

EUCHARYSTIA JAKO SAKRAMENTALNE WCIELENIENIE JEZUSA

1. Chrystologiczne zakorzenie Eucharystii w tajemnicy Bożego Narodzenia

Według Pisma świętego, Uczta Pańska (por. 1 Kor 11, 20) jest testamentem samego Jezusa Chrystusa i dzięki temu trwałą obecnością Jego i Jego dzieła wśród nas. Istnieje zatem ścisła więź pomiędzy chrystologią a Eucharystią. Tym niemniej, chrystologicznego uzasadnienia Eucharystii można dokonywać na różne sposoby, z tej lub innej strony. Można by na przykład wychodzić z chrystologii kosmicznej (por. Kol 1, 15n; Ef 1, 10), bądź też z teologii Wcielenia lub Męki¹. Tutaj, ze względu na interesującą nas problematykę, zajmiemy się jedynie łącznością Eucharystii z tajemnicą Wcielenia, która ma swą podstawę w tajemnicy Bożego Narodzenia.

Ponieważ Eucharystia stanowi od zarania dziejów Kościoła najważniejsze wydarzenie w jego życiu codziennym, musi zaskakiwać fakt, że nie mówi się o niej wyraźnie ani w *Apostolskim*, ani też w *Nicejsko-Konstantynopolskim Wyznaniu Wiary*. W *Credo Apostolskim* pojawia się ona, ale tylko ubocznie, we wzmiance o *communio sanctorum*. Natomiast w wyznaniu wiary z 381 roku mówi się jedynie o chrzcie na odpuszczenie grzechów, pomijając milczeniem Eucharystię i Wspólnotę Świętych. Niemniej, w samym centrum tego wielkiego *Wyznania Wiary* pojawia się wzmianka o Wcieleniu, która dla greckich Ojców Kościoła była jak najbardziej miarodajna w ich doktrynie o Eucharystii: „On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem” Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a także w czasach Soboru Konstantynopolitańskiego I, podkreślano, że pomiędzy wcieleniem Jezusa Chrystusa a Eucharystią zachodzi głęboka

¹ Krótka charakterystyka tych trzech punktów wyjścia, zob. J. Betz, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, w: J. Feiner – M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. IV/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1973, s. 264-267.

jedność, albowiem w obu tych tajemnicach wiary obwieszcza się nierozdzielność jedność ciała i ducha². Od V wieku odmawiano *Credo Nicejskie* także w liturgii, wierni zaś przypominali sobie aż do późnego średniowiecza eucharystyczne znaczenie wzmianki o Wcieleniu, które w czasie późniejszym zniknęło nam z pola widzenia: to, że w sakramencie Eucharystii uobecnia się wcielenie Syna Bożego. A przecież ta właśnie myśl przenikała dogłębnie pobożność chrześcijańską: „Przecież *Credo*, np. w Mszach Mozarta, ma dłuższą przerwę przed słowami «*Et incarnatus est*», aby wierni mogli, także na klęczkach, przypomnieć sobie obecność Chrystusa w ofierze Mszy świętej”³. Było oczywiście rzeczą jasną, że Eucharystia poręcza śmierć Jezusa na krzyżu jako nieprzemijające źródło zbawienia, przy czym ten właśnie aspekt leżał w średniowieczu u podstaw zespalania Eucharystii z Wcieleniem: „Dopiero od średniowiecza wraz z jego mistyką pasyjną i od reformacji z jej teologią krzyża otrzymało w teologii zachodniej wyjaśnienie Sakramentu Ołtarza zdecydowanie pasyjno-teologiczne zabarwienie”⁴.

Dla całej chrześcijańskiej starożytności, Wcielenie, Eucharystia i Kościół były ze sobą bardzo ściśle zespolone, przy czym Eucharystię i Kościół określano mianem Ciała Chrystusowego. Dopiero z biegiem czasu zaczęto odróżniać w jednym i jedynym *Corpus Christi* trzy aspekty, względnie „trzy ciała Chrystusa”: „Albowiem jedno jest ciało zrodzone z Dziewicy i wzięte do nieba, inne codziennie tworzone na nowo i konsekrowane, trzecie wreszcie, które my tworzymy i które przyjmuje ten Sakrament”⁵.

Zespolenie Wcielenia z Eucharystią jest sytuacją, w której spotykają się ze sobą Kościół rzymskokatolicki i Kościół prawosławny. Oba bowiem mogą razem wypowiadać słowa: „Eucharystia ma swą realną podstawę w niezmiernie filantropii Boga, w kenotycznym wcieleniu Jezusa Chrystusa”⁶. Jednak ta chrystologiczna i eklezjologiczna zgodność poglądów z zupełnie innych powodów, których nie będziemy tutaj omawiać, nie doprowadziła aż do dzisiaj do prawdziwej wspólnoty między tymi dwoma bratnimi Kościołami.

² Por. np. Ireneusz z Lyonu, *Adv. Haer.* IV, 18, 5; SC 100, 610n.

³ R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, s. 317.

⁴ Tamże.

⁵ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Etude historique*, Paris 1949 (wyd. 2), 37.

⁶ J. Panagopoulos, *Eucharistische Egistenz in dem einen Leib des Herrn – ökumenismus in der Sicht der östlichen Theologie*, w: L. Hein (red.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Wiesbaden 1977, s. 8.

W dalszym ciągu postaramy się, sięgając najpierw do *Ewangelii Janowej*, a następnie do niektórych tekstów przede wszystkim greckich Ojców Kościoła, nie pomijając jednak także łacińskich oraz starożytnych liturgii kościelnych, ukazać związek Wcielenia z Eucharystią, by na końcu się zapytać o wewnętrzną podstawę tej wzajemnej przynależności obu tych tajemnic do siebie.

2. Mowa eucharystyczna w Ewangelii Janowej

„Ponieważ mowa objawiająca prawdziwy chleb z nieba zawiera w sobie wyraźne napięcie pomiędzy znaczeniem symboliczno-osobowym a jej eucharystycznym zastosowaniem, nie dziwi fakt, iż jej rozumienie od starożytności po najnowsze czasy było niejednomyślne i zmienne”⁷ W interpretacji J 6, 26-58 chodzi o następujące problemy: Czy wzmiankowany tu chleb żywy (chleb życia) jest faktycznie Eucharystią? Czy tekst ten należy rozumieć w sensie duchowym, czy też eucharystyczno-realistycznym? A jeżeli się opowiemy za tą drugą możliwością, to czy Eucharystia dochodzi do głosu w całym przemówieniu, czy też dopiero w jego części końcowej? Sobór Trydencki był w tej kwestii trochę podzielony i dlatego nie znalazł żadnego konkretnego rozwiązania, zadowolając się w kwestii interpretacji tej mowy Jezusa następującym tylko dopowiedzeniem: „jakkolwiek by ją rozumiano według różnych interpretacji świętych Ojców i Doktorów”⁸

Według symbolicznego znaczenia, należałoby całą tę mowę odnieść do Wcielenia i do wiary, bez wyraźnego jej odniesienia do Eucharystii. Gdy Jezus mówi o Sobie: „Jam jest chleb, który z nieba zstąpił” (w. 41), byłby to tylko jeden z tych wielkich symboli, poprzez które objawia On Siebie jako „Zbawiciela świata” (J 4, 42). Jest On „chlebem życia” (w. 35), tak jak jest „światłością świata” (J 8, 12), „dobrym pasterzem” (J 10, 11. 14), względnie „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 24). Pożywanie Go (w. 57) znaczyłoby wtedy: mieć wiarę w Niego. To symboliczne, względnie duchowe, znaczenie J 6 znalazło swego koronnego świadka w Augustynie, który wyjaśniając wiersz 29 (ze wskazaniem na w. 27) pisze bardzo znane słowa: *Crede, et manducasti* (Wierz, a /już/ spożyłeś)⁹ Słowa te odżyły mocno u reformatorów, ale miały także wpływ na teologów katolickich z okresu reformacji (zwłaszcza na Kajetana).

⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Teil, Freiburg i. Br. 1971, s. 96.

⁸ BF VII, 310 (DH 1727).

⁹ *In Joh. Evang. tract. XXV, 12; CCL 36, 254.*

Pierwszą część mowy wygłoszonej w Kafarnaum (w. 26-51a) można by z powodzeniem, o ile czyta się ją w odizolowaniu od kontekstu, wyjaśniać bez odwołania się wprost do Eucharystii. Kiedy bowiem uczniowie szemrzą przeciwko Jezusowi z tego właśnie powodu, że określił On sam siebie mianem chleba zstępującego z nieba (w. 41), nie występują wówczas bynajmniej przeciw tajemnicy eucharystycznej, ani tym bardziej jej nie negują, ale krytykują jedynie mesjańskie roszczenie Jezusa (por. w. 42). Jednak ściśle powiązanie tej wypowiedzi z opowiedzianym wcześniej znakiem rozmnożenia chleba (w. 1-15) i z następującym tuż po niej typowo eucharystycznym fragmentem zmusza poniekąd do eucharystycznej interpretacji także tych wersetów (26-51a). Jest to bowiem nie tylko konsekwencja dosłownej jedności J 6, ale uwypukla ona także skoncentrowaną na Wcieleniu naukę *Ewangelii Janowej* o Eucharystii, stanowiąc pierwsze rozwinięcie nauki o Jezusie jako Chlebie życia, a także o wierze w Jego Osobę i posłannictwo.

W ostatniej części tej mowy (w. 51b-58) dochodzi ponownie do głosu eucharystyczny realizm, albowiem stwierdza się wprost konieczność spożywania (*trogein*) ciała (*sarx*) i picia krwi Syna Człowieczego (w. 56), które są prawdziwym pokarmem i prawdziwym napojem. Te mocne wypowiedzi przypominają słowa Jezusa, wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy, i zakładają tym samym Jego ofiarę na Golgocie: ciało Syna Człowieczego, wydane za życie świata (por. w. 51) i wylaną przez Niego krew na krzyżu. Użyte w eucharystycznej części tej mowy wyrażenie *sarx* uwypukla – wbrew gnozie i doketyzmowi – rzeczywistość Bożego człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie i ma na podstawie J 1, 14 (*ho Logos sarx egeneto* – „Słowo stało się Ciałem”) inkarnacyjne znaczenie. Kto, jak to czynią gnostycy i dokeci, odrzuca przyjmowanie ciała i krwi Jezusa (por. w. 53), ten neguje Jego Wcielenie (*sarx*) i Jego krwawą śmierć na krzyżu (*haima*). Zespolenie Wcielenia z Eucharystią uwypukla się zwłaszcza w wierszach 57-58, w których Eucharystia się ukazuje jako sakramentalne przedłużenie i uobecnienie Wcielenia. Według J 6, Wcielenie zmierza więc wprost do Eucharystii, w której znajduje swe uwieńczenie; do Eucharystii należy jednak także wiara w Jezusa Chrystusa, ten Chleb żywy, który zstąpił z nieba, aby dać życie światu. Dla czwartej Ewangelii Wcielenie jest tą istotną tajemnicą, w której daje nam udział właśnie Eucharystia. Nie zostają jednak tym samym przemilczane w *Ewangelii Janowej* ani ofiarniczy charakter Eucharystii (por. w. 51), ani jej eschatologiczne znaczenie: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (w. 54).

W sprawowaniu Eucharystii uobecniają się więc zarówno wcielenie Jezusa, jak i Jego wydanie się w śmierci (por. J 19, 34n; 1 J 5, 6n): Eucharystia jest „*caro incarnata, passa et glorificata* – jako ciało i krew Syna Człowieczego jest sakramentalną obecnością zbawczego wydarzenia Jezusa”¹⁰

3. Wcielenie jako klucz do rozumienia Eucharystii przez Ojców Kościoła

Od samego początku dziejów Kościoła sprawowanie Eucharystii składało się z lektury słowa Bożego i z opowiadania o jej ustanowieniu, zawierającego przypomnienie śmierci i zmartwychwstania Jezusa – w samym centrum tej wspólnotowej liturgii. Aż do okresu nicejskiego nauka o Eucharystii była – zwłaszcza u greckich Ojców Kościoła¹¹ – nacechowana „zasadą inkarnacyjną”: chodzi tu o wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa, które – według hymnu z Flp 2, 6-11 – poprzez uniżenie się (*kenosis*) Boga zmierza do naszego zbawienia.

3.1. Greccy Ojcowie Kościoła

Biskup męczennik, Ignacy z Antiochii, uwypukla w swych siedmiu listach (ok. 110-118 r.) wielkie znaczenie Eucharystii w życiu wspólnoty chrześcijańskiej, przy czym zespala ją ściśle z Wcieleniem, kiedy pisze np. do Rzymian: „Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną” (7, 3)¹². Eucharystia jest bowiem „Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił” (Sm 7, 1)¹³

Apologeta i męczennik zarazem, św. Justyn (druga połowa II w.) odcina zdecydowanie Eucharystię od pogańskich ofiar; dostrzega wprawdzie w Ml 1, 11 starotestamentalną obrazową zapowiedź Eucharystii, ostatecznie jednak wskazuje na szczególną różnicę, jaka

¹⁰ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4a)*, Freiburg i. Br. 1979, s. 23. Por. D. Mollat, *Études johanniques*, Paris 1979, s. 111-121; R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 100.

¹¹ Niezbędny jest tu wciąż J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vätern, t. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i. Br. 1955; t. II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1964 (wyd. 2).

¹² Tekst polski w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (tłum. A. Świderkówna), Kraków 1998 (wyd. 2), s. 130.

¹³ Tamże, s. 137.

zachodzi pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, mającą swą podstawę właśnie we wcieleniu Jezusa Chrystusa. Mamy więc w Eucharystii wspomnienie (*anamnesis*) Wcielenia¹⁴, które staje się dla Justyna wzorcem służącym do wyjaśnienia samej Eucharystii: „Pokarm ów nazywa się u nas Eucharystią (Dziękczynieniem), może go zaś spożywać jedynie ten, kto wierzy w prawdziwość naszej nauki, a ponadto został obmyty z grzechów i odrodzony, oraz żyje według przykazań Chrystusowych. W naszym bowiem przekonaniu nie jest to zwyczajny chleb i napój, lecz utrzymujemy zgodnie z tym, czego nas nauczono, że jak niegdyś Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, wcielony *Logos* Boży, przybrał swą mocą dla naszego zbawienia ciało i krew, tak teraz znów tenże *Logos*, zesłany na skutek naszej modlitwy, przemienia – po odprawionym przez nas dziękczynieniu – pokarm odżywiający nasze ciało i naszą krew w Ciało i Krew samego wcielonego Jezusa”¹⁵

Również u Ireneusza z Lyonu (pierwsza połowa II w. – ok. 200), który kontynuuje apologetyczną problematykę Justyna, znajdujemy tę „inkarnacyjną zasadę”, albowiem stwierdza on wyraźnie, iż Eucharystia, jako ciało i krew Jezusa Chrystusa, urzeczywistnia się poprzez zstąpienie boskiego *Logosu* na dary ofiarne dzięki epiklezie, czyli modlitwemu przywołaniu Boga, aby *Logos* zstąpił i konsekrował te dary, a następnie poprzez Eucharystię doprowadził ludzi z powrotem do Boga. Ostatecznie bowiem Eucharystia zmierza do zmartwychwstania umarłych: „Jak mogą heretycy utrzymywać, że ciało ulega zepsuciu i nie otrzyma życia, kiedy przecież karmi się ciałem i krwią Pańską? (...) Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę. Składamy bowiem Bogu to, co jest Jego, przez co znowu wyznajemy wspólnotę i jedność ciała z duchem. Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga (*epiklesin tou theou*) już nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią, składającą się z dwu rzeczy: ziemskiej i niebieskiej, tak też ciała nasze, przyjąwszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania”¹⁶

Zgodnie z „eucharystyczną zasadą inkarnacyjną” biskupa Ireneusza, do Eucharystii należy przekazywanie nam Słowa-*Logos*. Kiedy zaś o Nim się mówi, stwierdza się wówczas wyraźnie, że jako „życiowa

¹⁴ *Dialog* 70, 4.

¹⁵ *Apologia* 66, 1-2. Tekst polski w: ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 97.

¹⁶ *Adv. haer.* IV, 18, 5. Tekst polski w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 50.

odtrutka” (*antidotum vitae*) wiedzie nas On do niezniszczalności¹⁷, wskazując tym samym niedwuznacznie na Eucharystię, którą już Ignacy Antiocheński określał jako „pokarm nieśmiertelności” (*pharmakon athanasias*), „lekarstwo pozwalające nam nie umierać” (*antidotos tou me apothanein*)¹⁸ Jeszcze bardziej wyrazisty staje się Ireneusz, gdy mówi, że chrześcijanie przyzwyczaili się do „spożywania i picia Słowa Bożego, do posiadania u siebie Chleba nieśmiertelności (...), który jest Duchem Ojca”¹⁹ Według Ireneusza, Eucharystia gwarantuje negowane przez gnozę włączenie się ciała w zbawienie mające swoją teologiczną podstawę we wcieleniu Syna Bożego, który wziął ze sobą do chwały niebieskiej przyjęte przez Siebie człowieczeństwo.

U dwóch wielkich Aleksandryjczyków: Klemensa i Orygenesza, uobecniająca tajemnicę Wcielenia pamięć (*anamnesis*) stanowi nośny fundament nauki o Eucharystii, chociaż dostrzegamy też u nich pewną tendencję do bardziej duchowego pojmowania Eucharystii.

Klemens Aleksandryjski (ok. 140/150 – ok. 220) broni kościelnej Eucharystii, którą podówczas w niektórych wspólnotach katolickich określano – w nawiązaniu do 1 Kor 3, 2 – jako „mleko”, przeciwko tym gnostykom, którzy odcinali zdecydowanie swoją „wieczerzę” traktowaną przez nich jako Ciało i Krew Chrystusa, od kościelnej Eucharystii, mającej – ich zdaniem – pośredniczyć jedynie w tworzeniu początków gnozy prawdziwej, która ją faktycznie przewyższyła i zastąpiła²⁰ Przecistawiając się im zdecydowanie, Klemens jasno ukazuje, co w rozumieniu kościelnym znaczą Ciało i Krew Chrystusa: „Ujmij je także następująco! Zgodnie z naszym wyobrażeniem, Chrystus określa symbolicznie (*allegorei*) Ducha Świętego jako ciało; On to bowiem także stworzył ciało; mówiąc o krwi, wskazuje nam na Słowo-*Logos*, albowiem jak przeobfita krew *Logos* został wylany na życie; zespoleniem (*krasis*) zaś Ich obu jest Pan, Pokarm niepełnoletnich; Pan jest Duchem i *Logosem*. Pokarmem jest Pan Jezus, boski *Logos*, Duch, który stał się Ciałem, uświęcone Ciało niebieskie. Pokarmem jest mleko Ojca, którym my, nieletni, możemy być tylko nasyceni. On sam, Umiłowany i nasz Zbawiciel, *Logos*, przelał swą krew dla odkupienia ludzkości”²¹ Ważne w naszym kontekście jest to, że dla Klemensa, przynajmniej w *Pedagogu*, eucharystyczne ciało

¹⁷ Por. tamże, III, 19, 1.

¹⁸ Ef 20, 2; *Pierwsi świadkowie...*, s. 118-119.

¹⁹ *Adv. haer.* IV, 38, 1.

²⁰ *Paedag.* I, 39, 1.

²¹ Tamże, 43, 2-3.

i krew Jezusa „na podstawie Wcielenia są dziełem, zobiektywizowaniem, konkretnymi sposobami ukazania się *Logosu*, który – zgodnie z pewną formą chrystologii Ducha – jest tożsamy z *Pneuma*”²². Jeśli jednak Klemens podziela w *Pedagogu* kościelną wiarę eucharystyczną, to w *Kobiercach* zajmuje już nowe stanowisko polegające na bardziej duchowym rozumieniu zarówno samej Eucharystii, jak i ludzi ją przyjmujących²³, czego konsekwencje J. Betz ujmuje następująco: „W ten sposób autentyczne ciało i krew *Logosu* stają się «duchowe», a to znaczy także dopasowaną do nich komuniją: oglądanie lub gnozę. Mamy w ten sposób dwa rodzaje Eucharystii dla dwóch – według Klemensa – istniejących klas chrześcijan: znakowo-sakramentalną Eucharystię dla małuczkich i gnostyczno-spirytualistyczną dla gnostyków. Faktycznie ta dwutorowość oznacza ponowne stopniowanie liturgicznej Uczty”²⁴

Podobnie jak u Klemensa, także u Orygenesesa (ok. 185 – ok. 253), który „chciał być człowiekiem Kościoła (*ecclesiasticus*)”²⁵, spotykamy ogólnokościelne, realistyczne oraz symboliczne, czyli duchowe, rozumienie Eucharystii²⁶. Orygenes widzi w Eucharystii, którą z upodobaniem określa jako ciało i krew *Logosu*, Jego sakramentalne wcielenie. Wyjaśniając poszczególne prośby „Ojcze nasz” w drugiej części swego studium o modlitwie, omawia on także prośbę o chleb, którą wyjaśnia na bazie Eucharystii rozumianej z punktu widzenia Wcielenia: „To jednak jest prawdziwy pokarm, ciało Chrystusa, które jako Słowo stało się ciałem według Pisma: «A Słowo stało się ciałem»”²⁷. Stąd też wyprowadza samo znaczenie Eucharystii, która ma swą podstawę we Wcieleniu: „Nie dziw się, że Sam (Chrystus) jest chlebem i pożywa z nami chleb, Sam jest i napojem z owocu krzewu winnego i pije z nami. Wszechmocne jest bowiem Słowo Boże i jest mienione różnymi nazwaniami i jest Ono niezliczone według mnóstwa cnót, ponieważ Ono jedno jest każdą cnotą”²⁸

J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 45.

²³ Por. *Strom.* V, 10, 66, 2-5.

²⁴ *Eucharistie in der Schrift...*, s. 47.

In Luc. hom. 16, 6; SC 87,244.

²⁶ Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origene*, Paris 2002, s. 355-363; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978.

²⁷ *De oratione* 24, 4.

²⁸ *In Mt. comm.* 86. Tekst polski: *Orygenes, Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. II (tłum. K. Augustyniak), Kraków 2002, s. 153.

Kiedy natomiast Orygenes mówi o Eucharystii jako o „typicznym lub symbolicznym ciele”²⁹, nie neguje bynajmniej rzeczywistej obecności eucharystycznej, chociaż można u niego znaleźć takie teksty, które przynajmniej na pierwszy rzut oka są trochę dziwne i budzą wrażenie, jakoby rzeczywista obecność ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii została nieco osłabiona na rzecz uduchowienia, jak świadczy o tym choćby jego egzegeza relacji o ustanowieniu Eucharystii: Chleb i napój, które Jezus nazwał swym ciałem i swą krwią, nie byłyby faktycznie tymi rzeczywistościami, jakie trzymał On w swych rękach. „Bo nie chleb ów widzialny, który trzymał w rękach, Ciałem swoim nazywał Bóg Słowo, lecz słowo, którego symbol, ów chleb należało łamać. Ani też owego widzialnego napoju nie nazywał Krwią swoją, lecz słowo, którego symbol, napój ów miał być wylany. Istotnie, czy może być czym innym Ciało Boga Słowa albo Krew, jak tylko słowem, które żywi (por. Mdr 16, 26) i słowem, które rozwesela serce (por. Ps 104, 15)”³⁰ Henri de Lubac, który rozprawia się z tymi nie bardzo jasnymi wypowiedziami Orygenesesa, dochodzi do wniosku: „Kiedy więc Orygenes mówi, że Pismo jest «prawdziwym ciałem» i «prawdziwą krwią» Chrystusa, nie należy tego tak pojmować, jakoby Eucharystia była dla niego tylko metaforycznie ciałem i krwią Chrystusa. W jego sposobie patrzenia nie ma w tym żadnej sprzeczności, że Eucharystia zawiera prawdziwie ciało i krew Chrystusa, chociaż w jakimś szerszym, wyższym i głębszym, a tym samym «prawdziwszym» znaczeniu Pismo jest ciałem i krwią *Logosa*”³¹

Atanazy z Aleksandrii (ok. 295/300 – 373) utożsamia Eucharystię z ciałem, które Jezus przyjął we Wcieleniu. Teraz bowiem Zbawiciel daje nam swe ciało jako niebieskie pożywienie z góry i jako duchowy pokarm³². Eucharystia przekazuje nam w darze Słowo jako Pośrednika zbawienia, które polega na przebóstwieniu całego człowieka, także jego ciała, i dlatego zakłada wcielenie *Logosu*: „Zostajemy przebóstwieni (*theopoioumetha*) nie przez udział w ciele jakiegoś człowieka, lecz gdy przyjmujemy ciało Słowa”³³ Podobnie jak ziemskie ciało Jezusa poczęło się z Maryi mocą życiodajnego Ducha, tak eucharystyczne Ciało Pana jest życiodajnym Duchem³⁴.

²⁹ *In Mt. comm.* XI, 14.

³⁰ Tamże, 85 (s. 150-151).

³¹ Dz. cyt., s. 363.

³² *Ad Serap. ep.* IV, 19; PG 26, 668A.

³³ *Ep. ad Maximum philosophum*, 2; PG 26, 1088C.

³⁴ Por. *De incarnatione et contra arianos*, 16; PG 26, 1012B. To pseudo-atanazjańskie pismo przypisuje się obecnie Marcelemu z Ancyry (ok. 280 – 374).

Pneumatyczno-zbawcze ujęcie Eucharystii u Atanazego szeroko rozwija Cyryl Aleksandryjski (V w.), tworząc niejako „punkt szczytowy patrystycznej teologii eucharystycznej”³⁵ Również dla niego ciało Chrystusa, czy to historyczne, czy też eucharystyczne, jest bezpośrednio i substancjalnie zjednoczone z *Logosem*. Cyryl nazywa zarówno historyczne, jak też eucharystyczne ciało Jezusa „własnym ciałem *Logosu*” (*sarx idia tou logou*) – formuła, która się pojawi także w 11 anatematyzmie Soboru Efeskiego³⁶

Patrząc na te krótkie na ogół wskazania Aleksandryjczyków: Klemensa, Orygenes, Atanazego i Cyryla, dotyczące właściwego pojmowania Eucharystii, można by wraz z J. Betzem powiedzieć: „Ujmując rzecz całościowo, da się stwierdzić odnośnie do duchowości aleksandryjskiej, iż poszukuje ona w Uczcie eucharystycznej Słowa. Może zaś Go ująć, ponieważ urzeczywistnia Ono tutaj swoje sakramentalne Wcielenie. Pozostaje w tym ujęciu jeszcze w polu widzenia człowieczeństwo Jezusa, ale jest ono przeniknięte całkowicie ideą Słowa”³⁷

Również u Grzegorza z Nazjanzu (ok. 326 – ok. 390) Wcielenie posiada wyraźne odniesienie eucharystyczne: „(Jezus) łaknął, ale żywił tysiące, sam będąc chlebem żywym z nieba”³⁸. Podobne powiązania Wcielenia z Eucharystią spotykamy w *Katechezach mistagogicznych* Cyryla Jerozolimskiego (ok. 313 – 386/387)³⁹, a także w powstałych między 360 a 390 rokiem pięćdziesięciu *Homiliach duchowych* Makarego / Symeona⁴⁰ Te patrystyczne teksty, które synchronizują całkowicie ze wspomnianym na początku wyznaniem wiary we Wcielenie (w *Credo* z 381 roku), stanowią równocześnie inkarnacyjną i eucharystyczno-sakramentalną wypowiedź, która zmierza ostatecznie do tego, że owa „przemiana” w matczynym łonie, w której odwieczny *Logos* mocą zacienienia Duchem Świętym Najśw. Dziewicy staje się człowiekiem, wyprzedza przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa⁴¹

³⁵ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 217.

³⁶ Por. DH 262.

³⁷ *Eucharistie in der Schrift...*, s. 217.

³⁸ Or. 29, 20. Tekst polski: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 325.

³⁹ Względnie, według innych, jego następcy: Jana Jerozolimskiego (386–417). Por. *Myst. Cat.* V, 7.

⁴⁰ Por. *Hom.* 11, 9; 26, 15.

⁴¹ Por. R. Staats, dz. cyt., s. 242.

3.2. Świadectwo greckich liturgii o zespoleniu Eucharystii i Wcielenia

Tradycja apostolska bywa na ogół przypisywana Hipolitowi, rzymskiemu kapłanowi i założycielowi niewielkiej wspólnoty schizmatycznej, który razem z papieżem Poncjaniem umarł na wygnaniu w 255 roku. W zaginionym greckim oryginale dotyczącym ówczesnego porządku kościelnego opisuje ona chrześcijańską liturgię, jaką sprawowano po 200 roku w Rzymie – jeszcze w języku greckim. Stara się też podać pierwszą teologiczną syntezę liturgii, która wywarła faktycznie wielki wpływ na liturgie wschodnie. Spotykamy w niej przy omawianiu święceń biskupich klasyczną postać sprawowania Eucharystii, która pojawia się obecnie w drugiej modlitwie eucharystycznej *Mszалу Rzymskiego*. Mówi się tu najpierw o Wcieleniu: „Dziękujemy Ci, Boże, przez umiłowanego Syna Twego Jezusa Chrystusa, którego w tych czasach ostatecznych zesłałeś nam jako Zbawiciela, Odkupiciela i oznajmiciela woli Twojej, nieodłączny *Logos* Twój, przez który wszystko uczyniłeś ku swemu zadowoleniu, który zesłałeś z niebios w łono Dziewicy, iżby przez Nią noszony stał się ciałem i okazał się Synem Twoim zrodzonym z Ducha Świętego oraz tejże Dziewicy”⁴². Eucharystia jest przeto upamiętnieniem (*anamnesis*) Wcielenia oraz paschalnej tajemnicy Jezusa, czyli Jego śmierci i Zmartwychwstania. Znaczenie Eucharystii pozostaje tutaj całkowicie w ramach jej rozumienia w II wieku, kiedy to słowem *eucharistia* określano zarówno dziękczynną modlitwę odmawianą nad chlebem i winem, jak też same chleb i wino po ich przemianie w Ciało i Krew Chrystusa. Modlitwa dziękczynna jest równocześnie ofiarowaniem darów (*oblatio, prophora*), którego się dokonuje w całym obrzędzie eucharystycznym. Kościół nie zamierza oczywiście składać jakiejś nowej i własnej ofiary, lecz w swym obrzędzie eucharystycznym przypomina jedynie jedyną ofiarę Jezusa Chrystusa, złożoną na Krzyżu, i ją faktycznie uobecnia. W podanej przez *Tradycję apostolską* formule *memores offerimus*⁴³ znajduje się „wkład w liturgię eucharystycznej teologii dwóch pierwszych stuleci”⁴⁴

W tymże kanonie Hipolita znajduje się również wzmiankowana już przez Ireneusza epikleza: „Zarazem prosimy Cię, ześlij Ducha Twego Świętego na ten dar ofiarny świętego Kościoła”⁴⁵ Kontekst wskazuje

⁴² Ks. M. Michalski, dz. cyt., s. 306.

⁴³ „Wspominając tedy Jego śmierć i zmartwychwstanie, ofiarujemy Ci (Boże) ten oto chleb i ten oto kielich, dzięki Ci składając, iżżeś nas uznał za godnych, byśmy stali przed Tobą i służyli Tobie...” Tamże, s. 307.

⁴⁴ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 42.

⁴⁵ Ks. M. Michalski, dz. cyt., s. 307.

najpierw na konsekrację darów ofiarnych, co sugeruje ubocznie inne jeszcze miejsce tego „porządku” kościelnego: „Teraz diakoni podadzą biskupowi dary ofiarne, nad którymi odmówi modlitwy dziękczynne, mianowicie nad chlebem, iżby był odbiciem, czyli jak mówią Grecy «antytypem» Ciała Chrystusowego, następnie nad kielichem ze zmieszczanym winem, iżby był odbiciem, czyli z grecka «antytypem» Krwi Chrystusa, wylanej za tych, którzy w Niego uwierzyli”⁴⁶. Johannes Betz tak wyjaśnia to miejsce: „Wymadlane tutaj zstąpienie Ducha – który u Hipolita nie jest jeszcze traktowany jako odrębna Trzecia Osoba Boska, ale utożsamiany jest nadal z *Logosem* – uobecnia Jego zstąpienie przy Wcieleniu... Epikleza jest liturgiczną postacią eucharystycznej zasady inkarnacyjnej”⁴⁷

Następnym świadectwem liturgicznym z IV wieku są *Konstytucje apostołskie*, których księga 8, dla naszej problematyki najważniejsza, opiera się na *Tradycji apostołskiej* Hipolita, przekazując nam zarazem *Liturgię Klementyńską*, nazwaną tak w przeświadczeniu, iż wywodzi się ona od Klemensa Rzymskiego. Również tutaj wspomina się przed konsekracją tajemnicę Wcielenia, albowiem należy ona do całości misterium Chrystusa, uobecnianego w Eucharystii: „On sam zgodził się z Twoim wyrokiem, aby Stwórca człowieka stał się człowiekiem, Prawodawca znalazł się pod mocą prawa, Kapłan stał się ofiarą, a Pasterz owcą. On przebłagał Ciebie, swego Boga i Ojca, pojednał świat z Tobą i przez to, że się narodził z Dziewicy, wybawił wszystkich od zagrażającego im gniewu. Bóg-Słowo, Umiłowany Syn, Pierworodny z wszelkiego stworzenia zrodził się w ciele; Stwórca wszystkich narodzonych (...) począł się w łonie Dziewicy (...) – Niezrodzony wcielony, Zrodzony poza czasem i w czasie narodzony”⁴⁸

Wypada wspomnieć jeszcze na koniec *Euchologium* bpa Serapiona z Thmuis (+ po 362), przyjaciela współczesnego mu Antoniego Pustelnika i biskupa Atanazego. *Anafora* (modlitwa eucharystyczna) zaczyna się tutaj w stylu teologii negatywnej uwielbieniem niestworzonego, niezgłębionego, niewypowiedzianego i niepojętego Boga, przechodząc natychmiast do teologii *Logosu*: Ojciec poznaje Syna i jest też poznany oraz objawiony przez zrodzone z Siebie Słowo. Następuje potem prośba o Ducha Świętego, aby można było wypowiedzieć i wyjaśnić niewypowiedziane tajemnice Boże. Część ta się kończy trzykrotnym

⁴⁶ Tamże, s. 311.

Eucharistie in der Schrift..., s. 43.

⁴⁸ Tekst polski w: ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II. Warszawa 1982, s. 352.

wezwaniem „Święty” (*Sanctus*)⁴⁹ Dopiero teraz pojawia się relacja o ustanowieniu Eucharystii, obramowana – zgodnie z typowo aleksandryjskim wzorcem – dwukrotną epiklezą – przed i po wspomnieniu faktu ustanowienia: „Pełne jest niebo, pełna jest i ziemia wspaniałości Twojej chwały. Panie mocy, wypełnij tę ofiarą swoją mocą i swoim udziałem” (pierwsza epikleza), „Tobie bowiem ofiarujemy tę żywą ofiarę (Rz 12, 1), tę ofiarę bezkrwawą. Tobie ofiarujemy ten chleb, podobieństwo (*homoio-ma*) Ciała Twojego Jednorodzonego (...). Niech przyjdzie, Boże prawdy, święte Twoje Słowo na ten chleb, aby chleb stał się Ciałem Słowa, i na ten kielich, aby ten kielich stał się Krwią Prawdy, i spraw, aby wszyscy mający w nim udział przyjęli lekarstwo życia dla uleczenia wszelkiej choroby, dla pomocy we wszelkim postępie i cności, nie zaś na potępienie, Boże Prawdy, a nie na zniewagę i hańbę” (druga epikleza)⁵⁰ *Prosfora* (eucharystyczne dary) mają być podobieństwem (*homoio-ma*), „anamnetycznym i uobecniającym symbolem ciała Chrystusa i Jego śmierci, a to na podstawie obwieszczanego w relacji o ustanowieniu polecenia Jezusowego”⁵¹. O ile pierwsza epikleza poprzedzająca relację o ustanowieniu wychodzi od Ducha Świętego jako „Mocy i Udziału (Wspólnoty) Boga”, to druga epikleza u Serapiona zwraca się ku *Logosowi*, który ma zstąpić na dary ofiarne i je przemienić w Ciało i Krew Chrystusa. Konsekracja zostaje w ten sposób opisana inkarnacyjnie.

Również ze świadectw greckich liturgii III i IV wieku, które – jak to poświadcza *Tradycja apostołska* Hipolita – były częściowo sprawowane także na Zachodzie (Rzym), wynika ściśle zespolenie Wcielenia i Eucharystii, uwidoczniające się zwłaszcza w „prosforze” (złożeniu darów), „epiklezie” (wezwanii) i „anamnezie” (wspomnieniu).

3.3. Łaciniści Ojcowie Kościoła

W teologii łacinników nie pojawia się tak często zespolenie Eucharystii z Wcieleniem, jak u greckich Ojców Kościoła. I dlatego wskażemy na czterech tylko łacińskich Ojców Kościoła, u których występuje to zespolenie i którzy wywarli wielki wpływ na rozumienie Eucharystii w Kościele łacińskim.

Dla Cypriana (ok. 200 – 258), który był biskupem Kartaginy od roku 248/249 aż do swojego ścięcia w dniu 14 września 258 roku,

⁴⁹ Tekst polski, zob. *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii (Ojcowie żywi VII)*, Kraków 1987, s. 270-273.

⁵⁰ Tamże, s. 271-273.

⁵¹ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 66.

obecność Ciała i Krwi, a raczej samego Chrystusa w Eucharystii nie ulega najmniejszej wątpliwości⁵². Wyjaśniając czwartą prośbę „Ojczy nasz”, wskazuje on na to, że chlebem, o który prosimy, jest sam Chrystus, który jako Eucharystia jest codziennym pokarmem chrześcijan⁵³. W swym 63 liście natomiast, skierowanym do „brata Cecyliusza”, tenże biskup Kartaginy pozostawił chrześcijanom „pierwszą monografię eucharystyczną”⁵⁴. Zwraca się tu konkretnie przeciwko „akwarianom”, którzy sprawowali Eucharystię wyłącznie na wodzie z wykluczeniem wina. Wbrew tej zdecydowanie niewłaściwej praktyce Cyprian akcentuje, iż sprawowanie tego Sakramentu winno się odbywać nie tylko zgodnie z zaleceniem Pana, ale także naśladować Jego własne działanie. A przecież Jezus podał uczniom podczas Wieczerzy chleb i wino, jako swoje Ciało i swą Krew⁵⁵. Te dwa składowe elementy uczty, jakimi są chleb i wino, symbolizują natomiast nie tylko Wcielenie (Ciało i Krew Chrystusa) i Mękę, ale także lud chrześcijański⁵⁶. Przy czym jedność Kościoła jest nie tylko owocem Eucharystii, ale także warunkiem jej sprawowania. Skoro bowiem – według Cypriana – poza Kościołem nie ma zbawienia⁵⁷, to tym bardziej nie może być ważnej Eucharystii u schizmatyków i heretyków, znajdujących się poza Kościołem⁵⁸.

Dla Hilarego z Poitiers (310/320 – 367), w Eucharystii zagęszcza się „tajemnica Boga Wcielonego”⁵⁹, albowiem jest ona widzialnym znakiem tego, że Chrystus przyjął ciało całej ludzkości. To przyjęcie ciała przez Chrystusa w eucharystycznym znaczeniu biskup z Poitiers rozwija w sposób szczególny w głównym swym dogmatycznym dziele *De Trinitate*: „Ze względu na rodzaj ludzki... Syn Boży narodził się z Dziewicy i Ducha Świętego..., aby – stając się człowiekiem z Dziewicy – przyjąć rzeczywistość ciała i by w ten sposób, przez wewnętrzne w Nim zespolenie, zostało uświęcone ciało całego rodzaju ludzkiego. Skoro bowiem zechciał, aby wszyscy się w Nim znajdowali poprzez

⁵² Por. *De lapsis* 2. Tekst polski: ks. M. Michalski, dz. cyt., t. I., s. 270-271.

⁵³ Por. *De dominica oratione* 18.

⁵⁴ J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 145, przyp. 32.

⁵⁵ Por. Św. Cyprian, *Listy*, Warszawa 1969, s. 202-214.

⁵⁶ Por. tamże, s. 210. Niemal identyczną wypowiedź znajdujemy także w *Didaché* 9, 4: „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim” *Pierwszi świadkowie*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁷ Por. *Listy* 73, 21 (s. 270); M. Figura, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, *Theologie und Philosophie* 59 (1984), 560-572, a zwł. 562-565.

⁵⁸ Por. *De Ecclesiae cath. unitate* 8; *Listy* 70, 2 (s. 250n).

⁵⁹ *Tractatus super psalmos* 1, 5.

ciało, które On sam przyjął, to zapragnął także przebywać Sam we wszystkim przez to, co jest w Nim niewidzialne”⁶⁰

Chrystus zespolił się z ludźmi na dwa sposoby: Przyjął wszystkich ludzi w swoim Wcieleniu, to zaś ich przyjęcie już ich zasadniczo przeobstwiło⁶¹ Hilary widzi jednak zwłaszcza w Eucharystii konkretne zastosowanie tego, zaistniałego już we Wcieleniu, przyjęcia ludzkości – w czasach Kościoła, albowiem Eucharystia jest dla niego tym właśnie środkiem, który pozwala nam stać się faktycznie żywymi uczestnikami tego, podarowanego nam już we wcieleniu Jezusa, przeobstwienia. Dzięki Eucharystii żyjemy już tym przeobstwieniem, jakiego Chrystus poprzez swoje Wcielenie użyczył każdemu człowiekowi⁶² Eucharystia winna więc prowadzić chrześcijan do doświadczenia swojej własnej jedności z Chrystusem.

Zespolenie Wcielenia z Eucharystią spotykamy także w jego dogmatycznym wykładzie eucharystycznej mowy Jezusa w *Ewangelii Jana*: „Sam Pan jednak objawił tajemnicę swoich narodzin tymi oto słowy: «Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki» (J 6, 51). Nazywa siebie chlebem, albowiem On sam jest początkiem swego ciała (...). Skoro chleb zstąpił z nieba, to nie powinno się mniemać, iż początek ciała wynika z ludzkiego poczęcia, gdyż On sam się deklaruje jako Ciało niebieskie”⁶³ W Eucharystii otrzymujemy Chrystusa, który zstąpił z nieba, aby przyjąć człowieczeństwo, stać się duchowym pokarmem dla ludzi, ich przeobstwić i ukazać im cel eschatologiczny, do którego wiedzie przyjmowanie Eucharystii, a jest nim nieutralna wspólnota z Bogiem, która już w tym życiu ma swe podstawy w wierze, nadziei i miłości, ale dopiero za granicą śmierci w pełni się rozwine.

Znaczenie, jakie Hilary przypisuje Eucharystii w tym i przyszłym życiu, czyni prawdopodobnym fakt, że to od niego pochodzi ów fragment, który na czwartym Synodzie w Toledo (633) odnotowano pod jego imieniem: „Święty Hilary mówi: Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. Czegóż bowiem Bóg pragnie tak bardzo, jak właśnie tego, by mieszkał w nas na co dzień Chrystus, który jest Chlebem żywym i Chlebem z nieba? Skoro zaś mamy się modlić

⁶⁰ *De Trinitate* II, 24; SC 443, 314.

⁶¹ Por tamże, nr 25.

⁶² Por. tamże, VIII, 13-16; SC 448, 396-403.

⁶³ Tamże, X, 18; SC 462, 198n.

codziennie, winniśmy także prosić (Boga), abyśmy go codziennie otrzymywali”⁶⁴.

Również Ambroży z Mediolanu (333/334 – 397) powraca w wyjaśnianiu obecności Jezusa Chrystusa w Eucharystii do Wcielenia, albowiem w obu tych przypadkach ma miejsce cudowne pojawienie się ciała Syna Bożego. „Weźmy Jego samego (Chrystusa) za przykład i uzasadnijmy tajemnicami Wcielenia prawdę Tajemnicy. Czy dokonał się jakiś ruch naturalny, kiedy Pan Jezus narodził się z Dziewicy? Kiedy pytamy się o porządek, to zrodzenie następuje normalnie dzięki zespoleniu się mężczyzny z kobietą. Stąd jest jasne, iż Dziewica zrodziła poza porządkiem natury. Tym zaś, co przygotowujemy, jest Ciało (zrodzone) z Dziewicy. Dlaczego pytasz tutaj, przy Ciele Chrystusa, o porządek naturalny, skoro sam Pan Jezus narodził się w nadnaturalny sposób z Dziewicy? Jest to prawdziwe Ciało Chrystusa, które zostało ukrzyżowane i pogrzebane. Jest to rzeczywiście Sakrament tego Ciała”⁶⁵ Ostatecznie – według Ambrożego – w Eucharystii obecny jest *Christus totus*: „W tym Sakramencie jest Chrystus, albowiem jest to Ciało Chrystusa”⁶⁶

Augustyn (354 – 430) rozwija swoją teologię Eucharystii, opierając się całkowicie na własnym rozumieniu Kościoła. Nie jesteśmy w stanie zajmować się dokładniej jego sporną do dzisiaj nauką o Eucharystii, jako że porusza się ona pomiędzy realizmem, symbolizmem i spirytualizmem⁶⁷ Ale również u niego dochodzi do głosu tożsamość sakramentalnego Ciała Jezusa z Jego ciałem historycznym, kiedy na przykład w swych *homiliach o Psalmach* mówi: „A ponieważ (Chrystus) w ciele tutaj chodził i to właśnie ciało podał nam na pokarm; a nikt ciała owego nie spożywa, o ile przedtem go nie adoruje...”⁶⁸; bądź też: „Wszak i my karmimy się z krzyża Pańskiego, ponieważ Jego ciało pożywamy”⁶⁹

Kiedy biskup Hippony mówi o Ciele Chrystusa, ma na uwadze nie tylko indywidualne ciało Pana, ale jeszcze częściej Jego powszechne

⁶⁴ Hilary z Poitiers, *Fragmenta minora B: Ex tractatibus in Iob III* (CSEL 65, 231, 2-6). Na temat przytoczenia tego fragmentu na 4. synodzie w Toledo, zob. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 10, 621 B/C.

⁶⁵ *De mysteriis* 9, 53.

⁶⁶ Tamże, 9, 58.

⁶⁷ Por. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a. M. 1970, s. 109-116.

⁶⁸ *Enarrationes in Psalmos*, 98, 9. Tekst polski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102* (tłum. J. Sulowski), Warszawa 1986, s. 311.

⁶⁹ Tamże, 100, 9 (s. 342).

ciało eklezjalne: *Christus totus, caput et corpus*, które buduje Eucharystia, przekazując mu Ducha Chrystusowego: „Znają wierni ciało Chrystusa, jeśli nie zaniedbują być Chrystusa ciałem. Niech staną się ciałem Chrystusa, jeśli chcą żyć Duchem Chrystusa. Duchem Chrystusa żyje tylko ciało Chrystusa. (...) Chcesz żyć Duchem Chrystusa? Bądź w ciele Chrystusa. Czy tedy ciało moje żyje z tego Ducha? Moje – żyje z mego ducha, a twoje – z twojego. Nie może żyć ciało Chrystusa, jak tylko z Ducha Chrystusa. Dlatego mówi apostoł Paweł, ten chleb wyjaśniając: Wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem (por. 1 Kor 10, 17)”⁷⁰ Podobnie jak Cyprian, również Augustyn dostrzega ukierunkowanie Eucharystii na Kościół, obrazowo przedstawione w darach chleba i wina: chleb jest jednością złożoną z wielu ziaren, wino się składa z wielu winogron⁷¹

4. Wewnętrzny związek Wcielenia, Eucharystii i Kościoła

U przebadanych greckich i łacińskich Ojców Kościoła, jak też w staro-kościelnych liturgiach, można było dostrzec, że zachodzi ściśle powiązanie pomiędzy zrodzonym z Najśw. Dziewicy i eucharystycznym ciałem Chrystusa; natomiast eklezjologiczne znaczenie tego powiązania ukazuje w sposób najbardziej wymowny dopiero św. Augustyn.

We Wcieleniu Syn, lub Słowo Boże, druga Osoba Boska, przyjmuje ludzką naturę i staje się konkretnym człowiekiem, tak że Jezus Chrystus jest faktycznie i rzeczywiście prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. W Osobie Wcielonego *Logosu* zespoliły się Jego boska i ludzka natura. Wcielenie jest osobowym samo-udzieleniem się Boga konkretnemu człowiekowi (Jezusowi Chrystusowi) i ukazaniem się Boga w ludzkiej postaci. Eucharystia jest osobistym testamentem Jezusa, przekazanym uczniom podczas Ostatniej Wieczerzy, a przez nich Kościołowi – aż po Jego ponowne przyjście. I dlatego właśnie greccy Ojcowie Kościoła traktują Eucharystię jako sakramentalne Wcielenie, jako „wejście w posiadanie i istotowe przeobrażenie darów ofiarnych przez Słowo, przy czym tracą one swe naturalne bytowanie, stają się Jego ciałem i krwią, które nosi On w sobie hipostatycznie”⁷².

⁷⁰ *In Iohannis Evang.* 26, 13. Tekst polski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, cz. I (tłum. O. W. Szoldrski – ks. W. Kania), Warszawa 1977, s. 375-376.

⁷¹ Por. tamże, 26, 17 (s. 378).

⁷² J. Betz, *Eucharistie in der Schrift...*, s. 264n.

Analogia między Wcieleniem i Eucharystią pojawia się już we wzmiankowanym wyżej hymnie z *Listu do Filipian* (por. 2, 6-11), który jako przed-Pawłowa pieśń Chrystusowa znajdował swój *Sitz im Leben* albo w liturgii chrzcielnej, albo też w liturgii eucharystycznej. Wcielenie Jezusa Chrystusa zostaje tu obwieszczane jako огоłoczenie się (*kenosis*) Boga, który – nie tracąc nic ze swej istoty – rezygnuje ze swej zewnętrznej boskiej godności i w ten sposób objawia ukrytą jeszcze przed ludźmi swoją wspaniałość (chwałę) i ją definitywnie zdobywa. Z tego punktu widzenia można by traktować Eucharystię jako zniesienie się Pana aż do pokarmu, który wskazuje na przyjęcie przez Niego śmierci krzyżowej jako przebłagania za ludzkie grzechy.

Istotnym owocem Eucharystii jest jedność, albowiem Eucharystia jest po prostu Sakramentem jedności⁷³ Dzięki Eucharystii tworzy się, ujawnia i urzeczywistnia jedność ludzi wierzących, jedno ciało w Chrystusie (por. KK 3). Biblijny obraz Kościoła jako ciała Chrystusowego (por. 1 Kor 12, 12-27) rozwija soborowa konstytucja o Kościele *Lumen gentium* (nr 7). Mówiąc o Kościele, Sobór Watykański II wysuwa na plan pierwszy jego związek z Wcieleniem, a to dlatego, że Kościół „na zasadzie bliskiej analogii (*ob non mediocrem analogiam*) upodabnia się do misterium Słowa Wcielonego” (KK 8). Eucharystyczna i kościelna jedność zakorzenia się wprawdzie we Wcieleniu, albowiem *Logos*, przyjmując indywidualną naturę ludzką, przyjmuje zarazem całą ludzkość, a nawet całe stworzenie (por. Kol 1, 15-20), zakłada jednak ostatecznie całą tajemnicę Chrystusa: Wcielenie, życie i nauczanie Jezusa Chrystusa, Jego śmierć na krzyżu, Zmartwychwstanie i wywyższenie, a także Jego eschatologiczną paruzję na końcu czasu.

Wewnętrzny związek Wcielenia, Kościoła i Eucharystii uwydatnia się szczególnie w eucharystycznej eklezjologii Soboru Watykańskiego II⁷⁴ Myśl zasadnicza tej eklezjologii, że mianowicie Kościół jest z istoty swej wspólnotą eucharystyczną, opiera się na biblijnych i patrystycznych przekazach dotyczących ścisłego powiązania Kościoła z Eucharystią. Zarówno św. Paweł (por. 1 Kor 10, 16n), jak i Ojcowie Kościoła, są głęboko przeświadczeni o tym, że Kościół jako ciało Chrystusa zespala się nierozłącznie z Eucharystią. I dlatego jest wciąż pojmowany jako wspólnota eucharystyczna. Eucharystyczna ekle-

⁷³ Por. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952 (wyd. 2), 63-66.

⁷⁴ Por. kard. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka* (Kolekcja Communio 5), Poznań – Warszawa 1990, s. 13n; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1996.

zjologia traktuje Kościół jako wspólnotę Kościołów (*communio ecclesiarum*) zespolonych ze sobą tak dalece, że tworzą jedną wspólnotę komunijną. W każdym sprawowaniu Eucharystii obecny jest prawdziwie i rzeczywiście Pan zmartwychwstały, oddając się całkowicie i niepodzielnie Ojcu i ludziom (por. KK 26). To ścisłe zespolenie Eucharystii z Kościołem, jako prawdziwego i mistycznego Ciała Chrystusa, wynika z tajemnicy Wcielenia, która wiąże się ostatecznie z tajemnicą Bożej Trójjedności.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**