

EUCHARYSTIA DOŚWIADCZENIEM TRYNITARNYM U WILHELMA Z SAINT-THIERRY

Sprawowanie Eucharystii przebiega w swego rodzaju nadobfitości chrystologicznej. Krzyż, ołtarz, światła, celebrans, samo zgromadzenie — wszystko to świadczy o Chrystusie i o Jego Ciele. Serca wiernych zostają też — słusznie — spolaryzowane przez komunie w Ciele Chrystusa. Poprzedzają ją: wysłuchanie słów Ewangelii, konsekracja, podniesienie — momenty wybitnie chrystologiczne same w sobie. Tak dalece, że niektórzy wierni, chociaż wyczuleni i uważni, czują się zdumieni, kiedy mówi się im o tym, że od początku aż do końca Mszy świętej kapłan, a wraz z nim zgromadzenie, zwraca się wprost tylko do Ojca. Co więcej, element ten może się im wydawać jakimś mało ważnym szczegółem, jego zaś podkreślanie — zwyczajną zachcianką „kaznodziei intelektualisty”. Jak gdyby ten tak piękny chrystocentryzm pobożności zachodniej zapomniał obudzić chrześcijan na trynitarne wymiar Mszy świętej.

A przecież Msza święta stanowi na wskroś jeden wielki hymn na cześć Trójcy Świętej. Od znaku krzyża na początku, po którym mamy wielkie pozdrowienie („Miłość Boga Ojca, łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa, i dar jedności w Duchu Świętym...”), aż po błogosławieństwo końcowe, nie mówiąc już o zakończeniu modlitw, Trójca Święta nie przestaje być przywoływana, wzywana i celebrowana. Trynitarne struktury *Kyrie*, *Gloria*, a zwłaszcza *Credo*, wyznacza coś w rodzaju rytmu trynitarne na początku Mszy świętej. Modlitwa eucharystyczna, od początku prefacji aż do *Per ipsum*, poprzez epiklezę i konsekrację, jawi się jako bogata i subtelna gra spojrzeń i wzlotów ku Ojcu, Synowi, ku Duchowi Świętemu, a także między Nimi. Uroczyste odmawianie „Ojcie nasz” jest jakby wylaniem Ducha, który u progu Komunii „dopasowuje” wiernych do synowskiej postawy Jezusa.

Odkrycie trynitarnej głębi doświadczenia eucharystycznego nie prowadzi, rzecz jasna, do odwracania się od jego bogactwa chrystologicznego, lecz do jego autentycznego przyjęcia. Ścisła i konkretna zażyłość wiernych z eucharystyczną obecnością Jezusa jest bez wątpienia tą uprzywilejowaną drogą, która może ich doprowadzić do prawdziwego kosztowania trynitarne wymiaru swej wiary, który nie jest bynajmniej jakimś jej hermetycz-

nym lub marginesowym aspektem, lecz samym jej sercem. Całe nauczanie Jezusa o swojej komunii z Ojcem i o komunii, w jaką pragnie On wprowadzić tych, którzy w Niego wierzą, koncentruje się w Eucharystii. Gdybyśmy wzięli je na serio, to chrześcijanie dzisiejsi nie ulegliby tak łatwo częstej pokusie zapomnienia o Trójcy Świętej lub rezygnowania z wnikania w tę tajemnicę uznawaną za bardzo złożoną. Jak można odłączyć bez jej zdradzenia komunię eucharystyczną od samego Źródła wszelkiej komunii na niebie i na ziemi?

Wilhelm z Saint-Thierry, współczesny i przyjaciel św. Bernarda z Clairvaux, przyczynił się aktywnie do narodzin mistyki zachodniej, skoncentrowanej na osobie Chrystusa i opartej na nabożeństwie do Jego człowieczeństwa, mistyki dojrzewającej w cieniu klasztorów cysterskich, rozpowszechnianej w miastach i na drogach zwłaszcza przez kaznodziejów franciszkańskich. Jednak Wilhelm nie kładł w niej szczególnego nacisku na pneumatologiczny wymiar życia chrześcijańskiego. Jako teolog zastanawiał się także nad tajemnicą Eucharystii, i to w epoce pełnego rozwoju sakramentologii i jej słownictwa¹, nie będąc jednak sam z siebie zdolnym do oddzielenia tej refleksji od tajemnicy Trójcy Świętej, wciąż kontemplowanej². Oto dlaczego stanie się on przewodnikiem w naszej refleksji. A jej zamiarem jest ukazanie, że w Eucharystii Chrystus się oddaje po to, aby nas wprowadzić przez swojego Ducha w życie synowskie; że dogłębna logika Eucharystii jest logiką trynitarną; że Eucharystii nie da się, ściśle rzecz biorąc, uznać za „źródło i szczyt życia chrześcijańskiego”, jeśli najpierw się nie uzna samej Trójcy Świętej za ostateczne „źródło i szczyt” całej przygody duchowej.

¹ H. de Lubac pisze: „Gdy chodzi o myślenie, to niejaki Wilhelm z Saint-Thierry, Alger z Liège, Hugo ze św. Wiktora przewyższają (Piotra Lombarda) i to im, zwłaszcza w historii doktryn, powinniśmy przyznać stosowne miejsce”. *Corpus Mysticum. L'»Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Études historiques*, Paris 1949, 208.

² Wilhelm jest przede wszystkim znany ze swej nauki duchowej i kontemplacji trynitarnej. L. Bouyer uważał jednak, że może napisać: „To, że Wilhelm potrafił pojąć (eucharystyczną doktrynę Orygenesusa), powinno wzbudzić wielki podziw (...). Jednak bardziej godny podziwu jest sposób, w jaki czyni z niej *zwornik* duchowości. (...) Wilhelm z Saint-Thierry nie odważy się przedstawiać całego życia duchowego, a zwłaszcza całego życia monastycznego, jako celebracji eucharystycznej”. *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1955, 135-136.

Chrystus się oddaje zacierając Siebie

To właśnie Chrystus oddaje się w Eucharystii. Wilhelm z Saint-Thierry, chcąc to uwypuklić, podjął wielki wysiłek spekulatywny. Przeciwno Rupertowi z Deutz, który odbierał „ciało ofiary” wszelkie „życie zwierzęce”, wykazał, że Chrystus zmartwychwstały, a w konsekwencji Chrystus eucharystyczny, nie może być pozbawiony istotnego składnika człowieka pełnego. Samo wyrażenie „ciało ofiary”, stosowane bez zastrzeżeń przez Ruperta na określenie postaci eucharystycznych, wydało mu się podejrzane: zdaje się bowiem wprowadzać pewien dystans pomiędzy samym Chrystusem a rzeczywistością sakramentalną. A przecież nie ma jakiegось innego ciała ofiary poza ciałem samego Pana³. W tym właśnie kontekście Wilhelm sugeruje, że po konsekracji chleb i wino są przypadłościami substancji, podając w ten sposób definitywne rozwiązanie teoretyczne problemu impanacji (wchlebiania), do jakiego zdawały się dochodzić ujęcia Berengariusza z Tours: dzięki postaciom chleba i wina ciało Chrystusa może być dotykane i kosztowane, chociaż On sam nie jest ani biały ani okrągły⁴. Niewidzialny wkracza rzeczywiście w widzialność i każdy powinien dobrowolnie się określić, chcąc z tego skorzystać. Nie można się zadowolić przybliżonymi sformułowaniami w tej materii (co Wilhelm zarzuca także Abelardowi⁵). Prawda ich wiary zobowiązuje wiernych do tego, aby udawadniać ścisły i dokładny realizm chrystologiczny w ich podchodzeniu do Eucharystii.

Jednak realizm, o jaki tutaj chodzi, nie jest materializmem. W traktacie *O Ciele i Krwi Pana* Wilhelm zapytuje: „W jaki sposób obecność ciała Pańskiego jest dla nas konieczna?”⁶ Posłużenie się terminem *praesentia* w powiązaniu z Eucharystią, w epoce, kie-

³ „To ciało Pana, albo jeszcze lepiej: Pan Jezus w swoim ciele, to samo ciało, mówię, w którym jest On do naszej dyspozycji na ołtarzu: nie ma czegoś innego od Niego, który siedzi po prawicy Ojca; to ono się porusza, ma czucie; jest ono we wszystkich punktach naszej natury, chociaż różni się chwałą, i tego nikt mu nie zaprzeczy, chyba ktoś nierozumny, kto mówi w swoim sercu: *Bóg nie istnieje*”. *List Wilhelma do pewnego mnicha, który napisał coś o ciele i krwi Pana*; PL 180, 341-344.

⁴ Por. G. Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c. 1220*, Oxford 1984, 98. Św. Tomasz podejmuje także, posługując się nieco inną terminologią, rozwiązanie Wilhelma w tej kwestii: *S. Th.* III, 77, 1 c.

⁵ Por. Wilhelm z Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*; PL 180, 280C-D.

⁶ Tenze, *De corpore et sanguine Domini*; PL 180, 343-366, r. 2.

dy wyrażenie „rzeczywista obecność” nie było jeszcze w obiegu, stanowi nowy przejaw jego żaru chrystologicznego. Jego odpowiedź jest zwięzła: tym, co określa sposób obecności Chrystusa wśród nas, jest dogłębna realność, *res*, łaska naszego zbawienia. Eucharystyczna obecność Pana pozostaje całkowicie w służbie łaski, jaką nam przekazuje. Nie chodzi o wszczepianie się w ciało Chrystusa, lecz o jego takie przyjmowanie, aby móc wejść przez nie w nową wspólnotę z Ojcem. Wilhelm zachęca przeto osoby początkujące w modlitwie do oparcia się na człowieczeństwie Jezusa, ale bez zatrzymywania się na nim, lecz do pozwolenia na to, by właśnie ono je prowadziło, tak jak pewna droga, do życia Bożego. Ten sam ruch odkrywamy także w Eucharystii: Chrystus, w swoim uwielbionym człowieczeństwie, oddaje się w sakramencie, aby się wymazać w obliczu całkowicie duchowej łaski, jaką przyszedł nam ofiarować. „Spożywać ciało Chrystusa — pisze Wilhelm — to stawać się ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego”⁷. Autentyczny realizm eucharystyczny jest nie tylko realizmem obecności Chrystusa, ale także realizmem przemiany, jaką On realizuje, i daru, jaki nam czyni ze swojego Ducha. Nie ma pełnej komunii w ciele Chrystusa, jeśli nie jest ona równocześnie wylaniem Ducha, świadomie przyjętym.

To współdziałanie między ciałem sakramentalnym a łaską, jaką ono przynosi, prowadzi Wilhelma do bardzo odważnej refleksji. W swym znanym *Złotym liście* podaje on kamień węgielny pod wielką problematykę komunii duchowej, pisząc w odniesieniu do Eucharystii: „Tajemnica tego świętego i czcigodnego wspomnienia polega na tym, że na swój sposób, w danym miejscu i czasie, jego sprawowanie zostaje dozwolone niewielkiej liczbie ludzi wybranych do tej tajemnicy, ale głęboka rzeczywistość tego misterium (*res mysterii*), w każdym czasie i w każdym miejscu podległym władztwu Bożemu, możliwość jego wzbudzania, dotykania, zbliżania się do niego z myślą o zbawieniu, sposób jego przekazywania, tzn. w uczuciach wdzięcznej miłości — dostępna jest dla wszystkich”⁸. Moc Eucharystii nie ogranicza się do widzialnej powierzchni jej celebrowania. Każdy, przypominając sobie w sercu śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, może w każdej chwili otworzyć się na niewidzialną łaskę Eucharystii. Cieleśny kontakt z postaciami sakramentalnymi nie jest bezwzględnie konieczny do tego, aby mieć udział w tej dogłębnej rzeczywistości, w *res*,

⁷ Tenze, *De la nature et de la dignité de l'amour*, w: *Deux traités de l'amour de Dieu* (opr. i wyd. M.M. Davy), Paris -953, § 46.

⁸ Tenze, *Lettre aux frères de Mont-Dieu (Lettre d'or)*, Paris 1985, § 117.

w łasce tajemnicy Eucharystii. Widzialne, chrystologiczne pośrednictwo, które znika całkowicie w obliczu tej wewnętrznej, pneumatycznej łaski, może się nawet nie jawić jako faktycznie owocne. Niektórzy chcieli widzieć w tej jego wypowiedzi zaadresowanej do eremitów pewną relatywizację sakramentu jako takiego. Ale tak nie jest: Wilhelm ukazuje to dobrze, przedstawiając łaskę komunii wyłącznie duchowej za pomocą pojęć wyraźnie sakramentalnych (*res, sacramentum*). Skoro jednak samo serce Eucharystii jest duchowe, może wystarczyć w pewnych okolicznościach wewnętrzna tylko pamięć o dziele zbawienia, dokonanym przez Chrystusa.

Nie da się zrozumieć takiego stanowiska bez uchwycenia tego, jaką koncepcję pamięci ona zakłada. Pamięć nie jest dla Wilhelma, syna św. Augustyna w tym punkcie, podobnie jak w wielu innych, jakąś nieokreśloną zdolnością do wspomnień byle jakich. Jest ona, w samej głębi osoby ludzkiej, rezonatorem jej boskiego pochodzenia. Zapomnienie o Bogu wyraża nasze pierwotne zranienie: „niepamiętanie o Bogu — odnotowuje Wilhelm w sposób lapidarny — jest właściwe zwierzętom”⁹. Eucharystia jest jakby odkupieniem pamięci: wyzwala człowieka z zapomnienia o Bogu, żywiąc go wspomnieniem dzieła dokonanego przez Chrystusa. Celebrowanie Mszy świętej objawia i przekazuje skutecznie to, co daje życie pamięci, czyli całej osobie, której wszczepia dynamizm wewnętrzny: wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć za grzeszników, Jego zmartwychwstanie w chwale. Całe życie chrześcijańskie jest powołane do stawania się, w nurcie tajemnicy eucharystycznej, wewnętrznym upamiętnieniem: „Niech będzie błogosławiona ta świątynia Ducha Świętego, z której Chrystus wywyższony na krzyżu nie został nigdy wypędzony przez zapomnienie i w której zawsze nowa krew płynie dla zbawienia tego, kto wierzy i miłuje, w której dokonuje się ustawicznie to, czego domaga się prorok: «Zbaw mnie i miej litość nade mną»”¹⁰. Chrystus przekazuje Ducha, w którym wierni mogą o Nim pamiętać, aby przyjmować znów Ducha. „Z tej ciągłej obecności Oblubienca i łaski oświecającej, jaka Mu towarzyszy, (Oblubienica) chce otrzymywać pamięć opartą na Jego wznoszeniu się do Boga” — pisze Wilhelm, komentując *Pieśń nad pieśniami*¹¹. Jeżeli Chrystus uwalnia swą łaską pamięć od zapomnienia, to jest On jej przedmiotem tylko jako Pośrednik pamięci Boga samego. Człowiekiem zbawionym

⁹ Tenże, *Exposé sur le Canitique des canitiques* (*Sources Chr.* 82), Paris 1962, § 89.

¹⁰ Tenże, *Oraisons Méditatives* (*Sources Chr.* 324), Paris 1985, X, 7.

¹¹ Dz. cyt. (w przyp. 9), § 101.

jest ten, który ma udział w pamięci Syna jako obecnej nieskończoności w Ojcu.

Zdanie z Ewangelii Janowej cudownie wyraża tę tajemnicę, to posługiwanie polegające na zacieraniu się Jezusa: „Pożyteczne jest dla was moje odejście” (J 16, 7). Wilhelm często je cytuje. „Dzisiaj jeszcze Jezus mówi do uczniów: «Pożyteczne jest dla was moje odejście — to, żebym usunął przed waszych oczu maskę mojego człowieczeństwa; albowiem jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was». Jest to prawdą, że o ile tylko dusza kieruje do Tego, do którego się modli, choćby najmniejszą uwagę zmysłową, jej modlitwa będzie niewątpliwie pobożna, ale jeszcze nie całkiem duchowa”¹². Jezus oddalił się raz na zawsze, a Jego wniebowstąpienie otworzyło, paradoksalnie, bramę do jeszcze ściślejszej relacji Jego uczniów z Nim: jeżeli dane było Tomaszowi dotknąć końcem palca ciała Jezusa, to sakramenty dają nam możliwość dotykania Jego serca, i to całym naszym jestestwem. W każdym sakramencie ten ruch zanikania, typowy dla Wniebowstąpienia, przedłuża się i pogłębia. Wilhelm to podkreśla, opierając się na zdaniu św. Ambrożego: „Ciało Boga jest ciałem duchowym, ciało Chrystusa jest ciałem Ducha Bożego, ponieważ Chrystus jest Duchem”¹³. Utożsamianie „ciała Chrystusa” z „ciałem Ducha Bożego” może się nam wydać czymś bardzo odważnym, ukazuje jednak to, jak dalece sakrament wprowadza nas w życie Boże.

Tajemnica eucharystyczna odpowiada tajemnicy samego Chrystusa jako Tego, który nas wprowadza przez swojego Ducha w życie synowskie. Sama struktura sakramentu jest strukturą wymazania siebie. Angażuje bowiem logikę Wcielenia, Krzyża, Zmartwychwstania, ale także Wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy, dzieła Syna i Jego odejścia do Ojca ze względu na dar Ducha, czyli życia trynitarnego, w którym obecność i zanikanie doskonale współlistnieją ze sobą. Mimochodem można by zauważyć, że pewnej rezerwie teologii i kaznodziejstwa współczesnego odnośnie do rzeczywistej obecności na korzyść ofiary Pana i wiernych brakuje głębi trynitarniej: Eucharystia jest nie tylko dziełem Chrystusa, ale o wiele bardziej radykalnie wyrazem Jego *bytu*; jest On w niej obecny jako Syn całkowicie ofiarowany Ojcu — w mocy Ducha.

¹² Tamże, § 17.

¹³ Tenze, *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii*; PL 15, 1919B.

Trynitarna spójność daru i wymazania się

Pewna ilość innych dążeń związanych z teologicznym pojmowaniem tajemnicy eucharystycznej może znaleźć właściwe rozwiązanie jedynie w głębi spojrzenia trynitarnego. Tak więc przeciwstawia się niekiedy, i to bardzo mocno, doświadczenie sakramentalne doświadczeniu duchowemu, jak gdyby to pierwsze dotyczyło faktycznie jedynie osób początkujących w życiu chrześcijańskim, a to drugie miało na celu stopniowe jego nabywanie. Niektórzy komentatorzy powiedzieliby nawet z łatwością, że Wilhelm z Saint-Thierry nie interesuje się „w sposób naturalny” sakramentami, gdyż jest człowiekiem duchowym. Nie znając jego traktatu *O Ciele i Krwi Pana*, będą wyjaśniali ustęp ze *Złotego listu*, przytoczony powyżej, jako zdrowe zdystansowanie się od surowej, a nawet brutalnej obiektywności sakramentalnej! Wilhelm — uważany, że możemy śmiało to powiedzieć — kocha Eucharystię, tak jak kocha człowieczeństwo Jezusa, jednak jego miłość każe mu wejść w ich ruch prowadzący, w Duchu Świętym, do Ojca. Pozostawanie przy samej tylko zewnętrznej praktyce sakramentalnej prowadziłoby natomiast do trzymania się samych tylko stóp Jezusa i do odrzucania możliwości wznoszenia się ku Ojcu (por. J 20, 17), to znaczy odrzucania także wznoszenia się do Ojca razem z Nim. Tymczasem przeciwstawianie życia eucharystycznego życiu modlitwy równa się przeciwstawianiu Syna Duchowi, zabranianiu Ojcu odrodzenia ludzkości przez dzieło wspólne dwóch Jego „rąk”. Skoro struktura życia chrześcijańskiego jest trynitarna, to można, a nawet należy przechodzić przez Chrystusa wcale Go nie opuszczając.

Inna błędna dialektyka eucharystyczna przeciwstawia indywidualny aspekt Eucharystii jej wymiarowi eklezjalnemu. Nowe odkrycie radykalnie wspólnotowej natury celebracji eucharystycznej, po całych latach praktyki niekiedy faktycznie indywidualistycznej, mogło prowadzić do zgubienia z pola widzenia doświadczenia zażyłości, do jakiej zapraszani są wierni. W XII wieku doszedł do głosu ruch odwrotny. W tej bowiem epoce „odkrycia jednostki”¹⁴ Wilhelm i jego współcześni byli ujęci głębią osobistego doświadczenia, do jakiego każdy jest wzywany w trakcie wspólnej liturgii. Przez celebrowanie Eucharystii całe zgromadzenie staje się coraz bardziej ciałem Chrystusa: echo przeobfitego nauczania Augustyna w tej kwestii rozbrzmiewa jeszcze

¹⁴ Por. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris — Montréal 1969; C. Morris, *The Discovery of Individual 1050-1200*, London 1972.

w uszach cysterskich. Jednak to, co zostało dane całej wspólnocie, jest również ofiarowane wewnątrz każdego wiernego: Wilhelm powtarza z zamiłowaniem, że ten, kto komunikuje w wolnym porywie prawdziwej wiary, staje się osobiście ciałem Chrystusa. Opat z Saint-Thierry nie zapomina jednak przy tym o wspólnotowym wymiarze Eucharystii. Podkreślono już słusznie, że jeżeli mnisi z XII wieku uwypuklali wartość jednostki, to odznaczeni się również troską o odnowę życia wspólnotowego i o ponowne, bardzo konkretne przemyślenie jego struktur¹⁵. Zaręczmy ponownie, że spójność pomiędzy indywidualnym i eklezjalnym wymiarem Eucharystii wyraża trynitarną spójność widzialnego i jedyne-go dzieła Syna z ukrytym i nieskończone wielorakim dziełem Ducha.

Wilhelm z Saint-Thierry poświęcił osobny rozdział traktatu *O Ciele i Krwi Pana* temu, co nazywa — w ślad za innymi autorami średniowiecza — „potrójnym ciałem Chrystusa”. W każdej Eucharystii — wyjaśnia — mamy z jednej strony „to ciało, które zawisło na drzewie i jest teraz ofiarowywane na ołtarzu”, z drugiej zaś „ciało tego rodzaju, że ten, kto będzie je spożywał, będzie miał w sobie życie trwale”, a wreszcie „ciało, jakim jest Kościół”¹⁶. Chrystus się oddaje, można by powiedzieć, by podjąć i zespolić w jedno te niejasne nieco biegunowości poprzez swoją obecność, przez łaskę, jaką przekazuje, i przez wspólnotę, jaką tworzy. Wilhelm natychmiast dodaje, by uniknąć wszelkiej niejasności: „Tej trójcy ciała Pana nie należy rozumieć inaczej niż jako samo ciało Pana, pojęte zgodnie ze swoją istotą, jednością i swoim skutkiem”¹⁷. Wyrażenie „trójca ciała” zasługuje na wyjaśnienie: wpisuje ono refleksję Wilhelma (tzn. przynajmniej hipotezę, jaką mamy odwagę tutaj podać) w logikę trynitarną. Niedopuszczalny jest jakikolwiek „tryteizm” eucharystyczny¹⁸: mamy wciąż jedyne ciało Chrystusa, dawane wiernym. Równocześnie należy się odżegnać od wszelkiego „modalizmu” eucharystycznego¹⁹, który utrzymywał pewien rodzaj przekształcenia chleba konsekrowanego w łaskę, a potem we wspólnotę: chleb konsekrowa-

¹⁵ Por. W. Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-17.

¹⁶ Wilhelm z Saint-Thierry, *De corpore et sanguine Domini*, r. 12: PL 180, 343-366.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Wilhelm zwalcza zresztą tryteizm jako taki. Zob. *L'énigme de la foi*, w: *Deux traités sur la foi* (wyd. M. M. Davy), Paris 1959, § 97.

¹⁹ Wilhelm przeciwstawia się zdecydowanie modalizmowi Wilhelma z Conches: *Lettres sur Guillaume de Conches*, w: J. Leclercq, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard*, *Revue Bénédictine* 79 (1969) 382-391.

ny, pokarm duchowy, jaki on wyraża i przekazuje, wspólnota, jaką buduje — mają zdecydowanie swoją własną spójność i trwałość. Trzy pojęcia dotyczące „trójcy ciała” powinny być odróżniane, ale nie oddzielane. Ukazują one bogactwo Eucharystii, typowy dla niej ruch, jaki powoduje ona w sercu tych, którzy się do niej zbliżają.

Czy ta analogia między Trójcą a Eucharystią jest czymś więcej od gry słów? Historia w różnych epokach starała się to ukazać. W XII wieku kładzie się nacisk na rozwój ruchów duchowych, z których kilka, ale nie Cîteaux, było ruchami wyraźnie anty-kościelnymi. Pokusa, jakiej one ulegały, polega ostatecznie na pragnieniu łaski Chrystusa, ale bez Jego ciała, Jego Ducha bez Jego Kościoła, *res* Eucharystii bez jej *sacramentum*²⁰. Tym, co jest szczególnie znamienne u Wilhelma z Saint-Thierry, jest równowaga doktryny, która akcentuje wymiar duchowy, nie odrywając go jednak od jego podstawy cielesnej, chrystologicznej, dogmatycznej, eklezjalnej. Ta równowaga nie była łatwa do podtrzymania. Widać wyraźnie, jak tu i ówdzie unosi się ona gdzieś w górę wraz z niejakim Joachimem da Fiore²¹, który zapomina niekiedy o tym, że sam był cystersem, albo też z duchowymi franciszkanami, zapominającymi wprost paradoksalnie o tym nabożeństwie do Krzyża i o tym całowaniu trędowatych, jakimi się zaczęła cała ich przygoda duchowa. „Joachimizm eucharystyczny” stanowi także swoistą „spuściznę duchową”: czyż nie przeciwstawia się często, także obecnie, uległej wierności rubrykom doświadczeniu wewnętrznemu, albo celebrowania tajemnicy wyrazowi wspólnoty? A przecież cielesna ofiara Jezusa, rozbrzmiewająca sakramentalnie w dziejach, daje nam udział w Jego Duchu i włącza nas w Jego Ciało — na uwielbienie chwały Ojca. Ta logika trynitarna nie jest bynajmniej zewnętrzna w stosunku do Eucharystii, lecz stanowi jej najgłębszy wymiar. I ta właśnie formalna, wewnętrzna zgodność sakramentu ołtarza z tajemnicą Bożej miłości stanowi pieczęć, która potwierdza autentyczność, a zarazem sekret jej najgłębszej płodności.

Obraz zastosowany przez Wilhelma, a zasugerowany przez *incipit Pieśni nad pieśniami*, wyraża to w sposób entuzjastyczny (w ścisłym znaczeniu): Eucharystia jest „jak pocałunek miłości”. W innym swoim dziele, po długiej i przejmującej kontemplacji Krzyża, opat z Saint-Thierry przywołuje wymianę tchnień, jaka

²⁰ Por. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 202.

²¹ Por. tamże, 211 n.

ma miejsce wówczas, gdy spożywamy Ciało i pijemy Krew Pańską. Chrystus rozszerza wówczas usta naszych dusz; kosztujemy i widzimy Jego słodycz; stajemy się Jego ciałem i kośćmi; Duch daje nam udział w jedności Ojca i Syna; stajemy się przez łaskę w jakimś stopniu tym, czym Bóg jest przez swoją naturę. „Takie jest, Panie, Twoje oblicze vis-à-vis oblicza tego, który Ciebie pragnie; taki jest pocałunek usta w usta tego, który Ciebie kocha; taki jest uścisk Twojej miłości w odpowiedzi na uścisk Twojej oblubienicy, która tęskni za Tobą”²². W komentarzu do *Listu do Rzymian* Wilhelm wnika w tajemnicę naszego odkupienia, to dzieło Boże *par excellence*, dzieło, które dopełnia się faktycznie wtedy, kiedy sprawujemy Najświętszą Ofiarę. Gdy prawda sakramentu napotyka wzlot serca, łaska sama się oddaje na pokarm. Chrystus ukazuje się duszy, która otwiera swoje ramiona i serce, i Mu odpowiada „ucałowaniem Jego ust”: „tam, jak w pocałunku miłości, rozlewa ona w tobie swojego ducha, a ty rozlewasz swojego w niej, abyście się stali jednym ciałem i jednym duchem, kiedy ona przyjmuje twoje ciało i krew”²³. Obraz pocałunku miłości wyraża równocześnie cielesny wymiar Eucharystii (kontakt, jaki ona ustala pomiędzy Umiłowanym i duszą) i jej wymiar duchowy (Oblubieniec tchnie dobrą woń swego oddechu, aby przemienić serce, któremu się oddaje). Jeszcze głębiej idąc, obraz ten podkreśla, że sakrament ołtarza wprowadza w uścisk trynitarny: przez pocałunek eucharystyczny zostajemy przyjęci w odwieczny uścisk Ojca i Syna w czułości Ducha Świętego.

Eucharystia źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego?

Uzna się chyba ten znak zapytania, dodany do soborowego stwierdzenia, za jakiś impertynencki dodatek. Nie chodzi tutaj jednak o jakiegokolwiek kwestionowanie nauki Vaticanum II, ale o określenie jej znaczenia, a zwłaszcza o ukazanie niebezpieczeństw, do jakich może prowadzić powierzchowna interpretacja tego tak często powtarzanego sformułowania. Pojawia się ono po raz pierwszy w ramach paragrafu poświęconego w *Lumen gentium* „wykonywaniu kapłaństwa wspólnego w sakramentach”. Ojcowie soborowi dokonują niejako przeglądu wszystkich siedmiu sakramentów i w trakcie ich omawiania oceniają „ofiarę eucharystyczną”, jako „źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego”

²² Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons Méditatives*, VIII, 9.

²³ Tenze, *Exposé sur l'Épître aux Romains* (wyd. F. A. Bru), Paris 1986, VIII, 3-4.

(KK 11). Chodzi więc im najpierw o podkreślenie szczególnej roli Eucharystii w łonie całej budowli sakramentalnej i o jej uznanie za „Najświętszy Sakrament” w pełnym tego słowa znaczeniu. *Konstytucja o Liturgii* po stwierdzeniu, że „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (KL 9), zaznacza z naciskiem: „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). Chodzi w tym przypadku o usytuowanie liturgii, a więc sakramentów przede wszystkim, w ramach ziemskiej działalności Kościoła. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów* wypowiada się podobnie, opisując posługę proboszczów: „W dokonywaniu dzieł uświęcania niech się proboszczowie zatroszczą, by odprawianie Ofiary eucharystycznej było ośrodkiem i uwieńczeniem całego życia wspólnoty chrześcijańskiej” (DB 30). I znów to, co powiedziano o Eucharystii, zostało wyrażone w kontekście przebiegu i organizacji konkretnego życia danej wspólnoty.

Ostatecznie bowiem „źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego” nie jest Eucharystia, ale Trójca Święta. To z miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego wypływa każdy dar naturalny i nadprzyrodzony, a do udziału w tej nieskończonej miłości tęskni największa głębia serca ludzkiego. Dzieje ludzkie wpisują się w odwieczną historię miłości trynitarniej, która jako źródło i szczyt wszystkiego wzbudza egzystencję osobową jako dążenie, jako epektazę, do pełnej komunii w miłości, od której pochodzi. Powinniśmy stawić czoło swoistej „powierzchnowości sakramentalnej”, która skłania nas do zachwycania się — dla nich samych — „przepychem i dziełami” Kościoła pielgrzymującego. Czy nie dosięga nas czasem pokusa pomijania w jakiś sposób Trójcy Świętej, albowiem wystarcza nam realizowanie samego piękna życia chrześcijańskiego, jego liturgii, sakramentów? Czy nie odczuwamy również pokusy ograniczania naszej refleksji do chrystologii i antropologii, których wywody jawią się jako bardziej pouczające i owocne od trudnych spekulacji *De Deo trino*? Potrzeba nam czasu, abyśmy potrafili inaczej oceniać bezgraniczną kruchość każdej rzeczy, każdego wywodu, nawet religijnego, wszelkiego doświadczenia, nawet sakramentalnego. Czym jest kropla wody w zestawieniu ze źródłem? Czym jest ziarno piasku w porównaniu ze szczytem góry?

Słusznie jednak ta skrajna ułomność Eucharystii jest tajemnicą jej niezrównanej wprost płodności. Niepokaźna tajemnica konsekrowanego chleba i wina wprowadza nas faktycznie w życie trynitarne. Eucharystia jest w rzeczy samej źródłem i szczytem

całego życia chrześcijańskiego, albowiem jest objawieniem *par excellence*, czynnym i żywotnym objawieniem miłości trynitarnej, tego najgłębszego źródła i najwyższego szczytu wszystkiego. Ze-
 spalając nas ze swoją ofiarą, pozwalając nam komunikować we
 własnym życiu, Chrystus nas wprowadza — już na tej ziemi —
 w logikę, w wolność, w radość miłości trynitarnej. Trzeba, para-
 doksalnie, uchwycić całe ubóstwo Eucharystii, aby odkryć, że jest
 ona na swój sposób jedynym bogactwem ludzkości — jako osta-
 teczne potwierdzenie dobroczynnego źródła i szczytu uszczęśliwia-
 jącego wszelkie życie. Istnieje pokusa bałwochwalstwa, ubóstwia-
 nia rzeczy i nas samych. Eucharystia jest przejściem, wymagają-
 cym ciągłego pogłębiania, od doświadczenia wyłącznie *chrysto-*
logicznego do doświadczenia w pełni chrystoologicznego, tzn. try-
 nitarne. Przejście to odznacza się całą słodczą człowieczeństwa
 Jezusa i wszystkimi wymogami jego tajemnicy wielkanocnej, ra-
 dością chleba, który umacnia serce człowieka, i wina, które go
 rozwesela (por. Ps 104, 15), uwalniając go zarazem od strachu zwią-
 zanego z całkowicie dobrowolnym rzuceniem się w przepaść mi-
 łości Bożej.

To, co powiedzieliśmy tutaj o Eucharystii, dotyczy niewątpli-
 wie całego życia chrześcijańskiego, którego ona jest źródłem
 i szczytem. Treść i powaga rzeczywistości i zadań ludzkich nigdy
 nie jawią się wyraźniej, jak w świetle ich braków i niedomagań,
 które wypływają na ocean Bożej miłości jak kruchy stateczek
 na morze. Częste, świadome, uważne uczestniczenie w Eucharystii
 oswaja konkretnie serce ludzkie z trynitarą zbieżnością opusz-
 czenia i bogactwa, która określa niewątpliwie miłość. Twierdzenie
 to nie jest bynajmniej przejawem jakiejś taniej poezji, ale raczej
 próbą wypowiedzenia czegoś istotnego na temat radykalnej spój-
 ności świata. Samo życie społeczne ma coś do zyskania, wysta-
 wiając się na światło eucharystyczne, płynące ze Źródła wszelkiej
 komunii. Oby Eucharystia, która upodabnia do Boga Trójcy, wpro-
 wadziła nas faktycznie do radości i chwały upodabniającej nas do
 Niego.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC