

Ignacy Różycki

Początki "nowej" teologii

Studia Theologica Varsaviensia 7/2, 49-103

1969

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. IGNACY RÓŻYCKI

POCZĄTKI „NOWEJ” TEOLOGII

Jeśli duch i styl nowej epoki wyciska swoje piętno już na tak wielu dziedzinach życia Kościoła, nieodparcie nasuwa się pytanie: Czy jest możliwe, by katolicka teologia posoborowa różniła się od przedsoborowej tylko pod tym względem, że uchwały soboru włączyła w poczet swych twierdzeń? Rerefat, relatio, komisji doktrynalnej synodu biskupów stwierdził, że ostatni sobór zmienił „wiele zwyczajów i sposobów myślenia”¹. Skoro więc w teologii posoborowej widać już odmienne, czyli nowe sposoby myślenia, należy z kolei pytać: Czy zmiany w sposobie myślenia, widoczne w teologii posoborowej, dotyczą zasadniczych punktów wyjścia teologicznego poznania? Względnie, czy zachowują w zasadzie te same, nie zmienione punkty wyjścia, a od teologii przedsoborowej różnią się na drugorzędym szczeblu właściwego poznania teologicznego? Jeśli bowiem zmiany w teologii posoborowej dotyczyłyby punktów wyjścia, znaczyłoby to, że dokonuje się obecnie przebudowa teologii katolickiej od samych podstaw i zaczyna powstawać „nowa” teologia; w tym samym znaczeniu nowa co teologia scholastyczna — której najwspanialszym przykładem jest *Summa theologiae* św. Tomasza — była nową w porównaniu z teologią Ojców Kościoła. Znaczyło by to również, iż zaczął się już nowy okres w historii teologii katolickiej, podobnie jak panowanie scholastyki odcina się od reszty dziejów teologii jako wyraźnie zaznaczona i swoista epoka.

Odpowiedzi na powyższe pytanie dostarczyły mi moje rozmowy,

¹ *Synodus Episcoporum. Relatio commissionis synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa „Opiniones periculosas hodiernas necnon atheismum”*. Vaticanum 1967 s. 7.

jakie podczas podróży przeprowadziłem z czołowymi teologami katolickimi. Nie sądzę, bym ją mógł być zdobyć przez samą tylko lekturę literatury teologicznej; i to z wielu powodów. Naprzód z tego względu, że najważniejsza jej część, mianowicie teologiczne piśmiennictwo holenderskie ostatniej doby, jest w niedostępnym, holenderskim języku; nieliczne tłumaczenia na inne języki nie odślaniają całości teologii Holendrów. Po wtóre w bezpośrednich rozmowach można wysledzić myśli nie ogłoszone jeszcze drukiem, ale w nauczaniu ustnym już rozpowszechniane. Wreszcie naukowa literatura jest tak obfita, że wyczerpujące poznanie i ocena całości dorobku teologicznego jest na bieżąco dostępne tylko dla tych, którzy zawodowo trudnią się sporządzaniem biuletynów bibliograficznych. Ta znajomość współczesnego ruchu teologicznego, jaką profesor teologii zdobywa drogą osobistej lektury, jest zawsze niepełna. Tymczasem jeśli się umiejętnie stawia pytania, można podczas godzinnej rozmowy poznać wszystkie założenia i ważniejsze tezy rozmówcy. Aby zaś poznać kierunek rozwojowy współczesnego ruchu teologicznego, wszystkich moich rozmówców pytałem przede wszystkim o to, jakie są ich podstawowe zamierzenia, *intentions fondamentales, Grundintentionen*.

Otóż moje rozmowy z czołowymi teologami postawiły mi przed oczy bezprzeciwny fakt: katolicka teologia nowego stylu, w której przebudowa sięga aż punktów wyjścia poznania teologicznego, już się zaczęła tworzyć w niektórych ośrodkach. Jest to pierwsze twierdzenie, które będę się starał w obecnym studium uzasadnić.

Osobiste zaś refleksje nad tym mobilizującym faktem, nad treścią uchwał soborowych oraz nad sytuacją przedsoborowej teologii w świecie współczesnym doprowadziły mnie do dwu olśniewających wniosków:

1) potrzeba teologii nowego stylu jest tak nieodparta, że proces jej tworzenia się jest nieodwracalny i ogarnie, wcześniej czy później, wszystkie wydziały teologii katolickiej;

2) teologia katolicka jest na progu nowej epoki swych dziejów, którą zapoczątkował prawnie Jan XXIII dnia 11 X 1962 r. w swym przemówieniu na otwarciu soboru watykańskiego II.

Ponieważ obydwa wnioski są owocem osobistych refleksji, ich uzasadnieniu poświęcona będzie osobna rozprawa, omawiająca zadania teologii w nowej epoce. W tej samej rozprawie zostanie bliżej wyjaśnione, co należy rozumieć przez punkty wyjścia dla

poznania teologicznego i w jakim znaczeniu można mówić o „nowej” teologii katolickiej. Do tego czasu wystarczy określenie ramowe: „nowa” teologia winna być katolicką tak samo jak teologia przedsoborowa, a „nową” w takim samym znaczeniu, w jakim teologia Wielkiej Scholastyki była nowa w porównaniu z teologią patrystyczną.

Naprzód gdzie i jak doszło do zapoczątkowania „nowej” teologii? W niektórych, słynnych ośrodkach teologicznych nie widać jeszcze takich wielkich zmian w sposobie myślenia, o których mówił referat komisji doktrynalnej synodu biskupów. Jedne unikają systematycznie podejmowania aktualnych, a drażliwych zagadnień w ten sposób, że ograniczają się do historii teologii i dogmatów. „Ucieczka w historię” znamionuje koła uniwersytetu lowańskiego, katolickiego instytutu paryskiego, wydziału teologii katolickiej w uniwersytecie strasburskim.

Ucieczka w historię, uprawiana w Lowanium, ma źródła historyczne i psychologiczne. Sposób uprawiania teologii spekulatywnej przez J. Bittremieux, profesora dogmatyki od 1919 do 1945 na długie lata zdyskredytował, w oczach profesorów i uczniów, teologiczną spekulację jako nienaukową. Tylko teologię pozytywną uznano za naukę. Nad wszystkimi profesorami zaciążyła ponadto tragedia ks. prof. Dragueta, najtęższej głowy na wydziale teologicznym: w związku z wciągnięciem na *Index* dzieła O. Charliera OP., swego ucznia, w r. 1939 został nie tylko pozbawiony katedry historii dogmatów, ale usunięty z wydziału. Reszta grona profesorskiego powiedziała sobie: lepiej nie zajmować się wprost teoretycznymi zagadnieniami teologicznymi, bo mimo najlepiej woli — można dostać po głowie. Ten взгляд podają jako główny powód, dla którego gromadnie przerzucili się ku historii. Jeśli zaś nie można ominąć aktualnych zagadnień teoretycznych, wtedy podchodzą do nich poprzez historię, by nie mówić od siebie, ale ustami teologów przeszłości, której historię badają. Klasycznym przykładem ucieczki w historię, umotywowanej podanymi wyżej względami, jest prof. G. Thils, jeden z najwybitniejszych teologów współczesnych.

Alternatywą dla ucieczki w historię, wpływającą z tej samej obawy przed trudnościami ze strony Świętego Oficjum, była ucieczka ku zagadnieniom leżącym na samych granicach poznania teologicznego, a przez to bezpiecznych. Ten bowiem взгляд odwiódł prof. G. Thilsa — jak sam wyznał — od apologetyki, a skierował ku teologii rzeczywistości ziemskich i ku ascetyce. Na peryferii leży również głośne do niedawna zagadnienie teologii kerygmatycznej, z którym zwią-

zana jest wielotomowa dogmatyka monachijskiego profesora M. Schmausa. Jego następcą na katedrze, L. Scheffczyk zamienił wprawdzie kerygmatykę na równie peryferyczne zagadnienie teologii słowa, ale równocześnie swą pracą *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie* z r. 1960² stał się jednym z inicjatorów nowej interpretacji dogmatu eucharystycznego; tej mianowicie interpretacji, która zbudowana jest na podstawie pojęć transfinalizacji i transsignifikacji.

Gruntowna znajomość historii dogmatów jest nieodzowna do odnowy teologii katolickiej. Badania nad historią dogmatów winny być zatem nadal intensywnie prowadzone, gdyż uratują honor katolickiej teologii, która do dzisiaj nie posiada całościowego przedstawienia historii dogmatów, jakie teologia protestancka ma od dawna w dziele R. Seeburga *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Ale ani sama historia dogmatów ani uprawianie zagadnień peryferycznych nie doprowadzi do odnowy teologii.

Uderzający kontrast do wyżej wspomnianych ośrodków stanowią natomiast wszystkie „koncentracje” nauczania teologicznego w Holandii oraz wydział teologii katolickiej uniwersytetu w Tübingen: wszędzie tam już systematycznie uprawia się „nową” teologię. Wszędzie tam nawiązuje się do przemówienia Jana XXIII na otwarcie soboru i — w odpowiedzi na nie — podaje się nową interpretację dogmatów, chociaż ta niejednokrotnie nie zachowuje tego samego znaczenia, którego niezmienności żąda zarówno wiara, jak i Jan XXIII w rzeczonym orędziu. Do wejścia na drogę prowadzącą ku „nowej” teologii przygotowuje się metodycznie ośrodek tradycyjnie tomistyczny, tj. wydział teologii w szwajcarskim Fryburgu; pracuje bowiem nad hermeneutyką dogmatyczną, która jest jedną z podstaw „nowej” teologii.

Kierunek poszukiwań za nową interpretacją teologiczną dogmatów wytyczony jest w Tübingen przez potrzeby dialogu z większością protestancką. *Oekumenische Forschungen* zapoczątkowane dziełem profesora H. Künga pt. *Die Kirche*³, przedstawiają jej całokształt. Jego wypracowanie potrwa jednak dłuższy okres czasu. Tymczasem katoliccy teologowie holenderscy dokonali już, z błyskawiczną szybkością, nową interpretację wszystkich węzłowych zagadnień katolickiej nauki wiary. Historia doktrynalna i analiza holenderskiego wydania „nowej” teologii będzie przedmiotem niniejszej rozprawy.

² München 1960.

³ Freiburg i. Br. 1967

Katolicyzm holenderski robi dzisiaj wrażenie olbrzymiego krateru wulkanicznego, który od przeszło 10 lat coraz bardziej kipi i grozi wybuchem. Odpowiedzialną jest za ten stan najnowsza historia narodu i katolicyzmu. Ale do najazdu hitlerowskiego w r. 1940 społeczeństwo Holandii żyło w ramach ustalonych przez tradycję i zamkniętych klanów, a przynależność wyznaniowa stanowiła najważniejszą linię podziału. Skutkiem tego życie katolików i protestantów biegło po równoległych torach, które się z sobą nie spotykały. Jedni o drugich mało wiedzieli; nie znali dobrze wierzeń drugiego wyznania; a przede wszystkim nie byli dostatecznie przygotowani na to, by swą własną wiarę rozumnie innowiercom przedstawić i bronić. Zniszczenia wojenne lat 1940 oraz 1944/45 nie tylko pozbawiły dachu nad głową setki tysięcy ludzi, ale także obaliły tradycyjne klanowe przedziały. Z konieczności katolicy, protestanci i „humaniści” zaczęli nagle dzielić nie tylko to samo mieszkanie, ale i wspólny los. Katolicy nie tylko poznali z bliska wierzenia i życie religijne protestantów, ale zostali zmuszeni do podwójnego dialogu: z protestantami i z sobą; albowiem codzienna konfrontacja katolickich wierzeń i praktyk religijnych z protestanckimi rodziła mnóstwo światopoglądowych pytań, które nie mogły pozostać bez odpowiedzi.

Ten podwójny dialog trwa z niesłabnącą siłą. Zainteresowanie zagadnieniami światopoglądowo religijnymi jest — zwłaszcza w średnim i młodszym pokoleniu — tak wielkie, że w Holandii działa obecnie 22 tysiące katolickich klubów dyskusyjnych, po 20 osób każdy. Zebrania dyskusyjne odbywają się po domach prywatnych i kończą się Mszą św. odprawianą przez księdza biorącego udział w dyskusji. Celebrowanie Mszy św. w prywatnych mieszkaniach nie tylko nie razi dyskutantów, ale uważane bywa za nawiązanie do bohaterskiej tradycji katolicyzmu holenderskiego z tych lat, kiedy mniejszości katolickiej nie wolno było ani budować ani posiadać własnych świątyń.

Rychło okazało się, że ani katolicy ani protestanci nie byli przygotowani do tego nieuniknionego, podwójnego dialogu: z własnym rozumem i sumieniem oraz z innowiercami. Wielu z tych, którzy od swego kościoła nie otrzymywało odpowiedzi zadawa-
lających, popadło w obojętność religijną. Zaczął się odpływ od katolicyzmu i kalwinizmu ku humanizmowi. W 1947 r. przyznawało się do kalwinizmu 43% ogółu ludności; do katolicyzmu — 38,5%; humaniści, nie przyznający się do żadnego z istniejących kościołów, stanowili 20%. Ale w r. 1967 za kalwinistów uważało się już tylko 30%, a przekonania katolickie miało tylko 30% Holendrów.

Biskupi holenderscy oraz wszyscy zatroskani o przyszłość katolicyzmu w swym kraju postawili sobie pytanie: Jak powstrzymać ten niepokojący i nieustający odpływ od Kościoła? Przystąpiono więc do badania przyczyn tego zjawiska i ustalono, że winne są m. in.: a) metody wychowawcze, nie uwzględniające wystarczająco głębokich przemian społecznych i kulturalnych od zakończenia ostatniej wojny światowej, oraz — b) przedstawienie doktryny katolickiej w języku trudno zrozumiałym dla dzisiejszego pokolenia i pod takim kątem widzenia, który nie jest perspektywą spojrzenia na świat młodych ludzi naszych czasów.

Wypracowanie ujęcia doktryny katolickiej w perspektywie współczesnego człowieka uznano za konieczność pierwszorzędą i zabrano się do dzieła już w wczesnych pięćdziesiątych latach. Aktualna potrzeba religijna, — zwłaszcza katolickiej młodzieży — w powojennym społeczeństwie jest właściwym źródłem, z którego wywodzi się genetycznie cała „nowa” teologia holenderska. Tak twierdzi nie tylko Luchatus Smits OFM Cap., profesor dogmatyki w międzyzakonnej koncentracji nauczania teologicznego w Tilburgu, w południowej Holandii, oraz w międzyzakonnym scholastykacie w Héverlé pod Lowanium. Tego samego zdania są wszyscy przedstawiciele „nowej linii”. Droga do *Nowego Katechizmu* prowadziła poprzez „nową” teologię; gdy *De Nieuwe Katechismus* ukazał się w 1966 r., było to znakiem, że Holendrzy mają już opracowany cały zarys nauki katolickiej w nowej, współczesnej perspektywie. Chociaż na rok 1966 przypadło ogłoszenie drukiem najbardziej „rewolucyjnych” twierdzeń „nowej” teologii, to ustnie — w wykładach, w seminariach naukowych — poszczególne jej tezy wysuwano na kilkanaście lat wcześniej. Edward Schillebeeckx OP, profesor dogmatyki na wydziale teologicznym katolickiego uniwersytetu w Nimwegen i najsłynniejszy przedstawiciel „nowej” teologii wyznał w r. 1966: „Od r. 1953 byłem zawsze przeciwny wyrażeniu „Chrystus jest Bogiem i człowiekiem” jak i zdaniu „Człowiek Jezus jest Bogiem”⁴. Tymczasem pierwszy drukowany ślad monizmu chrystologicznego znajdujemy dopiero w r. 1957, w pierwszym wydaniu jego dziełka pt. *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*.

W ostatnich latach hierarchia holenderska zaniepokoiła się dwoma zjawiskami: gwałtownym spadkiem powołań kapłańskich

⁴ Tijdschrift voor theologie 1966, s. 276.

i zakonnych oraz wzrastającą szybko liczbą odstępstw od kapłaństwa tak wśród duchowieństwa świeckiego jak i zakonnego. Doszło do tego, że niektóre wielkie prowincje zakonne nie mają w nowicjatach ani jednego kandydata i zmuszone były sprzedać gmachy swych „małych” seminariów. Przyczynę obydwu zjawisk episkopat widział w metodach wychowania do kapłaństwa, które nie są na czasie i — jego zdaniem — dlatego nie przynoszą oczekiwanych wyników, że pochodzą z innej epoki. Dlatego radykalnie zreformował wychowanie i nauczanie w seminariach duchownych, diecezjalnych oraz zakonnych: zasadę wychowania w grupach — wprowadzoną przez kard. Suenensa w lowańskim seminarium Jana XXIII a postulowaną przez soborowy dekret *Optatam, totius* o wychowaniu do kapłaństwa — posunął do ostatnich granic. Seminarzystów rozbito na małe grupki po 6—8 i porozmieszczano po mieszkaniach wynajętych albo zakupionych w miastach, gdzie znajduje się uczelnia teologiczna. Opiekę duchową sprawują księża dochodzący z miasta; poza tym seminarzyści rządzą się sami. Budynek dotychczasowych seminariów albo już zostały sprzedane — np. w Utrechcie — albo otrzymują inne przeznaczenie. Zamiast seminariów duchownych i scholastykatów zakonnych Holandia ma obecnie koncentracje nauczania teologicznego i wychowania kapłańskiego w Nimwegen, w Utrechcie, w Amsterdamie, w Tilburgu. Radykalność przeprowadzonych zmian dowodzi, jak bardzo uległa zachwianiu równowaga duchowa na wszystkich szczeblach społeczeństwa.

Nimwegen posiada od r. 1923 uniwersytet katolicki z wydziałem teologicznym. Amsterdam, stolica kraju i największe centrum intelektualne z dwoma uniwersytetami świeckimi, miejskim i państwowym, otrzymał w roku 1967/68 samoistny wydział teologii katolickiej. W Utrechcie znajduje się międzydiecezjalna, a w Tilburgu międzyzakonna „koncentracja”. A pełne wychowanie i wykształcenie kapłańskie trwa obecnie 8 lat. Na zasadnicze wykształcenie teologiczne przeznaczają się 5 lat, po czym seminarzysta zostaje skierowany na 1 rok do pracy parafialnej. Na ostatnie 2 lata powraca do odpowiedniej „koncentracji” na kurs duszpasterski i przed końcem drugiego roku otrzymuje święcenia kapłańskie: okazji do wypróbowania swego powołania ma wiele w toku tak ułożonych studiów. Jedną z nich jest zetknięcie się z „nową” teologią.

Nie należy jednak sądzić, że „nowa” teologia przyjęła się powszechnie. Mimo tego, że uprawiana jest już od lat pięćdziesiątych; mimo tego, że znaczna część profesorów i docentów naucza w jej duchu, a większość pomocniczych sił naukowych stanowią

jej zwolennicy, w r. 1967 przeważająca większość duchowieństwa i świeckich, bo 70 do 80%, była konserwatywna, a zwolennicy nowej linii sami siebie obliczali na 20 do 30%. Nie tylko w Austrii, Niemczech, Francji, Belgii, ale i w Holandii działa konserwatywna organizacja *Una voce*, w obronie łaciny w liturgii. Ale liczebna mniejszość postępową zagłusza większość konserwatywną, albowiem ma w swym posiadaniu prasę, radio i telewizję; nie dopuszcza zupełnie do głosu konserwatywnych przeciwników „nowej” linii. Skutkiem tego obraz przemian dokonujących się obecnie w katolicyzmie holenderskim, jakiego nam dostarcza prasa — nie tylko holenderska — jest tendencyjnie wypaczony. Kto chce zdobyć rozeznanie, na czym właściwie polega ten duchowy ferment, musi osobiście dotrzeć do czołowych przedstawicieli wszystkich jego kierunków i tak pokierować wywiadem, by wyszły na jaw ich podstawowe zamierzenia.

Prof. Piet Schoonenberg TJ, jeden z najważniejszych twórców „nowej” teologii i profesor dogmatyki na wydziale teologicznym uniwersytetu w Nimwegen, widzi w katolicyzmie holenderskim trzy kierunki ideologiczne: konserwatyistów, umiarkowanych i radykalnych.

Teologowie konserwatyści — według P. Schoonenberga — to wszyscy ci, którzy wszystkie dogmaty interpretują tak, jak dotychczas były interpretowane. Ich sztandarowym przywódcą jest były rektor uniwersytetu w Nimwegen i profesor egzegezy St. Testamentu, van der Ploeg OP oraz Otto Lander. Ponieważ jedyne naukowe teologiczne czasopismo *Tijdschrift voor Theologie* nie chce im drukować żadnych artykułów ani recenzji, założyli własny naukowo popularny miesięcznik *Confrontatie*. Van der Ploeg oświadczył mi, w grudniu 1967 r., że są w toku przygotowania do powołania do życia drugiego, ściśle naukowego czasopisma, przemawiającego w imię teologii dotychczasowego stylu. Niestety: konserwatyści ubolewają nad tym, że miesięcznik *Confrontatie* jest zbyt jednostronnie nastawiony na zwalczanie „nowej” teologii; wyznawcy nowej linii obwiniają konserwatyistów o to, że ich denuncjują w Rzymie; konserwatyści ze swej strony zarzucają ludziom z obozu „nowej” teologii, że miłość bratnią mają dla obcych, a wyłączają z niej konserwatystów.

Radykalnymi nazywa P. Schoonenberg tych, którzy pod znakiem zapytania stawiają całą tradycję; czyli odrzucają wszystkie dogmaty specyficznie chrześcijańskie. Czołową osobistością na tym skrzydle nowej linii jest Jan van Kilsdonk TJ, duszpasterz młodzieży akademickiej w Amster-

damie; ale zapoczątkował ją były jezuita amsterdamski Gessel. Poglądy swoje rozpowszechniają radykalni w naukowo popularnych czasopismach: *De Nieuwe Linie*; *De Bazuin*.

Osobista „przygoda” van Kilsdonka jest najlepszą ilustracją doktrynalnego oblicza „nowej linii” jak i stosunku hierarchii holenderskiej do Rzymu i do ideologicznego fermentu w kraju. W r. 1966 wygłosił van Kilsdonk w kaplicy jezuickiego liceum Ignatiuskolleg w Amsterdamie homilię do młodzieży akademickiej, w której bez ogródek oświadczył, że dziewictwo Maryi jest mitem, albowiem w rzeczywistości Pan Jezus był rodzonym synem Józefa. Ewangelisci nazywali wprawdzie Maryję, Matkę Chrystusa dziewicą, ale pisząc tak uciekali się do mitu jako do rodzaju literackiego. Dając Jej tytuł dziewicy chcieli wyrazić tylko tę myśl: Maryja była heroicznie gotowa spełnić każde żądanie Boga. Wiadomość o tym wystąpieniu Kilsdonka dotarła rychło do Rzymu, który natychmiast usunął go z stanowiska, nie zawiadamiając o swej decyzji episkopatu holenderskiego. Z kolei episkopat czuł się bardzo urażony i czynił Kurii rzymskiej gorzkie wymówki, że poza jego plecami wkracza w sprawy holenderskie. Koniec był taki, że episkopat razem z Rzymem „zmyli” głowę Kilsdonkowi, którego jednak przywrócono do funkcji duszpasterza akademickiego.

Przeszło rok po opisanej „przygodzie”, która „rozślawiła” Kilsdonka po świecie, postawiłem mu — dnia 10. XII. 1967 r. — następujące pytanie: Jaki jest wasz najbardziej podstawowy cel, *Grundintention*? Otrzymałem odpowiedź: Nam chodzi właściwie o odmitologizowanie chrześcijaństwa. Odpowiedź, jakiej mi udzielono, nie wskazywała na to, że opisana wyżej „przygoda” wpłynęła na złagodzenie poglądów Kilsdonka: jeśli bowiem radykalnym chodzi przede wszystkim o odmitologizowanie, które dla nich jest celem pierwszorzędnym, to co pozostanie z chrześcijaństwa?

Poglądy radykalnych nie mogą być uważane za „nową” teologię katolicką, albowiem każda „nowa” teologia musi polegać na nowej interpretacji dogmatu; tymczasem radykalni nie interpretują dogmatów chrześcijaństwa, ale je kwestionują. Natomiast z założenia „nową” teologią katolicką chcą być poglądy umiarkowanych.

Umiarkowanymi są według P. Schoonenberga ci, którzy przyjmują tradycję czyli dogmaty, ale je inaczej interpretują. Nowa interpretacja dogmatów jest naczelnym hasłem tej grupy, która zwróciła na siebie uwagę katolików całego świata w r. 1965, gdy Paweł VI — w encyklice

Mysterium fidei — przestrzegł przed nową teorią obecności eucharystycznej Chrystusa, propagowaną przez „nową” teologię holenderską. P. Schoonenberg, czołowy teolog tej grupy, był także redaktorem *Nowego Katechizmu*, który dla ogółu wiernych adaptował idee „nowej” teologii.

Tym, kto najwięcej przyczynił się do wypracowania zrębu „nowej” teologii, jest wspomniany już wielokrotnie Piet Schoonenberg, autor czterotomowego podręcznika dogmatyki pt. *Wiara naszego chrztu*. Pod jego wpływem porzucił tomizm i przeszedł do obozu umiarkowanych Edward Schillebeeckx OP, który tak dalece wziął rozbrat z swymi tomistycznymi poglądami, że drugi tom jego wielkiej monografii pt. *Sakramentalna ekonomia zbawienia*, pisanej w duchu tomistycznym, nigdy się nie ukaże. Obecnie jest Schillebeeckx najwplywowszym teologiem holenderskim; dla konserwatystów — najniebezpieczniejszym. Bonifac Willems OP, uczeń i zastępca Schillebeeckxa oraz profesor eklezjologii dogmatycznej w dominikańskim Albertinum w Nijmegen; Luchatus Smits OFMCap. wspomniany już dogmatyk z Tilburga i Héverlé oraz współtwórca nowej teologii eucharystycznej; wreszcie A. Hulsbosch OSA, profesor w Tilburgu oraz redaktor *Tijdschrift voor Theologie* — dopełniają listę najwybitniejszych przedstawicieli skrzydła umiarkowanych, którzy całkowicie opanowali *Tijdschrift voor Theologie*, jedyne czasopismo naukowo teologiczne Holandii.

Geneza „nowej” teologii — jak już zaznaczono — na płaszczyźnie historyczno teologicznej wywodzi się z duszpasterskiej potrzeby dostarczenia katolikom takiego ujęcia katolickiej wiary w perspektywie współczesnej, które by ich przygotowało do dialogu z protestantami i humanistami. Ta potrzeba określiła również wielkie problemy, które należało przede wszystkim rozwiązać. Prof. L. Smits tak je widzi: Dialog z protestantami ogniskuje się około trzech zagadnień: pobożności, teologii, posługi, *ministerium*. Zagadnienie pobożności sprowadza się do pytania, jak pojmować obecność Chrystusa w Eucharystii. Zagadnienie teologiczne dotyczy stosunku eucharystycznej komunii do ofiary. Zagadnienie posługi w Kościele zajmuje się pojęciami ważności i dopuszczalności, *validitas et liceitas*. Dwa pierwsze — zdaniem L. Smitsa — już zostały przewyżnione; obecnie teologię holenderską zaprzęta sprawa urzędu i posługi w Kościele. Przebieg II walnego zebrania *Concilium pastoralnego*, od 7 do 10 IV 1968 r., wskazuje na to, że droga do zadawalającego opracowania tego zagadnienia jeszcze daleka, albowiem *Concilium* odrzuciło ujęcie przygotowane przez sekretariat. Przedmiotem

dialogu z humanistami jest osoba Chrystusa. Jej problematyce poświęcone są przede wszystkim studia P. Schoonenberga oraz A. Hulsboscha.

„Nowa” teologia, jako odpowiedź na palącą potrzebę duszpasterską, zaczęła się tworzyć więcej niż na 10 lat przed soborem, ale dopiero przemówienie Jana XXIII na inauguracji soboru dało jej mocny impuls na płaszczyźnie doktrynalnej. W historycznej mowie, której treść będzie przedmiotem analizy w systematycznej części tej rozprawy, powiedział papież, że: a) dzisiaj jest rzeczą prawdziwie konieczną, by wszyscy, drogą nowego przepracowania, przyswoili sobie całą naukę chrześcijańską; b) że w tym celu należy dokładnie zbadać i zinterpretować dekrety soboru trydenckiego oraz watykańskiego pierwszego; c) uzasadnił te żądania twierdzeniem, że czym innym jest *depositum fidei*, czyli treść wiary, a czym innym sposób jego wyrażenia — oczywiście w zakresie tego samego znaczenia.

Posłuszni wymaganiom metody teologicznej oraz wezwaniu Jana XXIII teologowie holenderscy zwrócili się ku studiom nad aktami soboru trydenckiego w tym celu, by na pierwszym etapie ustalić właściwy przedmiot dekretów, a na drugim — dać próbę nowej interpretacji myśli soborowej. Uwagi E. Schillebeeckxa — w dziełku pt. *Obecność Chrystusa w Eucharystii*⁵ — nad sensem trydenckiej nauki o eucharystycznej obecności Chrystusa należą do najbardziej oryginalnych, a analizy dekretów o grzechu pierwotnym, przeprowadzone przez P. Schoonenberga — w dziele pt. *Teologia grzechu*⁶ — nie mają sobie równych.

W doktrynalnych dekretach i orzeczeniach odróżniają jednak bezpośrednio, formalne znaczenie dogmatycznych formuł od podstawowej myśli Kościoła, która jest właściwym ich przedmiotem w najściślejszym znaczeniu. Schillebeeckx np. twierdzi, że formalnie i bezpośrednio *Tridentinum* istotnie mówi, że w Eucharystii cała substancja chleba ulega przemianom w ciało Chrystusa, a pozostają jedynie przypadłości te same substancji; substancję i przypadłości rozumie zaś w znaczeniu arystotelesowskim. Ale „substancja chleba” w pojęciu arystotelesowskim — dziś dobrze to wiemy — nie istnieje i jest, w świetle dzisiejszej wiedzy o świecie, pozbawiona rozumnego sensu. Dlatego zadaniem teologii w czasach dzisiejszych jest

⁵ *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz.* Düsseldorf 1967.

⁶ *Theologie der Sünde.* Einsiedeln 1966.

zbadać i ustalić, jaka jest ta podstawowa myśl, którą Kościół właściwie chciał wyrazić w formułach doktrynalnych, zbudowanych na podstawie pojęciowej już przedawnionej. Ta podstawowa myśl, która była najważniejszym przedmiotem dekretów trydenckich, wyraża się zdaniem jego w twierdzeniu: W następstwie konsekracji ulega przemianie bytowanie chleba.

Ponieważ teologowie nowej linii powszechnie zarzucili filozofię św. Tomasza, a wprowadzili na jej miejsce egzystencjalistyczną fenomenologię podniesioną do godności metafizyki, nie tylko w nowej interpretacji Eucharystii, ale ogólnie w interpretacji wszystkich dogmatów zrezygnowali zasadniczo z zachowania formalnego i bezpośredniego znaczenia; są przekonani, że pozostaną wierni Tradycji i Kościołowi, jeśli zachowają tylko podstawowy zamysł, *intention fondamentale*, z którego wyrosły doktrynalne sformułowania Tradycji. Pod tym względem jednak zachodzi wyraźna rozbieżność między nową interpretacją dogmatów postulowaną przez Jana XXIII a tą, którą podaje holenderska nowa linia. Jan XXIII zastrzegł się bowiem, że nowa interpretacja winna pozostawać w zakresie tego samego znaczenia, jakie tradycja dogmatyczna przywiązała do doktrynalnych formuł. Jeszcze można by się zgodzić na to, że nowa interpretacja obecności eucharystycznej, podana przez Schillebeeckxa, utrzymuje się w granicach tego znaczenia. Jeśli jednak w artykule A. Hulsboscha — pt. *Jezus Chrystus poznawany jako człowiek, wyznawany jako Syn Boży*⁷ — czytamy z jednej strony, że dla zrozumienia jedności Chrystusa można zrezygnować z zjednoczenia z preegzystującą Osobą Bożą, a z drugiej, że takie rozumienie jest zgodne z podstawową myślą Kościoła, każdemu, kto zna historię sporów chrystologicznych w starożytności, jest trudno obronić się przed zdumieniem: dzieje tych sporów dostatecznie jasno dowodzą, że interpretacja dogmatu chrystologicznego podana przez Hulsboscha nie zachowuje nawet podstawowej myśli Kościoła; tym bardziej nie zachowuje formalnego znaczenia chrystologicznych wyznań wiary.

Tymczasem, zarówno twórcy „nowej” teologii, jak ich uczniowie są przekonani, że dochowują wierności dogmatycznej tradycji. Pod tym względem znamienne rozmowę przeprowadziłem z seminarzystą ostatniego, ósmego roku w Amsterdamie. Zapytany, co sądzę o teologii holenderskiej, odpowiedziałem, że w niektórych punktach znalazła się poza granicami prawowierności. „Proszę o konkretny przykład” — odrzekł rozmówca. Podałem go: wyzna-

⁷ Tijdschrift voor Theologie, 1966, s. 250—273.

nia wiary głoszą, że Bóg jest bezwzględnie niezmienny, a tymczasem P. Schoonenberg twierdzi, że Bóg ciągle się zmienia. Na twarzy seminarzysty pojawiło się zdumienie z domieszką politowania nad moim prymitywnym myśleniem: „Przecież w wyznaniach wiary chodzi tylko o dynamizm i doskonałość Boga” — pouczył mnie.

Nowa naukowa interpretacja dogmatów musi się dokonywać przy pomocy naukowych metod, a metodami interpretowania zajmuje się hermeneutyka. Dlatego wśród przedmiotów, składających się na teologię systematyczną, bardzo ważne miejsce zajmuje obecnie hermeneutyka dogmatyczna. Na katolickim uniwersytecie w Nimwegen wykłada ją od r. 1965, tj. od chwili objęcia katedry, P. Schoonenberg i poświęca jej przeszło połowę godzin wykładowych. Doskonałą próbkę hermeneutyki dogmatycznej można znaleźć w jego *Teologii grzechu*⁸.

Co to jest hermeneutyka dogmatyczna? Wszyscy moi rozmówcy odpowiadali z zgodnością aż do ostatniego słowa. Definicja podana przez Schoonenberga, Willemsa, Smitsa brzmiała: jest to nauka, która nam mówi, jak inaczej, tj. na nowy sposób interpretować dogmaty. Gdy pytałem, jak należy rozumieć „inaczej, czyli na nowy sposób”, otrzymałem znowu jednomyślne i jednosłowne wyjaśnienie: „na nowy sposób” znaczy tyle co „w perspektywie współczesnego człowieka, czyli w świetle fenomenologii egzystencjalistycznej”.

Rok 1958 jest historyczną datą nie tylko w dziejach teologii, ale i Kościoła w Holandii, albowiem tego właśnie roku zrezygnowano z tomizmu jako narzędzia do teologicznej interpretacji, a miejsce św. Tomasza zajęli Marcin Heidegger oraz Maurycy Merleau-Ponty (1908—1961). Wprawdzie do dnia dzisiejszego wykładana jest metafizyka, ale tak, że obok filozofii św. Tomasza omawia się egzystencjalistyczną fenomenologię Heideggera, Pawła Sartre’a oraz Merleau-Ponty’ego. Wpływ Merleau-Ponty’ego w ostatnich latach usunął w cień P. Sartre’a. Umieszczenie wykładów filozofii Heideggera, Sartre’a, Merleau-Ponty’ego w ramach metafizyki i obok ontologii św. Tomasza jest bardzo wymowne, dowodzi bowiem, że twórcy „nowej” teologii podnieśli fenomenologię egzystencjalistyczną do rzędu metafizyki. A o popularności tej fenomenologii wśród studentów teologii świadczyć może odezwanie się jednego z słuchaczy uni-

⁸ *Theologie der Sünde*, s. 178 nn.

wersytetu w Nimwegen: Metafizyka jest do niczego; dopiero z fenomenologią można coś zdziałać. Ale wyrażone w definicji hermeneutyki związanie się „nowej” teologii holenderskiej z fenomenologią, i to wyłącznie heideggerowską — z wykluczeniem eidetycznej fenomenologii husserlowskiej — jest źródłem wewnętrznej słabości, bo interpretację dogmatów w tej zacieśnionej perspektywie przyjmą tylko ci, którzy w niej widzą trafne i wystarczające ujęcie sensu życia ludzkiego. Ta słabość dotyczy zarówno naukowej wartości, jak i duszpasterskiej użyteczności.

Miejsce *Summy* św. Tomasza zajęło *Sein und Zeit* M. Heideggera. Zdanie Heideggera „*istota tego bytującego leży w jego bytowaniu do — in seinem Zu-sein*”⁹ zostało podniesione do godności najwyższej zasady i zostało uogólnione w następującym sformułowaniu: byt każdego bytującego w najdalszej swej głębi leży w bytowaniu do człowieka, *das Sein jedes Seienden liegt im Tiefsten im Zu-sein zum Menschen*. Na tej właśnie zasadzie oparł Schoonenberg nie tylko nową interpretację obecności eucharystycznej, ale pojęcie Boga. Ona jest podstawą antropocentrycznego ujęcia dogmatyki, które cechuje zarówno jego podręcznik pt. *Wiara naszego chrztu*, jak i dość wyraźnie widoczne jest w *Nowym Katechizmie*. Z niej wyprowadza się kategoria daru, szeroko w „nowej” teologii przez wszystkich stosowana. Właśnie zastosowania teologiczne dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że w „nowej” teologii przyznano tej zasadzie wartość metafizyczną.

Ale podana wyżej definicja „nowej” teologii jest rodzajowa, ramowa. Istnieją różne jej kierunki; albowiem zarówno pojęcie dogmatu, o którego interpretację chodzi, jak i pojęcie interpretacji jest różnorakie. Można bowiem pojmować dogmat jako przede wszystkim wyraz nauczania kościelnego *Magisterium* i jego treść, która — w „nowej” teologii — oznacza albo bezpośrednio, formalne znaczenie albo podstawowy zamysł Kościoła. Wówczas „nowa” teologia będzie fenomenologiczną interpretacją treści katolickiego nauczania. Takie pojęcie „nowej” teologii widoczne jest w rozprawach Schoonenberga i Schillebeeckxa o Eucharystii. Ale można również określić dogmat jako wyraz wiary wszystkich członków Kościoła, skoro prawdziwa wiara jest warunkiem przynależności do Kościoła. Otóż niektórzy przedstawiciele „nowej” teologii pojmują dogmat w tym drugim znaczeniu. „Nowa” teologia, którą uprawiają, jest to niezależna, fenomenolo-

⁹ *Sein und Zeit*. Halle a. d. S. 1935, s. 42.

logiczna interpretacja fenomenu, którym jest powszechna wiara Kościoła. Jest to interpretacja niezależna, bo tym, co jest podstawowe i dane, nie jest nauka kościelna, której się należy trzymać, ale wiara ludu Bożego. A jest fenomenologiczna, bo powszechną wiarę Kościoła, w terażniejszości, interpretuje w świetle fenomenologii Heideggera i Merleau-Ponty'ego. To drugie pojęcie „nowej” teologii w postaci umiarkowanej przyjmuje L. Smits; w formie radykalnie konsekwentnej głosi je m. in. Bonifac Willems OP.

Wiadomo, że dla egzystencjalistów nie ma niezmiennych istot, lecz wszystko jest zmienne. Dlatego Willems odrzuca niezmiennosc dogmatów. Jeśli rzeczywistością podstawową jest powszechna wiara, z konieczności Kościół musi być czymś wtórnym, pochodnym; jest mianowicie skonkretyzowaniem każdorazowym powszechnej wiary, *jeweilige Konkretisierung des Gesamtglaubens*. Przymiotnik „každorazowy” wskazuje na zmienność wiary czyli dogmatów. Jest to zatem swoiście oddolne i demokratyczne pojęcie Kościoła. Pytanie „Jakie miejsce zajmuje w tym demokratycznym Kościele władza i nieomylnosc papieża?” wyraźnie go zaskoczyło i zbiło z tropu. Po chwili odpowiedział: Władza papieża pochodzi od Boga, bo każda władza od Niego pochodzi. A nieomylnosc papieska nie jest czymś wiecznym, skoro nie ma wiecznie niezmiennych dogmatów.

Na postępujące rozpowszechnianie się tej drugiej postaci „nowej” teologii wskazywałyby fakt, że do nauczania wprowadzono fenomenologię katolicyzmu oraz protestantyzmu. Wykładowcą tej ostatniej na wydziale teologicznym w Nimwegen jest protestant.

Zastosowanie fenomenologii egzystencjalistycznej głęboko zmieniło profil całej dogmatyki. Ponieważ bytowanie każdego bytującego w największej głębi polega na bytowaniu dla człowieka, *Wiara naszego chrztu* czyli *Dogmatyka Schoonenberga* nie jest ani teocentryczną, ani chrystocentryczną, ale antropocentryczną. Skoro nie ma niezmiennych istot, nie posiada niezmiennego nawet Bóg, który się ciągle zmienia. W tej ciąglej zmienności leży Jego doskonałość i dynamizm.

Wielki wstrząs wywołał w Holandii czwarty zeszyt *Tijdschrift voor Theologie* z r. 1966, w którym Schoonenberg, Schillebeeckx oraz Hulsbosch wystąpili z swoimi poglądami na osobę Chrystusa.

Ponieważ osoba Chrystusa jest głównym przedmiotem dialogu z humanistami i przez to jednym z najważniejszych zagadnień „nowej” teologii, narzuca się pytanie: jakie miejsce zajmuje Chry-

stus w tej teologii, która jest fenomenologiczną interpretacją totalnego fenomenu, którym jest życie Kościoła w teraźniejszości i w przeszłości? Analiza życia całego Kościoła, w teraźniejszości i w przeszłości — powiada L. Smits — wykazuje, że jest w nim coś, czego nie ma nigdzie poza katolicyzmem; tym swoistym zjawiskiem, występującym tylko w Kościele, jest miłość bliźniego, a zwłaszcza miłość nieprzyjaciół. Chrystus zaś ukazuje się jako ten, kto zapoczątkował w Kościele tę miłość.

Należy zwrócić uwagę na to, że przytoczona analiza życia Kościoła wydobywa na jaw tylko stronę etyczną, pomija zaś światopoglądową stronę wiary; Chrystusa pokazuje jako wzór życia i przykład heroicznej miłości, a nie jako twórcę wiary. Takie zubożające przedstawienie zarówno fenomenu, tj. życia Kościoła, jak jego sprawcy, Chrystusa, usprawiedliwione na początku metodycznie koniecznością dialogu z humanistami, kryło w sobie jednak niebezpieczeństwo przejścia od abstrakcji izolującej do negacji tego, co zostało wyizolowane: Albowiem Chrystus oglądany wyłącznie jako sprawca i wzór miłości bliźniego, to Chrystus jako człowiek. I zwolennicy „nowej” teologii twierdzą, że nie tylko dla humanistów, ale dla wszystkich ludzi dzisiaj Chrystus jest osobą pociągającą do pójścia w Jego ślady przede wszystkim jako człowiek, a nie jako Bóg. Nawet wierzącym katolikom należy — ze względów katechetycznych — mówić o Chrystusie przede wszystkim jako o człowieku. Na tym etapie przeszli od abstrakcji do negacji i zaczęli Chrystusa uważać tylko za Syna Bożego adoptowanego; czyli przyjęli adopcjanizm. Wspomniane wyżej artykuły Schoonenberga, Hulsboscha i Schillebeeckx z *Tijdschrift voor Theologie* 1966 otwierały drogę adopcjanizmowi; dlatego wywołały wstrząs, chociaż w nauczaniu ustnym głoszone już twierdzenia znacznie bardziej radykalne

Artykuł P. Schoonenberga pt. *Chrystus bez dwoistości?*¹⁰ zajmuje się osobą Chrystusa od strony trynitarycznej. Twierdzi, że prawdopodobnie ani Pismo św. ani nauka Kościoła nie stoi na przeszkodzie odrzuceniu preegzystencji Słowa, nie znanej pierwotnemu Kościołowi aż do Orygenesusa. Można więc w teologii Trójcy św. zrezygnować tak z preegzystencji Słowa jak i Ducha św. I Schoonenberg występuje z „nową” teorią trynitaryczną: Ponieważ w egzystencjalizmie nie ma niezmiennych istot, Bóg jest zmienny; dlatego pojęcie Boga nie domaga się odwiecznego istnienia wszystkich trzech Osób Trójcy św. Ponieważ z drugiej strony bytowanie każdego bytującego w najdalszej

¹⁰ *Tijdschrift voor Theologie* 1966, s. 289—306.

głębi polega na bytowaniu w odniesieniu do człowieka, rzeczowe odniesienie do człowieka, do świata nie tylko istnieje w Bogu, ale stanowi najgłębszy sens bytowania Boga i Osób Bożych. Ale nowy, rzeczowy i wyjątkowy stosunek między Bogiem a człowiekiem zaistniał dopiero z tą chwilą, gdy Słowo ciałem się stało, gdy Syn Boży stał się człowiekiem. Wobec tego do chwili Wcielenia istniał Bóg tylko jako Ojciec. Syn Boży istnieje dopiero od chwili Wcielenia, a zesłanie Ducha św. jest zarazem początkiem Jego bytowania.

Artykuł Schoonenberga zasiał niepokój w umysłach tej części duchowieństwa belgijskiego, która mówi po flamandzku i przyznaje się do kultury holenderskiej. Dlatego lowański profesor A. van Roey, w r. szkolnym 1967/68, obrał za przedmiot wykładów chrystologię starochrześcijańską, by wykazać, że punkt wyjścia teorii Schoonenberga, mianowicie jego interpretacja Ojców, jest nie do przyjęcia. Ostatnio zaś Paweł VI, w Credo narodu Bożego, wygłoszonym dnia 30 VI 1968 r., odpowiedział na tę teorię wyznaniem wiary nie tylko w odwieczne zrodzenie Syna i równie odwieczne pochodzenie Ducha św., ale również i w odwieczną preegzystencję Jezusa Chrystusa, który — jako Syn Boży i Słowo Boże — został zrodzony przez Ojca przed wszystkimi wiekami¹¹.

Ale teoria trynitaryczna Schoonenberga jest wstępem do chrystologii; a chrystologicznych poglądów „nowej” teologii holenderskiej nie można zrozumieć, dopóki się zapomina o tym, że fenomenologia egzystencjalistyczna jest właściwym narzędziem do nowej interpretacji dogmatów, podawanej przez „umiarkowanych”. Otóż filozofii egzystencjalnej jest nieznanne pojęcie istoty i natury. Dlatego holenderscy teologowie nowej linii twierdzą, że chalcedońskie rozróżnienie między naturą a osobą, między dwiema naturami a jedną osobą w Chrystusie nie ma dzisiaj rozumnego sensu. Następstwem odrzucenia rozróżnienia między osobą a naturą jest monizm chrystologiczny, będący charakterystycznym rysem „nowej” teologii holenderskiej.

W rozwoju monizmu chrystologicznego zaznaczają się dwa okresy. W pierwszym, umiarkowanym, monizm chrystologiczny razem z tradycją głosił zarówno prawdziwe bóstwo jak i człowieczeństwo Chrystusa, ale wyrażał je w słowach, które zdradzały wyraźne podobieństwo do monofizytyzmu. Naczelna teza monizmu umiarkowanego orzekła bowiem, że Chry-

¹¹ „Wierzmy więc w Ojca, który odwiecznie rodzi Syna; w Syna, Słowo Boże, który jest odwiecznie zrodzony; w Ducha św., osobę nie stworzoną, który pochodzi od Ojca i Syna, jako ich wiekuista Miłość”.

stus jest równocześnie w całości Bogiem i w całości człowiekiem. Nie był to jednak prawdziwy monofizytyzm dlatego, że w egzystencjalistycznej teologii nie ma w ogóle miejsca ani na naturę, ani na jedną naturę. Naczelne twierdzenie umiarkowanego monizmu chrystologicznego jest koniecznym następstwem odrzucenia rozróżnienia między osobą i naturą. Według tradycyjnego sformułowania dogmatycznego Chrystus jest równocześnie Bogiem i człowiekiem dlatego, że osoba Boga, która posiada naturę boską i ludzką Chrystusa, jest rzeczowo różna od natury ludzkiej. Jeśli zaś nie ma różnicy między osobą a naturą, Chrystus tylko wtedy będzie równocześnie Bogiem i człowiekiem, jeśli w całości będzie Bogiem i w całości będzie człowiekiem.

Teologiczne trudności tkwiące w umiarkowanym monizmie chrystologicznym uwidoczniają się lepiej, jeśli zapytamy, kim — w tej egzystencjalistycznej teologii — jest Chrystus? Teologowie nowej linii zgodnie odpowiadają: Chrystus jest manifestacją, formą objawienia się Boga, *Erscheinungsform Gottes, forme révélatrice du Père*. Brzmienie słowne tej odpowiedzi dopuszcza dwojaką wykładnię; nie tylko fenomenologicznie egzystencjalną, ale także panteistyczną, bo według panteizmu cały świat jest manifestacją bóstwa. Jakie więc znaczenie przywiązują do niej teologowie nowej linii? B. Willems tak rzecz wyjaśnia: Zaciśnięta pięść nie tylko jest formą objawienia się mego gniewu, z siebie niewidocznego, ale w niej jest mój gniew. Podarunek jest formą objawienia się mej miłości do przyjaciela, a miłość moja — z siebie niewidoczna — jest w tym podarunku tak, że przez to zmienia się bytowanie, *Sein* podarunku. Podobnie sakramenty, jako rzeczywistość w symbolu, są formą objawienia się Boga niewidzialnego. Tak samo Chrystus jest formą do ostatnich granic posuniętego objawienia się Boga, *ultime révélation de Dieu*.

Tłumaczenie obecności Boga w Chrystusie przez Jego obecność w sakramentach nasuwa jednakże podejrzenie o to, że obecność Boga w Chrystusie nie różni się istotnie, a tylko stopniem swego nasilenia od obecności w sakramentach.

Umiarkowany monizm chrystologiczny zaznacza się wyraźnie w dziełku E. Schillebeeckxa, *Chrystus — sakrament spotkania z Bogiem*, tłumaczonym na język polski. „W zjednoczeniu osobowym — pisał w nim w 1959 r. — chodzi o boski sposób bycia człowiekiem i o ludzki sposób bycia Bogiem. Człowiek Jezus jest samymże bytowaniem Boga na ludzki sposób”. Wprawdzie posługiwał się jeszcze w piśmie pojęciami natury i osoby; wprawdzie

zaraz po przytoczonych słowach czytamy: „Osoba i natura nie są nigdy od siebie odłączone jak dwie rzeczywistości nie należące do siebie”¹²; ale w niepokojącym artykule z *Tijdschrift voor Theologie* 1966, który niżej będzie omówiony, wyznał, że już w r. 1953 — czyli na 4 lata przed napisaniem powyższego dziełka — podzielał opinie, które wychodziły poza monizm umiarkowany w kierunku radykalnego.

Niestety, czytelnik szuka napróżno w przytoczonym dziełku wyjaśnienia, co właściwie należy rozumieć przez ludzki i boski sposób bytowania; w jakim stosunku pozostaje on do tomistycznego pojęcia substancji i czym różni się od panteistycznego sposobu bytowania.

Ale umiarkowany monizm chrystologiczny obciążony był od początku trudnościami wewnętrznymi nieprzewycięzalnymi; w szczególności zagrażał panteizmem. Jeśli bowiem odrzuci się różnicę między osobą i naturą, a mimo to przyjmuje się twierdzenia „Jezus jest cały Bogiem” oraz „Jezus jest cały człowiekiem”, to — mocą tych dwu całkowitych tożsamości — należy również uznać, że człowiek jest całkowicie Bogiem: a to jest panteizm.

Wielokrotnie wspomniane artykuły Hulsboscha, Schoonenberga i Schillebeeckxa z trzeciego zeszytu *Tijdschrift voor Theologie* 1966 rozprawiają się z umiarkowanym monizmem po to, by wprowadzić chrystologiczny monizm radykalny, który — w wydaniu A. Hulsboscha — sprowadza się do adopcjanizmu. Właściwym jego twórcą jest A. Hulsbosch; Schoonenberg i Schillebeeckx przygotowują go i usuwają trudności. Artykuł Hulsboscha, pt. *Jezus Chrystus poznawany jako człowiek, wyznawany jako Syn Boży*¹³, przedstawia naprzód trudności, tkwiące w przedstawieniu jedności Chrystusa na sposób zjednoczenia z preegzystującą osobą Bożą. Na co Schoonenberg, w omawianym już artykule pt. *Chrystus bez dwoistości?*¹⁴, odpowiada, że preegzystencja osoby Bożej nie jest konieczna do tłumaczenia jedności Chrystusa, gdyż jest prawdopodobne, że i Pismo św. i nauczanie kościelne dopuszczają rezygnację z preegzystencji Słowa. A Schillebeeckx dodaje w artykule pt. *Osobowa forma objawienia Ojca*¹⁵, że pojęcie preegzystencji Słowa może być iluzją, wywodzącą się z ludzkiego sposobu pojmowania wszystkiego w wymiarze czasu. „Jeżeli jednak odrzuci się preegzystencję Słowa, czy należy

¹² *Chrystus-sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1967, s. 82.

¹³ *Tijdschrift voor Theologie* 1966, s. 250—273.

¹⁴ *Tijdschrift voor Theologie* 1966, s. 289—306.

¹⁵ *Tijdschrift voor Theologie*, 1966, s. 274—288.

nadal przyjmować osobowość Boską, różną od człowieczeństwa Chrystusa?" — pyta w cytowanym artykule Schoonenberg. A Hulsbosch odpowiada — w tym samym co wyżej artykule — do zrozumienia wyjątkowości osoby Chrystusa wystarczy łaska, pojęta jako stworzenie. Czyli nic nie zmusza do przyjęcia w Chrystusie niestworzonej łaski zjednoczenia ani do uznania Go za rodzonego Syna Bożego. Ceną za jedność Chrystusa jest rezygnacja z jego prawdziwego Bóstwa. Wprawdzie Chrystus pozostaje nadal ludzką formą objawienia się Ojca, i to formą wyjątkową i jedyną; ale tę wyjątkową jedność sprowadza Hulsbosch do dziewiczego poczęcia oraz do zmarłych wstania.

Schillebeeckx, w cytowanym artykule, podziela zasadnicze tezy Hulsboscha, wyznaje nawet, że poczynając od r. 1953 był zawsze przeciwny sformułowaniom „Chrystus jest Bogiem i człowiekiem” oraz „Człowiek Jezus jest Bogiem”¹⁶. Jeśli człowiek Chrystus nie jest ani Bogiem ani człowiekiem i człowiekiem, wniosek jest tylko jeden: od r. 1953 Schillebeeckx był przekonany, że Chrystus jest tylko człowiekiem. Czyli już w chwili pisania dziełka *Chrystus — sakrament spotkania z Bogiem* odrzucał prawdziwe Bóstwo Zbawiciela. Dlatego artykuł z 1966 r. rzuca światło na to, jakie znaczenie Schillebeeckx podstawił pod cytowane wyżej zdanie: „W zjednoczeniu osobowym chodzi o boski sposób bycia człowiekiem i o ludzki sposób bycia Bogiem”¹⁷. Albowiem w artykule z 1966 r. twierdzi, że Chrystus jest Bogiem na sposób ludzki; znaczy „w granicach dostępnych człowiekowi, czyli w znaczeniu niewłaściwym”. Brak jednak podstaw do rozstrzygnięcia, czy dość skomplikowana chrystologia Schillebeeckxa z r. 1966 jest adopcjanizmem, czy panteizmem.

Credo narodu Bożego nie pozostawiło monizmu chrystologicznego bez odpowiedzi: wyznając jedność Chrystusa wyjaśnia, że ma ona swe źródło w jedności osoby, a nie w zmieszaniu natur¹⁸. Wyjaśnienie Pawła VI jest równoważne stwierdzeniu, że rozróżnienie między osobą i naturą jest nadal konieczne do wyrażenia danych objawienia o osobowości Chrystusa. Adopcjanizmowi radykalnego monizmu zamyka zaś drogę, gdy wyznaje, że Jezus Chrystus „jest Synem Bożym... jest Słowem odwiecznym, zrodzonym przez Ojca przed wszystkimi wiekami”.

¹⁶ dz. cyt., s. 276.

¹⁷ dz. cyt., s. 82.

¹⁸ „W sobie jeden, nie jakimś niemożliwym zmieszaniem natur, ale jednością osoby”.

Na pytanie „Jakie miejsce w świecie stworzonym zajmuje Chrystus?” odpowiada *Teologia grzechu* Pieta Schoonenberga¹⁹, która zarazem odsłania wszystkie zalety i wady hermeneutyki dogmatycznej, uprawianej przez „nową” teologię. Świat, dla wszystkich jej przedstawicieli, jest w ciągłym rozwoju. Ponieważ w filozofii egzystencjalnej nie ma niezmiennych istot, do tego stopnia zarzucili statyczny obraz świata, że — zamiast mówić o istnieniu świata — piszą o świecie, który powstaje. „Bóg — pisze Schoonenberg²⁰ — nieustannie stwarza powstający świat. Jego stworzenie nie kończy się z pierwszym powołaniem do bytu, ale doprowadza świat do doskonałości. Raj nie leży na początku, ale na końcu tak, że zarówno najgłębszy sens grzechu jak i odkupienie mierzy się w odniesieniu do tego kresu”, którym jest Chrystus. Albowiem cała historia zbawienia w tym powstającym świecie zmierza ku Chrystusowi, to znaczy nie tylko ku Jego śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, ale przede wszystkim ku coraz pełniejszej obecności w świecie, której szczytem będzie Paruzja.

Antagonicznie do historii zbawienia przebiega historia grzechu. Jak zbawienie, tak i grzech ciągle wzrasta i wzrastać będzie do końca. Nie ma podstaw do tego, by chronologicznie pierwszemu grzechowi, tj. grzechowi Adama, przyznać szczególną rolę w historii grzechu. „W każdym razie odrzucenie Chrystusa przez ukrzyżowanie ma znacznie większe znaczenie niż pierwszy grzech, jakkolwiek by on był; tym bardziej, że nie musimy przyjmować szczególnego obdarowania łaską u chronologicznie pierwszego człowieka,„²¹. A biblijna opowieść o upadku rajskim jest mitem. Jeśli zaś odmitologizujemy je, odrzucając mityczną szatę a zachowując podstawowy zamysł autora, dojdziemy do następującego wniosku: upadek, odpowiedzialny za zło w świecie, to nie jeden pojedynczy akt na początku, ale cała historia grzechu, która poprzedza danego człowieka. Tak więc nowa interpretacja upadku rajskiego jest odmitologizowaniem, postulowanym przez Rudolfa Bultmanna.

„Skoro nieuchronność grzechu dziedzicznego nie musi być przypisana chronologicznie pierwszemu grzechowi, można ją przypisać temu ukoronowaniu grzechu świata, którym jest odrzucenie Chrystusa,.. W ten sposób od śmierci Chrystusa każdy człowiek przychodzi na świat w sytuacji grzechu dziedzicznego, prze-

¹⁹ *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966.

²⁰ dz. cyt., s. 219.

²¹ dz. cyt., s. 220.

ciwnej zbawieniu”²². Ale za sytuację przeciwną zbawieniu, w której się obecnie rodzimy, jest odpowiedzialny nie tylko grzech ukrzyżowania Chrystusa, ale również cała dotychczasowa historia grzechu, tj. grzechy wszystkich praojców, znajdujące wyraz w religijno etycznych ideałach wychowawczych.

Czymże jest zatem grzech dziedziczny? Jak grzech osobowy, *peccatum actuale*, tak i dziedziczny jest nierozdzielnie związany z osobą; czyli można go opisać jedynie w personalistycznych i egzystencjalnych kategoriach; dotychczasowe teorie, posługujące się esencjalnymi pojęciami istoty, natury, przypadłości, stanu, są zatem niewłaściwe. Egzystencjalne, właściwe określenie brzmi: Jesteśmy w grzechu dziedzicznym tzn. jesteśmy pozbawieni łaski dlatego, że przychodzimy na świat w sytuacji przeciwnej zbawieniu. Albowiem grzechy praojców, przede wszystkim zaś grzech ukrzyżowania Chrystusa, przerwały przyjaźń z Bogiem.

Ale od chwili śmierci zbawczej Chrystusa wszyscy rodzimy się również w sytuacji zbawienia, gdyż Pan zmartwychwstał i Duch Jego napelnia ziemię. U dziecka jedno i drugie, tj. sytuacja przeciwna zbawieniu oraz sytuacja zbawienia, obecne jest jako czyste usytuowanie”²³. Albowiem grzech dziedziczny u dziecka jest niejako w stanie utajonym, a pełną rzeczywistością staje się dopiero wtedy, gdy przez grzech osobisty po osiągnięciu moralnej dojrzałości zostanie zaakceptowany. Podobnie łaska chrztu jest w niemowlęciu nowym życiem dopiero zaofiarowanym, ale jeszcze nie przyswojonym. Jednogatunkowe pojmowanie grzechu dziedzicznego i łaski chrztu u niemowląt oraz u dorosłych przez tradycyjną teologię było następstwem niewłaściwego esencjalnego spojrzenia na człowieka. W ujęciu egzystencjalnym człowiek jest tym, czym jest dopiero przez swój wolny akt i dlatego ani grzechu ani łaski nie można należycie opisać w kategoriach natury i przypadłości.

Ponieważ grzech dziedziczny w nas nie zależy od jednego aktu grzechu, dokonanego na początku, ale od historii grzechu, a przede wszystkim od grzechu ukrzyżowania Chrystusa, jest dla teologii sprawą zupełnie obojętną, czy ludzkość pochodzi od jednego praojca, czy też od wielu, niezależnych od siebie par małżeńskich. Schoonenberg, wychodząc naprzeciw teorii ewolucji, przyjmuje pochodzenie ludzkości od wielu niezależnych od siebie par mał-

²² dz. cyt., s. 221.

²³ A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes*. Freiburg i. Br. 1965.

żeńskich, a swoją teorię uważa za poligenizm zarówno biologiczny jak i teologiczny.

Pierworodny grzech rajski oraz grzech dziedziczny jest dzisiaj przedmiotem żywego zainteresowania teologów. W Holandii z próbą nowej interpretacji dogmatu wystąpił również A. Hulsbosch w monografii pt. *Stworzenie Boga*²⁴, która jednak nie jest ani tak logicznie zwarta ani tak oryginalna jak teoria Schoonenberga. Poza Holandią zarysy nowych teorii przedstawili: Z. Alszeghy, M. Flick, P. Grelot. Dlatego *Credo narodu Bożego* przypomina, jakie są obowiązujące twierdzenia nauki katolickiej w tych dwu zagadnieniach. Przypomina więc Paweł VI, że stan, w którym się obecnie znajduje natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, jest różny od tego, w jakim posiadali ją pierworodzice; bo pierworodzice przed upadkiem byli, przez łaskę sprawiedliwi i święci, nie znając ani zła ani śmierci. Obecnie zaś wszyscy ludzie dziedziczą naturę pozbawioną łaski, zranioną w swym przyrodzonym wyposażeniu i podległą śmierci. Wbrew Schoonenbergowi należy więc przyjąć, po pierwsze: że człowiek był na początku w szczególnie sposób obdarzony łaską; po drugie, że raj pojęty jako stan świętości, moralnej niewinności i wolności od śmierci — istniał już na początku historii ludzkości. A odpowiedzialność za obecny stan upadku ponosi tylko Adam — ani grzech krzyżujących Chrystusa, ani cała historia grzechu, ten Adam, „w którym wszyscy zgrzeszyli; co znaczy, że grzech pierworodny, popełniony przez niego, spowodował upadek natury ludzkiej”. Wreszcie: grzech dziedziczny, w którym się rodzimy, oznacza, że otrzymujemy naturę pozbawioną łaski, zranioną w swym wyposażeniu przyrodzonym i podległą śmierci. Istnieją poważne wątpliwości, czy definicja grzechu dziedzicznego, podana przez Schoonenberga, da się uzgodnić z określeniem, podtrzymanym przez Pawła VI.

Eucharystia, jako ośrodek pobożności katolickiej, była chronologicznie pierwszym przedmiotem bardzo żywego, ogólnie holenderskiego dialogu w katolickich klubach dyskusyjnych. Nowa interpretacja dogmatu eucharystycznego nie została wypracowana dla użytku szkolnego, ale celem pokierowania religijnym życiem ok. 500 000 młodych dyskutantów i tych wszystkich, którym tradycyjne sposoby przedstawienia nie wiele mówiły. Od razu wycisnęła piętno na religijności szerokich kręgów. Rozsławiła ją prasa i radio. Z tych względów bardzo szybko, bo już 15. IX. 1965 r., Paweł VI określił swe stanowisko wobec niej, ogłaszając

²⁴ A. Hulsbosch, dz. cyt.

encyklikę *Mysterium fidei*, w której przestrzegł przed porzuceniem tradycyjnej nauki o przeistoczeniu eucharystycznym i ograniczaniu się do transsignifikacji i transfinalizacji. Encyklika zwróciła oczy katolików całego świata na „nową” teologię holenderską.

Głównym twórcą tej nowej teorii był P. Schoonenberg, który od r. 1959 naprzód w artykułach, przeznaczonych dla szerszych kręgów, rozpowszechniał idee transsignifikacji i transfinalizacji²⁵, a potem wprowadził je do *Nowego Katechizmu*, którego był redaktorem. L. Smits, drugi przedstawiciel tej linii, nie tylko przejął teorię Schoonenberga, ale nadał jej radykalniejszą postać²⁶. Mniej rozbudowaną próbę egzystencjalnej interpretacji równocześnie z P. Schoonenbergiem podał J. Möller²⁷, a S. Trooster²⁸ podzielił tak zasady jak tezy Schoonenbergowej teorii. Schoonenberg, Smits, Trooster należą do pierwszego okresu nowej teologii eucharystycznej; teorię E. Schillebeeckxa należy zaliczyć do okresu drugiego. Ponieważ nie tylko zawodowi teologowie, ale również szerszy ogół duchowieństwa i świeckich jest zainteresowany tymi teoriami, bądą one

²⁵ Swą teorię obecności eucharystycznej Chrystusa wyłożył P. Schoonenberg w artykułach: a) *Detegenwoordigheid van Christus* (Obecność Chrystusa). *Verbum* 1959, 148—157; b) *Eucharistische tegenwoordigheid* (Obecność eucharystyczna). *Verbum* 1959, 194—205; c) *Een terugblik: ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid* (Syntetyczne zestawienie: przestrzenna, osobowa i eucharystyczna obecność). *Verbum*, 1959, 393—415; d) *Christus' eucharistische tegenwoordigheid* (Eucharystyczna obecność Chrystusa). *De Heraut* 1964, 333—336; e) *Christus' tegenwoordigheid voor ons* (Obecność Chrystusa dla nas). *Verbum* 1964, 393—415; f) *Nogmaals eucharistische tegenwoordigheid* (Jeszcze raz o obecności eucharystycznej). *De Heraut*, 1965, 48—50.

²⁶ *Nieuw zicht on de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de de Eucharistie*. *De Bazuin*, nr 48—49, 1964; b) *Van oude naar nieuwe transsubstantiatie leer* (Od starej ku nowej nauce o transsubstancjacji). *De Heraut*, 1964, 330—344. c) *Beantwoording van vragen een onmerkingen aan p. Smits* (Odpowiedz na pytania i uwagi pod adresem O. Smitsa). *De Bazuin* nr. 48/23, 1965. d) *Actuele vragen rondom de transsubstantiatie en de tegenwoordigheid des Heren in de Eucharistie* (Aktualne zagadnienia związane z transsubstancją i obecnością Pana w Eucharystii). Roermond (Romen en Zonen) 1965.

²⁷ *De transsubstantiatie*. *Ned. Kath. Stemmen* 1960, 2—14. b) *Existential en kategorial denken* (Myślenia egzystencjalne i kategorialne). *Ned. Kath. Stemmen*, 1960, 166—171.

²⁸ *Transsubstantiatie*. *Streven*, 1965, 737—744. b) *De eucharistische werelijke tegenwoordigheid van Christus in de hededagse protestantse en katholieke theologie* (Rzeczywista obecność eucharystyczna Chrystusa w dzisiejszej teologii protestanckiej i katolickiej).

szerzej rozwinięte; tak na podstawie źródłowej literatury jak — w oparciu o wielogodzinne rozmowy autora z ich twórcami.

Dla okresu pierwszego najbardziej typowa jest teoria P. Schoonenberga, dlatego że jest najbardziej rozbudowana i wywarła największy wpływ zarówno na teologów jak i — za pośrednictwem *Nowego Katechizmu* na ogół wiernych.

Rozróżnia on tylko dwa rodzaje obecności rzeczywistej, *praesentia realis*, *werkelijkte tegenwoordigheid*, *real presence*: obecność fizyczną czyli miejscową oraz osobową. Miejscowa, fizyczna, przestrzenna obecność jest właściwa rzeczom cielesnym, które przestrzennie się z sobą stykają. Obecność miejscowa jest dla człowieka najniższą formą obecności. „Prawdziwa obecność człowieka jako człowieka, to obecność osobowa względnie międzyosobowa, której synonimem jest obcowanie, *communio*”,²⁹ względnie — towarzystwo, *fellowship*. Obecność osobowa może istnieć bez miejscowej: np. „osoba umiłowana, może być ze mną, a nawet żyć we mnie chociaż przestrzennie jest nieobecna”³⁰. Ten charakterystyczny rys jest doniosły dla oceny całości eucharystycznej teologii nie tylko Schoonenberga.

Te dwa sposoby obecności różnią się od siebie tak bardzo, że nie można ich sprowadzić do jednego rodzaju; są różnorodne; a w terminologii scholastycznej są *analogia*. Różnią się naprzód pochodzeniem: źródłem obecności miejscowej jest usunięcie przestrzennej odległości, podczas gdy obecność osobowa dokonuje się przez znaki, za pośrednictwem których osoba objawia się drugiej osobie lub uczestniczy w jej wewnętrznym życiu. „Po drugie cały sposób bycia obecnym jest różny w wspomnianych wyżej dwu rodzajach”³¹: obecność miejscowa podlega prawom rozciągłości materialnej, a obecność osobowa jest ponad tymi prawami. Wyrażające ją poetyckie powiedzenie „Jesteś głęboko w mym sercu” znaczy: Twoja osoba jest całkowicie i niepodzielnie tam gdzie całkowicie i niepodzielnie jest moja osoba. Wreszcie te dwa rodzaje obecności różnią się między sobą sposobem wzrostu i ubytku: obecność miejscowa wzrasta ilościowo, osobowa — jakościowo. W szklance może być więcej lub mniej wody, ale trudno sobie

²⁹ *Christ's Eucharistic Presence*. Chicago Studies. Chicago 1965 s. 146: „The authentic presence of man as man is the personal or interpersonal presence, which is synonymous with „communion”.

³⁰ dz. cyt., s. 146

³¹ dz. cyt., s. 147

wyobrazić, żeby ta woda była więcej lub mniej obecna w szklance. Z drugiej strony, obecność osobowa może zawsze wzrastać, owszem utrzymuje się przez to, że wzrasta, przez to że staje się głębsza”³². Np. ci, którzy się dla siebie nawzajem poświęcili z miłości, z konieczności dogłębniej zbliżyli się do siebie, skoro ich osobowe życie polega właśnie na tym, że ściślej się do siebie zbliżają.

Zestawienie różnic między dwoma sposobami obecności dowodzi, że dla Schoonenberga obecność osobowa sprowadza się do obcowania i wyczerpuje się w sposobach obcowania międzyosobowego. Nie jest to zatem obecność pojęta statycznie, ale dynamicznie i aktualistycznie; jest nierozzerwalnie związana z czynnościami, które są jej podstawą i znakiem. Przez ten dynamiczno aktualistyczny charakter odróżnia się ona od obecności substancjalnej, przyjmowanej przez filozofię i teologię scholastyczną. Nie tylko P. Schoonenberg, ale także pozostali teologowie holenderscy nowej linii³³ zarzucają zarówno scholastyce jak i teologii potrydenckiej właśnie to, że obecność Chrystusa w Eucharystii pojęta zbyt statycznie i autonomicznie, tzn. w oderwaniu od symbolicznej czynności kultowej, jaką jest konsekracja i komunika sakramentalna.

Nie tylko Schoonenberg ale wszyscy teologowie nowej linii tak przed ukazaniem się encykliki *Mysterium fidei* jak i po jej ogłoszeniu określają eucharystyczną obecność Chrystusa jako prawdziwą i rzeczywistą, wzbraniają się zaś nazywać ją obecnością substancjalną tak, że ich poglądy można by nazwać teorią obecności (tylko) rzeczywistej *werkelijke tegenwoordigheid*, *Realpraesenz*, *real presence*.

Prawdziwa i rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii jest obecnością osobową. Co Schoonenberg tak uzasadnia: nie może ona być obecnością miejscową, ale „musi należeć do rodzaju obecności osobowej, albowiem forma obecności, która nie jest jeszcze osobową — a taką jest właśnie obecność miejscowa — nie jest przez się zdolna wzmóc obecności osobowej”³⁴. Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii nie jest bowiem samoistna, gdyż pochodzi od osobowej jego obecności i w tejże obecności ma swój cel. Naprzód

³² dz. cyt., s. 147

³³ Wielki wpływ wywarł J. de Jong przez swe studia: *Die Eucharistie als symbolische Wirklichkeit*. Zeitschrift für katholische Theologie, 1965, 313—317. b) *De eucharistische tegenwoordigheid gefunderd op symbolische werkelijkheid* (Obecność eucharystyczna oparta na symbolicznej rzeczywistości). Oecumene, 1865, 160—163; c) *De Eucharistie. Symbolische werkelijkheid*. Hilversum (Gooi en Sticht) 1966.

³⁴ P. Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 148

pochodzi od osobowej obecności Chrystusa: Wszak Chrystus jest osobowo obecny wśród ludu Bożego już przed konsekracją eucharystyczną, bo zgromadzeni w kościele są grupą Jego uczniów i On żyje w nich przez wiarę. Jest także obecny w szczególny sposób w kapłanie celebrującym Mszę św. Jego obecność staje się ściślej-sza przez słuchanie słowa Bożego, które od Niego pochodzi i o Nim mówi. Wzrasta dalej przez konsekrację i komunię eucharystyczną, które wynikają z Jego osobowej obecności w zgromadzeniu wiernych. Po wtóre jego obecność pod postaciami eucharystycznymi nie jest sama w sobie kresem; jej celem jest pogłębienie Jego osobowej obecności w nas, a przez to pogłębienie jedności między nimi wszystkimi.

Prawdziwa i rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii jest tylko osobowa; nie towarzyszy jej żadna miejscowa obecność uwielbionego Pana: gdyż na to trzeba by było, by Chrystus opuścił niebo, albo ciało Chrystusa zostało ściśnięte do wymiarów konsekrowanej hostii; a wszystkie te trzy możliwości są metafizycznie wykluczone. Obecność sakramentalna, którą przyjmuje teologia scholastyczna oraz sobór trydencki, nie sprowadza się bynajmniej do obecności miejscowej, ale musi być interpretowana jako obecność rzeczywistości w symbolu, w znaku. Obecność poprzez znak jest zaś cechą obecności osobowej. Również i tomistyczne tłumaczenie, że ciało Chrystusa jest obecne w Eucharystii na sposób substancji, *per modum substantiae*, sprowadza się w swej negatywnej części do odrzucenia obecności miejscowej; a w części pozytywnej domaga się przeinterpretowania w duchu personalistycznej metafizyki, nawiązującej do M. Heideggera³⁵, tzn. musi być wyrażona w pojęciach transsignifikacji i transfinalizacji.

Z tego widać, że w teorii Schoonenberga — i innych teologów nowej linii — nie ma w ogóle mowy o metafizycznej obecności w miejscu, tzn. takiej, mocą której substancja Boga jest wszędzie, a substancja duszy ludzkiej tam gdzie znajduje się żywe ciało ludzkie. Schoonenberg nie zna obecności w miejscu, która by nie była rządzona prawami rozciągłości czyli była metafizyczna; dla niego każda obecność w miejscu jest zarazem miejscowa czyli fizyczna i podlega prawom rozciągłości. Ponieważ z drugiej strony częściowo odrzucił a częściowo przeinterpretował na inne znaczenie tradycyjne pojęcia obecności sakramentalnej i obecności *per modum substantiae* — wiążące Chry-

³⁵ dz. cyt., s. 149

stusa eucharystycznego z miejscem — dlatego prawdziwa i rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii, o której on mówi, musi mieć inne znaczenie niż prawdziwa, rzeczowa i substancjalna obecność eucharystyczna, przyjmowana przez tradycyjną teologię katolicką. Zerwanie zarówno fizycznego jak metafizycznego powiązania eucharystycznego ciała Chrystusa z miejscem jest jednym z powodów, dla których Schoonenberg i teologowie nowej linii skrzętnie unikają określenia: substancjalna obecność Chrystusa w Eucharystii.

Kiedy Chrystus po raz pierwszy konsekrował chleb i wino, mówił: „Bierzcie i jedzcie; to jest ciało moje... Pijcie z tego wszyscy, to jest bowiem krew moja”³⁶. Słowa konsekracji powodują tajemniczą przemianę, którą Kościół nazwał transsubstancjacją, a sobór trydencki ściśle i dogmatycznie zdefiniował jako przemianę całej substancji chleba w ciało Chrystusa i całej substancji wina w krew Jego tak, że pozostają tylko postaci chleba i wina. Zgodnie z swym naczelnym założeniem „nowa” teologia nie odrzuca transsubstancjacji, ale ją na nowy, inny niż dotychczas, sposób interpretuje.

Przez postaci chleba i wina, które pozostają po konsekracji, teologia potrydencka powszechnie rozumiała przypadłości, *accidentia*, zapodmiotowane w pozazjawiskowej substancji: czyli dogmat transsubstancjacji interpretowała w pojęciach arystotelesowskiej metafizyki. Ale wszyscy teologowie nowej linii odrzucają tę metafizykę; podział bytu na substancje i przypadłości ich zdaniem nie ma sensu. W świetle psychologii a zwłaszcza fenomenologii — powiadają — zjawiskowe postaci chleba i wina nie są bynajmniej przypadłościami, pod którymi lub poza którymi kryłyby się pozazjawiskowa substancja. Skoro więc nie istnieje taka rzecz jak substancja chleba i wina, tradycyjna interpretacja transsubstancjacji w arystotelesowskich pojęciach jest pozbawiona wartości przedmiotowej.

Nowa interpretacja oparta jest na metafizyce personalistycznej, za jaką Schoonenberg³⁷ i teologowie nowej linii uważają egzystencjalną fenomenologię M. Heideggera. Z jego dzieła *Sein und Zeit* czerpie Schoonenberg naprzód zasadę, na której zbudował antropocentryczną dogmatykę: bytowanie każdego bytującego w najdalszej głębi polega na bytowaniu ku człowiekowi, *im Zusein zum Menschen*. Tę zasadę omówiono

³⁶ Mat 26, 26—27

³⁷ P. Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 149

już wyżej w związku z teorią Trójcy świętej. Nowa interpretacja transsubstancjacji odwołuje się ponadto do heideggerowskiej definicji sensu bytowania, która wyraża się w dwu twierdzeniach: Sens, *Sinn*, jest to... skierowanie ku celowi, *Woraufhin*, z którego coś staje się jako coś zrozumiałe³⁸. Bytowanie ma sens tylko o tyle, o ile wchodzi w zrozumienie ludzkiego bytowania. Te dwa twierdzenia wyjaśniają znaczenie zasady, podanej na początku: albowiem sensem bytowania jest właśnie to, czym bytowanie jest w swej głębi; czyli to, co nam bytowanie tłumaczy i czyni zrozumiałe. Pojęcia transsignifikacji i transfinalizacji wywodzą się z tych dwu twierdzeń.

Nowa interpretacja transsubstancjacji, wypracowana przez Schoonenberga, zbudowana jest na podstawie trzech pojęć: kategorii daru, transsignifikacji, transfinalizacji. Kategoria daru i pojęcie transsignifikacji pochodzi od Schoonenberga; chociaż rodowód transfinalizacji wywodzi się od francuskiego teologa Y. de Montcheuil'a³⁹, to jednak sam włą nową treść w to zapożyczone słowo. Funkcja tych pojęć jest następująca: fenomenologia Heideggera prowadzi do nowego pojęcia substancji, a kategoria daru, transsignifikacja i transfinalizacja są źródłem nowej interpretacji transsubstancjacji.

Substancja, w nowym rozumieniu, oznacza to, czym właściwie coś jest; czyli „istotę” rzeczy — w znaczeniu dopuszczonym przez egzystencjalizm. „Ale bytowanie rzeczy jest odniesione nie tylko do bytowania wszystkich innych rzeczy, ale także w bardzo rzeczywisty sposób do osób ludzkich. Materialny świat jest światem dla ludzi... Substancja przyrody polega częściowo na tym, że od człowieka może otrzymać formę i sens, *meaning*, *Sinn*... Kiedy na substancję rzeczy spoglądamy w tak pełny sposób, jest oczywiste, że się ona ciągle zmienia pod wpływem człowieka; nie tylko przez interwencję ludzką, która zmienia ich zewnętrzną postać... ale także — i to jeszcze bardziej — przez fakt, że człowiek nadaje rzeczom sens, *meaning*”⁴⁰. Na przykład, kiedy podnosi je do roli znaków, które urzeczywistniają i wzmacniają osobową obecność między ludźmi; takich jak słowa,

³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle 1935 s. 151: „*Sinn ist das... Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*”.

³⁹ Yves de Montcheuil, *La raison de permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après Bonaventure et Thomas*. Recherches de Sciences Religieuses, 1939, 352—364.

⁴⁰ P. Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 149—150.

listy, podarki. W nauczaniu ustnym i w *Nowym Katechizmie* substancję rzeczy definiuje natomiast ogólniej i bez zastrzeżeń: Substancją, istotą materialnych rzeczy jest to, czym one są — każda na swój sposób — dla człowieka”⁴¹.

Wobec tego również definicja substancji chleba i wina musi być antropocentryczna. P. Schoonenberg czyni wyraźne zastrzeżenie, że pojęcie chleba i wina nie jest naukowo fizyczne — oderwane od człowieka i wzięte z podręczników fizyki i chemii — ale antropologiczne. Jako ogólne określenie substancji rzeczy, tak samo i definicja substancji chleba i wina jest bardziej wycieniowana w jego naukowych publikacjach niż w nauczaniu ustnym i w *Nowym Katechizmie*: „Substancja chleba i wina polega na tym, że są one tworcami przyrody, a także produktami rolnictwa — przez wypiek i wyciśnięcie — i że są przeznaczone do odżywiania i odświeżania ludzi”⁴² — pisze w artykule pt. *Eucharystyczna obecność Chrystusa*. Ale w *Nowym Katechizmie* oświadcza po prostu: „Substancją chleba jest być ziemskim pożywieniem dla człowieka”⁴³.

Jeśli teraz porównamy definicje substancji w ogólności oraz substancji chleba i wina — zwłaszcza w brzmieniu podanym przez *Nowy Katechizm* — z podanymi wyżej określeniami sensu bytowania, okaże się, że substancja rzeczy jest dla Schoonenberga tym samym co sens bytowania; a ten z kolei utożsamia się z ludzką finalizacją, tj. z przeznaczeniem dla człowieka, z odniesieniem celowym dla człowieka. Substancja rzeczy, sens bytowania i finalizacja ludzka bytowania są więc trzema zamiennymi pojęciami.

Czysto osobowa obecność eucharystyczna Chrystusa, jak każda osobowa obecność, musi się urzeczywistniać za pośrednictwem jakiegoś znaku, a dar „jest uprzywilejowanym носителем osobowej obecności, symbolem i narzędziem ofiarowania siebie samego”⁴⁴. Z tego względu kategoria daru ma podstawowe znaczenie dla nowej interpretacji dogmatu eucharystycznego. „Dawca jest obecny w swym darze i daje w nim siebie samego”⁴⁵. Sprawdza się to zawsze, chociaż w różnym stop-

⁴¹ *A New Catechism. Catholic Faith for the Adults*. New York 1967, s. 343.

⁴² P. Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 150

⁴³ *A New Catechism*, s. 343

⁴⁴ P. Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 151.

⁴⁵ dz. cyt., s. 151

niu: zwyczajowe podarunki, składane z okazji różnych rocznic, nie wywierają zwykle wielkiego wpływu na pogłębienie międzyosobowego obcowania. Ale dar, otrzymany na pożegnanie od ukochanej osoby, albo posiłek spożyty z nią po długiej nieobecności mogą złączyć dwoje ludzi na całe życie; czyli spowodować między nimi nieprzerwane duchowe obcowanie, na którym polega obecność osobowa.

To samo sprawdza się w znacznie wyższym stopniu w darach pochodzących od Boga-człowieka. Jak „jego słowa są słowami życia wiecznego, dar pochodzący od niego, będzie dla tego, kto ma wiarę, nieustanną obecnością źródła życia”⁴⁶. Z naszej strony warunkiem osobowej obecności Chrystusa jest wiara, albowiem obcujemy z nim tylko przez żywą wiarę. Jak każdy człowiek tak i Chrystus nie w każdym darze dawał siebie w jednakowym stopniu. Całkowicie dał siebie za życia na ziemi tylko jeden raz, podczas ostatniej Wieczerzy; jak na krzyżu „wydał siebie na mękę i śmierć za nas, tak podczas Wieczerzy dał siebie samego nam”⁴⁷. tak samo obecnie daje nam całkowicie siebie samego, ilekroć ponawiany jest na jego pamiątkę obrzęd sprawowania eucharystii. „Dlatego chleb i wino dla Jezusa i dla tych, którzy to czynią na jego pamiątkę, stały się w najwyższym stopniu darem samego siebie⁴⁸, *his self-donation*”.

Ilekroć z żywą wiarą przyjmujemy sakramentalną komunie, otrzymujemy od Chrystusa dwa dary: widzialny dar konsekrowanego chleba i wina oraz dar niewidzialny, którym jest ciało i krew Chrystusa. Kategoria daru odnosi się do widzialnego daru, tj. do konsekrowanego chleba i wina, które po konsekracji fizycznie i chemicznie pozostają nadal chlebem i winem: w przeciwnym bowiem razie nie mogły by być spożyte. Dlatego zwolennicy nowej interpretacji z upodobaniem mówią o konsekrowanym chlebie i winie, unikają natomiast nazwy „konsekrowane postaci chleba i wina”.

Według teologii tradycyjnej konsekrowane postaci chleba i wina są wprost znakami substancjalnej obecności w sakramencie ołtarza; natomiast w nowej interpretacji konsekrowany chleb i wino jest symbolem, znakiem Chrystusowego aktu darowania siebie: jest to następstwem dynamiczno czynnościowego pojmowania osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii. Ale chleb i wino są nie tylko symbolami osobowej obec-

⁴⁶ dz. cyt., s. 151

⁴⁷ dz. cyt., s. 152

⁴⁸ dz. cyt., s. 152

ności: Schoonenberg wyraźnie i wielokrotnie odrzuca posądzenie, jakoby według jego teorii chleb i wino tylko oznaczały obecność Chrystusa. Są one narzędziami i nosicielami Jego osobowej obecności. Jego obecność w chlebie i winie musi bowiem być prawdziwa i rzeczywista, skoro komunია sakramentalna powoduje Jego osobową obecność w nas. Ale w świetle metafizycznego prawa wystarczającej zasady ten argument nie domaga się substancjalnej obecności człowieczeństwa Chrystusowego w konsekrowanym chlebie i winie; do jego logicznej poprawności wystarcza obecność mocy pochodzącej od Chrystusa. Wobec tego trzeba stwierdzić, że kategoria daru nie wystarcza do uzasadnienia substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii, czyli takiej jakiej domaga się dogmat.

Rozumiał to dobrze sam Schoonenberg i dlatego postawił sobie pytanie, czy jego teoria utożsamia się z luteranckim lub kalwińskim pojmowaniem Eucharystii⁴⁹. W odpowiedzi zaznacza, że różnic jest wiele, a trwałą obecność eucharystyczną podkreśla jako najważniejszą różnicę między jego własnym ujęciem a pojmowaniem luteranckim i kalwińskim. Razem z Kościołem wyraźnie twierdzi, że rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii trwa tak długo, jak długo trwa forma konsekrowanego chleba i wina. Ponieważ jednak pojmuje chleb i wino antropologicznie — jako to, co ma być zjedzone względnie wypite — w odróżnieniu od tradycyjnej teologii naucza, że obecność eucharystyczna ustaje zaraz po zjedzeniu względnie wypiciu konsekrowanego chleba i wina. To określenie granicy trwania obecności przeszło do *Nowego Katechizmu*⁵⁰ oraz zostało powszechnie przyjęte przez teologów nowej linii⁵¹.

Następstwem dynamiczno czynnościowego pojmowania eucharystycznej obecności jest to, że osobowa obecność Chrystusa w akcie sakramentalnej komunii, przyjętej z żywą wiarą, jest większa niż w chwili konsekracji: co Schoonenberg wielokrotnie zaznacza. Albowiem w chwili konsekracji Chrystus dopiero nam

⁴⁹ dz. cyt., s. 152

⁵⁰ *A New Catechism*, s. 345

⁵¹ E. Schillebeeckx napisze bez ogródek: „Tradycyjne przepisa, które zostały podjęte na wypadek, gdyby kiedyś konsekrowane wino zostało rozlane na ołtarzowy obrus, mogą uważać jedynie za magiczną przesadę, która z punktu widzenia sakramentu nie ma sensu. Tego wina już nie można pić i dlatego z sakramentem nie ma ono chyba nic do czynienia”. *Die eucharistische Gegenwart*. Düsseldorf 1967 s. 97, przypis nr 57.

zaofiaruje dar samego siebie, a w komunii rzeczywiście nam przekazuje tenże dar i my ten dar aktualnie odbieramy. Ta strona teorii stała się źródłem błędnej interpretacji wśród tych, którzy ją powierzchownie rozumieli.

Skoro kategoria daru nie wystarcza do zabezpieczenia substancjalnej obecności, należy z kolei zapytać, czy uzasadnia ją transsignifikacja i transfinalizacja, dokonująca się w akcie konsekracji.

Ponieważ bytowanie każdego bytującego w najdalszej głębi polega na bytowaniu ku człowiekowi, dlatego przez akt darowania ulega zmianie bytowanie daru i to w swej najdalszej głębi; czyli ulega zmianie jego substancja, która jest tym samym co jego sens, *meaning*, oraz jego finalizacja. Schoonenberg — a za nim inni — posługują się następującym przykładem wyjaśniającym: Przez sam fakt, że ja daję tobie tę książkę, że należy ona do ciebie a nie do mnie, zmienił się jej byt i to w swej substancji. Każdy akt darowania pociąga za sobą zmianę substancji daru, zmianę sensu jego bytowania oraz zmianę jego finalizacji czyli odniesienia do człowieka. Innymi słowy następstwem darowania jest transfinalizacja. Ponieważ — jak wyjaśniono wyżej — substancja bytu, sens bytu i finalizacja bytu są pojęciami zamiennymi, transsubstancjacja jest według Schoonenberga tym samym co transsignifikacja oraz transfinalizacja.

Substancją chleba jest być ziemskim pokarmem. Ponieważ każdy akt darowania pociąga za sobą transsubstancjację, transsignifikację i transfinalizację daru, sprawia ją również akt konsekracji chleba i wina, które są widzialnymi darami Chrystusa: „Zwyczajny chleb stał się dla nas chlebem na życie wieczne: Chrystusem... Substancja chleba została wyłączona spod swego normalnego ludzkiego sensu i przeznaczenia, a stała się chlebem, który nam dał Ojciec niebieski: Jezusem Chrystusem”⁵². Wprawdzie przy konsekracji chleba mówił niegdyś Chrystus i mówią dzisiaj kapłani „To jest ciało moje”, a przy konsekracji wina „To jest krew moja”, ale w ustach Jezusa zwyczajem semickim „ciało” i „krew” oznaczają jedno i to samo, mianowicie człowieka Jezusa. Dlatego tradycyjne w teologii rozróżnianie obecności *vi verborum* od obecności *vi realis identitatis et concomitantiae* jest bez podstaw.

Transsignifikacja nie oznacza zmiany funkcji znaczeniowej wła-

⁵² *A New Catechism*, s. 343

ściwej znakowi, symbolowi; albowiem „signifikacja” w teorii Schoonenberga i teologów nowej linii jest tym samym co dogłębna istota bytowania, co substancja bytu, co jego dogłębny sens, *Sinn, meaning*. Tylko wtedy, gdy przez „znaczenie” będziemy rozumieć dogłębny sens i istotne przeznaczenie chleba, możemy mówić, że przez konsekrację zmienia się znaczenie chleba i wina. Ale o głębokim sensie rzeczy materialnych rozstrzyga — jak już wyłożono — to, czym są dla człowieka; jakiemu celowi w jego życiu służą. Tym sposobem zmiana przeznaczenia czyli transfinalizacja jest dla chleba i wina w Eucharystii równocześnie ich transsignifikacją i transsubstancją: dlatego że przeznaczeniem konsekrowanego chleba i wina jest być pokarmem na życie wieczne, a nie pokarmem ziemskim, uległ zmianie ich sens dogłębny oraz ich substancja; czyli transfinalizacja pociągnęła za sobą transsignifikację i transsubstancję.

P. Schoonenberg wyraźnie i wielokrotnie podkreśla, że zmiana dogłębnego sensu eucharystycznego chleba i wina jest zmianą rzeczywistą, *real change*⁵³, i z tego powodu również obecność Chrystusa w Eucharystii musi być w jego teorii uznana za rzeczywistą. Co więcej, jest przekonany, że utożsamienie transsubstancji z transsignifikacją i transfinalizacją nie zostało bynajmniej napiętnowane przez encyklikę *Mysterium fidei*: „bo encyklika nie potępia każdego zastosowania transfinalizacji i transsignifikacji, ale tylko takie stosowanie, które wyklucza rzeczywistą zmianę, a przez to również rzeczywistą obecność”⁵⁴.

Wyłożona teoria transsubstancji przez transsignifikację jest nową interpretacją trydenckiego dogmatu. Dlatego w pierwszej kolejności nasuwa się pytanie: W jakim stosunku pozostaje trydencka definicja transsubstancji do teorii Schoonenberga? Dogmat określa transsubstancję jako przemianę całej substancji chleba w Ciało i całej substancji wina w Krew Chrystusa. Być pożywieniem dla człowieka jest według Schoonenberga wprawdzie substancją chleba, ale w tym nie leży cała jego substancja: Albowiem — jak wyżej zaznaczono — substancja rzeczy materialnych tylko częściowo leży w tym, że od człowieka otrzymują sens; a do substancji chleba — oprócz przeznaczenia na pożywienie należy także to, że jest produktem przyrody i rolnictwa. Mocą własnych założeń Schoonenberga zmiana sensu i finalizacji chleba i wina nie jest zatem zmianą całej

⁵³ Schoonenberg, *Christ's Eucharistic Presence*, s. 138—139.

⁵⁴ dz. cyt., s. 139

substancji chleba i wina. Z tego powodu Schoonenberg do ostatka odmawia uznania trydenckiej definicji transsubstancjacji, zawartej w dogmatycznym kanonie 2 sesji XIII. W czerwcu 1967 r. odbyło się w Gazzado, w północnych Włoszech, znamienne spotkanie Schoonenberga, Schillebeeckxa i Blesa oraz trzech teologów holenderskich, wykładających w Rzymie, tj. Lemeera, Dhana, Vissersa. Rzymianie domagali się, by ich trzej rodacy z Północy wyrazili uznanie kanonu przytoczonego wyżej. Wszyscy trzej odmówili. Ta postawa dowodzi, że twórcy i wyznawcy transsubstancjacji przez transfinalizację i transsignifikację nadają jej inne znaczenie niż sobór trydencki.

Dalsza różnica między trydencką definicją transsubstancjacji a teorią Schoonenberga leży w tym, że według soboru trydenckiego kresem tej przemiany jest cała substancja, tj. cała rzeczywistość, którą jest Jezus Chrystus, z ciałem, duszą i bóstwem; natomiast w teorii Schoonenberga kresem przemiany jest właściwie tylko nowy sens, nowa finalizacja. Rzeczywistość, którą jest Chrystus, nie sprowadza się do tego sensu, który ma Eucharystia dla nas. Chociaż więc w chlebie konsekrowanym jest nowy sens, nie wynika z tego, że jest w nim cała rzeczywistość czyli substancja Jezusa: czyli transsubstancjacja przez transsignifikację i transfinalizację nie uzasadnia substancjalnej obecności Chrystusa. Można jedynie powiedzieć, że w Eucharystii urzeczywistnia się sens życia Chrystusowego dla nas; to znaczy, że przez nią Chrystus duchowo nas przetwarza na podobieństwo swoje po to, by być zjednoczony przez miłość. Do tego celu wystarcza zaś, by w Eucharystii działała moc, pochodząca od Chrystusa.

Schoonenberg uważa obecność Chrystusa w Eucharystii za rzeczywistą dlatego, że zmiana sensu w konsekrowanym chlebie i winie jest również rzeczywista. Niestety, można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy w jego teorii jest miejsce na taką zmianę sensu a więc na rzeczywistą transsignifikację i transfinalizację. Zmiana sensu ma polegać na tym, że substancja chleba zostaje wyłączona spod normalnego ludzkiego przeznaczenia, przestaje być pożywieniem ziemskim, a staje się chlebem na życie wieczne. Ale z drugiej strony Schoonenberg wyraźnie twierdzi, że konsekrowanym chlebem, i to nie tylko w naukowo fizycznym znaczeniu, ale także w znaczeniu antropologicznym. Być pożywieniem ziemskim dla człowieka należy do substancji chleba tak pojętego. Wobec tego należało by raczej twierdzić, że chleb konsekrowany, nie tracąc normalnego swego przeznaczenia, otrzymuje nowe; pozostając pożywieniem ziemskim staje się chlebem

na życie wieczne. Konsekracja nie powoduje właściwie zmiany sensu i przeznaczenia, ale wzbogaca je o nowy sens i o nowe przeznaczenie. Jak długo przywiązujemy do wyrazów właściwe znaczenie, tak długo nie mamy w teorii Schoonenberga podstawy do tego, by mówić o eucharystycznej transfinalizacji, transsignifikacji i transsubstancjacji. Aby być w zgodzie z logiką, Schoonenberg winien by posłużyć się innymi pojęciami: wówczas jeszcze bardziej by się oddalił od nauki soboru trydenckiego.

Również Luchsius Smits obrał fenomenologię Heideggera za narzędzie do nowej interpretacji i razem z P. Schoonenbergiem za najwyższą zasadę uważa twierdzenie: bytowanie każdego bytującego w największej głębi polega na bytowaniu ku człowiekowi. Przyjął także główne tezy Schoonenbergowej interpretacji, a więc transsignifikację, transfinalizację i kategorię daru, ale inaczej rozłożył akcenty: wysunął kategorię daru tak bardzo na czoło, że wielu czytelników i słuchaczy zarzucało mu, iż obecność Chrystusa sprowadził do czysto symbolicznej, a teorię jego nazwano teorią eucharystycznych odwiedzin, w których Chrystus raczy swych gości chlebem i winem. W rzeczywistości jednak L. Smits głosi tę samą teorię (tylko) rzeczywistej obecności co P. Schoonenberg.

Rzeczywista osobowa obecność Chrystusa urzeczywistnia się zdaniem L. Smitsa — przez dar konsekrowanego chleba i wina, albowiem dar jest zawsze nie tylko znakiem, ale i wcieleniem miłości obdarowującego. Podobnie w Eucharystii: Chrystus wciela swą miłość w chleb i wino, a zaofiarowanie nam chleba i wina jest znakiem darowania nam Siebie samego. Konsekrowany chleb pozostaje w sobie nadal chlebem: nie ma zatem mowy o transsubstancjacji w znaczeniu przyjętym przez sobór trydencki. Chleb konsekrowany staje się ciałem Chrystusa w inny sposób: zostaje mianowicie złączony z uwielbionym Chrystusem, przez co otrzymuje wyższy sposób bytowania. Podobnie jak człowieczeństwo w zjednoczeniu osobowym, pozostając prawdziwym człowieczeństwem, przez zjednoczenie z osobowością Bożą dostępuje wyższego sposobu bytowania. Tak więc słowa „To jest ciało moje” posiadają w teorii Smitsa inne znaczenie niż im przyznaje definicja dogmatyczna soboru trydenckiego.

Znamiennym rysem powyższych teorii obecności rzeczywistej przez transsignifikację i transfinalizację jest więc twierdzenie, że konsekrowane chleb i wino pozostają nadal chlebem i winem. Łatwo dostrzec przeciwieństwo między nim a trydencką nauką o transsubstancjacji. Dlatego wywołało ono sprzeciw nawet u zwolenników teorii. W imię założeń fenomenologii Heideggera, przy-

mowanych przez Schoonenberga i Smitsa, oraz w imię pojęcia transsignifikacji i transfinalizacji zaatakował je S. Trooster⁵⁵. Po konsekracji — pisał — nie można już mówić o chlebie i winie, albowiem przez konsekrację tak radykalnie zmienił się sens i znaczenie chleba oraz wina, że przestały być chlebem i winem. Gdy chleb ziemski staje się niebiańskim pożywieniem, dokonuje się zmiana istoty. Ktokolwiek nazywa po prostu chlebem konsekrowany chleb eucharystyczny, ten popada w sprzeczność z nauką soboru trydenckiego.

To samo twierdzenie i to od strony kategorii daru, na której jest oparte, zaatakował również G. Liesting⁵⁶: Kategoria daru, jak już wyjaśniono, oznacza bezpośrednio widzialne dary chleba i wina, a dopiero pośrednio dar Samego siebie, oznaczony przez Chrystusa tymi widzialnymi darami. Otóż — twierdzi Liesting — Chrystusowi przy ostatniej Wieczerzy chodziło wprost i bezpośrednio o danie własnego ciała i krwi, a nie o podanie chleba i wina jako znaku swej miłości. Dlatego istota chleba i wina ulega całkowitej przemianie, tak że konsekrowana hostia przestaje być zwyczajnym chlebem. A ludzka kategoria daru tylko pod tym warunkiem może być stosowana do Eucharystii, że nie tylko chleb i wino, ale także akt darowania uległ przy ostatniej Wieczerzy podobnemu przeistoczeniu.

P. Schoonenberg, przynaglony społecznym zapotrzebowaniem, przystąpił do opracowania nowej interpretacji katolickiej nauki eucharystycznej nie przebadawszy wprzód metodycznie, jaka jest właściwie treść soborowych dekretów, które zamierzał inaczej interpretować. Edward Schillebeeckx włączył się wprawdzie do dyskusji później, ale za to rozpoczął od zagadnienia podstawowego, mianowicie od hermeneutyki dekretów trydenckich o Eucharystii, w artykule pt. *Obecność Chrystusa w Eucharystii*⁵⁷. Rok później, już po ogłoszeniu encykliki *Mysterium fidei*, wystąpił z własną interpretacją doktryny eucharystycznej w artykule pt. *Eucharystyczny sposób rzeczywistej obecności Chrystusa*⁵⁸; a w r. 1967 obydwie artykuły ukazały się w wydaniu książkowym⁵⁹ pod wspólnym tytułem: *Obecność*

⁵⁵ S. Trooster, *Transsubstantiatie*. Streven 1965, 737—744

⁵⁶ G. Liesting, *Het sacrament de Eucharistie*. Den Haag 1966

⁵⁷ E. Schillebeeckx, *Christus tegenwoordigheid in de Eucharistie*. Tijdschrift voor theologie 1956, 136—173.

⁵⁸ E. Schillebeeckx, *De eucharistische wijze van Christus' werkelijkte tegenwoordigheid*. Tijdschrift voor theologie 1966, 359—394.

⁵⁹ E. Schillebeeckx, *Christus' tegenwoordigheid in de Eucha-*

eucharystyczna. Przyczynek do dyskusji nad obecnością rzeczywistością. Historia powstania zaznaczyła się niekorzystnie na wewnętrznej spójności tego dziełka.

Eucharystyczna teologia Schillebeeckxa należy już do drugiego okresu w historii nowej interpretacji holenderskiej: Przejmuje podstawowe pojęcia teorii Schoonenberga, tj. transsignifikację i transfinalizację, ale inaczej określa ich stosunek do transsubstancjacji; według Schoonenberga transsubstancjacja dokonuje się przez transsignifikację, podczas gdy Schillebeeckx uczy, że transsignifikacja jest następstwem transsubstancjacji. Razem z Schoonenbergiem uważa fenomenologię za jedyne uprawnione narzędzie filozoficzne do interpretacji dogmatów, ale w odróżnieniu od Schoonenberga posługuje się najnowszym wydaniem fenomenologii, mianowicie filozofią M. Merleau — Ponty'ego, którego Schoonenberg jeszcze nie uwzględnia. Razem z Schoonenbergiem określa eucharystyczną obecność Chrystusa jako rzeczywistość osobową, ale w odróżnieniu od niego twierdzi, że dochodzi ona do skutku przez ontologiczną zmianę, *conversio entis*, najwyższej rzeczywistości chleba i wina.

Jak *Teologia grzechu* jest najlepszym przykładem hermeneutyki w ujęciu P. Schoonenberga, tak *Obecność eucharystyczna* jest klasycznym wykładem podstaw, zadań i metod hermeneutyki E. Schillebeeckxa.

Jej podstawą jest teoria poznania rzeczywistości, oparta na filozofii M. Merleau-Ponty'ego⁶⁰: „Tradycja zbyt często uważała poznanie absolutu... za poznanie absolutu w sposób absolutny. Merleau-Ponty słusznie zwalcza takie pojmowanie w ciągu całego swego filozoficznego życia. Nasze poznanie jest zawsze usiłowaniem, określonym przez sytuację, ujęcia absolutu, który się nam ciągle wymyka, ale który nadaje kierunek naszym nieustannym wysiłkom”⁶¹. Dlatego najgłębsza istota osób i rzeczy jest dla nas nieosiągalna, a wszystkie wyraźne treści świadomości określają jedynie kierunek, w którym leży tajemnica bytu, ciągle się nam wymykająca. Rzeczywistość poznajemy tylko w znakach. Z tego samego powodu wyraźne poznanie rzeczywistości jest zawsze złożone: czynne otwarcie się na to, co się nam daje jako rzeczy-

ristie. Bilthoven 1967. Tłumaczenie niemieckie ukazało się równocześnie pt: *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*. Düsseldorf (Patmos) 1967.

⁶⁰ 1908—1951.

⁶¹ Tijdschrift voor theologie 1966, 285.

wistość, idzie zawsze razem z nadaniem określonego sensu, *Sinnstiftung*, uwarunkowanego sytuacją historyczną⁶².

Przedmiotem dogmatów jest rzeczywistość zbawcza, *Heilswirlichkeit*, a każdy dogmat jest jej interpretacją i próbą wyraźnego jej określenia⁶³. Dlatego, w świetle powyższych założeń, żadna określona treść dogmatyczna nie posiada niezmiennej, ponadczasowej i nieprzemijającej wartości, ale jest związana z duchową kulturą okresu, w którym powstała. Ponadczasowy i niezmienny w dogmatach może być jedynie kierunek, *Ausrichtung*, na tę samą rzeczywistość zbawczą, ujmowaną w różnych okresach w różne pojęciowe ramy, *Denkrahmen*, w różną pojęciową szatę, *Einkleidung*. W każdym dogmacie należy więc odróżnić podstawowy zamysł Kościoła, *Grundintention*, czyli ponadczasowe i niezmiennie nastawienie na tę samą rzeczywistość zbawczą, od jego wyrażenia w określonych ramach pojęciowych, które jest historycznie uwarunkowane i zmienne. Nawet właściwy przedmiot orzeczenia dogmatycznego, *das eigentlich Gemeinte* „selbst schon eine Interpretation”⁶⁴, dlatego że jest treściowo wyraźnym ujęciem rzeczywistości zbawczej, nie posiada ponadczasowej wartości: pokazowym przykładem na prawdziwość tego stwierdzenia jest dla Schillebeeckxa trydencka definicja dogmatyczna transsubstancjacji.

Następstwa dla hermeneutyki są dalekosiężne: Prawowierność, *Orthodoxie*, w świetle przyjętych założeń można zdefiniować tylko jako „właściwe nastawienie, właściwy kierunek na rzeczywistość zbawczą, *die rechte Ausrichtung auf die Heilswirlichkeit*”⁶⁵. A być w zgodzie z wiarą dla Schillebeeckxa może znaczyć — i znaczy — tylko tyle co zachować podstawowy zamysł Kościoła⁶⁶, *Grundintention*.

Skoro zaś słowo Boże „nie występuje nigdzie w czystym stanie”, ale zawsze w szacie ludzkich ram pojęciowych, uwarunkowanych historyczną sytuacją, „czysto dosłowne, *rein materielle*, powtarzanie sformułowania dogmatycznego, które zostało dokonane w innym klimacie, jest zawsze niebezpieczne”⁶⁷: poucza o tym historia teologii. Z chwilą, gdy zmieni się zasadniczo duchowa kultura

⁶² *Eucharistische Gegenwart*. Düsseldorf 1967, 100. Por. dz. cyt. s. 194: „Wir können das Absolute nie auf absolute Weise besitzen”.

⁶³ dz. cyt., s. 16: „selbst schon eine Interpretation”.

⁶⁴ por. dz. cyt., s. 106.

⁶⁵ dz. cyt., s. 54, 84, 106.

⁶⁶ dz. cyt., s. 15.

⁶⁷ dz. cyt., s. 15.

ludzkości, zachodzi konieczność dokonania nowej interpretacji dogmatu w ramach pojęciowych współczesnej epoki. Zaniedbanie poszukiwań za nową interpretacją dogmatów grozi wówczas podwójnym niebezpieczeństwem: „albo będziemy zmuszeni do życia w podwójnej prawdzie — przez co powstaje przepaść między moim życiem w Kościele a moim życiem w świecie”, albo nasze życie religijne niepostrzeżenie wypróżni się z przedmiotowej wartości ontologicznej”⁶⁸.

Dla nas, żyjących w drugiej połowie XX w., tradycja apostołska, tzn. podstawowy zamysł apostołski, *apostolische Grundintention*, może być zachowany bez skażenia, *heil*, tylko drogą ujęcia fenomenologicznego”⁶⁹. Nie jest to jednak eidetyczna fenomenologia husserlowska, ale metafizyczna, dla której fenomen jest znakiem rzeczywistości, która nam się jawi w fenomenie⁷⁰. W tej egzystencjalistycznej metafizyce nie ma więc miejsca na pojęcie substancji, która by się kryła pod fenomenem lub za fenomenem. Arystotelesowskie rozróżnienie między substancją a przypadłościami jest więc obce dzisiejszej mentalności⁷¹.

Zadaniem hermeneutyki jest zatem ustalić podstawowy zamysł, *Grundintention*, kościelnego nauczania i wiary oraz oddzielić go od zmiennych ram pojęciowych. Pierwszy rozdział *Eucharystycznej obecności* jest w całości poświęcony takiemu właśnie studium hermeneutycznemu nad trydencką definicją dogmatyczną transsubstancjacji. W oparciu o akta soborowe przeprowadza w nim tezę, że — wbrew powszechemu przekonaniu historyków soboru — substancja chleba i wina musi być rozumiana w znaczeniu arystotelesowskiej metafizyki, a postaci, *species*, chleba i wina są tym samym co przypadłości: wśród Ojców soboru nie było ani jednego, który by ich nie rozumiał po arystotelesowsku⁷². Skutkiem tego należy odróżnić trzy poziomy w nauce soboru trydenckiego o Eucharystii: poziom wiary, którym jest szczególna, rzeczywista obecność eucharystyczna; poziom ontologiczny, który jest zmianą bytu, *transentatio*⁷³ względnie przeistoczeniem *conversio entis*⁷⁴; wreszcie poziom kosmologiczny, *natur-philosophisch*

⁶⁸ dz. cyt., s. 104

⁶⁹ dz. cyt., s. 84

⁷⁰ dz. cyt., s. 99

⁷¹ dz. cyt., s. 67

⁷² dz. cyt., s. 57

⁷³ dz. cyt., s. 41

⁷⁴ dz. cyt., s. 101

czyli przemiana substancji w arystotelesowskim pojęciu *trans-substantiatio*.

Soborowi trydenckiemu chodziło przede wszystkim o zabezpieczenie prawdziwej, rzeczywistej obecności Chrystusa: to był jego podstawowy zamysł, wyrażony w kanonie pierwszym sesji XIII. Ponieważ jednak sobór nie wyobrażał sobie tej wyjątkowej obecności inaczej niż na sposób transsubstancjacji rozumianej jako przemiana substancji w arystotelesowskim pojęciu, poświęcił jej następny, drugi kanon; tak że bezpośrednim zamiarem soboru, *unmittelbare Absicht*, było zdefiniowanie transsubstancjacji pojętej po arystotelesowsku⁷⁵. W czasach, kiedy arystotelizm był powszechnie przyjmowany, był to jedyny skuteczny sposób zabezpieczenia wiary w prawdziwą, rzeczywistą obecność. Ale nawet w tym drugim kanonie podstawowy zamysł pozostaje ten sam: Tridentinum chce jedynie i wyłącznie proklamować jedną w swym rodzaju obecność eucharystyczną jako nienaruszalną daną wiary⁷⁶.

W świetle historii objawienia i dogmatu eucharystycznego możemy dzisiaj łatwo odróżnić to, co jest istotne i konieczne dla dogmatu, od niekoniecznej szaty pojęciowej: „Istotnym i podstawowym dla dogmatu wiary było to, że po konsekracji nie ma rzeczywistości chleba, *keine Wirklichkeit Brot*”⁷⁷. Albowiem rzeczywista obecność eucharystyczna tak ściśle wiąże się z rzeczywistą przemianą chleba i wina, „że właśnie i konkretnie ta ostatnia jest właściwą treścią dogmatycznego orzeczenia: jest właściwym trydenckim dogmatem”⁷⁸. A przemiana rzeczywista, to przemiana rzeczywistości czyli bytu, *conversio entis*, dokonująca się na poziomie ontologicznym, który przeto należy do dogmatu. Natomiast wyrażenie tej ontologicznej przemiany w kosmologicznych pojęciach arystotelesowskich substancji i przypadłości był ramą i szatą pojęciową, którą sobór musiał się posłużyć, jeśli w ówczesnych warunkach chciał o Eucharystii mówić w sposób zrozumiały. Dzisiaj sytuacja jest odwrotna: wobec zmierzchu arystotelizmu, nowa niearystotelesowska „interpretacja dogmatu stała się konieczna właśnie z tego względu, by uratować sam dogmat”⁷⁹. Takie „odmitologizowanie trydenckiej definicji dogmatycznej z arystotelesowskich składników”⁸⁰ jest możliwe bez za-

⁷⁵ dz. cyt., s. 51

⁷⁶ dz. cyt., s. 54

⁷⁷ dz. cyt., s. 48

⁷⁸ dz. cyt., s. 49

⁷⁹ dz. cyt., s. 68

⁸⁰ dz. cyt., s. 41

przeczenia wierze, skoro Ojcowie Kościoła posiadali dokładnie taką samą wiarę w obecność Chrystusa w Eucharystii co *Tridentinum*, a nie wyrażali jej po arystotelesowsku.

Punktem wyjścia dla nowej interpretacji jest z jednej strony przedstawiona wyżej wykładnia dekretów trydenckich, a z drugiej Schoonenbergowa teoria obecności rzeczywistej, którą Schillebeeckx poddaje zasadniczym przeróbkom. Za narzędzie służy fenomenologiczna metafizyka, której zasadniczym rysem jest to, że rzeczywistość jest w fenomenie, a nie poza lub pod fenomenem. Jest to zatem metafizyka nie znająca ani substancji ani przypadłości; metafizyka, która przewycięża dualizm nie tylko substancji i przypadłości, duszy i ciała⁸¹, ale także fenomenowi i rzeczywistości, która się w nim jawi, *tritt in Erscheinung*: różnica między fenomenem a rzeczywistością, która się w nim jawi, wywodzi się mianowicie z niewspółmierności, *Inadäquatheit*, naszego poznania⁸².

Fenomenem, który jest formą jawienia się rzeczywistości, *Erscheinungsform*, jest nie tylko to co zmysłowe, ale wszystko, co się nam z rzeczywistości jawi a jest niewspółmierne z rzeczywistością jako tajemnicą⁸³. Rzeczywistość zaś nie jest ludzkim wytworem, ale darem Bożym danym człowiekowi po to, aby uczynił z niej ludzki świat, nadając jej ludzki sens⁸⁴. Ta właśnie rzeczywistość, uprzednio dana przez Boga, jest metafizycznym bytem, wyprzedzającym wszelkie ludzkie tworzenie sensu⁸⁵: jest przez to tajemnicą oraz rzeczywistością w znaczeniu mocnym. Ontologiczny zmysł u człowieka, czyli umysł, ujawnia ten byt metafizyczny przez to, że mu nadaje sens, *Sinn stiftet*⁸⁶. Skutkiem tego nie tylko w każdym jawieniu się rzeczywistości, ale również w każdym wyraźnym poznaniu rzeczywistości zawarte jest nadanie sensu⁸⁷. Stąd zaś wynika, że „najgłębszy, metafizyczny sens rzeczy jest dla poznania ludzkiego nieosiągalny”⁸⁸; że niezależnej, bezwzględnej rzeczywistości, *das Absolute*, nie możemy nigdy posiadać w sposób bezwzględny⁸⁹; że każda teoria, opisująca rzeczywistość, jest tymczasowa, nie definitywna, względna.

⁸¹ dz. cyt., s. 65 n

⁸² dz. cyt., s. 100

⁸³ dz. cyt., s. 86

⁸⁴ dz. cyt., s. 86

⁸⁵ dz. cyt., s. 99

⁸⁶ dz. cyt., s. 99

⁸⁷ dz. cyt., s. 100

⁸⁸ dz. cyt., s. 87

⁸⁹ dz. cyt., s. 104

Przyjąwszy za aksjomat, że po konsekracji nie ma w Eucharystii zasadniczo rzeczywistości chleba i wina, Schillebeeckx uniknął zarzutów stawianych Schoonenbergowi oraz odrzucił kategorię daru: fenomenologia darowania siebie w podarku całkowicie w Eucharystii zawodzi, albowiem w niej darem nie jest widzialny chleb, ale sam Chrystus⁹⁰. Ten sam aksjomat połączony z fenomenologiczną metafizyką doprowadził Schillebeeckxa do odmiennego określenia stosunku między transsubstancjacją a transsignifikacją i transfinalizacją. W teorii Schoonenberga zasadniczą rolę odgrywa transfinalizacja, albowiem z niej wynika zarówno transsignifikacja jak i transsubstancjacja. Natomiast Schillebeeckx przyznaje metafizyczne pierwszeństwo przemianie rzeczywistości czyli transsubstancjacji, rozumianej jako *transentatio, conversio entis*; jej następstwem jest transsignifikacja i transfinalizacja: „ponieważ przedmiotowo zmieniło się to, co jest oznaczone przez fenomen, równocześnie zmieniło się także znaczenie fenomenu”⁹¹. Albowiem transsignifikacja jest zmianą sensu konsekrowanego chleba, dokonaną przez człowieka Chrystusa i przez Kościół, a rzeczywistość ani nie jest tworem ludzkim ani nie sprowadza się do ludzkiej sensowności: dlatego transsignifikacja nie może być przyczyną a jedynie następstwem transsubstancjacji⁹² czyli zmiany rzeczywistości; jest to równoznaczne z odwróceniem jednej z głównych tez Schoonenberga. Razem ze Schoonenbergiem uważa jednak Schillebeeckx obecność eucharystyczną za rzeczywistą obecność osobową, ale w odróżnieniu od niego uczy, że dochodzi ona do skutku przez zmianę najwyższej płaszczyzny rzeczywistości czyli bytu chleba i wina.

Obecność Chrystusa w Eucharystii jest rzeczywista i osobowa. Chociaż bowiem rzeczywista obecność Chrystusa właściwa jest jednej tylko Eucharystii i odróżnia ją od pozostałych sakramentów, to jednak „istnieje tylko jedna rzeczywista obecność, która się urzeczywistnia na różne sposoby”⁹³: mianowicie obecność osobowa. Dlatego eucharystyczny chleb i wino „są specyficzną sakramentalną formą jawienia się, *sakramentale Erscheinungsform*, Pana, który jest już rzeczywistością i osobowo obecny”⁹⁴; wyrażenie „sakramentalna forma jawienia się” pochodzi z fenomenologicznej sakramentologii: jak bowiem feno-

⁹⁰ dz. cyt., s. 93

⁹¹ dz. cyt., s. 101

⁹² dz. cyt., s. 100

⁹³ dz. cyt., s. 93

⁹⁴ dz. cyt., s. 93

menologiczna definicja sakramentu w ogólności orzeka, że jest to „rzeczywistość jawiąca się w znaku”⁹⁵, tak Eucharystia jest formą jawienia się Chrystusa sakramentalną czyli w znakach chleba i wina. Gdyby się albo pominęło albo odrzuciło obecność Chrystusa już urzeczywistnioną w zgromadzeniu wiernych, uczestniczących w Mszy św., oraz w kapłanie odprawiającym, uległaby zagrożeniu albo zniekształceniu również ta szczególna obecność rzeczywista jaka jest przywilejem Eucharystii. Ponieważ obecność osobowa jest międzyosobowym obcowaniem, rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii odnosi się nie do chleba i wina, ale do wiernych: „Chrystusowe darowanie się ostatecznie nie jest skierowane do chleba i wina ale do wiernych; dla nich jest przeznaczona rzeczywista obecność, ale za pośrednictwem... chleba i wina”⁹⁶. Z tego samego powodu „sakramentalne pokarmy są nie tylko znakami urzeczywistniającymi rzeczywistą obecność Chrystusa dla nas, ale także znakami rzeczywistej obecności Kościoła (a w nim naszej rzeczywistej obecności) dla niego”⁹⁷. Z tego samego powodu obecność eucharystyczna urzeczywistniona jest przez konsekrację jako zaofiarowanie, jako rzeczywistość zaofiarowana⁹⁸, a swoje pełne urzeczywistnienie osiąga dopiero w akcji godnej komunii sakramentalnej, która jest przyjęciem zaofiarowanej nam rzeczywistości.

Obecność eucharystyczna jest obecnością sakramentalną, tzn. dochodzi do skutku „za pośrednictwem i w darze chleba i wina”⁹⁹, jako znaków. Ale „obecność w znaku” ma u Schillebeeckxa inne znaczenie niż w klasycznej teologii: tam oznacza przedmiotową obecność, polegającą na tym, że rzecz jest przedmiotem znaczenia będącego w znaku. Tymczasem główne twierdzenie fenomenologicznej metafizyki Schillebeeckxa orzeka, że rzeczywistość nie jest poza fenomenem, ale w fenomenie. Skąd wynika, że rzeczywistość oznaczona przez sakramentalne znaki chleba i wina jest podmiotowo, „substancjalnie” i rzeczywiście w konsekrowanym chlebie i winie.

Powstaje zatem pytanie, co właściwie jest oznaczone przez eucharystyczne znaki sakramentalne? Podstawą rozwiązania jest twierdzenie, że „podstawową postacią sakramentalną eucharystii nie jest... po prostu chleb i wino, ale

⁹⁵ dz. cyt., s. 63

⁹⁶ dz. cyt., s. 92

⁹⁷ dz. cyt., s. 94

⁹⁸ dz. cyt., s. 95, 97, 101

⁹⁹ dz. cyt., s. 92

uczta, *das Mahl*, w której spożywa się chleb i wino”¹⁰⁰. Dlatego sakramentalne postaci realizują i oznaczają Chrystusowe samodarowanie się, *Selbsthingabe Christi*¹⁰¹. Takie znaczenie eucharystycznej uczty jest najważniejsze. Konsekwentnie zatem oznaczają rzeczywistą obecność Chrystusa, który się nam daje; względnie: Chrystusa w jego osobowej obdarowującej nas obecności¹⁰². Ponieważ obecność osobowa jest obcowaniem międzyosobowym, eucharystyczne znaki oznaczają także oddanie się Kościoła — i nasze własne — Chrystusowi¹⁰³, *Selbsthingabe der Kirche an Christus*. Natomiast odniesienie znaczenia eucharystycznych postaci do ciała i do krwi Chrystusa zostało w teorii Schillebeeckxa pominięte; prawdopodobnie stało się to w następstwie wymogów teorii a nie skutkiem prostego zapomnienia

W odpowiedziach na drugie pytanie „co jest właściwie obecne w Eucharystii?” widoczna jest zmiana myśli Schillebeeckxa w okresie czasu dzielącym pierwszy rozdział omawianego dziełka od drugiego. W rozdziale pierwszym znajdujemy dwie odpowiedzi. Pierwsza, zgodna z wymaganiami właśnie wyłożonej teorii sakramentalnego znaczenia Eucharystii oraz osobowego charakteru obecności, brzmi: „tym co się w Eucharystii najbardziej podstawowego dokonuje, jest aktualne i rzeczywiste darowanie siebie przez Chrystusa”¹⁰⁴. Druga jest reminiscencją soboru trydenckiego, którego hermeneutyce jest ten rozdział poświęcony: „właściwą rzeczywistością Eucharystii nie jest chleb, ale po prostu ciało i krew Chrystusa w sakramentalnej formie jawienia się”¹⁰⁵. Ta druga odpowiedź nie została podjęta przez drugi rozdział: nigdzie nie czytamy w nim, że krew Chrystusa jest właściwą rzeczywistością Eucharystii; jeśli zaś czytamy, że jest nią „ciało Chrystusa”, nie chodzi o ciało w znaczeniu właściwym ale przenośnym, czyli o osobę Chrystusa; dlatego właśnie wyrażenie „ciało Chrystusa” bywa pisane w cudzysłowie¹⁰⁶. Porzucenie tej drugiej odpowiedzi tłumaczy się teorią sakramentalnego znaczenia Eucharystii przedstawioną wyżej: ponieważ prawdziwe ciało i prawdziwa krew nie są właściwym znaczeniem Eucharystii, nie ma podstawy do tego, by mówić właśnie o ich rzeczywistej obecności.

¹⁰⁰ dz. cyt., s. 90

¹⁰¹ dz. cyt., s. 92, 93

¹⁰² dz. cyt., s. 92, 93

¹⁰³ dz. cyt., s. 94

¹⁰⁴ dz. cyt., s. 55

¹⁰⁵ dz. cyt., s. 56

¹⁰⁶ dz. cyt., s. 83, 101

Chrystusowe samodarowanie się ludziom przedstawia rozdział drugi nie tylko jako podstawę, ale wprost jako istotę tego co się w Eucharystii dopełniło, *schlechthin sein Wesen*. Jest to powtórzenie odpowiedzi pierwszej z pierwszego rozdziału. Zgodnie z tym założeniem w Eucharystii „jest obecny sakramentalnie Pan darujący siebie”¹⁰⁷, bo tylko On sam jest nam w niej dany¹⁰⁸. On, żywy, rzeczywisty, niebiański. Ponieważ jednak jest to obecność osobowa, zachodzi w Eucharystii „dwustronna rzeczywista obecność: Chrystusa i Jego Kościoła”¹⁰⁹.

Co należy rozumieć przez Chrystusowe samodarowanie się, które w Eucharystii jest oznaczone i rzeczywiście obecne? Do pojęcia Chrystusowego darowania się podobnie jak do pojęcia każdego Bożego darowania się w akcie łaski należy aspekt ontologiczny, stwórczy, *Schöpfungsmoment*, zwany łaską stworzoną. Ale Chrystusowe darowanie siebie w Eucharystii osiąga niebywałe ontologiczne nasycenie przez to, że rozciąga się również na świecką rzeczywistość chleba, którą przemienia, *conversio*¹¹⁰.

Z tych określeń widać, że darowanie nam siebie przez Boga nie jest substancjalne, skoro Bóg daje nam łaskę stworzoną przez siebie, a nie swoją substancję. Wobec tego darowanie nam siebie przez Chrystusa w Eucharystii tylko wtedy będzie substancjalne; tylko wtedy Chrystus da nam naprawdę całego siebie, swoją substancję, a nie tylko swą łaskę, jeśli rzeczywistość chleba ulegnie przemianie w substancję Chrystusa, w Jego ciało i krew, duszę i bóstwo. Czyli od natury tej przemiany zależy natura Chrystusowego samodarowania siebie oraz natura Jego rzeczywistej obecności w Eucharystii, jaką przyjmuje Schillebeeckx.

Czymże jest więc ta zmiana rzeczywistości chleba i wina, której nierozzerwalny związek z rzeczywistością eucharystyczną obecności Schillebeeckx wielokrotnie podkreśla? Schillebeeckx, jak powiedziano wyżej, odrzuca trydencką definicję przeistoczenia z tego powodu, że wyrażona jest w arystotelesowskich pojęciach substancji i przypadłości: przecież taka rzecz, jak substancja chleba i wina, dla dzisiejszego człowieka w ogóle nie ma sensu i nie istnieje. Odrzuca także, jako wprost śmieszne, teorie scholastyczne tłumaczące dokonanie się przeistoczenia albo drogą *productio* albo drogą *annihilatio* oraz *adductio*¹¹¹. Ontologiczny i stwórczy

¹⁰⁷ dz. cyt., s. 92

¹⁰⁸ dz. cyt., s. 93, 94

¹⁰⁹ dz. cyt., s. 94, 95, 102

¹¹⁰ dz. cyt., s. 53 n

¹¹¹ dz. cyt., s. 59

aspekt, będący w chlebie i winie następstwem konsekracji a dziełem Ducha Chrystusowego, jest zmianą bytu, *Seinsverwandlung* chleba i wina; jest zmianą rzeczywistości i to właściwej rzeczywistości chleba i wina, *eigentliche Realität*¹¹². Ścisłej mówiąc: jest zmianą najwyższej rzeczywistości, *Höchste Realität*¹¹³, względnie rozstrzygającej i zasadniczej rzeczywistości chleba i wina, *entgültige Wirklichkeit*¹¹⁴. Chociaż bowiem Schillebeeckx odrzuca podział rzeczywistości na przypadłości i substancje, to jednak w tej jednej, będącej w fenomenie rzeczywistości odróżnia wielość poziomów: rzeczywistość eucharystyczna jest np. na takim poziomie *Wirklichkeitebene*, że może być osiągnięta tylko przez akt wiary¹¹⁵.

Niestety, jak zdecydowanie podkreśla, że dokonuje się zmiana rzeczywistości, tak uporczywie milczy o tym, w co zostaje przemieniona rzeczywistość chleba i wina; milczy o tym, co jest kresem, *terminus ad quem*, tej przemiany. Przede wszystkim nigdy nie twierdzi, że rzeczywistość chleba i wina zostaje przemieniona w ciało i krew Chrystusa. Gdy odmitologizował dekret soboru trydenckiego od transsubstancjacji, i twierdził, że ontologiczna płaszczyzna przeistoczenia jest konieczna do zachowania rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii; gdy pisał, że ontologiczna przemiana chleba i wina jest już implicite zawarta w pojęciu rzeczywistej obecności, zdefiniowanym w kanonie pierwszym tej samej XIII sesji¹¹⁶, można było oczekiwać, że określi tę przemianę jako przemianę rzeczywistości chleba i wina w rzeczywistość ciała i krwi Chrystusa. Ponieważ tego nie czyni, można słusznie wnosić, że rozumie inaczej niż sobór trydencki naturę przeistoczenia, a pośrednio również i naturę rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Nie jest to bowiem wynikiem przeoczenia czy niedopowiedzenia, ale następstwem odmiennego pojmowania. Wskazuje na to jedyna w omawianym dziełku wypowiedź, określająca pozytywnie naturę ontologicznej przemiany w przeistoczeniu. Znajduje się ona w pierwszym rozdziale i orzeka: „Rzeczywistości ziemskie... w taki sposób zostają pozbawione swej świeckiej samoistości, swego bycia sobą, że stają się sakramentalną formą jawienia się niebieskiej cielesności Chrystusa, tzn. rzeczywistej obecności dla mnie”¹¹⁷. Chleb i wino — w świetle tej wypowiedzi — zostają

¹¹² dz. cyt., s. 56

¹¹³ dz. cyt., s. 54

¹¹⁴ dz. cyt., s. 48

¹¹⁵ dz. cyt., s. 96

¹¹⁶ dz. cyt., s. 54

¹¹⁷ dz. cyt., s. 56

zatem metafizycznie przeniesione w czysto sakramentalne znaki ciała Chrystusowego, a nie w samo ciało Chrystusa. Przed przeistoczeniem istnieją jako samoistne rzeczywistości; po przeistoczeniu natomiast całą ich rzeczywistością jest być znakiem rzeczywistej obecności Chrystusa, niczym więcej. Ponieważ rzeczy niejasne należy tłumaczyć przez to co jasne, taki sam sens posiada niejasne zdanie drugiego rozdziału, w którym czytamy: „Znaczenie zjawiskowych postaci chleba i wina zmienia się, ponieważ mocą Ducha Stworzyciela zmieniła się rzeczywistość, na którą zjawiskowość wskazuje”¹¹⁸. Zmiana rzeczywistości polega właśnie na tym, że chleb przestaje być chlebem; dlatego zjawiskowe postaci nie mogą już wskazywać na rzeczywistość chleba, bo jej nie ma; muszą oznaczać co innego, mianowicie Chrystusa.

Rzeczywista obecność zależy bytowo od przeistoczenia, a sprawczą jej przyczyną jest uobecnienie się Chrystusa, *sich Gegenwärtigsetzen Christi*. Z tego powodu natura rzeczywistej obecności eucharystycznej musi zależeć od natury Chrystusowego uobecnienia się. To zaś — czytamy — „jest czysto sensownym, *rein sinnvolles*, a przez nas aktem wiary doświadczonym uobecnieniem się żywego, rzeczywistego Chrystusa”; a to dlatego, „że funkcja znaku (*sacramentum est in genere signi*) jest tu maksymalna”¹¹⁹.

„Sensowność” w cytowanym zdaniu znaczy to samo co funkcja znaku. Jeśli uobecnienie się Chrystusa jest czysto sensowne, dokonuje się całkowicie na płaszczyźnie znaczeniowej, a nie na płaszczyźnie metafizycznej. Ale obecność jest następstwem uobecnienia się. Wobec tego — wnosimy — obecność Chrystusa w Eucharystii również nie leży na metafizycznej płaszczyźnie bytowania i rzeczywistości, a tylko na płaszczyźnie sensowności znaków sakramentalnych. Towarzyszy jej wprawdzie metafizyczna zmiana rzeczywistości chleba i wina czyli przeistoczenie, ale ona sama nie należy do metafizyki. A jeśli uobecnienie się oraz obecność Chrystusa nie dokonują się na metafizycznej płaszczyźnie rzeczywistości, czy można tę obecność uważać za rzeczywistą w znaczeniu właściwym i pełnym?

Ograniczenie jej do płaszczyzny sensowności powoduje, że „do Chrystusa eucharystycznie i rzeczywiście obecnego można się zbliżyć tylko przez to, że rzutujący akt wiary, *in einem projekti-*

¹¹⁸ dz. cyt., s. 101

¹¹⁹ dz. cyt., s. 93

ven Glaubensakt... sprawia, że postacie chleba i wina... wskazują na tę obecność”¹²⁰. Chociaż obecność eucharystyczna jest niezależna od wiary jednostki i jest metafizycznie od niej wcześniejsza, to jednak taki rzutujący akt wiary potrzebny jest do tego, by wierny mógł przyjąć Chrystusa jako pokarm. Należałoby stąd wnosić, że niemowlęta nie mogą ani ważnie ani skutecznie przyjmować sakramentalnej komunii eucharystycznej; co jest sprzeczne z powszechną opinią teologów i praktyką kościołów wschodnich. Owszem należałoby wnosić, że w ogóle nie przyjmują Pana Jezusa, a jedynie konsekrowany chleb, gdyż brak u nich aktu wiary rzutującego na Chrystusa.

Ostatecznie należy stwierdzić, że Schillebeeckxowi nie powiódł się wielki wysiłek włożony w to, by eucharystyczną obecność osobową, która u Schoonenberga była w sferze sensowności, przenieść na płaszczyznę metafizyczną bytowania; również u Schillebeeckxa eucharystyczna obecność należy do sfery sensowności.

Po wtóre należy wierzyć w szczerść częstych oświadczeń Schillebeeckxa, że chce zachować wiarę nieskażoną; ale z drugiej strony jest jasne, że jego teoria przeistoczenia i Chrystusowego uobecnienia się różni się nie tylko od słownego brzmienia ale także i od właściwego zamysłu kanonu drugiego Sesji XIII Soboru Trydenckiego: nie pozwala bowiem twierdzić, że rzeczywistość chleba i wina zostaje przemieniona w krew Chrystusa. Wprost nie zaprzecza temu, ale bez zasadniczych przeróbek jest niemożliwa do pogodzenia z treścią trydenckiego dogmatu. Przeróbki konieczne są również dla usunięcia dość licznych dwuznaczności i niekonsekwencji. Pod względem logicznej zwartości teoria Schillebeeckxa nie dorównuje bowiem teorii Schoonenberga.

Po trzecie hermeneutyczny punkt wyjścia teorii Schillebeeckxa jest wątpliwy: albowiem arystotelesowskie jest tylko przeciwstawienie substancji do przypadłości; natomiast para pojęć „substancja — postać” nie jest arystotelesowska. Analiza aktu soboru trydenckiego przeprowadzona przez Schillebeeckxa jest zbyt powierzchowna i pobieżna, by mogła udowodnić, że sobór rzeczywiście chciał podstawić arystotelesowskie znaczenie pod niearystotelesowską terminologię, wyrażającą się nazwami „substancja, postać”.

Teoria rzeczywistej obecności osobowej, stworzona w odpowiedzi na społeczne zapotrzebowanie, zaczęła od razu kształtować życie religijne szerokich kół i spowodowała osłabienie kultu Eucharystii. Jeśli bowiem do Jezusa w Eucharystii obecnego można się

¹²⁰ dz. cyt., s. 101

zbliżyć jedynie przez rzutuający akt wiary, nie ma podstawy do twierdzenia, że w tabernakulum zamknięty jest Pan Jezus: do puszeki włożyć i w tabernakulum zamknąć można jedynie chleb konsekrowany. Nie można powiedzieć, że kapłan niesie Pana Jezusa do chorego; niesie tylko chleb konsekrowany. A jeśli w tabernakulum jest tylko chleb konsekrowany, nie ma żadnej podstawy do tego, by konsekrowanym postaciom oddawać cześć uwielbienia. Dlatego zaczęto usuwać przejawy kultu eucharystycznego poza Mszą św. i zarzucać zwyczaj adoracji Najświętszego Sakramentu.

Twierdzenie, że osobowa obecność Chrystusa jest dla mnie najpełniejsza w akcie godnej Komunii sakramentalnej, wyinterpretowano niekiedy tak, jakoby Chrystus był obecny tylko podczas Komunii i Mszy św. Powstało więc pytanie: co robić z konsekrowanymi postaciami? Jeden z twórców teorii odpowiedział na nie: To zależy od poziomu kulturalnego i etycznego. Ten zaś bywa różny; jak np. u tego kapelana harcerzy, który oświadczył chłopcom, iż jest całkowicie obojętne, co zrobią z konsekrowanymi komunikantami, które zbywały.

Paweł VI zaniepokojony szerokim i ujemnym oddziaływaniem tych teorii postanowił podtrzymać tradycyjną naukę o substancjalnej obecności i przeistoczeniu. Uczynił to w encyklice *Mysterium fidei* z 3. IX. 1965. Wprost nie potępił ani nie napiętnował żadnej z omówionych teorii obecności rzeczywistej, ale zwrócił uwagę, że tkwi w nich niebezpieczeństwo dla czystości wiary. Zaznaczył niewystarczalność samej transfinalizacji i transsignifikacji bez przeistoczenia właściwie rozumianego. Sam jednak posłużył się obydwu pojęciami — i transfinalizacji i transsignifikacji — w tym celu, by pokazać, że mogą być włączone z pożytkiem do wykładu nauki katolickiej. Transsubstancjację, bez której jest niemożliwe poprawne przedstawienie nauki o Eucharystii, określił wielokrotnie jako przemianę całej substancji czyli natury chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Substancji chleba i wina, która ulega przeistoczeniu, nie rozumie zaś w arystotelesowskim znaczeniu jako podłoża przypadłości, ale jako naturę czyli istotę: *substantia seu natura panis et vini*, pisze. Najwięcej uwagi poświęca jednakże samej obecności Chrystusa w Eucharystii, by ją zabezpieczyć przed sprowadzeniem do symbolizmu, do sensowności: nie ogranicza się do powtórzenia za soborem trydenckim, że jest to obecność prawdziwa, rzeczywista i substancjalna, ale dodaje, że człowieczeństwo Chrystusa w swej fizycznej rzeczywistości jest cieleśnie obecne, *etiam corporaliter praesens*; dodaje, że tak samo prawdziwie choć na inny sposób obecne jest w Eucharystii jak

i w niebie. Podtrzymuje trwałość eucharystycznej obecności, a za sprawdzian prawowierności uważa oddawanie Eucharystii czci uwielbienia.

Cele encykliki nie zostały należycie zrozumiane. Schoonenberg nadal uczy, że transsubstancjacja jest transfinalizacją. L. Smits, w nowym opracowaniu swej teorii, które zapowiedziane było na r. 1968, twierdzi, że transsubstancjacja jest konieczna do zrozumienia dogmatu eucharystycznego, ale w dawnej esencjalnej perspektywie; perspektywa fenomenologiczno-egzystencjalna jest jednakże prawdziwsza. E. Schillebeeckx ogłosił swoją interpretację dogmatu eucharystycznego już po ukazaniu się encykliki; mimo wielkich wysiłków — jak wykazano — nie uniknął ani zredukowania obecności eucharystycznej do płaszczyzny sensowności ani nadania transsubstancjacji innego znaczenia niż otrzymała na soborze trydenckim. Dlatego Paweł VI po raz drugi widział się zmuszonym do podtrzymania tradycyjnej nauki o obecności eucharystycznej i poświęcił jej dłuższy ustęp w swym *Credo narodu Bożego*:

„Wierzymy, że tak samo jak podczas Ostatniej Wieczerzy chleb i wino, konsekrowane przez Pana, zostały przemienione w Jego ciało i krew, które za nas miały być złożone w ofierze na krzyżu, również chleb i wino konsekrowane przez kapłana zostaje przemienione w ciało i krew uwielbionego Chrystusa, królującego w niebie. Wierzymy także, iż tajemnicza obecność Chrystusa pod tym, co dla naszych zmysłów ukazuje się w taki sam sposób jak przedtem, jest obecnością prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną.

Chrystus nie może być w ten sposób obecny w sakramencie inną drogą, jak tylko przez przemianę samejże rzeczywistości chleba w własne ciało i przez przemianę samejże rzeczywistości wina w własną krew tak, że niezmienione pozostają jedynie te przymioty chleba i wina, które dostrzegają nasze zmysły... każde tłumaczenie katolickie... aby pozostać w zgodzie z wiarą katolicką, winno uznać, że w rzeczywistości i niezależnie od naszego umysłu chleb i wino przestały istnieć po konsekracji tak, że od tej chwili święte ciało i krew Pana Jezusa są nam rzeczywiście obecne pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina...

Jedno i niepodzielne bytowanie Pana uwielbionego w niebie nie zostaje uwielokrotnione; ale staje się obecne przez ten Sakrament w wielu miejscach na ziemi, gdzie się odprawia Msza św. Po Mszy św. pozostaje nadal obecny w Świętym Sakramencie... A dla nas jest błogim obowiązkiem czcić i adorować w świętej Hostii, którą widzimy, Słowo Wcielone, którego oczy nasze nie widzą i które, nie opuszczając nieba, uobecniło się wśród nas”.

Następstwa zastąpienia tradycyjnej metafizyki przez egzystencjalistyczną fenomenologię podniesioną do rzędu metafizyki zaznaczyły się w wielu działach teologii. Ich analiza wymagałaby kilku obszernych rozpraw. Ponieważ rozważania przeprowadzone wyżej, dają wystarczająco jasny obraz celów, metod i rozwiązań „nowej” teologii holenderskiej, wystarczy ograniczyć się do szkicowego wskazania najbardziej charakterystycznych poglądów, które zrodziły się w atmosferze „nowej” teologii. Ponieważ przynajmniej niektóre z nich rozpowszechniane są dotychczas tylko ustnie, jest rzeczą niemożliwą ustalić, kto i w jakim stopniu jest ich właściwym twórcą. Dlatego Czytelnik proszony jest o to, by odpowiedzialnością za nie obciążył tę właśnie atmosferę panującą wśród zwolenników „nowej” linii:

Naprzód zmienione, a nawet zagrożone zostało pojęcie transcendencji Boga: Jeśli bowiem rzeczywistość nie jest ani pod fenomenem ani poza nim, ale w fenomenie, Bóg, jako najwyższa rzeczywistość, jest również w fenomenie, a nie poza nim. Aby więc Boga odnaleźć, nie trzeba wznosić się ponad materię, ponad ducha, ponad wszystko stworzenie: ku górze. Boga odnajdujemy wyłącznie zwrotem ku stworzeniom, ku drugim ludziom; w płaszczyźnie poziomej. Transcendencja Boga leży więc w płaszczyźnie poziomej, a nie w pionowej; do tego stopnia, że każda — bez wyjątku — służba dla drugiego człowieka jest już prawdziwą teologiczną wiarą, nadzieją i miłością. Na co wielu zwłaszcza młodych, odpowiada pytaniem: po co w takim razie uprawiać ascezę, zamykać się w klasztorze, wyrzekać się założenia rodziny? Następstwem praktycznym jest zaś wyraźny spadek powołań.

Jeśli Bóg jest w fenomenie; jeśli ponadto metafizyka fenomenologiczna przezwycięża zarówno dualizm duszy i ciała, jak fenomenu i rzeczywistości oraz substancji i przypadłości: czy jest jeszcze wystarczający powód do przyjmowania dualizmu między Bogiem a światem czyli rzeczowej różnicy między Bogiem a światem? Wprawdzie żaden z zwolenników „nowej” teologii nie przyznaje się do panteizmu, ale niektórzy mówią o Bogu takim językiem, że narzuca się pytanie, czy ten Bóg, o którym mówią, jest jeszcze Stworzycielem nieba i ziemi.

Również pojęcie natury ludzkiej utraciło sens w „nowej” teologii. Jest ono — w teologii tradycyjnej — podstawą norm etycznych. W egzystencjalizmie zaś nie istnieje żadna niezmienna istota, różna od konkretnej i zmiennej egzystencji. Z tego powodu cała katolicka etyka — zdaniem zwolenników „nowej” linii — wymaga przebudowy, a niektóre jej

wskazania zawisły w powietrzu; np. tradycyjne stanowisko Kościoła w sprawie regulacji urodzin.

Z rozważań przeprowadzonych wyżej narzuca się kilka wniosków. Po pierwsze, nowa interpretacja katolickich dogmatów, podjęta w najlepszej intencji przez holenderskich teologów „nowej” linii, nie jest właściwą odpowiedzią na zew Jana XXIII. Albowiem Jan XXIII, w przemówieniu otwierającym II Sobór Watykański, domagał się takiej współczesnej interpretacji dogmatów, która by zachowywała tożsamość ich treści i znaczenia. Tymczasem ci teologowie zachowują jedynie podstawowy zamysł, a treść właściwą zastępują innym znaczeniem. Najwyraźniej uwidoczniło się to w rozprawie Schillebeeckxa o eucharystycznej obecności.

Po drugie, odrzucenie arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki i zastąpienie jej przez egzystencjalistyczną fenomenologię podniesioną do godności metafizyki personalistycznej jest niezgodne z uchwałami II soboru watykańskiego. Albowiem dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej żąda, by w poszukiwaniu teologicznych interpretacji św. Tomasz był nadal mistrzem i przewodnikiem a podstawą interpretacji były tylko te filozoficzne tezy, które stanowią trwały dorobek Kościoła, chrześcijaństwa i ludzkości.

Po trzecie, nieudana próba Schillebeeckxa nadania metafizycznego charakteru osobowej obecności rzeczywistej Chrystusa w Eucharystii dowiodła, że nawet drugie, ulepszone wydanie tej personalistycznej metafizyki nie nadaje się do teologicznej interpretacji eucharystycznego dogmatu.

Po czwarte, gorączkowy pośpiech w jakim teologowie „nowej” linii tworzyli nowe interpretacje dogmatów odbił się niekorzystnie na ich naukowej rzetelności. Tylko w ten sposób można np. wytknąć genezę opinii Schoonenberga, że ani Pismo św. ani Tradycja nie wykluczają bezwzględnie rezygnacji z preegzystencji Słowa; albo genezę tezy Schillebeeckxa, że niearystotelesowskie przeciwstawienie *substantia* — *species* ma w trydenckim dekreście o przeistoczeniu ściśle arystotelesowskie znaczenie substancji i przypadłości.

Ostatecznie więc holenderscy teologowie nowej linii przysłużyli się teologii katolickiej nie tyle przez swoje teorie, ile przez zwrócenie uwagi na palącą konieczność poszukiwania nowych interpretacji teologicznych, zachowujących tożsamość znaczenia dogmatów.

Eine „neue“ Theologie in Anbruch

Zusammenfassung

Die „neue“ Theologie begann noch über zehn Jahre vor dem II Vatikanischen Konzil zu entstehen. Einen neuen Anstoss hatte ihr aber erst die Inaugurationsrede von Papst Johannes XXIII zu Beginn des Konzils verliehen. Der Papst hatte dort die Aufmerksamkeit auf den Bedarf gelenkt, die ganze christliche Lehre vom neuen an durchzuarbeiten, mit besonderem Hinweis auf den Nachforschungsbedarf von Erlässen des Tridentinischen und des I Vatikanischen Konzils, idem er den Unterschied zwischen dem Inhalt des Glaubens und dessen Äusserungsweise ins Auge gezogen hatte. Die Anhänger der „neuen“ Theologie sind der Aufforderung nachgefolgt, ohne dabei des wichtigsten Vorbehalts von Johannes XXIII zu gedenken, dass die Interpretation der Dogmen den Sinn der doktrinellen Formeln einhalten muss. Infolgedessen sind sie in der dogmatischen Hermeneutik nicht dem Sinn sondern nur einer grundsätzlichen Absicht von Formeln treugeblieben. Diese neue Disziplin, die dogmatische Hermeneutik, ist ihrer Meinung nach eine Wissenschaft, die behandelt, wie man die Dogmen anders interpretieren soll. Diese neue Auffassung beruht auf der Verwendung der existenzialistischen Phänomenologie, insoweit die Summe von hl. Thomas durch „Sein und Zeit“ von M. Heidegger ersetzt werden soll. Ein Behauptungssatz, dass das Sein jedes Seiendem im Tiefsten in seinem Zu-Sein als das höchste Prinzip sich enthält, ist zum Grundprinzip der ganzen Theologie geworden. Der Begriff vom transzendenten Gott wurde verändert, sogar auch der Gefahr ausgesetzt, und der Begriff der menschlichen Natur hat ihren Sinn verloren. Die Folgen einer Ersetzung der traditionellen Metaphysik durch die existenzialistische Phänomenologie die zur Range einer Metaphysik erhoben wurde, sind auf vielen Gebieten der Theologie und besonders deutlich in der Lehre über die Eucharistie zum Ausdruck gekommen. Die Errichtung der neuen Interpretation von der Transsubstantiation wurzelt in drei Kategorien: der Gabe, der Transfiguration und der Transfinalisation; konsekrierte Brot und Wein werden dagegen zum Symbol, Zeichen des Sich-Ergebens Christi. Diese Kategorien dennoch reichen kaum zur Begründung der substantialen Gegenwart Christi, wie das das Dogma verlangt, in der Eucharistie aus.

Die durchgemachten Forschungen leiten den Verfasser zu den folgenden Schlüssen: 1. Die neue Deutung der katholischen Dogmen, welche in bester Meinung von holländischen Theologen aufgenommen wird, ist keine sachgemässe Erwiderung auf den Ruf von Johannes XXIII.

2. Die Ersetzung der aristotelisch-thomistischen Metaphysik durch die existenzialistische Phänomenologie widerspricht den Beschlüssen des II Vatikanischen Konzils. 3. Der misslungene Versuch von Schillebeeckx, der realen Personalgegenwart Christi in der Eucharistie einen metaphysischen Charakter zu verleihen, gab heraus, dass sogar die verbesserte Auffassung der personalistischen Metaphysik für die theologische Interpretation des eucharistischen Dogmas sich nicht eignet. 4. Der voreilige Eifer in den neuen Interpretationsbildungen der Dogmen hat nachteiligen Ausklang in der wissenschaftlichen Genauigkeit bei den Verfassern „neuer” Hermeneutik gefunden.

Letzten Endes also haben die holländischen Theologen der neuen Linie mehr durch den Hinweis auf den Suchbedarf von neuen theologischen Interpretationen als durch ihre Theorien, Dienst geleistet.