

Adam Wojtczak

Trynitarna geneza Eucharystii społecznej według polskich teologów katolickich okresu posoborowego

Collectanea Theologica 60/4, 45-62

1990

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.

ks. ADAM WOJTCZAK OMI, OBRA

TRYNITARNA GENEZA EUCHARYSTII SPOŁECZNEJ **według polskich teologów katolickich okresu posoborowego**

Tajemnica chrześcijaństwa to misterium Trójjedynego Boga przechodzącego przez świat; Boga poszukującego człowieka, by go obdarzyć pełnią chwały i szczęścia. W naturze osoby, zwłaszcza Boskiej, tkwi tajemnicza dążność do tworzenia czegoś więcej poza determinacją samej siebie, a więc i „do dzielenia się swoją osobą” z bytem przez siebie stworzonym. Dlatego też u podstaw wszelkiej aktywności i zaangażowania, od początku dziejów, stoi Bóg jako moc tworcza. W Nim bierze źródło i prapoczątek wszelka inicjatywa rozwijająca się w łonie Boskiej Trójcy. Również Eucharystia, w której uobecnia się i realizuje raz dokonana tajemnica pojednania Boga z ludźmi, jest ze swej istoty rzeczywistością społeczną, głęboko trynitarną. Jaśnieje w niej w pełni chwała Trójcy Świętej: mamy Ojca, głównie w darze Syna; Osobę Syna w bycie zrodzonym, w życiu i historii Paschy wraz z ustanowieniem rytu Wieczerzy Pańskiej; Ducha Świętego w Jego przemieniającym i unifikacyjnym zstępowaniu na wszystko w imię Jezusa. Są to trzy oblicza jednego zbawienia. Teologia Eucharystii jest więc również teologią Trójcy Świętej.

Mając to wszystko na uwadze, należy postawić pytanie o trynitarną genezę Eucharystii społecznej, która będąc czymś bardzo ludzkim, jest zarazem wielką tajemnicą wychodzącą poza granice czysto naturalnej rzeczywistości i tkwi mocno w misterium Wspólnoty Trzech Osób Boskich. By znaleźć właściwą odpowiedź, należy sprecyzować kolejne, bardziej konkretne pytania. Czy tajemnica Bożego działania w Eucharystii pochodzi również od Ojca przez Syna złączonych w Duchu? Jeśli tak, to w czym objawia się i do czego prowadzi ta koncentracja Bożego zaangażowania?

Wyrażenie „trynitarna geneza” domaga się wstępnego wyjaśnienia. Nie chodzi o spojrzenie na Eucharystię od strony jej sakramentalnego działania, z którego wypływa moc twórcza, dzięki której wyraża się i realizuje dar nowego stosunku między Trójosobowym Bogiem a społecznością Kościoła. Poszukiwania będą się koncentrować na ukazaniu trynitarnego podmiotu i sposobu konstytuowania Eucharystii — na jakiej drodze Trójca Święta przyczynia się do jej zaistnienia, rozwoju i trwania. Z kolei termin „Eucharystia społeczna” suponuje, iż chodzi wyłącznie o spojrzenie na Eucharystię jako pewną kategorię społeczną. Albowiem Eucharystia, nie przesta-

jąc być sakramentem jednostki, jest równocześnie bytem społecznym: jej podmiotem i przedmiotem jest społeczność eklezjalna, tworząca w czasoprzestrzeni zbiorowość zbawczą. To wszystko rozważać się będzie w oparciu o refleksje „polskich teologów katolickich okresu posoborowego”, gdyż od połowy lat sześćdziesiątych, głównie za sprawą *Vaticanum II*, zaczynają oni coraz częściej i wyraźniej łączyć Eucharystię z Trójcą Świętą. Natomiast *terminus ad quem*, jeśli chodzi o wykorzystane materiały, zbiega się z czerwcem 1987 roku, kiedy to miał miejsce w Polsce II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Uzasadniona wydaje się potrzeba dokonania — choć tylko pobieżnej — syntezy polskiej eucharystiologii społecznej z punktu widzenia potrzeb teologii, a zwłaszcza dalszego jej rozwoju.

1. Dar Ojca przez Syna w Duchu Świętym

Boża aktywność istnieje i realizuje się w dynamice czynu stwórczego i zbawczego, który konkretyzuje się w darze (por. Jk 1, 17). To stwórcze, miłosne, darmowe i zbawcze udzielanie się Boga ludziom w historii posiada koloryt wybitnie społecznotwórczy i wspólnototwórczy (por. DM 2; KK 9; KDK 32). Już w samym akcie stworzenia człowiek, uczyniony na obraz i podobieństwo Boga, został ukonstytuowany przez Niego jako istota społeczna, która ze swej natury dąży do życia w zespoleniu z innymi i Nim samym. To społeczne wyniesienie człowieka zostało jednak przez niego samego przekreślone. Spowodowały to w dużej mierze konsekwencje grzechu, które wprowadziły podział i izolację duchową. Jednak Bóg nadal, w dziejach Narodu Wybrania, przychodził ze zbawienną pomocą — nie jednostkom odłączonym od siebie, ale całej uformowanej przez siebie zbiorowości. Ów zgromadzeniowy wymiar Bożego zaangażowania wypełnił się najradykałniej w darze zesłanego na ziemię Syna Bożego. On pojednał człowieka z Bogiem i ludzi nawzajem ze sobą¹.

Myli się jednak ten, kto chciałby widzieć w misterium Wcieleńia i Odkupienia finalny akt czynnego zaangażowania się Boga w dziele budowania koinonii chrześcijańskiej. Sobór Watykański II dostrzega element daru Bożego objawiającego się ustawicznie również w ekonomii sakramentalnej Kościoła — zwłaszcza w Eucharystii, „źródle i zarazem szczytcie całego życia chrześcijańskiego”

¹ Por. M. Kołodziejczyk, *Teologia powołania chrześcijańskiego w jego wymiarze wspólnotowym*, ACr 8 (1976) 133—146; R. Rogowski, *Kościół misterium wspólnoty*, AK 70 (1977) t. 89, 322n; J. Kudasiewicz, *Eucharystia w świetle historii zbawienia*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1982, 203nn. NB. Wszystkie stosowane skróty są zaczerpnięte z „wykazu skrótów” w *Encyklopedii katolickiej*, t. 1, Lublin 1985, 1—44.

(KK 11). Ona jest twórczą akcją Boga przychodzącego do ludzi. On sam przemawia do nich, zbliża się ku nim w inicjatywie miłości.

Stwierdzenia soborowe stały się inspiracją dla myśli teologicznej, która odtąd próbuje ożywić patrystyczną wizję Boga w Jego trojkiej relacji do ludzi. Z biegiem lat teologowie coraz wyraźniej ukazują, że Bóg otwiera się na społeczność eucharystyczną na drodze trynitarnej, a więc w pewnym sensie społecznej. Cała Trójca jest podmiotem tworzącym wspólnotę Eucharystii, która jest przedłużeniem i zdynamizowaniem społeczności chrztu. Świadczą o tym teksty liturgiczne Mszy świętej: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi” (2 Kor 13, 13). Kończy się też ona trynitarным błogosławieństwem: „Niech was błogosławi Bóg Wszechmogący, Ojciec, Syn i Duch Święty”. Ta trynitarна kłamra spina całe wydarzenie eucharystyczne, „mimo że Eucharystia to wydarzenie wybitnie Chrystusowe”².

