

# Bronisław Mokrzycki

---

## Biuletyn homiletyczny

---

Collectanea Theologica 49/2, 99-120

---

1979

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN HOMILETYCZNY

**Zawartość:** I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.). 4. Czasy pierwszych apologetów i polemistów (II—III w.). II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. Homilie „eucharystyczne” (c.d.). 3. Pan z wami! — Wieloraka obecność Chrystusa we Mszy świętej. III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA. Główne kierunki błędnego ujmowania Eucharystii\*.

### I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

#### Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.)

#### 4. Czasy pierwszych apologetów i polemistów (II—III w.)

##### a) Kościół w potrójnym zagrożeniu

Sytuacja, w jakiej znalazł się Kościół w ciągu trzech pierwszych wieków, stwarzała dla młodej jeszcze wspólnoty chrześcijan wielostronne zagrożenie<sup>1</sup>. Pomijając wczesne tendencje judaistyczne wewnątrz wspólnoty wierzących, z którymi borykali się już apostołowie i przewyciężyli je w sposób zasadniczy (por. Dz 15,1—32; Ga 1,6—9), wymienić tu trzeba potrójne niebezpieczeństwo, czyhające na nieokrzepłe jeszcze chrześcijaństwo.

Z zewnątrz zagrażał świat pogański ze swoją myślą religijną i polityczną przemocą; od wewnątrz zaś rozbił jedność Kościoła nieortodoksyjny montanizm oraz gnostycyzm. W zetknięciu z fizyczną przemocą pogańskiego imperium rzymskiego Kościół rozwijał się zamiast ginąć, gdyż „krew męczenników była posiewem nowych chrześcijan”<sup>2</sup>. Konfrontacja zaś z myślą pogańską oraz skażonym wydaniem chrześcijaństwa wymagała od Kościoła wielkiego wysiłku intelektualnego.

Nic też dziwnego, że w II i III w. pojawiają się w Kościele tak liczne dzieła apologetyczne czy polemiczne. Autorzy ich bronią wiary chrześcijańskiej przeciw złośliwym zarzutom autorów pogańskich czy też „demaskują i odpierają fałszywą naukę”<sup>3</sup>, rodzącą się w łonie samego chrześcijaństwa.

A oto najważniejsze postacie omawianego okresu oraz ich zasadnicze dzieła: Arystydes z Aten (II w.), *Apologia*; Justyn z Palestyny (II w.), *Apologia I i II* oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*; Tacja z Syrii (II w.),

---

\*Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie nadal tematyce eucharystycznej.

<sup>1</sup> Zob. J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, Paris 1962, 172—188; tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, Tournai 1957, 21.

<sup>2</sup> Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 110 (PG 6, 729); Tertulian, *Apologetyk*, 197, 50 (PL 1, 534).

<sup>3</sup> Św. Ireneusz (II w.) zasadnicze swe dzieło skierowane przeciw herezjom (*Adversus haereses*) zatytułował: *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej wiedzy* (gr. *Elenchos kai anatrophe tes pseudonymou gnoseos*; PG 7, 437—1224).

uczeń Justyna, *Przemowa do Greków*; Atenagoras z Aten (II w.), *Prośba za chrześcijanami*; Teofil z Antiochii (II w.) trzy księgi (listy?) *Do Autolykosa*; nieznanego autora z II w. (Kwadratus? Panten?), *List do Diogneta* (nauczyciel Marka Aureliusza? rzymski prokurator w Egipcie z lat 195—202 Tyberiusz Klaudiusz Diognet?); Hermiasz (II—III w.), *Satyra na filozofów pogańskich*; Minucjusz Feliks, adwokat rzymski (II—III w.), dialog pt. *Oktawiusz*; Tertulian z Kartaginy (II—III w.), *Apologetyk*, *Do pogan*, *Do Skapuli*, *Przeciw Żydom*, *Preskrypcja przeciwko heretykom*, *Przeciw Marcjonowi*, *Przeciw Prakseaszowi*, *Przeciw Walentynianom*, *Przeciw Hermogenesowi*, *O świadectwie duszy*, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* (nauka gnostyków!), *O ciele Chrystusa*, *O zmartwychwstaniu*; Ireneusz z Lyonu (II w.), *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej wiedzy* (gnozy); Cyprian z Kartaginy (III w.), *Ze bałwany nie są bogami*, *Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna*, *Do Demetriana*; Orygenes z Aleksandrii (II—III w.), *Przeciw Celsusowi*; Klemens Aleksandryjski (II—III w.), *Zbiory* (notatki — gr. *Stromateis*)<sup>4</sup>.

Reakcja Kościoła w obliczu tych niebezpieczeństw zewnętrznych i wewnętrznych przejawiała się nie tylko w obronie zagrożonej nauki, ale także w precyzowaniu własnej świadomości oraz w przejawach życia religijnego. Odbiciem narastającej i ubogaconej świadomości Kościoła była więc zarówno wyznawana wiara, jak i życie liturgiczne wiernych oraz ich podejście do zagadnień kultu chrześcijańskiego. Znalazło to swój wyraz szczególnie w odniesieniu do kultu skoncentrowanego w Eucharystii. Na tle żywotnych problemów omawianej epoki zrozumiałe stają się także pewne konkretne przeobrażenia w spojrzeniu chrześcijan na Eucharystię (zmiana nazwy, styl ołtarza, składanie darów przez wiernych itp.).

Przeciwstawiając się pogańskiemu „materializmowi” w podejściu do przejawów religijności Kościół akcentować będzie najpierw duchowy charakter chrześcijańskiego kultu jako zjawiska nowego i oryginalnego. Zwalczając zaś gnozę, prowadzącą do fałszywego „spirytualizmu”, podkreślać znów musi „realizm” chrześcijańskiej ofiary, związanej ściśle z wydarzeniem Wcielenia-Paschy i mocno osadzonej w Bożym dziele stworzenia-zbawienia; konsekwentnie też ukazuje potrzebę konkretnych elementów materialnych w kulcie chrześcijańskim (zwłaszcza chleb i wino!).

Pierwszym poważnym zagrożeniem Kościoła od wewnątrz w tym okresie był montanizm. Pojawił się on we Frygii pod koniec II w. jako rzekomo najczystsza i jedynie autentyczna forma chrześcijaństwa, powołując się przy tym na nowe „objawienia”. Zdaniem montanistów Kościołem winna rządzić ta właśnie profetyczna inspiracja, a nie hierarchia. Autentyczny Kościół składać się ma tylko z ludzi świętych, prowadzących surowe i umartwione życie. Montanizm — przyjmowany początkowo z entuzjazmem, zwłaszcza przez gorliwych chrześcijan (np. Tertulian pod koniec życia stał się montanistą) — okazał się niebezpiecznym ruchem w łonie Kościoła. Mógł bowiem doprowadzić do zniszczenia prawdziwej struktury Kościoła, a zarazem odciąć chrześcijaństwo od świata i kultury świeckiej — zamykając go czy izolując w swoistym getcie. Reakcja Rzymu oraz pierwszych synodów była szybka i skuteczna<sup>5</sup>.

Drugim, poważniejszym niebezpieczeństwem wewnątrzkościelnym był gnostycyzm (gnoza, z gr. *gnosis* — wiedza), występujący pod różną postacią. Mianem gnozy określa się grupę sekt o charakterze filozoficzno-religijnym,

<sup>4</sup> Zob. A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, 19—78; S. Pieszczoł, *Patrologia*, Poznań 1964, 61—100; M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, 84—178; J. M. Szymusiak SJ, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, odnośne hasła (passim).

<sup>5</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 172 n; S. Pieszczoł, dz. cyt., 72.

siegających korzeniami czasów przedchrześcijańskich. Za pomocą różnych genealogii i subtelnych spekulacji zwolennicy gnozy chcieli ostatecznie wyjaśnić problem zła w świecie i ukazać drogę wyzwolenia z niego czyli zbawienia. Nauka ta już dawno rozprzestrzeniła się w Syrii, Palestynie i Egipcie, a w początkach ery chrześcijańskiej zalewała cały niemal świat grecko-rzymski „zarazając” istniejące tam religie, zwł. grecką i żydowską.

Chrześcijaństwo jako religia powszechnego zbawienia nadawało się wprost idealnie do synkretystycznych spekulacji gnostyków. Opierając się na rzekomym „objawieniu Boga” gnostycy przekazywali swym „wtajemniczonym” ukrytą dla profanów „wiedzę” wyższego rzędu (gr. *gnosis*) jako mądrość zbawczą. W chrześcijaństwie powoływali się na prywatne objawienia udzielone apostołom lub Marii Magdalenie, która miała je otrzymać od Chrystusa zmartwychwstałego przed Jego Wniebowstąpieniem. Gnoza charakteryzowała się, mówiąc najogólniej, dualistyczną koncepcją świata: cała rzeczywistość składa się z dwóch przeciwstawnych elementów — złego świata materii oraz dobrego świata ducha. Świat materialny godny jest pogardy, pochodzi bowiem od niższych „bogów” czy też aniołów. Dusza ludzka wyzwalając się z krępujących więzów materii może dojść aż do poznania najwyższego bóstwa i zjednoczyć się z nim na drodze „poznania” (*gnosis*) i naturalnej ascezy. Gnoza nawet w chrześcijańskim wydaniu zachowała ten rys fałszywego „spirytualizmu” oraz zasadniczej pogardy dla wszystkiego, co wiąże się z elementem materialnym (Wcielenie, Kościół, Eucharystia). Elastyczność gnozy i jej łatwość dostosowywania się do różnych religii oraz systemów filozoficznych stanowiła najbardziej niebezpieczną cechę tego kierunku<sup>6</sup>.

Ślady walki z gnozą odnajdujemy już na kartach Nowego Testamentu, choćby np. w listach Pawłowych czy Janowych. Apostoł Narodów przestrzega swego ucznia, odpowiedzialnego za Kościół w Efezie: „O, Tymoteuszu, strzeż depozytu (wiary) unikając światowej czczej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń rzekomej wiedzy (gr. *tes pseudonymou gnoseos*), jaką obiecując, niektórzy odpadli od wiary” (1 Tm 6,20). Pogarda dla ciała, fałszywa wolność, odrzucenie rzeczywistości Wcielenia i Zmartwychwstania oraz inne konsekwencje „gnozy” nakazywały apostołom zdecydowaną walkę z tym sugestywnym kierunkiem myślenia (por. np. 1 Kor 6 i 10; 15,12; 2 Tm 5,18; Ap 2,14; Jud 4,8; 2 P 1,16; 2,1.10; Kol 2,16—21; 1 Tm 4,3; 1 J 2,29; 4,3).

Walka ta trwała nadal w czasach Ojców Apostolskich, apologetów i polemistów, przyczyniając się do sprzeczowania i pogłębienia prawdziwej nauki chrześcijańskiej, w tym także autentycznej wiedzy o prawdziwym kulcie chrześcijańskim i o samej Eucharystii.

#### b) Duchowy kult w klimacie dziękczynienia

W napięciu walki z myślą pogańską oraz gnostycznymi dewiacjami zarysowują się teraz dwa krańcowo różne akcenty w spojrzeniu na Eucharystię oraz problemy kultu chrześcijańskiego. W związku z tym w II—III w. obserwujemy znamienne przeobrażenie czy raczej dopełnienie świadomości odnośnie do Eucharystii, co znajdzie swój wyraz również w nazwach określających Mszę św. oraz w podkreślaniu pewnych obrzędów mszalnych<sup>7</sup>.

