

KOŚCIÓŁ I EUCHARYSTIA W ŚWIETLE TAJEMNICY TRÓJJEDYNEGO BOGA

1. Związek tajemnic

Kościół, Eucharystia i Trójca Święta należą, w różny sposób, do tajemnic wiary chrześcijańskiej. Trójjedyność Boga jest po prostu tą tajemnicą, w świetle której rozjaśniają się wypływające z niej tajemnice Kościoła i Eucharystii. Sobór Watykański I w Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* ukazał refleksję nad *nexus mysteriorum* (związkiem tajemnic) jako jedną z najbardziej owocnych dróg do poznania tajemnic wiary. Równocześnie jednak wskazał, że tajemnice wiary przynależą do innego porządku niż przedmioty poznania ludzkiego. „Boże bowiem tajemnice ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę, pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu «pielgrzymujemy daleko od Pana...»¹. Odnosi się to w sposób szczególny do Trójcy Świętej jako absolutnej tajemnicy, ale także do Eucharystii, którą wyznajemy i czcimy jako „wielką tajemnicę wiary”. Gdy chodzi o Kościół, to Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* wychodzi z *tajemnicy Kościoła* jako podstawy wszystkich innych swoich wypowiedzi o Kościele. W dalszym ciągu postaramy się naświetlić na podstawie źródeł wiary ten *nexus mysteriorum* między Trójcą Świętą, Kościołem i Eucharystią.

2. Trynitarny wymiar Kościoła

Eklezjologia *communio*, która „stała się w istocie głównym elementem nauki Soboru Watykańskiego II o Kościele”², zwróciła ponownie uwagę na Kościół jako na ikonę Trójcy Świętej. Antonio Acerbi w studium poświęconym dwom eklezjologiom w *Lumen gentium* wykazał na podstawie licznych podręczników eklezjologii, że aż do Soboru Watykańskiego II dominowała eklezjologia traktująca Kościół przede wszystkim jako hierarchiczną,

¹ BF I, 61; z cyt. z 2 Kor 5, 6 n.

² Józef kard. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm — polityka*, Poznań 1990 (Kolekcja Communio 5), s. 17.

jurydyczną, ustanowioną przez ziemskiego Chrystusa instytucję³. Yves Congar mówi natomiast o „chrystomonizmie” eklezjologii przed Soborem Watykańskim II, albowiem Kościół był w niej traktowany wyłącznie od strony Chrystusa⁴. Niemniej już przed Soborem pojawiali się tacy teologowie, którzy uwypuklali trynitarą strukturę Kościoła, przygotowując w ten sposób drogę do eklezjologii *communio*. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć H. de Lubaca, który w trzech wydanych przed Soborem dziełach: *Catholicisme* (1938), *Corpus Mysticum* (1949) i *Méditation sur l'Eglise* (1953) przygotował trynitarne rozumienie Kościoła, tak typowe dla Soboru Watykańskiego II. Podjął tym samym myśli występującą już w teologii Ojców Kościoła, albowiem trynitarne uzasadnienie Kościoła stanowi temat pojawiający się dosyć często w dobie patrystycznej. Konstytucja *Lumen gentium* opisuje także trynitarą strukturę Kościoła, powołując się na łacińskich i greckich Ojców Kościoła (w nr 2—4). W podsumowaniu zaś tego opisu stwierdza jasno i dobitnie: „Tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»” (KK 4)⁵. Dla Tertuliana (ok. 160—220) Kościół jest ucieleśnieniem Trójcy Świętej: „Albowiem tam, gdzie są Trzej, czyli Ojciec i Syn i Duch Święty, tam jest Kościół, który jest ciałem tych Trzech”⁶.

Trynitarne struktura Kościoła wiąże się ściśle z soteriologią. Albowiem dzieło zbawienia dokonało się po to, aby „oddzieleni przez grzech od siebie nawzajem, bądź też skłócenie ze sobą, ludzie zespolili się ponownie w jedną wspólnotę, która od samego początku stanowiła cel wszelkich działań Boga: stworzenia powinny w sposób ostateczny odtworzyć *Communio* Trójjedynego Boga i osiągnąć zdolność wkroczenia raz na zawsze w życie komunijnego Boga. Tą zamierzoną pierwotnie, a obecnie przez zbawcze działanie Trójjedynego Boga na nowo i ostatecznie urzeczywistnioną wspólnotą jest Kościół”⁷. W dobie Ojców Kościoła wskazywa-

³ Por. A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium”*, Bologna 1975, 30-105.

⁴ Por. Y. Congar, *La Parole et le Souffle*, Paris 1983, 159-187; tenże, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984, 163-176; tenże *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen des II. Vaticanums*, w: G. Alberigo — Y. Congar — H. J. Pottmeyer (red.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 111-123.

⁵ Cytat pochodzi ze św. Cypriana, *De Orat. Dom.* 23; PL 4, 553.

⁶ *De Baptismo* VI, 2; CCL 1, 282.

⁷ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 377.

no często na ściśle związane z Chrystusem soteriologiczne znaczenie Kościoła⁸. Szczególnie wymowny tekst znajduje się u Klementa Aleksandryjskiego (ca 140/50—220): „Albowiem tak, jak z Jego (Boga) woli (*thelma*) istnieje dzieło i nazywa się kosmosem, tak też z Jego postanowienia (*bulema*) jest zbawienie ludzi i zostało nazwane Kościołem”⁹.

Głównie jednak to nowe zwrócenie uwagi na pneumatologię, która nieco bardziej się uwidoczniła na Soborze Watykańskim II¹⁰, przyczyniło się zasadniczo do trynitarnej pojmowania Kościoła. W Dekrecie o ekumenizmie spotykamy na przykład wyraźne powiązanie pneumatologicznego z trynitarnej rozumieniem Kościoła: „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napęłnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespała w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła. (...) Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2).

Hipostatyczna i osobowa egzystencja Trójjedynego Boga, który jest Wspólnotą Ojca i Syna w Duchu Świętym jako Ich wzajemnej Miłości (*amor mutuus*), stwarza przesłanki umożliwiające wspólnotę między Bogiem i ludźmi, którą — z soteriologicznego punktu widzenia — jest Kościół Boga Trójjedynego. Trynitarne rozumienie Kościoła zapobiega jednostronności eklezjologii ujmowanej wyłącznie od strony Chrystusa (*Christomonismus*) lub Ducha (*Pneumatomonismus*)¹¹. Albowiem Kościół jest, zgodnie ze swą naturą, Ludem Boga Ojca, Ciałem Jezusa Chrystusa, Świątynią Ducha Świętego, a tym samym jako *Communio* obrazem Trójjedynego Boga.

2. 1. Kościół jako Lud Boga Ojca

Kościół ma swoje historio-zbawcze pochodzenie w tej tajemnicy, która od wieków zakryta jest w Bogu, Stwórcy wszystkiego (por. Ef 3, 9). Tajemnica ta objawiła się pośród nas w Jezusie

⁸ Por. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985.