Pojawiają się trudności przy próbie bliższej charakterystyki sposobu udzielania się Boskiej Trójcy ludziom. Wynikają one z dwu odmiennych, zrodzonych w dobie patrystycznej, koncepcji działania Trójcy Świętej *ad extra*. Pierwsza, aleksandryjsko-łacińska, głosi, iż dzieła Boże „na zewnątrz” są wspólne wszystkim Osobom Trójcy, ponieważ podmiotem działania Bożego jest natura. Na zasadzie zaś apropiacji przypisuje się konkretne dzieła poszczególnym Osobom. Koncepcja ta ma wśród teologów posoborowych coraz mniej zwolenników, choć jeszcze na początku lat siedemdziesiątych miała i u nas swoich stronników w osobach I. Różyckiego³ i J. Brudza⁴. Jednakże — co słusznie zauważa T. Wilski — zasada apropiacji nie wyjaśnia dostatecznie kwestii osobowego zróżnicowania w jedności zbawczego działania⁵.

Coraz więcej zatem zwolenników zdobywa druga koncepcja, biblijno-grecka, która naucza o udzielaniu się poszczególnych Osób Bożych. Bóg jest przedstawiony jako działający Ojciec, Syn i Duch, gdzie każdej Osobie przypada określone działanie, zgodnie z misteryjnym porządkiem. Ujęcie to tchnie wyraźnie duchem orędzia biblijnego, którego zwieńczeniem wydaje się tekst z Listu św. Pawła do Efezjan: „(...) bo przez Niego [Chrystusa] jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (2, 18). W nurcie owego uwrażliwienia idzie w swych sformułowaniach przeważająca liczba teologów,

² S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984, 68; por. też B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, 595n.

³ „(...) boski czyn zbawczy, dlatego że boski, nie może być osobowy, ale jest z konieczności wspólny całej Trójcy św.” (*Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, 177—178).

⁴ *Mała dogmatyka*, t. 1: *Bóg, Trójca św., Stwórca*, Kraków 1973, 214—222.

⁵ Zagadnienie osobowego „zróżnicowania” w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy św., CT 45 (1975) z. 3, 35.

ktorzy za K. Rahnerem przyjmują tezę, iż Trójca „immanentna” jest to właściwie Trójca „ekonomiczna”. Oznacza to, że każda z Osób Bożych udziela się ludziom w sposób odpowiadający Jej udzielaniu się w swym wewnątrztrynitarnym życiu⁶. Koncepcja biblijno-grecka wydaje się korzystna w sensie religijnym i ekumenicznym. Odpowiada ona ponadto duchowi współczesnej teologii Eucharystii, w której mocno akcentuje się wymiar personalny i społeczny zarazem. Bóg jest ukazany jako istniejący i działający w Osobach.

Teologowie polscy, charakteryzując trynitarną genezę Eucharystii społecznej, wiążą ją najpierw z Ojcem, który jest ostatecznym jej Praźródłem (por. J 16, 15). To On udziela się wierzącym z własnej inicjatywy jako „Pierwszy Dar”⁷, zstępuje ku nim i zaprasza na wspólną ucztę⁸, zasiada z ludźmi wspólnie do stołu w celu zawiązania z nimi komunii⁹, uzdalnia do kultu w zbawczej społeczności Kościoła¹⁰, gdyż cała ekonomia zbawienia ma charakter gromadzenia ludzkiej społeczności w jedną wspólnotę. Te krótkie i lapidarne zwroty wskazują na wyjątkowy udział Ojca w budowaniu jedności. Jemu zawdzięcza ona swoje powstanie i wewnętrzny dynamizm. Jest On Bogiem społecznie żywym i ożywiającym.

W opisach Bożego zaangażowania teologowie jednak zbyt często poprzestają na schematycznych sformułowaniach. Akcentują za ledwie, że wszelka komunijność wychodzi od Boga. Tylko nieliczni podejmują trud uzasadnienia i bliższego opisanie wspólnototwórczego udzielania się Boga ludziom. Cz. Bartnik konstatuje, iż w tym udzielaniu się „osobom stworzonym Ojciec staje się sobą, staje się Ojcem”¹¹. Każda bowiem Osoba Trójcy musi wyrażać się w czynie. Z kolei J. M. Szymusiak wylicza konkretne przejawy wyjścia Boga ku społeczności Eucharystii¹². Dostrzega oddziaływanie Boże, które ujawnia się najpierw w zwoływaniu wierzących przez Ojca na cele-

⁶ Por. m.in. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Ekologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, 208n; E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego „communio”*, CT 41 (1971) z. 4, 59—66; S. C. Napiórkowski, *Bóg*, VI: *W teologii systematycznej*, E: *Reinterpretacja trynitarnego działania zbawczego*, EK t. 2, 959—962; A. L. Szafrański, *Teologia liturgii eucharystycznej*, wyd. 2, Lublin 1978, 20—37; Cz. Bartnik, „Osoba” w Trójcy Świętej, CT 53 (1983) z. 2, 17—27.

⁷ Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 159.

⁸ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura Eucharystii*, ŻM 27 (1977) nr 11, 7n.

⁹ E. Bulanda, *Spotkanie z Trójosobowym Bogiem*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Kraków 1970, 135.

¹⁰ B. Nadolski, *Liturgia jako uobecnienie zbawienia według Vaticanum II i posoborowej teologii*, STV 17 (1979) nr 2, 131.

¹¹ Cz. Bartnik, *Kościół*, 159; por. tenże, „Osoba”, 20.

¹² J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, KSS, 107. Trafnie wychwyciła wszystkie te wątki w swej pracy dyplomowej M. Łazik, *Wspólnotowy charakter Eucharystii w świetle polskiej literatury teologicznej (1965—1979)*, Lublin 1980, 17 (mps BKUL).

brację liturgiczną. Sam Bóg powołuje i' wzywa do uczestnictwa w społecznym sprawowaniu Ofiary Chwały. Dalsze elementy aktywności Boga ujawniają się w pouczeniu zgromadzonego ludu. Bóg kieruje do niego swoje słowo, które ma charakter unifikacyjny i — dopowiedzmy już od siebie — przetwarzający, przemieniający. Nawiązuje się w ten sposób dialog prowadzący do wzajemnego zbliżenia, którego finałem staje się koinonia Ojca z ludźmi. Sugeruje ona „intymną współobecność z tym, kto nas zaprosił”¹³ na poziomie nieprzekraczalnym w ziemskim życiu wierzących, a zarazem jest zaczątkiem i zapowiedzią przyszłej, pełnej Komunii Wiecznej.

W końcu Ojciec daje również swego Syna, największy dar pojednania człowieka z Bogiem, który staje się źródłem wszelkiego zespolenia i przebóstwienia przez łaskę. Sam Chrystus nazwał siebie chlebem podarowanym ludziom przez Ojca, dającym życie światu (por. J 6, 32n). W Nim Bóg przyszedł szukać człowieka, albowiem „nie my umiłowaliśmy Boga, ale On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). Spodobało się Bogu, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie” (Ef 1, 10). Dzięki owemu zespoleniu cała społeczność Eucharystii staje się wyłączną własnością Boga, a On jej Ojcem. W ten sposób zostaje przekroczona nieskończona przepaść między Bogiem a ludźmi. Rodzi się na nowo Lud Boży Nowego Przymierza, czyli Kościół ubogacony życiem Bożym, tzn. przemieniony i przez to ukazujący całemu światu misterium Bożych planów oraz równocześnie składający dzięki „Bogu za Jego dar niewypowiedziany” (2 Kor 9, 15) w Chrystusie Jezusie, „ku chwale Jego majestatu” (Ef 1, 12).