Już u św. Justyna (II w.) widzieliśmy w jego opisie specyficzny akcent, położony na dziękczynnej postawie uczestników mszalnej liturgii. Zresztą odtąd nazwa *Eucharistia* (dziękczynienie!) stała się terminem

<sup>6</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 174—180, 188; por. tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, 21.

<sup>7</sup> Zob. J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 75—83. 179—188; tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, 21; tegoż autora, *Mis-sarum sollemnia*, t. I, Paris 1964, 48—53.

technicznym na oznaczenie całej rzeczywistości, sprawowanej podczas Mszy świętej.

Przeciwstawiając się ze wszystkich sił poganizmowi, koncentrując się na zewnętrznych, materialnych elementach religii, a więc na okazałych świątyniach, bogatych ołtarzach i jak najliczniejszych bardzo „konkretnych” darach ofiarnych — chrześcijanie podkreślają specyfikę, nowość i oryginalność kultu chrześcijańskiego. Właśnie dla zaakcentowania absolutnej nowości (nawet w stosunku do judaizmu!) apologetci na wszystkie sposoby kładą akcent na duchowym charakterze kultu chrześcijańskiego (gr. *logiké thysía*, por. też Rz 12,1; 1 P 2,5). Chcą najpierw wyraźnie i zdecydowanie odciąć się od wszystkiego, co było dotąd w poganstwie czy w judaizmie. Nie posługują się więc (na ogół) nomenklaturą dotąd używaną, lecz szukają nowych określeń na oddanie rzeczywistości chrześcijańskiej jako czegoś jedynego, oryginalnego i zupełnie innego (por. np. *báptisma* — zamiast *baptismós*, *agápe* — zamiast *éros*, *episcopos* i *presbýteros* — zamiast gr. *hieréus* czy łac. *sacerdos*, itp.).

Na tym tle zrozumiałym staje się zaskakujące stwierdzenie łacińskiego apologety (z Numidii?) Minucjusza Feliksa (II w.): „Czyż wierzysz (Oktawiuszu), że my kryjemy przedmiot naszego kultu, dlatego iż nie posiadamy ani świątyni, ani ołtarzy (*delubra et aras non habemus*)? Jakież obraz Boga mógłbym stworzyć, skoro zwykle rozumowanie ci mówi, że sam człowiek jest obrazem Boga? Jaką świątynię mógłbym wznieść dla Niego, jeżeli cały świat przez Niego stworzony nie może Go objąć? Czyż potrafiłbym zamknąć tak rozległą i tak majestatyczną potęgę w jednej świątyni, skoro ja sam, choć jestem tylko człowiekiem, żyję w o wiele większej przestrzeni? Czyż duch nasz i nasze serce nie nadają się bardziej na miejsce Jemu poświęcone?”<sup>8</sup>.

Szokujące wyrażenie *delubra et aras non habemus* (nie posiadamy ani świątyni, ani ołtarzy!) rozumieć należy w całym kontekście epoki jako stwierdzenie mniej więcej w tym sensie: „nie mamy ich w tym znaczeniu jak wy, poganie”. W analogicznym sensie Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem* — przeciwstawiając się judaistycznym przekonaniom o konieczności materialnych, krwawych i licznych ofiar — wygłasza równie zaskakujące zdanie: „Bez wątpienia, jedynymi ofiarami doskonałymi i miłymi Bogu są modlitwy i dziękczynienia (*eucharistiai*) wznoszone przez ludzi godnych. Lecz przecież takie właśnie ofiary składają w myśl swej tradycji chrześcijanie, gdy podczas posiłku wspominają przy pokarmie i napoju cierpienia, jakie za nich poniósł Syn Boży”<sup>9</sup>. Oczywiście „modlitwy i dziękczynienia” te oznaczają po prostu Eucharystię w całym jej wymiarze, a więc: Pamiątkę Pana, Ofiarę Chrystusa i Ucztę ofiarną daną Kościołowi; nacisk jednak wciąż spoczywa na wewnętrznej postawie wdzięczności wobec Boga za Jego dary.

Ireneusz (II w.) mówiąc o ustanowieniu eucharystycznej Ofiary i przekazaniu jej Kościołowi zaznacza, że uczynił to Pan w tym celu, byśmy przed Bogiem „nie byli niepożyteczni i niewdzięczni”<sup>10</sup>. Orygenes (II—III w.) odpierając zarzuty Celsusa o niewdzięczności chrześcijan wobec demonów zamieszkujących ziemię, którym nie składają żadnych ofiar, pisze: „Doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, co to jest wdzięczność, ale nie czujemy się do niej bynajmniej zobowiązani wobec istot, które nie tylko nie świadczą nam żadnych dobrodziejstw, lecz wprost przeciwnie, wrogo na nas nastają; toteż im rzeczywiście nie składamy ofiar ani czci nie oddajemy. Natomiast wszyst-

<sup>8</sup> Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, 32; podają za J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 76, w przekładzie własnym z języka francuskiego.

<sup>9</sup> Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 117 (M. Michalski, dz. cyt., 108—109).

<sup>10</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* IV, 17, 5 (PG 7, 1020).

kimi siłami staramy się okazywać wdzięczność Bogu, ponieważ On naprawdę obsypuje nas dobrodziejstwami, jest naszym Stwórcą, Jego Opatrzność czuwa nad każdym z nas w jakimkolwiek znajdowalibyśmy się stanie, a więcej jeszcze przyrzekł nam dać po naszym zejściu z tego świata. Widzialną oznaką tej naszej wdzięczności wobec Boga jest chleb, który nazywamy „Eucharystią”<sup>11</sup>.

Klemens Aleksandryjski (II—III w.) widzi zasadniczą postawę chrześcijanina wobec Boga w ciągłym dziękczynieniu, które wraz z oddaniem się Bogu wyraża samą istotę chrześcijańskiego kultu: „Ofiara Kościoła polega na modlitwie, która wznosi się z dusz świętych niby woń kadzidła i która zawiera w sobie, wraz z ofiarą, postawę całkowitego oddania się Bogu”<sup>12</sup>.

Autorzy tego okresu z entuzjazmem mówią o Bożych dobrodziejstwach (stworzenie i zbawienie), za które winniśmy stale dziękować. Z niezwykłą siłą podkreślają też wagę wewnętrznej postawy, usposobienia serca, oddania się i posłuszeństwa Bogu jako konkretnych wyrazów wdzięczności za Jego dary. Akcentując wciąż ów wewnętrzny i duchowy charakter kultu chrześcijańskiego posługują się często wyrażeniami szokującymi, bardzo śmiałymi, zaskakującymi i nieoczekiwanymi; wyrwane z kontekstu zamierzeń autorów wyrażenia te mogą prowadzić do mylnych wniosków na temat świadomości chrześcijan owego okresu.

Arystides (II w.) pisze w swej *Apologii*, że Bóg „nie wymaga już darów i ofiar z rzeczy widzialnych”<sup>13</sup>. Jego krajan Atenagoras Ateńczyk (II w.) twierdzi, że „najwyższa ofiara przed obliczem Boga polega na wdzięczności wobec Niego i składaniu Mu ofiary duchowej”<sup>14</sup>. Justyn Palestyńczyk pisze, że jedynym kultem godnym Boga jest ten, który polega na posługiwaniu się darami Bożymi i dzieleniu się nimi z ubogimi przy równoczesnym dziękczynieniu i śpiewach pochwalnych za dobrodziejstwa dane w stworzeniach, za pomyślność i różnorodność Jego darów<sup>15</sup>.

Nic też dziwnego, że pewni autorzy (np. Fr. Wieland) twierdzili wprost (niesłusznie!), iż Kościół dwóch pierwszych wieków nie znał innej ofiary jak tylko modlitwę dziękczynną<sup>16</sup>.

### c) „Realizm” Ofiary Chrystusa i Kościoła

Pisarze chrześcijańscy pierwszych wieków — przeciwstawiając się, jak widzieliśmy, pogańskim pojęciom ofiary pojmowanej materialnie, jedynie zewnętrznie, a nawet ilościowo — mówili z naciskiem o czysto duchowej ofierze jako wyrazie duchowego kultu wyznawców Chrystusa. Ci sami apologety i polemicy II oraz III w. walcząc z fałszywą „duchowością” gnostyków w czy innych sekt wczesnochrześcijańskich wydobywają znów zewnętrzne elementy kultu chrześcijańskiego oraz konkret materialny, nieodzowny w Ofierze Kościoła — dowartościowując tym samym zagrożony z tej strony element materialny w dziejach Bożego zbawienia<sup>17</sup>. Realizm Wcielenia, Chrystusowego Ciała i Krwi, podkreślany w polemikach z gnostykami, kazał chrześcijanom mówić wyraźnie o prawdziwej ofierze Kościoła, uobecnionej pod

<sup>11</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 57 (PG 11, 1601n; M. Michalski, *dz. cyt.*, 412).

<sup>12</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 7, 7 (PG 9, 444 C; podaje za: J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, 49).

<sup>13</sup> Arystides, *Apologia*, 1, 5 (zob. J. A. Jungmann, j.w.).

<sup>14</sup> Atenagoras, *Legatio*, 13 (zob. J. A. Jungmann, j.w.).

<sup>15</sup> Justyn, *Apologia* I, 13 (PL 6, 345); por. też Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, 7, 3, 6 (zob. J. A. Jungmann, j.w.).

<sup>16</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 77 nn; por. tegoż autora, *Missarum sollemnia*, t. I, 49.

<sup>17</sup> J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, 52—53; tegoż autora, *La liturgie des premiers siècles*, 179—188.

materialnymi postaciami chleba i wina. W tej nowej perspektywie nabiera znów wielkiej wagi element materialny w kulcie chrześcijańskim — w niczym nie przesłaniając jednak naczelnej roli duchowych postaw człowieka wobec Boga. Tenże Ireneusz, który tak mocno podkreślał rolę wewnętrznej postawy dziękczynienia, mówi z kolei o realizmie Ofiary Chrystusa i Kościoła oraz zwraca uwagę na materialne elementy kultu chrześcijańskiego. W *Adversus haereses* czytamy:

„Także uczniom swoim (Chrystus) daje polecenie, żeby pierwociny ze stworzeń Jego składali Bogu w ofierze, nie jakoby sam tego potrzebował, lecz żeby oni nie byli niepożyteczni i niewdzięczni. Wziął więc chleb, który jest ze stworzenia, i dzięki czynił mówiąc: To jest ciało moje (Mt 26,26). Podobnie o kielichu, który pochodzi z tego samego stworzenia co i my, oświadczył, że jest to Jego Krew i nauczył nowej Ofiary Nowego Testamentu, którą Kościół otrzymał od apostołów i składa ją na całym świecie Bogu, który nam daje żywność, jako pierwociny swych darów w Nowym Testamencie”<sup>18</sup>. Realizm eucharystycznej Ofiary wywodzi się wprost z realizmu Wcielenia i poprzez tę tajemnicę ukazuje więź całego stworzenia z Chrystusem, stwórczym Wcielonym Słowem Ojca. Ireneusz widzi to powiązanie i wskazuje na nie, gdy pyta: „W jaki sposób mogą heretycy uznać, że ten chleb, nad którym odmówiono dziękczynienie, jest Ciałem Pana, a kielich Jego Krwią, skoro nie przyznają, że Pan jest Synem Stworzyciela świata, tj. Jego Słowem, przez które drzewo rodzi owoce, źródła tryskają, a ziemia daje najpierw ruń, potem kłosa, a wreszcie pełną pszenicę w kłosie?”<sup>19</sup>. Realizm Ofiary Chrystusa oraz Jego obecności w Eucharystii ma także ścisły związek z prawdą zmartwychwstania naszego ciała. Polemista z Lyonu pyta więc dalej: „Jak mogą heretycy utrzymywać, że ciało ulega zepsuciu i nie otrzyma życia, kiedy przecież karmi się Ciałem i Krwią Pańską? Niechaj tedy albo swoje wierzenia zmienia, albo też zaniechają Ofiary, o której była mowa. Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę. Składamy bowiem w ofierze Bogu to, co jest Jego, przez co znowu wyznajemy wspólnotę i jedność ciała z duchem. Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga (*epitklesin tou Theou*) już nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią, składającą się z dwu rzeczy: ziemskiej i niebieskiej, tak też ciała nasze, przyjąwszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania”<sup>20</sup>. Eucharystia jako zadatek nieśmiertelności osadza naszą Ofiarę zarówno w materialnych realiach, jak i w pełnej tajemnic perspektywie eschatologicznej nadziei: „Nierozumni pod każdym względem — dowodzi Ireneusz — są ci, co lekceważą całe zarządzanie Boże, przecząc zbawieniu ciała i gardzą jego odrodzeniem twierdząc, że ciało nie jest zdolne do przyjęcia daru niezspsowności. Jeżeli się ono nie zbawia, to i Chrystus Krwią swoją nas nie odkupił, ani kielich Eucharystii nie jest uczestnictwem Jego Krwi, ani chleb, który łamiemy, nie jest uczestnictwem w Jego Ciele... Skoro tedy jesteśmy Jego członkami i karmimy się rzeczą stworzoną, którą On sam nam daje i sprawia, że słońce wschodzi i deszcz pada według Jego woli — ten kielich stworzony uznał za swoją Krew przelaną, którą posila naszą krew, a także stwierdził, że ten chleb stworzony jest Jego własnym Ciałem, którym karmi nasze ciała. Skoro więc napój zmieszany w kielichu i zwyczajny chleb, otrzymując Słowo Boga, staje się Eucharystią, Ciałem Chrystusa, dzięki któremu wzrasta i utrzymuje się substancja ciała naszego, to także (gnostycy) mogą twierdzić, że ciało nie jest

<sup>18</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* IV, 17, 5 (PG 7, 1023; zob. A. Bober, dz. cyt., 49 — tłum.).

<sup>19</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* IV, 18, 4 (PG 7, 1027; zob. A. Bober, dz. cyt., 50 — tłum.).

<sup>20</sup> Ireneusz, dz. cyt., IV, 18, 5 (PG 7, 1124; zob. A. Bober, dz. cyt., 50).

zdolne przyjąć daru Bożego, tj. życia wiecznego, skoro karmi się Ciałem i Krwią Pana i jest Jego członkiem?"<sup>21</sup>.

Dowartościowanie świata materialnego w chrześcijaństwie wywodzi się z realistycznego traktowania prawdy o stworzeniu wszystkiego przez Boga jedynego w Synu Swoim Wcielonym Jezusie Chrystusie oraz odkupieniu przez Niego całego stworzenia, rzeczywistości niebieskich i ziemskich (por. J 1,1—4.10.14; Kol 1,15—20; Ef 1,3—14). Chrystus Pan przyszedł sprowadzić znów do Boga całe stworzenie, upadłe i oddalone od Niego przez grzech człowieka. Jezus Chrystus jako Głowa stworzenia „rekapitułuje” wszystko, streszcza w swej Osobie i zbiera razem rozproszonych oraz rozbite stworzenie. W takiej perspektywie również Eucharystia jawi się w dwóch aspektach czy elementach wyraźnie odróżnionych, ale nie oddzielonych: niebiańskim i ziemskim, duchowym i materialnym, wewnętrznym oraz zewnętrznym<sup>22</sup>. Już u Justyna widzimy obok „modlitw i dziękczynienia” konkretne „dary miłości”, wyraźnie odróżnione od liturgicznej „ofiary” sakramentalnej. Tym niemniej dopiero dalsze akcenty innych autorów przesuwają uwagę, czy raczej rozciągają ją, na elementy początkowo „wyciszane” w liturgii Kościoła: zewnętrzne, materialne, obiektywne. Mówi się więc już nie tylko o „oferze duchowej”, ale także o „realnej ofierze” Kościoła, w sensie jej zewnętrznego, materialnego elementu<sup>23</sup>.

Na tym tle zrozumieliśmy staję się powolne wchodzenie w użycie nowego określenia na oddanie istoty kultu chrześcijańskiego, skoncentrowanego w misterium Mszy świętej. Obok nazwy „Eucharystia” pojawia się coraz częściej termin „ofiara” (gr. *thysia*; łac. *sacrificium*, *oblatio*; czasownik *offerre* — „ofiarować”, „składać ofiarę”<sup>24</sup>).

Wraz z nową nazwą obserwuje się także skupianie uwagi na liturgicznej czynności „przynoszenia darów” ofiarnych przez wiernych do ołtarza, co ma wyrażać ich udział w ofierze Chrystusa i Kościoła także poprzez dary materialne i zewnętrzne gesty, związane jakoś z kultem chrześcijańskim. O praktyce tej świadczy Tertulian (II—III w.), Cyprian (III w.), Hipolit Rzymski (III w.) i inni. Dary wiernych są już nie tylko „przynoszone” do ołtarza (jak widzieliśmy to u Justyna — II w.), ale są „ofiarowane Bogu” i nazywane są również „ofiarami”. Św. Cyprian np. ganiąc bogatych, którzy przychodzą do kościoła bez materialnego daru, mówi, że przychodzą „bez ofiary” (*sine sacrificio*)<sup>25</sup>. Z tych załączków obrzędowych rozwija się wspaniała „procesja z darami”, ubogacona w V w. specjalnym śpiewem towarzyszącym, zwanym *offertorium* (!)<sup>26</sup>.

Ofiara chrześcijańska, w swej istocie tak bardzo „duchowa” (*logiké thysia!*), rozpoczyna się więc od „ofiarowania darów materialnych”, nad którymi odmówiona zostanie modlitwa dziękczynna i „przemieniająca”. Są to dary materialne, „owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich”; zawierają więc coś z naszego trudu i zapobiegliwości; są to dary służące podtrzymaniu naszego życia, wyrażają zatem jakoś i nas samych, całe nasze życie oraz pracę, a także otaczający nas świat materialny, ściśle związany z człowiekiem więzami wewnętrznymi (por. np. KDK 14).

W ten sposób, poprzez materialne dary pełne symbolicznej wymowy, całe

<sup>21</sup> Ireneusz, dz. cyt., V, 2, 2—3 (PG 7, 1124; zob. A. Bober, dz. cyt., 52—53).

<sup>22</sup> Zob. J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 183.

<sup>23</sup> Zob. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. I, 52—53; tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, 21—22; A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Tournai 1968, 251—259.

<sup>24</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 184.

<sup>25</sup> Cyprian, *De opere et eleem.*, 15; podają za: J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 182.

<sup>26</sup> J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 183.



nasze życie i wszelkie stworzenie materialne „wzięte zostaje” niejako oraz włączone w Chrystusową Ofiarę — jedną Ofiarę Jedyne Kapłana, który składa ją wraz z nami Ojcu. W tej to Ofierze całe stworzenie „powraca” znów do Boga, odkupione przez Chrystusa i wyzwolone z niewoli grzechu (por. Rz 8,19 nn). Odtąd też ten nowy akcent — położony na ofierze, a nie tylko na dziękczynieniu, i to na ofierze ukonkretnionej także materialnie — poszerza chrześcijańskie spojrzenie na Eucharystię do wartościujących przez nią świat materii w biblijnej, Bożej prawdzie (por. Rdz 1,31), choć bez pogańskiego przeceniania. Między niebem i ziemią jest Boży pomost, bo „materialne” i „duchowe” spotkało się w sposób zbawczy w Jezusie Chrystusie, który w Eucharystii uobecnia całe swe dzieło. Mógł więc Ireneusz pisać: „Bóg chce, byśmy składali często, bez przerwy, nasze dary na ołtarzu, bo jest ołtarz w niebie, gdzie kierują się nasze modlitwy i ofiary”<sup>27</sup>.

W związku z przesuwaniem akcentu w spojrzeniu na Eucharystię powoli zaczyna się przygotowywać inna jeszcze zmiana w zewnętrznym kształcie chrześcijańskiej liturgii. O ile w pierwotnym okresie świątynia chrześcijańska widziana była niemal wyłącznie jako miejsce zbierania się wiernych, zgromadzenia się wspólnoty pod przewodnictwem biskupa czy kapłana (*domus ecclesiae, ecclesia*), o tyle w nowej, poszerzającej się świadomości z wolna wysuwa się ponadto koncepcja świątyni-sanktuarium, miejsca „świętego”, miejsca składania ofiary. W pierwszym okresie w zewnętrznym wystroju kościoła dominuje „katedra” (*cathedra*), czyli miejsce przewodniczenia jako centrum zgromadzenia wspólnoty wokół swego biskupa. Natomiast ołtarz stanowi w tym czasie punkt mniej istotny; jest to po prostu zwykły stół, potrzebny dla złożenia darów materialnych, używanych do konsekracji. Cała „świętość” chrześcijańskiego kultu usytuowana jest w przemienionych darach (Ciało i Krew Pana!) oraz w nowym ludzie Bożym sprawnym Eucharystie, a nie w ołtarzu, „który — zgodnie z wiekowymi przekonaniem ludów pogańskich oraz Starego Przymierza — swą mocą sakralną uświęca dar ofiarny” (por. Wj 24,6—8; 1 Kor 10,18).

W kulcie chrześcijańskim jest odwrotnie: to nie ołtarz materialny uświęca ofiarę, lecz prawdziwa Ofiara miła Bogu, Chrystus uwielbiony, uświęca ołtarz oraz lud uobecniając swą jedyną Ofiarę Nowego i Wiecznego Przymierza. W tym kontekście jeszcze lepiej rozumiemy radykalne stwierdzenie Minucjusza Feliksa: „nie mamy ołtarzy” (*aras non habemus*).

Zaczynająca się w czasach apologetów i polemistów (II—III w.) zmiana akcentu, przesuwanego z duchowej postawy dziękczynienia na ofiarniczy aspekt Eucharystii aż po materialny znak tej ofiary, doprowadza w przyszłości (już od IV w.) do zasadniczej zmiany wystroju chrześcijańskiej świątyni. Miejsce drewnianych, prostych stołów-ołtarzy zajmują wspaniałe ołtarze kamienne, marmurowe, ozdobione kosztownościami, na stałe wbudowane w strukturę bazyliki czy świątyni, a później otoczone niezwykle ozdobnymi uzupełnieniami, które podkreślać będą rolę ołtarza w sposób oczywisty. Wizualny akcent „ołtarza” świadczyć będzie o zmianie mentalności oraz przesuwaniu się akcentu w teologicznej świadomości Kościoła. Eucharystia jako ofiara zaczyna być wyraźnie dostrzegana już w omawianych właśnie czasach zmagania się Kościoła z wewnętrznymi zagrożeniami, głównie ze strony sekt o zabarwieniu gnostycznym<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* IV, 18, 6 (PG 7, 1029); zob. N. M. Denis-Boulet, *Notions générales sur la Messe*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 274.

