

J. Warzeszak

”Eucaristia e Chiesa, Ricerca dell’unità nel dialogo ecumenico”, Gerard J. Békés, Casale Monferrato 1985 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 25/1, 263-268

1987

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.

Gerard J. Békés OSB, *Eucaristia e Chiesa, Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, edizioni Piemme di Pietro Marietti, Casale Monferrato 1985 ss. 124.

Jak zaawansowany jest dialog ekumeniczny? Czy cały ten ruch, który przeżywamy, nie jest tylko pustostłowiem, zewnętrznym okazywaniem sobie uprzejmości, a samo zbliżenie pomiędzy wyznaniem chrześcijańskimi nie stoi w miejscu? Tego rodzaju pytania stawia sobie wielu chrześcijan pragnących dowiedzieć się, jak posuwa się na-przód rzeczywiste pojednanie chrześcijaństwa.

Pewien wycinek bogatej problematyki ekumenicznej przedstawia G. J. Békés — benedyktyn, Węgier z pochodzenia, długoletni profesor dogmatyki katolickiej, teologii protestanckiej i ekumenicznej w Papieskiej Akademii św. Anzelma w Rzymie, autor wielu publikacji. Czy-ni to w swej niewielkiej książeczce pt. *Eucaristia e Chiesa*.

Mówiąc z dużym uproszczeniem, jest to obszerny komentarz do dwóch dokumentów Światowej Rady Kościołów o chrzcie, Eucharystii i kapłaństwie z Akry 1974 r. i Limy 1982 r. Podstawą do interpretacji są z jednej strony dokumenty ŚRK i podległych jej komisji teologicznych, z drugiej zaś dokumenty Magisterium Kościoła rzymsko-katolickiego. W zakresie dwóch tematów: Kościoła i Eucharystii, a raczej Eucharystii w Kościele, ukazuje etapy trudnego rozwoju dialogu na temat tych dwóch tajemnic głęboko z sobą związanych.

Całość materiału podzielona jest na pięć rozdziałów. W pierwszym, zatytułowanym „Unità della Chiesa: comunione divino-umana in Cristo”, omawia tło, życiowy kontekst sprawowania Eucharystii, jakim jest jedność Kościołów, by w drugim rozdziale „L'Eucaristia e la comunione cattolica della Chiesa”, przejść do omówienia funkcji Eucharystii w budowaniu tej jedności. Dwa następne rozdziały, „La presenza eucaristica nel documento di Lima” i „Dimensioni riscoperte della teologia eucaristica”, poświęcone są samej problematyce eucharystycznej. Wreszcie ostatni rozdział „Domande provocate del dialogo ecumenico alla dottrina eucaristica cattolica”, zbiera problemy, które stają do dalszego rozważenia przed katolicką teologią eucharystyczną. Cennym dodatkiem jest tekst liturgii eucharystycznej z Limy 1982 r., ułożony przez Maxa Thuriána, teologa ze wspólnoty w Taizé.

Dlaczego autor podjął się przedstawienia ekumenicznej problematyki eucharystycznej na bardzo szerokim tle eklezjologicznym? Ścisły związek Eucharystii z Kościołem wyraża dosadnie następująca klamrowa teza omawianej pracy: „Jeśli Kościół sprawuje Eucharystię, to Eucharystia buduje Kościół” (s. 7). Według oceny autora, „Kościół i Eucharystia były od samego początku ruchu ekumenicznego istotnymi tematami

dialogu chrześcijan... Podział chrześcijaństwa w kulcie posiadającym ze swej natury charakter społeczny uwidocznia się o wiele dotkliwiej aniżeli w wyznaniu wiary i w strukturach Kościoła. Dlatego w dążeniu do jedności faktor kultu, a zwłaszcza wspólne sprawowanie Eucharystii, posiada szczególną wagę" (s. 7).

Postęp jaki dokonał się w dialogu ekumenicznym już w latach pięćdziesiątych, to odejście od tzw. eklezjologii porównawczej, a przejście do metody chrystocentrycznej, która stara się odnosić problemy ekumeniczne do ich źródła — Jezusa Chrystusa. Uczyniono to w oparciu o zasadę: „Jest prawdą, że starając się bardziej zbliżyć do Chrystusa, w większym stopniu zbliżamy się jedni ku drugim” (Komisja; Wiara i Konstytucja, Lund 1952). Dotykamy tu jednak paradoksu ekumenicznego: wszystkie Kościoły twierdzą z całą mocą, iż są w jedności z Chrystusem, a nie potrafią wykazać, że są jednym Jego Ciałem. Krokiem naprzód myśli teologicznej było ujęcie dynamiczne jedności (Evanston 1954), tj. jako „wzrostu w pełni Chrystusa”. Co to jednak oznacza?

Odpowiedź daje częściowo New Delhi (1962), a jeszcze lepiej Uppsala (1968), wypracowując pojęcie katolickości. W Uppsali połączono mianowicie pojęcie katolickości z pojęciem jedności jako „pełni”, „pełnego wymiaru”, „integralności i całkowitości życia w Chrystusie”. Bóg postawił Kościołowi cel: doprowadzić ludzi wszystkich czasów, ras, miejsc, sytuacji do organicznej i żywej jedności z Chrystusem poprzez Ducha Świętego, pod powszechnym ojcostwem Stwórcy. Bóg dał ten wymiar Kościołowi, ale obecnie w okresie podziałów żaden z Kościołów nie może twierdzić, że jest w pełni katolicki. To właśnie zadaniem ruchu ekumenicznego jest dążenie, by Kościół stawał się coraz bardziej katolicki. Stąd katolickość pozostaje wezwaniem, zadaniem, celem. Nie ma to być jednolitość, ale autentyczna różnorodność w istotnej jedności doktryny, kultu i porządku w Kościele.

Co na takie pojęcie katolickości mówi Kościół rzymsko-katolicki? W Uppsali, grupa jego ekspertów i Światowej Rady Kościołów w latach 1967—1968 stwierdza, że Kościół jest katolicki w swej istocie, ponieważ realizuje powszechną wolę zbawczą Boga dokonaną w Chrystusie i urzeczywistnianą w dzisiejszym świecie poprzez działanie Ducha Świętego. Pełnia katolickości jest jednakże rzeczywistością eschatologiczną, ale dzięki skutecznej obecności Ducha Świętego jest już w pewnym sensie obecna w Kościele. Tak więc Kościół jest katolicki, ale jest też wezwany do realizacji swej katolickości dzień po dniu, do jej uzupełniania.

Ważne też dla rozwoju dialogu ekumenicznego było uznanie przez Sobór Watykański II, że Kościół katolicki nie stawia siebie w punkcie centralnym, ku któremu mają się nawracać inne Kościoły. Ale jedynym możliwym centrum jest Chrystus, któremu Kościół katolicki jest pod-

danny jak i inne Kościoły. Wszystkie Kościoły są wezwane do tego, byrosły ku pełni Chrystusa.

Przechodząc do omówienia Eucharystii G. Békés stwierdza, że w najbardziej reprezentatywnym i miarodajnym dokumencie ekumenicznym z Limy na temat Eucharystii ujęto zarówno kult jak i całą sakramentologię w sposób biblijny. Co do samej Eucharystii, ukazano podwójny aspekt obecności Chrystusa: obecność Jego Osoby i obecność całego Jego dzieła zbawienia: życia, ofiary i uwielbienia. Przyjęto zatem dynamiczną i syntetyczną wizję Eucharystii. Wizja dynamiczna polega na tym, że zamiast stwierdzać wprost obecność Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina, dokument wyakcentowuje obecność Osoby Chrystusa w akcie oddania siebie za nasze zbawienie, dokonujące się w sprawowaniu Eucharystii jako Jego znaku sakramentalnym.

O wizji syntetycznej można mówić dlatego, że Eucharystię pojmuje się jako „nową ucztę paschalną..., ucztę nowego przymierza, którą Chrystus dał swym uczniom jako *anamnesis* swej śmierci i zmartwychwstania” (n. 1); poprzez akt samoofiarowania się Chrystusa obecne jest sakramentalnie całe dzieło zbawienia. Takie ujęcie ma zapewnić lepsze zrozumienie Eucharystii jako ofiary i jako pamiątki. Powstaje jednak pytanie, co znaczy, że Eucharystia jest wieczerzą paschalną i jak dokonuje się rzeczywiste uobecnienie tej wieczerzy?

Jak widać, przesunięto akcent z chleba i wina jako znaków sakramentalnych na pokarm sakramentalny. W ten sposób podkreślono mocno aspekt soteriologiczny sakramentu: Chrystus, który oddał się na krzyżu za nasze zbawienie w sensie rzeczywistym i fizycznym; ten sam Chrystus pozwala nam uczestniczyć w dziele zbawienia w sensie rzeczywistym, nawet jeśli pod znakiem sakramentalnym.

G. Békés broni dokumentu przed zarzutem, że ujmuje obecność Chrystusa w sposób tylko funkcjonalny, argumentując, że śmierć Chrystusa obchodzona jest w uczcie paschalnej, a nie tylko sama uczta paschalna jako taka. Dokument z Limy stwierdza wyraźnie wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa. W jaki sposób jest jednakże rozumiana ta obecność? Tu powstaje już rozbieżność zdań pomiędzy Kościołami. Mianowicie jedne Kościoły wierzą ze względu na słowa Chrystusa i moc Ducha Świętego, że chleb i wino stają się w sposób rzeczywisty choć tajemniczy Ciałem i Krwią Zmartwychwstałego Chrystusa, tj. Chrystusa żywego, obecnego w całej swej pełni, który przychodzi, by nas żywić i przemieniać cały nasz byt. Inne Kościoły natomiast chociaż stwierdzają rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, nie łączą jednak tak ściśle tej obecności ze znakami chleba i wina. Najbardziej radykalnym wydaje się być tu Kościół anglikański, który podejrzewa, iż takie tłumaczenie sugeruje pojęcie materialistyczne rzeczywistej obecności.

Innym bardzo poważnym brakiem dokumentu z Limy w opinii Koś-

ciola rzymsko-katolickiego jest brak werbalnego stwierdzenia ontologicznej obecności Chrystusa w Eucharystii. Unika się wprost łacińskiego słowa *transsubstantiatio*. Orzeczenie Soboru Trydenckiego, a także współczesne nam orzeczenia Magisterium Kościoła, np. encyklika Pawła VI *Mysterium fidei* uważają, że nie można wyrazić integralnie wiary w rzeczywistość obecności Chrystusa w Eucharystii nie stwierdzając jego aspektu ontologicznego. Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii jest konsekwencją istotowej przemiany elementów eucharystycznych w Ciało i Krew Chrystusa. Scholastyczny termin *transsubstantiatio* posiada rzeczywistą wagę dla pełnego i poprawnego wyrażenia wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa. Zaś nieużywanie tego pojęcia może wprowadzić wiele nieдомówień i nieporozumień.

Niesłusznie Kościoły obawiają się, że pojęcie *transsubstantiatio* określa sposób, w jaki dokonuje się ta przemiana. Ono stwierdza samą przemianę metafizyczną uprzednich rzeczywistości. Znaczy po prostu *transessentiatio, metaousios*.

Teologowie katolicycy przyznają, że interpretacja ontologiczno-essencjalistyczna nie jest w pełni adekwatną interpretacją rzeczywistości Eucharystii, ponieważ nie wyraża aktu samo-ofiarowania się Chrystusa za nas, aspektu dynamicznego jego obecności wraz z jego życiem, śmiercią i uwielbieniem, z jego nieustannym wstawiennictwem za nas u Ojca.

Powstaje problem, czy w ogóle można znaleźć taką interpretację, która by połączyła te dwa elementy. G. Békés byłby za hipotezą P. Schoonenberga, który wyróżnił dwa rodzaje znaków: znaki informacyjne, np. znaki drogowe oraz znaki realizacyjne, tj. takie, w których jest obecność osobowa, np. obecność przyjaciela w prezencie.

Uważam tę interpretację również za niedoskonałą. Istnieje tu bowiem istotna różnica: w Eucharystii jest fizyczna obecność Chrystusa uwielbionego, w prezencie natomiast domyślne uczucie miłości. Stąd nie zgodziłbym się z twierdzeniem, że w tej interpretacji wydaje się być szczęśliwie połączona rzeczywistość ontologiczna z działaniem zbawczym, ponieważ według takiej interpretacji nic nie sugeruje fizycznej obecności Chrystusa, a co za tym idzie całego Jego dzieła zbawienia.

Wreszcie niezadowolające jest określenie podstawowej sprawy, jaką jest *duratio presentiae* Chrystusa pod postaciami chleba i wina. O ile w dokumencie z Akry stwierdza się wyraźnie, że rzeczywista obecność trwa również po zakończeniu sprawowania Eucharystii, o tyle dokument z Limy pozostawia tę kwestię otwartą. Rozróżnia pomiędzy celem pierwszorzędym przechowywania Eucharystii (późniejsze rozdzielanie chorym i nieobecny) i drugorzędny (adoracja). Ale tu dodaje, że najlepszym uczczeniem Eucharystii jest Jej spożycie.

G Békés słusznie twierdzi, że argumentem za *duratio presentiae* nie jest jej cel pierwszo- czy drugorzędny, ale fakt, że w oparciu o anamnezę i epiklezę to, co dane jest jako Ciało i Krew Chrystusa, pozostaje jako Ciało i Krew, i jako takie powinno być traktowane także po zakończeniu sprawowania Eucharystii.

Dokument z Akry i Limy posiada jednak inne pozytywne aspekty, których brak odczuwa się w orzeczeniu Soboru Trydenckiego. To ostatnie było apologią przeciw Lutrowi i stąd na całym ujęciu Eucharystii zawżyła mocno chrystomonistyczna jej wizja. Aspekt sakramentalny rzeczywistej obecności został oddzielony od aspektu ofiarniczego i stąd widoczny jest brak organicznego związku Eucharystii z całą Bożą ekonomią zbawienia, urzeczywistnianą w Eucharystii.

Omawiany dokument ukazuje wielowymiarowy charakter Eucharystii: wymiar historyczno-soteriologiczny, pneumatologiczno-sakramentalny, eklezjalno-liturgiczny, trynitarny i kosmiczno-eschatologiczny.

Według dokumentu, Eucharystia to przede wszystkim uczta paschalna. Nawiązuje do świętowania starotestamentalnej Paschy, upamiętniającej interwencję Boga, dzięki której naród wybrany został wyzwolony z Egiptu. W tym sensie Eucharystia jest pamiątką duchowego wyzwolenia człowieka z grzechu, jego pojednania z Bogiem, zawarcia definitywnego przymierza, jego wspólnoty życia ze swym Zbawicielem i w Jego Duchu z samym Ojcem. Oznacza to, że w Eucharystii obecna jest rzeczywiście nie tylko Osoba Chrystusa, ale wszystkie fakty Jego działania zbawczego: Jego Wcielenie, życie posłuszne Bogu Ojcu, posługa ludzkości, nauczanie, ofiara, zmartwychwstanie, uwielbienie i posłanie Ducha Świętego. Inaczej mówiąc, w wieczerzy pamiątki jest obecne sakramentalnie nieustanne samoofiarowanie się osobowe Chrystusa, jako synteza osobowa tego wszystkiego, co Chrystus uczynił dla naszego zbawienia.

Gdyby dokument z Limy wyraźnie stwierdził ontologiczną obecność Chrystusa w Eucharystii, wówczas ujęcie historiozbawcze stanowiłoby dobre rozszerzenie i uzupełnienie chrystologicznej wizji sakramentu. Niewątpliwie, w Eucharystii obecny jest nie tylko Chrystus rozważany w swej istotowości czysto ontologicznej, ale Chrystus w swej aktualnej rzeczywistości, tj. Jego uwielbiona Osoba z tym wszystkim, co dla nas uczynił. A więc jest obecny ten, kto ze swym nieustannym ofiarowaniem się w Chwale Bogu Ojcu syntetyzuje w sobie całe dzieło zbawienia Bożego. W tym samoofiarowaniu się osobowym dokument widzi jednocześnie źródło koncepcji Eucharystii jako ofiary, tj. jako realizację i uaktualnienie sakramentalne ofiary krzyża.

Wymiar pneumatologiczny Eucharystii uwidocznia się najpierw w tym, że dokument z Limy ukazuje rolę Ducha Świętego jako nierozdzielnej od roli Ojca i Chrystusa w urzeczywistnianiu obecności eucha-

rystycznej. Obecność Chrystusa jest centrum Eucharystii i dlatego obietnica zawarta w słowach ustanowienia jest sprawą fundamentalną dla jej sprawowania. Jednakże Ojciec jest pierwszym źródłem (w kategoriach scholastycznych powiedzielibyśmy Pierwszą Przyczyną, Przyczyną sprawczą), oraz ostatecznym wypełnieniem sprawowania Eucharystii. Wcielony Syn Boży, poprzez którego i w którym to wydarzenie dokonuje się, jest jej żywym centrum. Natomiast Duch Święty jest niezwykłą mocą miłości, która umożliwia i sprawia, że wciąż jest skuteczne to centrum życiowe. Widzimy, że związek pomiędzy sprawowaniem Eucharystii a tajemnicą Boga Trójjedynego ukazuje rolę Ducha Świętego jako tego, który mocą stwórczą uobecnia i ożywia historyczne słowa Jezusa, sprawia, że konsekuracyjne słowa anamnezy wypowiedane przez celebransa stają się skuteczne (*epiklesis*).

Wymiar eklezjalno-liturgiczny Eucharystii dotyczy *locus proprius* sprawowania Eucharystii. Jest nim Kościół, którego Eucharystia jest centralnym aktem kultu. Co więcej, wspólnota chrześcijańska kształtuje się jako Kościół w takim właśnie sprawowaniu Eucharystii. Dzielenie się jednym chlebem obrazuje i realizuje jedność uczestników z Chrystusem i ze wszystkimi przystępującymi do Komunii św., w jakimkolwiek miejscu i w dowolnym czasie. W Eucharystii ta wspólnota Ludu Bożego zostaje konkretnie ukazana jako jedność wiernych z Bogiem i jako wspólnota z braćmi.

Jakie jest odniesienie Eucharystii do Boga Ojca? Dokument z Limy stwierdza, że Ojciec jest pierwszym źródłem i ostatecznym wypełnieniem Eucharystii. Pierwszym źródłem, ponieważ Eucharystia zrodziła się z odwiecznej miłości boskiej, darmowej i zbawczej, z *agape* Ojca, który jest samą *agape* w sensie źródłowym tego słowa. Inspirowany miłością Ojca, jako mający udział w boskim życiu miłości, Syn Boży przychodzi w czasie dla naszego zbawienia. Syn inspirowany tą samą miłością, poprzez swoje samoofiarowanie się na nowo daje siebie w Duchu Świętym Bogu Ojcu. Zadaniem człowieka jest wziąć udział w samoofiarowaniu się Chrystusa Bogu Ojcu, składając siebie samego w ofierze wraz z Eucharystią Bogu Ojcu. W ten sposób Bóg Ojciec jest jednocześnie celem ostatecznym sprawowania Eucharystii.

Dochodzimy tu do wymiaru kosmiczno-eschatologicznego Eucharystii. W sprawowaniu Eucharystii z Chrystusem w Duchu Świętym, człowiek, a wraz z nim całe stworzenie wraca do swego źródła i dociera do ostatecznego swego przeznaczenia — do Boga. Eucharystia nie jest tylko wspomnieniem, ale antycypacją w rzeczywistości eschatologicznej.

Praca G. Békésy jest rzeczowym komentarzem katolickiego teologa do dokumentów z Akry i Limy w odniesieniu do Eucharystii. Może być uważana za dobry zarys ekumenicznej teologii tego sakramentu.

J. Warzeszak