W procesie konstytuowania się Eucharystii uwidacznia się więc wzajemne oddziaływanie Ojca i Syna. Tak jak w historii Bóg, aby wejść w kontakt z człowiekiem, musiał niejako wyjść z siebie i wypowiedzieć się przez swoje odwieczne Słowo, tak i w Eucharystii udzielanie się Ojca „dokonuje się w Jezusie Chrystusie, który jest żywą więzią między Bogiem a ludźmi” (por. 1 Tym 2, 5; KL 5; KK 14)¹⁴. Nowy Testament mówi, iż Syn Boży jest znakiem Ojca, „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3), a zarazem „zawiera”, „mieści” Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Cała ta znakowość jest ontyczna: „W Nim [Chrystusie Jezusie] bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9). Oczywisty staje się zatem fakt, że formuła *a Patre* musi być uzupełniona formułą *per Christum*. Istotą Eucharystii jest bowiem więź z Bogiem Ojcem przez Chrystusa. On jest „otwartymi drzwiami”, o których wspomina Apokalipsa św. Jana (Ap 3, 8), „Pośrednikiem

¹³ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura*, 8.

¹⁴ J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne*, 107; por. też K. Romanik, *Czynny udział Chrystusa w zbawczej inicjatywie Ojca*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 144—252.

Nowego Przymierza" (Hbr 9, 15), „otwarcie Ojca”, miejscem, czasem i sposobem społecznego odsłaniania się Trójcy Świętej i całego Jej zbawczego udzielania się zbiorowości eklezjalnej¹⁵.

Chrystus nadal żyje i udziela się w swoim społecznym Ciele; nieustannie wprowadza Kościół w krąg życia sięgającego dalej niż śmierć. On umarł na krzyżu, aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52); złożył swą ofiarę nie jako jednostka, lecz jako Głowa społeczności kościelnej, a przez to zespolił nas wzajemnie jako braci: „Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12, 5). Eucharystia jest więc tajemniczą społecznymi związków Chrystusa z Kościołem. Najgłębszym jej sensem jest fakt obecności Chrystusa dla nas wszystkich razem. Jest to w ścisłym tego słowa znaczeniu realizacja odkupienia, uświęcenia społecznego, które pozwala społeczności Eucharystii wykorzystać pozytywnie ambiwalencję bytu ludzkiego. Nie można zatem mówić o Eucharystii tylko jako o sakramencie jednostki, ani tylko jako o sakramencie społeczności. Jest ona — jak zdają się zakładać polscy teologowie — żywym związaniem obu obszarów. Jest Chlebem Społecznym, ponieważ łamanie chleba oznacza udzielanie się Chrystusa wszystkim wiernym razem. Komunijsność oznacza szczególnie rodzaj społecznego związania się z Chrystusem aż do tworzenia czegoś jednego (por. Ga 3, 28), ale przez to zarazem realizuje się osobowość jednostkowa¹⁶.

Teologowie są zgodni, że działanie Chrystusa, najwyższego Kapłana-Pośrednika, posiada charakter zstępujący i występujący — tzn. jest dwukierunkowe. Za Jego pośrednictwem realizują się dwie, naprzeciw siebie wychodzące tęsknoty — Ojca dążącego do uświęcenia społeczności chrześcijańskiej i Kościoła pragnącego złożyć kult Bogu (por. KL 10). Ową dialektykę Eucharystii doskonale oddają słowa Jezusa: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 28). Jest On ogólnie przez teologów, mimo sprzeciwów I. Różyckiego¹⁷, zwany sakramentem

¹⁵ B. Nadolski, *Wewnętrzna struktura liturgii*, RBL 21 (1968) nr 3, 168nn; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, 354nn; W. Świerzański, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza misterium paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, 265n.

¹⁶ Cz. Bartnik, *Kościół*, 297; tenże, *Eucharystia uniwersalna*, CT 56 (1986) z. 2, 14; A. Zuberbier, „To jest Ciało moje”. *Obecność Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii*, AK 75 (1983), 340—341.

¹⁷ „Znaczenie należy, że ani Chrystus, ani Kościół nie mogą być zaliczeni ani do sakramentów właściwych, ani niewłaściwych, bo nie odnoszą się do nich definicje tych dwu rodzajów sakramentów. Nazwanie Chrystusa sakramentem (...) jest ponadto niewskazane również dlatego, że poniżej Go: albowiem Chrystus jest źródłem i celem wszystkich sakramentów w taki sposób, że sam jest ponad wszystkimi sakramentami (...) Chrystus nie jest znakiem naszego spotkania z Bogiem, ale jest samym Bogiem, którego spotykamy i w którym trwamy” (*Podstawy sakramentologii*, 141).

Ojca¹⁸. Można by tu mówić o „sakramencie” w bardzo różnym i przENOŚnym, tzn. szerokim, znaczeniu, raczej o sakramentalności człowieczeństwa Jezusa „od Ojca”. Chodzi po prostu o patrystyczne pojęcie *sacramentum salutare* oraz o *commercium salutare* między Ojcem a ludźmi. Trafnie zauważa przy tym S. C. Napiórkowski, że po Wniebowstąpieniu uwielbione człowieczeństwo Chrystusa nie osłabiło, ale wręcz odwrotnie, udoskonaliło skuteczność Jego zbawczego oddziaływania na Kościół¹⁹. Znakiem owego pojednania jest Eucharystia sprawowana na Jego pamiątkę. Ona daje wierzącej społeczności udział w paschalnym misterium Jezusa Chrystusa. Jest coraz pełniejszym odsłanianiem Objawiającego się. Po prostu „Jego Pascha staje się Paschą wierzących”²⁰. Dlatego L. Kuc nie waha się nazwać misterium Eucharystii „uobecniającą pamiątką przedziwnego zrównania (...) człowieka z Bogiem”²¹.

Posłanie Chrystusa jest tylko jednym z „ruchów” wychodzących od Ojca. Prócz Syna posyła On również Ducha Świętego. Już w czasach patrystycznych przedstawiano teologię społecznego udzielania się Boga przez obrazowe określenie św. Ireneusza: Słowo i Duch są dwójgiem rąk Ojca²². Splatają się te pośrednictwa ze sobą tak mocno, że należy mówić raczej o jednej ekonomii. Wynika ona z żywej więzi Chrystusa i Ducha. Tę myśl podjęła polska teologia posoborowa, choć początkowo z pewnymi oporami. Moment pneumatologiczny Eucharystii w sensie genetycznym rozwinęła na szerszą skalę dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych. Przyjęła jako swoją formułę o udzielaniu się w Eucharystii „Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym”, który jest Darem trynitarnym i równocześnie odwiecznym źródłem wszelkiego obdarowania stworzenia przez Boga. Należy bezustannie mieć przed oczami przekonanie o niepodzielnej obecności Chrystusa i Ducha Świętego w sakramencie Kościoła. Eucharystia nie jest więc tylko aktem Chrystusa, lecz również aktem Ducha, miejscem ustawicznej Pięćdziesiątnicy. „Na uwagę — zdaniem W. Hryniewicza — zasługuje analogia Eucharystii z wciele-

¹⁸ Chociaż *Vaticanum II* wprost nie odnosi do Chrystusa pojęcia „sakramentu”, to jednak w KL został On opisowo przedstawiony jako sakrament. Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 9: *Synteza*, wyd. 2, Lublin 1967, 344; E. Bulanda, *Chrystus — prasakrament zbawienia*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Kraków 1970, 39—55; J. Grześkowiak, *Chrystus — Kościół — liturgia*, RTK 23 (1976) z. 6, 7—15.

¹⁹ S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem...*, 54.

²⁰ W. Hryniewicz, *Eucharystia — sakrament paschalny*, AK 75 (1983) t. 101, 235.

²¹ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura...*, 8.

²² *Contra haereses*, IV, Praef. 4, PG 7, 975; por. również W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, „Znak” 29 (1977) 775—793.

niem Chrystusa: podobnie jak wcielenie, Eucharystia dokonuje się przez zstąpienie Ducha”²³.

Działanie Ducha Świętego polega nie tylko na zagwarantowaniu zgromadzonej społeczności Kościoła zbawczej obecności Ojca przez Syna, ale ma też pomóc jej w otwarciu się na widzialny znak przemieniającego wydarzenia. Chodzi ostatecznie o owocne przyjęcie oddania się Boga w Chrystusie Jezusie, które przekracza możliwość ludzkiej natury. Tylko Duch Boży sprawia, że w Nim pojedynczy człowiek lub zbiorowość ludzka mogą przyjąć Boga (por. Ef 2, 18). On stanowi podmiot społecznego skierowania ku Bogu. W wierze i miłości, które są darami Ducha, dokonuje się przyjęcie Ojca udzielającego się w swoim Synu. Stąd posiadanie Ducha Bożego i życie w Nim stanowi niezbędne konstytutywne ogniwo w tworzeniu się więzi i przemiany eucharystycznej²⁴.

Duch Chrystusa jako uosobione „My”, tzn. wieczna miłość między Ojcem i Synem, wyraża się w Eucharystii w dziele gromadzenia osób. Przedmiotem Jego oddziaływania jest nade wszystko społeczność. Prawda ta znalazła żywy oddźwięk w tekstach wielu rodzimych teologów, którzy uznają, iż rzeczywiście „istotną funkcją i formą działania Ducha Świętego jest jednocześnie (*koinopoesis*), czyli tworzenie wspólnoty człowieka z Bogiem”²⁵. Człowiek, a nawet cały Kościół (por. 1 Kor 3, 16—17), staje się żywym mieszkaniem Boskiej Trójcy, albowiem Duch, wnikając w nas, wprowadza zarazem Ojca i Syna, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Pomija się jednak zbyt często, iż to zjednoczenie ma wydzźwięk przemieniający, przeobstwiający dla społeczności eklezjalnej. W Eucharystii Duch Święty przetwarza nieustannie Kościół, czyni go żywym organizmem Chrystusa zmartwychwstałego. „Czegokolwiek bowiem — pisze Cyryl Jerozolimski — dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione”²⁶. Tam, gdzie jest Duch Boży, jest też wzlot, przemiana i ruch, będące zaprzeczeniem wszelkiego zastoju i martwoty. Tylko w Duchu dokonuje się swoista pascha, przeistoczenie grzeszników w dzieci Boże i „ludzi duchowych” (1 Kor 3, 1).

²³ *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2: *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, 428.

²⁴ S. C. Napiórkowski, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, „Znak” 29 (1977) 794—803; W. Świerżawski, *Uświęcenie i kult w Duchu Świętym*, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, red. B. Przybylski, Poznań 1982, 72; R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984, 131.

²⁵ R. Rogowski, *Kościół*, 326; por. W. Hanc, *Jednoczące działanie Ducha Świętego w Kościele*, AK 65 (1973) t. 80, 100—108.

²⁶ *Catecheses V*, 7, PG 33, 1115.

Jakkolwiek pneumatologiczny wymiar genezy Eucharystii wciąż domaga się dalszego studium, to trzeba przyznać, iż polska myśl teologiczna od czasu *Vaticanum II* zawiera sporo cennych przyczynków w tym względzie. Podniesione tu zagadnienia, wyraźnie wychylone ku myśli chrześcijańskiego Wschodu, pozwalają wnioskować, iż społeczna tożsamość egzystencji chrześcijańskiej nie może być zrozumiała bez odniesienia do twórczego zaangażowania Ducha Świętego. Jest On najwyższym sposobem obecności Ojca i Syna w społeczności Kościoła. Trzeba zatem mówić nie tylko o społecznym byciu w Chrystusie, ale i zbiorowości przetwarzanej już teraz mocą Ducha Bożego, albowiem wszyscy jesteśmy „napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13). On jest światłem ducha ludzkiego, ponieważ go ustawicznie odradza i przetwarza, co w konsekwencji prowadzi do odzyskania pierwotnego piękna natury ludzkiej. Owa prawda o Duchu Świętym znajduje swoje potwierdzenie w liturgii rzymskiej, gdy kapłan prosi w III Modlitwie Eucharystycznej, ażeby Duch Święty „uczynił nas wiecznym darem dla Boga”.

Wskazanie na nadprzyrodzoną i społeczną łączność ludzi z Bogiem, której mocą tworzącą jest sam Duch, każe nam również zwrócić uwagę na moment tworzenia się międzyludzkiej więzi, tzn. wspólnoty człowieka z człowiekiem (por. KK 13). Jak niezbędnym warunkiem i wyrazem miłości Boga jest miłość bliźniego, podobnie wyrazem komunii z Trójcą Świętą i jej warunkiem jest więź między ludźmi²⁷. Ten wertykalno-horyzontalny charakter miłości, która jest komunijną mocą Ducha Bożego, doskonale oddaje List św. Jana: „Jeżeli mówimy, że mamy z Nim [Bogiem] współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (1 J 1, 6—7).

W rezultacie okazuje się, że cała Trójca Święta jest prazródłem Eucharystii i cała odsłania się społecznie w Eucharystii zgromadzonemu na celebrację Kościołowi. Jest źródłem i początkiem nie tylko samego wydarzenia eucharystycznego, ale również wspólnoty eucharystycznej; przede wszystkim wiedzie społeczność eklezjalną do budowania jedności, będąc jednocześnie jej fundamentem i wzorem. U podstaw Jej komunijnego działania, które odpowiada wewnątrzbożemu udzielaniu się Osób, leży inicjatywa Ojca, następnie pośrednictwo Chrystusa-Kapłana, który jest jedyną Drogą wiodącą do nawiązania kontaktu z Bogiem, wreszcie unifikacyjna i przetwarzająca moc Ducha Świętego. Tak to rodząca się społeczność Eucharystii,

²⁷ Por. T. Chromik, W. Kubik, *Sakramentalna ucza jedności i miłości*, w: *Pascha nostrum. Wieczera Pańska w życiu wspólnoty wiernych*, red. J. Charytański, Poznań 1966, 199—201; A. L. Szafranski, *Teologia liturgii*, 90; W. Hanc, *Eucharystia — sakramentalnym znakiem jedności*, AK 75 (1983) t. 101, 353—357.

podobnie jak cały Kościół, okazuje się zbiorowością zjednoczoną jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4). Można powiedzieć, że Eucharystia w swej genezie jest szczytem objawienia trynitarne^o, jakby konsekwencją trynitarnej struktury całej ekonomii zbawienia.

2. Genetyczna egzystencja słowa i sakramentu

Na jakiej „doświadczalnej” drodze Trójca Święta wypowiada się, tworząc Eucharystię w jej społecznym wymiarze? Czy rzeczywistość komunikacja trynitar^{na} i pośrednictwo widzialne są koniecznym i istotnym elementem w procesie społecznego udzielania się Boga?

Bóg nie potrzebuje żadnego zewnętrznego instrumentu pośredniczącego w Jego udzielaniu się Kościołowi. Może działać bezpośrednio w świecie i wejść do samego wnętrza bytu ludzkiego. W ten sposób objawia się np. mistykom — jest to droga nadzwyczajna. W swym zwyczajnym zstępowaniu do człowieka Bóg uwzględnia jednak jego strukturę doczesną, cielesno-duchową naturę. W swej mądrości zniża się do poziomu bytu ludzkiego i „szanuje powszechną zasadę międzyludzką, że dar urzeczywistnia się tylko wtedy i tylko wtedy jest prawdziwym darem, kiedy ten, dla kogo dar został przeznaczony, jest w stanie go przyjąć, zrozumieć i uczynić swoją własnością”²⁸. Wobec tego, oprócz swego ontycznego trwania immanentnego w człowieku, przychodzi doń „instytucjonalnie”, dwoma widzialnymi drogami: drogą słowa i drogą sakramentu. Są one podstawowymi rzeczywistościami zbawczymi w Kościele.

Słowo i sakrament spotykają się najpełniej i w jedyny sposób w Chrystusie Jezusie, który z kolei jest ośrodkiem, centrum dialogu pomiędzy Bogiem i ludzkością. Chcemy powiedzieć, że Bóg wypowiedział się w Słowie, które stało się Logosem, czyli Ostatecznym Słowem Ojca do ludzi. Stało się Ono też Najwyższym Zdarzeniem, tzn. uczłowiczyło się w Jezusie z Nazaretu: „Stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Przedwieczny Logos-Syn Boży stał się w ten sposób Emmanuelem-„Bogiem z nami” (por. Iz 7, 14). Wspólnie z Ojcem jest źródłem jawienia się Ducha Świętego, który upowszechnia i nadaje wewnętrzny dynamizm dziełu zbawienia. Inaczej mówiąc, Chrystus Jezus jako Słowo Wcielone, Sakrament, objawił na sposób ludzki nieskończoną rzeczywistość życia trynitarne^{go} Boskiej Społeczności Osób. Uwielbiony Chrystus pełnię łask paschalnych przekazuje przez Kościół, który z kolei jest niejako Jego sakramentem. Owa obecność *Verbum Incarnatum* w Kościele realizuje się zwłaszcza w dwóch formach — przez sakramenty i słowo

²⁸ R. Rogowski, *Sakrament słowa Bożego*, CS 5 (1973) 159.

Boże. Uprawnione zatem wydaje się mówienie o ich trynitarnej genezie. Wypływają one bowiem z samej Trójcy Świętej²⁹.

Konieczność pośrednictwa instrumentalnego jest z jednej strony uwarunkowana stanem ludzkiej natury, a z drugiej — przez sam charakter Objawienia i Wcielenia. F. Blachnicki³⁰ i, powołujący się na niego, A. L. Szafranski³¹ ustalają jeszcze jedną rację nieodzowności takiego porządku pośrednictwa — chodzi o zagwarantowanie i zabezpieczenie wolności człowieka. Tylko bowiem w wolności człowiek może godnie i autentycznie przyjąć udzielającego się Boga, który go wzywa i oczekuje odpowiedzi: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną” (Ap 3, 20). Jest to jednak, wydaje się, wolność szczególna, wolność wobec Tajemnicy. Tajemnica jest tu „Pierwszym Działającym”. Nasze działanie musi pozostać w jakimś sensie determinowane, nie tylko autodeterminowane. Dlatego teologowie próbują wskazać na sam sposób trynitarnej genezy Eucharystii w wymiarze doświadczalnym, ukazując dwie zasadnicze rzeczywistości zbawczego działania — słowo i sakrament. W tych dwóch środkach misteryjnego udzielania się Boga urzeczywistnia się charakterystyczny rys wychodzenia Trójcy ku człowiekowi, tworzenia zbawienia i pełnej komunii. Dzięki słowu i sakramentowi społeczność eklezjalna, związana z Trójcą, będąc ciągłym wydarzeniem, nadprzyrodzonym procesem, urzeczywistnia się i wyraża w sposób niezwykle dynamiczny i intensywny.

W liturgii, począwszy od czasów apostoelskich, w ścisłym powiązaniu znajduje się zwiastowanie orędzia zbawczego i jego realizacja w obrzędach sakramentalnych. Po Pięćdziesiątnicy członkowie społeczności jerozolimskiej trwali „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). Tradycja chrześcijańska wyrażała ów związek słowa i sakramentu w obrazie dwóch stołów: stołu chleba i stołu słowa³². W następnych wiekach historii Kościoła równowaga ta została poważnie zachwiana — zarówno w nauczaniu teologicznym, jak i w kulcie liturgicznym. Zanikła

²⁹ Por. np. Cz. Bartnik, *Słowo i zdarzenie w Objawieniu*, WDr 6 (1978) nr 12, 57—62; B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, 68.

³⁰ *Teologia pastoralna*, cz. 1: *Wstęp do teologii pastoralnej*, Lublin 1970, 96n. Na potwierdzenie swej tezy cytuje słowa O. Semmelrotha: „Bogu nie chodzi o to, by tylko faktycznie być we wnętrzu człowieka; chodzi Mu natomiast o to, aby tam być dlatego, że człowiek Go wprowadził w sposób wolny. Dlatego Bóg musi wpierv jakby stać «naprzeciw», musi zapukać do człowieka przez słowo i symbol czekając, czy Mu otworzy” (*Gott und Mensch in Begegnung*, Aufl. 2, Frankfurt a.M. 1958, 309).

³¹ *Teologia liturgii*, dz. cyt., 163.

³² Ważniejsze świadectwa Ojców Kościoła podaje S. Czerwik, *Liturgia Eucharystii — zagadnienia wybrane*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1982, 248—250.