⁹ *Paedagogus* I, cap. VI, 27, 2.

¹⁰ Por. M. Figura, *Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels*, w: W. Aymans — A. Egler — J. Listl (red.), *Fides et Ius* (FSG. May zum 65. Geburtstag), Regensburg 1991, 14-17.

¹¹ Por. G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis* w: W. Breuning (red.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg i. Br. 1984, 73-96, zwł. 84 nn.

Chrystusie i daje nam udział w wewnątrzboskim życiu (por. KK 2). Na czym jednak polega ten nasz „udział w boskiej naturze” (2 P 1, 4)? „Podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (KK 9). Lud Nowego Przymierza nazywa się w Nowym Testamencie *Ekklesia tou Theou*, Kościołem Boga, i stoi w ciągłości z tym Ludem Bożym, jakim jest Izrael. Bóg nabył Kościół krwią własnego Syna (por. Dz 20, 28). I dlatego trzeba pojmować Kościół Boga Ojca od strony Chrystusa: „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9).

Kiedy mówimy o Kościele jako Ludzie Bożym, powinniśmy brać pod uwagę trzy aspekty:

a) Kościół wypływa „ze źródła miłości” (DM 2) Boga Ojca. Aspekt ten rozwija szczególnie *Lumen gentium* w numerze 2, gdzie zespala eklezjologię z soteriologią. To „źródło miłości” Ojca obejmuje nową wspólnotę Kościoła, a przez nią — jako powszechny sakrament zbawienia — cały świat (por. KK 48).

b) Chcąc uzasadnić, na ile to możliwe, tajemnicę Kościoła, powinniśmy mówić o Bożym planie zbawienia, czyli o przedwiecznym ustaleniu i wyborze. Boży *plan zbawienia*, o jakim mówi zwłaszcza *List do Efezjan* (1, 3-14), jest postanowieniem łaski, która objawiła się nam w Jezusie Chrystusie. To zbawcze postanowienie Boga jest Jego „odwiecznym zamysłem” (Rz 8, 28), zgodnie z którym On nas powołał. Treściowo polega on na tym, że Bóg nam wszystko darował: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8, 32). To postanowienie Boga powinno być teraz obwieszczane całemu światu przez Kościół (por. Ef 3, 10).

Tekstami, które mówią w najszerszym znaczeniu o *uprzednim przeznaczeniu* Kościoła, są Ef 1, 5-11 i Rz 8, 29. Albowiem w wypowiedzi o chrześcijanach, a także o tych wszystkich, których Bóg poznał już przedtem i przeznaczył do tego, „by się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29), zawiera się już jakaś ukryta eklezjologia.

Wybór, który dotyczy zarówno całego Kościoła, jak też poszczególnych osób, jak na przykład Dwunastu (Apostołów), sięga

w rzeczy samej w ramach ekonomii zbawienia samego Boga Ojca. W swej arcykapłańskiej modlitwie Jezus odnosi także wybranie uczniów do Ojca: „Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi” (J 17, 9). W *Listie do Kolosan* (3, 12) mówi się o chrześcijanach: „Jako wybrańcy Boży — święci i umiłowani”. „Wybrańcy (*ekklektoi*)” staje się więc określeniem chrześcijan, a tym samym Kościoła (por. Tt 1, 1). Kościół jako *communio* osób wybranych przez Boga jest jednak wspólnotą na wskroś mieszaną, złożoną ze słabych i mocnych, dobrych i złych, kłokolu i pszenicy. Św. Paweł mówi, że Bóg wybrał w Kościele głupstwo tego świata, aby ukazać w ten sposób swoją moc, która jaśnieje w przesłaniu Krzyża.

c) Powołanie do Kościoła nie jest dziełem ludzkim. Kościół jest zwołaniem (*convocatio*) ludzi przez Boga. Chrześcijanie są „powołani” (Hbr 9, 15), „powołanymi świętymi” (Rz 1, 7: *kletoi hagioi*). Wypełnienie i kres Bożego wezwania urzeczywistnia się w Jezusie Chrystusie, a powołaniem chrześcijan jest uczestnictwo w Jego powołaniu: „Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1, 9).

2.2 Kościół jako Ciało Chrystusa

Kościół jest w Jezusie Chrystusie Ludem Bożym. Do tego najściślejzego zespolenia Kościoła z Chrystusem św. Paweł — a w ślad za nim Ojcowie Kościoła — stosuje pojęcie „Ciała Chrystusowego” (*Soma Christou*), które jest dla niego pojęciem typowo kościelnym i aż do naszego stulecia było wiodącym terminem eklezjologicznym¹². Najpóźniej, bo dopiero od Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 roku, wchodzi do eklezjologii *Communio* jako centralne pojęcie nauki Soboru Watykańskiego II o Kościele. Te dwa określenia: Ciało Chrystusa i *Communio*, są jednak komplementarne i uzupełniają się nawzajem.

Kościół jako Ciało Chrystusa stanowi treść KK 7¹³. Już na początku tego punktu się stwierdza: „Udzielając bowiem Ducha swego, braci swoich, powołanych ze wszystkich narodów, (Chrystus) ustanowił w sposób mistyczny jako ciało swoje”. Dzięki wyłaniu Ducha Kościół staje się Ciałem Chrystusa. Mamy dalej rozwinięcie tej myśli w nawiązaniu do wielkich listów Pawłowych:

¹² Por. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943) 193-248; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. I-II, Louvain 1933 (Bruxelles-Paris 1951³); tenże, *La théologie du corps mystique*, Bruxelles 1944.

¹³ Por. Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, dz. cyt. (w przyp. 4), 137-161.

„W ciele tym życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem”. Jedność między Chrystusem i Kościołem budują zwłaszcza chrzest i Eucharystia.

W *chrzcie* zostajemy włączeni w tajemnicę śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa (por. Rz 6, 3-11), tak że przemieniamy się w nowe życie z Chrystusem i w Chrystusie. „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Ochrzczony przyodziewa zarazem Chrystusa jako swoją własną szatę (por. Ga 3, 27). Paweł zapytuje Koryntian: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6, 15). Chrzest tworzy rzeczywistą jedność między Chrystusem i człowiekiem ochrzczone, która jest jednością w Duchu (por. 1 Kor 6, 17).

W *Eucharystii*, „tym źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego” (KK 11), otrzymujemy rzeczywiście udział w Ciele Pana i tworzymy wspólnotę z Chrystusem i między sobą. „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czy nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16-17). Chrystus „jest Głową Ciała — Kościoła” (Kol 1, 18). Kościół jest Ciałem Chrystusa, albowiem ma Chrystusa za swoją Głowę. Jako Głowa Chrystus jest nad Kościołem, a Kościół jest Mu podporządkowany. Kościoła nie można przeto odłączyć od Chrystusa, ale nie można go też z Nim całkowicie utożsamić.