<sup>28</sup> Zob. J. A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, 184—188; tegoż autora, *La liturgie de l'Église romaine*, 21—22; por. też B. Neunhäuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977, 34n.

## d) Synteza nauki o Eucharystii w II—III w.

W kontekście trudnej sytuacji Kościoła w II—III w. i na tle obydwu aspektów, podkreślanych w misterium Mszy św. przez pierwszych apologetów i polemistów (element duchowy i materialny), widzieć należy wszystkie ważniejsze punkty nauki Kościoła o Eucharystii w omawianym okresie<sup>29</sup>. A oto zarys głównych wątków tej nauki:

— Ustanowienie przez Chrystusa

Eucharystia, czyli Msza św. jako ściśle chrześcijańskie misterium zbawienia i kultu, wywodzi się od Chrystusa Pana, który ją ustanowił i przekazał Kościołowi (Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski).

— Ofiara Nowego Przymierza

Msza św. jest prawdziwą Ofiarą Nowego Przymierza, którą zapowiadały figury i typy Starego Testamentu, zwłaszcza ofiara Melchizedeka złożona z chleba i wina oraz prorocтво Malachiasza o „ofierze czystej” (Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Cyprian). Ofiarę tę składa dziś cały Kościół w eucharystycznym obrzędzie (Justyn, Ireneusz).

— Wielkie dziękczynienie

Eucharystia jest najwyższym wyrazem czci i dziękczynienia wobec Boga za wszystkie Jego dary; w niej wyraża się najpełniej „duchowy kult” chrześcijański, polegający w swej istocie na wewnętrznym oddaniu w klimacie dziękczynienia (Justyn, Ireneusz, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Atenagoras).

— Przemiana chleba i wina

Podczas Mszy św. materialne elementy chleba i wina przyjmując „Słowo Boga” stają się Ciałem i Krwią Pana (Ireneusz). Chleb przez modlitwę eucharystyczną staje się „świętym Ciałem” (Orygenes). Mocą słów pochodzących od Chrystusa pokarm i napój stają się Ciałem i Krwią Pana Jezusa (Justyn).

— Rzeczywista obecność Chrystusa pod postaciami

Wynikiem niezwyklej „przemiany” eucharystycznej jest trwała obecność Chrystusa Pana w materialnych znakach chleba i wina (Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Cyprian). Wyrazem wiary chrześcijan w obecność Chrystusa pod „przemienionymi” postaciami jest m.in. ich obawa, by jakaś cząstka czy okruszyna otrzymanej z rąk celebransa Eucharystii nie upadła na ziemię (Tertulian)<sup>30</sup>. Tertulian używa czasownika *repraesentare* na wyrażenie eucharystycznej obecności Pana (u Tertuliana bowiem *re-praesentare* = *praesens reddere*, czyli „uczynić obecnym”).

— Święta uczta dla godnych i czystych

Eucharystia jako uczta to święty pokarm i napój dla ludu Bożego. Spożywanie jednak Ciała i Krwi Pańskiej wymaga od uczestników wiary, chrztu i stanu łaski, czyli wewnętrznej godności albo czystości duszy

<sup>29</sup> Zob. J. M. Szymusiak SJ, M. Starowieyski, dz. cyt., 480—484; J. A. Jungmann, *La liturgie de l'Eglise romaine*, 93n; J. Pascher, *L'évolution des rites sacramentels*, Paris 1952, 13; A. Gerken, *Teologia eucharystii*, Warszawa 1977, 90—92; C. Andronikof, *Assemblée et Corps du Christ*, w: *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, red. A. M. Triacca, Roma 1977, 26—41; B. Neunheuser, dz. cyt., 27.

<sup>30</sup> Sposób przyjmowania Komunii św. w tym czasie podaje Tertulian: komunikujący przychodzili do ołtarza i otrzymywali „sakrament Eucharystii” (*Eucharistiae sacramentum*) jedynie z rąk przewodniczącego celebransa (*nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus* — *De corona*, 3; PL 2, 72). Klemens Aleksandryjski wydaje się ganić spotykany w jego czasach zwyczaj, że wierni po łamaniu chleba sami mogli brać dla siebie cząstkę konsekrowanego chleba (*Stromata*, 1, 1; PG 8, 692). Zob. N. M. Denis-Boulet, art. cyt., 274.

(zwłaszcza jedności — por. 1 Kor 11,17—34). Niegodne zasiadanie do tej uczy jest zniewagą Ciała Pańskiego i czynem Judaszowym (Justyn, Orygenes, Tertulian).

— Pamiątka Męki Pańskiej

Anamnetyczny charakter Mszy świętej z podkreśleniem elementu pasyjnego również dochodzi niekiedy do głosu w sposób wyraźny (Justyn, Cyprian).

— Owoce Eucharystii

Uczestnictwo wiernych we Mszy św. kształtuje ich doczesną egzystencję i przygotowuje wieczne życie rodząc specyficzne „owoce”. Autorzy omawianego okresu wyliczają następujące „owoce” czy skutki Eucharystii: tajemnicze „przeobrażenie” (gr. *metábole*), nie określane zresztą bliżej (Justyn); zmartwychwstanie ciała, którego zadatkim i nasieniem jest właśnie Eucharystia (Ireneusz); uświęcenie (Orygenes); „nasylenie się Bogiem” (Tertulian); jedność całego ludu Bożego, zjednoczenie z Chrystusem i udział w Jego życiu, uświęcenie oraz umocnienie — zwłaszcza męczenników w ich trudnej walce (Cyprian).

Z przytoczonego zarysu widać, jak świadomość Kościoła poszerza się szybko, a teologia liturgii eucharystycznej pogłębia się w zmaganiach z trudnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi, którym młody jeszcze Kościół musi sprostać wewnętrzną siłą Ducha, otrzymywanego od Chrystusa i prowadzącego do całej Prawdy zbawczej.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków-Warszawa

## II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

### Homilie „eucharystyczne” (c.d.)

#### 3. Pan z wami! — Wieloraka obecność Chrystusa we Mszy św. (Myśli do homilii)

##### a) Brzemienne treścią pozdrowienia

Po znaku krzyża i wyznaniu Trójcy Przenajświętszej następuje w Mszy św. pozdrowienie, które celebrans kieruje pod adresem zebranej wspólnoty<sup>1</sup>. Najstarszą chyba formułą pozdrowienia liturgicznego i mszalnego jest krótki zwrot: „Pan z wami”, na który wierni odpowiadają: „I z duchem twoim”.

Korzeniami swymi pozdrowienie to tkwi głęboko w biblijnej tradycji obydwu Testamentów. O ile w Starym Testamencie było to raczej życzenie (np. „Niech Pan będzie z wami!”, odp.: „Niech błogosławi ci Pan!” — por. Rt 2, 4; Jdt 8, 34; 1 Sm 20, 13,42; 17, 37), o tyle w Nowym Przymierzu, już od Zwiastowania, rozbrzmiewa ono jako Radosna Nowina ogłaszająca fakt obecności Boga-Zbawcy pośrodku swego ludu w sposób nowy i zaskakujący

<sup>1</sup> Zob. Mt 18, 20; 28, 20; J 14, 1—14. — KL 7 i 33; DK 5. — *Institutio Generalis Missalis Romani*, n. 28, w: *Missale Romanum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 34 (skrót — MR). — *Instrukcja o kulcie Tajemnicy Eucharystycznej*, Wrocławskie Wiadomości Kościelne 22 (1967) 241. — *De Sacra Communione et de cultu Mysteriorum Eucharistici extra Missam*, n. 6, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, s. 8 (skrót — SC). — Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, s. 23. — Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, Paris 1968, 46—47. — *Breviarium Fidei*, oprac. J. M. Szymusiak SJ, S. Głowa SJ, Poznań 1964, s. 482—488 (skrót — BF).

(„Pan z Tobą” — Łk 1, 28); tym niemniej bardzo często będzie to radosne życzenie, przekazywane współuczestnikom tej samej łaski (por. np. Rz 16, 20; 1 Kor 16, 23; 2 Kor 13, 13; Ga 6, 18; 2 Tes 3, 18). *Mszał Rzymski* P awia VI (1970—1975) przewiduje również dwie inne formuły wstępnego pozdrowienia, które wywodzą się z apostołskich pozdrowień, zamieszczanych na początku lub na końcu listów, zwłaszcza przez św. Pawła. „Miłość Boga Ojca, łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (por. 2 Kor 13, 13). „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa”. Odpowiedź: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (por. Ef 1, 2—3; Flp 1, 2; 2 Tes 1, 2; zob. też 1 Kor 1, 3; Kol 1, 2; 1 Tes 1, 1; 1 Tm 1, 2; 2 Tm 1, 2; Tt 1, 4; Flm 3; 1 P 1, 2; 2 P 1, 2).

Pozdrowienie „Pan z wami” powraca kilkakrotnie podczas Mszy świętej: na początku, przed Ewangelią, w samym centrum celebracji przed Modlitwą Eucharystyczną oraz w obrzędach zakończenia przed końcowym błogosławieństwem.

Już w najstarszym z zachowanych tekstów mszalnej Modlitwy Eucharystycznej — w anaforze Hipolita Rzymskiego (III w.) — spotykamy na początku dialogu wstępnego to chrześcijańskie pozdrowienie liturgiczne: „Pan z wami” (łac. *Dominus vobiscum*; gr. *ho Kyrios metà panton hymón*). Na tym więc pozdrowieniu jako tekście biblijno-liturgicznym warto oprócz doniosły wątek teologii Eucharystii, mianowicie temat OBECNOŚCI uwielbionego PANA Jezusa Chrystusa w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych, a najbardziej podczas Mszy świętej.

Ogólny wstęp do nowego *Mszału Rzymskiego*, analizując strukturę Mszy św. oraz jej poszczególne części, zwraca uwagę na wymiary teologicznego znaczenia, zawartego we wstępnym pozdrowieniu. Czytamy tam: „Następnie kapłan przez pozdrowienie przypomina zebranej wspólnocie obecność Pana. Poprzez to pozdrowienie i odpowiedź ludu ujawnia się misterium zgromadzonego Kościoła” (*Deinde sacerdos communitati congregatae praesentiam Domini per salutationem significat. Que salutatione et populi responsione manifestatur Ecclesiae congregatae mysterium* — MR, n. 28, s. 34).

Wyjaśnienie to zarysowuje teologiczną głębię i doniosłość treści, zawartej we wstępnym pozdrowieniu, oraz liturgiczno-duszpasterski sens owego tekstu. Liturgię Kościoła sprawuje przede wszystkim Jezus Chrystus Najwyższy i Wieczny Kapłan jako „Wielki Liturg”, jako pierwszorzędny „działający” w liturgii Kościoła (*Agens principalis*). Uświadomienie sobie na samym początku Mszy św. Jego niewidzialnej, a jednak realnej obecności, poznawalnej tylko dzięki wierze, to sprawa doniosła i przesądzająca o głębszym sensie całej celebracji. Ta właśnie obecność zmartwychwstałego Pana podczas Mszy św. przybiera wieloraką formę i z biegiem liturgii mszalnej niejako „narasta” — aż po szczytową, niepojętą formę „substancjalnej” obecności uwielbionego Pana pod postaciami chleba i wina od momentu konsekracji.