świadomość wzajemnych odniesień słowa i sakramentu. Katolicka teologia od czasów Reformacji, kierując się względami polemicznymi, pogłębiała na ogół sakramentologię na niekorzyść teologii słowa Bożego, którą z kolei akcentowali i rozwijali protestanci. Nic więc dziwnego, że — w gruncie rzeczy niesłusznie — Kościół katolicki zaczęto określać mianem „Kościoła sakramentu”, zaś Kościoły protestanckie „Kościołami słowa”. Powstanie w Kościele katolickim, na przełomie XIX i XX wieku, ruchów odnowy systematycznie prowadzi w teologii do podkreślenia na nowo wagi słowa Bożego, co podkreśla później Sobór Watykański II. Stwierdza, że Kościół spełnia swoją misję przez słowo i sakrament (KO 21; KL 56). Pozwala to nazwać go „Kościołem słowa i sakramentu”. W konsekwencji posoborowy zwrot w polskiej myśli teologicznej ku tematyce słowa Bożego, aczkolwiek nieśmiały i ostrożny, jest widoczny. Przykładem może być posoborowa twórczość W. Granata. Przechodzi on od twórczenia w duchu potrydenckiej dychotomii ku akcentowaniu komplementarności słowa i sakramentu, choć nadal słowo Boże jest traktowane przez niego nieco peryferyjnie⁸³. Inni teologowie, zwłaszcza młodszej generacji, są znacznie bardziej otwarci na soborowe *novum*. Już w 1964 r. jeden z numerów „Ateneum Kapłańskiego” jest w całości poświęcony teologii słowa Bożego. W następnych latach powstają kolejne publikacje, które próbują omawiać zagadnienia obecności Chrystusa i Jego łaski w słowie. Pojawiają się też przemyślenia na temat stosunku słowa do sakramentu, z dogmatyczno-pastoralnego punktu widzenia.

Przeprowadzając analizę tych dwóch centralnych rzeczywistości eklezjalnych, teologowie rozpoznają wyraźny ich związek z twórczą inicjatywą Boga w wydarzeniu Eucharystii. Akcentują przy tym społeczną funkcję stołów: słowa i sakramentu⁸⁴. Chcąc lepiej zrozumieć wzajemne ich odniesienia, odwołują się niekiedy do ich związku w nieco szerszej perspektywie, tzn. w obrębie układu: relacji słowa do sakramentu. Ostrze refleksji skierowane jest jednak szczególnie ku Eucharystii, w której połączenie słowa i sakramentu jest najwyraźniej widoczne. Należy podkreślić szczególnie wkład S. Mojsy, który w przekonywający i dogłębny sposób przedstawia narzędziową funkcję słowa i sakramentu. Instrumenty te uobecniają słowa, czyny i misteria Jezusa Chrystusa, udzielają twórczej mocy Bożej, w nich również Duch Boży akutalnie obdarza zbawczymi dobrami, które nas przemieniają. Jest to możliwe dzięki skutecznej mocy zbawczej tkwiącej nie tylko w sakramencie, ale i w słowie Bożym.

⁸³ Ku człowiekowi, t. 2, 161.

⁸⁴ J. Krasieński, *Społeczny charakter Mszy św. według Institutio Generalis Missalis Romani*, RBL 23 (1970) nr 2—3, 98—101; A. Skowronek, *Chrystus działa w Kościele przez słowo i sakramenty*, „Materiały Problematyczne” 1979 nr 3, 55—64.

Nie można dziś, w dobie zaawansowanego dialogu ekumenicznego i dynamicznego rozwoju teologii biblijnej, pojmować słowa tylko jako swego rodzaju łaski zewnętrznej. Jest ono czymś znacznie więcej niż okazją. Przepowiadanie Ewangelii stanowi proklamację eschatologicznego wydarzenia paschalnego. Jest wydarzeniem zbawczym, w którym spotykają się dwie zbiorowości osób: Trójjedyny Bóg w swoim twórczym słowie i ludzie zdolni do wolnej decyzji³⁵.

Trudność nasuwa się wtedy, kiedy pragniemy bliżej scharakteryzować rodzaj i zakres łask udzielanych w słowie. Część teologów przypisuje głoszonemu słowu udzielanie jedynie łaski aktualnej, gdyż łaska uświęcająca jest tylko owocem sakramentów³⁶. Inni, w oparciu o dane Nowego Testamentu (por. Dz 5, 20; Flp 2, 16; J 6, 63—68), wychodzą z założenia, że istnieje ścisła analogia między słowem Bożym i sakramentami, zwłaszcza Eucharystią (KO 21; DK 18). W rezultacie nic im nie przeszkadza, by przyznać słowu Bożemu moc udzielania łaski nie tylko czynkowej, ale i uświęcającej³⁷. Na potwierdzenie swej tezy przytaczają dane biblijne, które określają słowo Boże „słowem życia” (por. Dz 5, 20; Flp 2, 16) a samego Chrystusa — „Życiem” (por. Kol 3, 4). Zresztą całą swą misję zbawczą Chrystus definiuje jako ofiarowanie człowiekowi pełni życia. Mowa jest więc o samym życiu, które jest w Bogu i dzięki któremu ludzie stają się „uczestnikami Bożej natury” (2P 1, 4). Nietrudno dostrzec — sumuje R. Rogowski — że w takim ujęciu „życie” jest odpowiednikiem, synonimem łaski uświęcającej, która sprawia, że pomiędzy człowiekiem a Bogiem rodzi się stan habitualnej przyjaźni. Słowo Boże jest stąd wydarzeniem zbawczym, w którym Bóg obdarowuje człowieka swoją łaską. W tym kontekście bardziej zrozumiałe stają się słowa św. Jakuba nawołujące do przyjęcia słowa Bożego, „które ma moc zbawić dusze wasze” (Jk 1, 21)³⁸.

Komu należy przyznać słuszność? Druga grupa teologów proponuje śmiałe ujęcie, a sposób uzasadnienia teologicznego jest ciekawy, oryginalny i nade wszystko przekonujący. Słowo Ewangelii daje życie Boże, a nie tylko impuls do działania; odznacza się swoiścią „nośnością” łaski i zbawienia. Sugeruje to tekst św. Pawła: „Bo

³⁵ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, 185; por. również B. Przybylski, *Teologia słowa Bożego*, AK 56 (1964) t. 67, 13; A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, Warszawa 1984 z. 1, 93; M. Paciuszkiewicz, *Czym jest słowo Boże?* PP 1984 nr 7—8, 58n.

³⁶ Piszą na ten temat szerzej S. Głowa, *Skuteczność słowa Bożego*, AK 56 (1964) t. 67, 75 i J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, KSS 592.

³⁷ Por. S. Moysa, *Z problematyki teologii słowa Bożego*, w: *Pod tchnieniem Ducha św.*, red. M. Finke, Poznań 1964, 511; R. Rogowski, *Sakrament*, art. cyt., 167; W. Hryniewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii*, t. 2, 184nn.

³⁸ R. Rogowski, *Sakrament*, 167n.

ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1, 16). Inna rzecz, że dla pełni życia trzeba nawrócenia przez to samo słowo. Sakrament natomiast to wszystko umacnia.

Silne zaakcentowanie roli słowa, które ma na celu jego dowartościowanie, wydaje się również wskazywać na fakt, iż słowo i sakrament wzajemnie się warunkują i dopełniają. Bóg nieprzypadkowo posłużył się w misterium Eucharystii tymi dwoma środkami, czyniąc z nich skuteczne rzeczywistości oddziaływania na zbiorowość chrześcijańską. Prawdę tę wśród teologów szczególnie mocno akcentuje S. Moysa. Wskazuje na ściśle podobieństwo oraz współzależności słowa i sakramentu, które ujawniają się najpełniej w Eucharystii. Nie oznacza to jednak, iż nie ma różnic między tymi dwoma znakami Bożego działania — wyraźnie o nich autor wspomina. Okazuje się, że współzależność słowa i sakramentu, ich więź, a zarazem odmiennosc oraz zakorzenienie obu w misterium Jezusa Chrystusa, najdoskonalej urzeczywistnia się w Eucharystii Kościoła³⁹.

