

Theodor Schneider

Dzisiejsze rozumienie Eucharystii

Studia Theologica Varsaviensia 22/1, 81-92

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

THEODOR SCHNEIDER

DZISIEJSZE ROZUMIENIE EUCHARYSTII

Sformułowanie tematu: *Dzisiejsze rozumienie Eucharystii** podkreśla całkiem świadomie pełną napięcia relację pomiędzy zasadniczym poleceniem Jezusa Chrystusa w stosunku do Kościoła a naszą dzisiejszą sytuacją interpretacyjną.

To napięcie nie wynika z jakiejś naszej subiektywnej samowoli, lecz po prostu z natury rzeczy. Kościelne przepowiadanie jest bowiem uwikłane w sposób zasadniczy w pewnego rodzaju „kontekst czasowy” tzn. że przekazywanie wszelkich prawd i struktur odbywa się w odniesieniu do jakiejś konkretnej epoki.

Kościół jest wielkością tkwiącą w historii i wezwanie do naśladowania Jezusa Chrystusa rozbrzmiewa w bardzo różnych czasach i skierowane jest do ludzi bardzo się między sobą różniących. Nie należy tego rozumieć w sensie „per malheur” tzn. takim, jakbyśmy powiedzieli: „Niezmienna nauka Kościoła jest niestety stale zagrożona przez zmienność ludzką” — lecz należy tu widzieć pewien aspekt pozytywny posiadający swą podstawę w uniwersalności chrześcijańskiej ekonomii zbawienia. Jezus jest przecież zbawieniem dla wszystkich czasów i wszystkich ludzi i dlatego też Jego Ewangelia roztwiera się w tak rozmaity sposób, aby każdy człowiek mógł i chciał się w niej odnaleźć. Uniwersalność domaga się aktualizującej konkretyzacji.

W tym uwspółcześnianiu ma też swój udział tzw. metoda dogmatyczna. Tradycyjna metoda dogmatyczna stosowana w podręcznikach dogmatyki katolickiej od XVIII wieku aż po dzień dzisiejszy polegała na trzech znanych etapach: 1) przedstawienie kościelnej nauki wiary w formie obowiązującej definicji; 2) uzasadnienie tej nauki na podstawie Pisma św. i Tradycji; 3) wyjaśnianie tej nauki w sposób spekulatywny i powiązanie jej systematyczne z całością Objawienia. Korzyści, a zwłaszcza ujemne strony tej metody są ogólnie znane. Wśród

* Wykład wygłoszony na ATK.

tych ostatnich należy wymienić zawartą w tych podręcznikach całkowicie niewystarczającą „egzegezę odkrywkową” (Steinbruch — exegese). Starsi spośród nas wychowali się na tego rodzaju dogmatyce i dlatego też dalej w różny sposób pozostają pod jej wpływem. Sobór Watykański II zalecił w Dekrecie o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*, 16) godną uwagi metodyczną zmianę orientacji: dogmatyka powinna być tak uprawiana, że najpierw powinny zostać przedstawione tematy biblijne; następnie (2) przekaz i rozwój wypowiedzi wiary w toku historii i wreszcie należy przedstawić (3) próbę zrozumienia tych wypowiedzi w ich całości i odniesieniach. Na to wszystko powinno się spojrzeć (4) jako na oddziaływające we współczesnym życiu Kościoła i powiązać z problematyką dzisiejszą. Również od systematycznego wykładu teologii dogmatycznej oczekuje się uwzględniania czasowych uwarunkowań tak Ewangelii, jak i jej żywego przekazu.