To odniesienie Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa *List do Efezjan* wyraża w kategoriach bardziej osobowych: Chrystus jako Głowa Ciała jest Oblubieńcem Kościoła, a Kościół jest Jego oblubienicą lub małżonką (por. Ef 5, 21nn). Tym samym staje się jasne, że to odniesienie Chrystusa do Kościoła jest po prostu relacją miłości.

Rozważaliśmy dotąd Kościół jako Ciało Chrystusa, w które zostają włączone poszczególne członki. To nie członki tworzą ciało, lecz ciało kształtuje wprowadzane w siebie członki¹⁴. W Rz 12 i 1 Kor 12, 12-31 pojawia się w odniesieniu do Kościoła nieco inaczej ukierunkowane Pawłowe pojęcie ciała: Kościół jako Ciało jest wspólnotą wierzących. Zgodnie z tymi tekstami, chrześcijanie tworzą jedno jedyne ciało w różnorodności darów i zadań. W pier-

¹⁴ Por. H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, w: J. Feiner — M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 159 nn.

wszym *Liście do Koryntian* wypowiedzi te pojawiają się w kontekście sporów w Kościele korynckim. Paweł chce wprowadzić jedność w różnorodności darów łaski (*charyzmatów*), albowiem one wszystkie są darami Ducha Świętego. Różnorodność tych darów jest dobra i służy budowaniu Kościoła (por. Ef 4, 12). Z jedności Ducha Paweł przechodzi do jedności ciała: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 12-13). Wynikające stąd wypowiedzi o członkach ciała (1 Kor 12, 14-21) zostały prawdopodobnie natchnione znaną przypowieścią Meneniusza Agryppy¹⁵: ciało pozostaje *jedno* także w wielości członków, każdy członek potrzebuje wszystkich innych, a im jest słabszy dany członek, tym większą troskę winny mu okazać inne członki.

Oba te aspekty: Kościół jako Ciało Chrystusa i Kościół jako ciało członków Chrystusa, uzupełniają się nawzajem. Decydujące w każdym z tych ujęć jest wskazanie Soboru: „Do Niego upodabniać się winny wszystkie członki, aż ukształtuje się w nich Chrystus (por. Gal 4, 19)” (KK 7). To zestawienie z Chrystusem czyni Kościół ikoną trynitarnego i historycznego odniesienia Syna do Ojca. Wiąż między Chrystusem i Kościołem jest rzeczywistą wspólnotą życia i miłości. H. de Lubac we wspomnianym już znakomitym swym dziele *Corpus Mysticum* za pomocą bogatego materiału źródłowego ukazał, jak na skutek średniowiecznego sporu o Eucharystię zmieniły swe dawne znaczenie określenia: *corpus mysticum* i *corpus verum*. O ile mianowicie określano pierwotnie Eucharystię jako *corpus mysticum*, a Kościół (posługując się różnymi wyrażeniami) jako *corpus verum*, to antyrealistyczny symbolizm Berengariusza z Tours († 1088) doprowadził do przejścia do nowej terminologii: Eucharystia jest teraz prawdziwym Ciałem Chrystusa, a Kościół Jego Ciałem mistycznym¹⁶. W ten sposób dochodzi się także do stwierdzenia, że Kościoła nie da się utożsamić z Chrystusem. Jako Głowa Ciała Chrystus stoi zawsze na przeciw Kościoła.

Sobór Watykański II podaje godną uwagi analogię pomiędzy Chrystusem a Kościołem: „Wyposażona zaś w organa hierarchicz-

¹⁵ Por. T. Livius, *Ab urbe condita*, II, 32, 8-12.

¹⁶ Por. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, passim, a zwł. 305-321.

ne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16)” (KK 8).

2. 3. Kościół jako świątynia Ducha Świętego

Św. Paweł nazywa Kościół także świątynią Boga, napełnioną Duchem Świętym. Do Koryntian, których wspólnota uchodziła za szczególnie charyzmatyczną, pisze: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16-17; por. 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21).

Pojęcie „świątynia Boga” wyjaśnia, iż Kościół jest miejscem działania Boga w Duchu Świętym. Duchowi Świętemu „Kościół zawdzięcza to, że jest przez Niego wciąż budowany i że to On jest Dawcą swoich darów oraz życiodajną zasadą jego służb i członków”¹⁷. Posłanie Ducha jest konstytutywne dla Kościoła: „Na to wreszcie zesłał Bóg Ducha Syna swego, Pana i Ożywiciela, który dla całego Kościoła i dla poszczególnych oraz wszystkich razem wierzących jest zasadą zespolenia i jedności w nauce apostoelskiej oraz w obcowaniu wzajemnym, w łamaniu chleba i modlitwach (por. Dz 2, 42 gr.)” (KK 13).

Zesłany na Kościół Duch Święty jest Duchem Jezusa Chrystusa (por. Rz 8, 9; 2 Kor 3, 17n; Ga 4, 6). Przekazuje Go Chrystus uwielbiony, który jako ten „ostatni Adam” stał się przez swoje zmartwychpowstanie spośród umarłych „Duchem ożywiający” (1 Kor 15, 45). Duch Święty jest zasadą jedności Kościoła (por. Ef 4, 4n). Przez Niego Kościół zostaje wezwany do jedności wiary, nadziei i miłości (por. DE 2), albowiem mieszka On w Kościele jako w świątyni Boga, a także w wierzących, którzy są również świątynią Ducha Świętego. „W nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15-16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspól-

¹⁷ H. Schlier, dz. cyt., 162.

nocie (*in communione*) i w postudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12, 1 Kor 12, 4; Ga 5, 22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi” (KK 4).

Istnieje trwała charyzmatyczna struktura Kościoła, której nie można jednak rozgrywać przeciwko jego strukturze hierarchicznej. Obydwie są bowiem skazane na siebie, gdyż pochodzą od tego samego Ducha Bożego i służą budowaniu Kościoła.

Skoro zaś Kościół jest świątynią Boga, napelnioną Duchem Świętym, to jest on także sam święty. Przymiot „święty” jest tym najstarszym, jaki został przypisany Kościołowi w wyznaniu wiary. Skoro bowiem Duch został przyobiecany Kościołowi na stałe, to świętość jako taka należy do znamion Kościoła. Chociaż więc Kościół jest także Kościołem grzeszników¹⁸, to jednak pozostaje nadal świątynią Boga.

2. 4. Kościół jako *Communio*: eklezjologia eucharystyczna

Dla św. Pawła, podobnie zresztą jak i dla Ojców Kościoła, Kościół jako ciało Chrystusa wiąże się nierozdzielnie z Eucharystią (por. 1 Kor 10, 16). Dlatego też pojmują oni Kościół w sposób szczególny jako wspólnotę eucharystyczną. Dochodzi to do głosu już w *Credo Apostolskim*, kiedy się mówi o „wspólnocie świętych” (*communio sanctorum*). W pierwotnym znaczeniu wspólnota ta oznaczała współudział w rzeczach świętych (*sancta*), czyli w Eucharystii podarowanej przez Chrystusa Kościołowi jako węzeł zespalaający biorących w niej udział z Trójjedynym Bogiem i czyniący ich świętymi (*sancti*). Oczywiście, *communio sanctorum* przekracza niepomiernie — tak przestrzennie jak i czasowo — ramy aktualnych uczestników danej Eucharystii. Dochodzi to wyraźnie do głosu w drugiej Modlitwie eucharystycznej *Mszału Rzymskiego*: „Dlatego stajemy przed Tobą i zjednoczeni z całym Kościołem uroczystie obchodzimy pierwszy dzień tygodnia (...). Pamiętaj, Boże, o Twoim Kościele na całej ziemi. Spraw, aby lud Twój wzrastał w miłości (...). Pamiętaj także o naszych zmarłych braciach i siostrach, którzy zasnęli z nadzieją zmartwychwstania (...). Prosimy Cię, zmiłuj się nad nami wszystkimi i daj nam udział w życiu wiecznym z Najświętszą Bogurodzicą Dziewicą Maryją,

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, w: tenże, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, II, Einsiedeln 1961³, 203-305.

ze świętymi Apostołami i wszystkimi Świętymi, którzy w ciągu wieków podobali się Tobie...”

Eklezjologia eucharystyczna pojmuje Kościół jako wspólnotę Kościołów (*communio ecclesiarum*), które znajdują się we wzajemnej łączności-komunii. Albowiem Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych. W każdym sprawowaniu Eucharystii zmarływstały Pan jest rzeczywiście i istotnie obecny, oddając się całkowicie i niepodzielnie. Stąd też Sobór mówi: „Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeczeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5). (...) W tych wspólnotach, choć nieraz są one szczupłe i ubogie albo żyją w rozproszeniu, obecny jest Chrystus, którego mocą zgromadza się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół. Albowiem «nie co innego sprawia uczestnictwo w ciele i krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to, co przyjmujemy»” (KK 26).

Podstawowa myśl eklezjologii eucharystycznej, że mianowicie Kościół jest wspólnotą eucharystyczną, opiera się na biblijnych i patrystycznych przesłankach mówiących o zespoleniu Kościoła z Eucharystią¹⁹. W XX wieku myśl tę wyrazili najpierw przebywający na wygnaniu prawosławni teologowie rosyjscy, a zwłaszcza M. Affanasjew (1893—1966). Eucharystyczną eklezjologię Affanasjewa rozwinęli i poprawili w istotnych punktach tacy teologowie prawosławni, jak Aleksander Schmemmann (1921—1983) i Jan Zizioulas (* 1931)²⁰.

W ramach teologii katolickiej H. de Lubac (1896—1991) przyczynił się niewątpliwie najbardziej do eucharystycznej eklezjologii Soboru Watykańskiego II. W *Corpus Mysticum*²¹ przebadał teologicznie, w ramach rozwoju dogmatów, jedność w rozróżnianiu sakramentalnego i kościelnego ciała Chrystusa. W *Méditation sur l'Eglise* uwypuklił z kolei wzajemne odniesienie Eucharystii i Ko-

¹⁹ Dla Hilarego z Poitiers, w Eucharystii „zagęszcza się tajemnica Boga Wcielonego (*sacramentum Dei corporati*). *Tractatus super Psalmos* 1, 5; CCL 61, 22.

²⁰ Por. P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Einsetzung und Entfaltung der Eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs*, Würzburg 1980; K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 141-168.

²¹ Dz. cyt., 97-126.

ścioła: „Kościół czyni Eucharystię” — „Eucharystia czyni Kościół”²².

Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej dla teologicznego dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym: *Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982) zakotwicza wspólnotę eucharystyczną w trójjedynym Boga samego: „Ta tajemnica jedności w miłości wielu Osób ukazuje w pełnym znaczeniu nowość trynitarnej *Koinonia*, która staje się udziałem człowieka w Kościele przez Eucharystię. Taki jest bowiem cel zbawczego dzieła Chrystusa, które się rozpowszechnia w tych czasach ostatecznych od Pięćdziesiątnicy. I dlatego Kościół ma swój prawni, swój początek i cel w tajemnicy jednego Boga w trzech Osobach. Co więcej, Eucharystia stanowi, o ile tylko pojmujemy ją w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, miarę realizowania całego życia kościelnego. Elementy instytucjonalne nie mogą być przy tym czymś innym, jak odblaskiem tej pełnej tajemnic rzeczywistości”²³.

Trynitarne wymiar wskazuje nam na to, że to nie my, ludzie, tworzymy Kościół, lecz że otrzymujemy go od Boga, który nam daje w nim udział w swoim trójjedynym życiu. Nie wyklucza to jednak faktu, że Kościół z racji Wcielenia Słowa jest także ludzką rzeczywistością. „Raczej jednak niemożliwe jest na tej podstawie takie pojmowanie Kościoła, które zmierza do tego, aby patrzeć na niego tylko, bądź też przede wszystkim, jako na zjawisko społeczne ze strony ludzi”²⁴.

Trynitarne wymiar Kościoła jest wyrażeniem tego, że jeden jedyny katolicki Kościół istnieje w Kościołach lokalnych i z nich się składa (por. KK 23). Kościół jest jednością w wielości i z wielości, tworzy jeden *corpus ecclesiarum* (KK 23)²⁵. Ta jedność Kościoła jako *communio ecclesiarum* ma swój udział w jedności Trójjedynego Boga i ją odzwierciedla. „W jeszcze głębszym zna-

²² H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 127-142.

²³ H. Meyer — D. Papandreu — H. J. Urban — L. Vischer (red.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, t. II (1982-1990), Paderborn — Frankfurt a. M. 1992, 534 n.

²⁴ Wspólna Rzymsko-katolicka — Ewangelicko-luterańska Komisja, *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn — Frankfurt a. M. 1994, 35.

²⁵ Sobór odsyła tutaj do Hilarego z Poitiers, który w *Tractatus super Psalmos* 14, 3 pisze: „etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaque urbs ecclesiam suam obtinet; et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus”. CCL 61, 83.

czeniu Kościół jest jeden i jedyny, ponieważ jeden jedyny Bóg jest Wspólnotą trzech Osób. Wspólnota wielu wspólnot... Jeden jedyny Kościół jest tożsamy z *Koinonia* Kościołów. Jedność i wielość jawią się tutaj jako tak ściśle zespolone ze sobą, że jedna nie może istnieć bez drugiej. To leżące u samych podstaw Kościoła odniesienie staje się widzialne dzięki instytucji i urzeczywistnia się faktycznie w dziejach”²⁶.

Relację Trójcy Świętej do Kościoła można by ująć krótko w sposób następujący: „Kościół objawia to, czym Ona jest: tajemnicą trynitarnej *Koinonia*, «przebywaniem Boga z ludźmi» (Ap 21, 3)”²⁷.

3. Zagęszczenie trynitarne wymiaru Kościoła w Eucharystii

Ścisła więź Eucharystii z Kościołem wynika z tego, że obie te rzeczywistości są Ciałem Chrystusa, a Ciało to jest tylko jedno. Podobnie jak Eucharystia, tak też Kościół jest tajemnicą jedności²⁸. Sobór Watykański II wskazuje na to wielokrotnie (por. KL 10; KK 3, 11, 26; DE 2; DK 5, 6): przez sakrament Eucharystii urzeczywistnia się i objawia jedność wierzących, którzy tworzą jedno ciało w Chrystusie. Tajemnica Eucharystii zakorzenia się ostatecznie w tajemnicy Trójjedyności Boga, w życiu Którego Eucharystia daje nam udział. Wspomniany już parokrotnie dokument dialogu katolicko-prawosławnego uwypukla szczególnie mocno więź Eucharystii z Trójcą Świętą: „Przez Eucharystię wydarzenie wielkanocne rozprzestrzenia się na Kościół... Przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwień, które dopełnia ich przebywanie w Synu i Ojcu przez Ducha. Tak więc... Eucharystia buduje Kościół w tym sensie, że przez nią Duch zmartwychwstałego Chrystusa kształtuje Kościół jako Ciało Chrystusa. Stąd też Eucharystia jest prawdziwie sakramentem Kościoła, równocześnie jako sakrament całkowitego oddania się Pana swoim i jako uwidocznienie i wzrastanie Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła... Sprawowanie Eucharystii uobecnia w swej całości trójjedyną tajemnicę Kościoła”. Dzięki sprawowaniu Eucharystii „zostaje udzielona nowa jedność, która przewyższa wszelkie podziały i tworzy na nowo wspólnotę z Ciałem Chrystusa. Jedność ta przewyższa wszelką psychologiczną, rasową, społeczno-polityczną lub kulturową jedność. Jest ona

²⁶ Jak w przyp. 23, s. 538.

²⁷ Tamże, s. 533.

²⁸ Por. H. de Lubac, *Die Kirche* (jak w przyp. 22), 138.

wspólnotą Ducha Świętego, który gromadzi rozproszone dzieci Boga... Ta tajemnica jedności w miłości wielu osób ukazuje w pełnym sensie i wymiarze nowość trynitarnej *Koinonia*, która jest przekazywana ludziom w Kościele przez Eucharystię. Taki jest bowiem cel zbawczego dzieła Chrystusa, które się rozpowszechnia w ostatecznych czasach od Pięćdziesiątnicy”²⁹.

3. 1. Przykład zespalandia Eucharystii z Trójcą Świętą u Ojców Kościoła: Hilary z Poitiers

Już w Kościele starożytnym patrzono na Eucharystię w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Świadkiem tego może być dla nas Hilary z Poitiers (ca. 310/20—367), który w swoim głównym dziele dogmatycznym *De Trinitate*, napisanym między rokiem 356 a 360 na wygnaniu we Frygii, ukazuje szczególnie wyraziście Eucharystię jako przymierze jedności Boga z nami. Nauka o Trójcy Świętej nie była jeszcze w owym czasie w pełni wykończona, zwłaszcza w zakresie pneumatologii, która osiągnęła swój kształt wyjściowy dopiero wraz z formułą wypracowaną na Soborze Konstantynopolitańskim, latem 381 roku³⁰. Hilary rozwija swoją naukę o Eucharystii³¹ w 8. księdze *De Trinitate* w kontekście sporu z arianami; a mimo to ukazuje się wyraźnie, jak dalece wychodzi on z żywej rzeczywistości Eucharystii w życiu Kościoła, aby uzasadnić tajemnicę Trójcy Świętej. Chodzi przy tym Biskupowi z Poitiers o aspekt pastoralny: Eucharystia powinna się stać życiowym doświadczeniem jedności chrześcijan z Chrystusem. Kto, tak jak arianie, neguje istotną jedność Ojca i Syna, dopuszczając jedynie jedność woli między Nimi, ten odrzuca także rzeczywistą wspólnotę eucharystyczną z Chrystusem: „Skoro Chrystus przyjął rzeczywistość nasze ludzkie ciało i jest prawdziwie tym Człowiekiem, który się narodził z Maryi, i skoro otrzymujemy rzeczywistość, chociaż w tajemnicy, Ciało Jego Ciała i tak stajemy się jednością, albowiem Ojciec jest w Nim, a On w nas, to jakim prawem mówi się tutaj o jedności woli, jakoby to ona miała być miarodajną właściwością sakramentalną tajemnicy jedności doskonałej?”³² Z Janowej mowy o chlebie Hilary wyprowadza wniosek, że żyje-

²⁹ Jak w przyp. 23, s. 532 nn.

³⁰ Por. R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.

³¹ Nie da się tutaj ukazać całej tej nauki u Hilarego. Omówiłem ją obszerniej w książce *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg 1. Br. 1984, 205-212.

³² *Trin.* VIII, 13; CCL 62 A, 325 n.

my w ten sam sposób przez Ciało Chrystusa, jak On żyje przez Ojca (por. J 6, 57n) ³³.

W Eucharystii mamy „w naszej cielesności Chrystusa, który pozostaje w swojej cielesności. Będziemy więc żyć przez Niego w ten sam sposób, jak On żyje przez Ojca” ³⁴. Tworzona przez sakrament Eucharystii jedność między Chrystusem i nami jest prawdziwą i doskonałą jednością. Wiara Hilarego w rzeczywistą obecność Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii jest niepodważalna. Nie można jednak tłumaczyć eucharystycznego realizmu Biskupa z Poitiers zgodnie z kryteriami średniowiecznej i nowożytnej nauki o Eucharystii (zwłaszcza przeistoczenia).

Eucharystia jest także duchowym pokarmem, a tym samym przeobstąpieniem człowieka. Hilary sytuuje swoją wiarę w rzeczywistość eucharystycznego Ciała i Krwi Chrystusa w ramach zbawczych. Przez zbawcze dzieło Chrystusa dokonała się przedziwna zamiana (*admirabile commercium*). Dlatego też Biskupowi z Poitiers chodzi nie tylko o rzeczywistą obecność Chrystusa w nas, ale o wzajemną, obopólną immanencję: „Spożywane Ciało i wypijana Krew sprawiają, że jesteśmy w Chrystusie, a Chrystus jest w nas... On sam jest zatem w nas przez swoje Ciało, a my jesteśmy z Nim, kiedy wraz z Nim to, czym jesteśmy, jest w Bogu” ³⁵.

Ponieważ Eucharystia daje nam doświadczenie głębokiej jedności z Chrystusem, którą Hilary nazywa właściwą jednością (*per naturae veritatem*) ³⁶, to powinniśmy także wyznać, że Syn ma w sobie — zgodnie z naturą (*naturaliter*) Ducha — Ojca, albowiem żyje przez Ojca ³⁷. Hilary zespala tutaj naszą eucharystyczną jedność z Chrystusem z jednością natury Syna z Ojcem. Dla tych dwóch sposobów jedności używa słowa *naturaliter*. Nie można jednak lekceważyć różnicy istniejącej między naturalnym synostwem Jezusa Chrystusa a przyjęciem nas do stanu dziecięctwa Bożego, albowiem Biskupowi z Poitiers chodzi właśnie o to, aby uwypuklić jedyność synostwa Jezusa Chrystusa przeciwko arianom.

Wskazanie Hilarego na Eucharystię celem uwypuklenia boskości Słowa Wcielonego i ukazania naszego przeobstąpienia nie występuje z równą wyrazistością w IV wieku u innych wielkich głosicieli nicejskiej wiary we współlistotność Ojca i Syna (*homoousios*): Atanazego, Dydyma, Febada z Agen, Euzebiusza z Ver-

³³ Tamże, 16; CCL 62 A, 327 n.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, 14; CCL 62 A, 326 n.

³⁶ Tamże, 13; CCL 62 A, 325.

³⁷ Por. tamże, 16.

celli, Mariusza Wiktoryna. Refleksja Hilarego nad tajemnicą Eucharystii rozwinęła się na wygnaniu w konfrontacji z herezją ariańską, osiągając nie spotykaną w jego czasach głębię.

Hilary wiąże w swoich wypowiedziach eucharystycznych w *De Trinitate* (VIII, 13—17) Janową mowę o chlebie (J 6, 26-58) z arcykapłańską modlitwą odchodzącego Chrystusa (J 17), albowiem dla niego tajemnica Eucharystii wnika w tajemnicę Trójcy Świętej, w życiu której Eucharystia daje nam uczestnictwo.

Pełne mocnej wymowy wypowiedzi Biskupa z Poitiers o rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii mają własną historię dalszego oddziaływania. W drugim sporze o Eucharystię, spowodowanym przez Berengariusza, Guitmund z Aversa († ok. 1095) powoływał się na cytowane wyżej wypowiedzi Hilarego, dzielając w pełni jego naukę o rzeczywistości Ciała Pańskiego w Eucharystii ³⁸.

3. 2. Trynitarna struktura sprawowania Eucharystii

Uroczysta doksologia kończąca Modlitwę eucharystyczną wskazuje na trynitarny charakter liturgii: „Przez Chrystusa z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże, Ojczy wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała, przez wszystkie wieki wieków”. W Kanonie Hipolita, z którego została zaczerpnięta obecna druga Modlitwa eucharystyczna, do tej łacińskiej wersji doksologii dodano słowa: *in sancta ecclesia tua*, podczas gdy przekład etiopski nie wspomina tu wcale o Duchu, w przeświadczeniu, że jest już zawarty w wielbieniu Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa „w świętym Kościele” ³⁹, albowiem Kościół jest jednością tworzoną przez Ducha Świętego.

Trynitarna struktura sprawowania Eucharystii wynika z tego, że Eucharystia jest tym wielkim darem, „którego udziela nam Bóg w Chrystusie mocą Ducha Świętego” ⁴⁰.

³⁸ Por. jego dzieło *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, 3; PL 149, 1474B-1478D. Por. też J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, 378-381; H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 177-206; B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg i. Br. 1963, 19-23; J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, w: J. Feiner i in. (red.), *Mysterium Salutis*, IV/2, Einsiedeln—Zürich—Köln 1973, 231-243.

³⁹ Por. *Traditio Apostolica*, 4 (*Fontes Christiani* 1, 225 n).

⁴⁰ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów. *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy” (1982)*, w: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze* (red. ks. W. Hryniewicz — ks. S. J. Koza), Lublin 1989, 34.

a) Eucharystia jest *dziękczynieniem Bogu Ojcu*

Eucharystia jest wielką ofiarą uwielbienia i dziękczynienia Bogu za wszystko, czego On dokonał w stworzeniu, odkupieniu i uświęceniu, czego dokonuje dzisiaj w swojej wszechmocy w nas i w świecie, i czego dokona na końcu w urzeczywistnionym już Królestwie Bożym. Trzecia Modlitwa eucharystyczna wyraża dobitnie to dziękczynienie i uwielbienie Boga: „Zaprawdę, święty jesteś, Boże, i słusznie Cię sławi wszelkie stworzenie, bo przez Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, naszego Pana, mocą Ducha Świętego ożywasz i uświęcasz wszystko oraz nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą”. W ten sposób wyraża się już to, czego ma w nas dokonać przyjęcie Eucharystii: „byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu” (Ef 1, 12. 14) i starali się mocą Eucharystii o to, by królestwo prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju, jaśniało już w naszym ziemskim życiu.

b) Eucharystia jest *sprawowaniem pamiątki Jezusa Chrystusa*

Eucharystia jest przede wszystkim pamiątką (*Anamnesis* lub *Memoriale*) ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i wywyższonego Pana, który jest wśród nas obecny w eucharystycznych darach chleba i wina, które mocą przeistoczenia stają się Jego Ciałem i Krwią. Podczas Ostatniej Wieczerzy polecił On swoim uczniom jej sprawowanie: „To czyńcie na moją pamiątkę” (1 Kor 11, 24.25; Łk 22, 19).

„Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napelnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (KL 47). Posługując się terminem „pamiątka (*memoriale*)”, Sobór stara się zasugerować nowe rozumienie ofiary Mszy świętej, do którego zmierzały właśnie najważniejsze prace teologiczne okresu przedsoborowego. Już w roku 1944 H. de Lubac określił w swym dziele *Corpus Mysticum* Eucharystię jako *Memoriale*⁴¹. *Memoriale* zaś znaczy tyle, co pamiątka

⁴¹ Na s. 73-96. Gdy chodzi o innych teologów (Odo Casel, Max Thurian, A.-G. Martimort), zob. F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 383 n.

krzyżowej ofiary Jezusa Chrystusa, o której mówi Sobór Trydencki, i nie można jej żadną miarą rozumieć jako czysto subiektywnego samego tylko wspomnienia (por. DH 1740; 1753).

Wyrażenie *Memoriale* podkreśla wyraźnie obiektywny charakter tego uroczystego wspomnienia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, które wymaga ze swej strony subiektywnego także przyjęcia i już je w sobie zawiera. Tak rozumiane wspomnienie oznacza — według H. U. von Balthasara: „Nowe obiektywne uobecnianie rzeczy, subiektywne jej urzeczywistnianie, upamiętnianie. Wspominanie jako postawienie rzeczy i pamięć, *anamnesis*, jako postawienie myślącego człowieka przed rzeczą”⁴².

Z wyrażeniem *Memoriale* utożsamia się treściowo teologiczno-liturgiczne pojęcie *Anamnesis*, które oznacza pamięć uobecniającą zbawcze dzieła Jezusa Chrystusa. W Modlitwach eucharystycznych wszystkich tradycji po słowach ustanowienia następuje anamneza, której treścią są przede wszystkim śmierć, zmartwychwstanie i uwielbienie Pana, a często także Jego ponowne przyjęcie w chwale. Anamneza jest przeto uobecnieniem zbawczych dzieł Chrystusa, a zarazem uprzedzeniem uczty niebieskiej. Jako uobecnienie, *anamnesis* — to tak istotne pojęcie w nauce o Eucharystii u greckich Ojców Kościoła — pochodzi z hebrajskiego słowa *zikkaron* (pamięć), które przypominaniu wielkich dzieł Bożych z przeszłości przyznaje trwałe znaczenie. Jako uprzedzenie uczty eschatologicznej, Eucharystia wskazuje nam na to, że nasze życie dopełni się kiedyś w ostatecznym i wiecznym królowaniu Boga. Dla Ignacego Antiocheńskiego jest zatem Eucharystia „pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”⁴³.

c) Eucharystia jako epikleza Ducha Świętego

W Eucharystii uobecnia się „duch ożywiający” (1 Kor 15, 45), który stał się Ciałem Chrystusa. I dlatego epiklezie (czyli wzywaniu Ducha Świętego) przysługuje istotne znaczenie. Modlitwy eucharystyczne zespalają ściśle epiklezę z anamnezą.

W pierwotnym Kościele aż do połowy IV wieku funkcjonowała inna jeszcze epikleza skierowana wprost do samego Logosu (Chrystusa), wyrażająca błaganie, aby raczył On stać się obecny pod postaciami chleba i wina. Początkowo było zatem w użyciu wiele

⁴² H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, III, Einsiedeln 1967, 207.

⁴³ *List do Efezjan*, 20, 2, w: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990 (PSP 45), s. 72.

takich „epiklez Ducha”, które w rzeczy samej były „epiklezami Logosu”, albo nawet wzywaniem Ojca, aby pozwolił swojemu Logosowi zstąpić i zamieszkać w eucharystycznych darach⁴⁴. Pierwszą bardziej rozwiniętą epiklezę znajdujemy w *Euchologionie* biskupa Serapiona z Thmuis (ok. 350), przy czym nie jest to wezwanie Ducha Świętego, lecz Logosu nad chlebem i winem⁴⁵.

Wszystkie greckie liturgie mają po opowiadaniu o ustanowieniu Eucharystii epiklezę, czyli modlitwę, w której błaga się Ducha Świętego, aby przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa, a tym, którzy przyjmują Eucharystię, udzielił życia wiecznego. Podamy tutaj tylko dwa świadectwa takiej epiklezy Ducha:

W *Konstytucjach Apostolskich* (powstałych w Syrii między 375 a 400 r.) brzmi ona następująco: „Prosimy także, abyś zesłał na tę ofiarę Świętego Twego Ducha, świadka męki Pana Jezusa, aby uczynił ten chleb Ciałem Twego Chrystusa, a ten kielich Krwią Chrystusa Twego, aby uczestniczący w nim umocnili się w pobożności, dostąpili odpuszczenia grzechów, uwolnili się od szatana i jego fałszu, napełnili się Duchem Świętym, stali się godnymi Chrystusa Twego i pojednani z Tobą, Panie Wszechmogący, dostąpili życia wiecznego”⁴⁶.

Konsekracyjną epiklezę spotykamy po raz pierwszy w *Katechezach mistagogicznych* Cyryla Jerozolimskiego (ok. 313—386/87): „Gdyśmy się już przez te duchowe pienia uświęcili, prosimy miłosiernego Boga, ażeby zesłał Ducha Świętego na ofiarowane dary i przemienił chleb w Ciało Chrystusa i wino w Krew Chrystusa; czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione”⁴⁷.

Y. Congar na podstawie rozlicznych świadectw z okresu Ojców Kościoła oraz teologii średniowiecznej ukazał niezastąpioną „rolę

⁴⁴ Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, III, Einsiedeln 1987, 313-317.

⁴⁵ „Niech zstąpi, Boże Prawdy, Święte Słowo Twoje na ten chleb*, aby chleb stał się Ciałem Słowa, i na ten kielich, aby kielich stał się prawdziwą Krwią, i spraw, Boże Prawdy, aby wszyscy przyjmujący Ją otrzymali lekarstwo życia na uleczenie wszelkiej choroby, na pomnożenie wszelkiego powodzenia i cnoty, a nie na potępienie...” *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu* (wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. H. Paprocki), Warszawa 1988, s. 86. (* Epikleza Logosu, jedyna w całej spuściźnie liturgicznej chrześcijaństwa, prosi o zesłanie Słowa czyli Jezusa Chrystusa na dary ofiarne). G. Rauschen (*Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. Br. 1910², 101, przyp. 6) podaje, że „wezwanie Logosu... spotykamy tylko w tej epiklezie i u św. Atanazego”.

⁴⁶ *Wieczera Mistyczna*, s. 67.

⁴⁷ Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* (tłum. ks. W. Kania), Warszawa 1973 (PSP 9), s. 319.

Ducha Świętego w Eucharystii według tradycji zachodniej”⁴⁸. Kościół zachodni był zawsze zgodny co do momentu konsekracji we Mszy świętej. Dokonuje się ona mocą słów Jezusa Chrystusa, które kapłan wypowiada przy ołtarzu *in persona Christi*: „To jest Ciało moje... To jest Krew moja”. Congar wykazuje jednak także w odniesieniu do Kościoła zachodniego, że chociaż słowa ustanowienia dokonują konsekracji, to wiąże się z nią mimo wszystko przeświadczenie o współdziałaniu także samego Ducha Świętego.

W wielu euchologiach od czasów Kościoła starożytnego aż po Modlitwy eucharystyczne aktualnego *Mszału Rzymskiego* Kościół modli się o to, by Duch przemienił nie tylko dary ofiarne w Ciało i Krew Chrystusa, ale również by wierni przez przyjęcie Komunii świętej „stali się jednym ciałem i jednym duchem w Chrystusie”. Nowe Modlitwy eucharystyczne zawierają podwójną epiklezę Ducha: epiklezę przemienienia przed słowami ustanowienia i epiklezę komunijną — po nich. Wielu liturgistów uważa jednak tę podwójną epiklezę Ducha za problematyczną, „albowiem oddziela ona logicznie konsekrację od komunii”⁴⁹. Jakby nie było, epikleza komunijna wskazuje na to, że przyjęcie Komunii świętej jest wewnętrznym ścisłym zespoleniem się z Jezusem Chrystusem, a zarazem napełnieniem Duchem Świętym.

W epiklezie Ducha uwypukla się również trynitarna struktura Kościoła: „Związek pomiędzy eucharystyczną celebracją a misterium Boga Trójjedynego objawia rolę Ducha Świętego jako Tego, który uobecnia i ożywia historyczne słowo Jezusa. Kościół, upewniony zawartą w słowach ustanowienia obietnicą Jezusa, że będzie wysłuchany, modli się do Ojca o dar Ducha Świętego, aby wydarzenie eucharystyczne mogło stać się rzeczywistością: realną obecnością ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, dającego swoje życie za całą ludzkość”⁵⁰.

Przez epiklezę przeistoczenia Duch Święty uobecnia zmartwychwstałego Chrystusa, który przedstawia Rzeczywistość ostateczną, *Eschaton*. W Eucharystii wkracza już teraz wieczność w nasz czas, w niej Duch daje nam przedsmak tego, co będzie kiedyś w wieczności. Bazyli z Cezarei (ok. 329/30—378) wyjaśnia praktykę liturgiczną, polegającą na modleniu się podczas Eucharystii na stojąco, w sposób następujący: „Modlimy się na stojąco w pierwszym dniu tygodnia, ale nie wszyscy wiemy, dlaczego.

⁴⁸ Por. Kard. Y. M.-J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1996, s. 291-300.

⁴⁹ A. Gerhards, *Epiklese*, w: *LThK*, III, 1995³, 715 n.

⁵⁰ Jak w przyp. 40, s. 37.

Nie tylko dlatego, że jako ci, którzy mają powstać z martwych z Chrystusem i szukać tego, co w górze (por. Kol 3, 1), przypominamy sobie o danej nam łasce, kiedy modlimy się na stojąco w dniu upamiętniającym Zmartwychwstanie, lecz że dzień ten wydaje się w jakiś sposób obrazem przyszłego wieku. (...) i ten dzień, i ósmy (...) dzień nie kończący się, nie znający wieczora, nie przechodzący w następny, owa nieustająca i niestarzejąca się wieczność”⁵¹.

Przyjmowanie Eucharystii zespala nas najściślej z Jezusem: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Ciało Chrystusa jest jednak teraz, dzięki Zmartwychwstaniu, Jego ciałem uwielbionym, albowiem to „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63). Chrystus jest „ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1, 4) i dlatego może Sam siebie dawać ludziom w darze w Eucharystii. Aby godnie przyjmować Eucharystię, powinniśmy pozwolić Duchowi Świętemu, aby nas wprowadził we wspólnotę z Chrystusem. Pojawia się przeto konieczność napełnienia nas także Duchem Świętym podczas sprawowania Eucharystii, aby mogło dojść do skutku to wzajemne przebywanie Chrystusa z nami. Franciszek z Asyżu posuwa się w swoich *Admonitiones* aż do tego stopnia, że uważa, iż to Duch Święty przyjmuje w wierzących Eucharystię: „Stąd Duch Pański, przebywający w wiernych swoich, jest tym, który przyjmuje Najświętsze Ciało i Krew Pana. Wszyscy inni, którzy nie mają udziału w tym Duchu, a ośmielają się przyjmować je, sąd sobie jedzą i piją (por. 1 Kor 11, 29)”⁵².

Obecność Ducha Świętego w Eucharystii i wspólnota z Nim są nieodzownymi przesłankami owocnego przyjmowania Eucharystii i trwania w Chrystusie. Dochodzi to do głosu w cichej modlitwie kapłana przed Komunią: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga żywego, Ty z woli Ojca, za współdziałaniem Ducha Świętego, przez swoją śmierć dałeś życie światu, wybaw mnie przez najświętsze Ciało i Krew Twoją od wszystkich nieprawości moich i od wszelkiego zła; spraw także, abym zawsze zachowywał Twoje przykazania i nie dozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie”⁵³.

⁵¹ Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* (tłum. A. Brzostkowska), Warszawa 1999, s. 177 (r. 27, nr 66).

⁵² *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 36 (*Napomnienia I*, 12-13).

⁵³ Odnośnie do tej modlitwy por. K. Lehmann, *Geistlich handeln*, Freiburg i. Br. 1982, 105-113.

4. Wzajemne odniesienie między eucharystyczną a eklezjalną „Communio”

Eucharystyczna i eklezjalna *Communio* są zakotwiczone w trynitarnej *Communio* trzech Osób Bożych. Ścisłe zespolenie Eucharystii i Kościoła ukazuje się w tym, że nie można komunikować z Chrystusem, Głową Kościoła, jeśli pozostawia się na boku w swoim życiu Jego ciało — Kościół. Albowiem po Zmartwychwstaniu i wydarzeniu Pięćdziesiątnicy istnieje tylko *Christus totus*, który jest równocześnie Głową i Ciałem⁵⁴.

Zwłaszcza Augustyn rozwinął szeroko wzajemne odniesienie między eucharystycznym a eklezjalnym Ciałem Chrystusa, które było już mocno zakorzenione we wczesno-chrześcijańskiej teologii. Na pytanie, co faktycznie przyjmujemy w Eucharystii, daje on zdumiewającą odpowiedź: „Skoro jesteście ciałem Chrystusa i Jego członkami, to wasza tajemnica (tajemnica, którą wy jesteście) jest złożona na ołtarzu Pana: przyjmujecie waszą tajemnicę. Na to, czym jesteście, odpowiadacie: Amen”⁵⁵. Chrześcijanie przyjmują to, czym są. Ale można też ująć to odwrotnie: jesteście tym, co przyjmujecie⁵⁶. Jedność z Chrystusem i z chrześcijanami jest zatem darem Sakramentu. Eucharystia zmierza do *Christus totus*, albowiem oznacza „łączność ciała i jego członków, a tym jest Kościół święty w przeznaczonych, wezwanych, usprawiedliwionych, sławnych świętych i jego wiernych”⁵⁷. Augustyn widzi to ukierunkowanie Eucharystii na Kościół, jako jedność złożoną z wielu członków, ukazane już w samych eucharystycznych elementach: chleb jest jednością wielu ziaren, wino składa się z wielu winogron⁵⁸.

W Eucharystii zostajemy włączeni w *Communio sanctorum* jako wspólnotę w świętych darach i jako wspólnotę z członkami Ciała Chrystusa. Eucharystia zespala nas życiodajnie z Chrystusem, napełnia nas Duchem Świętym i prowadzi do Ojca. Pozostaje tajemnicą, którą żyjemy, albowiem daje nam w darze wciąż na nowo wspólnotę z Bogiem Trójjedynym, wspólnotę nawzajem ze sobą w Kościele i wreszcie wspólnotę ze wszystkimi ludźmi, albowiem miłość Boga rozciąga się na cały świat.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁵⁴ Por. św. Augustyn, *Komentarz do pierwszego Listu św. Jana* 1, 2; SC 75, 116.

⁵⁵ *Sermo* 272; PL 38, 1246.

⁵⁶ Por. św. Augustyn, *Sermo* 227; PL 38, 1101.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, cz. I, Warszawa 1977, s. 377 (*Hom.* 26, 15). ⁵⁸ Por. tamże, s. 378 (*Hom.* 26, 17).