

**Xavier Tilliette, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006, Editions du Cerf, seria wydawnicza Philosophie et Théologie, ss. 177.**

W pierwszych wiekach Kościoła, wiara w Eucharystię pozostawała cechą niezmienną i zazwyczaj wyrażana była w terminach realistycznych. W średniowieczu, Berengariusz (Berengar) z Tours (ok. 1010-1088), jako pierwszy poddał w wątpliwość pewne elementy doktryny dotyczące Eucharystii. Jego sprawą dwukrotnie zajął się papież Leon IX, a później Grzegorz VII. W wielu europejskich krajach pisano potępiające go traktaty. Wprawdzie Berengariusz opowiadał się za rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii, to jednak stawiał pytanie, czy do rzeczywistej obecności Chrystusa w konsekrowanej hostii konieczna jest obecność zarówno rzeczywistej duszy, ciała, jak i Jego boskości? Berengariusz wychodzi z przesłanki najbardziej autentycznego „realizmu esencji” i w oparciu o nią dowodzi konieczności symboliczno-spirytualistycznej interpretacji Eucharystii. Ponieważ w świecie bytów materialnych nie jest możliwa żadna zamiana bez stawania się substancji, albo – w tym specyficznym przypadku – bez utraty istnienia przez substancje chleba i wina, i pojawienia się w ich miejsce substancji ciała i krwi Chrystusa, nie można przyjąć, że w tej tajemnicy dokonuje się przemiana substancjalna i należy stanąć na stanowisku radykalnego „spirytyzmu eucharystycznego”. Ponieważ prawdą jest, że obecne na ołtarzu ciało i krew należą do zmartwychwstałego Chrystusa, z tej właśnie racji należy je uważać za wolne od jakiegokolwiek zmienności i za obdarzone wieczną doskonałością esencji – taką samą, jaką na końcu czasów będą posiadały wszystkie zmartwychwstałe ciała. Podobnie, na ołtarzu Boskiej Ofiary, także po konsekracji zmysłom ukazują się w dalszym ciągu widzialne substancje chleba i wina. Realna obecność ciała i krwi Chrystusa jest więc dla filozofa platonizującego najprawdziwsza i najbardziej rzeczywista. Jest to obecność wiecznej esencji, niewidzialnej i niezmiennej. To ona stanowi *res* sakramentu, rzeczywistość, której chleb i wino stanowią po celebracji *sacrum signum*, czyli święty symbol. Spór, jaki wywołał Berengariusz zmusił teologów do ponownego rozważenia kwestii transsubstancjacji. Stąd wypływa także cały nurt refleksji teologów dogmatyków, którzy w wymiarze fizycznym akcentują realizm Eucharystii, odwołując się niejednokrotnie do przeróżnej terminologii.

Xavier Tilliette podejmuje tę „delikatną” problematykę w swej publikacji, proponując przegląd stanowisk filozoficznych w tej kwestii od Kartezjusza do Blondela. Urodzony w 1921 r., profesor filozofii nowożytnej w Instytucie katolickim w Paryżu, także w *Centre Sèvres*, od 1972 r. Autor był profesorem wygłaszającym swe wykłady gościnnie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W gronie jego przyjaciół należy wymienić zwłaszcza dwóch wielkich teologów i współbraci jezuitów: H. de Lubaca i J. Daniélou. Sam Tilliette

jest znawcą myśli Schellinga. Jego zainteresowania koncentrują się wokół relacji filozofia – chrystologia.

Publikacja składa się z dwunastu rozdziałów, otoczonym wprowadzeniem i zakończeniem wraz z indeksem nazwisk, do których odwołuje się Autor w swych refleksjach. Jak sam stwierdza, publikacja jest pokłosiem wykładów na *Gregorianie* i w Instytucie katolickim w Paryżu w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia.

Już we wstępie, Autor zaznacza, że w historii można odnaleźć wiele doktryn, próbujących wyjaśnić tajemnicę Eucharystii. W centrum należy umieścić doktrynę soboru trydenckiego. Podjęta kwestia jest jednak bardzo trudna i złożona, dotyczy bowiem *mysterium fidei*, zawierając w sobie „pamiętkę Paschy”, ofiarę, komunię, konsekrację i kapłaństwo, a to wszystko sugeruje poszukiwania żmudne i trudne.

Historia doktryny eucharystycznej jest pełna różnego rodzaju wyjaśnień, sporów, dyskusji, odpierania różnego rodzaju ataków... Wiąże się ona także z Reformacją i specyficznym spojrzeniem na Eucharystię, rozwiniętym przez myśl protestancką. Zamiarem Autora jest chronologiczne prześledzenie tej trudnej i długiej kontrowersji biorąc pod uwagę perspektywę filozoficzną.

Literalnie, dogmat eucharystyczny został opracowany w średniowieczu, korzystając z przemożnej refleksji św. Tomasza z Akwinu i scholastyki. Natomiast doktrynalnie został uzasadniony w czasie soboru trydenckiego, który stał się silnym punktem oparcia w dyskusjach z błędami doktrynalnymi. Po stronie ortodoksji pojawiło się wielu dobrze przygotowanych obrońców, wśród których znalazło się wielu filozofów, którzy przy pomocy swego specyficznego warsztatu myślowego, wnieśli swój wkład do poruszanej problematyki. Było to uzasadnione, gdyż teologia eucharystyczna jest ściśle związana z refleksją filozoficzną. Pojęcia wyjaśniające rzeczywistość Eucharystii pochodzą w wielu przypadkach z języka scholastyki, nominalizmu czy z dyskusji dotyczących uniwersaliów. Ze strony katolickiej doktryna eucharystyczna jest solidnie uzasadniona i uporządkowana. Natomiast filozofia począwszy od Kartezjusza, a następnie Leibniza przeżyła modernizację otwierając przed sobą nieznane dotąd kierunki. Zazwyczaj kontrowersje eucharystyczne wynikały z podziału Kościołów w czasie schizmy zachodniej. Jeszcze bardziej wyostrzyły te dyskusje poszukiwania w wymiarze filozoficznym.

Autor proponuje zatem studium historyczne w ujęciu chronologicznym, zatrzymując się tylko przy najważniejszych, jego zdaniem, nazwiskach. Przypomina, że filozofia eucharystyczna wypracowana w atmosferze polemicznej nie przedstawia jednego nurtu. Problemem eucharystycznym *par excellence* jest kwestia postaci, a zwłaszcza jaki jest ich status po przeistoczeniu. Jest to podstawowe pytanie, które pojawia się w tzw. procesie, który Tilliet określa terminem *transmutation eucharistique* (s. 10). Co zatem dzieje się z postaciami konsekrowanymi? Autor przywołuje tu terminy: *multiplication*,

*multilocation, partage, destruction*. Dodaje, że cud eucharystyczny związany jest także z następującymi terminami: konsekracja, komunია, przechowywanie Najświętszego Sakramentu. Nade wszystko cud eucharystyczny przywołuje dwa terminy *persistance* (trwanie) i *présence* (obecność).

Rozdział pierwszy poświęcony jest Kartezjuszowi i jego następcom, przyjmującym jego poglądy. J.-L. Marion określa teologię metafizyki Descartesa jako „teologię białą” (*une théologie blanche*, s. 11), a to dlatego, że jej beneficjant pozostaje anonimowy. Dyskrecja teologiczna Kartezjusza, jaką sobie narzucił, jest wyczuwalna w całym jego dziele. Jest jednak wyjątek. Jest nim kwestia Eucharystii. Pojawia się tam próba wyjaśnienia fizycznego Eucharystii. Tam, gdzie Descartes zajmuje się Eucharystią, uważa się, że są to refleksje o charakterze teologicznym. Dlaczego Kartezjusz odstąpił od swej reguły i otworzył się na refleksję teologiczną? Należy pamiętać, że był wychowankiem jezuitów, ich przyjacielem, pełnym dojrzałej wiary i oddanym Kościołowi. Był przekonany, że trwa w prawdzie, że zbudował prawdziwą filozofię chrześcijańską, która może służyć umocnieniu i podbudowaniu wiary. Zwłaszcza w perspektywie Eucharystii, jego refleksja filozoficzna przedstawia rozwiązanie prawie doskonałe. Jego propozycja miała służyć teologom, którzy stali wobec problemu przypadłości i ich rzeczywistości. Kartezjusz nigdy nie zrezygnował z planów typowo apologetycznych. Autor przedstawia następnie kartezjańską teorię przypadłości oraz jego rozumienie transsubstancjacji i rzeczywistej obecności. Teoria eucharystyczna Kartezjusza jest teorią fizyczną, ukazującą transformację fizyczną konsekrowanego chleba i wina, podczas gdy cała scholastyka odwoływała się w tej kwestii do koncepcji metafizycznej (hylemorfizm). Kartezjusz był przekonany, że jego fizyka jest fizyką chrześcijańską i jako taka w sposób doskonały wyjaśnia stałość, czy trwałość (*permanence*) postaci. Tymczasem tzw. nowa fizyka wydaje się być w sprzeczności z orzeczeniami soboru trydenckiego. Autor przybliży dyskusję wyjaśniając najważniejsze punkty zainicjowanej polemiki.

Drugi rozdział poświęcony jest Pascalowi. Jego przywiązanie do kultu Najświętszego Sakramentu uwidoczniło się zwłaszcza w czasie jego ostatniej choroby i w momencie samej śmierci w wieku 39 lat. Głęboka pobożność nie jest tylko częścią jego duszy, lecz także rysem charakteryzującym jego myśl. Z kolei jego myśl wyraża oryginalny charakter apologetyczny, krytykę poznania i medytację duchową lub mistykę. Misterium dla Pascala to źródło jasności, rozumienia czy ogólnie przystępności rozumienia (*source d'intelligibilité*, s. 28). Misterium Eucharystii jest najbardziej jasne dla oczu serca (*les yeux du coeur*, s. 28). Jest to jednocześnie apoteozą Boga ukrytego i kamieniem probierczym katolickiej prawdy. W liście do Charlotte de Roannez z 1656 r. Pascal umieszcza Eucharystię w centrum katolickiej wiary, a ta z kolei charakteryzuje się pełnym ukryciem, gdzie Bóg umieścił się sam, aby być nieustannie poszukiwanym. Według Pascala, Eucharystia wyma-

ga przede wszystkim adoracji a nie subtelności intelektu. Mimo tych spostrzeżeń, Pascal przygotowuje „apologię”, która w pierwszym odruchu wiąże eucharystyczną wiarę z wiarą w Jezusa Chrystusa. Pascal nie lekceważy kontrowersji teologicznych. Choć nie wziął bezpośrednio udziału w kontrowersjach zainicjowanych przez Kartezjusza, to w niektórych jego refleksjach można zauważyć odniesienie do prowadzonych wówczas dyskusji. Przestrzega przede wszystkim przed tzw. konsubstancjacją (*consubstantiation*), która wskazuje na asocjację substancji a nie ich przemianę. Jedność nie jest przemianą, dusza zjednoczona z ciałem nie staje się ciałem, podobnie jak płomień nie staje się drewnem. Przykład unii hipostatycznej nie jest właściwym porównaniem do tego, co dzieje się w Eucharystii. Unia hipostatyczna wskazuje na perychorezę (wzajemne przenikanie się) duszy i ciała. Natomiast w Eucharystii nie ma jedności substancjalnej, lecz transsubstancjacja, przemiana. Dla Pascala, Eucharystia podobnie jak Chrystus znajduje się w perspektywie prorockiej i symbolicznej Objawienia. Staje się w ten sposób istotnym elementem apologetyki Pascala. Eucharystia po Ostatniej Wieczerzy jest „prawdą po postaci”. Eucharystia jest jednocześnie prawdą, rzeczywistością i figurą, czyli jest rzeczą (*res*) i znakiem (*sacramentum*). Przywołany dualizm odrzuca rozumienie Eucharystii tylko w kategoriach symbolu.

Rozdział trzeci ukazuje reakcje protestanckie na katolickie kontrowersje dotyczące rzeczywistości Eucharystii. Autor ogranicza się do przywołania dwóch autorów. Jednym jest Pierre Bayle (1647-1706), neofita protestancki a drugim jego towarzysz i mistrz z Akademii w Sedanie, Pierre Jurieu (1637-1713). Bayle zwraca się z gorącym apelem do Kościoła katolickiego o rewizję stanowiska dotyczącego rzeczywistej obecności. Uderza w kanon soboru trydenckiego wskazujący, że Ciało Jezusa Chrystusa we wszystkich swych wymiarach przenika postaci chleba i wina. Bardziej rozsądne byłoby nadanie sensu figuratywnego, przenośnego, a nie dosłownego, słowom: „To jest Ciało moje...”. Nie chcąc wykopać wyłomu między Kościołem katolickim i zwolennikami Kartezjusza, Bayle proponuje poszukiwanie „innego rodzaju rzeczywistości” (*une autre manière de réalité*, s. 34). Uważa, że porozumienie jest tu możliwe, jeśli doktryna katolicka zrezygnuje z obecności przenikającej i transsubstancjalnej (*présence pénétrée et transsubstantiée*, s. 34). To właśnie problemy z transsubstancjacją przywiodły wówczas katolika Bayle'a do protestanckiego rozumienia Eucharystii. Wspomniany jego towarzysz i mistrz P. Jurieu, autor publikacji *Examen de l'Eucharistie*, przejawiający wiele sympatii dla myśli Kartezjusza, prowadzi swą myśl tak, aby można było wstawić refleksję Descartesa w perspektywę protestancką. Adoracja Eucharystii nie jest czią oddawaną Chrystusowi, lecz adresowaną do kawałka chleba. W tej perspektywie, katolicy jawią się jako bałwochwalcy, są podobni do Izraelitów oddających cześć złotemu cielcowi, czy jak poganie czczący słońce itd. Jurieu przypomina, że w jedynym źródle wiary – Piśmie świętym, nie ma

nic odnośnie do adoracji eucharystycznej. Zmysły i rozum to również zdają się potwierdzać. *Hoc est Corpus meum* należy rozumieć w znaczeniu przenośnym. W ten sposób Jurieu przyłącza się do tradycji racjonalistycznej protestantyzmu. W swej argumentacji przywołuje kryteria rozumowe i etyczne.

Czwarty rozdział przywołuje postać Leibniza, którego refleksję umieszcza Autor między dwoma wyznaniem. Młody i gorliwy Leibniz, pragnący zbliżenia wyznań chrześcijańskich oraz nieprzyjaźnie nastawiony do teorii Karłowicza, postanawia oprzeć swą teorię na innym, nowym pojęciu substancji. Proponuje pojęcie dynamicznej substancji, mające posłużyć do wyjaśnienia teorii eucharystycznej. Wprowadza rozróżnienie na podmiot *in concreto* (czyli substancję) i istotę podmiotu (siła pierwotna), czyli substancję *in abstracto* (s. 38). Zatem substancja to podmiot + siła. Autor wskazuje następnie na krytykę, jaką rozwija Leibniz odnośnie do pojęcia transsubstancjacji. Uważa, że dwa pojęcia *transsubstantiation* i *multiprésence* wzajemnie się implikują. Dużo miejsca poświęca Autor teorii *vinculum substantiale* oraz koncepcji monad. Podczas dyskusji o charakterze ekumenicznym, Leibniz praktycznie zaakceptował pojęcie transsubstancjacji. Było to owocem korespondencji, jaką filozof wymieniał z jezuitą B. Des Bosses (Bossaeus) prawie przez dziesięć lat. Teoria „więzi substancjalnej” Leibniza stała się przedmiotem zainteresowania M. Blondela, który w roku obrony swej tezy doktorskiej *l'Action* w 1893 r. przedstawił zarazem drugą tezę w języku łacińskim noszącą tytuł: *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*.

Rozdział piąty przedstawia Wieczerną Pańską w rozumieniu filozofów niemieckich. Oświecenie akcentowało głównie agnostycyzm eucharystyczny wraz z nastrojem kpiny i sarkazmu. Było to zwłaszcza wyraźne we Francji w wydaniu Woltera. W Niemczech pojawiła się grupa myślicieli, którzy z wielką powagą i zainteresowaniem przystąpili do refleksji dotyczących Eucharystii. Autor rozpoczyna od przedstawienia refleksji Lessinga, którego prezentuje jako obrońcę wspomnianego już średniowiecznego Berengariusza. Następnie przybliża refleksje Hamanna i Kanta, Fichtego, Hegla, Feuerbacha i Schleiermachera. Rozdział kończy krótka notka dotycząca J. de Maistre'a. Jej zadaniem jest nadanie przeciwwagi protestanckiej teologii eucharystycznej, nacechowanej brakiem wymiaru ofiary. J. de Maistre, to przede wszystkim zdecydowany przeciwnik Woltera, wielki myśliciel tradycjonalizmu francuskiego. Ogłasza koniec Oświecenia oraz upadek propagowanego przez ten nurt mitu postępu. W swej publikacji *Soirées de Saint-Pétersbourg*, de Maistre zredagował długi fragment dotyczący Eucharystii jako ofiary.

Rozdział szósty stanowi pewnego rodzaju *curiosum*. Poświęcony jest on fizyce niebieskiej Franza Baadera (1765-1841), znanego jako teozofa, proroka, wizjonera itd. Baader rozwija między innymi teologię erotyczną i w tej perspektywie ukazuje rolę i znaczenie Eucharystii. Transsubstancjację przedstawia w sensie brzemienności. W perspektywie innych dogmatów, Eucharystia

odnajduje w jego refleksjach znaczenie uczyty miłości (*repas d'amour*, s. 85), symbolu jedności Chrystusa z człowiekiem, symbolem prawdziwej komunii. W końcu Eucharystia to także pożywienie dla duszy.

Kolejny, siódmy rozdział przedstawia doktrynę eucharystyczną Antonio Rosminiego, jednocześnie teologa i filozofa. Rosmini zostawił doktrynę eucharystyczną niedokończoną. Ponadto ciąży nad jego dziełem cień dekretu Świętego Oficjum umieszczającego jego refleksje na indeksie. Model transsubstancjacji dostrzega Rosmini w dwóch terminach: *assimilation* (porównanie, utożsamienie, przyswajanie) i *nutrition* (karmienie). Eucharystia karmi człowieka Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest pokarmem w podwójnym sensie: obiektywnym i subiektywnym. Ponadto Rosmini podkreśla wymiar eschatologiczny i wieczny sakramentu Eucharystii. Z tych idei wypływa cała teologia eucharystyczna Rosminiego, jak również na Eucharystii opiera on swą duchowość.

W rozdziale ósmym, Autor zapoznaje czytelnika z myślą M. Blondela, przedstawiając jego syntezę eucharystyczną. Zdaniem Tilliette'a, Eucharystia jest kluczem do zrozumienia myśli Blondela. Aby zrozumieć myśl francuskiego filozofa z przełomu stuleci XIX i XX, należy wziąć pod uwagę pryncypia zawarte w jego rozprawie doktorskiej *l'Action*. Blondel jest przede wszystkim filozofem, lecz w bardzo wielu miejscach nadaje swym refleksjom wymiar apologetyczny. Ma wielkie pragnienie dzielenia się swą głęboką i dojrzałą wiarą. Uważa, że chrześcijaństwo powinno odwoływać się do filozofii, natomiast filozofia winna otwierać na chrześcijaństwo. W tej perspektywie, Blondel jest zwolennikiem apologetyki o charakterze filozoficznym. W punkcie wyjścia znajduje się analiza ludzkiego działania wraz z istniejącym tam napięciem między wolą chcącą (*volonté voulante*) i wolą chcianą (*volonté voulue*). Z tego napięcia wyrasta potrzeba otwarcia się człowieka na nadprzyrodzoność. Autor przedstawia następnie hipotezę *vinculum substantiale*, zapożyczoną od Leibniza, o której już wspominaliśmy, do której odwoływał się Blondel. Jego zdaniem, hipoteza ta pozwala na wyjaśnienie tego, czym jest Eucharystia. Opierając się na rozprawie doktorskiej Blondela, Autor wyciąga kilka wniosków dotyczących Eucharystii. W rycie sakramentalnym wypełnia się pragnienie i wola działania o charakterze religijnym. W ten sposób ta dialektyka ukierunkowana zostaje na Eucharystię. *L'Action* jest dziełem filozoficznym, w którym możemy spotkać wiele symptomów tzw. „aluzji eucharystycznej”. Jednym z nich jest wyrażenie „tajemniczy gość” (*l'hôte mystérieux*, s. 109), któremu należy się podporządkować i dzięki któremu człowiek może w pełni poznać i zrealizować swą tożsamość i powołanie. Schemat eucharystyczny krystalizuje się zwłaszcza w ostatniej, piątej części *l'Action*, noszącej tytuł *L'achèvement de l'action*. Poprzez analizę ludzkiego działania Blondel prowadzi do ukazania potrzeby i sensu Eucharystii w życiu człowieka. Strony 417-420 w rozprawie doktorskiej Blondela mogą być zaaplikowane

do Eucharystii, oczywiście w perspektywie analogii działania. Tym treściom Tilliette poświęca nieco więcej uwagi. Po zakończeniu wielkiej dyskusji modernistycznej (w tym okresie opublikował ponadto dwa ważne teksty: *Lettre sur l'apologétique* i *Histoire et Dogme*), Blondel publikował niewiele. Przygotowywał się także do ogłoszenia tzw. wielkiej trylogii (*La Pensée, l'Être et les Êtres, l'Action*) czy nawet tetralogii (jeśli włączy się *La Philosophie et l'Esprit chrétien*). Tetralogia przynosi już nieco inną perspektywę, także w kwestii doktryny eucharystycznej.

Rozdział dziewiąty proponuje małą dygresję poetycką. Tilliette ukazuje tu pragmatyzm w wydaniu Edouarda Le Roya. Filozof ten zajmował się głównie problemem rozumienia dogmatu. W 1905 r. opublikował artykuł *Qu'est-ce qu'un dogme ?* który zapoczątkował dyskusję w gronie specjalistów. Owocem tej dyskusji była publikacja *Dogme et critique*, umieszczona na indeksie. E. Le Roy prezentuje koncepcję minimalistyczną dogmatu. Dogmat jest jednocześnie poręczą, stanowi *veto* przeciwko błędom i herezjom oraz jest przewodnikiem dla działania, przewodnikiem praktycznym a nie prawdą teoretyczną. Dogmat jest porządku egzystencjalnego, a nie spekulatywnego. Le Roy przedstawiał zatem pragmatyzm moralny. Teorie, sformułowania intelektualne są narzucone. Są one niezbędne w wymiarze, w jakim respektują prymat i znaczenie praktyki. Dogmat nie jest teorematem, lecz regułą dla wiary i działania. W perspektywie takiego rozumienia dogmatu, Le Roy ustosunkowuje się do kwestii rzeczywistej obecności.

Dziesiąty rozdział przedstawia bogatą i zarazem złożoną myśl eucharystyczną P. Teilharda de Chardin. Tilliette określa eucharystyczną refleksję swego współbrata jezuita jako „Eucharystię powszechną” (*l'Eucharistie universelle*, s. 124). Charakterystycznym wyrażeniem jezuita jest *Messe sur le Monde*, (s. 123 i następne). W jednym ze swych tekstów Teilhard de Chardin, ziemia staje się wielkim ołtarzem, ofiarowaniem jest praca i trud świata, patena zawiera owoc wysiłku wszystkich, kielich – sok owoców zdobytych w trudzie. Misterium eucharystyczne urasta do wymiarów całego *universum*. „To jest Ciało moje”, „To jest krew moja” dotyczą życia i śmierci. *Universum* jest jedną, wielką Hostią. Cały świat doznaje konsekracji, powszechnej Obecności Boga. Cały świat jest ciałem i krwią Słowa. Konsekracja postaci prowadzi do komunii. Przyjąć konsekrowany chleb oznacza poświęcenie, wyzwolenie i ostateczne spełnienie samego siebie. Przyjęcie kielicha to akceptacja goryczy świata i przedsmak śmierci. W refleksji jezuita, Eucharystia przybiera wymiar na miarę Kosmosu. Chrystus eucharystyczny kieruje porządkiem całego *Universum*. Eucharystia streszcza zatem ofiarę świata, który staje się środowiskiem Boga. Mistyczne ciało jest wszechobecne w tym Bożym środowisku. Tilliette przedstawia także dyskusję, jaką podejmuje jezuita w perspektywie myśli Blondela.

Przedostatni rozdział poświęcony jest Simone Weil, której refleksje są antytezą tryumfu eucharystycznego, przedstawianego przez Teilharda de

Chardin. S. Weil reprezentuje bardzo oryginalne doświadczenie eucharystyczne. Fascynuje ją głównie całkowita ofiara Chrystusa, której znakiem jest hostia. Zbliża się do tajemnicy Eucharystii od strony trudnych doświadczeń, zmagania się z cierpieniem, wrażliwościami itd. Weil zbliża się do Eucharystii odczuwając wielki głód duchowy. Z Eucharystią jest związane również jej nawrócenie, chociaż oficjalnie nie przyjęła chrztu. Tilliette podkreśla, że Weil nigdy nie zbliżyła się do ołtarza, aby przyjąć Eucharystię. Przyjęła ją tylko pod postaciami kontemplacji i postu. Doświadczyła Eucharystii tylko w wymiarze pragnienia i głodu. Jej oryginalność w pojmowaniu Eucharystii przedstawiają dwa terminy: abstynencja i głód.

Ostatni rozdział przedstawia poszukiwania i teorie eucharystyczne XX wieku. Odwołuje się do refleksji eucharystycznych takich postaci jak P. Claudel, G. Marcel, G. Fessard, G. Morel, J. Ladrière, Y. de Montcheuil, E. Pousset, J.-L. Marion. Wraz z J. Ladrièrem filozofia chrześcijańska na nowo włączyła się w nurt poszukujący rozumienia Eucharystii. Ladrière jest filozofem języka. Jego zdaniem, słownictwo filozoficzne średniowiecza, wykorzystane przez sobór trydencki do określenia teorii eucharystycznej nie straciło na ważności. Należy jednak wziąć pod uwagę nowe propozycje pojęć czy wyrażań, aktualnych w myśli nowożytnej, które mogą pomóc współczesnemu człowiekowi w rozumieniu i zbliżaniu się do Eucharystii.

Podsumowując, Tilliette stwierdza, że Eucharystia pozostanie zawsze tajemnicą wiary. Zadaniem refleksji teologicznej i filozoficznej jest próba zbliżenia się do misterium, respektując jego specyfikę i mając na względzie jego wymiar całkowicie nadprzyrodzony. Pokusą wielu teologów, filozofów, czy ludzi wiary była i jest próba interpretacji tego misterium przy użyciu terminów rozumowych lub symbolicznych, sądząc, że w ten sposób tajemnica stanie się bardziej zrozumiała i możliwa do wyjaśnienia. Protestantyzm i modernizm pozbawiły misterium tego, co istotne, redukując go do symbolizmu łamanego chleba czy wspólnotowej uczyty. Obecnie pojawia się także tendencja do dostrzegania w Eucharystii „więzi jedności i miłości”, co może prowadzić do jej rozumienia tylko figuratywnego. Najlepsza teoria eucharystyczna to taka, która nie izoluje poszczególnych aspektów Eucharystii i nie rozkłada sakramentu na poszczególne elementy obiektywne, lecz ta, która obejmuje całe misterium i która dokonuje pełnej syntezy poszczególnych jej aspektów. Zdaniem Autora, filozofia Eucharystii staje się filozofią eucharystyczną tylko w katolicyzmie, ponieważ jedynie tam może ona wezwać inteligencję do wznoszenia się na wysokość tak wielkiego misterium.

*Ks. Sławomir Zieliński*