie zbijali. W podręcznikach dogmatyki tego typu po podaniu tezy z jej kwalifikacją teologiczną natychmiast pojawiał się akapit zatytułowany: *Adversarii*, gdzie bezbronno przeciwnika ustawiano sobie po prostu do (z-)bicia. W tym samym stylu redagowany był dział zarzutów często przedziwnych

i jeszcze przedziwniejszych na nie jasnych a zwięzłych odpowiedzi.

Dzisiejsza sytuacja profiluje także nasze spojrzenie na sposób samego nauczania, które pozbawione zostaje swego charakteru paternalistycznego, zyskując, a raczej odzyskując na nowo, swą funkcję służebną. Dzisiejszy człowiek nie jest w stanie wyznawać wiary w sposób ślepy, prawd wiary zamkniętych w systemy, metody i traktaty. Prawdziwa wspólnota stanowi cel jego dążeń i poszukiwań. Formy, instytucje, organizacje i struktury przyjmuje wtedy, o ile pełnią one w stosunku do tej wspólnoty rolę służebną.

Typowym symptomem dla zmienionych postaw duchowych jest — jakkolwiek byśmy na rzecz patrzyli — próba rewaloryzacji cielesności i życia uczuciowego. Jedną i drugą sferę swej egzystencji pragnie człowiek przeżywać jako rzeczywistość o charakterze symbolu-znaku, po prostu jako tajemnicę.

Myśl współczesnego człowieka scentrowana jest ku przyszłości. Wie on, że każde nowe odkrycie otwiera ciąg nowych pytań i nowych perspektyw. Jest człowiek świadom, że również sam został włączony w potężny strumień ewolucji, której to myśli daje on wyraz na sposób chrześcijański niezrównanie Teilhard de Chardin.

U człowieka naszych czasów stwierdzamy dalej nieposkromiony pęd do tego rodzaju przebudowy świata, by stał się on zamieszkiwalny i mógł dalej się rozwijać. Dają się słyszeć głosy historyków kultury (A. J. T o y n b e e), według których pojawiają się już pierwsze oznaki wspólnej kultury świata.

Kolejna myśl — również nie bez znaczenia dla współczesnych ujęć Eucharystii — to spostrzeżenie, że kultura, w której żyjemy, jest kulturą wielkich miast i ludzkich zbiorowisk, który to fenomen ukazuje nowe problemy ludzkiego współżycia. W architekturze objawia się to w dążeniu do plastyczności przestrzeni. Projektuje się śmiało budowle sakralne, które sprostać mają wymaganiom szeregu funkcji. W malarstwie, plastyce i rzeźbie odnotowujemy pewne zafascynowanie pierwotnym archaizmem. Odkrywa się plastykę murzyńską, sztukę Azteków, bizantyńską ikonografię, romańskie freski. Jednym słowem, stajemy się świadkami gorączkowych poszukiwań za elementar-

nyymi i symbolicznymi środkami wyrazu. Dzisiejszy artysta zdaje się żyć przeświadczeniem, że rzeczywistość absolutna oszłamiająco przewyższa i wyrasta ponad wszystko, co stworzył człowiek. Zarazem zaś obserwujemy skłonności do odtwarzania skrajności tego co brzydkie i ułomne. Można zatem powiedzieć, że współczesna, awangardowa estetyka, przedzierając się ku temu co absolutne, stwarza tym samym klimat religijny, użyźnia glebę dla zakiełkowania wartości religijnych.

Podobne rozważania można by snuć o poezji. Jak bardzo i jak dalece słowo stanowi transparencję Absolutu. Słowo Wcielone. Słowo sprawcze, słowo sprawcze powierzone kapłanowi⁶. To wszystko przerosłoby jednak ramy naszych zamierzeń.

Uwagi powyższe należy, przynajmniej w ich części, wyrażniej odnieść do Eucharystii. Jeżeli przyjmiemy wiek XX jako okres współczesnych tendencji w Eucharystii, wówczas etap ten możemy podzielić najsensowniej na dwie części: część pierwszą wypełnia pierwsza połowa XX wieku, część drugą druga połowa tegoż wieku.

VI. PIERWSZE PÓŁWIECZE WIEKU XX: ZWROT KU TRADYCJI

U początków wieku XX zarysowują się pierwsze oznaki odnowiczej refleksji nad Eucharystią. L. Billot († 1931) i M. de la Taille († 1933), szukając dróg ku Tradycji, mówią o Eucharystii jako o *sacrificium in signo vel in sacramento*. W Eucharystii widzą symbol, sakramentalny znak jednoznaczowej rzeczywistości Krzyża. Równocześnie uznawali, iż znak ten znajduje się w rzeczywistej relacji z ofiarą Krzyża. Teologowie ci wkroczyli dzięki temu na drogę pośrednią, przebiegającą pomiędzy dwoma stanowiskami skrajnymi teologii potrydenckiej. Uniknęli z jednej strony twardej rzeczywistości przyjęcia nowej ofiary, analogicznej do ofiary Krzyża, z drugiej zaś strony oddalili się od poglądu grawitującego ku twierdzeniu, że Eucharystia jest li tylko czystym znakiem, a więc konsekwentnie nie posiadającym jakiegokolwiek związku z rzeczywistością ofiary.

⁶ Por. świetne studium K. Rahnera, *Priester und Dichter*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 3, Zürich 1956 s. 349—375.

Prawo obywatelstwa w teologii zapewnił tej teorii A. V o n i e r († 1938), a przede wszystkim O. C a s e l († 1948). Reflektując nad tekstami liturgicznymi i nad nauką tomistyczną, a także prowadząc studia nad historią religii, zyskał Casel w zagadnieniu Eucharystii nowe intuicje. Nawiązawszy mianowicie do starożytnego pojęcia *mysterion*, rozwinął swą teologię obecności misteryjnej (*Mysterien-Gegenwart*). W czynnościach symbolicznych i poprzez te czynności oraz poprzez słowo liturgii stają się obecne Chrystusowe czyny zbawcze. Upamiętnianie, jakie dokonuje się w kulcie, stanowi po prostu uobecnienie jakiegoś dzieła Bożego⁷. W kulcie staje się chrześcijanin nie tylko uczestnikiem owoców Chrystusowych, czynów zbawczych, lecz czyny te stają się same obecne, a mianowicie poprzez słowo i ryty. Pod osłoną symboli dochodzi zatem do rzeczywistej obecności Chrystusa i jego dzieła zbawczego.

Nie wszystkie elementy koncepcji Casela są do przyjęcia. Główne jej idee stały się jednak trwałą własnością współczesnej nauki o Eucharystii. Dzięki temu teologowi benedyktyńskiemu zyskałmy wgląd w pełnię bogactwa Uczty Eucharystycznej. Casel stworzył podstawy dla brakującej od Trydentu syntezy, w której Ofiara, Komunia i obecność rzeczywista harmonijnie z sobą się wiążą.

Nie omieszkajmy w tym miejscu zaznaczyć, że koncepcja Casela odbiła się nieoczekiwanym echem ekumenicznym. Po stronie ewangelickiej dawano do zrozumienia, iż ten zwrot w teologii katolickiej o Eucharystii może stanowić podstawę porozumienia w kwestii jednego z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień. W długowiekowych sporach katolicko-ewangelickich wokół Ofiary Krzyża i czynności ofiarniczej Mszy okazuje się bowiem, że wypowiedzi na temat jednego i drugiego aspektu ofiary leżą bardzo blisko siebie, i to tak blisko, iż trudno w to uwierzyć po czterystu latach zaciętych polemik⁸.

⁷ Por. Casel, *Das christliche Kultusmysterium*, Regensburg 1960 s. 79.

⁸ ...das ist sicher, dass beide Aussagen sehr nahe beieinander liegen, so nahe, wie es nach vierhundert Jahren einer kampfdurchtobten Geschichte nicht für möglich gehalten werden sollte. H. Asmussen, *Abendmahl und Messe*, Stuttgart 1949 s. 24.

VII. DRUGA POŁOWA WIEKU XX: DZISIEJSZA MYŚL
EUCHARYSTYCZNA

Reflektując nad Eucharystią teologowie nie zatrzymali się na nawiązywaniu do myśli tradycyjnej. Szczególnie okres ostatnich piętnastu lat przyniósł nowe próby rozwiązań. Rzecz charakterystyczna, że uwaga teologów skoncentrowała się ponownie na tematyce rzeczywistej obecności. Obecności tej nie rozważają jednak teologowie jako zdarzenia wyizolowanego, lecz jako punkt szczytowy obecności całego zdarzenia zbawczego Jezusa, dokonującego się w zgromadzeniu społeczności kościelnej.

Próby nowych przemyśleń rozwijają się na gruncie wspomnianej już fenomenologii egzystencjalnej. Prawo, a nawet obowiązek prowadzenia nowych pogłębień nauki o Eucharystii upatrują współcześni teologowie w pewnych sformułowaniach Trydentu, odczytywanych przez nich jako imperatyw. Oto dwie wypowiedzi soborowe: *Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata* (D 877), oraz: *...quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat* (D 884). Ze słów tych wnioskuje się, iż nie wykluczają one możliwości, że kiedyś teologia dojdzie do wypracowania pojęcia bardziej przemawiającego do umysłowości wierzących. Przy całej niezmienności danych Objawienia, same pojęcia tę treść wyrażające związane są z określoną epoką i kulturą umysłową tej epoki. Jeżeli więc, wnioskuje się dalej, Ojcowie Trydentu myśleli — jako dzieci swych czasów — arystotelesowskim schematem pojęć, my dzisiejsi — jako dzieci wieku XX — mamy prawo i obowiązek spojrzeć na rzecz posługując się współczesną aparaturą pojęciową. Cechą zaś znamionującą ludzi doby współczesnej jest fakt, iż my wszyscy już nie bardzo czujemy się arystotelikami. Nie myślimy, a nawet myśleć już nie jesteśmy w stanie, w kategoriach substancji i przypadłości. Jesteśmy dzisiaj bardziej wyczuleni na świat relacji osobowych. Personalistyczna koncepcja człowieka znalazła się w samym centrum fenomenologicznego sposobu myślenia. Zagadnienia metafizyczne — możemy boleć nad tym mniej lub więcej — mniej niepokoją człowieka dzisiejszego. Owszem, człowiek pragnie zgłębić ostateczny sens rze-

czy, przy czym nie docieka jednak zasad ontologicznych. Kieruje się innym pytaniem: Jakie jest znaczenie tych rzeczy? Ich celowość? Ich sens wyznaczony im przez człowieka? Jesteśmy bardziej zainteresowani znaczeniem, jakie rzeczom nadał człowiek niż tym, czym one są same w sobie. W naszym filozofowaniu dokonujemy, świadomie lub nie, stale procesów substytucji: Pod rzeczy podkładamy człowieka lub osoby i tylko wówczas rzeczy nas interesują. Słowem — metafizyka nie zainteresowała ogółu, dualizm nas irytuje, fenomenologiczny punkt widzenia zdaje się obiecywać więcej.

Przekładając te uwagi na język teologii eucharystycznej stwierdzić należy, iż przesunięciu uległ akcent. Rzeczywista obecność to nie tylko coś obiektywnego, rzeczywistość leżąca „poza mną”, niezależnie ode mnie, nie mająca ze mną związku; obecność rzeczywista jest manifestacją egzystencji, która dotyczy mnie osobiście. Tu należy dopatrywać się wielkiej zasługi kilku współczesnych teologów, którzy fenomenologiczny sposób widzenia rzeczy potrafili wyzyskać w tym kierunku. Zachowując ciągłość z doktrynalną linią Trydentu teologowie ci wyeksponowali tezę tegoż soboru *Institutum ut sumatur* (D 878).

1. Rozwinięcie współczesnych intuicji

W kategoriach myślenia fenomenologii egzystencjalnej Eucharystia przedstawiana jest z pewną predylekcją jako uczta wspólnoty chrześcijańskiej. Pawłową *Coena Domini* interpretuje się jako wspólnotę stołu z Chrystusem Zmartwychwstałym, przy czym Zmartwychwstały sam jest Panem biesiady, a gmina gościem. Obecność Pana pod chlebem i winem rozpatruje się tu więc personalistycznie; postaci chleba i wina widziane w tej perspektywie stanowią dary Gospodarza Uczty. Podobnie jak w życiu codziennym chleb i wino, jako dary gospodarza biesiady, są czymś więcej niż zwykły biologiczny pokarm — stanowią bowiem wyraz miłości i przyjaźni pana domu — tak i postaci chleba i wina stanowią ze swej istoty środki poprzez który Chrystus daje wyraz i realizuje swą łaskę

i miłość dla gminy. Chleb i wino są o tyle identyczne z Panem, o ile On sam się ze swymi daram utożsamia. Dary te są Jego transparencją, manifestacją.

W świadomości dzisiejszego człowieka zadomowiła się myśl, że ciało stanowi transparencję i manifestację ducha. Materialny znak jest transporterem treści duchowych, wewnętrznych. W naszym odczuciu ciało nasze realizuje naszą osobę⁹. Kategoria ta daje się szczęśliwie zastosować do zrozumienia, w wierze, Eucharystii: Osoba Jezusa Chrystusa manifestuje się w chlebie, tzn. w ciele, które doznaje swego rodzaju przedłużenia aż po nasze czasy poprzez chleb, który Chrystus sam obrał jako znak swojego Ciała.

Uczyńmy dalszy krok naprzód. W Eucharystii chodzi o obecność na sposób ludzki, tzn. nie mamy na myśli obecności jedynie fizycznej (jakiejś *praesentiam circumscriptivam*), lokalizacji rzeczy. O obecności na sposób ludzki mówić mogą dopiero wówczas, gdy między mną a drugą osobą dochodzi rzeczywistość do kontaktu osobowego, gdy tę drugą osobę mogę widzieć, uścisnąć jej dłoń, wymienić dary pod jakąkolwiek postacią. Wydaje się, że i tę refleksję da się zastosować do Eucharystii. Podkreślając fakt, że Chrystus pragnie być obecny wśród nas, przewyciężamy pojęcie Eucharystii zbyt statyczne i rzeczowe. Jezus chce mianowicie być obecny przez Swe Ciało i przez chleb, który to Ciało przedłuża. To, co tu mamy na myśli, harmonizuje z doktryną Soboru Trydenckiego, który rozwija scholastyczną koncepcję o konkomitancji. Mianowicie, rzeczywistością uobecnioną *vi verborum* jest wprawdzie Ciało, ale — łącznie z Ciałem uobecniona zostaje i dusza ludzka Jezusa — Słowa Bożego. Obecne jest zatem nie tylko Ciało, ale Słowo, które stało się człowiekiem. Czyli: Tu możliwe jest nawet wyjście poza i pónadsoborowe *Institutum ut sumatur*, precyzując bardziej pojęcie *sumatur*. Chrystus nie tyle pragnie nas gromadzić wokół swego stołu, by nas sycić Swym pokarmem; poprzez pożywanie odnawia się przyjaźń między Bogiem i człowiekiem,

⁹ Język niemiecki zna parę pojęć *Körper* i *Leib*. *Körper* to ciało o określonym kształcie, wadze itp., natomiast *Leib* oznacza podmiot osobowej komunikacji, wyraz miłości, nienawiści, przyjaźni.

przy Stole Eucharystycznym zostajemy wciągnięci w całość zbawczego wydarzenia Chrystusa. Tego rodzaju Komunia jest Ofiarą.

2. Moment krytyczny

Dotykamy tu momentu krytycznego naszych rozważań. Nieodparcie jawi się niepokojące pytanie: Czy tego typu wizja Eucharystii nie prowadzi do rozcieńczenia a nawet negacji misterium w jego sensie ontologicznym? Jeżeli rzeczywistością jest tylko to, w co ja osobiście rzecz wyposażam? Wyostrzając zagadnienie od strony innej dziedziny teologii: Czy Bóg jest tylko wynikiem naszej interpretacji świata, znakiem naszej egzystencji, albo też jest istotą bytującą uprzednio, stanowiąc *a priori* mojej egzystencji? Moje *vis à vis*? W naświetleniu tego problemu należy wyjść poza dane fenomenologiczne, poza znaki ich znaczenia, ponad manifestację i transparencję wznieść się aż do samej obecności Jezusa Chrystusa, do obecności Chrystusa w Jego człowieczeństwie. Ontologia średniowieczna wystąpiła tu z propozycją substancji, czyli pojęcia mającego oddać najgłębsze złoża bytu. Możemy i mamy prawo mówić o transsygnifikacji i transfinalizacji pod tym jednak warunkiem, że zostaniemy zrozumieni poprawnie: Chrystus nadaje chlebowi Swoim stwórczym słowem rzeczywiście nowy sens; skoro tak, nie ma miejsca na twierdzenie, jakoby Jego obecność stanowiła rezultat mojej wiary czy wiary Kościoła. Mamy tu do czynienia z Bożą kreatywną i skuteczną obecnością, która to moc stwórcza wykrywa i aktywizuje moją wiarę.

Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień zestawmy wiarę z rozumem, bo tu rzeczy mają się tak samo. Rozum ludzki nadaje rzeczom sens i tym samym je przekształca, ale rozum odkrywa także równocześnie sens immanentny rzeczom. Świat był racjonalny, nim człowiek o nim pomyślał. Wiara wyposaża gesty i rzeczy w nowy sens, ale wiara równocześnie odkrywa rzeczywistości, jakie Bóg odnowił przez Logosa, wiara rozszyfrowyduje także sens rzeczy, jaki Bóg ukazuje pod osłoną znaków. W ten sposób wiara uczestniczy w Duchu Świętym, który w nas mieszka, w Bożym spojrzeniu na rzeczy. Jeżeli Eucha-

rystię określamy jako *Mysterium fidei*, wówczas wiarę pojmować należy jako sposób obiektywnego widzenia rzeczy, jako umiejętność wykrywania pod osłoną chleba i kielicha skutecznej obecności Pana zmartwychwstałego.

Niebezpieczeństwo wypaczeń wykazuje swe głębokie powiązania ze strukturą naszego patrzenia na rzeczy. Jesteśmy skłonni do przeakcentowywania jednego z elementów, do ekstremów. Wydoje się, że nowe tendencje w teologii eucharystycznej przynoszą w konsekwencji dwa osiągnięcia: naukę o Eucharystii ubogacają o czynnik personalistyczny, który to moment należy do skarbcza naszej wiary na równi z prawdą o przeistoczeniu, a zarazem podbudowują, a przynajmniej domagają się nowego podbudowania i dowartościowania ontologicznego fundamentu obecności eucharystycznej. Nowe sposoby interpretacji uzupełniają tradycyjną formułę wiary, ale jej nie zastępują. Nie wystarcza samo skupianie uwagi na czynności eucharystycznej, w jaką zostajemy włączeni; uwagę skoncentrować trzeba także na samej Osobie działającej i objawiającej się. Istotnie Chrystus jest tam obecny, by był pożywany, ale On tam jest obecny.

3. O właściwe rozwiązywanie zagadnienia

Ocena współczesnych prób interpretacji rzeczywistej obecności nie może się dzisiaj dokonywać niezależnie od encykliki P a w ł a VI, *Mysterium fidei*. Wydaje się, iż powyższy sposób przedstawienia nowych trendów w nauce o Eucharystii pokrywa się z wykładem wymienionej encykliki, która stwierdza, co następuje: „Po dokonanych przeistoczeniu chleba i wina nabierają one nowego bez wątpienia znaczenia i nowego zadania, ponieważ nie są już pospolitym chlebem i pospolitym napojem, lecz znakiem rzeczy świętej i znakiem duchowego pokarmu; ale dlatego przybierają nowe znaczenie (*novam significationem*) i nowy cel (*novum finem*), że zawierają nową rzeczywistość, którą słusznie nazywamy ontologiczną. Pod wspomnianymi bowiem postaciami nie kryje się już to, co było przedtem, lecz coś zupełnie innego, a to nie tylko ze względu na przeświadczenie wiary Kościoła, ale w rzeczy samej, ponieważ po prze-

mianie substancji czyli istoty chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa nie pozostaje już nic z chleba i wina poza samymi postaciami, pod którymi przebywa Chrystus cały i nieuszczerplony w swej fizycznej 'rzeczywistości', obecny nawet ciałem, chociaż nie w ten sam sposób, w jaki ciała umiejscowione są w przestrzeni" ¹⁰.

Te słowa encykliki, niewątpliwie najważniejsze w całości jej wykładu, nie stanowią wprawdzie niczego innego, jak tylko opis trydenckiej formuły o transsubstancjacji. Zarazem jednak, i to jest dla nas ważne, kryją w sobie pewne bodźce do wykraczania poza formułę Trydentu: a. Odrzucone zostaje sensualistyczno-fizycystyczne pojęcie obecności, wśród ludu jeszcze szeroko rozpowszechnione; ¹¹ b. Encyklika przyjmuje otwartą postawę w stosunku do nauki scholastycznej, oddając pojęcie „substancji” za pomocą terminu „rzeczywistość”, przez co dokument papieski uwalnia się od związania się ze starym filozoficzno-przyrodniczym terminem substancji; c. Gdy encyklika w następujących bezpośrednio słowach określa transsubstancjację terminem transelementacji („przepierwiastkowanie”) oddala się ostrożnie raz jeszcze od interpretacji klasycznej; pojęcie transelementacji jest bowiem o wiele szersze i nieokreślone niż transsubstancja.

Widać stąd, że zrozumienie współczesnych dążeń w nauce o Eucharystii zakłada znajomość myśli Trydentu i encykliki *Mysterium fidei*. Nowe prądy teologii eucharystycznej zachowują ciągłość z nauką przeszłości. E. Schillebeeckx jest zdania, że pojęcia transfinalizacji i transsygnifikacji są tylko terminami, które tajemnicę przemiany poszerzają o nowe aspekty, ale jej nie wyrażają ¹². Schillebeeckx nie zadowala się

¹⁰ *Mysterium fidei*. W: *Wiadomości Diecezjalne*, Katowice 35 (1967) s. 96.

¹¹ Por. Synod rzymski 1059 przeciwko Berengariuszowi, który musiał podpisać następujące *Wyznanie wiary: ...panem et vinum... post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramentum, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri* (D 690). W nauce katechizmu powszechnie uczono, że przyjętej Hostii nie wolno gryźć, przezco stwarzano niepokonalne nieraz skrupuły u wiernych.

¹² *In der Eucharistie hängen Transsubstantiation ('conversio entis'; was ist die vorhandene Wirklichkeit? Christi Leib) und Transsignifika-*

fenomenologiczną wyłącznie interpretacją bez metafizycznej kondensacji obecności; tajemnica przemiany dokonuje się mocą stwórczego działania Ducha Świętego, przemiana jest zdaniem teologa z Nijmegen „nowym stworzeniem”

VIII. UWAGI PRAKTYCZNO-DUSZPASTERSKIE

Na zakończenie kilka uwag praktycznych o możliwości wyzyskiwania teologicznych terminów fachowych w przepowiadaniu¹³.

a. Ponieważ fachowy język teologiczny nie jest językiem kerigmy, nie powinien on w normalnych warunkach znajdować zastosowania na ambonie. Można go jednak z powodzeniem używać na spotkaniach w mniejszych grupach (np. katecheza dorosłych, konwersatoria ze studentami itp.) i tym więcej, że pojęcia transfinalizacji i transsygnifikacji stanowią wdzięczne pole dla swych poglądowych wyjaśnień.

b. Baczną uwagę przy tym zwrócić należy na okoliczność, że pojęcia te nie wyrażają czegoś całkowicie nowego, lecz usiłują wyrazić różnorodne aspekty danych Nowego Testamentu w innej szacie pojęciowej. Nie są w gruncie rzeczy niczym innym, jak tylko egzemplifikacją słów: „To jest Ciało moje”. Słuchacze wzbogacą o doświadczenie, że tę samą naukę Nowego Testamentu wyrażać można na różne sposoby.

c. Ukazać należy także różnicę między prawdą objawioną a jej ujęciem słownym. Uwypuklić trudności, jakie dla współczesnej mentalności niesie z sobą pojęcie substancji, które to trudności dotyczą tylko teologicznej interpretacji w niczym nie naruszając samej prawdy wiary. Nie należy taić, że i teologia ma swoje granice; trzeba wielowiekowego nieraz wysiłku intelektualnego, by uzyskać aproksymatywny wgląd w jakąś prawdę wiary, czego dowodów dostarcza w bród historia dogmatów. Ukazanie granic teologii z pewnością nie przysporzy szkody przepowiadaniu.

tion (neue Sinn-Stiftung oder Zeichen-Wert) unlöslich zusammen, aber man kann sie nicht schlechthin identifizieren. Die eucharistische Gegenwart, Düsseldorf 1967 r. 101.

¹³ Uwagi następne podążają za myślami zawartymi w studium: H. Volk — Fr. Wetter, *Geheimnis des Glaubens*, Mainz 1968 s. 27 nn.

Wreszcie, jeżeli nawet nie wiemy i nie dowiemy się, jak właściwie przebiega proces przemiany, stan ten nie powinien nas niepokoić, bylebyśmy tylko potrafili ocalić pełną rozsądku naszą eucharystyczną pobożność.

Zeitgenössische Tendenzen in der Eucharistielehre

Zusammenfassung

Der Artikel bildet den Niederschlag einer Vorlesung, die der Verfasser im Oktober 1972 während des Symposium polnischer Dogmatiker in Ołtarzew gehalten hat. Auf dem Hintergrund des Tridentinum und der Enzyklika *Mysterium fidei* werden die neuen Trends in der heutigen eucharistischen Theologie abgegrenzt. Der Schluss mündet in der Feststellung, dass eine sachgerechte Interpretation der Transsignifikation und jener von Paul VI sich verhalten, sondern von diesen Lehren her gesehen sogar als geboten angesehen werden können.

Der Beitrag lässt sich ausserdem auf eine Reihe anderer Probleme ein, u. a. wird hier eine Synthese und Systematisierung der drei Hauptteile des Eucharistietraktates in den theologischen Handbüchern gefordert; Vf. geht auch auf die Methoden in der Eucharistielehre ein, mit besonderer Hervorhebung der heute geltenden existential — phänomenologische Methode. Das Ganze beschliessen praktischpastorale Erwägungen über ein zeitgemässes Sprechen von der Eucharistie.

A. Skowronek