

KS. PIOTR JASKÓŁA

Eucharystia w perspektywie ekumenicznej. Krytyczne spojrzenie na naukę Jana Kalwina o Wieczerzy Pańskiej

WSTĘP

Już w teologii dotyczącej chrztu istniały różnice poglądów między reformatorami.¹ Nie były one jednak tak znaczne jak te, które ujawniły się w nauce o Wieczerzy Pańskiej. Pisząc o sakramentach, Kalwin – już jako znany reformator Genewy – ograniczył się do wzajemnego powiązania pojęć, które funkcjonowały w teologii Augustyna, Lutra i Bucera. Aby właściwie zrozumieć myśl Genewczyka na temat Wieczerzy Pańskiej, warto na samym wstępie przyjrzeć się bliżej samemu procesowi kształtowania się jego nauki o tym sakramencie.

1. FORMOWANIE SIĘ POGLĄDÓW REFORMATORA

Kalwin, zapoznawszy się gruntownie z dostępnymi mu pismami Zwingliego, Lutra i Bucera, teologię tych dwóch ostatnich obrał za punkt wyjścia dla opracowania własnej koncepcji. Szybko jednak dostrzegł, że jego poglądy będą trudne do przyjęcia zarówno dla luteran, jak i zwinglian. Fakt ten w żadnej mierze nie skłaniał go do kompromisów czy rezygnacji z własnych koncepcji. W obozie reformacji w sporze o Wieczerzę Pańską znalazł w końcu, przynajmniej formalnie, wspólny mianownik z poglądami Bullingera – reformatora z ZÜRICHU. Obydwaj podpisali tzw. *Consensus Tigurinus*. Ugoda ta doprowadziła do wielkiego zaniepokojenia w obozie luteranckim.

W odpowiedzi na zarzuty luteran Kalwin pisał, że cielesny sposób, którym luteranie chcieliby zamknąć Chrystusa w chlebie i w winie, nie przyznaje - jego zdaniem - odpowiedniego miejsca szczególnym działaniom Ducha. W zacietrzewionej dyskusji z reformacyjnymi braćmi na temat Eucharystii Kalwin wciąż na nowo starał się przypominać, że w temacie Wieczerzy Pańskiej jedno pytanie pozostaje centralnym – jakiej natury jest

¹ Referat wygłoszony w WSD w Paradyżu 23 kwietnia 2005 r. w czasie sympozjum w ramach obchodów „Roku Eucharystii”

eucharystyczna wspólnota z Chrystusem: cielesnej czy duchowej? Odpowiedź na to pytanie zdaje się wyraźnie specyfikować stanowiska reformatorów.

Oprócz Lutra wpływ na poglądy francuskiego teologa miały pisma Augustyna. Wpływ Augustyna dotyczy w zasadzie samego rozumienia sakramentu. U podstaw sakramentalnej doktryny Kalwina w ogóle, a jego wykładni sakramentu Eucharystii w szczególności, leży konstatacja św. Augustyna, w myśl której sakrament to *verbum visibile*. Akceptując tę formułę Afrykańczyka, Kalwin pozostaje jednak wierny swemu przeświadczeniu, że sakramenty ani nie powielają funkcji spełnianych przez słowo Boże, ani tym bardziej nie rekonstruują w pełnym zakresie jego zawartości treściowej. Samo jednak uznanie pewnego rodzaju tożsamości sakramentu i słowa miało w intencji Reformatora wyrażać fundamentalną prawdę, że słowo Boże zobrazowane w sakramencie nie przestaje być właśnie słowem Bożym, a tym samym przedmiotem wiary.