Wszystkie sposoby obecności Chrystusa Pana w eucharystycznym zgromadzeniu Kościoła ujawniają się poprzez znaki — stopniowo (*gradatim clarescunt* — SC, n. 6, s. 8): w zgromadzeniu wiernych, w słowie Bożym, w osobie celebrującego kapłana, najbardziej zaś pod postaciami eucharystycznymi. Ostatnia forma obecności, pod postaciami chleba i wina, dobrze została już rozpracowana teologicznie poprzez wieki i może dlatego wydaje się najbardziej „zrozumiałą” (w wierze!) dla ogółu wiernych i już tak bardzo nie szokuje. Obecność Pana w osobie celebransa również jakoś już została przygotowana poprzez dotychczasową katechezę oraz kaznodziejstwo (*sacerdos alter Christus!* — zwłaszcza za pontyfikatu Piusa XII). Natomiast obecność Chrystusa w słowie, a już chyba najbardziej „w samym zgromadzeniu wiernych, zebranych w Jego imię” (*in ipso coetu fidelium, in suo nomine congregato* — SC, n. 6, s. 8) nastęrcza najwięcej trudności nie tylko ogółowi wiernych, ale także wielu duszpasterzom (!). Ten fakt jeszcze zbyt wielu

szokuje i wydaje się „podejrzany”; naukę o tej obecności Pana określa się jeszcze nieraz jako „protestancką”, „nieortodoksyjną” lub co najmniej „wątpliwej wartości”. Może dlatego warto nieco więcej uwagi poświęcić temu ważnemu problemowi teologicznemu i duszpasterskiemu; osadzonej on jest przecież tak mocno w danych biblijnych oraz w oficjalnych wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła (wypowiedzi soborowe i papieskie, księgi liturgiczne).

Zrozumienie faktu obecności Chrystusa Pana w liturgii Kościoła, również tej „w zgromadzonym ludzie”, pozwala wejść w samo misterium Kościoła jako ciała Chrystusowego, kapłańskiego ludu Bożego oraz permanentnego znaku obecności Boga w świecie (por. KK 1 i 7; KDK 42). Świadomość ta prowadzi do bardziej zaangażowanego uczestnictwa wszystkich wiernych w liturgii oraz większego poczucia ich współodpowiedzialności za cały Kościół.

Drugi podmiot działający w liturgii — cały Kościół, „przyłączany” przez Chrystusa Kapłana zawsze w czynnościach liturgicznych (por. KL 9) — nabiera w tym świetle prawdziwego i poważnego, choć ściśle podporządkowanego, znaczenia (*Agens secundarius*). W liturgii bowiem, w tym zbawczo-kultycznym dialogu, Chrystus Pan jest po naszej stronie jako „nasz Pan” (por. liturgiczną konkluzję: „Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa...”); właśnie dlatego my-Kościół tak bardzo „liczymy się” przed Bogiem i odważnie, choć z należytych szacunkiem oraz miłością, stajemy przed Ojcem (Pawłowa *parresia* — por. Ef 3, 12; 1 Tm 3, 13). Kościół przystępuje do liturgii posiadając wyraźną świadomość obecności Pana; jest głęboko przekonany, że Jezus Chrystus już jest pośrodku „świętego zgromadzenia” — zgodnie z obietnicą przekazaną przez apostołów wszystkim wierzącym, którzy gromadzą się w Jego imię (por. Mt 18, 20; zob. też KL 7).

Poprzez to proste, starożytne pozdrowienie przeziiera więc coś z misterium Kościoła, nosiciela i znaku obecności Boga pośrodku tego świata. Kościół, „nosiciel Chrystusa” (*Christóphoros*), uświadamia sobie własną naturę u samego początku celebracji eucharystycznej, gdy kapłan pozdrawia zebranych słowami: „Pan z wami!” Każda formuła pozdrowienia wstępnego ma to właśnie znaczenie i stąd pozdrowienie to jest tak „brzemienne treścią” teologiczną; najwyraźniej jednak i zarazem bardzo prosto przypomina ów fakt-misterium starożytna formuła „Pan z wami!”.

Warto uświadomić sobie i to, że nie tylko podczas mszalnej liturgii występuje ta „anamneza” obecności Pana w Kościele. Pozdrowienie „Pan z wami”, czy inne podobne, rozpoczyna każdą właściwie celebrację liturgiczną; występuje przy każdym sprawowaniu sakramentów czy sakramentaliów, powraca też wielokrotnie w ciągu akcji liturgicznej głosząc zawsze i uświadamiając zebranym misterium Kościoła oraz jego liturgii, która zakłada prawdziwą obecność Chrystusa Pana w Kościele, „zwłaszcza w czynnościach liturgicznych” (por. KL 7).

## b) W biblijnej perspektywie

### Bóg jest zawsze ze swoim ludem

Odwieczna tęsknota ludzka za zbliżeniem się do Boga i przebywaniem w Jego obecności urzeczywistnia się konkretnie w wielkim procesie historycznego Objawienia. Bóg sam wychodzi na spotkanie z ludźmi w sposób uchwytny i po ludzku rozumiały. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej... Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14—15) i obecuje z nimi (por. Bar 3, 38) aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2). Wybiera jeden lud, by związawszy

się z nim przymierzem, uczynić go znakiem swojej obecności i pośrednikiem w stosunku do wszystkich narodów.

Pierwszymi z znakami obecności Boga pośrodku swego ludu są „wielkie czyny zbawcze” podczas wielkiego Wyjścia, które z niewolników uczyni lud wolny i poświęcony Panu. Tym „wielkim dziełem Pańskim” (*magnalia Dei, portenta, mirabilia, terribilia, miracula*) towarzyszą też często nadzwyczajne teofanie, specjalne znaki obecności Boga „tu i teraz”. Kolumna z obłoku we dnie, a z ognia nocą — wskazuje uchwytne na zbawczą i opiekuńczą obecność Boga prowadzącego swój lud przez pustynię (por. Wj 13, 21). Znakami obecności Boga podczas zawierania Przymierza pod Synajem są błyskawice i grzmoty, ogień i wichry (por. Wj 20, 18 nn). Obłok jako znak „chwały” unoszącej się nad Arką Przymierza przypomina wciąż wierną obecność Pana Przymierza pośród swego ludu (por. Wj 19, 5; 29, 43; 40, 34). Ten sam „obłok chwały” spoczywa nad Arką w świątyni Salomona (por. 1 Krl 8, 10).

Materiałne znaki obecności Boga nie są jednak najważniejszymi elementami w tym misterium obecności Boga pośród wybranego ludu. Obłok, Arka, Namiot Spotkania, Świątynia — to tylko znaki wskazujące na podstawowy znak obecności Boga w świecie, na LUD BOŻY! Bóg bowiem związał się przymierzem miłości nie z materialnymi przedmiotami, ale z żywym ludźmi, których pragnie uczynić „świętym miejscem” swego przebywania na stałe, żywą świątynią i mieszkaniem swej „chwały”, a także najpotężniejszym „znakiem”, ujawniającym światu Jego zbawczą obecność (por. Wj 19, 5; 33, 16). Już od chwili wyjścia z Egiptu bowiem lud wybrany „stał się przybytkiem” Boga i „Jego królestwem” (por. Ps 114; Wlg 113 A, 2).

Poprzez karty Starego Testamentu przewija się jasna nić świadomości, że Bóg jest ze swymi wybranymi „przyjaciółmi” oraz z całym swoim ludem. Jest z Abrahamem, ojcem ludu Bożego i pierwszym patriarchą (por. Rdz 26, 3, 24); zapewnia o swej obecności wielkiego wodza i prawodawcę Izraela — Mojżesza (por. Wj 3, 12; 4, 12). Jego specjalna obecność towarzyszy Jozuemu (por. Joz 1, 5, 9, 17), królowi Dawidowi (2 Sm 7, 8—9) i Salomonowi (1 Krl 8, 57—58); obiecana jest nawet Jeroboamowi (por. 1 Krl 11, 38). Kierująca i zwycięska obecność Boga w narodzie wybranym, w całym narodzie, potwierdzana jest ustawicznie przez natchnionych pisarzy i proroków (por. np. Pwt 20, 1—4; Iz 41, 8, 10, 13; Jr 30, 10—11; Sdz 6, 16; Kpł 26, 1—13; Sof 3, 16—17). Tajemnica obecności Boga w Izraelu jako ludzie wybranym ujawnia się z mocą podczas niewoli babilońskiej. Nie ma już świątyni, Namiotu Spotkania ani świętej Arki Przymierza, a jednak załamani na duchu wysiedleńcy z „Ziemi Świętej” dowiadują się od proroka Pańskiego, że Bóg Przymierza jest z nimi nawet tam, na wygnaniu i po powrocie z niewoli (por. Ez 11, 22n; 36, 23nn; 37, 20nn; 39, 21—29). Prorockie zapowiedzi nowych czasów, ery mesjańskiej, wiązały się zawsze z obietnicą gruntowniejszego poznania Boga oraz specjalnej Jego obecności w ludzie Nowego Przymierza. Nawet imię Mesjasza, twórcy owych czasów błogosławionych, wskazuje na tajemnicę obecności Boga i Jego bliskości dzięki Osobie Mesjasza: „Emmanuel” — znaczy bowiem „Bóg z nami” (por. Iz 7, 14).

#### Wcielona obecność Boga w Chrystusie-Emmanuelu

Na progu Nowego Przymierza Maryja Panna, reprezentująca cały lud Boży, dowiaduje się, że „Pan jest z Nią” (por. Łk 1, 28). Odtąd, dzięki tajemnicy Wcielenia, Bóg jest już definitywnie z nami w Nowym i Wiecznym Przymierzu, gdyż obietnice Boże wcieliły się nieodwołanie w konkret ludzkiej egzystencji (por. J 1, 14). Znaki, symbole, figury, typy — zarysowujące z daleka wielkie misterium przyjścia Boga do ludzi — przeszły w rzeczywistość. Słowo Boże „rozbiło swój namiot” pośród nas poprzez Wcielenie, a jest to prawdziwy Namiot Spotkania i Obecności. Jezus Chrystus w „świątyni Ciała swego” objawia po ludzku niepojętą „chwałę” Ojca, Boga Świę-

tego, Niewidzialnego, Transcendentnego (por. J 2, 21; 14, 9—11; 17, 4); dokonuje tego nie tylko (i nie tyle!) przez słowa, ale także przez czyny, życie całe, a zwłaszcza przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie swoje (por. KO 4).

Po zmartwychwstaniu Chrystus Pan przyzwyczaja swoich wybranych do nowej formy swej obecności wśród nich. Temu celowi służą zjawienia się Zmartwychwstałego (chrystofanie). Jest to obecność w społeczności wierzących, nie podpadająca bezpośrednio pod doświadczenie zmysłowe, lecz wymagająca wiary (por. J 16, 7; 20, 29). Chrystus zmartwychwstały kieruje wzrok swych uczniów ku Ojcu, u którego odtąd będzie przebywał, a także ku wszystkim ludziom, zwłaszcza nieszczęśliwym, w których żyje i odbiera posługę (por. Mt 25, 40). Tylko wzrokiem wiary można tę obecność uchwycić. Zapewnia o swej obecności w uczniach głoszących Ewangelię i zebranych w Jego imię (por. Łk 10, 16; Mt 18, 20); jest obecny w swoich wyznawcach cierpiących prześladowanie (por. Dz 9, 5). Krótko, wspólnota Nowego Ludu Bożego przesycona jest obecnością uwielbionego Pana, chociaż oczyma ciała nie można Go dostrzec. Autor Listu do Hebrajczyków mówiąc o obecności Chrystusa Pana w Nowym Ludzie Bożym stwierdza: „Jego domem my jesteśmy” (Hbr 3, 6; por. również 2 Kor 6, 16—18).

„Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele” (KL 7)

Soborowa refleksja poprzez powrót do źródeł przybliżyła nam na nowo fakt obecności Chrystusa Pana w całym organizmie Kościoła, w różnych płaszczyznach jego życia. Konstytucja o liturgii w numerze 7 syntetyzuje tę wieloaspektową obecność Chrystusa w Kościele wskazując zarazem dyskretnie na wzajemne powiązania pomiędzy poszczególnymi „sposobami” tej obecności. Misterium obecności Pana w Kościele, ukazane w KL 7, można przedstawić graficznie w formie piramidalnie wznoszących się stopni. Pierwszym, podstawowym, a zarazem najszerszym „stopniem” — sposobem obecności Chrystusa — jest Jego nieustanna obecność w całej wspólnotie Nowego Ludu Bożego. Sobór ujmuje to w lapidarne stwierdzenie: „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele” (KL 7). Powiedział przecież: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). A więc tam, gdzie jest Kościół, jest również Chrystus Pan, Oblubieniec Kościoła, przyłączający zawsze do siebie w zbawczym działaniu swoją Oblubienicę, wspólnotę wybranego ludu (por. KL 9). Gdzie „objawia się” Kościół, tam też „objawia” swą obecność zbawczą Chrystus w określonym znaku — poprzez Kościół.

Liturgiczna działalność Kościoła jest uprzywilejowaną formą jego epifanii, gdyż tu najbardziej dochodzi do głosu jego wewnętrzna natura (por. KL 2). Nic też dziwnego, że w liturgii Kościoła obecność Chrystusa nabiera wyjątkowej intensywności. W symbolicznej piramidzie drugi stopień, już nieco zawężony, należałoby opatrzyć napisem: Chrystus jest obecny „szczególnie w czynnościach liturgicznych” (KL 7). Konkretnie zatem ta forma obecności „szczególniej” związana jest ze sprawowaniem wszystkich sakramentów świętych, sakramentaliów, z przeżywaniem roku liturgicznego oraz oficjalną modlitwą Kościoła (*Liturgia godzin* jako modlitwa ludu Bożego). Warto przypomnieć soborowe stwierdzenie: „Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7). Wiele jest sposobów „specjalnej” obecności Chrystusa w Kościele, gdyż wiele różnych działań mieści się w określeniu „liturgia” (por. KL 47—111). Instrukcja *Eucharisticum mysterium* (25.V.1967) w numerze 9 podejmuje naukę soboru z KL 7 i rozwijając ją nieco zaleca, by pouczać wiernych o głównych sposobach obecności Chrystusa w Kościele podczas czynności liturgicznych.

c) Msza św. syntezą wielorakiej obecności  
Chrystusa w Kościele

Zagadnienie obecności Chrystusa w Kościele, zwłaszcza w jego liturgii, podejmują za KL 7 nie tylko instrukcja EM i encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* (1965), ale także liturgiczna księga *De Sacra Communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam* (21.VI.1973). W numerze 6 wprowadzenia ogólnego do tej księgi znajdujemy stwierdzenie, że te właśnie „szczególne sposoby” obecności Chrystusa w Kościele (*praecipui modi*) stopniowo nabierają niejaką siatła i jaśnieją w czasie sprawowania Mszy świętej (*gradatim clarescunt*). Trzecim więc stopniem w umownej piramidzie będzie potężny blok, zatytułowany „Msza św.,” gdyż w nim wszystkie sposoby obecności Pańskiej ujawniają się w znakach stopniowo i zarazem syntetyczne. Eucharystia bowiem jest liturgią *par excellence*, ze względu na swój kościelnotwórczy i epifanijski charakter.

W zgromadzonej i modlącej się wspólnocie

Wspomniana księga liturgiczna, zgodnie z KL 7 i EM 9, mówi, że najpierw (*primo*) obecny jest Chrystus we wspólnocie wiernych, zgromadzonych w Jego imię (SC, n. 6). Chrystus „zawsze jest obecny w zgromadzeniu wiernych” — głosi EM, n. 9. Soborowa zaś konstytucja dodaje: zwłaszcza gdy zgromadzony lud „modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i ja jestem pośród nich (Mt 18, 20)” (KL 7). Tę właśnie „pierwszą” formę obecności Pana przypomina zebrany celebrians, pozdrawiając ich na samym początku Mszy św., jak wyjaśnia nowy *Mszał Rzymski* w 28 numerze wprowadzenia ogólnego. W zgromadzeniu eucharystycznym najlepiej się ujawnia i najdoskonalej urzeczywistnia Kościół jako lud Boży Nowego Przymierza i powszechny znak „Emmanuela”.

W liturgii słowa

Następnym sposobem „szczególnej” obecności Pana jest mszalna liturgia słowa (*deinde*). Chrystus jako Nauczyciel przychodzący od Ojca i głoszący Dobrą Nowinę jest obecny pośrodku zgromadzenia wiernych, słuchających słowa Bożego podczas pierwszej części Mszy św. Soborowa KL 7 i EM 9 wiązały jeszcze tę obecność nauczającego Pana jedynie z czytaniem tekstów biblijnych pośrodku zgromadzenia eucharystycznego: „Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (KL 7). Wspomniana wyżej nowa księga liturgiczna (SC, n. 6) dodaje w tej sprawie doniosłe uzupełnienie, będące owocem głębszej refleksji nad naturą całej liturgii słowa: „następnie zaś (jest obecny Chrystus) w swoim słowie, gdy w kościele czyta się i wyjaśnia Pismo święte” (*cum Scriptura in ecclesia legitur et explanatur*). Słowo Boże czytane i wyjaśniane w homilii „gromadzi” Kościół w najgłębszym słowa znaczeniu i buduje go budując wiarę, nieodzowną w zjednoczeniu z Chrytusem, ożywia ją i pogłębia. Z tychże eklezjalnych racji mszalna liturgia słowa ma tak doniosłe znaczenie oraz stanowi wyjątkowo mocny znak obecności Chrystusa przepowiadającego nadal Ewangelię, przez którego Bóg nieustannie przemawia do swego ludu (por. KL 33).

W osobie celebrującego kapłana

Przewodnicząc liturgicznemu zgromadzeniu, zwłaszcza eucharystycznemu, celebrujący kapłan uobecnia Jezusa Chrystusa jako Kapłana i Pasterza Bożego ludu; uobecnia w sposób widzialny działającego niewidzialnie



Chrystusa (*agit in persona Christi* — por. DK 2; KK 10). We Mszy św. to dziwne zespolenie Chrystusa z kapłanem ma wyjątkowo doniosłe znaczenie kościelnotwórcze. Kościół narodził się bowiem w Ofierze Nowego Przymierza, z otwartego boku Chrystusa (por. KL 5) i w tej Ofierze wciąż się odnawia. W osobie zatem celebrującego kapłana uwidacznia się w sposób wyjątkowo jasny obecność Chrystusa Kapłana, ponieważ „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów” (KL 7; EM, n. 9).

#### Pod postaciami eucharystycznymi

Obecność Chrystusa Pana w swoim Kościele, w jego liturgii, zwłaszcza zaś we Mszy św. osiąga swój szczyt w eucharystycznej obecności pod postaciami chleba i wina od chwili konsekracji oraz mocą słów konsekrującego kapłana. Sobór wyraził to zwięźle, mówiąc, że Chrystus jest obecny „najbardziej pod postaciami eucharystycznymi” (*maxime sub speciebus eucharisticis* — KL 7). Instrukcja EM w numerze 9 dodaje znamienne wyjaśnienie: „W tym sakramencie bowiem, w sposób szczególny, jest obecny cały i zupełny Chrystus, Bóg i człowiek, substancjalnie i ustawicznie”. Słyszymy tu echo trydenckiego uściślenia (sesja XIII, r. 1): „Najpierw święty sobór naucza oraz wyraźnie i bez zastrzeżenia wyznaje, że w czcigodnym sakramencie świętej Eucharystii, po konsekracji chleba i wina, Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter ac substantialiter*) znajduje się pod postaciami owych widzialnych rzeczywistości” (BF, n. 289, s. 482; por. też kan. 1, *tamże* n. 298, s. 488). Sobór Watykański II uzasadniając twierdzenie, że Eucharystia jest centrum i celem wszystkich innych zaangażowań Kościoła, oświadcza: „W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje ożywione i ożywiający Duchem Świętym daje życie ludziom” (DK 5).

Ta szczytowa i niepojęta forma obecności Chrystusa pod postaciami nie powinna jednak osłabiać naszej wiary w pozostałe sposoby obecności tegoż Pana ani też zacierać jej w naszej świadomości. W tym chyba celu instrukcja EM spieszy zaraz z cennym dla nas wyjaśnieniem, wziętym w encyklikę Pawła VI *Mysterium fidei*: „Ta obecność Chrystusa pod postaciami nazywa się rzeczywistą nie w sensie wyłączności, jakoby inne nie były rzeczywiste, ale przez szczególną doskonałość”.

Wszystkie sposoby obecności Chrystusa podczas Mszy św. wyrastają z tego fundamentu, jakim jest Jego ciągła obecność w swoim Kościele, z którym związał się wiecznym Przymierzem miłości jako Boski Oblubieniec z umiłowaną Oblubienicą — ludem Bożym. Obecność pod postaciami eucharystycznymi jest szczytem i nieskończenie przewyższa wszystkie inne sposoby obecności Pana z racji już przytoczonych; tym niemniej zawsze należy mieć przed oczyma tę wieloraką i docelową różnorodność form obecności Pana, który jest ze swym Kościołem, prowadzi go, poucza, karmi i odnawia swoją miłością, objawiającą Ojca.

Bez wiary jednak żadna z tych form obecności Chrystusa nie będzie ani rozeznana przez człowieka, ani też przyjęta z otwarciem się na Jego zbawczo-uświęcające działanie. Świadomość wielorakiej obecności Pana ściśle wiąże się z ożywianiem i pogłębianiem wiary chrzcielnej. Pozdrowienie wstępne ustawia zatem całą celebrację w duchu wiary, której wymaga i która rozwija.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków-Warszawa

## III. Z ROZMÓW O POSŁUDZE SŁOWA

## Główne kierunki błędnego ujmowania Eucharystii

Eucharystia stanowi ośrodek i serce życia Kościoła; jest więc czymś najważniejszym. Sporo się o niej mówi i pisze nie tylko dziś czy wczoraj. W związku z wieloma pytaniami dotyczącymi pewnych ujęć Eucharystii, które niepokoją duszpasterzy i wiernych, warto choćby w pobieżnym skrócie uświadomić sobie najważniejsze błędy w rozumieniu Eucharystii — od pierwszych wieków po dzień dzisiejszy.

Podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus Pan ustanowił Najśw. Eucharystię, w której pod postacią chleba i wina złożył się w ofierze i dał się Apostołom do spożycia, polecając im, by obrzęd ten sprawowali na Jego pamiątkę. Chociaż Kościół uznawał zawsze Eucharystię za szczyt chrześcijańskiej inicjacji, chociaż Eucharystią żył i rozwijał się, mając ją za najznakomitszy znak i przyczynę swej jedności i zespolenia się z Chrystusem, a przez Chrystusa z Bogiem, mimo to przed wiekami średnimi nie spotykamy się z jakąś większą i godną uwagi próbą systematycznego zgłębienia jej tajemnicy. Dziwić się temu nie można: wszystkie istotne prawdy dotyczące Eucharystii były przedmiotem spokojnej i powszechnej, chociaż nie zawsze wyraźnie sformułowanej wiary Kościoła, a wiadomo, że dopiero pojawienie się błędów staje się zazwyczaj okazją do głębszej refleksji nad depozytem objawienia i do jaśniejszego i dokładniejszego określenia zagrożonej wiary.

Już dość wcześniej, bo na przełomie I—II w. dokoeci powstrzymywali się od Eucharystii, ponieważ twierdzili, że Syn Boży nie przybrał ciała rzeczywistego, ale tylko pozorne. Przeciw nim występuje już św. Ignacy Ant. (*Ad Smyrn.*, 7, 1; PG 5, 713).

Akwarianie, werbujący się z różnych sekt gnostyckich i enkratycznych, z racji filozoficznych i ascetycznych używali do Eucharystii chleba i tylko wody. Błąd ten znalazł zwolenników w niektórych Kościołach lokalnych szczególnie pod wpływem Tacja na (II w.) i jego uczniów. Akwarian zwalczały między innymi: Klemens Al. (*Strom.*, I, 19; PG 8, 813, św. Cyprian (*ep.* 63; PL 4, 389), św. Jan Chryzostom (*In Matth.*, hom. 72, 2; PG 58, 740).

Na Zachodzie pierwsze próby systematycznych rozpraw o Eucharystii mamy dopiero w IX w. Paschazjusz Randbert pisze traktat *De corpore et sanguine Domini* (PL 120, 1259—1350), w którym dobitnie stwierdza przemianę chleba i wina w „substancję” ciała i krwi Pańskiej; broni tożsamości eucharystycznego ciała Chrystusa Pana z Jego ciałem historycznym, przyjmując jednakowoż różnice w sposobie istnienia: eucharystycznego ciała Chrystusowego nie można brać po „kafarnaicku”, ponieważ kryje się ono pod figurą, i nie można go osiągnąć zmysłami. To, co widzimy (*exterius cernitur*), jest tylko figurą rzeczywistości poznawanej wyłącznie umysłem i wiarą (*interius recte intelligitur aut creditur*).

Realizm Randberta wydał się niektórym przesadny. Dlatego Rathramnus wydaje po 856 r. pod tym samym tytułem rozprawę (przypisywana później Skotowi Eriugenie), w której polemizuje z Randbertem. Na nieszczęście, Rathramnus nie zawsze posługuje się właściwą terminologią, wskutek czego zdaniem wielu postawił on pod znakiem zapytania rzeczywistość obecność Chrystusa Pana w Eucharystii. Świadczy o tym potępienie jego książki (przypisywanej Skotowi Eriugenie) na synodzie w Vercelli (1050 r.). Niektórzy z nowszych autorów bronią ortodoksyjności Rathramna (np. Calogero Gliozzo S. J., *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Randberto e Ratramno*, Palermo 1945), inni natomiast (np. J. Geiselmann, H. Pether) oskarżają go daleko do czysty symbolizm.

Berengariusz z Tours (1000—1088) naukę o Eucharystii podaje przede wszystkim w dziele *De sacra Coena* (1073). Wychodząc ze swych założeń filozoficznych, uważa że substancja materialna jest jedynie sumą właściwości

empirycznych, różniących się od niej tylko logicznie, oraz mając za absurd istnienie ciała Chrystusowego na wielu równocześnie miejscach, odrzuca przeistoczenie. Chleb i wino tylko w znaczeniu tropicznym można nazwać ciałem względnie krwią Chrystusa (*non minus tropica oratione dicitur: panis, qui ponitur in altari, post consecrationem est corpus Christi, quam dicitur: Christus est leo, agnus, lapis angularis*). Przyjmujący Eucharystię karmią swą duszę mocą Męki Chrystusowej, ponieważ obecność Chrystusa Pana w Eucharystii jest taka sama jak w innych sakramentach tj. dynamiczna (wirtualna).

Poglądy Berengariusza wywołały powszechny sprzeciw w Kościele i potępiły je liczne synody, szczególnie zwołany przez św. Grzegorza VII synod rzymski (1079), na którym Berengariusz przyjął wyznanie wiary, że mocą konsekracji chleb i wino substancjalnie „przemieniają się” (*substantialiter conventuntur*) w ciało względnie w krew Chrystusa Pana (BF VII, 279).

Idee Berengariusza mimo potępienia ich przez Kościół przetrwały w różnych sektach średniowiecznych (np. u Petrobruzjan i Katarów), a później podejmują je J. Wiklef a zwłaszcza reformatorzy.

J. Wiklef (1324—1384), prekursor Reformacji, w licznych pismach (napisał także dzieło *De Eucharistia*) występuje nieraz gwałtownie nie tylko przeciw obowiązującej wówczas dyscyplinie w Kościele, ale także zwalcza jego strukturę i w wielu punktach jego naukę. Przyjmując konieczność istnienia wszystkiego, co jest, odrzuca przeistoczenie, możliwość istnienia samych tylko przypadłości chleba i wina bez ich podłoża (substancji). To zaś postawiło Wiklefa wobec problemu wyjaśnienia obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Wywody Wiklefa pod tym względem są tak delecte mętne, że obecność tę sprowadzają praktycznie do obecności tylko symbolicznej i wirtualnej (*Triolog.*, IV, 6, 10). Tak też został on zrozumiany przez współczesnych sobie teologów i przez Kościół. Utrzymuje, że wszyscy powinni komunikować pod dwoma postaciami („kielich” dla laików) i że ustanowienia Mszy św. przez Chrystusa Pana nie da się wykazać z Ewangelii. Błędy Wiklefa potępiają synody londyńskie (1382 r., 1397 r.), przede wszystkim zaś sobór w Konstancji (1415 r.) i bule Marcina V ogłoszone w 1418 r.

Luter w *De captivitate babilonica* stanowczo nie przyjmuje przeistoczenia (transsubstancjacji), głosząc konsubstancjację czyli koegzystencję chleba z ciałem Pańskim, a wina z krwią Pańską. Słowa „to jest ciało moje” oznaczają według niego: tu jest ciało moje, co ortodoksyjni protestanci wyrażają formułą: *Christus est praesens in cum et sub pane*. Obecność Chrystusa Pana w Eucharystii wyjaśnia jakąś monofizyczną wszechobecnością („ubikwityzmem”) człowieczeństwa Chrystusowego, ograniczając ją wyłącznie do samego momentu przyjmowania Eucharystii (*praesentia in usu*). Konsekwentnie zwalcza gwałtownie część oddawaną Najśw. Sakramentowi, uważając ją za zwyczajne bałwochwalstwo. Twierdzi również, że z nakazu Chrystusa także i laicy mają przyjmować „kielich”.

Sakramentarzyści natomiast, zwani inaczej symbolistami (Zwingli, Karlstadt, Butzer, Husschin), odrzucają wszelką realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Według nich chleb i wino są tylko czczymi znakami, tylko figurą symbolizującą ciało i krew Chrystusa. Przyjmowanie Eucharystii jest tylko znakiem przynależności do Kościoła i ożywianiem ufnej wiary w Chrystusa i w Jego zbawcze dzieło.

Kalwin idzie na swego rodzaju kompromis między stanowiskiem Lutra i sakramentarzystów: chleb i wino są tylko symbolami pokarmu duchowego, o ile wybrani (przeznaczeni) w momencie komunikowania dostępują dzięki Duchowi Świętemu udziału w zbawczej mocy spływającej na nich z umęczonego i chwalebego Chrystusa. Kalwin przyjmuje zatem tylko dynamiczną obecność Chrystusa w Eucharystii, idąc praktycznie po linii Berengariusza. Poglądy Kalwina przyjmują także na ogół anglikanie z wyjątkiem tzw.

rytualistów, których zapatrywania na Eucharystię zbliżają się do nauki Kościoła, jakkolwiek odrzucają przeistoczenie.

Wszyscy reformatorzy zwalczają zgodnie ofiarę Mszy św. Luter głosi, że „trzecią niewolą babilońską” jest wiara Kościoła we Mszę św. jako w ofiarę: „Cóż to za skandal przyjmować w powszechnym mniemaniu, by msza mogła być ofiarą składaną Bogu!”. Chrystus nie ustanowił w Wieczerniku ofiary, ale jedynie dał się nam w ofierze, w testamentacie; msza jest tylko głoszeniem słowa Bożego, a składają się na nią Boża obietnica zbawienia nas i ufna wiara w tę obietnicę. Zresztą List do Hebrajczyków zbyt jasno naucza, że w Nowym Przymierzu istnieje tylko jedna, jedyna i niepowtarzalna ofiara, którą jest ofiara Krzyża. Podobnie utrzymuje Kalwin, głosząc, że tylko szatan mógł prawie wszystkich „zaślepić tym ohydny błędem jakoby msza była ofiarą na odkupienie grzechów” (*Inst., relig. christianae*, IV, 18). Według Melanctona istotą ofiary jest ekspiacja, co nie może mieć miejsca we Mszy św., którą najwyższej można nazwać ofiarą w znaczeniu szerszym, w jakim są np. głoszenie Ewangelii, dziękczynienie czy umartwienia świętych. Nadto przypisywanie Mszy św. charakteru ekspiacyjnego (przebiegalnego) byłoby uwłaczaniem skuteczności ofiary krzyżowej (*Loci theol., comm.*, Basileae 1661, 418—420). Zwingli znowu twierdzi, że ponieważ do istoty ofiary należy krwawa immolacja, której Chrystus nie może już podlegać, dlatego w żaden sposób Msza nie może być ofiarą (*Contra Euserum*, III). Anglicanie zgadzają się zasadniczo z poglądami protestantów. Naukę reformatorów potępia Sobór Trydencki (sesja 13, 21, 22). Dzisiejsze Kościoły ewangelickie nadal trzymają się nauki swych poprzedników, o czym świadczy choćby spotkanie w Arnoldshaim w 1957 r. (zob. Wilhelm Averbek, *Der Opfercharakter des Abendmahles in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967, 437—438).

Zwolennicy szkoły liberalnej i moderniszcji posuwają się dalej; Chrystus Pan nie ustanowił obrzędu eucharystycznego, który Kościół sprawuje; obrzęd ten jest tworem Kościoła, który interpretując błędnie słowa i gesty Jezusa, wspólne biesiady o charakterze świecko-religijnym, podczas których rozmawiano o Jezusie i z utęsknieniem wzywano jego przyjęcia, przeobraził w obrzęd ofiarniczy. Główną rolę odegrał tu św. Paweł, bo ulegając wpływom kultów pogańskich, znanych sobie z rodzinnego Tarsu, owym agapom nadał charakter mistyczny na wzór misteriów rozpowszechnionych wówczas zwłaszcza w basenie wschodnim Morza Śródziemnego.

Ostatnio, szczególnie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych naszego stulecia niektórzy teologowie katolicycy poczynili pewne próby nowej interpretacji i nowego sformułowania dogmatu eucharystycznego, które spowodowały wystąpienie Kościoła. Uczynił to najpierw Pius XII (np. *Humani generis*, BF VII, 346), następnie Paweł VI w *Mysterium fidei* (1965) i w *Credo* (1968). Przypomina on teologom naukę Kościoła o Eucharystii podaną przede wszystkim na Soborze Trydenckim, której nie wolno znieszczać, a tym bardziej od niej odstępować. Po interwencji Pawła VI nastąpiło pod tym względem znaczne uspokojenie; nowych teorii już się na ogół nie wysuwa, ale tu i ówdzie omawia się jeszcze wywołaną kontrowersję.

