

TRÓJCA ŚWIĘTA A EUCHARYSTIA: TAJEMNICA PRZYMIERZA

„Gniew Boży dosięga Go zamiast wielu i dlatego Bóg Go przełamuje jakby uderzeniem pioruna i dzieli pośród tłumów. Tym samym wzbudza też w Duchu Świętym Eucharystię Syna, która dopiero dopełnia faktycznie Jego Wcielenie”¹.

Kościół zawdzięcza swoje istnienie ostatniemu gestowi Jezusa, który pozostawił swoim uczniom w wigilię swej śmierci, nie tylko pamiątkę swojej ofiary, ale i porządek powtarzania Jego gestu: „To czyńcie na moją pamiątkę” Kościół strzeże skrupulatnie tego zalecenia Pana, albowiem Eucharystia jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). A zatem Eucharystia, jako źródło i szczyt życia Kościoła, odsyła poprzez swój początek, swoją strukturę i swój cel do tajemnicy trynitarnej. I dlatego właśnie papież Jan Paweł II usytuował obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pod znakiem *uwielbienia Trójcy Świętej*, wzywając wiernych do *roku głęboko eucharystycznego*, gdyż „Zbawiciel, który dwadzieścia wieków temu przyjął ciało w łonie Maryi, nadal ofiarowuje się ludzkości jako źródło Boskiego życia”².

Interesuje nas tutaj tajemnicza ciągłość między Wcieleniem i Eucharystią. Czy zachodzi rzeczywista ciągłość pomiędzy trynitarным aktem Krzyża a sprawowaniem Mszy świętej, między złożonym w ofierze Ciałem Jezusa Chrystusa a Jego Ciałem eucharystycznym, rozdawanym wciąż wiernym na całym świecie? Albo też, idąc po linii tekstu umieszczonego na początku, czy można mówić o eucharystycznej kenozie Słowa Wcielonego, a także o kenozie Trójcy Świętej w Eucharystii? Jaką rolę odgrywają Duch Święty i Zmartwychwstanie w tej ciągłości/nieciągłości? Aż tyle pytań się pojawia, że zdołamy je tylko uwidocznic, ale z nadzieją, że uda się nam ukazać to wewnętrzne powiązanie, jakie zespala te dwie tajemnice.

Skoro Jezus ustanowił Eucharystię, aby wprowadzić Nowe Przymierze, to stanie się ona nicią przewodnią naszych poszuki-

¹ H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, III: *L'action*, Paris 1990, 323.

² List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 55.

wań. Zaczniemy od przywołania wiary Kościoła, której trynitarna struktura wyłania się historycznie z modlitwy liturgicznej. *Lex orandi, lex credendi* — ta starożytna zasada staje się w gruncie rzeczy solidną podstawą, która zakłada teologię w samym działaniu Ducha Świętego. Zobaczymy następnie, że trynitarna struktura Przymierza wypływa z samego Pisma świętego dzięki kapłańskiej modlitwie Jezusa, odnotowanej w Ewangelii Janowej, oraz z kerygmatu o Zmartwychwstaniu u św. Pawła. W końcu podamy bardziej systematyczną interpretację eucharystycznej więzi między Trójcą Świętą i Kościołem, korzystając z oblubieńczej symboliki Przymierza, co do której tradycja obfituje w liczne świadectwa. Celem uzasadnienia obranej metody poprzedzimy te trzy etapy krótkim spojrzeniem na współczesną problematykę relacji między Eucharystią, Trójcą Świętą i Kościołem.

„EUCHARYSTIA BUDUJE KOŚCIÓŁ”

Wspólna deklaracja grupy roboczej do ekumenicznego dialogu między prawosławnymi i katolikami wykazała przed kilku laty nowe uświadomienie sobie ścisłej relacji zachodzącej pomiędzy Trójcą Świętą, Eucharystią i Kościołem. „Celebracja eucharystyczna, brana w swej całości, uobecnia trynitarną tajemnicę Kościoła”³. Tak zwięzłe i głębokie sformułowanie wyraża bardzo trafnie dawną tradycję. H. de Lubac odkrywca tej tradycji, ujął krótko a dobitnie myśl Ojców w znanym określeniu: „Eucharystia buduje Kościół”⁴. Ekumeniczne zbliżenie z prawosławiem trzyma się w znacznej mierze tego wspólnego poszukiwania trynitarnych więzi między Eucharystią i Kościołem, którą Ojcowie Kościoła uświadamiali sobie bardzo żywo i znacznie głębiej od nas, a która powraca obecnie do samego serca *intellectus fidei* dzięki odnowie liturgicznej i patrystycznej, jaką przyjął i zatwierdził Sobór Watykański II.

Ten wielki pionier dzisiejszego powrotu do „źródeł chrześcijańskich” ukazał w rzeczy samej, że u Ojców Kościoła sakramentalne ciało Chrystusa, określane początkowo mianem *Corpus mysticum*, rodziło Jego ciało eklezjalne, nazywane *Corpus verum*, przy czym to przestawienie językowe, niemalże obce dla nas, nie

³ Cyt. przez: P. Mc Partlan, *O jedność katolicko-prawosławną*, *Communio* 14 (1994) nr 2, s. 119 (112-124).

⁴ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, Paris 1948², 104. P. Mc Partlan ukazał bogactwo tego sformułowania w studium porównującym eklezjologiczne i eucharystyczne myślenie H. de Lubaca i J. Zizioulasa: *The Eucharist makes the Church*, Edinburg 1993.

osłabia w niczym rzeczywistości substancjalnego daru Chrystusa w Eucharystii. „Posileni ciałem i krwią Zbawiciela wierni zostają tym samym «napełnieni jednym Duchem», który tworzy z nich faktycznie jedno ciało. Dosłownie więc Eucharystia *buduje* Kościół. Czyni go rzeczywistością wewnętrzną”⁵. Rozwój idei i pojęć w średniowieczu, zwłaszcza pod wpływem eucharystycznej herezji Berengariusza, doprowadził nieszczęśliwie do odwrócenia tego dawnego porządku na rzecz metafizycznego stwierdzenia rzeczywistej obecności, ale ze szkodą dla żywej więzi między ciałem sakramentalnym, które się stało teraz *Corpus verum*, a ciałem eklezjalnym, które uznano za *corpus mysticum*, chociaż to ostatnie określenie zawiera w sobie cały symboliczny realizm Ojców⁶.

Jednym z podstawowych zadań teologii współczesnej jest ponowne odnalezienie dojścia nie tylko do metafizycznego realizmu teologii średniowiecznej, ale także do symbolicznego realizmu Ojców, którzy wyznawali w sposób integralny wzajemną przynależność eucharystycznego ciała Chrystusa i Jego ciała eklezjalnego za pomocą biblijnej symboliki ciała i zaślubin. W tym względzie odnowa *intellectus fidei* wymaga zastosowania wskazań encykliki *Fides et ratio*, a zwłaszcza konieczności realistycznej epistemologii, która się zakorzenia w historycznym wymiarze poznania, a więc w Tradycji. Encyklika ta podkreśla bowiem znaczenie „ponownego odkrycia decydującej roli tradycji w kształtowaniu poprawnej formy poznania. Nawiazywanie do tradycji nie jest bowiem tylko wspomnianiem przeszłości; raczej wyraża ono uznanie wartości dziedzictwa kulturowego, należącego do wszystkich ludzi. (...) Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś sformułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość” (nr 85). O ile takie nastawienie epistemologiczne jest miarodajne dla filozofii, to tym bardziej nieodzowne jest ono dla teologii Eucharystii i Kościoła, której H. de Lubac podał konkretne zastosowanie⁷.

⁵ H. de Lubac, dz. cyt., 104.

⁶ Wynika stąd pokusa, w tym przypadku dotycząca Kościoła, podobnie zresztą jak i Pisma świętego (przeciwstawiania sobie *sensus litteralis* i *sensus mysticus*): pokusa niedostrzegania już w tej metaforze niczego więcej poza samą metaforą i traktowania wyrażenia «mistyczny» jako swoistego osłabienia pojęć «rzeczywisty» i «prawdziwy». W mniejszym lub większym stopniu wielu jej uległo”. Tamże, 280.

⁷ „Symbolizm ontologiczny zajmuje w historii myśli chrześcijańskiej — i w samym myśleniu chrześcijańskim — zbyt znaczące miejsce, aby go można było bezkarnie, zwłaszcza w teologii sakramentalnej, ignorować lub zaniedbywać”. H. de Lubac, dz. cyt., 287.

Współczesne próby kształtowania teologii eucharystycznej o inspiracji symbolicznej nie osiągnęły jeszcze w swej całości wystarczającej równowagi, a to głównie dlatego, że świadectwo tradycji sakramentalnej nie zostało wystarczająco wintegrowane przez systemy pojęciowe, wywodzące się z myśli współczesnej. Cechuje je mocno ich racjonalistyczne lub irracjonalistyczne pochodzenie typowe dla czasów współczesnych i powspółczesnych. Teologia symbolu Karla Rahnera na przykład, zastosowania w relacji Eucharystii do Kościoła, przesuwają przesadnie akcent w stronę Kościoła, który tworzy Eucharystię, z uszczerbkiem dla Eucharystii jako źródła tajemnicy Kościoła⁸; teologia symbolu L. M. Chauveta natomiast, chociaż trynitarna w swojej strukturze, jest nazbyt zależna od heideggerowskiej krytyki onto-teologii; stąd też mamy tu pewien wiraż etyczny, który nie pozwala zintegrować adekwatnie realizmu Obecności oraz zespolonego działania Chrystusa i Kościoła w samym sercu wydarzenia eucharystycznego⁹. Te systematycznie podejmowane próby otwierają jednak drogę ku pogłębieniu mającemu potwierdzać coraz to mocniej poprawność i nieodzowność symboliki ściśle teologicznej i sakramentalnej, mającej udostępnić człowiekowi takie zrozumienie wiary eucharystycznej, które pójdzie po linii wielkiej Tradycji Kościoła.

Naszym zamiarem nie będzie tutaj stawianie kropki nad aktualnym stanem teologii symbolicznej, dotyczącej Eucharystii¹⁰, ani też podawanie sprawozdania z aktualnego stanu nowych kwestii filozoficznych, wywoływanych tajemnicą eucharystyczną¹¹; pragniemy jedynie podać refleksję nad Przymierzem Trójcy Świętej i Kościoła, które się dopełnia w sprawowaniu Eucharystii. Kwestie wyżej podniesione zachęcają nas do rozważenia tajemnicy współczesności Jezusa Chrystusa nie tylko wraz z Kościołem

⁸ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, 275-311; tenże, *Kirche und Sakrament*, Freiburg 1960. Gdy chodzi o krytykę, zob. G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria* i *Teologia sacramentaria e teologia fondamentale*, w: *Teologia sacramentaria*, Glossa Milano 1997, 4-86; A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Roma 1999.

⁹ Por. L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrament. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987. Gdy chodzi o krytykę, zob. G. Lafont, *Ecclesia orans* 5 (1988) 231-235; Y. Labbé, *Réceptions théologiques de la „post-modernité”*, *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 72 (1988) 397-462.

¹⁰ Por. G. Colombo, dz. cyt.; G. Mazzanti, *I sacramenti, simbolo e teologia*, t. 1: *Introduzione generale*, 1997; t. 2: *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, 1998.

¹¹ Por. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982.

trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, ale z Kościołem wszystkich czasów. Ten jedyny Człowiek pozostaje z Kościołem aż do końca czasów w sposób autentycznie ludzki, który należy pojmować w świetle nowej obecności eucharystycznej, jaką nabył przez swoje zmartwychwstanie spośród umarłych. Potrzeba było aż całej tajemnicy trynitarnej do zrealizowania tej ciągłości/nieciągłości Wcielenia w Eucharystii, która daje Kościołowi, Ciału Chrystusa i Oblubienicy Baranka, doświadczenie Całości we fragmencie.

**„TEN KIELICH JEST NOWYM PRZYMIERZEM
WE KRWI MOJEJ”**

Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Po tym uroczystym wstępie ewangelista św. Jan referuje gest umycia nóg, który wyjaśnia sens tego sakramentu, o którym apostoł Paweł i ewangeliccy synoptyczni opowiadają w pojęciach ustanowienia określonego obrzędu: „Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę». Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę»” (1 Kor 11, 23-25).

Ten ostatni symboliczny i uroczysty gest Pana, który ma faktycznie rangę testamentu, antycypował w rycie krwawą ofiarę, która miała się dokonać nazajutrz na Krzyżu. Jezus objawił tutaj swoją najgłębszą tożsamość, „wiedząc, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie” (J 13, 3); te słowa Ewangelii sponują, że Jezus znał najgłębszy sens swojej misji i eschatologiczne znaczenie swego gestu; synoptycy dają temu także świadectwo: „Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pic go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego” (Mt 26, 29). Pomimo zarzutów podnoszonych przez pewien nurt krytyki biblijnej, czerpiącej natchnienie od Bultmanna, biblijne świadectwo Kościoła potwierdza, że w momencie ustanawiania Eucharystii Jezus był w pełni świadomy tego, iż został posłany na świat, aby zawrzeć nowe i wieczne Przymierze między Bogiem a Jego ludem¹². Świadczą o tym Pisma i ustawiczne ich wyjaśnianie

¹² Gdy chodzi o kwestię egzegetyczną dotyczącą świadomości, jaką miał Jezus co do zbawczego znaczenia swojej śmierci, to przewyciężono już ostatecznie tę wątpliwość spowodowaną egzegezą bultmanowską. Por.

przez Tradycję, która ukazała bardzo szybko trynitarną strukturę Eucharystii.

Kościół pierwotny poświadcza w rzeczy samej boską tożsamość Jezusa poprzez trynitarną strukturę liturgii, a zwłaszcza modlitwy eucharystycznej. Św. Justyn podaje jedno z pierwszych świadectw: „Z kolei przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich napełniony wodą zmieszaną z winem. Przełożony bierze je, wielbi Ojca wszechrzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego oraz odmawia długą modlitwę dziękczynną za dary, jakich nam Bóg udzielić raczył”¹³. Nieco później *Konstytucje Apostolskie* z III wieku zachowują tę samą strukturę, kładąc nacisk na epiklezę: „Prosimy także, abyś zesłał na tę ofiarę Świętego Twego Ducha, świadka męki Pana Jezusa (Hbr 9, 14), aby uczynił ten chleb Ciałem Twego Chrystusa, a ten kielich Krwią Chrystusa Twego”¹⁴.

Euchologia Serapiona podejmuje w prefacji tę samą perspektywę trynitarną, kładąc jednak szczególnie nacisk na włączenie wiernych w tę tajemnicę — co zostało określone mianem epiklezy wspólnoty: „Prosimy, uczyni nas żywymi ludźmi i daj nam ducha światłości, abyśmy poznali Ciebie, Prawdziwego, i Jezusa Chrystusa, którego posłałeś. Daj nam Ducha Świętego, abyśmy mogli wypowiedzieć i objaśnić niewypowiedziane tajemnice Twoje”¹⁵. Świadomość szczególnej wspólnoty z Trójcą Świętą zostaje potwierdzona w dalszym ciągu tego tekstu, gdzie modlitwa oparta na Jezusie wznosi się potężnie do Ojca: „Niech mówi w nas Pan Jezus i Duch Święty i niech opiewa Ciebie przez nas. Ty bowiem przewyższasz wszelką władzę i potęgę i moc i panowanie i wszelkie imię wzywane nie tylko w tym wieku, ale także w przyszłym”¹⁶.

Analiza pierwotnych tradycji liturgicznych ukazała, że dosłowna struktura anafory odpowiada, uwzględniając zmiany w samej epiklezie, trynitarnej ekonomii zbawienia. Dziękuje się Bogu Ojcu (*eucharistia*) przypominając sobie dar Jezusa Chrystusa (*anamnesis*), który Duch Święty aktualizuje w ofierze Kościoła (*epiclesis*). „Tradycje Kościołów Antiochii, Jerozolimy i Syrii mają wyraźną

H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Paris 1977; J. Gnilka, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993, 360-364.

¹³ Św. Justyn, *Apologia*, 65, 3-4; cyt. w: Ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 96. A także w: *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu* (wybór, wstęp, przekład i przypisy: ks. H. Paprocki), Warszawa 1988, s. 52.

¹⁴ *Wieczera Mistyczna...*, s. 67.

¹⁵ Tamże, s. 85.

¹⁶ Tamże.

strukturę trynitarną”; „tradycja Kościoła Aleksandrii, Jerozolimy i Syrii mają wyraźną strukturę trynitarną”; „tradycja Kościoła Aleksandrii (podobnie jak Kanon rzymski) wyraża w inny sposób tę samą prawdę, a mianowicie, że Duch Święty jest Sprawcą uświęcenia”¹⁷. W łonie różnych tradycji, które akcentowały bądź to słowa kapłana, wypowiedane w imieniu Chrystusa, bądź też działanie Ducha Świętego, „każda celebracja sakramentalna żyła dwoma stwierdzeniami: to Chrystus działa, a czyni to za pośrednictwem Ducha (epikleza)”¹⁸.

Św. Ireneusz z Lyonu podkreśla ze swej strony przeciwko gnostykom realizm ciała i krwi Jezusa Chrystusa, tę „nową ofiarę nowego Przymierza”, którą Kościół otrzymał od apostołów i którą sam „ofiarowuje na całym świecie Bogu, który daje nam na pokarm zadatki swoich darów w Nowym Testamencie”. To przez suwerenne imię Jezusa Chrystusa Ojciec jest podwójnie Sprawcą tego, że Kościół „składa swoją ofiarę Bogu wszechmogącemu”, ofiarę czystą i świętą, jako woń kadzielną z *Apokalipsy*, symbolizującą modlitwę świętych (por. Ap 5, 8)¹⁹.

Dodajmy jeszcze świadectwa najbardziej znanego doktora Kościoła syryjskiego, św. Efrema, z IV wieku, który wyraża realizm konsekracji eucharystycznej w pojęciach trynitarnych, zbliżonych jeszcze bardzo mocno do ujęć żydowskich: „Jezus, nasz Pan, wziął w swoje ręce chleb, na początku był to tylko chleb, pobłogosławił go, uczynił nad nim znak Krzyża, konsekrował go w imię Ojca i w imię Ducha Świętego, połamał i rozdał go swoim uczniom po kawałku; w swojej miłosiernej dobroci nazwał chleb swoim żywym ciałem i nappełnił go Sobą samym i Duchem Świętym; wyciągając rękę, dał swym uczniom chleb, który konsekrowała Jego prawica”²⁰. Św. Efrema, nazwany słusznie „cytarą Ducha Świętego”, podkreśla — bardziej niż ktokolwiek inny — realizm daru Ducha, który umożliwia najściślejsze zespolenie Boga z człowiekiem: „Bierzcie, spożywajcie z wiarą, bez wahania, albowiem to jest ciało moje, a ten, kto je spożywa z wiarą, spożywa wraz z nim ogień Ducha Bożego... *Bierzcie i jedzcie z niego wszyscy*, a przez nie spożywajcie Ducha Świętego; albowiem jest to rzeczywistość ciało moje, ten zaś, kto je spożywa, żyje na wieki”²¹.

¹⁷ M. M. Gario Guembe, *Epiclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistematico*, Eucaristia y Trinidad 24 (1989) 144-145 (115-147). Por. L. Bouyer, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1990².

¹⁸ Tamże, 146.

¹⁹ Św. Ireneusz, *Adv. Haer.* IV, 17-18; PG 7, 1019-1029. Cyt. za: A. Hamman, *L'Eucharistie*, Paris 1964, 204.

²⁰ Św. Efrema, *O Męce*, cyt. przez A. Hammana, dz. cyt., 97-98.

²¹ Tamże, 98.

Nie można pomijać w tym kontekście św. Augustyna, który rozwija z umiłowaniem relację między ciałem eucharystycznym a mistycznym ciałem Chrystusa. Formuła: „Eucharystia tworzy Kościół”, wyraża dobrze jego myśl. W rzeczy samej bowiem Biskup Hippony podkreśla mocno mistyczne zespolenie Chrystusa i Kościoła na podstawie eucharystycznej jedności Chrystusa całkowitego, Głowy i ciała. Wyjaśnia także na tej podstawie wymóg jedności, odwołując się nawet do oblubieńczej symboliki jednego już tylko ciała: „Wy, którzy macie w Nim życie, stajecie się jednym ciałem z Nim. Sakrament ten nie udziela nam ciała Chrystusa dla naszego podziału. Apostoł stwierdza, że prawdę tę zapowiadało już Pismo: *Dwoje będą jednym ciałem. Jest to tajemnica wielka, a chcę powiedzieć, że dotyczy ona Chrystusa i Kościoła* (Ef 5, 31-32). Gdzie indziej mówi On o samej Eucharystii: *My wszyscy tworzymy jeden chleb, jedno ciało*”²².

W swoim komentarzu do Ewangelii Jana ten wielki Doktor łaciński podejmuje tę samą analogię Pawłową, dotyczącą Chrystusa Oblubieńca i Kościoła Oblubienicy, i odnosi ją do narodzin Ewy z boku Adama: „Adam śpi, stworzona została Ewa; umiera Chrystus, powstaje Kościół. Z boku śpiącego Adama Ewa została stworzona; zmarłemu Chrystusowi włócznią bok przebito, aby z niego wypłynęły sakramenty, którymi Kościół się uformuje”²³. Św. Augustyn włącza w ten sposób Eucharystię, ofiarę Przymierza, w samo serce oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła. Chrystus opuszcza swojego Ojca niebieskiego, aby się zespolić ze swoją oblubienicą Kościołem i stać się z nim jednym ciałem.

Tajemnica nowego Przymierza, rozumiana tak, jak ją pojmowano początkowo, prowadzi zatem do ofiarniczego realizmu Krzyża i Eucharystii; Chrystus-Oblubieniec, złożony w ofierze i dawany w Komunii, sprawia narodziny Kościoła-Oblubienicy ze swego przebitego włócznią boku i zespala się z nią w jednym ciele eucharystycznym. Ta oblubieńcza tajemnica dopełnia się przez epiklezę nad darami ofiarnymi i nad wspólnotą, która zespala nierozłącznie w Duchu Świętym ludzkość odkupioną z jej boskim Oblubieńcem — przez ciało i krew Chrystusa. Taka jest wiara Kościoła, wciąż wyznawana, którą *Katechizm Kościoła Katolickiego* powtórzył, cytując Sobór Trydencki (DS 1740): Chrystus

²² Św. Augustyn, *Mowa o Sakramencie Ołtarza, skierowana do neofitów*, której autentyczność jest dyskusyjna. PL. S., II, 406, cyt. przez A. Hammana, dz. cyt., 245.

²³ Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii Jana*, IX, 10, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, cz. I, Warszawa 1977 (PSP 15), 152-153.

„w czasie Ostatniej Wieczerzy, «tej nocy, kiedy został wydany» (1 Kor 11, 23), zechciał pozostawić Kościołowi, swojej ukochanej Oblubienicy, ofiarę widzialną (według wymagań natury ludzkiej). Będzie ona reprezentowała ofiarę krwawą, która miała wypełnić się jeden raz na krzyżu, i utrwałała jej pamiętkę po wszystkie wieki” (KKK 1366).

Tych kilka świadectw ukazuje dobrze centralny przedmiot wiary Kościoła, dotyczącej pamiętki Jezusa Chrystusa w Eucharystii. „Jej sprawowanie jest właśnie aktem wiary *par excellence* całego Kościoła. Usytuowany w obecności przedmiotu swej wiary, całkowitego i jednego, Kościół, «tajemnica», pojmuje sam siebie we Mszy świętej, albo raczej ukazuje siebie innym”²⁴. Sprawując tajemnicę nowego Przymierza, Kościół zostaje wprowadzony przez Ducha Świętego w ofiarowanie się Chrystusa Ojcu za zbawienie świata. Staje się więc współczesny trynitarnemu gestowi Założyciela, który wypełnia żydowską *berakah* i ustanawia nowy obrzęd komunii dla Kościoła wszech czasów. Trzeba teraz pogłębić sam zamiar Jezusa, odwołując się do Pisma świętego, aby uchwycić u źródła pierwszą refleksję teologiczną nad trynitarnym darem Eucharystii, a więc nad trwałą aktualnością tajemnicy Wcielenia.

„DAŁEM IM TĘ CHWAŁĘ, KTÓRĄ TY MI DAŁEŚ”

Wiara, o jakiej świadczy Tradycja Kościoła, zanurza się w świetle Pism, a w sposób szczególny w Janowej i Pawłowej kontemplacji, która podaje w sposób jak najbardziej wyraźny trynitarnie rozumienie tajemnicy Kościoła i Eucharystii. Podejmiemy tutaj bardzo krótko sens kapłańskiej modlitwy Jezusa, odmawianej w chwili, kiedy wydaje się On na ofiarę, jak też Pawłową wizję zbawczej mocy Zmartwychwstania, które wieńczy tajemnicę Przymierza.

Kiedy Chrystus się zbliża do wydania się w ręce grzeszników, aby zostać skazanym na śmierć, stara się oddać najpierw w ręce Apostołów, aby byli oni świadkami i depozytariuszami Jego całkowitego, eschatologicznego daru. Zanim jednak przystąpi do eucharystycznego gestu daru z Siebie, Jezus zwraca się do Ojca w modlitwie, aby Mu podziękować za to, że doprowadził Go aż do tej najwyższej Godziny Miłości: „Ojcze, nadeszła godzina! Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył i aby mocą władzy udzielonej Mu przez Ciebie nad każdym człowiekiem dał

²⁴ L. Bouyer, dz. cyt., 454.

życie wieczne wszystkim tym, których Mu dałeś” (J 17, 1-2). Jezus objawia tutaj samą istotę swego życia kapłańskiego: swoją Miłość do Ojca („aby Syn Ciebie nią otoczył”) i swą wolę objawienia grzesznikom Miłości Ojca („Otocz swego Syna chwałą”): oddaje się w ręce Ojca, aby On Go uwielbił, tzn. aby z miłości został wydany w ręce grzeszników po to, by dać im Życie wieczne.

Ta prośba o uwielbienie wyraża proroczą świadomość Jezusa wobec ostatecznego wypełnienia swojej ofiary na odpuszczenie grzechów. Jako Wysłannik Ojca do wypełnienia Pism jest nie tylko gotowy się poświęcić, ale także dać się ofiarować przez Ojca, który Go wydaje w ręce grzeszników (por. J 3, 16), aby objawiła się miłość Ojca do grzeszników, a On stał się znów dla nich dostępny. Pozwalając się ofiarować całkowicie przez swe czyste posłuszeństwo płynące z miłości, Syn objawia zatem swoje osobowe, synowskie odniesienie do Ojca, włączając w nie zarazem świat grzeszny, wymagający pojednania, oraz daje świadectwo o Bogu trynitarnym: „A świadectwo jest takie: że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu. Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też i życia” (1 J 5, 11-12).

Jedno jeszcze słowo o złości grzechu, który obraża Boga, a który trzeba wziąć na siebie i go pokonać z miłości do Przymierza: „Dystans, jaki tworzy złość grzechu, został przezwyciężony i przemieniony w dobrowolne i płynące z posłuszeństwa nabranie dystansu, odzwierciedlające Boże «tak». Gniew Boga, skierowany przeciw odrzuceniu Jego miłości, dosięga mocno innej miłości Bożej, miłości Syna, który wystawia się na ten gniew, rozbraja go i czyni dosłownie bezprzedmiotowym”²⁵. Wbrew wszelkim wyjaśnieniom łagodzącym skandal Krzyża H. U. von Balthasar podkreśla, że Chrystus jest obciążony grzechem świata, aby wypić kielich goryczy do dna i dokonać przez to, w głębi tej przepaści, prawdziwego pojednania świata z Bogiem. Wzajemne uwielbienie Ojca i Syna przechodzi zatem przez bardzo ciemną noc boskiego opuszczenia; jego owocem jest jednak dar chwały, który rozbryska przy końcu modlitwy kapłańskiej: „jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (J 17, 21-22)²⁶.

²⁵ H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, III: *L'Action*, Paris 1990, 324-325.

²⁶ „To są myśli, jakie Ostatnia Wieczerza nasuwała pierwszym chrze-

Dałem im Chwałę, którą Ty mi dałeś. Grzegorz z Nyssy widzi dar jedności i chwały jako stanowiący coś jednego, tzn. jako dar Ducha Świętego: „Otóż węzłem tej jedności jest chwała. Nikt z tych, którzy badają tę kwestię, nie mógłby zaprzeczyć, że to Duch Święty bywa nazywany chwałą, jeśli tylko rozważy te oto słowa Pana: *Chwałę, jaką Ty Mi dałeś, Ja im dałem.* W rzeczy samej dał On im tę chwałę, kiedy do nich powiedział: *Przyjmijcie Ducha Świętego*”²⁷. Ten sam autor powraca do tej myśli w słowach jeszcze wyraźniejszych: „Otóż Duch jest chwałą, jak to Jezus stwierdza, mówiąc do Ojca: «Uwielbij Mnie tą chwałą, jaką miałem u Ciebie na początku, zanim świat powstał» (...). Nie było przed wiekami niczego innego poza Ojcem, Synem i Duchem: tą chwałą był więc Duch. I dlatego mówi: «Dałem im Chwałę, którą Ty mi dałeś», ażeby oni byli przez nią — przez Ducha — zjednoczeni ze Mną, a przeze Mnie z Tobą”²⁸.

Kapłańska modlitwa Jezusa osiąga faktycznie swój szczyt w błaganiu o dar jedności trynitarnej; tą jednością jest Chwała Boga, jako że Dar Ojca Synowi i Syna Ojcu zostaje potwierdzony przez Ducha Ich wspólnoty, Ducha chwały: „Jak Ojciec i Syn są jednym przez wspólnotę chwały, tak Syn, dając swym uczniom udział w tej chwale, czyni ich uczestnikami tej jedności” — stwierdza Euzebiusz z Cezarei²⁹. Eucharystia jest uprzywilejowanym miejscem tego daru, gdyż rola Ducha Świętego polega — według św. Jana — właśnie na upamiętnianiu dzieła i osoby Jezusa, a zwłaszcza Jego gestu eucharystycznego: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 26).

Tajemnica Wcielenia dopełnia się zatem w Eucharystii, kiedy to komuniam w paschalnej ofierze Jezusa powoduje najściślejszą jedność Osób boskich we wnętrzu wierzących. Ta trynitarzna jedność staje się nie tylko otwarta i dostępna dla wierzących, ale zostaje faktycznie przekazana i przyjęta w komunii: „aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17, 26). Eucharystia wpisuje się w ten sposób w sakramentalną logikę

ścijanom i jakie miały naznaczać ich późniejsze celebracje eucharystyczne”.
L. Bouyer, dz. cyt., 101.

²⁷ Z Homilii na „Pieśń nad pieśniami”.

²⁸ Grzegorz z Nyssy, *Refleksja nad słowami*: „Wtedy sam Syn zostanie poddany”, PG 44, I-316-21. Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Czwarta mowa teologiczna*, r. 5; PG 36, 108, cyt. przez H. de Lubaca, *Catholicisme*, Paris 1938, 328.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Modlitwa kapłańska*, w: *Teologia Kościoła*, 1. 3, r. 18 i 19; PG 24 1042-1043, cyt. przez H. de Lubaca, dz. cyt., 322.

Wcielenia³⁰. Została ustanowiona nie tylko na jego pamiątkę, ale też po to, aby przedłużyć i „wypełnić” Wcielenie poprzez sakramentalną ekonomię Ducha Świętego w Kościele. Z tego punktu widzenia sakrament Eucharystii jest na swój sposób pneumatologiczną i eklezjalną modalnością Wcielenia. Wyraża bowiem w sposób jak najbardziej konkretny i uniwersalny tajemnicę przymierza między Trójcą Świętą a ludzkością. Tak oto Kościół powszechny jawi się, w ekumenicznej optyce Soboru Watykańskiego II, jako „tajemnica komunii”, jako „lud zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (KK 4; DE 2).

Zespolenie daru trzech Osób boskich, w pamiątce eucharystycznej pozwala lepiej uchwycić trynitarną logikę tej ciągłości i tego dopełnienia. Jezus wziął chleb, pobłogosławił go, połamał i rozdał mówiąc: Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje. Wykonując ten gest i wypowiadając te słowa, Jezus oddaje się całkowicie, aż do krańców miłości, jako jedyny Syn Ojca. Został przecież właśnie po to posłany i sprawia, że cała Jego substancja przechodzi w te elementy, jakie sam wybrał, aby zostawić swoją konkretną obecność pośród uczniów. Jezus nie tylko celebruje Paschę żydowską razem z uczniami, ale też ustanawia „swoją” pamiątkę: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Jego gest profetyczny; zespolony ze Słowem, tworzy nowy porządek rzeczy (*Berit*: dyspozycja): Nowe Przymierze, który dopełnia to pierwsze.

Ten eucharystyczny gest Jezusa, który został wyrażony w pierwszej osobie jako dar całkowicie osobisty, pozostaje mimo wszystko gestem posłuszeństwa. Jezus wypełnia wolę Ojca odnośnie do swojego życia i śmierci. Balthasar pisze: „To Ojciec daje światu ciało swojego Syna, przygotowane w ten sposób przez boską miłość (bardziej niż nienawiść świata), w jednoczącym pośrednictwie Ducha”³¹. To Ojciec składa zatem największą ofiarę, wydając swojego Syna w ręce grzeszników. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). To On bierze chleb niebieski, błogosławi go, łamie i rozdziela, aby kaci Jego Syna mogli mieć życie w obfitości. Słowa Jezusa są przeto przede wszystkim słowami Ojca, który się oddaje, wydając własnego Syna grzesznikom. To, co wydawało się Jego „gniewem”, jest w istocie tylko ekonomiczną modalnością Jego całko-

³⁰ Por. A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, w: *Wer ist die Kirche. Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balhasar*, (Johannes Verlag) 1999, 99. 135.

³¹ *La Dramatique divine*, IV: *Le dénouement*, (Culture et Vérité) 1993, 435.

witego daru. A dar ten został uczyniony za wspólną zgodą Jego i Syna, i to do tego stopnia, że „wielbiąc” Siebie nawzajem, Ojciec i Syn dają nawet tę „komunię chwały”, jaka Ich jednoczy: Ducha Prawdy.

Dlatego też Eucharystia musi być w najwyższym stopniu również gestem i słowem Ducha Świętego. „We wszystkich Ewangeliach synoptycznych — pisze Balthasar — prawdziwym przewodniczącym uczyty eucharystycznej jest Ojciec niebieski, który daje nam to, co ma najlepszego, podczas gdy najcenniejszą woń daru (podobnie jak we wszystkich innych sakramentach) zawdzięcza się Duchowi, Duchowi Ojca, który daje, i Syna, który pozwala się ofiarować, Duchowi, który uzdalnia nas do kierowania do Ojca wszelkiego dziękczynienia przez Niego i wraz z Synem (por. doksolgia Kanonu eucharystycznego)”³². To Duch pozwala rozkoszować się darem. Sprawia, że staje się on faktycznie możliwy do przyjęcia przez wiarę, a tym samym zbawczym darem „dla nas”, uobecniając go na ołtarzu i w sercu zgromadzenia liturgicznego.

Jego własne działanie polega na rozpowszechnianiu go dla nas i na wcielaniu w nas tego eucharystycznego daru Ojca i Syna. Albo raczej na wcielaniu nas w Chrystusa umarłego i zmarłychwstałego przez komunię w Jego ofierze przyjętej już z upodobaniem przez Ojca. Stąd właśnie wynika centralna rola epiklezy: Duch zostaje wezwany na dary ofiarne i na wspólnotę, aby doprowadzić „w nas” do kresu Dar Ojca i Syna, którzy nas uświęcają, dzieląc z nami swoją własną „Komunię”. Duch kontynuuje w ten sposób kształtowanie w Kościele dzieła uwielbienia, które się rozpoczęło w Chrystusie, w najwyższej godzinie sakramentalnej Krzyża, kiedy to Jezus wyzionął Go „dla nas”, oddając swojego Ducha w ręce Ojca³³. Jan widzi całą ekonomię sakramentalną jako wypływającą z najwyższego daru „Ducha, wody i krwi”, który potwierdza w ciele Słowa Wcielonego Prawdę Boga Przymierza.

³² H. U. von Balthasar, *Epiloque*, (Culture et Vérité) 1997, 85.

³³ „Wydanie Ducha jest największym darem; pozbawiając się Go, daje Go. Tylko wychodząc z tej *Anima*, ten Duch, wyzwolony i oddany dzięki dobrowolnemu pozostaniu Chrystusa w pragnieniu, zespala się z *anima*/krwią, aby wypłynąć „wraz” z nią z przebitego boku Chrystusa umarłego w postaci wody (w Ewangelii Jana w rzeczy samej woda żywa oznacza Ducha: J 7, 37-39)”. G. Mazzanti, *I sacramenti. Simbolo e Teologia*, 2: *Eucharistia, Battesimo e Confermazione*, (EDB) 1998, 109.

„USTANOWIONY SYNEM BOŻYM Z MOCĄ
WEDŁUG DUCHA ŚWIĘTOŚCI”

Św. Jan kontempluje Dar chwały łącznie z wydarzeniem Wcielenia i Krzyża. U św. Pawła Dar chwały przechodzi przez kenozę i Zmartwychwstanie: „A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa *zgięło się każde* kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby *wszelki język wyznał*, że Jezus Chrystus jest Panem — ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 7-11). To liturgiczne wyznanie zostaje podane w sposób bardziej kerygmatyczny na początku *Listu do Rzymian* (1, 3-4): „Ewangelia o Jego Synu pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym — o Jezusie Chrystusie, Panu naszym”, a także z soteriologicznego punktu widzenia w pierwszym *Liście do Koryntian* (15, 14): „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara”

Kerygmatyczna formuła z Rz 1, 4, o strukturze trynitarnej, zespala zmartwychwstanie Chrystusa z mocą Ducha świętości. Formuła z *Listu do Filipian*, wzmiankując o Duchu jedynie na początku tego rozdziału, wiąże mimo wszystko dar Imienia z wywyższeniem Jezusa jako Pana, co odpowiada w pełni Zmartwychwstaniu dokonaniem mocą Ducha: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 11). Wskrzeszając Jezusa spośród umarłych, Duch nie wprowadza Go w granice ciała doczesnego i przestrzennego, lecz uwielbia Jego ciało w sposób dla nas niepojęty, który staje się jednak dostępny, a nawet bardzo nam bliski, dzięki cudowi eucharystycznemu. „Zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało ziemskie powstanie też ciało niebieskie. Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam *duszą żyjącą*, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15, 44-45). Ciało Chrystusa nie zostało porzucone jak jakaś materia już bezużyteczna i przestarzała; wprost przeciwnie, zostało ono bardzo starannie zachowane, to znaczy przemienione, upowszechnione, wyrwane z eksperymentalnej sfery naszych zmysłów, aby przynależeć do chwalebnej sfery Ducha i wiary.

Trzeba podkreślić w tym miejscu trynitarne znaczenie Zmar-

twychwstania, którego nie da się oddzielić od jego zbawczego znaczenia. Nie można go bowiem sprowadzać, jak to czyniono przez długi okres czasu, do funkcji apologetycznej. Zmartwychwstanie jest samym jądrem wszystkich tajemnic; Trójca Święta, Wcielenie, Przymierze, Eucharystia — wszystko to się trzyma, albo i upada, wraz ze Zmartwychwstaniem, albowiem właśnie ono stanowi pieczęć Trójcy Świętej nad zespoleniem partnerów Przymierza. Zmartwychwstając, Ukrzyżowany objawia — mocą Ducha Świętego — rzeczywiście i ostatecznie Boga, swoją tożsamość trynitarną oraz powołanie człowieka do życia wiecznego. Objawia szczególnie to, że Jeden z Trójcy stał się Człowiekiem i że w tym właśnie Człowieku *każdy* człowiek jest wezwany, aby stał się Bogiem przez uczestnictwo³⁴. Otóż trynitarna tożsamość Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, objawiła się w pełni wówczas, gdy Duch Święty wskrzesił Go spomiędzy umarłych, potwierdzając, iż jest On Synem, którego ofiara została przyjęta przez Ojca. Zmartwychwstanie potwierdza przeto, że Bóg Ojciec ma Syna współistotnego Sobie, zrodzonego od wieków, który przyszedł w ciele, w mocy Ducha Świętego, aby zbawić ludzkość.

Rola zmartwychwstania Chrystusa w wierze Kościoła nie jest więc bynajmniej drugorzędna, ani li tylko dodatkowa. Zmartwychwstanie nie stanowi zewnętrznego potwierdzenia boskości Chrystusa, którego bosko-ludzkie akty miały już moc przekraczania czasu i przestrzeni oraz przedłużania swej skuteczności w sakramentach. Zmartwychwstanie jest pieczęcią Trójcy Świętej na Przymierzu. Przymierze, które zostało zawarte w Osobie Słowa Wcielonego i przypieczętowane Jego krwią na Krzyżu, otrzymuje swoje potwierdzenie, gdy Duch Święty wskrzesza Go spośród umarłych. Wtargnięcie Ducha Świętego w ciało Chrystusa, który czyni z niego ciało duchowe i ducha ożywiającego, jest dowodem sukcesu Przymierza, dowodem płodności tegoż Przymierza, które jest samym Duchem Świętym zesłanym lub wylanym. I dlatego Duchowi Świętemu przypada w udziale „potwierdzenie” płodności Jedyne go Pośrednika Nowego Przymierza — przez Eucharystię, która czyni (buduje) Kościół, konstytuując go jako Ciało Chrystusa i Oblubienicę Baranka.

To, co Duch Prawdy potwierdza w wieczności, a mianowicie współistotną Miłość Ojca i Syna, to potwierdzi w ekonomii zbawienia, ustanawiając Chrystusa Synem Bożym z mocą przez

³⁴ Ojcowie Kościoła powtarzali z upodobaniem aksjomat: Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem.

zmarłych; Jezus zostaje w ten sposób „potwierdzony” jako Chrystus, tzn. jako Jedyny Pośrednik Nowego Przymierza, Źródło Ducha ożywiającego, wylanego na wszelkie ciało. To potwierdzenie rozszerza się na Kościół w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to Apostołowie otrzymują Ducha Świętego, Świadka *par excellence* Miłości trynitarnej, który przekazuje im swoje światło i swoją moc, aby i oni byli świadkami Pana zmarłych i ministrami Nowego Przymierza.

„TAJEMNICA TA JEST WIELKA”

W kulminacyjnym punkcie anafory, po wypowiedzeniu słów anamnezy, Kościół wkłada w usta swojego ministra zawołanie: „Oto wielka tajemnica wiary”. Ten okrzyk uwielbienia odnosi się do wydarzenia, które się realizuje, a mianowicie do przemiany tych elementów, które odzwierciedlają życie i pracę człowieka, w ciało i krew Chrystusa — mocą Ducha Świętego. Chodzi tutaj o wielkie przejście ze świata do Boga, które się dokonuje przez paschalne misterium Chrystusa. Wydarzenie to jest tajemnicą nowego Przymierza, oblubieńczym spotkaniem Chrystusa Oblubieńca z Kościołem Oblubienicą, który się rodzi z Jego przebitego boku. Mocą błogosławieństwa lub epiklezy nad postaciami eucharystycznymi żywy Chrystus, którego śmierć głosimy aż do czasu, gdy przyjdzie, zespala ze sobą wspólnotę eklezjalną jako swoje ciało i oblubienicę. „Tajemnica ta jest wielka” — woła Apostoł Paweł, odnosząc małżeństwo sakramentalne do zjednoczenia Chrystusa i Kościoła.

„Tak oto jedno jest ciało, jedna osoba, jeden Chrystus, Głowa wraz z członkami, który wznosi się do nieba i w swej wielkoduszności woła, ukazując Bogu Kościół w swojej chwale: «Oto kość z moich kości i ciało z mojego ciała!». Pokazując, że On i ona (Kościół) spotykają się w prawdziwej jedności osoby, mówi jeszcze: «i będą dwoje jednym ciałem»”³⁵. H. de Lubac zamieścił tę piękną wypowiedź Ruperta przy końcu swego studium o Eucharystii i Kościele w średniowieczu. Wyraża ona bowiem bardzo dobrze symbolikę ciała i zaślubin, stanowiącą wspólne dobro całej Tradycji. Dostrzega się tutaj radość i uwielbienie Nowego Adama, który dziękuje Ojcu za „jedność osobową” (czy nie jest nią Duch Święty?), która Go zespala z Jego ciałem i oblubienicą.

Św. Ambroży widzi w Eucharystii „oblubieńczy dar” Chrystusa, ofiarowany swej oblubienicy, a w ich komunii — pocałunek

³⁵ Rupert, *De divinis officiis*, 1. 2, c. 11; PL. 170, 43.

Miłości. N. Cabasilas natomiast może słusznie zauważyć: „«Tajemnica ta jest wielka» (Ef 5, 32) mówi błogosławiony Paweł, uwypuklając to zjednoczenie. Są to tak mocno wyśpiewywane zaślubiny, w których najświętszy Oblubieniec prowadzi do ślubu Kościół jak dziewczę zaręczoną (por. 2 Kor 11, 2). Tutaj Chrystus karmi otaczający Go chór i dlatego wśród wszystkich Jego tajemnic to my jesteśmy ciałem z Jego ciała i kośćmi z Jego kości (Rdz 2, 23)”³⁶.

W ten sam sposób papież Jan Paweł II odczytuje paralelne teksty: Rdz 2, 24 i Ef 5, 32, podkreślając, że darem Chrystusa dla Kościoła jest nie tylko miłość odkupieńcza, ale miłość ściśle oblubieńcza. To miłość boskiego Oblubieńca oddała się Jego oblubienicy, aby ją uświęcić, pragnął On bowiem „osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 27). Specyfiką miłości oblubieńczej jest pragnienie wzajemności. Między Chrystusem i Kościołem wzajemność ta może być doskonała, albowiem sam Pan przez swój dar eucharystyczny poszerza zdolność miłowania u oblubienicy. Wystarczy pomyśleć o Maryi, nowej Ewie, stojącej u stóp Krzyża, gdzie symbol oblubieńczy znajduje swe pełne urzeczywistnienie. Ponadto, kończy Papież, „to samo można odnieść i do Eucharystii, na którą zdają się wskazywać dalsze słowa o «żywieniu własnego ciała», które każdy człowiek «żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus — Kościół, bo jesteśmy członkami Jego ciała» (Ef 5, 29-30). Otóż *Chrystus żywi Kościół swoim Ciałem właśnie przez Eucharystię*”³⁷.

Hans U. von Balthasar przejmując także tę oblubieńczą symbolikę Eucharystii, która była tak drogą Ojcom Kościoła: „Kościół rodzi się z Chrystusa, jak Ewa rodzi się z Adama: wytryska z przebitego boku Pana uśpionego na Krzyżu, w cieniu śmierci i otchłani. I dlatego właśnie jest on Jego ciałem, jak Ewa była ciałem z ciała Adama. W tym śmiertelnym śnie Męki ukształtował On Kościół jako oblubienicę «nie mającą skazy czy zmarszczki» (Ef 5, 24-27). I dlatego jest ona Nim, ale i nie jest Nim, jest Jego ciałem i oblubienicą, którą On miłuje, którą żywi i o którą się troszczy jak o własne ciało, i którą czyni płodną jak swoją małżonkę: Z tym, że nie przekazuje już teraz zwyczajnego nasienia cielesnego w jedno łono cielesne, ale raczej, podczas tej śmiertelnej ekstazy Męki, cała płodność «Bożego zasiewu» (1 J 3, 9) zostaje

³⁶ N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 215-216.

³⁷ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lib. Ed. Vaticana 1986, s. 386.

«wszczepiona» w cielesno-duchowe ciało Kościoła, a w nim w łono każdego, kto gotów jest je przyjąć”³⁸.

„Jest to wielka tajemnica” z pewnością z racji przedziwnego przeistoczenia, które czyni z Kościoła Ciało Chrystusa i Oblubienicę Baranka. Ta oblubienicza tajemnica podnosi w nieskończoność godność partnerstwa ludzkiego i potwierdza zarazem znaczenie ciała, jego historii i jego zakotwiczenia kosmicznego. Jednak jej największa wielkość tkwi w pokorze boskiego Partnera, który zawsze uniża się całkowicie, aby poślubić swoje stworzenie, upadłe, ale i odkupione przez Syna pozostającego „w agonii aż do końca wieków” (Pascal). W rzeczy samej tajemnica eucharystyczna zawiera nie tylko skutek męki Chrystusa, ale i sam akt Jego męki-śmierci-zmartwychwstania. Ten akt, dokonany przez Boga „raz na zawsze” (Hbr 10, 10) w samym centrum historii ludzkiej, przekracza czas linearny, jakiego doświadczamy, i nadaje *kairo-sowi* wiary eschatologiczną strukturę Przymierza. Ten akt trynitarny wnika w historię Kościoła, podobnie jak Jezus zjawiający się w Wieczerniku w wieczór wielkanocny i pokazujący potem Tomaszowi swoje rany na rękach i w boku, obwieszczając uroczyscie: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29).

Pozostawanie ran w ciele Jezusa zmartwychwstałego wyraża symbolicznie trwałość ofiarniczego, historycznego i eschatologicznego zarazem, aktu Chrystusa, który jest wciąż dostępny, dzięki liturgicznemu aktowi Kościoła. Taka trwałość jest możliwa z racji Zmartwychwstania. Albowiem Zmartwychwstanie jest szczytem Wcielenia; nie jest jego zniweczeniem, lecz potwierdzeniem, uwielbieniem. Uwielbienie to jest dziełem Ducha Świętego, który wyciska w ten sposób ostateczne znamię Trójcy Świętej na ciele i krwi Chrystusa. To ciało uwielbione w Duchu jest odpowiedzią Ojca na miłość Syna aż do śmierci; świadczy też o tym, że Bóg nie tylko pojednał świat ze Sobą w swoim Synu ukrzyżowanym, ale że się sam wydał jako Miłość absolutna. Pozwalając na zastąpienie Ducha na Kościół apostołski, trwający na modlitwie wraz z Maryją, Bóg Ojciec świadczy o swojej płodności aż po uwielbione ciało Syna i daje razem z Nim (*Filioque*) ostatni owoc Ich wzajemnej Komunii. Kościół, tajemnica Przymierza i tajemnica Komunii, żywi się tym *Donum Dei* — w źródle Eucharystii.

Bóg jest Miłością i w eucharystycznej kenozie Jezusa Chrystusa ta właśnie Miłość oddaje się światu. Ojciec i Duch Święty nie są mniej od Niego zaangażowani w tej kenozie. Albowiem wskrzeszając Jezusa i rozdając Jego ciało i krew sakramentalną,

³⁸ H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, (Johannes Verlag) 1977, 189.

ureczywistniają nieprzewyciężenie Jego kenozy, ale jej uwielbienie i potwierdzenie; to ona bowiem „ucieleśnia” najgłębszy styl bycia Trójcy Świętej: „Jak Bóg mógł się ukryć jeszcze bardziej pokornie niż za kawałkiem chleba i pod kilku kroplami wina, i co pozwala nam lepiej poznać pokorę i wielkość Boga od tej Jego dyskrecji?”³⁹ Ostatnim marzeniem tej pokornej Miłości jest umożliwienie komunii całej ludzkości na sposób bytu Boga, w Jego niewysłowionej jakości Daru absolutnego, ale i podlegającego zranieniu, w Jego specyficie oblubieńczej i kenotycznej *par excellence*: Eucharystii. Całe świadectwo Kościoła wypływa z tego Daru Miłości i cała jego wcielona duchowość czerpie z tego źródła chwały, które Jezus nie przestaje wciąż ożywiać, „aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17, 26).

Zakończenie

Droga, którą przebyliśmy, prowadzi nas do stwierdzenia kenotycznej ciągłości Wcielenia w Eucharystii, tajemnicy Przymierza. Ciągłość ta jest możliwa dzięki mocy Ducha Świętego, który uwielbia Chrystusa i czyni Jego człowieczeństwo należycie dysponowanym do oblubieńczej tajemnicy Trójcy Świętej i Kościoła w Eucharystii. Sytuując się świadomie w punkcie widzenia wiary, podkreśliliśmy w ten sposób ciągłość i zarazem eschatologiczną współczesność Słowa Wcielonego w Eucharystii. Nasze czasy są bowiem bardziej skłonne podkreślać brak ciągłości, a to ze względu na pośrednictwo obrzędu i teologię symbolu, jeszcze nazbyt zależną od nowożytnego racjonalizmu⁴⁰.

Zwyczajne odczytywanie Pisma świętego w duchu Tradycji pozwala nam zebrać świadectwo dwutysiącletniej wiary Kościoła i swobodnie kontemplować tajemnicę eucharystyczną, dostępną dla samej tylko wiary, jako Dar Wszystkiego we fragmencie: Bóg Oblubieniec, Kościół Oblubienica i uczta weselna „Baranka wiecznej Paschy”⁴¹ już kosztowana w *sobria ebrietas* Ducha, w nadziei na ostateczne wypełnienie. Stąd płynie ta autentyczna radość Kościoła na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Kościół nie celebruje tylko daru otrzymanego z tradycji pogrążonej gdzieś

³⁹ H. U. von Balthasar, *L'Eucharistie, don de l'Amour*, (Editions du Serviteur) 1994, 21.

⁴⁰ „Nigdy jeszcze bez wątpienia nie wzywano tak usilnie myśli teologicznej jej, radykalnie teologicznej, logiki (co w żadnym razie nie oznacza «teologii dialektycznej»)”. J.-L. Marion, *Obecność i dar*, w: *Eucharystia* (Kolekcja *Communio* 1), Poznań 1986, 82 (59-82).

⁴¹ G. Leblond, *L'Agneau de la Pâque éternelle*, Paris 1987.

daleko w przeszłości; on przyjmuje niezrównanego „Obecnego”, ten prawdziwy „Dar oblubieńczy”, który pochodzi z przyszłości i pozwala mu już teraz wejść w Królestwo Boga.

Ta Miłość wcielona oddaje się bez miary nieskalanej wierze Maryi, która jest zawsze obecna w modlitwie Kościoła, aby ten, jak oblubienica usługująca i uboga, przyjął kenotyczną formę daru, jaką sam Bóg wybrał do wyrażenia swego nadmiaru chwały, pozostając jak najbardziej zażyłym, rodzinnym, niemal banalnym w swoim poszukiwaniu odpowiedniości i wzajemności: Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje; bierzcie i pijcie, to jest krew moja. „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi” (J 13, 14). Dlatego właśnie Kościół Trójcy Świętej pogrąża się w ekstazie uwielbienia i kenozie służby, aby Królestwo Boga przyszło na ziemię, jak jest w niebie. *Adoro te devote latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas*⁴². „Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź! A kto słyszy, niech powie: Przyjdź! I kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie” (Ap 22, 17).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁴² Św. Tomasz z Akwinu.