

2. Słowa konsekracji łączą się przede wszystkim z dziękczynieniem za Przymierze w modlitwie „Birkat ha-’ares”. Tutaj też znajduje swoje miejsce „anamneza” — przypomnienie wielkich interwencji Bożych w historię ludzkości, przede wszystkim tajemnic śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa.

3. Modlitwa wstawiennicza za potrzeby Kościoła, „epikleza” — prośba o nadejście „Dnia Pańskiego”, jak również doksologia z końcową odpowiedzią „Amen” — to echa modlitwy wstawienniczej „za Jerozolimę”, pod koniec której oczekiwano nadejścia „Dnia Jahwe” i którą zamykało końcowe „Amen”.

Tyniec k. Krakowa

O. LUDWIK MYCIELSKI OSB

Ks. Alfons Skowronek, Nijmegen (Holandia)

PRÓBY WSPÓŁCZESNEGO OŻYWIENIA WIARY EUCHARYSTYCZNEJ

Nie ulega wątpliwości, że w obecnych dyskusjach nad Eucharystią ujawniła się radykalnie zmiana mentalności dzisiejszego człowieka. Dało znać o sobie myślenie ewolucjonistyczne upatrujące w człowieku uwieńczenie całego procesu ewolucji. Do głosu doszło myślenie fenomenologiczne, uznające za jedyną rzeczywistość relacje między osobą a osobą; cały świat został przekształcony przez Boga-Człowieka w jedno wielkie pole spotkań międzyludzkich. W najgłębszej istocie bytu zmienia się coś tylko o tyle, o ile człowiek angażuje siebie w służbę drugiego człowieka.

W niniejszym artykule ograniczymy się do prześledzenia linii myślowej jezuitę, P. Schoonenberga, profesora uniwersytetu w Nijmegen, teologa którego stanowisko znalazło chyba największy odźwięk w tutejszym społeczeństwie i ma poza tym najwięcej szans w wysiłkach nad odnowieniem nauki o Eucharystii. Inni teologowie dochodzą zresztą do tych samych wniosków, choć innymi drogami. Interesującą wizję Schoonenberga umieścić należy jednak na szerszym planie.

WYDARZENIA WIECZERNIKA

W opisach Ostatniej Wieczerzy (Mt 26,26—29; Mk 14,22—25; Łk 22,15—20; IKor 11,23—26) wykryć możemy wątek zwyczajny i elementy absolutnej niezwykłości. Do zdarzeń nie budzących zdumienia należy fakt, że Jezus zasiadł ze swymi uczniami do uczy paschalnej

(to należało do Jego funkcji jako rabbiego); łamanie przy tym chleba i rozdawanie kielicha, przedtem dzięki uczniowski, stanowi również zwyczajną komponentę takiej uczty. Rdzennie oryginalne są natomiast słowa, jakie Jezus wypowiedział w trakcie tych czynności. Podanie uczniom własnego Ciała i Krwi stanowi unicum jedyne w swoim rodzaju. To *novum* wieczernikowe streścić można — powiada Schöonenberg — w trzech punktach: Jezus przyjął swoją śmierć, zbudował swój Kościół i dał siebie samego jako okup. Ponieważ te trzy punkty mają duże znaczenie w pogłębieniu naszego uczestnictwa w Najśw. Ofierze, warto je zwięźle naświetlić.

Całe życie Jezusowe stoi pod znakiem służby innym. Św. Łukasz — rzecz charakterystyczna — umiejscawia słowo o służbie w kontekście relacji Ostatniej Wieczerzy (22,24—27), a św. Jan postawę służby ilustruje opisem umywania nóg (13,1—17; por. także 17,19). Myśl o śmierci Sługi, odtraconego przez ludzi współbrzmi w słowach wypowiedzianych nad chlebem i kielichem. Jezus przyjmuje śmierć jako ofiarę zadośćuczynną.