Historia kościelnej nauki wiary, o ile utożsamia się w swej istocie z historią przekazu Pisma św., jest ustawicznym procesem interpretacji, próbą współczesniejszego przepowiadania tej samej raz na zawsze proklamowanej i nieodwołalnej Ewangelii przez związaną z teraźniejszością interpretację Pisma. Wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dogmatyczne tezy prezentują w sposób zobowiązujący Boże Objawienie na tle całkiem określonej historycznej sytuacji wiary. Ten stan rzeczy opisał trafnie już przed laty tybiński dogmatyk Walter Kasper jako podwójną relatywność dogmatu: „Dogmat jest relatywny ze względu na swój związek ze Słowem Bożym, któremu służy, które wskazuje oraz ze względu na swój związek z zagadnieniami określonego czasu, na to, że służy prawidłowemu zrozumieniu Ewangelii w całkiem konkretnej sytuacji. Na dogmat i wyjaśniającą go w naukowej refleksji dogmatykę należy więc spojrzeć z punktu widzenia tej podwójnej relatywności (*doppelte Selbstüberschreitung*). Jeśli się tego dokonano, wówczas dogmatyka stanie się ... przekładaniem. Jej miejsce będzie się wówczas znajdowało pomiędzy ... poświadczonym przez Pismo św. słowem Objawienia a aktualną sytuacją przepowiadania”¹. Kościelny dogmat i teologia dogmatyczna wskutek historycznego uwarunkowania Objawienia tkwią także w tym swoistym napięciu między normatywnym charakterem a potrzebami przepowiadania, między absolutnością a bieżącym

¹ W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, 38 n.

wyrazem, nieodwołalnością a stale trwającym procesem historycznym.

Tak więc postulowane i wprowadzane w życie przez ostatni Sobór nowe samookreślenie się teologii dogmatycznej posiada dwa ważne akcenty: historyczne uwarunkowanie dogmatycznych sformułowań i stałą, fundamentalną rolę Pisma św. Całe bogactwo wypowiedzi biblijnych musi zostać zachowane lub (najczęściej) ponownie odzyskane. Sformułowania dogmatyczne są częścią historii, a nigdy jakimś tylko ustaleniem, czy punktem dojścia. Oba te punkty widzenia nowej orientacji w dogmatyce mają doniosłe znaczenie dla dzisiejszego pojmowania Eucharystii. Odnosi się to do ponownie odkrytego, podstawowego rysu sprawowania Eucharystii jakim jest jej struktura wspólnotowa (Communiostructur); odnosi się to do wielkanocnego blasku jaki otacza każdą uroczystość niedzielną; odnosi się to do pewności, że uwielbiony Pan jest obecny w swej zebranej gminie; odnosi się to także i przede wszystkim do uobecniania ofiary Jego życia, tzn. do tzw. ofiarnego charakteru Eucharystii. Pierwszym i ostatnim z wymienionych aspektów chcemy się obecnie zająć dokładniej.

Przede wszystkim chodzi o Kościół jako gminę eucharystyczną, o strukturę Communio. Prace egzegetyczne i biblijno-teologiczne, które na nowo ożywiły w zasadniczy sposób współczesną teologię Eucharystii, zwróciły między innymi ponownie naszą uwagę na to, że na właściwą intencję eucharystycznego działania Jezusa („ipsissima facta Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy”)² dokładniej wskazuje sam akt łamania chleba i przekazywania kielicha, niż terażniejsza szata językowa „relacji ustanowienia” (gdzie przy różnych ujęciach z trudnością można zrekonstruować jakąś formę pierwotną).

Przy pomocy tych dwóch historycznych działań jednoczy Jezus swoich uczniów we wspólnym losie, tak, że utworzenie wspólnoty, zjednoczenie między Chrystusem i Jego uczniami jest słusznie określane jako podstawowa według aktu ustanowienia cecha Eucharystii. W związku z tym odgrywa naturalnie decydującą rolę biblijna nauka o *soma Christou*. Ukrzyżowane i zmartwychwstałe ciało Chrystusa jest nie tylko w rozumieniu św. Pawła „miejsce”, w którym się dokonuje decydujące działanie Boże, właściwe wydarzenie zbawcze. Także u synoptyków i św. Jana mówi się w ten sposób o cielesnej osobie Jezusa Chrystusa w związku z wydarzeniami krzyża

² H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970.

i zmartwychwstania, w których to wydarzeniach śmierci i zmartwychwstania wszyscy mamy i powinniśmy brać udział. Termin *soma* użyty w przekazie o Uczcie Pańskiej w związku z chlebem jest także pojęciem kluczowym dla zgromadzonej gminy, dla Kościoła. Dlatego bardzo ważnym źródłem współczesnej teologii eucharystycznej jest 1 Kor 10, 16, klasyczne miejsce głębszego spojrzenia na *Koinonia* ciała Chrystusowego.

Powiązanie obu idei, Ostatniej Wieczerzy i Kościoła, wyraża konsekwentnie z Pawłowego pojmowania zbawienia, które odrzuca każdą indywidualistyczną wspólnotę z Chrystusem, każde ezoteryczne, marzycielskie odosobnienie: człowiek dostępuje udziału w śmierci i życiu Jezusa poprzez gminę. Tylko w ramach gminy Jezusa, która oznacza Jego ciało i jest nim rzeczywiście, istnieje dla poszczególnych ludzi *koinonia* z eucharystycznym ciałem Jezusa. Sprawowanie Eucharystii nie może się więc dokonywać w samotności, w odniesieniu tylko do siebie i indywidualistycznego dążenia do zbawienia. Eucharystyczne ciało Chrystusa jakim jest Kościół tak wzajemnie się warunkują, że także *koinonia* z ciałem eucharystycznym określa w podstawowy sposób widzialną jedność kościelną i wspólnotę. Oznacza to nie tylko, że Eucharystia należy do niezbywalnego, trwałego depozytu chrześcijańskiego samookreślenia, ale implikuje to także teologiczną świadomość, że wspólnotowy charakter Kościoła jako ciała Chrystusa ugruntowuje się i konstytuuje dzięki wydarzeniu obecnego w Uczcie Eucharystycznej ukrzyżowanego i zmartwychwstałego ciała Chrystusa.

Ponownie rzuca się tu w oczy darmowy charakter (Gnaden — charakter) zbawienia, chociaż idea „sakramentalności” zawiera również aspekt etyczny, gdyż ustanowiona przez działanie Chrystusa wspólnota stołu ukazuje chrześcijańskie braterstwo i domaga się jego realizacji. Jest ono znakiem rozpoznawczym nowego ludu Bożego, „który przyjmuje ciało Chrystusa i dlatego ze swej istoty tworzy *communio* tzn. wspólnotę komunikujących się między sobą wspólnot eucharystycznych”³.

Dla tego zasadniczego aspektu wielkie znaczenie posiada tekst znajdujący się w dość nieoczekiwanym miejscu konstytucji *O Kościele i Soborze* Watykańskiego II (26), która w swej całości jest dokumentem o dużej teologicznej głębi. „We fragmencie tym otwiera się i uznaje za uprawnioną możliwość (ekumenicznie niezwykle doniosłą) eklezjologii wychodzącej od

³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 234.

gminy skupionej wokół stołu słowa i ołtarza. Nie jest przy tym ważne, że zdania te nie stanowią zasady strukturalnej całej konstytucji *O Kościele*; w rozpatrywanej tematyce oddziałują jak ładunek wybuchowy”⁴.

Cały ten tekst podaje na wstępie temat, zakreśla ramy, które następnie zostają wypełnione: „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeczeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga, w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5)”. Ramy te zostają następnie wypełnione trzema elementami: „W nich głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica Wieczery Pańskiej, aby przez ciało i krew Pana zespalali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty. W każdej wspólnocie ołtarza, przy świętej służbie biskupa, ofiaruje się symbol owej miłości i jedności Ciała Mistycznego, bez której nie może być zbawienia”.

Głoszenie Ewangelii gromadzi więc gminę: nie tylko ma w niej miejsce, lecz samo jest fundamentem zgromadzenia. Podobnie misterium Uczty Pańskiej jest wyraźnie określone jako przyczyna istnienia wspólnoty, jako tworzące gminę. Oryginalne sformułowanie „ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur” jest cytatem z modlitwy mozarabskiej, w której słowo *corpus* umieszczone jest pośrodku między pokarmem eucharystycznym a braterstwem, a więc wydarzenie eucharystyczne pośredniczy między ołtarzem i byciem Kościołem (*Kirche-Sein*). Miłość i wyrastająca z niej jedność, łącząca Kościół powszechny, ukazuje się jak w znaku w każdej wspólnocie ołtarza. Wspólnota ta jest zwołana przez Ewangelię, złączona przez Ucztę — będącą *sacramentum corporis* i zobowiązana żyć tą miłością, którą wyraża wspólnota ołtarza.

W ostatniej części tego tekstu następuje ponowne podsumowanie tego wszystkiego co zostało już powiedziane o gminie skupionej wokół ołtarza. „W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Albowiem nie co innego sprawia

⁴ K. Rahner, *Kommentar zur Kirchenkonstitution*, w: LThK², Ergänzungband I, Freiburg 1966, 243 n.

uczestnictwo w ciele i krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to, co przyjmujemy". „Non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus” — cytuje się tutaj słowa Leona Wielkiego, papieża z V wieku, które tak jak podobne sformułowania Augustyna są bezpośrednim echem 1 Kor 10, 16 n. Podsumowując, należałoby jeszcze zwrócić uwagę na dwa aspekty, które w tych rozważaniach odgrywają ważną rolę: osobowy charakter spotkania z Chrystusem i wspólnoty z Chrystusem, oraz spotkanie w trakcie wspólnego działania tzn. wydarzenia Uczty. Przecież wewnętrzną strukturą *sacramentum unitatis*, który obrazowo najwyraźniej ukazuje rzeczywistość gminy Chrystusa, jest struktura miłości, tworzącego jedność osobowego zwrócenia się i bliskości wspólnoty (między sobą i z Bogiem) umożliwionej przez najdalej idące osobowe zwrócenie się (radykalne bycie Chrystusa — dla — nas).

Dlatego punktem wyjścia teologii eucharystycznej jest pewność wiary, że gospodarzem Uczty jest wywyższony Pan, że to On wydaje Ucztę dla swojej gminy. Ta uroczysta Uczta opiera się na Jego misterium paschalnym, na Jego oddaniu się, w czym uczestniczymy przyjmując pokarm eucharystyczny. Decydująca relacja: gospodarz Uczty i jej uczestnicy, opisywana jest obecnie wnikliwie przez ukazywanie jej struktury osobowej: „Pan nie jest obecny jak jakaś zwykła rzecz, lecz w sposób osobowy i w ukierunkowaniu ku osobom ... Że tego rodzaju bycie (Dasein) nie posiada oczywistego, naturalnego charakteru, oznacza pozytywnie, że można je zrozumieć spoglądając na ten rodzaj obecności jaki zachodzi tylko w miłości: jako dobrowolne udzielanie się i darowanie się jakiegoś „ja” jakiemuś „ty”⁵. Samo wydarzenie Uczty jest tutaj znowu rozumiane jako sakramentalna postać tego spotkania, oddania się Jezusa nam i naszego zmierzania ku Niemu (w Niego).

Zakorzenione, izolujące rozumienie „przeistoczenia” jako właściwie konsekrującego, kultycznego aktu (czynność ofiarnicza) i komunii jako do tego dołączonej Uczty ofiarnej nie może się ostać pod naporem wypowiedzi biblijnych. Wskazuje ono o wiele bardziej, że „wbrew wszelkim późniejszym stylizacjom liturgii najważniejszym momentem ofiarniczym dla

⁵ J. Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*: Theol. Quartalschrift 147 (1967) 129—176.

Kościół jest odbyta Uczta, tak że całe rozróżnienie Eucharystii jako Ofiary Mszy św. i jako sakramentu jest teologicznie słabe i zaciemnia jej zasadniczą strukturę”⁶.

Dotychczasowe wywody ukazały, miejmy nadzieję wyraźnie, że wytworzył się obszerny teologiczny kontekst dla nowych rozważań klasycznych zagadnień eucharystycznych, a mianowicie ofiarniczego charakteru Eucharystii i realnej obecności Jezusa w tym sakramencie. Jeśli obecnie zajmujemy się jednym z tych aspektów, to nie powinno to zostać niewłaściwie rozumiane, tak jak w dawnych traktatach teologicznych. W dobrze uzasadniony sposób można bowiem zauważyć, że rozróżnienie i oddzielenie realnej obecności od charakteru ofiarniczego (w teologii średniowiecznej i okresie reformacji) jest głównym złem w tej dziedzinie teologii, gdyż przez to uniemożliwiono wzięcie pod uwagę idei sakramentu, na której zasadza się i dzięki której wyjaśnia charakter ofiary Eucharystii (samooddanie się Jezusa) właśnie przez sakramentalnie-realną „aktualną obecność”.

Dzisiejsze teologiczne wysiłki skupione na badaniu Eucharystii jako ofiary nie dokonują się poza czasem i miejscem, lecz powstają pod silnym naciskiem rozmów ekumenicznych prowadzonych w Niemczech, Francji i USA. Ta wspólna praca doprowadziła w międzyczasie także do zasadniczo nowego katolickiego nastawienia w tej sprawie. Nie na ostatnim miejscu dopomogło to poważnie rozjaśnić tło sporów z reformacją. F. Pratzner⁷ mianowicie zrzęcznie wykazał, że właśnie we wczesnym średniowieczu rozpoczyna się pewien proces rozwojowy u końca którego język pojęć teologicznych, przede wszystkim pojęcie sakramentu zacieśnione do realnej obecności w darach (nie obejmującej już osobowego aktu oddania się Jezusa na krzyżu) wpędziło dyskutantów późnego średniowiecza w swoisty ślepy zaułek.

Luter wyraźnie nie dostrzegał możliwości jakiegoś sensownego połączenia przy pomocy ówczesnej terminologii wydarzenia krzyża z jednej strony a z drugiej strony z „zanoszoną”⁸ duchową ofiarą Jego ciała, Kościoła, która codziennie jest zanoszona ze sprawowaniem Ostatniej Wieczerzy. Wprawdzie

⁶ H. Urs von Balthasar, *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 195.

⁷ F. Pratzner, *Messopfer und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik*, Wien 1970.

⁸ WA 57, 218, 5 n.

biskupi zgromadzeni w Trydencie mieli względnie szczęśliwą rękę, gdy w dekrecie o ofierze Mszy św. podkreślili znaczenie decydujących wypowiedzi biblijnych: istnieje tylko jedna ofiara Chrystusa, która znosi wiele ofiar starotestamentalnych, chodzi o jeden i ten sam dar ofiarny, o jednego i tego samego kapłana składającego ofiarę, który się ongiś oddał na krzyżu. Pamięć tej ofiary trwa aż do skończenia czasów w bezkrwawej „repraesentatio” i zwraca się ku nam, nam jest aplikowana.

Następnie jednak uciekając się do kapłaństwa Jezusa Chrystusa „według porządku Melchizedeka” postawili dary Melchizedeka, chleb i wino w bezpośrednim związku z eucharystycznym pojęciem ofiary w sposób, nie mający żadnego oparcia w osobowej typologii Listu do Hebrajczyków. Tak więc ponownie, jak często przedtem, pojawiło się na tej okrzętej, pseudobiblijnej drodze bardzo urzeczowione pojęcie ofiary, jako jednego z rytualnych, rzeczowych darów, które teraz zostało w przedziwny sposób pomieszane z nowotestamentalnym pojęciem ofiary — samooddania się Jezusa (i chrześcijan) i stosowano je wszędzie tam, gdzie chodzi o to, że Kościół powinien ofiarowywać Jezusa w widzialnych znakach za pośrednictwem kapłanów.

I tak instrumentarium teologiczne połączyło w oryginalny sposób dyskutantów okresu reformacji: zawężone pojęcie sakramentu obejmowało najwyżej realną obecność (ciała i krwi Chrystusa), lecz przysłańało dość mocno osobową obecność Pana Uczty, który daje samego siebie, i nie było w stanie objąć aktualnej obecności oddania przezeń swego życia. Widać tutaj między innymi bardzo wyraźnie, „że ekumeniczna refleksja nad Eucharystią musi sięgać nie tylko poza reformację, do średniowiecza, ale także do czasów sprzed wczesnego średniowiecza, do Ojców Kościoła i Pisma św.”⁹

W obecnych tekstach oficjalnych, np. w nowych modlitwach eucharystycznych nie zniknął całkowicie ten rytualno-rzeczowy sposób myślenia i mówienia o ofierze: „Składamy Ci, Boże, Jego ciało i krew, jako ofiarę miłą Tobie” (IV Modlitwa Eucharystyczna). Lecz mocniej akcentowana jest prośba następująca po tym bezpośrednio: „spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten sam chleb i pili z jednego kielicha, zostali przez Ducha Św. złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystu-

⁹ A. Gerken, *Dozmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*: ZKTh 94 (1972) 199—266 (tutaj 219).

się żywą ofiarą ku Twojej chwale”. Podobnie także Paweł VI wskazuje w *Mysterium fidei* na augustyńską myśl, którą już Pius XII włączył do *Mediator Dei*, a mianowicie, że „Kościół, który razem z Chrystusem sprawuje urząd kapłana i ofiary, dokonuje całej ofiary Mszy św. i sam w Niej całkowicie zostaje ofiarowany”¹⁰.

W piśmie biskupów niemieckich z 1967 roku skierowanym do wszystkich głosicieli wiary czytamy między innymi: „Akcja Mszy św. ... uobecnia nie tylko to, co uczynił Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy, lecz także Jego posłuszeństwo aż do śmierci, w którym Jezus spełnił akt Arcykapłana nowego i wiecznego przymierza i śmierć na krzyżu uczynił ofiarą. Przedstawiona i uobecniona zostaje ofiara krzyżowa i uwielbienie Pana. Tak więc to, co uczynił Chrystus na Ostatniej Wieczerzy nie da się oddzielić od śmierci na krzyżu. Dlatego Msza św. posiada także charakter ofiary w pełnym znaczeniu, jak ofiara krzyżowa, która przedstawiona zostaje i uobecniona sakramentalnie, w znaku i w pełni tajemnicy ... Prawidłowe uczestniczenie w ofierze ... polega na złączeniu się z oddaniem Chrystusa Ojcu Niebieskiemu ... Przepowiadanie i liturgia muszą wyraźnie ukazać, że we Mszy św. uobecnia się podstawowe wydarzenie zbawienia, mianowicie ustanowienie nowego przymierza dokonane z posłuszeństwa Chrystusa aż do śmierci. Nowe przymierze wymaga od nowego ludu Bożego wierności przymierzu ... przede wszystkim zaś bezwarunkowego oddania się jako podstawowej postawy chrześcijańskiej”.

Dlaczego właśnie na tym polu istniało i nadal istnieje tak wiele kontrowersyjnych opinii i nieporozumień u protestantów i katolików?

Wydaje mi się, że właściwe problemy wynikały i wynikają z niedoceniań gruntownej przemiany pojęcia ofiary i w ogóle kultu jaka zachodzi w Nowym Testamencie. Kto wychodzi od ogólnego pojęcia ofiary uzyskanego w rezultacie religijno-historycznych porównań i stosuje je do śmierci Jezusa, a zwłaszcza do Eucharystii, ten siłą rzeczy schodzi na błędną drogę. Jak dalece Jezus jest kapłanem (według Listu do Hebrajczyków), a Jego czyn ofiarą? Przecież według starotestamentalnego porządku Jezus był człowiekiem świeckim, nie należał do kapłańskiego pokolenia Lewiego. List do Hebrajczyków wyjaśnia długo i obszernie, jak Jezus doprowadza do realizacji ideę, która pojawiła się już podczas niewoli babi-

¹⁰ Herder — Korrespondenz 19 (1965) 656.

łońskiej, daleko od kultu świątynnego, mianowicie ideę męczeństwa, które przyjmuje postać zastępczej ofiary z siebie samego dokonanej przez Sługę Bożego. Przy tym „ofiarowaniu” nikt nie przynosi rzeczy materialnej, nie ma zastępczej ofiary ze zwierząt, nie ma krwi zwierząt, On sam daje własną krew, siebie samego jako „dar i ofiarę” (Ef 5, 2). Innymi słowy: Jego krwawą ofiarą jest oddanie swego życia w miłości, a Jego kapłaństwo znajduje swą podstawę i wyraz właśnie w tym oddaniu.

Idea kultu nabiera tu zdecydowanie charakteru personalistycznego: życie jest kultem, umieranie służbą Bożą, a działać po kapłańsku oznacza całkowite oddanie siebie samego. Zniesione zostaje tradycyjne rozróżnienie między kapłanem a darem, między ofiarującym a ofiarą. Kapłan jest zarazem darem ofiarnym, jest kapłanem ponieważ jest darem ofiarnym i na ile nim jest, na tyle jest kapłanem. To co charakteryzuje w sposób decydujący Jego życie dochodzi do szczytu w wydarzeniu krzyża: oddaje się jako dar. Trzeba jeszcze rozwinąć i wyjaśnić podstawowe zdanie: „Oddaje się jako dar”. Dla kogo i czym jest darem? Nie wymieniliśmy dotychczas pewnego bardzo ważnego aspektu tej teologii ofiary, tej nowotestamentalnej przemiany idei ofiary. Mam tu na uwadze zmianę kierunku spojrzenia, który tu nagle występuje. Jeśli mówimy o ofierze w znaczeniu religijnym to myślimy najczęściej, w sposób jakby sam przez się zrozumiały w kierunku od nas ku Bogu. Tymczasem podstawowa nowotestamentalna wypowiedź o ofierze, a więc o oddaniu się Jezusa Chrystusa, wskazuje na coś zupełnie odwrotnego. Jako typowy przykład zacytujmy św. Pawła: „On (Bóg), który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować (Rz 8, 32). Oddanie się Jezusa jest więc wyrazem zwrócenia się Boga ku nam.

Pierwszym i zasadniczym stwierdzeniem jest, że Bóg sam działa, daje się nam, darowuje, jest inicjatorem tej ofiary, w której obdarzeni zostajemy pojednaniem, wyraża ku nam swoją miłość przez zaangażowanie się Jezusa bez reszty, aż do całkowitego oddania siebie. Jeśli więc mówi się o ofierze na krzyżu lub w Eucharystii, to przede wszystkim idzie zasadniczo o to, aby poważnie potraktować to darowujące zwrócenie się Boga ku nam, aby je przyjąć i za nie dziękować.

Naturalnie, w pełni ma miejsce także zwrócenie się Jezusa ku Ojcu, przede wszystkim Jego bezgraniczne zaufanie w obliczu hańbiącej śmierci, a więc kierunek od Człowieka-Jezusa

do Boga, od Syna Człowieczego do Jego Ojca. Lecz to zwrócenie się ku Bogu jest już w pewnym sensie odpowiedzią, podjęciem i potwierdzeniem zwrócenia się Boga ku nam. To wzajemne wyjście sobie naprzeciw opiera się na personalizacji idei ofiary. Ofiara oznacza teraz oddanie samego siebie, chodzi więc o realizację miłości, miłosnego związku między Bogiem a człowiekiem. Eucharystia powinna nam dać udział w tym wydarzeniu.

Ten tak krótko zarysowany temat pragniemy teraz raz jeszcze systematycznie zebrać w siedmiu tezach.

1) Należy potraktować poważnie jednorazowość i niepowtarzalność Chrystusowej ofiary z siebie samego, przez którą stał się jednocześnie kapłanem i darem ofiarnym, po prostu Arcykapłanem, jak to ujmuje List do Hebrajczyków. Jego Pascha jest przejściem przez cierpienie do pełni chwały Bożej i sprawia, że Jego oddanie się staje się wiecznym „byciem-dla-nas”.

2) Czynności Ostatniej Wieczerzy i wyjaśniające je słowa interpretują i proklamują to dobrowolne oddanie się, a przekazanie darów eucharystycznych jako pokarmu uobecnia je i aplikuje dzisiejszej wspólnotcie.

3) Sprawowanie Eucharystii uobecnia w ten sposób rzeczywistość ofiary krzyżowej pod postacią sakramentalnej pamiętki. Nie jest żadną ofiarą samą w sobie, obok lub dodatkowo w stosunku do krzyża, lecz jest otwarciem jedynej pojednawczej ofiary Jezusa Chrystusa dla konkretnej wspólnoty.

4) Eucharystię można o tyle nazywać ofiarą Kościoła, o ile także chrześcijanie mają udział w losie Jezusa Chrystusa, w wydarzeniu paschalnym, są w Chrystusa wszczępieni, ochrzczeni w Jego śmierci, jak mówi św. Paweł, żyją w Chrystusie i dzięki Niemu. Ta wspólnota ochrzczonych z Chrystusem może zostać opisana przy pomocy terminów kultycznych (Rz 15, 16). W tej mierze, w jakiej Kościół (my, chrześcijanie) staje się ciałem Chrystusa, czyni sam siebie darem ofiarnym (Rz 12, 1) i staje się kapłańskim Ludem Bożym.

5) Sprawowanie Eucharystii nie jest ofiarowaniem lub adoracją jakiegoś odrębnego od nas świętego daru składanego na ołtarzu, lecz ma na celu ofiarowanie całego Chrystusa, głowy i członków, a więc ofiarowanie się nas samych wraz z Nim, zyskanie udziału w oddaniu się Jezusa Chrystusa, samooddanie się wspólnoty, Kościoła jako żywej hostii w codzienności świata.

6) Widzialnym znakiem oddania się Jezusa Chrystusa w Eucharystii i naszego włączenia się w to samooddanie nie jest

jakiś wymyślony czy sztucznie skonstruowany ryt ofiarowania się, lecz Uczta, a więc z jednej strony oddanie i rozdzielenie siebie samego jako pokarmu, a z drugiej strony dziękczynne przyjęcie tego Jego rozdania się nam.

7) Tak więc myśl o ofierze z życia (o oddaniu siebie samego) obejmuje najpierw kierunek od Ojca ku nam: Ojciec daje własnego Syna, ale także i kierunek od Syna Człowieczego ku Ojcu: Jego pełne ufności oddanie się niepojętym planom Ojca. W oba te kierunki powinniśmy się włączyć: w kierunek miłosego zwrócenia się Boga ku wszystkim ludziom, gdyż sprawowanie Eucharystii zmierza do zaangażowania także i naszego życia dla braci i siostr, i w kierunku wraz z Synem ku Ojcu, gdyż pokładanie w Nim naszej nadziei i bezgranicznego zaufania do Niego są najwyższym wyrazem naszego uwielbienia Boga.

Tłumaczył *Przemysław Lutyński*

Heutiges Eucharistieverständnis

Zusammenfassung

Das vom letzten Konzil intendierte und im Gang gesetzte neue Selbstverständnis der dogmatischen Theologie ist gekennzeichnet durch zwei wichtige Akzente: durch den geschichtlichen Charakter dogmatischer Sätze und die bleibende Basisfunktion der Heiligen Schrift. Die volle Breite der Schriftaussagen muss durchgehalten oder (meistens) wiedergewonnen werden. Dogmatische Sätze sind Teil eines geschichtlichen Prozesses und nie nur deren Fixierung oder Schlusspunkt. Beide Gesichtspunkte einer dogmatischen Neuorientierung sind von erheblicher Relevanz für ein heutiges Eucharistieverständnis. Das gilt u.a. für den wiederzuentdeckenden Grundriss der Eucharistiefeier, nämlich die Communionstruktur; das gilt vor allem für die Vergegenwärtigung des Lebensopfers Christi für den sogenannten Opfercharakter der Eucharistie. Von diesen beiden Gesichtspunkte ist in unserem Artikel die Rede.

T. Schneider