

Apofatyczny wymiar przemiany eucharystycznej

The Apophatic Dimension of Eucharistic Transformation

Jarosław Moskałyk¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Abstrakt: W artykule podjęto próbę wykazania, że celem Eucharystii jako znaku sakramentalnego jest upamiętnienie aktu odkupienia, który dokonuje się teraz w postaci Ciała i Krwi. Na całość analizy składa się pięć integralnych części: zjednoczenie przestrzeni, wiara paschalna, przemiana ontologiczna, pełnia znaku sakramentalnego i uczestnictwo w posiłku wspólnoty. Zrozumienie tajemnicy Eucharystii, jak podkreślono, wymaga zawsze zbliżenia się do pełnej prawdy chrześcijańskiej, aby móc odpowiednio ustosunkować się do jej niezgłębianego znaczenia dla świata i niejednokrotnie apofatycznej postawy ludzkiej. Poznanie i afirmacja prawdy chrześcijańskiej dają nadzieję zwłaszcza na przezwycięzenie pokusy ciągłego stawiania pytań o realność przemiany eucharystycznej, na które nie ma prostych ani jednoznacznych odpowiedzi. Pozwalają ustrzec się przed nadmiernymi w tej dziedzinie spekulacjami rozumowymi, które mogą prowadzić w złym kierunku badań teoretycznych. Przeciwno temu opowiada się nawet umiarkowana forma apofatycznej tradycji chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: apofatyzm, wiara, przemiana, ontologia, znak sakramentalny, wspólnota eucharystyczna

Abstract: The Eucharist, as a sacramental sign, commemorates the act of redemption, manifesting in the form of the Body and Blood of Christ. However, for the sacramental presence of Christ—realized through the elements of bread and wine—to bear fruit, mere ritual gestures performed within the Church are insufficient. What is required is the self-sacrifice of the Eucharistic assembly itself, coupled with its openness to the life-giving power of the Holy Spirit. This openness allows for a deeper understanding of the sacramental signs, free from the expectation of purely material or causal interpretations. In order to grasp even a fragment of the profound mystery that is the Eucharist, and to engage with an apophatic attitude that embraces the inexpressibility of its reality, one must first approach the fullness of Christian truth. Such an approach helps resist the temptation

¹ Jarosław Moskałyk, prof. dr hab. — pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu; e-mail: moskalyk@amu.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-9193-2433>.

to relentlessly question the nature of Eucharistic transformation—questions to which no easy or unequivocal answers exist. The intensification of such inquiries may lead to misguided theoretical pursuits, against which even a moderate form of the apophatic Christian tradition would stand in opposition. This theoretical framework provides a unique context for a deeper exploration of the apophatic motif in the transformation of the Eucharistic elements, particularly in relation to the paschal faith, ontological transformation, the fullness of the sacramental sign, and the communal participation in the Eucharistic meal.

Keywords: apophatism, faith, transformation, ontology, sacramental sign, Eucharistic community

Celem Eucharystii jako znaku sakramentalnego jest upamiętnienie aktu odkupienia, który dokonuje się obecnie w postaci Ciała i Krwi. Aby sakramentalna obecność Chrystusa, urzeczywistniana za pośrednictwem chleba i wina, przyniosła swój owoc, nie wystarczy spełnienie rytualnych gestów w Kościele. Potrzebna jest ofiarność ze strony samego zgromadzenia eucharystycznego, a nade wszystko jego otwartość wobec ożywiającej mocy Ducha. Wówczas staje się możliwe zrozumienie sensu znaków sakramentalnych bez poszukiwania w nich wartości ściśle materialnych i przyczynowych. Pragnąc pojąć coś z samego misterium Eucharystii, a zarazem sprostac apofatycznemu nastawieniu wobec jej niewyraźnej rzeczywistości, trzeba najpierw zechcieć zbliżyć się do całej prawdy chrześcijańskiej. Pozwala to przezwyciężyć pokusę usilnego stawiania pytań o realność przemiany eucharystycznej, na które nie ma ani łatwych, ani jednoznacznych odpowiedzi. Nadto eskalowanie i komplikowanie problemu może prowadzić w złym kierunku teoretycznych dociekań, przeciwko czemu będzie występować nawet umiarkowana forma chrześcijańskiej tradycji apofatycznej. Ta przestrzeń teoretyczna będzie tu stanowić określone tło do wnikliwszej analizy apofatycznego motywu przemiany darów eucharystycznych. W szczególności na płaszczyźnie zjednoczenia przestrzeni, wiary paschalnej, przemiany ontologicznej, pełni znaku sakramentalnego i uczestnictwa w posiłku wspólnoty.

1. Zjednoczenie przestrzeni

W świetle całościowej intuicji paschalnej została ukształtowana idea, że Eucharystia jest sakramentem obecności i relacyjności o nieodłącznym wymiarze ontologicznym. Jednocześnie jako rzeczywistość realna oraz znak symboliczny pojednuje w sobie na sposób ukryty elementy materialne tego świata z przestrzenią niewidzialną. Istota obecności i relacji w odniesieniu do wydarzenia eucharystycznego dotyczy każdorazowo osobowego Chrystusa i Jego oddziaływania na całą wspólnotę Kościoła. W rezultacie ciało i krew nie są wyobrażoną formą obecności, lecz prawdziwie osobową postacią samego Chrystusa wobec wspól-

noty wierzących i całego świata. Realna obecność eucharystyczna nie może być jednak traktowana zamiennie w odniesieniu do charakteru relacyjnej obecności. Istnieje tutaj bowiem niebezpieczeństwo, o czym świadczą pewne tendencje w przeszłości, nadania przewagi samej rzeczywistości doczesnej Eucharystii. Nadrzędną rolę zaczynają wówczas odgrywać posiłek jako główny punkt odniesienia zgromadzenia oraz doniosłość chleba w zaspakajaniu pragnienia człowieka. Tymczasem jakakolwiek próba sprowadzania Eucharystii do kategorii doczesnych jest niewłaściwa i nieuzasadniona. Podobnie umieszczanie chleba i wina w centrum doświadczenia eucharystycznego, a zarazem ograniczenie ich roli ontologiczno-relacyjnej, jest błędem i nadużyciem. Najważniejszą podstawę Eucharystii stanowi niezmiennie uwielbiony Chrystus i Jego osobowo-relacyjna obecność².

To zasadnicze rozróżnienie ma istotny wpływ na ostateczne zrozumienie realizmu przemiany i prawdziwej obecności Zmartwychwstałego w eucharystycznych znakach chleba i wina. Pozwala na uznanie osobowej obecności i relacyjności, pomimo apofatycznego poziomu refleksji, jako przenikających umysł i wewnątrz ludzkie³. Niezwykle ważne znaczenie w rozumieniu Eucharystii i związanych z nią poszczególnych aktów misteryjnych posiada osobisty stosunek do relacyjnego stanu każdego człowieka. Wówczas o wiele łatwiej jest zaakceptować fakt, że w Eucharystii nie chodzi o samo przeznaczenie rzeczy, lecz uobecnienie rzeczywistości osobowej w stosunku do innych osób. Dokładnie — osobowej obecności Chrystusa dla wszystkich, w tym o zróżnicowanej percepcji relacji między Zmartwychwstałym a wspólnotą Kościoła.

2. Poświadczenie wiary paschalnej

Posłannictwo Jezusa zawarte w Jego Passze stało się zarazem posłannictwem ludzi wierzących we wszystkich czasach. Kto otwiera się na misterium paschalne, ten nabywa większy dostęp do Bożej prawdy i prawdy o samym sobie. „Odpowiedział im Jezus: «Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie»” (J 6,35). Wiara jako osobowy akt zespolenia z Chrystusem zmartwychwstałym uzdalnia jednostkę do trwania w pokorze i wyznania Jego obecności⁴. Jest to zarazem wyraz posłuszeństwa w gotowości na rezygnację z własnych przywilejów celem pozyskania nowego życia w Bogu. Z kolei okazanie Mu posłuszeństwa ze względu na wiarę,

² Por. L. Scheffczyk, *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, „Münchener theologische Zeitschrift” 30 (1979), s. 192–207.

³ Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 152.

⁴ Por. M. Afanasjew, *Trąpieza Gospodnia*, Paris 1952, s. 24–27.

wbrew określonej opcji apofatycznej o utracie autonomii myślenia i działania, nadaje jej prawdziwego sensu i ofiarnego uczestnictwa w paschalnej tajemnicy Chrystusa (por. J 12,25). Wiara osoby ludzkiej pozwala trwać i osiągać należyta żywotność misterium paschalnemu w czasie i przestrzeni. Jest skuteczną drogą przenikania ukrytych treści i sensu niewidzialnego świata, w tym przeżywania kontaktu z obecnością zmartwychwstałego Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego. Dzieje się to w szczególności przez znaki sakramentalne, gdzie nad-rzędne odniesienie w stosunku do jednostki i wspólnoty spełnia Eucharystia.

Celem Eucharystii jest bezpośrednie spotkanie wspólnoty wierzących ze Zmartwychwstałym i z Jego ofiarą paschalną. Dokonuje się to mocą Ducha, który uzdalnia uczestników do otwarcia się na tajemnicę wydarzenia najpełniej urzeczywistnianą w przemianie chleba i wina. Paschalna wizja wschodniej teologii traktuje całościowo przemianę eucharystyczną w świetle idei eschatologicznej⁵. Przez to inaczej niż choćby teologia scholastyczna postrzega „przypadłość” darów chleba i wina, a zarazem nadaje im jednoznaczną moc pokarmu i napoju duchowego. Jakkolwiek pierwotna materialność znaków sakramentalnych nie tworzy żadnej przeszkody w ich pełnym zakorzenieniu w rzeczywistości ostatecznej, to jest nawet konieczne, aby za pośrednictwem rzeczy widzialnych mogło dojść do zjednoczenia ze światem niewidzialnym. Przeznaczenie przyszłe darów nie pozbawia ich fizycznego wymiaru, ale sytuuje je jeszcze bardziej w centrum przyciągania eschatologicznego.

Przemiana eucharystyczna nie powoduje odebrania temu, co ma tożsamość bytu stworzonego, postaci i kształtu stworzonego, a jedynie nadaje mu nowej oryginalności i skuteczności w odniesieniu do wiary i osobowej przemiany człowieka. Przemiana prowadzi do przekroczenia przez rzeczy materialne oraz dyspozycję ludzką stanu ograniczoności doczesnej. W tym zawiera się niezgłębione znamię apofatyczne⁶, które na swój sposób towarzyszy wierzącym w ich dążeniu do zrozumienia tajemnicy przemiany, gdzie kluczem do jej właściwej interpretacji pozostaje dla nas zmartwychwstały Chrystus. To w Jego Zmartwychwstaniu, podkreśla A. Schmemmann, należy dostrzegać odpowiedni kierunek do pełnowartościowej afirmacji przemiany eucharystycznej⁷. Podobnie jak Zmartwychwstanie nie doprowadziło do żadnego umniejszenia człowieczeństwa Jezusa, tak też przemiana nie niweluje fizycznego rodzaju chleba i wina. Zachowując swą postać materialną, stanowią one poświadczenie niezmiennego stosunku Boga do rzeczywistości stworzonych. Ponadto sytuacja ta na nowo uzmysławia ludzkości,

⁵ Por. A. Szafrński, *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii św.*, „Colleganea Theologica” 41 (1971) 1, s. 5–24.

⁶ Por. A. Kars, *What is “negative theology”? Lessons from the encounter of two Sufis*, „Journal of the American Academy of Religion” 86 (2016) 1, s. 187–189.

⁷ Por. A. Schmemmann, *Vvedenije v liturgičeskoje bogoslovije*, Paris 1961, s. 83–85.

że do wydarzeń paschalnych oraz przemiany darów może dość jedynie w związku z widzialnym obrazem stworzonym.

Przemiana dokonuje się w związku ze stworzeniem i ze względu na stworzenie, a jej sprawcą jest Duch Święty. Jego udział w tym dziele ma nie tylko sprawczy charakter, ale również kosmiczny i pozwala ludziom wiary pełniej identyfikować wskrzeszenie Chrystusa z martwych przez Ojca. Rola Ducha Świętego w Eucharystii jest niepodważalna w tradycji chrześcijańskiej, co nie znaczy, że w jednakowy sposób interpretowana i rozwijana. Można w tym dostrzec pewną apofatyczną uległość w zmaganiu o prawdę przemiany darów eucharystycznych⁸. Podstawowe zróżnicowanie w podejściu do problemu przez tradycje zachodnią i wschodnią polega na innym rozkładzie akcentów. O ile na Zachodzie misterium Eucharystii jest rozpatrywane bardziej na płaszczyźnie chrystologicznej, o tyle na Wschodzie zdecydowanie w perspektywie pneumatologicznej⁹. Jakkolwiek nie jest to powód, aby twierdzić o wyeliminowaniu czy choćby umniejszeniu jednego z pierwiastków kosztem drugiego przez jedną lub drugą tradycję. Co za tym idzie, byłoby nadużyciem przypisywanie tradycji zachodniej wyzbycia się wrażliwości na działanie Ducha Świętego w Eucharystii, jak również rzucanie podejrzewania w kierunku tradycji wschodniej o odsunięcie na dalszy plan wymiaru chrystologicznego i wiary w realną obecność Chrystusa.

Niemniej położenie wyraźnego nacisku na konsekracyjną moc słów ustanowienia w tradycji łacińskiej wywarło tu odpowiednie następstwa wobec percepcji roli Ducha Świętego w Eucharystii, w tym przyznanie nadrzędności słowom Chrystusa i poniekąd przesłonięcie pozostałych elementów współzależnych i dopełniających misterium Eucharystii. Tymczasem w Kościele wschodnim zachowano niezmienną wiarę w działanie Ducha Świętego w Eucharystii, które jest podobne do tego w tajemnicy wcielenia Boskiego Logosu¹⁰. Kiedy Wschód skupia uwagę na niezastąpionej roli Ducha Świętego w wydarzeniu Eucharystii, czyni to zawsze równolegle w stosunku do przemiany darów i wspólnoty wiernych. Jedynie w tej relacji ma sens wiara w epiklezę jako przemianę wszystkiego, co materialne i doczesne, w wartość całkowicie duchową. Dziś jednak w całym Kościele występuje większa otwartość co do integralnego pojmowania wymiaru pneumatologicznego i chrystologicznego w Eucharystii, a wraz z tym przeżywania Eucharystii zarówno jako Paschy Chrystusa, jak i Zesłania Ducha w każdym miejscu i w każdej wspólnotcie.

⁸ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, „Listy”. *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 197–199.

⁹ Por. J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny i memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 161.

¹⁰ Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 218.

3. Przemiana ontologiczna

Stwórcze dary chleba i wina za pośrednictwem słowa Chrystusa i mocy Ducha Świętego stają się posiłkiem eucharystycznym zdolnym przemieniać wspólnotę stołu. Dzięki niemu wierni otrzymują uczestnictwo w życiu Zmartwychwstałego Chrystusa oraz są włączeni w nowy wymiar relacji z całym dziełem zbawczym. Teraz akt zbawczy uobecniany w wydarzeniu eucharystycznym jest trwale obecny w ludzkiej terażniejszości. Mimo że proces przemiany rzeczywistości chleba i wina dokonuje się w obecności ludu, to jest on ukryty i zarazem dostrzegalny jedynie przez wiarę. W pewien sposób prowokuje to różne ludzkie przypuszczenia, domysły aż po apofatyczne rozważania¹¹. W tym kontekście trzeba jeszcze raz podkreślić, że istota przemiany pozostaje niedostępna bezpośredniemu doświadczeniu ludzkiemu. Z tego względu nie może również podlegać żadnemu rozporządzaniu ludzkiemu ani dążeniu do pełnego odkrycia w oparciu o skłonności zmysłowe.

Prawdziwa przemiana darów ma charakter ontologiczny i stanowi rzeczywistą obecność Chrystusa¹², który udziela siebie osobie ludzkiej i światu. Na tym gruncie występuje wiele różnych interpretacji dotyczących cielesnej i realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Niekiedy są to rozważania natury nazbyt formalnej lub statycznej, które w mniejszym stopniu (albo w ogóle nie) uwzględniają nieujawniony sens realnego symbolu. Według G. Florowskiego obecność Chrystusa w Eucharystii dostępna przez wiarę nie daje „automatycznie” zrozumienia ontologicznej głębi przemiany, która pozostaje nadal tajemnicą¹³, czyli czymś nieodkrytym i nieprzeniknionym na wzór biblijnych „nowego nieba i nowej ziemi” jako zapowiedzianej ontologicznej przemiany świata. Za rzeczywistością znaku eucharystycznego, a więc przemienionego celu, stoi zawsze pełna ontologia osobowa. Tylko w takim układzie jest możliwe nawiązanie absolutnie relacyjnego charakteru znaku wobec wspólnoty stołu.

To nie zasada znaku nadaje nadprzyrodzonej mocy materii, lecz Zmartwychwstały posługuje się znakiem, aby zmienić znaczenie i cel doczesnych elementów. W postaci Ciała i Krwi, która spełnia się w prawdziwej przemianie ontologicznej, Chrystus włącza materię do misterium swojej obecności. Tutaj warto zwrócić uwagę na pewien symboliczny gest czci wobec konsekrowanych darów w tradycji wschodniej. W przeciwieństwie do tradycji łacińskiej, gdzie dopuszcza się tzw. substancjalną tożsamość i przez to konsekrowany chleb jest Chrystusem, w praktyce Kościoła wschodniego zachowuje się pod tym względem określoną powściągliwość. Dlatego konsekrowanych postaci zasadniczo nie nazywa się Chrystusem, lecz „Ciałem i Krwią Chrystusa”. Elementy konsekrowane mimo

¹¹ Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje” 29 (2012), s. 218.

¹² Por. H. Paprocki, *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Symposium” 15 (2011) 1(20), s. 52.

¹³ G. Florowski, *Jewcharistija i sobornost'*, „Put’” 5 (1929) 19, s. 9–12.

swego jednoznacznego wyrazu i celu nie przestają zachowywać znaczenia znaków i figur, w tym męki i śmierci Chrystusa¹⁴. Nie można o tym zapominać nawet w obliczu oddania najwyższej godności ontologicznej przemianie.

W ostateczności nawet to subtelne rozróżnienie nie zwalnia, a niekiedy jeszcze bardziej zachęca do zadawania pytań o to, „jak” dochodzi do przemiany materialnych darów. Pociągającym przykładem mogą tu być wciąż Ojcowie Kościoła, którzy z dużym wyczuciem i pobożnością podchodzili do misterium Ciała i Krwi Chrystusa. W związku z tym unikali skrajnych tendencji zmierzających do precyzyjnego ukazania, na czym polega tajemnica przemiany, kto powinien o tym rozstrzygać albo jakie jest jej przeznaczenie, co powoduje itd. Nie chcąc wkleść się w krąg pytań zgoła apofatycznych, przekonywali, że prawda Eucharystii przekracza ludzkie zdolności poznawcze i przez to nie powinna być poddawana nieposkromionym dyskusjom. Szczególnie według św. Ireneusza dotyczy to tajemnicy eucharystycznego chleba utożsamiającej w cudowny sposób pokarm niebieski i pokarm ziemski¹⁵. Najlepiej byłoby dobrze oswoić się z własnym powołaniem chrześcijańskim, aby móc w końcu przybliżyć się do tajemnicy Eucharystii. Przemiana darów materialnych ma coś z wzajemności, dlatego wymaga postawy milczenia ku naszej osobistej przemianie.

Teologia Eucharystii, zakładając ontologiczny sens przemiany materii, nawiązuje bezpośrednio do Chrystusa zmartwychwstałego. Osoba i ludzka historia Chrystusa tworzą integralną podstawę zbawczego misterium Eucharystii. Teraz w elementach chleba i wina, które są jedynie znakiem ontologii relacyjnej, Jezus istnieje w nowy sposób dla człowieka i świata. Jego ofiarny dar z samego siebie trwa nadal i może być pomnażany na różne sposoby przez wspólnotę wiernych. Tym razem ważne jest, aby nie skupiać się wyłącznie na doczesnej płaszczyźnie obecności i relacyjności, co w ostateczności może być zgubne¹⁶. Istnienie zmartwychwstałego Chrystusa w eucharystycznych znakach chleba i wina stanowi nieprzerwany i nieograniczony obszar relacji osobowych. Powyższa teza pozwala nam pójść właściwą ścieżką rozumowania o ontologii i realizmie przemiany w Eucharystii.

4. Pełnia znaku sakramentalnego

Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie gromadziły się na sprawowaniu misterium Eucharystii w świadomości przeżywania spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem. Istniało także przekonanie, że to sam Chrystus zwołuje i jednoczy

¹⁴ Por. W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem, Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, s. 484.

¹⁵ *Adversus hearesis*, IV, 34.

¹⁶ Por. J. Moskałyk, *Ontologiczne zrównanie w miłości*, „Teologia dogmatyczna” 16 (2021), s. 58.

ludzi na sposób sakramentalny¹⁷. Poczucie rzeczywistej obecności Zmartwychwstałego podczas celebracji Eucharystii było kluczowe i umacniało wśród obecnych duchową łączność. Czynnikiem decydującym pozostawała jednak osobowa łączność z Chrystusem zdolna przenieść uczestników wydarzenia poza czas i przestrzeń. Każdorazowo przypomina o tym wiernym pokomunijny hymn wschodniej liturgii Jana Chryzostoma: „Widzieliśmy światło prawdziwe, przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą i cześć oddajemy Trójcy niepodzielnej, albowiem tylko Ona nas zbawiła”¹⁸. Ten rodzaj komunikacji i wzajemnego przenikania, który musi odbywać się zawsze za pośrednictwem ludzkiego ciała, urzeczywistnia w sobie znak sakramentalny. W sensie bezpośrednim oznacza to ucieleśnienie ludzkiego pragnienia łączności z samym Bogiem, a poza tym wyrażenie na zewnątrz stanu wolności i otwartości człowieka. W oparciu o znak ujawnia się i spełnia pragnienie jednostki do rozwijania przyjaźni i dobrowolnego oddania na służbę dwustronnej obecności osobowej¹⁹.

W sakramentalnych znakach chleba i wina obecność Chrystusa realizuje się w stopniu najdoskonalszym i najbardziej dynamicznym. Jest to w pełni osobowe oddanie się dla innych z nadzieją na powszechną komunię uczestnictwa w darze życia. Eucharystyczna obecność kryje w sobie duży potencjał apofatycznej ciekawości i zarazem jakiegoś niespełnienia, przede wszystkim w związku z eucharystyczną przemianą, dzięki której dokonuje się głębokie zorientowanie materii na znak sakramentalny²⁰. Jeśli chodzi o ludzką dociekliwość apofatyczną w stosunku do znaku, to skutkuje ona zazwyczaj dwoma odmiennymi i zarazem negatywnymi doświadczeniami. Pierwsze z nich wiąże się z bezowocną próbą dosłownego wyjaśnienia sensu sakramentalnych znaków, a drugie w bardziej lub mniej zamierzony sposób przysłania ich realną funkcję eklezjalną. Podobne odczucia towarzyszą niespełnieniu, które ze względu na brak osiągnięcia wymiernych i namacalnych korzyści indywidualnych z eucharystycznego spotkania osobowego prowadzi do rozczarowania albo nawet jego negacji.

Eucharystyczna obecność Chrystusa w Kościele jest możliwa dzięki działaniu Ducha Świętego, czego nigdy nie należy ignorować. Chrystus obdarzył Kościół mocą Ducha Świętego po swoim Zmartwychwstaniu i od tego momentu on niezmiennie czerpie ze źródła sakramentalnych znaków. A Jego obecność posiada najgłębszy wyraz i pozostaje niezrównanym przywilejem rozwoju wspólnoty.

¹⁷ Por. S. Longosz, *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej. Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisko, Lublin 1997, s. 61–80.

¹⁸ *Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski*, Warszawa 2004, s. 73.

¹⁹ Por. T. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramentologie*, Mainz 1979, s. 162–163.

²⁰ Por. J. Meyendorff, *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, „Concilium” 1–10 (1966/67), s. 162–164.

Ten, który odszedł z tego świata, nie przerwał z nim łączności ani nie zawiesił ofiarowania swej obecności ludziom. Obecnie jedną z największych trudności w należyтым odkryciu tej obecności pozostaje „dialektyka” bliskości i oddalenia, a wraz z nią potrzeba skracania dystansu między obydwoima celem aktywnej misji Kościoła w świecie. Na tej drodze istotne znaczenie ma wola naszej akceptacji przedłużonej obecności Chrystusa w Eucharystii. Teraz On ofiaruje się w znaku na sposób kenotyczny, mimo „oddalenia i nieobecności” w prostej dedukcji myślowej.

W tej obecności realizuje się jednocześnie aktualne i przyszłe (antycypacyjne) spotkanie ze Zmartwychwstałym. Jego realna bliskość w znakach eucharystycznych, nie zważając na ludzką oporność apofatyczną, jest niezawodna. W Eucharystii jako znaku ma miejsce szczególne napięcie między obecnością spełnioną i niespełnioną. Ta druga jawi się ciągle jako obietnica i nadzieja spełnienia bliskości i wspólnoty z Chrystusem. Jedynym pewnym pośrednikiem w zbliżeniu się do tej prawdy jest nasza wiara, która w rozumieniu apofatycznym ma coś z nieobecności. Sytuacja owa nie wyklucza niezrozumienia, a nawet pewnego wyobcowania wobec samej obecności Chrystusa w Eucharystii²¹. Jednak w obliczu tego stanu klaruje się prawdziwy kształt wolności człowieka, która wymaga zawsze dobrowolnego otwarcia na ukrytą obecność Zmartwychwstałego. Twórcze napięcie między bliskością a oddaleniem ma swoją kontynuację i nie kończy się, dopóki nie nastanie ostateczne spełnienie bliskości w życiu przyszłym.

Eucharystia jako żywy znak sakramentalny stanowi zarazem pewne i niezawodne potwierdzenie, że oczekiwanie na bliskość ma sens, podobnie jak i nieustanna konfrontacja między obecnością a nieobecnością. Obecny czas próby stwarza bowiem szczególną przestrzeń do umocnienia naszej wytrwałości i ufności w dokonanie się bezpośredniego spotkania „z Panem” (1 Tes 4,17). Dzisiaj, zgodnie ze wschodnią intuicją patrystyczną, możemy się radować tym wszystkim, czego doświadczamy w odniesieniu do Zmartwychwstałego jako „już”, a jednocześnie nie możemy zapominać o „jeszcze nie”. Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii staje się także anonimową proklamacją Jego nieobecności²². Te dwie perspektywy, jakkolwiek od siebie oddalone i swoście przeciwstawne, odgrywają niezwykle pozytywną rolę w stosunku do wspólnoty wiernych, uzmysławiając jej na sposób trwały, że dzisiejsza otwartość na spotkanie z obecnym Chrystusem jest tylko początkiem oraz wymaga kontynuacji aż po dotarcie do celu ostatecznego spotkania.

²¹ Por. W. Hryniewicz, *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collectanea Theologica” 52 (1982) 2, s. 69–83.

²² Por. A. Schmemmann, *Eucharystia — Misterium Kościoła*, tłum. A. Tuczyński, Białystok 1997, s. 37–39.

5. Posilek wspólnoty

Eucharystia jako wydarzenie wspólnotowe z natury swej pełni także funkcję posiłku wspólnotowego. Komunia jest w niej nie tylko integralną częścią celebracji, lecz także elementem wyjątkowo jednoczącym uczestników wydarzenia. Czynność spożywania chleba i wina, czyli przemienionych darów Ciała i Krwi Chrystusa, stanowi przede wszystkim z ludzkiego punktu widzenia kulminacyjny moment udziału w ofierze Pana. Chrystus ustanowił Eucharystię, aby stała się ona prawdziwym znakiem gromadzenia i świadectwa wiary wspólnoty osób ludzkich. Za pośrednictwem sakramentalnego posiłku daje On dostęp do nowego życia i nowego świata. Przemieniony chleb, będąc Ciałem Chrystusa, oraz przemienione wino, stając się Jego Krwią, pozostają teraz niezastąpionym pożywieniem duchowym człowieka na ziemi. Jak głosił św. Jan Chryzostom — zawsze spożywanym i nigdy nie spożytym²³. Oprócz tego mają moc gromadzenia przy jednym stole międzyludzkiej wspólnoty, zdolnej przemieniać się we wspólnotę miłości i braterstwa.

Dar eucharystyczny sprawia, że wspólnota wierzących dzięki posileniu się przemienionym znakiem sama doznaje przemiany wewnętrznej. Uwagę wiernych przyciąga nie tylko to, co dokonuje się z samym chlebem i winem, lecz najbardziej to, co konkretny uczestnik Eucharystii zyskuje za pośrednictwem tych darów. Pragmatyczne nastawienie uczestników wspólnego stołu jest najczęściej pozbawione spekulacji, a co za tym idzie — apofatycznej postawy eucharystycznej. W ich życiu duchowym liczy się konkretny znak i płynąca z niego treść, która najpełniej wyraża się w komunii²⁴, to jest spożywaniu chleba i picia z jednego kielicha, według polecenia samego Chrystusa. Dlatego nakaz udzielania komunii pod dwoma postaciami tak głęboko zakorzenił się w pierwotnej tradycji Kościoła i przetrwał do dziś w praktyce wspólnot wschodnich. Wschodni chrześcijanie przyjmują, że komunია pod dwoma postaciami ma znaczenie zarówno duchowe, jak i symboliczne, gdyż w całości przypomina o zjednoczeniu materii i ducha oraz ciała i duszy, które się wzajemnie potrzebują i dopełniają. Z tego powodu komunია jako znak sakramentalny wymaga pełnej czci ze strony wiernych i samego Kościoła.

Udostępnianie komunii pod dwoma postaciami wspólnocie uczestniczącej w Eucharystii jest przykładem wierności tradycji i wyraża każdorazowo pełny wymiar wieczerzy. Natomiast odstępienie od tego zwyczaju i udzielanie komunii wiernym pod jedną postacią, jak dzieje się to w tradycji łacińskiej, uznaje się na Wschodzie jako pewne naruszenie harmonii życia eucharystycznego wspólnoty chrześcijańskiej. Nie oznacza to, że praktyka udzielania komunii świeckim tyl-

²³ Jan Chryzostom, *In Epistole ad Haebre.*, Homilia XVII, PG. LXIII, 131.

²⁴ Por. M. Antoniewicz, *Chryzologiczno-sakramentalne podstawy „mystyki” Eucharystii* w „*Deus caritas est*” *Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009), s. 110–111.

ko pod jedną postacią była całkowicie obca w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wówczas jednak bardzo rzadko dochodziło do podobnych eksperymentów i raczej w szczególnych sytuacjach. Z tego powodu najpewniej w Kościołach wschodnich przetrwał do dziś zwyczaj udzielania komunii jedynie pod postacią wina niemowlętom tuż po przyjęciu chrztu i bierzmowania²⁵. Na Zachodzie stosowanie praktyki komunii wiernych tylko pod jedną postacią pojawia się w XII wieku, aby po usankcjonowaniu przez synod w Lambeth w 1281 roku wprowadzić ten zwyczaj na stałe do Kościoła. Zresztą poniekąd wbrew wcześniejszym zaleceniom papieży, a wśród nich Leona Wielkiego i Gelazego I²⁶.

Powszechnemu wprowadzeniu w tradycji łacińskiej komunii pod postacią chleba towarzyszyły w dużym stopniu względy praktyczne i prewencyjne, aby móc spełniać tę czynność sprawnie i z wykluczeniem zbędnego niebezpieczeństwa. Jednocześnie w związku z tą normą powstało przekonanie, że przyjęcie przez wiernych jednej postaci nie osłabia ani nie pomniejsza skuteczności sakramentu. Tego stanowiska nie podziela wciąż wschodnia tradycja. Również strona reformowana poddawała niegdyś określony zwyczaj zdecydowanej krytyce, twierdząc, że promuje on dużą dowolność oraz odstępianie od nakazu Chrystusa i słów ustanowienia Eucharystii. W wyniku tego nasuwa się wątpliwość co do pełni i doskonałości znaku sakramentalnego, aczkolwiek wspólnoty reformowane złagodziły później swój stosunek wobec komunii pod jedną postacią, tłumacząc, że względy pastoralne zmuszają niekiedy do zmiany dawnych zwyczajów²⁷.

Ostatecznie najważniejszy akcent w sprawowaniu Eucharystii stawia się na dwuwymiarową (nieapofatyczną) przemianę darów i wspólnoty stołu, do czego trzeba być przygotowanym intencjonalnie i duchowo, tak samo jak do przyjęcia przemieniającej mocy Ducha Świętego. Tylko ten rodzaj dyspozycji pozwala uznać Eucharystię za rzeczywistość początkującą i wymagającą dopełnienia, przede wszystkim w praktycznym życiu. Jeśli tak się nie dzieje, wówczas bez względu na zwyczaj udzielania komunii i tak niemożliwe stanie się czerpanie z jej prawdziwych owoców — tych, które sięgają znacznie dalej i głębiej niż tylko zgromadzonej aktualnie wspólnoty przyjmującej Ciało i Krew Chrystusa. Przez udział w posiłku wspólnoty osoba zostaje włączona w stopniowe przenikanie eschatologicznej pełni Chrystusa. Z tego również powodu Wschód traktuje Eucharystię jako pokarm nowego stworzenia oraz pokarm na życie wieczne, tymczasem Zachód bardziej rozumie komunię w znaczeniu pomocy w walce

²⁵ Por. J. Salij, *Główne kontrowersje teologiczne wokół komunii niemowląt*, Warszawa 1983, s. 132–142; tenże, *Grecko-łaciński spór o komunię niemowląt*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978) 2, s. 111–136.

²⁶ Por. J. Mielczarek, *Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie Kościoła zachodniego*, Lublin 1983, s. 17–21.

²⁷ Por. E. Iserloh, *Das Herrenmahl römisch-katholischen und evangelischen Gespräch*, „Theologische Revue” 75 (1979), s. 177–182.

z grzechem²⁸. Obecna rzeczywistość ludzka i stworzona mimo swej tożsamości fizycznej nigdy nie przestaje zmierzać ku pełnej przemianie i ostatecznemu spełnieniu.

Zakończenie

Tajemnica Eucharystii jako rzeczywistość niedostępna wymaga jednocześnie ludzkiego zrozumienia w sensie realizmu przemiany i obecności Chrystusa. Jest to niewątpliwie jeden z największych paradoksów, ale również prawdziwe wyzwanie dla osób nieobojętnych na osobowy dar Jezusa dla Kościoła. Dzięki niemu wspólnota wiernych zachowuje możliwość całkowitej relacyjności i bezpośredniej więzi ze Zmartwychwstałym. Prawdą jest, że to, co dzieje się z chlebem i winem podczas celebracji Eucharystii, przewyższa nasze pojmowanie ściśle przedmiotowe, otwierając niejako drogę do różnych postaw, w tym o zróżnicowanym charakterze apofatycznym, „zbliżenia” do sposobu przemiany materialnych darów. Z tego względu zwłaszcza na gruncie teologicznym wymagany jest umiar, aby nie nastąpiło daleko idące oderwanie teorii od duchowości, prowadzące z natury do przesłonięcia samej istoty rzeczy na korzyść efektywności indywidualnej i pojęciowej.

Bibliografia

Adversus hearesis, IV, 34.

Afanasjew M., *Trapieza Gospodnia*, Paris 1952.

Antoniewicz M., *Chryzologiczno-sakramentalne podstawy „mistyki” Eucharystii w „Deus caritas est” Benedykta XVI*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009), s. 103–113.

Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski, Warszawa 2004.

Filip Melanchthon, „*Apologia Confessionis Augustanae*”. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen 1998, s. 328–331.

Florowski G., *Jewcharistija i sobornost’*, „Put’” 5 (1929) 19, s. 9–12.

Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987.

Hryniewicz W., *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collectanea Theologica” 52 (1982) 2, s. 69–83.

In Epistole ad Haebr., Homilia XVII, PG. LXIII, 131.

Iserloh E., *Das Herrenmahl im römisch-katholischen und evangelischen Gespräch*, „Theologische Revue” 75 (1979), s. 177–182.

Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

²⁸ J. Salij, *Główne kontrowersje...*, s. 142.

- Kars A., *What is "negative theology"? Lessons from the encounter of two Sufis*, „Journal of the American Academy of Religion” 86 (2016) 1, s. 181–211.
- Klinger J., *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny i memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.
- Longosz S., *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej. Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 61–80.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Meyendorff J., *Jak prawosławni rozumieją Eucharystię*, „Concilium” 1–10 (1966/67), s. 162–164.
- Mielczarek J., *Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie Kościoła zachodniego*, Lublin 1983.
- Moskałyk J., *Ontologiczne zrównanie w miłości*, „Teologia dogmatyczna” 16 (2021), s. 57–70.
- Paprocki H., *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Symposium” 15 (2011) 1(20), s. 49–59.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, „Listy”. *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Rojek P., *Logika teologii negatywnej*, „Pressje” 29 (2012), s. 216–231.
- Salij J., *Główne kontrowersje teologiczne wokół komunii niemowląt*, Warszawa 1983.
- Salij J., *Grecko-laciński spór o komunię niemowląt*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978) 2, s. 111–136.
- Scheffczyk L., *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, „Münchener theologische Zeitschrift” 30 (1979), s. 192–207.
- Schmemmann A., *Vvedenije v liturgičeskoje bogoslovije*, Paris 1961.
- Schmemmann A., *Eucharystia — Misterium Kościoła*, tłum. A. Tuczyński, Białystok 1997.
- Schneider T., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramentologie*, Mainz 1979.
- Szafrński A., *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii św.*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 1, s. 5–24.