Ale Jezus nie jest sam. Znajduje się w kręgu uczniów, których wprowadza coraz głębiej w tajemnice Królestwa. Punktem szczytowym procesu inicjacji jest właśnie Ostatnia Wieczerza. I znów — rzecz charakterystyczna: w swoim opisie Ostatniej Wieczerzy Łukasz lokalizuje słowo o ustanowieniu Kościoła, mianowicie napomnienie Piotra, ażeby braci swoich umacniał. Dodajmy, że O. Cullmann zapytuje, czy aby słowa Jezusa o Piotrze jako opoce (Mt 16) nie należą integralnie do raportu o Ostatniej Wieczerzy. Eucharystia jest zatem powiązana z Kościołem ze swej najgłębszej istoty (jeden chleb, jedno ciało — por. 1 Kor. 10, 17).

I wreszcie punkt trzeci: Jezus składa siebie w ofierze. Poświęca się za swoich, wytwarza z nimi najściślejszą jaka istnieje do pomyslenia wspólnotę. Następuje przecudna wymiana darów: On daje im Siebie przyjmując wzajemnie ich oddanie się. Wzajemna ta komunikacja dokonuje się poprzez pożywanie chleba — Jego Ciała i picie kielicha Nowego Przymierza. I oto, w tym punkcie stajemy oko w oko z pojęciami „rzeczywistej obecności” i „przeistoczenia” (transsubstancjacji), choć trzeba się strzec, by tej aparatury pojęciowej nie wyczytywać już w tekstach nowotestamentalnych. Zresztą, punkt ciężkości spoczywa gdzieindziej. Cały kontekst wyostreza w pierwszym rzędzie następujące pytanie: Jaki jest stosunek Jezusa (wypowiadającego słowa nad chlebem i winem) do Jego uczniów, do których skierowuje On Swoją dar eucharystyczny? Tu tkwi, zdaniem Schöonenberga jądro problemu; pytanie o stosunek Jezusa do postaci eucharystycznych jest w tym kontekście zagadnieniem drugoplanowym. Zasadnicze pytanie alternatywne brzmi: „Czy Jezus używa chleba i wina tylko w sensie symbolu lub podobieństwa Siebie samego, albo też, podając chleb i wino daje Siebie samego? Czy chleb i wino są tylko obrazowym rozwinięciem znaku czy też stanowią

znak realizujący się? Wydaje się, stwierdza Schoonenberg, że Paweł mówiąc o wspólnotcie z Chrystusem sprawianej przez kielich i chleb (1Kor 11,16), a Jan mówiący o jedzeniu i picu Chrystusowego Ciała i Krwi powodującym życie z Niego (J 6,53—58) wyraźnie unaczyniają fakt, że młody Kościół wierzył, iż poprzez dary eucharystyczne wchodził we wspólnotę z samym Panem, że Jego przyjmował.

Blizszym sprecyzowaniem stosunku zachodzącego między Chrystusem a postaciami zajmie się późniejsza tradycja. Tu chodzi tylko o to — i to jest punktem węzłowym eucharystycznych rozważań Schoonenberga — ażeby spekulacji na temat: Jezus a postacie eucharystyczne nigdy nie rozwijać *in abstracto*, w oderwaniu od wspólnoty z Nim zawiązującej się poprzez pożywanie darów. Albowiem Eucharystia dokonuje się w Kościele, nie ma Eucharystii bez Kościoła i dlatego też właściwy sposób jej naświetlania musi być z natury rzeczą podejściem eklezjologicznym.

EUCHARYSTIA W KOŚCIELE I W ŚWIECIE

Eklezjocentryczną perspektywą odznaczał się wczesnokościelny sposób rozważań nad tajemnicą eucharystyczną. Kościół jest jednak wielkością zlokalizowaną w świecie. Nic też dziwnego, że na teologicznym ujmowaniu N. Sakramentu wyciskały swe znamię zarówno różne koncepcje Kościoła jak i pojęcia o świecie. Albowiem już w erze Ojców Kościoła zarysowuje się określona linia rozwoju: od uczyty eucharystycznej obchodzonej w kręgu małej grupy ku celebrowaniu uroczystym i pompatycznym z teoforycznymi procesjami. Coraz wyraźniej obserwujemy przemieszczanie się akcentu — z czynności pożywania na samo słowo; od łamania chleba u św. Jana Chryzostoma do olśniewających uroczystości ofiarniczych z udziałem tłumów, kiedy to pożywał często tylko jeden: celebrujący kapłan. Od czasów karolińskich stabilizuje się masywna wręcz uniformizacja w odprawianiu Mszy św., mianowicie w stylu liturgii rzymskiej. Łacina zawładnęła liturgią na całym Zachodzie aż po nasze dni. Lud coraz bardziej czuje się zepchnięty i odsunięty od czynnego uczestnictwa. Powstają szkoły kantorów wyręczające lud w śpiewie, ołtarz emigruje z geometrycznego centrum Kościoła ku apsydzie, tworzy się prezbiterium, powstaje bariera odgradzająca wiernych od tego, co dzieje się przy ołtarzu. Gwałtownie też spada *frekwencja* u Stołu Pańskiego. Zaczyna się plenić obyczaj „komunii ocznej” (wystarczy samo spojrzenie na podnoszone po przeistoczeniu postacie), niezdrowa żądza oglądania cudów eucharystycznych i pielgrzymki do miejsc, gdzie takie cuda miały się zdarzyć. Powstaje praktyka Komunii duchowej. Rozwija się kult Eucharystii poza Mszą św. (procesje, wystawienia nawet w czasie Mszy św. ii.). Przeciwno Reformacji formują się linie defensywne broniące obecności rzeczywistej. Słuszne stanowisko Trydentu prowadzi jednak do jeszcze większej absolutyzacji

teżże obecności. Najlepszym tego przykładem jest układ szkolnych traktatów o Eucharystii i katechizmów aż nieomal po chwilę obecną: najpierw omawia się kwestie rzeczywistej obecności, a dopiero potem Ofiarę Mszy św. i na końcu, bez wewnętrznego związku z Mszą, Komunię św. Teoretyczne i praktyczne rozwarstwienie jednej wielkiej tajemnicy eucharystycznej i wymiarze eklezjologicznym.

Ponieważ lud nie rozumiał Mszy św. celebrowanej w języku dla siebie obcym, trzeba było ją objaśniać. Do głosu dochodzi wykładnia alegoryzująca.

Wszystkie te czynniki (wyliczyłem tu tylko bardziej typowe) składają się na ów materiał wybuchowy, do którego eksplozji musiało być kiedyś dojść. Zresztą, mówić należy nie tyle o wybuchu, ile o ewolucji. Reorientacja w nauce o Eucharystii nie jest bowiem mimo wszystko sygnaturą ery II Soboru Watykańskiego. Nowa świadomość liturgiczna formuje się od Piusa X, szczególnie zaś w okresie międzywojennym budzi się w duszach wiernych i kleru głębsze odczucie istoty Kościoła i liturgii. Wspaniała soborowa Konstytucja o Liturgii jest tylko uwieńczeniem tych wszystkich wysiłków. Ludowi otwarcie teraz w pełni dostęp do Eucharystii. Nowe, entuzjastyczne wręcz zaangażowanie ludu w Eucharystię jest bardzo żywe w Holandii. Komunię św. przyjmuje chyba ponad 90% obecnych na Mszy niedzielnej. Obserwuję to nie tylko w miastach, ale i na wsiach (gdzie udział w Mszy św. niedzielnej jest liczbowo bardzo wysoki). Niezwykłym bodźcem jest chyba przeżycie Mszy św. w języku ojczystym. Co niedzielę każdy z wiernych otrzymuje do ręki gotowy tekst z pieśniami i nutami. Nie napotka się w kościele człowieka, który by w czasie Mszy św. czytał sobie ze swojej prywatnej książeczki lub odmawiał różaniec. To, co dzieje się przy ołtarzu, przeskadza i nie dopuszcza do indywidualnych praktyk dewocyjnych. Jedna tylko Msza św. w niedzielę jest celebrowana całkowicie w języku łacińskim, ażeby każdy mógł otrzymać swoje. Dziwne, że Msze łacińskie omijają właśnie starzy. Sposób przyjmowania Komunii św. jest pozostawiony woli wiernych; i znów rzecz charakterystyczna — do ust podają Komunię św. właściwie tylko młodym (bardzo rzadko zresztą), wszyscy „przedsoborowi” przyjmują hostię składaną im do rąk. Te szczegółowe zagadnienia wymagałyby jednak osobnych naświetleń.

OBECNOŚĆ OSOBOWA

Naszkicowany wyżej związek między Eucharystią i Kościołem stwarza grunt dla eklezjologicznego rozważenia sposobu obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Na pytanie; gdzie jest Chrystus obecny? odpowiadano tradycyjnie, że jako Bóg-Człowiek jest: 1. w niebie, 2. w Najśw. Sakramencie Ołtarza. Odpowiedź taka nie jest zła, ale jest wysoce niezadowolająca. Dokumenty ostatniego soboru, a szczególnie Konstytucja o Liturgii i encyklika *Mysterium*

fidei, mówią o wielorakiej obecności Chrystusa. Pan sam zapewnia, że pozostanie z nami aż do końca świata (Mt 28,20), a św. Jan widzi Go wśród siedmiu świeczników którymi są siedem Kościołów (Obj. 1,13,20). Jezus zapewnia także, że jest tam, gdzie dwóch lub trzech gromadzi się w Jego imię (Mt 18,20), św. Paweł zaś prosi, by Chrystus poprzez wiarę zamieszkał w sercach wiernych (Ef 3,17). Należy więc zastanowić się bliżej nad miejscem, jakie wśród różnorodnych sposobów obecności zajmuje rzeczywista obecność Chrystusa eucharystycznego.

Istnieją rzeczywiście przeróżne sposoby obecności. Ażeby sięgnąć do przykładów, jakimi ilustruje rzecz Schoonenberg, wymienić należy najpierw obecność lokalną lub fizyczną (woda w szklance, astronauta w kabinie kosmicznej itd.). Po prostu: być obecnym lokalnie, znaczy „zająć miejsce”. Jest to najniższa postać obecności. Prawdziwa obecność, właściwa człowiekowi — człowiek w relacji do drugiego człowieka — jest obecnością osobową, względnie interpersonalną. Ta obecność jest synonimem „komunii-wspólnoty”. I jeżeli między ludźmi zostaną zerwane te więzy obecności, wtedy obecność li tylko lokalną odczuwa się raczej jako nieobecność (np. nieobecność dla siebie małżonków „milczących do siebie”, mimo iż bytują przy jednym ognisku rodzinnym). I odwrotnie — osoba umiłowana może być bytowo ze mną, obecna w całym moim życiu, mimo iż lokalnie znajduje się bardzo daleko.

Już stąd widać, że „być obecnym” jest w obydwu postaciach obecności pojęciem analogicznym, tzn. pod pewnym względem oba te sposoby obecności są do siebie podobne, pod innym zaś różnią się. Oto w trzech punktach różnice tej analogii:

a. pod względem pochodzenia — obecność lokalna dochodzi do skutku przez zniesienie dystansu miejsca, jaki dzieli od siebie dwa przedmioty czy osoby. Obecność osobową wywarzają natomiast słowa, ogólniej: znaki, za pomocą których druga osoba dla nas się otwiera; jeszcze lepiej powiedziawszy — poprzez dialog, dzięki któremu następuje po prostu wymiana życia. W dialogu tym zbliżenie fizyczne może pełnić poważną rolę, w ogóle, cały interpersonalny dialog może wyczerpywać się w takim właśnie cielesnym zbliżeniu (np. uścisk, pocałunek), ale — i to należy silnie uwydatnić — tego rodzaju fizyczny kontakt sam stał się znakiem, poprzez który wypowiada się ludzkie ciało.

b. dwie wymienione formy różnią się także pod względem całego sposobu obecności. Obecność lokalna względnie przestrzenna podlega prawom rozciągłości materialnej: różne części ciała zajmują różne pozycje w stosunku do danego miejsca. Obecność osobowa transcenduje, jest ponad rozciągłością przestrzenną. W języku poezji można powiedzieć: jesteś w moim sercu;

c. wreszcie w obydwu wypadkach zachodzić może różne natężenie obecności. Obecność lokalna jest ilościowa, osobowa nato-

miast jest obecnością jakościową. W szklance może być wody mniej lub więcej, jest jednak nie do pomyślenia wypadek, ażeby woda mogła znajdować się w naczyniu raz bardziej intensywnie, a innym razem mniej. Natomiast obecność osobowa może się zwiększać, rosnąć, pogłębiać. Taki proces rośnięcia zachodzi w miłości.

Zastosujmy powyższe uwagi do obecności Chrystusa. Od obecności pod postaciami chwilowo jeszcze abstrahując, pojmujemy przecież obecność Chrystusa w Kościele na sposób osobowy. Jest to najbardziej aktywna i ofiarująca siebie obecność osobowa, bardziej rzeczywista od wszelkiej postaci miłości ziemskiej. Uwielbiony Chrystus chce być obecny wszędzie tam, gdzie otwierają się dla Niego serca. Ta obecność Chrystusa uwielbionego może u ludzi rosnąć. Odrazu trzeba tu zauważyć, że obecność pod postaciami nie staje się tym samym zbędna. Przeciwnie, obecność eucharystyczna jest środkiem ku pomnożeniu i pogłębieniu Jego obecności osobowej.

Kiedy gromadzimy się przy wspólnej Ofierze Mszy św., już formujemy Chrystusową wspólnotę, tworzymy Jego Kościół i wtedy już jest On wśród nas obecny osobowo i to niezależnie od tego, czy w kościele znajdują się konsekrowane hostie.

Trzeba też powiedzieć, że osobowa obecność Chrystusa w społeczności (gminie) chrześcijańskiej stanowi nie tylko punkt wyjścia, ale także i punkt docelowy obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Osobowa obecność nie jest czymś zewnątrznie przyczepionym do obecności Ciała i Krwi pod postaciami, ale jest czynnikiem, który w ogóle od wewnątrz determinuje obecność pod postaciami. Chrystus Pan uobecnia się osobowo w tym celu, ażebyśmy Go przyjęli. W tym kierunku zmierza również cały sens i istota przechowywania N. Sakramentu po Mszy św. Obecność Chrystusa w tabernakulum to nie innego, jak kolejny, przedłużony interwał między konsekracją a Komunią. Schöonenberg proponuje nawet inną terminologię: nie tyle mówić o obecności Chrystusa w tabernakulum (to zbyt statyczne), ile raczej o Jego tam obecności wśród nas i dla gminy chrześcijańskiej. W tych słowach tkwi głęboka prawda. Obiektywnie przyznać przecież trzeba, że najważniejszą tezą teologicznego traktatu o Eucharystii nie jest twierdzenie o rzeczywistej i substancjalnej obecności, ale zdanie — mocno uwypuklone przez Trydent — *ut sumatur* — aby był pożywany. I dlatego też sobór trydencki motywując przechowywanie Najśw. Sakramentu podaje tylko jedno uzasadnienie — potrzebę zanieśienia Ciała Pańskiego chorym. Rzecz jasna, w tym kontekście nic nie zostało powiedziane przeciwko praktyce nawiedzania N. Sakramentu. Ogłoszona w ub. roku przez Stolicę Apostolską instrukcja o właściwym sprawowaniu kultu eucharystycznego ani razu — rzecz charakterystyczna — nie używa terminu „visitatio-nawiedzenie N. S.” Mówi natomiast stale o „modlitwie przed tabernaculum”. Już tu kryje się chyba wskazówka, by na praktykę „nawiedzenia” spojrzeć inaczej. Jak? właśnie od strony „*ut sumatur*”.

Każda modlitwa przed tabernakulum (oby ich było jak najwięcej!) jest przygotowaniem się na przyjęcie Komunii św. bądź też dziękczynieniem po spożyciu Ciała Pańskiego. Oczywiście „dziękczynienie” i „przygotowanie” to dwa naczelné tematy dla modlitwy przed tabernakulum; dałoby się wydedukować z nich cały szereg tematów pochodnych, nierozzerwalnie z nimi powiązanych.

Po tych wielu wyjaśnieniach i rozróżnieniach pora na wniosek. Brzmi on: obecność sakramentalna „nie może być tedy obecnością lokalną, ale musi również sama przynależeć do porządku obecności osobowej”. Św. Tomasz sam znalazł pojęcie wykluczające wszelką obecność fizyczną czy lokalną, gdy stwierdził, że Ciało Chrystusa jest obecne pod postaciami „na sposób substancji”, czyli w ten sposób, w jaki zrealizowana jest w jakiejś rzeczy substancja. Substancja ta nie jest zaś elementem fizycznym, czymś w rodzaju jądra czy rdzenia danej rzeczy, ale jest sposobem bycia, czymś, bez czego rzecz nie byłaby tym, czym jest.

W ten sposób dochodzimy do pojęcia przeistoczenia, czyli transsubstancjacji.

TRANSSUBSTANCJACJA

Żadna rzecz czy osoba nie jest bytem zamkniętym w sobie, hermetycznie odizolowanym od świata. Wszelki byt stworzony znajduje się zawsze w stosunku łączności do Stwórcy i do całego stworzenia. Być osobą, znaczy współistnieć z innymi osobami. Odnosi się to także do całego świata materialnego, który jest przeciw światem dla człowieka. Człowiek nadaje substancjom znaczenie i sens, dokonuje w substancjach zmian i to nie tylko metodami reakcji chemicznych czy procesów nuklearnych. Najwyższy stopień ingerencji w istotę substancji polega na tym, że człowiek nadaje rzeczom w ogóle ich sens (np. w języku symbolu czerwona lampa staje się znakiem komunikacyjnym, kawałek zwyczajnego płótna flagą państwową, prozaiczny produkt zyskuje niewymierną wartość podarunku itp.).

Tego rodzaju zmian substancjalnych dokonywać może również Chrystus. W przepowiadaniu staje się On obecny wśród nas poprzez głoszone słowo. W sakramentach dochodzi jeszcze element akcji, która wciąga w swoje działanie i operuje elementem materialnym — wodą, krzyżmem, olejem. W sakramencie Eucharystii chleb i wino posiadają jednak znaczenie bardzo specyficzne. Są to nie tylko pierwiastki odgrywające rolę w pewnej akcji liturgicznej, ale one zawierają w sobie obecność Chrystusa i to w stopniu tak eminentnym, że sobór trydencki określa tę obecność nie tylko przysłówkami „prawdziwie” i „rzeczywiście”, ale ponadto jeszcze przysłówkiem „substancjalnie”. Dokonuje się tu przemiana całej substancji chleba w Ciało i całej substancji wina w Krew Chrystusową.

I oto pytanie: Czy również do tego sposobu obecności nie dałoby się odnieść poczynionych wyżej spostrzeżeń na temat stosunku człowieka do świata materialnego?

Schoonenberg sięga do pojęcia podarunku, którym współczesna teologia lubi się posługiwać. Otóż, podarunek stanowi specyficzny sposób obecności w nim dawcy; w podarunku człowiek daje siebie. Podarunek jest przedłużeniem naszego ciała, nasze ciało w nim się wyraża, o ile — oczywiście — dar zostaje przyjęty. Ów osobowodynamiczny charakter podarunku nie realizuje się, rzecz jasna, przy każdym obdarowywaniu się (odpadają z reguły takie prezenty, jak podania ciastka czy herbaty); rolę taką pełni jednak podarunek ofiarowany i przyjęty w szczególnych okolicznościach, np. słowo sporządzającego testament: „to jest ostatnia rzecz, jaką mogę ci ofiarować”; przyjęcie takiego daru może ludzi zjednoczyć bardzo głęboko.

Tu trzeba zastrzec się odrazu, że w darach eucharystycznych Chrystus nie daje Siebie tak, jak to czynią ludzie wzajemnie się obdarowując. To, co czynią ludzie, tego dokonuje On w sposób najwyższy i najgłębszy, tylko Jemu samemu dostępny. Podobnie jak i my Syn Boży jest w pełni człowiekiem; jest On jednak najdoskonalszą realizacją człowieczeństwa i dlatego też dając się nam w Eucharystii w sposób ludzki, czyni to z doskonałością odpowiadającą Jego strukturze jako Boga-Człowieka. Jego miłość jest nieskończona i nieograniczona. Posiłki z Nim wywierały ogromne wrażenie, do tego stopnia, że dwaj uczniowie rozpoznali Jezusa przy stole, w Emaus. W sposób najpełniejszy dał jednak Jezus Siebie podczas Ostatniej Wieczerzy. Na krzyżu dał Siebie za nas, w Wieczerniku natomiast dla nas, ażeby przy nas pozostać aż do Swego przyjścia. Jezus daje swoje Ciało i Krew, ażeby być w nas, a my w Nim (J 6,56).

W ten sposób Schoonenberg uważa, iż rozbudował tomistyczną naukę o przeistoczeniu. Substancja nie jest tu jakimś „fizycznym jądrem”. „Substancja jest według niego zawsze relacją”. I dlatego też substancja podlega zawsze zmianom w stosunku do innych istot. Istnieją, według Schoonenberga, dwa rodzaje możliwych zmian: 1. zmiany strukturalne (fizyczne czy chemiczne) są zmianami substancjalnymi, kiedy to powstaje nowa istota, np. w wypadku powstania nowego człowieka; 2. zmiany dokonywane przez człowieka, mocą których rzeczy mogą zyskiwać nowy cel i nowy sens. Pierwsza kategoria zmian znajduje swe uwięczenie w hominizacji, druga natomiast jest wyrazem humanizacji i personalizacji. Tę ostatnią kategorię przemian nazwać można transfinalizacją i transsygnifikacją, a także — o ile dokonuje ona zmian w samym bycie rzeczy — transsubstancjacja (przeistoczeniem). Proces przeistoczenia zachodzi, kiedy Chrystus dokonuje zmiany bytu i sensu rzeczy. Świat zorientowany jest antropocentrycznie, ku człowiekowi, człowiek zaś skierowany jest wewnątrznie ku wspólnocie z Nim. Wytwory naszych rąk przeistaczamy w podarunki, które pełnią rolę

usługową dla wspólnoty, między człowiekiem i człowiekiem. W imieniu i mocą zlecenia Chrystusowego zostaliśmy również upoważnieni do przeistaczania chleba i wina w pokarm, który udziela wiecznego uczestnictwa wszystkim z Nim. I podobnie jak każdy podarunek i każdy pokarm są wewnętrznie determinowane przez potencjalnych konsumentów, podobnie ma się rzecz z samooddaniem się Chrystusa w chlebie eucharystycznym. Czyli, ze zniknięciem ostatniego człowieka z ziemi przestaje istnieć sens i cel chleba eucharystycznego jako pokarmu. Na zarzut, że przecież pozostają postacie eucharystyczne, teolog holenderski odpowiada: oczywiście, fizyczna struktura chleba może jeszcze istnieć (fizyczne molekuly mąki), ale nie istnieje już więcej sens i przeznaczenie chleba jako pokarmu. Pozytywnie mówiąc: cały sens obecności Chrystusa w znakach pokarmu wyczerpuje się w tym fakcie, że jest On obecny jako dar dla nas. Zdania: *To jest ciało moje i bierzcie i jedzcie* są z sobą sprzęgnięte w sposób nierozzerwalny. Stąd wynika i ten ważny wniosek, że Chrystus jest obecny rzeczywiście, substancjalnie i po Mszy św. w tabernakulum, ponieważ — istnieją ludzie, którzy mogą Go pożywać pod postaciami chleba i wina. Ten kierunek przeznaczenia nadał postaciom Chrystus sam.

SŁOWO KOŃCOWE

Teologia Schoonenberga i innych współczesnych teologów stoi pod znakiem spotkania. Wierzyć, znaczy spotykać się z Chrystusem. I oto, Eucharystia jest punktem szczytowym spotkań z Panem, stanowi najwyższą możliwość spotkania z Nim, a w Nim z innymi członkami Ciała Mistycznego. Koncepcja ta wydaje się zgodna i z orzeczeniami Soboru Trydenckiego i z tym wyznaniem wiary, jakie Paweł VI złożył w swej encyklice eucharystycznej, *Mysterium fidei*, gdzie pojęcia transsygnifikacji i transfinalizacji nie tylko nie zostały odrzucone, ale zaaprobowane, a wysiłki teologów pochwalone, o ile tylko nie schodzą z gruntu nauki o transsubstancjacji. Pojęcie transsygnifikacji, jakim operuje Schoonenberg, nie stanowi dodatku do transsubstancjacji. Jest pojęciem, które bez terminu transsubstancjacja byłoby już myślą heretycką. Transsygnifikacja nie oznacza, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest symboliczna, że chleb staje się obrazem, alegorią Kościoła itp. Tego rodzaju pojęcie transsygnifikacji musiałoby, oczywiście, być uzupełnione terminem transsubstancjacji. Transsygnifikacja w ujęciu Schoonenberga jest „przemianą w udzielający się i urzeczywistniający znak Ciała Chrystusa”. Przemiana tego typu już kryje w sobie treść transsubstancjacji.

W dyskusji zapytywano o stopień zbliżenia teorii Schoonenberga do ewangelickiej nauki o Eucharystii. Nie tu miejsce, by wchodzić w to zagadnienie. Osobiście sędzę, że samo pytanie jest metodycznie sformułowane w sposób błędny. Czy w ogóle istnieje protestancka nauka o Eucharystii? O odnośne poglądy trzeba by

chyba pytać każdego ewangelickiego teologa z osobna. Gdy chodzi o Lutra, jego eucharystologia jest zupełnie katolicka. Zresztą, jeżeli nawet pewne zbliżenia do teologii ewangelickiej nastąpiły, wziąć trzeba pod uwagę fakt nie tyle przesunięcia się katolików ku protestantyzmowi, ile obejrzenie sobie dokładniej drugą stronę medalu i skostatować wielkie zbliżenie ewangelików do katolików i to nie tylko na odcinku nauki o Eucharystii. Czołowi teologowie protestancyści dyskutują dziś (z ogromną dla nas sympatią) konieczność prymatu w Kościele. I co najbardziej ważne: zbliżenia te nie są wynikiem wyreżyserowanych pociągnięć ekumenicznych. One wypływają z głębszego źródła: z rzetelnie pogłębionego po obydwu stronach stosunku do Biblii i Tradycji.

Nijmegen

KS. ALFONS SKOWRONEK

Ks. Władysław Wicher, Kraków

KONTEMPLACJA I EUCHARYSTIA

Znany filozof francuski Maritain w książce *Liturgie et contemplation* wyraził się, że przerost liturgizmu, a więc recytowanie i formy zewnętrzne, mogą wielu ludziom przeszkadzać w kontemplacji, która polega na duchowym oglądaniu tajemnic bez słów, bez dyskursywnego myślenia. Kontemplacja, o której Maritain mówi, jest „aktem prostego oglądania rozumowego z towarzyszeniem podziwu” i jest podwójna: jedna jako owoc naszej działalności z łaską czynną i bierna jako specjalny dar Boży. B. Haring uczynił Maritainowi niesłuszny zarzut, że dał się zwieść przeciwnikom odnowy liturgicznej, że głosi prymat rozmyślania nad liturgią¹. Należy odróżnić kontemplację nabytą od wlanej². Tu jest powód niesłusznego zarzutu Haringa przeciw Maritainowi, jakoby był przeciwnikiem odnowy liturgicznej; chodziło mu tylko o przerost zewnętrznego liturgizmu, który łatwo może udaremnić istotę i ducha liturgii,

¹ *Nauka Chrystusa*. Teologia moralna, Pallottinum 1963, t. II, s. 38.

² Odróżnienie kontemplacji nabytej od wlanej jest krótko, ale jasno podane w *Dizionario di Teologia Morale*, Roma 1961, art. *Contemplazione*, s. 355. Przy tej sposobności wypada zwrócić uwagę na wartościową pracę ks. J. Kowalskiego, *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej* (przedstawioną na KUL dla uzyskania doktoratu), z której wynika, że ten XVII-wieczny autor odróżnia kontemplację wlaną, do której nie wszyscy są powołani, od nabytej, która niczym innym nie jest jak modlitwą wewnętrzną istotną dla owocnego korzystania z całej odnowy liturgicznej.