Autorom tych nowych koncepcji przyświecały zapewne dobre intencje. Uważali bowiem, że treść Eucharystii należy jakoś przybliżyć umysłowości dzisiejszego człowieka obcego myśleniu metafizycznymi kategoriami przeszłości, które nadto w ich mniemaniu doprowadziły do swego rodzaju uszczywnienia i wyjałowienia soteriologicznej treści Tajemnicy Eucharystycznej. Oto ich główne wywody:

Należy dobrze odróżnić depozyt wiary od jego sposobu wyrażania. Ojcowie trydenccy naukę o Eucharystii wyłożyli przy pomocy filozofii arystotelesowsko-scholastycznej, którą obecnie najwyższy czas zastąpić inną. Nie tylko nowoczesna fizyka i chemia podważyły tradycyjne pojęcie substancji,

ale także nowsza filozofia ujmując ją inaczej. W myśl fenomenologicznego egzystencjalizmu bytu nie określa się przez to, czym on jest w sobie, ale czym jest dla nas. Ludzkie poznanie nie jest tylko przyjmowaniem i pasywną asymilacją, bo człowiek tworzy sobie przedmioty i rzeczywistości w stosunku do siebie, do swych potrzeb, zamiarów, do wypowiedzania się na zewnątrz i do swego związku z innymi. Wobec tego chleb i wino są „przedmiotami antropologicznymi”, a o ich substancji czyli istocie decyduje ich stosunek do człowieka. Tkanina biało-czerwona w sklepie jest tylko towarem, użyta zaś jako sztandar państwowy oznacza godność państwa i trzeba jej oddać honory. Coś podobnego zachodzi w Eucharystii: konsekracja dokonuje przeistoczenia (transsubstancjacji), o ile zgodnie z wolą Chrystusa chleb i wino otrzymują nowe znaczenie i nową funkcję, stając się znakiem obecności Chrystusa Pana wśród nas i dla nas. Transsubstancjacja polega zatem na „transfimalizacji” (zmiana funkcji, celu) i na „transsignifikacji” (zmiana znaczenia): mocą konsekracji chleb i wino przestają być zwykłym pokarmem i napojem, a przyjmują znaczenie i funkcję religijną, oznaczając i realizując nasze zjednoczenie z Chrystusem.

Teologia klasyczna swą nauką o przeistoczeniu obecności Chrystusa eucharystyczną „urzeczowiła” i zdegradowała, czyniąc ją obecnością niższego rzędu, mającą niewiele związku z celami Eucharystii. Prawdziwa obecność to obecność duchowa Chrystusa wśród nas, dokonująca się w wierze i miłości. Ofiarowanie chleba i wina i ich przyjmowanie wywołują w nas nową orientację umysłu i serca, skierowując nas ku Chrystusowi, który udziela się nam natychmiast w jakiś pneumatyczny, trudny do bliźszego określenia sposób. W Eucharystii nie tyle chodzi o jakąś substancjalną obecność Chrystusa Pana, ile raczej o Jego obecność osobową wśród nas, o jego zażyłe osobowe spotkanie z nami (*Begegnung, rencontre, encounter*).

Należy także uwzględnić motywy ekumeniczne: dotychczasowa nauka Kościoła katolickiego o Eucharystii jest jedną z przyczyn niezgody między nim a Kościołami protestanckimi. Dlatego należy ją tak ująć, by mogła te Kościoły zadowolić, a cel ten osiągać nowe sformułowania.

Najpierw wypada zaznaczyć, że Sobór Trydencki definiując dogmaty eucharystyczne nie inspirował się filozofią arystotelesowsko-scholastyczną, ale Bożym objawieniem oraz powszechnym i stałym zrozumieniem go przez cały Kościół w tym właśnie znaczeniu, które ojcowie trydenccy wobec nowych błędów chcieli jeszcze raz uroczyście potwierdzić i zdefiniować.

Rozróżnienie między substancją jakiejś rzeczy a jej właściwościami empirycznymi (przypadłościami) nie jest bynajmniej monopolem filozofii arystotelesowskiej; pojęcia bowiem takie jak substancja, właściwość, przemiana ontyczna, jaką jest także transsubstancjacja, należą do tzw. pojęć pierwotnych, które każdy człowiek zdobywa sobie samorzutnie, wyrażając je bądź to językiem potocznym, bądź też bardziej precyzyjnym. Nikt np. nie utożsamia samego siebie ze swą cerą, wagą, ciepłotą itd. Zresztą terminy „substancja”, „właściwość” (*species*), „przypadłość” weszły do języka teologicznego zanim teologowie zachodni zaznajomili się z metafizyką Stagiryty, która zaczęła do nich docierać dopiero w drugiej połowie XII w. poprzez Hiszpanię i z naleciałościami neoplatonickimi i arabskimi. Tym się też tłumaczy, dlaczego Kościół zajął wobec niej postawę pełną rezerwy, a nawet nieprzychylną (zob. F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Theologie*, 1968, t. II, 430; Friedrich Wetter, *Geheimnis des Glaubens*, Mainz 1968, 14—15). Tymczasem u Rolanda Bandinelli (późniejszego papieża Aleksandra III) przed 1150 r. mamy już słowo „transsubstancjacja”; Berengarjusz w 1079 r. przyjmuje na synodzie rzymskim wyznanie wiary, że chleb i wino „przemieniają się substancjalnie”. Owszem, Paschazjusz Randbert w IX w. naucza, że „substancja” chleba i wina staje się ciałem i krwią Chrystusa (dz. c. IV, PL 120, 1277). Nawet w *Homelia de Paschate Faustu-*

sa z Riez (V w.) znajdujemy: Chrystus „widzialne stworzenia tajemniczą mocą swego słowa przemienia w substancję swego ciała i krwi”; przed konsekracją jest na ołtarzu „substancja chleba i wina”, po konsekracji „ciało i krew Chrystusa” (PL 30, 271—276 i PL 67, 1062—57 — homilia znajduje się wśród pism św. Hieronima i św. Cezarego z Arles). Jeżeli Kościół przemianę eucharystyczną nazwał transsubstancją, to z całą pewnością nie dla nowości tego określenia ani pod wpływem Arystotelesa, ale że dobrze ono oddawało naukę wiary dotyczącą eucharystycznego metabolizmu. Chociaż Sobór Trydencki naucza, że metabolizm ten zwie się „właściwie” (*proprie*), „stosownie” (*convenienter*) i „bardzo trafnie” (*aptissime*) transsubstancją i w obronie tego określenia staje Pius VI (*Auctorem fidei*), Pius XII (*Humani generis*, BF VII, 346) i Paweł VI tak w *Mysterium fidei*, jak i w *Credo*, to jednak Kościół nie definiuje samych formuł, ale ich przedmiotową treść: „Formuły te można z pożytkiem zgłębiać i jasniej wyrażać, ale nie w innym znaczeniu jak tylko w tym, w którym zostały one użyte, by z postępem zrozumienia wiary nie naruszono jej prawdy” (*Mysterium fidei*, AAS 1965, 759). Paweł VI we wspomnianej encyklicie zamiast słowem „substancja” posługuje się czasem „ontyczną rzeczywistością” chleba i wina, która ulega przeistoczeniu.

Niepoważną jest rzeczą twierdzić, że współczesna fizyka i chemia podważyły tradycyjne pojęcie substancji. Substancja bowiem, o którą tu chodzi, nie jest rzeczywistością empiryczną, ale nawet metempiryczną, metafizyczną (*numenon*). Fizyka i chemia mogą i powinny analizować substancje ciał w ich stanie empirycznym, zjawiskowym, który w wypadku przeistoczenia nie ulega zmianie. Natomiast samej substancji w jej metempirycznym wymiarze nie mogą one nigdy osiągnąć, bo musiałyby dotrzeć do samego rdzenia bytu, który jest wyłączną domeną działania Bożego (stwarzanie i zachowywanie stworzeń przy istnieniu — wielka tajemnica bytu!).

Wśród wielu sposobów rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Kościele (KL 7) najznakomitszą jest Jego obecność w Eucharystii, ponieważ nie jest On w niej obecny tak jak w innych sakramentach tylko swym uświęcającym działaniem, ale jest w niej On sam osobowo w swym Bóstwie i człowieczeństwie, Ten sam, który jest w niebie, chociaż nie w ten sam sposób. Staje się zaś obecny, by poprzez posługę Kościoła uobecnić swą ofiarę Krzyża i byśmy przyjmując Go jako Zertwę złożoną w ofierze jednoczyli się z Nim, a przez Niego z Trójcą Przenajświętszą i ze sobą nawzajem. Zarzut bowiem, że tradycyjne wyjaśnienie obecności Chrystusa przez przeistoczenie nie uwydatnia Jego osobowej obecności wśród nas, jest całkowicie bezpodstawny: właśnie substancjalna obecność Chrystusa w Eucharystii stwarza dopiero prawdziwą podstawę do naszego osobowego z Nim obcowania. Teorie głoszące samą tylko transfinalizację czy transsignifikację chleba i wina, a nie uwzględniające ich przemiany ontycznej, nie tylko nie zgadzają się z dogmatem, ale chcą wyjaśnić obecność Chrystusa w Eucharystii zmuszony są przyjmując jakąś „pneumatyczną wszechobecność” Chrystusowego człowieczeństwa, któremu mimo staru uwielbienia wszechobecności w żaden sposób przyznać nie można.

Substancjalna obecność Chrystusa Pana w Eucharystii jest dla Kościoła niesłychanej wprost wagi. W Starym Zakonie arka przymierza była najwyższą świętością i symbolem, jakby widzialnym sakramentem obecności Boga wśród swego ludu (Wj 25, 22; Kpł 16, 2). Także i Kościół, nowy Lud Boży, którego Izrael był tylko figurą, posiada także swą arkę przymierza; nie jest ona tylko symbolem obecności Boga, lecz samym Bogiem Człowiekiem, w którym „zamieszkała cała pełnia Bóstwa” (Kl 2, 9) i przez którego Bóg „pojednał nas z sobą” (2 Kor 5, 18). Całe życie Kościoła koncentruje się wokół Eucharystii, w której Chrystus Pan permanentnie obecny, twórca i poręczyciel Nowego Przymierza, ludu swego strzeże, nim kieruje, za nim oręduje i jako „Baranek zabity” (Ap 5, 12) składa się za niego w ofierze.

Mimo wszystko można i trzeba mówić o transsignifikacji i transfinalizacji chleba i wina, ale pod warunkiem przyjęcia przemiany czyli przeistoczenia substancji chleba i wina. Zjawiskowe właściwości (postacie) chleba i wina mocą konsekracji nie oznaczają już chleba i wina, ale ciało i krew Chrystusa; celem czyli funkcją rzeczywistości ukrytej pod nimi nie jest podtrzymanie naszego fizycznego organizmu, ale życia nadprzyrodzonego. Sama natomiast transsignifikacja i transfinalizacja nie są jeszcze przemianą chleba i wina, o której poucza nas wiara. Woda w sakramencie chrztu czy olej w sakramencie namaszczenia chorych otrzymują bez wątpienia nowe znaczenie i nową funkcję, chociaż nie przestają być nadal wodą i olejem.

*ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa*