

Bogusław Nadolski

Obecność eucharystyczna

Collectanea Theologica 67/3, 7-15

1997

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.

BOGUSŁAW NADOLSKI TChr, POZNAŃ – WARSZAWA

OBECNOŚĆ EUCHARYSTYCZNA

Rozpocznijmy od stwierdzenia dotyczącego pomnożenia się literatury, nie tylko teologicznej, w odniesieniu do obecności w ogólności, a eucharystycznej obecności w szczególności. Stało się tak i z tego powodu, że sprawił to Sobór Watykańskie II, a jeszcze bardziej dokumenty odnowy liturgicznej i teologicznej; w szczególności trzeba wymienić: encyklikę Pawła VI *Mysterium Fidei* z 1965 r.; instrukcję *Eucharisticum mysterium* 1967, *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego 1969/70* – żeby poprzestać na najbardziej zasadniczych; te właśnie dokumenty ubogaciły rodzaje i sposoby rozumienia obecności Chrystusa w Kościele i liturgii (w ludzie zebranym, słowie, w sprawującym liturgię, w sakramentach, Kościele nauczającym, świadczącym dzieła miłosierdzia itd).

Nie było jednak celem soboru ściśle precyzowanie pojęć, wskazywanie różnicy między poszczególnymi rodzajami obecności. Jest to zadanie teologii systematycznej. Próbę uściślenia i dookreślenia podjęto bardzo szybko, bo na Międzynarodowym Kongresie teologii Vaticanum II, który odbył się w Rzymie w 1966 r. od 26 września do 1 października. Jednym z tematów była właśnie obecność Chrystusa w Kościele. Podczas obrad zabierali głos potentaci teologiczni: Karl Rahner, Heriber Mühlen, J. A. Jungmann, Aime Georges Martimort, Burhard Neunheuser, Bonaventura Duda, Armando Cuva i inni¹. Wyniki będą uwzględnione w niniejszym przedłożeniu.

Obfitość literatury tłumaczy się także pewnym dystansowaniem się od filozofii tomistycznej, która próbowała interpretować eucharystyczną obecność Chrystusa przez odwołanie się do substancji i przypadłości, konkretniej – do zmiany substancji, filozofia fenomenologiczna próbuje swoich interpretacji.

¹ Wyniki przedstawił i omówił: F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*. Manz 1982, 697–749.

Za punkt wyjścia refleksji weźmy syntetyczne stwierdzenie z dokumentu kościelnego.

W *Eucharisticum mysterium* (1967) odnośnie do eucharystycznej obecności Chrystusa czytamy w nr. 9: „W tym bowiem sakramencie jest obecny w sposób szczególny (fr. *façon incomparable*) cały i nie naruszony Chrystus Bóg i człowiek, substancjalnie i zawsze. Ta obecność Chrystusa pod postaciami nazywa się rzeczywistą nie w sposób ekskluzywny, jakoby inne sposoby obecności nie były rzeczywistymi, lecz dla wyróżnienia jej najwyższego stopnia” (fr. *par excellence*).

Podstawową sprawą w naszym temacie jest rozumienie obecności. Jest ono nadal przedmiotem filozoficznych rozważań. Przypomnijmy podstawowe rozróżnienie: obecność w miejscu (*in loco*), bardzo konkretna, określona. Obecność w odniesieniu do (*ad*) być *in* = *w*, być *esse ad*. Te obecności uzupełniają się. Niemniej obecność *ad* nie jest tylko wynikiem obecności *in loco*, jest ona zamierzona, chciana, łączy się z wyraźną intencją². Jestem z wami aż do skończenia świata.

Tym, co najbardziej konstituuje obecność, to relacja, udzielanie, komunikowanie. Relacja osoby do osoby. Jest rzeczą charakterystyczną, że to udzielanie się zmierza do jedności, bezpośredniości, zrównania³.

Formuła konsekracyjna podkreśla wyraźnie charakter personalny obecności Pana. „To jest ciało moje”, a ciało dla semity jest identyczne z osobą. „Kto spożywa moje ciało, a nie mieszka we mnie, a ja w nim (J 6,48,56). W Apokalipsie Chrystus mówi językiem eucharystycznym: „Wejść do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną” (Ap 3,20). Możemy więc mówić o obecności osoby dla osoby. Obecność Chrystusa jest działająca w ludzie Bożym i z ludem w Duchu Świętym. Kościół jako lud Boży i obecny Uwielbion Pan to nie tylko „prosta koegzystencja dwóch bytów w tym samym miejscu, lecz samoudzielanie się” Boga w Jego Duchu⁴.

² X.F. Durrewell, *L' Eucharistie presence du Christ*. Paris 1971, 26.

³ A. Bertuletti, *La presenza di Christo nel sacramento dell eucaristia*. Roma 1969, 125.

⁴ K. R a h n e r, *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica*, w: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Vatican 1968, 330–338; tłum. niem. *Die Gegenwart Christi in der christlichen Gemeinde*. W: *Schriften VIII* (1967), 395–409, cyt. s. 402.

Dla Eucharystii jest to istotne. Obecność dotyczy osoby Zbawiciela i całego dzieła zbawczego. *Christus passus, passio Christi*. Mówimy o obecności „wydarzenia zbawczego”, rozumiejąc je jako „wydarzenie pneumatyczne”.

Obecność osobowa rodzi się przez komunikowanie się. Im komunikowanie jest pełniejsze, tym obecność jest doskonalsza. Obecność jest duchowym aktem osoby, która komunikuje się w sposób wolny drugiej osobie. Wymiana w obecności realizuje się w różnym stopniu. Intensywność obecności zależy od siły aktów woli, od skuteczności znaku używanego do komunikowania się, od różnorodności używanych znaków, od częstotliwości aktów oraz ich trwania. Nietrudno odnieść te elementy do obecności eucharystycznej. Intensywność aktu woli ze strony Chrystusa – „do końca umiłował”, „jestem z wami aż do skończenia świata” (Mt 28,19). Chleb i wino jako znaki komunikowania = pożywienie, asymilacja, znaki posiłku – wspólnoty, uczy. Różnorodność obecności, Chrystus jest obecny w zgromadzeniu liturgicznym przez wiarę, w postaci słowa, przez charakter sakramentalny kapłana. Obecność Chrystusa intensyfikuje się, zmierza do całkowitego, pełnego daru z siebie – w ofierze i Komunii. Daje się całkowicie Ojcu i ludziom⁵. Obecność Chrystusa i Ducha Świętego są równoczesne. Warto przy tym podkreślić, że nie tyle Chrystus uwielbiony zstępuje na ołtarz, jak często się mówi, ile sprawia przez swego Ducha, że ludzkie dary wznoszą się ku Bogu, że łączą się one z Chrystusem uwielbionym, sprawującym liturgię nieba po prawicy Boga⁶. Ciało i Krew Chrystusa nie są traktowane jako przedmiot święty, lecz jako „nośnik” Boskoludzkiej osoby, która łączy chrześcijanina wierzącego i kochającego ze sobą. Akcent spoczywa na osobie, nie na „pokarmie”. Słowo spożywać należy do języka miłości, mówi o szukaniu, pragnieniu wzajemnej obecności, wzajemnego całkowitego daru z siebie. Depersonalizowanie Eucharystii pozbawia ją skuteczności⁷.

Dająca się człowiekowi, lepiej Kościołowi, obecność Chrystusa jest więc obecnością nie tylko personalną, ale i obecnością ofiary,

⁵ P. de H a e s, *Les presences du Christ – Seigneur*. „Lumen vitae” 20:1965, 274.

⁶ P. R o g u e t, *Notre sacrifice* 90, cyt. za. P. H i t z, *La presence eucharistique dans le genre humaine*, „Revue des Sciences Religieuses” 45(1971), 272. Eucharystia jest sakramentem liturgii nieba, według znaczenia jakie wyraża List do Hebrajczyków, tj. liturgii wiecznej uwielbionego Chrystusa.

⁷ F.X. D u r r e w e l l, *Depersonaliser l'Eucharistie serait la priver d'efficacite Eucharistie*, dz. cyt. 74.

Papieskiej Komisji Biblijnej umożliwia bardziej pogłębioną refleksję na ten temat. Celem niniejszego opracowania jest wykorzystanie tej możliwości. Wypowiedzi dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* posłużą nam więc do tego, by w ich świetle ukazać zasady i punkty odniesienia dla poprawnego procesu aktualizacji. W ten sposób wskazana zostanie pewna droga postępowania, by w jej świetle można było ocenić każdy używany czy proponowany sposób aktualizacji Biblii w Kościele.

2. Poprawna egzegeza tekstu

Punktem wyjścia każdej aktualizacji Pisma Świętego jest dotarcie do prawdy zawartej w tekście biblijnym. Potwierdza to dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, który mówi, że „aktualizacja zakłada poprawną egzegezę tekstu, doprowadzającą do określenia jego sensu dosłownego”. W związku z tym radzi się, by ten kto przeprowadza aktualizację, a nie posiada solidnej formacji egzegetycznej, korzystał z pomocy dobrych przewodników po lekturze biblijnej, którzy należycie ukierunkiwaliby jego interpretację⁷.

Jest bowiem rzeczą oczywistą, iż każda praca nad tekstem biblijnym nie może pomijać jego sensu wyrazowego dosłownego. Odkrywanie tego sensu przez dokładną analizę tekstu rozpatrywanego w jego kontekście literackim i historycznym jest głównym zadaniem egzegezy⁸. Nie można interpretować tekstu, jak gdyby obok czy niezależnie od treści, które autor miał na uwadze. Nie można aktualizować jakiegokolwiek tekstu bez odpowiedzi na pytanie, jaką prawdę autor natchniony chciał w nim przekazać. Ponieważ zdeterminowana jest ona różnymi uwarunkowaniami historyczno-kulturalnymi, nie można ich pomijać. Konieczność lektury historycznej Pisma wynika z natury samej Biblii. Choć jesteśmy zainteresowani znaczeniem na dziś, to jest ono przedłużeniem sensu już danego i pochodzącego od autora. Na pierwszym miejscu chodzi więc o odkrycie sensu, jaki ma tekst w swoim kontekście historycznym⁹.

Bez uwzględnienia tej zasady, aktualizacji grozi niebezpieczeństwo rozminięcia się z orędziem tekstu. Przecież Bóg objawia siebie

⁷ *Interpretacja*, s. 100.

⁸ *Tamże*, s. 67-68.

⁹ Por. J. Chmiel, *Hermeneutyka i sens tekstów biblijnych*, RBL 49 (1996), s. 46-48.

pośród historii, ze wszystkimi tego konsekwencjami, przez ludzkie słowo, na którym wycisnęły piętno wszelkie uwarunkowania przestrzenno-czasowe, w jakich ono się rodziło. Dlatego umiejętność odczytania tych uwarunkowań, gwarantuje uchwycenie prawdziwego znaczenia tekstu. Chcąc zrozumieć Boga, trzeba najpierw zrozumieć człowieka w ramach jego języka, środowiska i kultury. Nie obejdzie się to bez rekonstrukcji faktów historyczno-literackich zawartych w tekście, które jednak dla nas są już dziś niezrozumiałe¹⁰.

Stąd rodzi się konieczność odwołania się do wypracowanych metod analizy literacko-historycznej, do uwarunkowań historyczno-kulturalnych epoki. Chcąc, by starożytny tekst biblijny przemówił, odsłaniając głębię i bogactwo orędzia, trzeba wysiłku i trudu analizy jego zewnętrznej, materialnej strony jako dzieła literackiego. Nie można bowiem powierzchownie, bez wnikięcia w tekst i wydalenie, które on przedstawia, przechodzić do orędzia. Do tego konieczne są pewne wiadomości dotyczące środowiska wydarzeń biblijnych, formy i gatunku literackiego tekstu oraz tworzenia się biblijnych pism Starego i Nowego Testamentu¹¹.

Powyższym wymogom, jakie stawia się egzegezie, wychodzi naprzeciw metoda historyczno-krytyczna. Z tej racji dokument Komisji potwierdza jej aktualność¹². Wynika to z faktu, że Biblia jest słowem ludzkim, które należy interpretować zgodnie z zasadami analizy literackiej i historycznej. Jedynie korzystanie z osiągnięć egzegezy historyczno-krytycznej pozwala uniknąć dowolności interpretacyjnej tekstu. Zaś w obliczu działalności różnych sekt, które odwołują się do Biblii, historyczno-krytyczne podejście do tekstu świętego chroni przed pułapką fundamentalizmu.

Choć wykorzystanie metody historyczno-krytycznej jest już aktualizacją, nie można jednak poprzestać na samym tylko odnajdywaniu sensu wyrazowego. W omawianym dokumencie zwraca się na to uwagę, gdy mówi się, że aktualizacja „zakłada pewien wysiłek hermeneutyczny, który ma na celu, przez uwarunkowania historyczne, dotrzeć do elementów centralnych orędzia biblijnego”¹³.

¹⁰ Por. S. H a r ę z g a, *Hermeneutyka w służbie*, s. 14-15.

¹¹ S. H a r ę z g a, *Tamże*, s. 15.

¹² Zgodne jest to z poprzednim nauczaniem Kościoła. Por. S. H a r ę z g a, *O biblijnej odnowie w rocznicę encyklik „Providentissimus Deus” i „Divino afflante Spiritu”*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 78 (1993), z. 4, s. 468-470.

¹³ *Interpretacja*, s. 99.

mienienia i zmartwychwstania; hebrajska teologia obecności. Świadomość, że Jezus jest epifanią Boga wyraziła się w słownictwie w opisie zwiastowania. Anioł i posłaniec pochodzą z Wj 23,20; Mal 3,1; Iz 40,5. Moc najwyższego działająca w Maryi nawiązuje do obłoku osłaniającego Namiot Spotkania (Wj 40,35.) Przemienienie się Pana Jezusa ewokuje motyw chwały na namiot i promieniujące oblicze Mojżesza (Wj 34,29;40,34), góra Tabor jest repliką góry Synaj. Wreszcie zmartwychwstanie sytuuje się na linii wizji i epifanii prorockich – jest to obecność Chrystusa w słowie i dzieleniu chleba w spotkaniu uczniów z Emaus (Łk 24) i pewnością powrotu Pana¹⁶.

Sięgając należy także do postbiblijnego pojęcia Szekina i zmiawiania modlitwy *Szemon esre* oraz błogosławieństwa *Kochaim* (kapłanów). Munk¹⁷ omawiając ten problem zauważył: kiedy człowiek odmawia *Tefila* jego nogi oparte są o świętą ziemię, a Szekina unosi się ponad nim. Dlatego po zakończeniu modlitwy należy cofnąć się trzy kroki, aby opuścić miejsce uświęcone. Nie powinno się siadać przy tej modlitwie, modlić się stojąco, z nogami złączonymi... głos nie powinien być słyszalnym, ani żaden inny hałas nie powinien pojawiać się w tej nieskończonej przestrzeni. Obecność Szekina jest także obecna przy wszystkich którzy zagłębiają się w Torę przez czytanie lub studium. Jeśli przyjmiemy za L. Bouyer, Ligier i in. że Modlitwa Eucharystyczna ma swoje korzenie w berakat, nie zdziwi stwierdzenie o unikalnym sakramencie obecności Chrystusa, obecności *par excellence*, bo w osobie samego Chrystusa, obecności w Duchu Świętym. Współczesna teologia łączy *ruah*, *pneuma* i *szekina*. Wyrażenie *Szekina* wskazujące na obecność przymierza, przyjaźni (por Iz 62,5) powraca w Janowym *eskenosen* (J 1,14) – *skenoun sch-k-n*. Słowo rozbiło namioty, zamieszkało. Jest to obecność miłości ((J 14,23;15,4-7); łączy się następnie ze słowem *trwać*, mieszkać *manein*. Stąd w katechezach mistagogicznych pojawiło się stwierdzenie o zjednoczeniu z Chrystusem – owo *współ* – razem z ciałem Chrystusa – *concorporei*, z Jego Krwią – *consanguinei*.

Pojawiła się obszerna literatura na temat interpretacji eucharystycznej obecności. Sam bowiem Sobór Watykański II poszerzając

¹⁶ S. Terrin, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, „Biblical Theology” 26: 1978, 511 zob. *Une theologie biblique de la Presence*, „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse” 60: 1980, 462–464.

¹⁷ E. Munk, *Le monde prieres*, t. 1. Paris 1958, 188; odnośnie do lektury Tory, s. 63. Zob. M. Ozorowski, *Berak’ha et Eucharistie*, Freiburg 1992, 224nn; 293.

rodzaje obecności Chrystusa w Eucharystii i w Kościele, sprowokował taką dyskusję.

Biskup Hippony w homilii wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy do nowo ochrzczonych podjął temat Eucharystii. Chciał im przybliżyć misterium Ciała i Krwi Chrystusa, „jest bowiem rzeczą normalną, że *fides instructionem desiderat*”¹⁸. I nie inny jest sens poniższej wypowiedzi. Misterium staje się poznawalne, od wewnątrz, gdy się objawia. To Chrystus, który głosi Chrystusa (Augustyn, In Joh tract 47,3 CCL 36,405 nn. Nawet przy objawieniu Bóg pozostaje *Deus absconditus* – ukrycie Boga jest ekspresją Jego życia i wolności, jak również Jego woli wejścia w relacje z człowiekiem i wezwaniem go do komunii. Duchowość biblijna pełna jest „napięcia” pomiędzy Bogiem obecnym i Bogiem nieuchwytnym – ukrytym¹⁹.

Co jest punktem wyjścia teologii w refleksji nad obecnością eucharystyczną Chrystusa.

Zasada „pojmowalności” – nie chcę używać słowa rozumienia, misterium eucharystycznego znajduje się w tym, co ją konstytuuje – w Chrystusie paschalnym, który przychodzi do swego ziemskiego Kościoła. Najbardziej syntetycznie i konsekwentnie przedstawił ją F.X Durrewell w pracy: *L'Eucharistie presence du Christ*. Paris 1971. Autor próbuje naświetlić obecność Eucharystyczną nie opierając się na rzeczywistości ziemskiej, lecz na misterium paruzji.

Trzy sprawy są dla autora zasadnicze:

1. kontekst ustanowienia Eucharystii;
2. szerokie rozumienie paruzji – jako całe dzieło zbawienia;
3. paruzjalny charakter misterium paschalnego, a w konsekwencji Eucharystii.

Autor wychodzi od ustanowienia Eucharystii, od „punktu krystalizacji” – jak wyraził się R. Schnackenburg²⁰. Opis Ostatniej Wieczerzy otwiera zwiastowanie paschy sprawowanej w królestwie Bożym. Kończy się odwołaniem się do nowego wina, które Jezus będzie pił w tym królestwie. Nie można pojmować Eucharystii bez kontekstu, w którym została ustanowiona jako sakrament wiecznego posiłku, pokarmu paschalnego, którym jest królestwo Boże. Eucha-

¹⁸ *Sermo* 272. PL 38, 1246–1249.

¹⁹ S. Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, *Biblical Theology* 26: 1978, 511.

²⁰ *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, 173, cyt. za Durrewell, dz. cyt. 24.

rystię, w świetle danych skryptyrystycznych, trzeba pojmować jako posiłek ofiarny i jako komunię z Barankiem paschalnym.

Słowo *paruzja* autor rozumie bardzo szeroko i uważa za „klucz doktryny eucharystycznej i syntezę jej wyjaśniania”. Twierdzi, że zasada pojmovalności – interpretacji Eucharystii znajduje się w tym, co ją konstytuuje: „Chrystus paschalny, który przychodzi do swego ziemskiego Kościoła”²¹. Również wszystkie inne rzeczywistości ziemskie znajdują swoje wyjaśnienie w tej eschatologii.

Wyrażenia *paruzji* nie należy zacieśniać tylko do ostatecznej manifestacji tego przyścia. Chrystus uwielbiony różnymi drogami – drzwiami – przychodzi na świat.

Misterium paschalne, tak, jak całe działanie Boga w historii zbawienia można nazwać *paruzją*. Bóg posłał Chrystusa ludziom. Misterium wcielenia, które jest uświęceniem w Bogu i posłaniem na świat (por. J 10,36), w *gloriosa passio* znajduje swoje apogeum (W aspekcie personalnym uwielbienie Chrystusa nazywa się *zmarłychwstaniem*, w aspekcie eklezjalnym, zbawczym można nazwać *paruzją*). Jezus jest wskrzeszony dla ludzi (2 Kor 5,15) – „Dla was w pierwszym rzędzie wskrzesił Bóg Sługę swego i posłał Go” (Dz 3,26). Cały proces zbawienia w obecnej fazie historii świętej, to sam Chrystus paschalny – który „przeszedł do Ojca– uwielbiony, który czyni się obecny w Kościele i łączy swoich wyznawców ze sobą, dopełnia zbawienia w nas i dla nas. Zdaniem Durrewella Pismo Święte mówi o Chrystusie przychodzącym, nie tyle o powrocie (*venu, nie retour*)²².

Dla Durrewella Eucharystia jest *s a k r a m e n t e m* *paruzji* tj. nieustannie przychodzącego Chrystusa Uwielbionego. Chrystus *paruzjalny* przychodzi do swego Kościoła w swojej śmierci, męce uwielbionej. Zbawieniem jest właśnie Chrystus w swojej *beata passio*. W śmierci Bóg wywyższył swego Sługę. Chrystus w uobecnieniu swojej ofiary staje się obecny. „Eucharystia jest ofiarą na tyle na ile jest obecnością i ponieważ jest obecnością”²³.

Obecność Chrystusa nazywana jest *substancjalna*, ponieważ realizuje się przez przemianę istoty chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa.

²¹ Durrewell, *dz. cyt.* 26.

²² Durrewell, *dz. cyt.* 29.

²³ *Tamże* 31.

Przemiana eucharystyczna nie jest w chrześcijaństwie zjawiskiem wyizolowanym. Bóg zbawia przekształcając, wynosząc. Zbawienie nigdy nie unicestwia stworzenia, lecz go wzbogaca. Zbawienie jest dopełnieniem. Takie jest znaczenie biblijne tego słowa, jest , jak wyraża się wspomniany wielokrotnie prof. seminarium Redemptorystów w Strasburgu, *surcreation*²⁴. Tak, jak Stary Testament nie jest „zniesiony” przez Nowe Przymierze, lecz wypełniony. Bóg dokonuje owego: *mirabiliter condidisti – mirabilius reformasti* – cudownie stworzyłeś, a jeszcze cudowniej odnowiłeś.

Osobowa obecność Jezusa Eucharystycznego jest niesłychanie bogata, wielowymiarowa, przekraczająca wizję Boskiego Więźnia osamotnionego. Jest wezwaniem do personalnego kontaktu tak w Komunii sakramentalnej jak i w obecności przed Bogiem, odczuwaniu tej obecności. W ten sposób zbliżamy się do problematyki duchowości eucharystycznej.

Obecność eucharystyczna, obecność Bożego Słowa, które stało się Ciałem, jest manifestacją i potwierdzeniem wierności Boga dla swojego ludu, wierność ludu weryfikuje się w adoracji Ojca.

Ks. Bogusław NADOLSKI TChr

²⁴ *Tamże*, 49.