Z czego wynika i w czym przejawia się konkretnie komplementarność działania słowa i sakramentu? W rodzimej teologii zagadnienie to doczekało się kilku konkretnych prób rozwiązań. Są one podyktowane rozwojem teologii biblijnej i nasilającymi się tendencjom ekumenicznymi. F. Blachnicki sympatyzuje z teorią O. Semmelrotha, która tłumaczy ową jedność dialogicznie. Więź słowa i sakramentu ustawia w dynamicznym przyporządkowaniu, które odzwierciedla dialogiczny charakter zbawczego wydarzenia dzieła Jezusa Chrystusa. W słowie dokonuje się zstąpienie Boga, Jego społeczna epifania dla ludzkości. Zaś w sakramencie wchodzi ona już w samą odpowiedź daną Ojcu — ruch wstępujący — przez Syna w ofierze miłości i posłuszeństwa. Wielkie znaczenie unifikacyjne posiada wiara. Jest ona właściwym celem proklamacji słowa i zarazem nieodzowną przesłanką zbawczego spotkania wierzących z Bogiem w sakramencie, dlatego też jest on nazywany „sakramentem wiary” (KL 59)⁴⁰.

Z diametralnie odmiennej pozycji wychodzi S. Moysa. Trudno mu się pogodzić ze stwierdzeniem, że słowo, jako dar Boży, jest dla społeczności Kościoła niejako wezwaniem, a sam sakrament jest już jej odpowiedzią, w której mieści się i wyraża jej działanie. Sakrament nosi również znamię Bożego daru. Przyznając mu charakter przepowiadania, a słowu charakter sakramentalny, podkreśla się jedność tych dwóch rzeczywistości pośredniczenia w intensyfikacji działania sakramentu. Proces zbawczy rozpoczęty w chwili zwiasto-

³⁹ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., 187—192. Podobnie czynią np. F. Blachnicki, *Słowo — wiara — sakrament*, WdL 36—44; R. Kiełczewski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1977, 94—111.

⁴⁰ F. Blachnicki, *Słowo*, 41nn.

wania słowa zyskuje w sakramencie swe dopełnienie. On dalej ów proces rozwija, nadaje mu specyficzną treść i pewne wykończenie⁴¹. Myśl ta nawiązuje do tezy K. Rahnera, który rozumie sakrament jako „najbardziej radykalną wypadkową słowa Bożego skierowanego do człowieka”⁴².

Ciekawe jest stanowisko L. Kuca, który nie tyle sięga do wzajemnych odniesień słowa i sakramentu, ile wskazuje na relacje między liturgią słowa i liturgią eucharystyczną podczas celebracji. W oparciu o jego teorię komunikacji międzyosobowej można wnioskować, iż sakramentalny charakter liturgii słowa wypływa z jej funkcji przepowiadania i zarazem łączy ją wewnątrznie z liturgią eucharystyczną, istotowo sakramentalną. Przepowiadanie słowa jest znakiem samego Boga, gdyż głoszący podaje treść Objawienia, którego źródłem jest sam Bóg. On też za pośrednictwem tego znaku objawia ludziom swój plan zbawczy. Samo przepowiadanie jest więc, podobnie jak sakrament, darem Boga, który proklamuje i wzywa do tego, na co znak sakramentalny, a więc i słowo sakramentalne Eucharystii, wskazuje. Jedna i druga forma procesu zbawczego przebiega w osobowej komunikacji prowadzącej do zbawienia. W ostateczności wspólny cel, do jakiego zdąża liturgia słowa i sakramentu, okazuje się ich czynnikiem jednoczącym — chodzi mianowicie o uświęcenie ludzi i uwielbienie Boga w jednej, społecznej czynności kultycznej⁴³.

Zwróćmy uwagę też na koncepcję B. Nadolskiego, który proponuje teorię liturgicznej jedności. Wyprowadza łączność słowa i sakramentu z samej dynamiki wydarzenia Eucharystii, ponieważ cała liturgia eucharystyczna zwiastuje słowo Boże. A więc spotkania Chrystusa w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej oraz Ewangelii nie są dwoma stojącymi obok siebie wydarzeniami zbawczymi. Msza święta jest jednym wydarzeniem, jedną „rzeczywistością tworzącą i urzeczywistniającą przepowiadane słowo”⁴⁴. Sakrament rodzi się ze słowa Ewangelii, w nim jest jakby zanurzony.

Przedstawione koncepcje polskich teologów dążą do wykazania komplementarności, tzn. „dwu-jedności słowa i sakramentu”; są próbą wieloaspektowego ukazania zagadnienia skuteczności zbawczej słowa Bożego i sakramentu w tajemnicy Eucharystii. Jednakże owe próby rozwiązań nie wyczerpują zagadnienia jedności na tyle, by dać w miarę pełne zrozumienie tej rzeczywistości, której podstawą jest inicjatywa Trójcy Świętej udzielającej się społecznie Kościołowi za pośrednictwem słowa i sakramentu. Ważne jednak jest samo

⁴¹ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, 184—196.

⁴² *Sakrament*, V: *Systematik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, Bd. 9, Freiburg i. Br. 1964, 228.

⁴³ L. Kuc, *Słowo Boże skuteczne*, w: *Pismo Święte w duszpasterstwie*, Warszawa 1969, 181—183.

⁴⁴ B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła*, 72.

dostrzeżenie społecznego charakteru i funkcji słowa oraz sakramentu Eucharystii. Obie rzeczywistości Bożego działania są nieodzowne w tworzeniu osobowego, a zarazem społecznego „spotkania-zespołenia-przemiany” Boga z ludźmi. W ten sposób cała egzystencja chrześcijańska zostaje przeniknięta uczestnictwem życia Bożego: zyskuje Boski wymiar. Jest to „nowe życie”, w którym społeczność eklezjalna ma dostęp do Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

3. Końcowe wnioski i refleksje

Zamykając szkic na temat trynitarnej genezy Eucharystii społecznej, podkreślić należy fakt, że dokonuje się w Polsce powolny, ale widoczny rozwój społecznej eucharystiologii. Podkreśla ona coraz częściej i pełniej, obok jedności Boga jako Zasady społecznej, Jego Trójosobowość w tworzeniu ekonomii świata. Jest to ubogacenie treściowe i niejako ożywienie najwyższego Pryncypium życia społecznego. Ostatecznie cała Trójca Święta okazuje się być egzystencjalnym prażródłem i wzorem społeczności Eucharystii. Eucharystia jako szczególna zbiorowość osób jest tworzona przez Boską Trójcę, niejako z Niej wyrasta.

Takie spojrzenie na genezę Eucharystii w dużej mierze zgodne jest z linią soborowego ożywienia trynitarne; jest też cennym dorobkiem ekumenicznym, który łączy w sobie specyficzne momenty akcentowane przez teologię prawosławną z aspektami katolickiej teologii Zachodu. Zauważa się ponadto pozytywny wpływ personalizmu. Ujawnia się on w samym sposobie przedstawiania udzielania się Boskiej Społeczności Osób. Personalistycznie i dynamicznie zorientowana teologia polska przyjmuje coraz częściej, że każda z Osób Bożych działa w ekonomii zbawienia w sposób odpowiadający Jej właściwości osobowej w życiu wewnątrztrynitarne. W sumie jedność działania zbawczego nie jest przekreślona, lecz ubogacona przez moment osobowy.

Warto także wskazać na doniosłą rolę Ducha Bożego w tworzeniu tej jedynej komunikacji. Posoborowa teologia nie zna „odosobnionego” stanowiska Ducha Świętego; widzi Go i rozważa w trynitarnej łączności z Ojcem i Synem. Dzięki Niemu zstępuje Trójca Święta społecznie na świat, do ludzi. Trzeba pozytywnie ocenić to przekonanie, które stało się trwałym osiągnięciem rodzimej teologii. Mimo poczynionych uwag o czynnej roli Trzeciej Osoby Boskiej w genezie Eucharystii, nadal pozostaje ona w naszej teologii za mało naświetlona. Przy lekturze niektórych tekstów teologicznych odnosi się wrażenie jakoby działanie Ducha stanowiło jakiś dodatek do dzieła, które jest już w pełni wykończony, a wymaga tylko niewielkich poprawek. Tymczasem Eucharystia — jako „komunalny Chleb Życia” — nie jest rzeczywistością statyczną, ale wręcz przeciwnie — jest akcją, wydarzeniem ciągle się dokonującym „w Duchu i pra-

wdzie" (J 4, 23). Gwoli kontrastu przywołajmy w pamięci dotychczasowy dialog ekumeniczny i uzgodnienia doktrynalne z prawosławiem i protestantyzmem. Wprowadzają one znacznie odważniej do refleksji elementy pneumatologii eucharystycznej. Wypada żywić nadzieję, iż kontakty międzywyznaniowe staną się dla naszej teologii zaczynem, który już w najbliższej przyszłości pozwoli jeszcze bardziej odsłonić epikletyczny profil Eucharystii ze szczególnym uwypukleniem przetwarzającej mocy Ducha Bożego.

Wkład polskich autorów widoczny jest nade wszystko w refleksji nad rzeczywistościami zbawczo-społecznego wypowiedziania się Boga. Dokonuje się ewolucyjne przejście od ekskluzywizmu sakramentalnego ku akcentowaniu komplementarności słowa i sakramentu. Widać w tym pozytywny zwrot ku nauce św. Pawła (por. Rz 15, 16), dla którego głoszenie Ewangelii i posługiwanie sakramentalne stanowiło jedność, a nie dwie modalności tej samej czynności. Przy tym podstawą owej „dwu-jedności *ministerium verbi* i *ministerium sacramenti*” jest Jezus Chrystus. Zagadnienie relacji zachodzących pomiędzy nimi należy do najżywiej dyskutowanych problemów refleksji posoborowej.

• Na koniec warto wspomnieć o pewnym mankamencie, niedostatku rodzimej eucharystiologii. Mówiąc o Eucharystii w kontekście jej trynitarnej genezy, teologowie mają na myśli — poza nielicznymi wyjątkami — jedynie więź wspólnototwórczą. Natomiast zbyt słabo eksponują, że Wieczerza Pańska nadaje życiu chrześcijan pewną teandryczność. Wytycza bowiem w dziejach dwa fundamentalne procesy społeczne: humanizację życia ludzkiego i przebóstwienie bytu ludzkiego (Cz. Bartnik). W drodze zstępującej Boska Trójca dociera do społeczności Kościoła, przekształcając ją na obraz Jezusa Chrystusa. Jest zatem pewnym odbiciem modelu Wcielenia, a nie tylko Paschy. Przy tym centrum owego procesu eucharystycznej transformacji stanowi Osoba Jezusa Chrystusa. On to przez Eucharystię tworzy społeczność eucharystyczną i tchnie w eklezjalny organizm ożywczą łaskę społeczną. Trzeba jednak mocno podkreślić, iż owa przemiana jest darem trynitarным. Ojciec ją bowiem zamierzył i zapoczątkował, by wierzący „stali się na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). Duch Święty zaś jest tym, który ją urzeczywistnia: „upodobniamy się do Jego obrazu [Chrystusa] (...) za sprawą Ducha Pańskiego” (2Kor 3, 18). Można nawet zasugerować, iż elementem konstytutywnym Eucharystii jest tajemnica osobowego przechodzenia między Bóstwem a człowieczeństwem. Dlatego nie byłoby Eucharystii bez tego personalnego powiązania obu elementów: Boskiego i ludzkiego. Nie oznacza to z kolei, że partnerzy dialogu, w tym przypadku Trójca Święta i społeczność kościelna, są równi czy równouprawnieni, ale relacyjna obecność Osób Boskich w Eucharystii powinna spotkać się z odpowiedzią wszystkich wiernych w niej uczestniczących.

DIE TRINITARISCHE GENESE DER SOZIALEN EUCHARISTIE IN DER SICHT DER KATHOLISCHEN THEOLOGEN IN POLEN NACH DEM KONZIL

Der Artikel ist eine Antwort auf die Frage nach der trinitarischen Genese der sozialen Eucharistie, die als etwas Menschliches zugleich ein im Mysterium des dreieinigen Gottes verwurzeltes Geheimnis ist. Die Untersuchungen konzentrieren sich nicht auf die Analyse der Eucharistie von seiten ihre sakramentalen Wirkens, sondern eher auf die Aufdeckung des trinitarischen Subjekts der Konstituierung der Eucharistie. Dabei setzt der Begriff der „sozialen Eucharistie“ voraus, dass es ausschliesslich um die Eucharistie als soziale Kategorie, um ein multipersonales Sein, geht. Alles wird gestützt auf die Reflexionen der katholischen Theologen in Polen in der Zeit nach dem Konzil erörtert.

Die durchgeführten Analysen zeigen, dass die Eucharistie das grösste Geschenk Gottes für die Kirche ist. Die heilige Dreieinigkeit enthüllt sich der zur Eucharistiefeyer versammelten Kirche sozial und führt sie zur Erbauung der Heilsgemeinschaft, wobei sie zugleich ihr Fundament und Muster ist. Ihrer Mitteilung, die der innergöttlichen Ordnung entspricht, liegt die Initiative des Vaters, dann die Vermittlung Christi als des Priesters und schliesslich die vereinigende und umwandelnde Kraft des Heiligen Geistes zugrunde. Das sind drei Gesichter des einen Heils. Letztlich wird die Einheit des Wirkens nicht verneint, sondern durch den personalen Aspekt bereichert. Man kann sagen, dass die Eucharistie den Gipfel der trinitarischen Offenbarung und Besenkung darstellt. Diese geschieht durch die Vermittlung von Wort und Sakrament. Dabei sind beide „Instrumente“ der heils-sozialen Äusserung Gottes wechselseitig voneinander abhängig und komplementär. Die Problematik der zwischen ihnen auftretenden Beziehungen gehört zu den meistdiskutierten Fragen der nachkonziliären Theologie in Polen.

Eine solche Sicht der trinitarischen Genese der Eucharistie steht in der Linie der „konziliären trinitarischen Belebung“; sie ist auch eine wertvolle ökumenische Errungenschaft, die von der orthodoxen Theologie betonte spezifische Momente mit Aspekten der katholischen Theologie des Westens verbindet.