Zdecydowanie negatywnie odnosił się Kalwin do nauki Zwingliego, Reformatora z ZÜRICHU i Oekolampada. Z Lutrem solidaryzuje się ze stwierdzeniem, że z sakramentów pozostały im tylko „puste obrazy” Zwingli w dziele *De vera et falsa religione* uważał bowiem, iż dla chrześcijan liczy się jedynie sama wiara. Sakramenty nie mogą nic dodać tym, którzy już posiadają wiarę. Inaczej trzeba by – jego zdaniem – przyjąć, że Duch Święty jest związany z ziemskimi elementami.² W odpowiedzi Kalwin argumentuje, że wiara jest wprawdzie dziełem Ducha Świętego, ale On nigdy nie działa sam; On posługuje się słowem i sakramentami. I jak nie można bez wewnętrznego światła Ducha Świętego przyjąć objawienia zawartego w Piśmie Świętym, tak też ten sam Duch Święty posługuje się sakramentami jako widzialnymi znakami, które pozwalają nam poznać Jezusa i z Nim się zjednoczyć. W *Institutio*, swoim podstawowym dziele, Kalwin pisze, że sakramentów zaistniałych z Bożego ustanowienia nie mamy prawa odrzucać. Są one środkami, które Bóg przeznaczył dla naszego zbawienia. Sakramenty, tak samo jak słowo Boże, nie są wytworem ludzkim, ale biorą swój początek z Objawienia.

Genewczyk nie mógł też zgodzić się z poglądami Reformatora z ZÜRICHU, jakoby wiara była sama w sobie doskonała; ona jest słaba i labilna – w przeciwnym razie, trzeba by przyjąć, że wierzący wcale nie grzeszą. Jednak właśnie z tego powodu, że wiara powstaje zawsze niedoskonała, są człowiekowi potrzebne środki wzmacniające wiarę, a wśród nich i sakramenty, zwłaszcza Wieczerza Pańska. Jeszcze po roku 1539, po pewnym zbliżeniu się zwinglian z ZÜRICHU do Reformatora z

² Zob. U. Zwingli, *De vera et falsa religione*, CR XC, 760 n.

Genewy, ten powtórzył wyraźnie, że nauka Zwinglego, która chciałaby z sakramentów uczynić jedynie świadectwo wiary, jest błędna.

W swoich staraniach, by sakramentom nadać pewien obiektywny charakter, kierował się więc Kalwin również przeciwko tym wszystkim, którzy eucharystycznemu związkowi z Chrystusem chcieli nadać tylko czysto symboliczny charakter. Wyraźnie twierdzi, że chrześcijanin winien być związany nie tylko z Duchem Chrystusa, ale także z Jego ciałem i krwią. Ta myśl często powtarzana przez Reformatora w różnych pismach świadczy o wadze, którą przypisywał temu stwierdzeniu. Mimo tak wyraźnych deklaracji, luteranie zarzucali Kalwinowi spirytualizm, który odziera sakrament z jego rzeczywistych treści.

2. ZNAK CIELESNY A RZECZYWISTOŚĆ DUCHOWA

Podobnie jak przy chrzcie, w sakramencie Wieczery Pańskiej Reformator odróżnia znak materialny od rzeczywistości duchowej: „Uważam więc, jak to zawsze było w zwyczaju Kościoła i jak to mówią dziś wszyscy ci, którzy nauczają prawidłowo, że na sakrament Wieczery Pańskiej składają się dwie rzeczy: cielesne znaki, które są nam w nim dane z uwagi na naszą słabość, oraz rzeczywistość duchowa, która za pomocą tych znaków jest nam ukazywana i udzielana” Określając ową rzeczywistość duchową wskazuje na trzy elementy: znaczenie, następnie na materię, czyli substancję, wreszcie na moc lub skutek pochodzący od jednego i drugiego.

Aby dogłębniej zrozumieć, co Reformator rozumie pod pojęciem duchowej rzeczywistości sakramentu, należałoby poddać wnikliwszej analizie elementy, które jego zdaniem składają się na nią. Możemy ograniczyć się wstępnie do bardzo syntetycznej definicji, którą Kalwin podaje w cytowanym wyżej fragmencie *Institutio*: „Znaczenie sakramentu jest zawarte w obietnicach, które są odcisnięte w znaku. Materią czy substancją nazywam Jezusa Chrystusa z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Przez skutek rozumiem usprawiedliwienie, uświęcenie, życie wieczne i wszystkie dobra, które nam Chrystus przynosi. [...] Mówię więc: w Wieczery Pańskiej rzeczywiście jest nam pod znakami chleba i wina dany Jezus Chrystus, mianowicie Jego ciało i krew, przez które dopełnił dzieła sprawiedliwości, aby nam wysłużyć zbawienie. I to stało się, po pierwsze, abyśmy zostali złączeni z Jego ciałem; po drugie, żebyśmy mieli udział w Jego substancji i dzięki temu doświadczyli Jego mocy, uczestnicząc we wszystkich Jego dobrach” Określeniu temu Reformator pozostał wierny całe życie.

Znaczenie Eucharystii, jako pierwszy element przytoczonej wyżej definicji, wpływa z obietnic, które są związane z sakramentalnym

znakiem. Widzialne znaki same w sobie są bezwartościowe. One otrzymują swoje znaczenie tylko przez obietnicę, którą Reformator utożsamia – podobnie jak Luter – z treścią słowa Bożego ustanawiającego sakrament. W tym sensie obydwaj reformatorzy nawiązują do augustyńskiej definicji sakramentu rozumianego jako *verbum visibile*. Sakrament jest sakramentem nie ze względu na użytek czyniony z elementów – znaków, lecz z uwagi na wiarę w słowo Boże, w obietnicę zobrazowaną w zewnętrznym znaku. Reformator pytał: „Cóż bowiem zyskalibyśmy przez to, że śmiertelny człowiek polewałby nam głowę wodą, chrzcząc nas, gdyby Jezus Chrystus nie powiedział z nieba, że to On właśnie obmywa nas i oczyszcza swą krwią, iż nas odnawia przez swego Ducha? Do czego by nam mogło służyć spożywanie odrobiny chleba i paru kropel wina, gdyby tam z góry nie rozbrzmiewał głos, że ciało Jezusa Chrystusa jest prawdziwym pokarmem naszych dusz, a Jego krew – prawdziwym napojem duchowym? W ten sposób całkowicie prawomocnie możemy stwierdzić, że nie przez chleb i wino oraz wodę stajemy się uczestnikami Jezusa Chrystusa, lecz jesteśmy do Niego przywiezieni przez obietnicę, iż On nam się ofiarowuje i że mieszkając w nas przez wiarę, wypełnia to, co zostało nam przyrzeczone i ofiarowane przez znaki” Jedynie słowa obietnicy udzielają więc – według niego – sakramentalnemu znakowi znaczenie, umacniają wierzących i dają im pewność, że Chrystus dla nas i ze względu na nas daje nam siebie w swoim ciele i swojej krwi. Ponieważ – jak to często Genewczyk podkreśla – tajemnica zjednoczenia z Chrystusem przez wiarę przekracza nasze możliwości poznawcze, stąd używa Chrystus widzialnych elementów, by przyjść z pomocą słabej ludzkiej wierze. Te widzialne znaki nie utożsamiają się jednak z duchową rzeczywistością Wieczerzy Pańskiej; ich zadaniem jest „wskazać i umocnić ową obietnicę, w której Chrystus nam mówi, że Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem, którymi posila nas na życie wieczne”

Kalwin nie mógł do końca zaakceptować pojęcia Eucharystii u teologów obozu luterańskiego. Obawiał się bowiem, że ich nauka o realnej obecności ciała Chrystusowego może być tak interpretowana, iż także ludzie bezbożni i niegodni mogą przyjmować Chrystusa podczas Wieczerzy Pańskiej. Według niego, o sakramentalnym spożywaniu ciała Chrystusa bez wiary nie może być absolutnie mowy. Bez wiary spożywa się jedynie widzialne znaki. Taka postawa nie jest jednak – zdaniem Reformatora – podważaniem podstawowej prawdy o sakramencie Wieczerzy Pańskiej. Sakrament ten zawsze zachowuje swoją naturę. Wieczerza Pańska pozostanie sakramentem jednoczenia się z ciałem i krwią Chrystusa nawet gdyby w świecie nie istniał najmniejszy ślad wiary. Zgodnie ze słowami obietnicy, sakrament ustanowiony przez Boga dla naszego zbawienia zawsze zawiera swą moc, chociaż dopiero wiara

pozwała korzystać z jego owoców. Kalwin wzdryga się przed ujmowaniem misterium Świętej Wieczerzy w kategoriach fizycznych. Chrystusa należy szukać w wierze, a to oznacza nie tu na ziemi, ale w niebie. Stamtąd bowiem dzięki Duchowi Świętemu udziela się On nam przez wiarę.

Zgodnie z przedstawionym schematem, obietnica sakramentu odzwierciedlona w sakramentalnym znaku, wypełnia się w substancji sakramentu, czyli w Chrystusie, przynosząc, przyjmującemu sakrament, skutek w postaci owoców śmierci i zmartwychwstania Odkupiciela. W czasie Wieczerzy Pańskiej jesteśmy zaproszeni do spożywania ciała i krwi Chrystusa, by mieć udział w Jego substancji, czyli w Nim samym. Jeżeli jednak nasz autor nie ma wątpliwości, że człowiekowi udzielana jest cała doskonałość Chrystusa, to również niekwestionowany pozostaje dla niego fakt, iż ta Chrystusowa doskonałość nie jest na człowieka przenoszona, lecz tylko udostępniona mu w akcie jego zjednoczenia z Chrystusem. W swych znakach sakrament Wieczerzy przedstawia więc w sposób najbardziej obrazowy tajemnicę obiecywanej przez słowo Boże unii człowieka z Chrystusem, natomiast w swej substancji urzeczywistnia tę tajemnicę. W związku z tym Genewczyk pisał: „Teraz, gdyby ktoś chciał wiedzieć, czy chleb jest ciałem Chrystusa, a wino krwią, odpowiedzielibyśmy, że chleb i wino są tylko widzialnymi znakami, które przedstawiają nam to ciało i krew. Nazywają się zaś one ciałem i krwią, ponieważ są jakby instrumentami, przez które Jezus Chrystus daje swe ciało i krew” Wyjaśnia również, że ten sposób wyrazu ma swój uzasadniony grunt. Ponieważ wspólnota z ciałem Jezusa Chrystusa jest dla nas czymś niepojętym, nie tylko dla naszych oczu, ale także i naturalnego rozumu, stąd ta wspólnota jest nam ukazana w znaku na sposób widzialny.

Reformator dodaje do powyższego „przykład podobnej natury”, mianowicie – ukazanie się Ducha Świętego jako gołębia przy chrzcie Jezusa. Chociaż Jan Chrzciciel mówi, że widział Ducha Świętego, mógł on widzieć tylko gołębia, ponieważ Duch Święty jest z natury swej niewidzialny. Duch Święty ukazał mu się w granicach jego możliwości poznawczych. „Podobnie jest” – uważa – „z naszą wspólnotą w ciele i krwi Pana Jezusa. Ona jest duchową tajemnicą, której nie można ani dostrzec okiem, ani pojąć ludzkim rozumem. Stąd jest ona ukazywana poprzez widzialne znaki w taki sposób, by na znaku nie poprzestawać, lecz związać go z tym, co on rzeczywiście oznacza” Według Kalwina, tej duchowej rzeczywistości ciała i krwi Chrystusa nie tylko nie można stawiać na równi z elementami materialnymi chleba i wina, ona nie jest również w jakikolwiek sposób w nich zamknięta.

W komentarzu do 1 Kor 11,24 Reformator wyjaśniał: „ponieważ Jezus Chrystus nie tylko ofiarowuje nam dobrodziejstwa swej śmierci

i zmartwychwstania, lecz także swe ciało, w którym cierpiał i zmartwychwstał, stwierdzam więc, że ciało Chrystusa jest nam dane w sakramencie Wieczery realnie, tzn. naprawdę, aby było zbawczym pokarmem dla naszych dusz. [...] nasze dusze są nasycone substancją Jego ciała, żebyśmy w końcu naprawdę zostali uczynieni jednym z Nim” W przeciwieństwie do Lutera, Kalwin, jak widać, zdaje się wiązać sakramentologię bardziej z kategoriami osobowymi niż rzeczowymi. Znamiennym jest, że francuski Reformator, mówiąc o realnej obecności, nie używa sformułowań „Chrystus ze swoim ciałem i krwią”, ale „Chrystus ze swoją śmiercią i zmartwychwstaniem” Jego wypowiedzi można więc uznać za całkowicie jednoznaczne deklaracje w dwu zasadniczych kwestiach: czysto symbolicznego i instrumentalnego charakteru znaków sakramentalnych i „substancjalnego”, realnego charakteru „materii” Wieczery Pańskiej i jej skutków. Znaczy to, że znaki sakramentalne chleba i wina są tylko instrumentami unii człowieka z Chrystusem, a w związku z tym konsekracja nie jest aktem zmiany substancjalnej, lecz zmiany funkcji poświęconych przedmiotów. Chleb i wino po konsekracji pozostają w dalszym ciągu chlebem i winem. Chleb i wino jako widzialne znaki sakramentu Wieczery Pańskiej tylko przedstawiają niewidzialny pokarm, który otrzymujemy z Chrystusowego ciała i krwi. „Jedynym pokarmem naszej duszy jest Chrystus. [...] Nasze dusze tak samo posilają się Chrystusem, jak chleb i wino podtrzymują cielesne życie”. Chleb i wino nie stają się więc ciałem i krwią Chrystusa, lecz ze zwykłego pokarmu przemieniają się w pokarm duszy. Konsekracja, dla Kalwina, nie jest „przeistoczeniem”, „przemianą”, ale raczej poświęceniem, błogosławieństwem. Z drugiej jednak strony znaczy to, że ów duchowy pokarm, jedynie symbolizujący ciało i krew Chrystusa, jest narzędziem, przy pomocy którego Chrystus udziela się człowiekowi rzeczywiście i substancjalnie.

Odpowiedź na pytanie, „jak” jest obecny Chrystus podczas Eucharystii, była dla Kalwina i całej reformacji problemem do końca nie rozwiązany. Autor *Institutio* wielokrotnie dawał do zrozumienia, że Wieczera Pańska pozostaje dla niego tajemnicą, i że ten charakter dzieli ona z pozostałymi faktami objawionymi. Pewnym jednak pozostaje dla niego, że istoty Eucharystii nie jest w stanie oddać ani rzymska transsubstancjacja,³ ani luterska konssubstancjacja,⁴ ani zwingliński symbolizm.⁵

³ W kwestii transsubstancjacji, kanon drugi XIII-tej sesji Soboru Trydenckiego stwierdza: „Jeżeli ktoś głosi, że w świętym sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina razem z ciałem i krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa, oraz przeczy tej cudownej i jedynej przemianie całej substancji chleba w ciało

Temat Wieczerzy Pańskiej jak lustro odbija więc główne problemy całej reformacji, i na odwrót. Kalwina, Lutra i całą średniowieczną katolicką tradycję wiąże fakt, że nie mogą obejść się bez pojęcia „substancji” jako nośnika owego „jak”. Jedynie Zwingli i Bullinger odrzucają to pojęcie apriorycznie i konsekwentnie.

Trzeci element duchowej rzeczywistości sakramentu Wieczerzy stanowią – jak już wspomniano wyżej, jego skutki. Pytanie o skutki działania sakramentu nie jest sprawą drugorzędną. Jeżeli dzieła Chrystusa nie można oddzielić od Jego osoby, to trzeba też przyjąć, że „zbawcze dobra nie stałyby się naszym udziałem, gdyby ich nam nie ofiarowano”. Chrystus stanowi „substancję i podstawę wszystkiego”. Bez materii sakramentu nie byłoby żadnego działania, żadnych skutków; bez wspólnoty ze wcielonym Synem Bożym, Jezusem Chrystusem, nie byłoby żadnego zbawienia. Skutkiem sakramentu są więc wszelkie dobra związane ze zbawczym dziełem Chrystusa, co do których Genewczyk również używa określenia „substancja”. Inaczej mówiąc, skutkiem działania sakramentu, czy też substancją sakramentu jest, według jego przekonania, nasze *communio* z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem. Odrzucając zarówno katolicką, jak i luterańską formułę realnej obecności uwielbionego ciała i krwi Chrystusa w sakramencie Wieczerzy, Kalwin wcale nie zbliżał się do zwingliańskiego symbolizmu. Uważał bowiem, iż ograniczenia wynikające z faktu cielesności wywyższonej w niebie ludzkiej natury Chrystusa, nie stanowią przeszkody w zaistnieniu realnej, sakramentalnej unii człowieka z Odkupicielem. Jednakże w odróżnieniu od zwolenników *trans-* czy *konsubstancjacji*, którzy obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii ogłaszali, według jego przekonania, kosztem deformacji wyobrażeń o Jego uwielbionej naturze ludzkiej, sakramentalną substancjalność pojmował w sposób duchowy. Jedność z Chrystusem nie polega na przelaniu Jego

i całej substancji wina w krew, przemianie, która pozostawia tylko zewnętrzny wygląd chleba i wina i którą Kościół określa właściwym słowem przeistoczenia – niech będzie potępiony” (Cyt. za J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. 2, 22).

⁴ M. Luter wprawdzie odrzucał transsubstancjację, ale potwierdzał konsubstancjację – rozumianą jako współobecność ciała i krwi Chrystusa w elementach eucharystycznych; obecność Chrystusa w chlebie i winie porównywał do ognia w rozżarzonej żelazie.

⁵ Mimo wszelkich zastrzeżeń co do zasadności imputowania U. Zwingliemu czysto symbolicznego traktowania sakramentu Wieczerzy, Kalwin miał niewątpliwie słuszną uwagę, że są tacy, co uważają, iż spożywać ciało Chrystusa i pić Jego krew znaczy nic innego, jak wierzyć w Niego.

substancji w ludzkie ciało, lecz na uczestnictwie człowieka, za sprawą działającego w nim Ducha Świętego, w uwielbionym w niebie ciele Chrystusa.

Pozornie powyższe stwierdzenia mogą sprawiać wrażenie pewnego mistycyzmu. Pogląd Reformatora na naszą wspólnotę z Chrystusem był jednak daleki od jakiegokolwiek ontologicznego mistycyzmu. Przez sakrament Wieczery Pańskiej nie zostajemy zjednoczeni z boską istotą, ale z Jezusem Chrystusem jako Pośrednikiem i dlatego też dostępujemy zbawienia, które On przez swą śmierć i zmartwychwstanie wysłużył.

Zarysowana perspektywa przekonuje, że pojęcia „substancji” u Reformatora nie można już dłużej traktować jako słabego punktu jego nauki o Eucharystii. Kalwin, jako biblijny platonik, próbuje uwolnić poglądy o Wieczery Pańskiej z ich średniowiecznego zacieśnienia i reformacyjnej powierzchowności. Wbrew średniowiecznemu empiryzmowi używa określenia „substancja”, podkreślając jej wirtualne komponenty; wbrew wszelkim powierzchownym ujęciom reformacji nie mówi, że otrzymujemy symbol ciała Chrystusa, ale samo ciało. To są dwie strony tego samego aktu, gdyż Chrystusa nie można oddzielić od Jego dzieła, sama zaś substancja sakramentu jest dla Kalwina ostatecznie aktem Ducha Świętego. Kalwin przełamuje więc ściśle filozoficzne znaczenie określenia substancji, odchodzi od treści, które funkcjonowały w scholastycznej teologii opartej na arystotelizmie. Sam jednak nie tyle zastępuje arystotelesowski sposób myślenia średniowiecza myśleniem biblijno-personalistycznym, ile próbuje wyjaśnić biblijne treści w platońskiej strukturze myślenia. Platonizm pozwala mu utrzymać pojęcie substancji, a tym samym i utrzymać naukę o Wieczery Pańskiej na poziomie myślenia realistycznego. Sakrament – w jego ujęciu – nie może być już więcej brany pod uwagę w schemacie fizycznej przyczynowości. Tym samym pojęcie substancji u Reformatora odzwierciedla przełom, jaki dokonał się w związku z reformacją. Jest nim radykalny zwrot od rzeczy do osoby. Ściśle biorąc, jest nim powrót do Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła widzianego w pneumatologicznej perspektywie, co nie pozostaje bez wpływu na współczesne międzywyznaniowe dialogi doktrynalne.

3. PRÓBA OCENY NAUKI KALWINA

Reformatorom nie udało się do końca organicznie wbudować sakramentologii w swoje teologiczne systemy. Także Kalwin nie uniknął tego niebezpieczeństwa. Wprawdzie, zwłaszcza w kazaniach, często próbuje wskazywać na wielką rolę i znaczenie Wieczery Pańskiej, ale ostatecznie pozostaje ona dla niego na poziomie środka uświęcenia dla wybranych, którzy już zostali włączeni w ciało Chrystusa i należą do Kościoła.

Eucharystia jest więc ostatecznie dla genewskiego Reformatora tylko narzędziem Ducha Świętego, którym On umacnia naszą wiarę i pozwala jej się rozwijać.

Na przykładzie rozumienia Eucharystii można zauważyć, że Kalwin niezbyt jasno rozróżnia między ziemskim ciałem Jezusa a Jego ciałem w stanie uwielbienia. W nauce o Wieczerzy Pańskiej problemem kontrowersyjnym nie jest samo *inclusio localis Christi*, lecz cielesna obecność Chrystusa w Eucharystii i związany z nią problem obecności realnej. Według Kalwina, gdyby Chrystus był cieleśnie obecny podczas Wieczerzy Świętej, to byłby On lokalnie związany z postaciami chleba i wina, co było dla niego równoznaczne z „obecnością lokalną”, a zarazem z *manducatio oralis* i *manducatio indignorum*. Ten związek z cielesnością, z postaciami materialnymi, sprzeciwia się podstawowej opcji teologicznej Reformatora, a także jego pobożności. Ta pobożność opiera się właśnie na zdecydowanym oddzieleniu znaku od tego, co ten znak oznacza (*signum* i *res*).

W problematyce realnej obecności Chrystusa podczas Eucharystii dają się zauważyć w dialogu katolicko-reformowanym daleko idące możliwości konsensu. Teologowie katoliccy solidaryzują się z twierdzeniami genewskiego Reformatora i jego następców, że realnej obecności Chrystusa podczas Wieczerzy Pańskiej nie można pojmować w sposób naturalistyczny. Reformator rozumiał, niestety, katolickie pojęcie transsubstancjacji fizycznie i materialistycznie, a nie, jak to formułował św. Tomasz, metafizycznie. Także Tomasz, na podstawie swojego metafizycznego pojęcia substancji, odrzucał lokalną obecność Chrystusa w fizyczno-materialistycznym sensie. Dla niego istnieje tylko jeden sposób bytowania – *qui est proprius huic sacramento*.⁶ Chrystus jest obecny w Eucharystii w swoim sakramentalnym sposobie bytowania, a nie naturalnym. Przy tak daleko posuniętej jednomyślności nie można jednak zapominać o istotnej różnicy katolickiej wiary w stosunku do myśli Kalwina. Katolicy muszą mówić o pewnej obecności cielesnej (*praesentia corporalis*) Chrystusa, ponieważ jest On ciałem i krwią związany z przestrzennie uwarunkowanymi postaciami.

Podczas gdy Kalwin nie przyjmował lokalnej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych i wykluczał Jego „wszechobecność” (*ubiquitas*), tak św. Tomasz, którego można uznać za niepodważalny probierz katolickiej ortodoksji, wyklucza tylko „wszechobecność” i *motus localis*, przyjmuje jednak *praesentia localis sacramentalis*. Trzeba by więc wyraźnie odpowiedzieć „tak” i „nie” na pytanie o zgodność nauki katolickiej i kalwińskiej w kwestii realnej obecności. Możliwości większego

⁶ Por. *Summa Th.*, III, 75,1,3.

zbliżenia i współbrzmienia obydwu tradycji trzeba by szukać na głębszym poziomie. Dla jednych i drugich ważną jest przecież formuła, że Chrystus jest w Eucharystii *totus*, ale nie *totum*. Wydaje się, że ekumeniczna interpretacja tej formuły musi zrezygnować z substancjalno-ontologicznych wyobrażeń na korzyść wymiaru personalnego spotkania z Chrystusem w Wieczery Pańskiej. Pomocne w tym względzie mogą być dotychczas wypracowane teorie transsignifikacji i transfinalizacji.

Dla ekumenicznej interpretacji nauczania Kalwina o Eucharystii wielkie zasługi ma prof. K. Mc Donnell, benedyktyn z ekumenicznego instytutu w Collegeville (Minnesota). Wyszczególnia on platońskie komponenty kalwińskiego rozumienia substancji, pokazując, jak Reformator poprzez platońską strukturę swego myślenia nie zamierza rezygnować z eucharystycznego realizmu, ale właśnie pragnie go utwierdzić.⁷ Odpowiedź na pytanie o substancjalną obecność Chrystusa podczas Wieczery Pańskiej ustawicznie musi brać pod uwagę język analogiczny i rozróżnienie między znakiem, a tym, co dany znak oznacza. Gdy zapomni się o platońskiej dialektyce, tzn. zrówna się znak z tym, co on oznacza, wówczas gubi się właśnie to, co rzeczywiste, co realne. Dla Kalwina, zdaniem amerykańskiego teologa, właśnie transsubstancjacja niszczy sakramentalny realizm, a bez sakramentalnego realizmu nie ma realnej obecności. Dlatego też francuski Reformator był przekonany, że transsubstancjacja jest zaprzeczeniem realnej obecności. Według McDonnella, Reformator próbował uwolnić rozumienie sakramentu od średniowiecznego materializmu i mechanicyzmu. Teolog ten uczciwie jednak zaznacza, iż kalwińska krytyka może być odniesiona tylko do ludowej pobożności średniowiecza, a nie do ówczesnej katolickiej teologii Eucharystii.

Sakramentologia Kalwina daje obraz doktryny, gdzie nawzajem ścierają się ze sobą symboliczne i realistyczne rozumienie Wieczery Pańskiej. Jego nauka zdaje się równie dobrze reprezentować tradycję symboliczno-wirtualną i tradycję realistyczną. Genewczyk odrzucał katolickie i luterzańskie rozumienie realnej obecności, ale nie zaprzeczał realnej obecności jako takiej; nie mógł zaakceptować wyjaśnienia dogmatycznego faktu, ale nie faktu samego. Tymi zdecydowanymi stwierdzeniami przyczynił się amerykański teolog do widocznego kroku naprzód w debacie nad pojęciem Eucharystii u Kalwina. On też jako współprzewodniczący Komisji do spraw dialogu katolicko-reformowanego przyczynił się prawdopodobnie do tego, iż uzgodnienie katolicko-reformowane na temat Eucharystii, bez wchodzenia w szczegóły, wyraża

⁷ Zob. tenże, *John Calvin, the Church and the Eucharist*, Princeton 1967.

wspólne przekonanie teologów reprezentujących obydwie Kościoły: „z wdzięcznością uznajemy, że obie tradycje [...] wierzą w realną obecność Chrystusa w Eucharystii”

Daleko posunięta akceptacja myśli genwskiego Reformatora przez teologów katolickich nie może być pełna. Trzeba przyznać, że średniowieczne ujęcie sakramentu miało wybitnie reistyczny charakter. Kalwin, podkreślając rolę Ducha Świętego, wyraźnie odstępuje od ujęć średniowiecznych i uwalnia sakramentologię od ujęć reistycznych. To jest jego zasługą. Wydaje się on jednak pomniejszać rolę osoby wierzącej. *Opus operatum* zostaje przez niego zastąpione przez *opus passivum*. Tym samym dzieło zjednoczenia z Chrystusem, którego autorem jest Duch Święty, zostaje w pewnej mierze zatrzymane w połowie drogi. Jest bowiem sprawą oczywistą, że bierny akt ze strony człowieka nie wystarcza do nawiązania rzeczywistego, personalnego dialogu z Bogiem. Można by powiedzieć, że pneumatologiczny wymiar kalwińskiej nauki o Wieczerzy Pańskiej uwalnia ją od ujęć reistycznych, ale nie doprowadza do ujęć w pełni personalistycznych. W nadmiernym podkreśleniu roli Ducha Świętego ujawnia się pewna słabość tej nauki. Żeby sakramenty rzeczywiście związać z Chrystusem i Jego dziełem zbawczym, Kalwin ucieka do nauki o Duchu Świętym jak do *Deus ex machina*. Platoński schemat myślenia, warunkujący jego naukę o Wieczerzy Pańskiej, osłabia sakramentalny realizm tej nauki. Kalwińskie pojęcie Eucharystii wydaje się mieć za dużo pneumatologii i za mało chrystologii, nie za mało realizmu, ale za mało sakramentalnego realizmu, który ma swoje ostateczne uzasadnienie w tajemnicy inkarnacji.