

Luciana Mirri
Bologna

Pokarm na życie ziemskie i wieczne w myśli prawosławnej

W greckiej i słowiańskiej myśli prawosławnej XX wieku niektórzy autorzy definiują „hipotezę eklezjalną” Kościoła jako Ciało Chrystusa, którego *istotnym* fundamentem jest Eucharystia. Eklezjologia komunii jest eklezjologią eucharystyczną, która od Trójcy Świętej obejmuje ludzkość we wcieleniu-odkupieniu, przyjmując ją w Trzech Osobach na uczcie wiecznego szczęścia. Ikoną, która tłumaczy tę myśl, jest Trójca Święta Andrieja Rublowa. Troje przed kielichem, w którym płynie ich Wola Miłości, ofiarują człowiekowi w Chrystusie Bogu-Człowieku swoją własną Boską *Sobornost*¹. Jako współobywatele i krewni z Nim i w Nim w życiu Ojca przez Ducha Świętego, ludzie wszystkich czasów i miejsc są „współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 19), uczynieni „jednym” między sobą. Poprzez ofiarę krzyżową Chrystusa i Jego zmartwychwstanie, ludzkość staje się „Ciałem Bożym”.

¹ „Sobornost” to rosyjski termin (od *sobor* – rada) zainaugurowany przez myśliciela Aleksieja Chomiakowa (1804–1860). Pojęcie to wskazuje na wewnętrzną katolickość Kościoła jako rzeczywistość komunii. Jednolitość jest jego główną cechą, jest jednością w Chrystusie i Jego Ciele, uczestnicząc w życiu trynitarnym.

Olivier Clément (1921–2009) wyjaśnia tajemnicę „Ciała Bożego”, które przychodzi do nas w Kościele, a zwłaszcza w Eucharystii: „Ciało Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia; Jego Ciało, nad którym czuwa Duch Święty; Jego większe niż życie Ciało w chwale trynitarniej; Jego Ciało eucharystyczne i Jego Ciało eklezjalne: wszystkie te ciała tworzą jedno ciało. Są one *jednym*, jedynym ciałem w absolutnej tożsamości”². W tym tkwi podstawowy aksjomat prawosławnej myśli o pokarmie ziemskim i jednocześnie wiecznym. Podczas gdy Kościół łaciński debatuje nad tym, czy Eucharystia czyni Kościół, czy też Kościół czyni Eucharystię, Wschód żyje „Ciałem Chrystusa”, *Kościółem eucharystycznym*.

Nicolas Cabasilas (1322–1391)

W *Życiu w Chrystusie* o Eucharystii w inicjacji chrześcijańskiej, mówi: „Po *miron* (bierzmowaniu) przystępujemy do stołu: tu jest *szczyt życia*, gdy tu przyjdziemy, niczego nie zabraknie do szczęścia, którego szukamy”³. W istocie „poza Eucharystią nie ma nic więcej, do czego można by dążyć”⁴. Wyjaśnia, że wraz z chrztem „błoto”, to znaczy człowiek „wzięty z ziemi” (por. Rdz 2, 7 i Rdz 3, 19) – Adam – „nie jest już błotem” i „przyjawszy postać królewską (εἶδος), staje się ciałem samego Króla; a o tym nie można myśleć w sposób bardziej błogosławiony”. Nawet Raj nie wnosi nic *istotnie* nowego czy większego niż to, co daje nam Eucharystia, ponieważ „nie otrzymujemy w duszy promienia czy światła, lecz samo słońce”⁵. W ten sposób ustanawia się *doskonałe* zjednoczenie z Chrystusem, w którym „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20), ponieważ „Chrystus wlewa się w nas i *łączy się z nami*”, to znaczy

2 O. Clément, *Memorie di speranza*, Jaca Book, Milano 2006, s. 52.

3 N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, UTET, Milano 1981, s.197.

4 N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, dz. cyt., s.198.

5 N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, dz. cyt., s. 200.

„następuje połączenie Pana z duszą i ciałem”⁶. Przez takie zjednoczenie Chrystus przemienia nas w siebie. Cabasilas proponuje interesującą hermeneutykę Ef 5, 32: „Tajemnica ta jest wielka, mówię to w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła”. Stosuje on werset apostoła do zjednoczenia, które dokonuje się w komunii eucharystycznej, i stwierdza, że „jest to tak bardzo wychwalane wesele, w którym najświętszy Oblubieniec bierze Kościół za swoją oblubienicę jak oblubienicę dziewicę”⁷.

Motyw zaślubin zastosowany do Eucharystii jest obecny w patrystyce, ale Cabasilas czyni z niego sedno rozważań z akcentem soteriologicznym: zmartwychwstały Pan jest nowym Adamem, a teologia z Rz 5 zostaje nadana tematowi eucharystycznemu. Fragment z 1 Kor 15, 44–50 interpretuje on w następujący sposób: „Ciało nie miało nic wspólnego z życiem duchowym, a nawet bardzo go nienawidziło i zwalczało (por. Ef 5, 17), ale właśnie dlatego powstało ciało przeciw ciału: ciało duchowe przeciw ciału ziemskiemu. Tak więc prawo cielesne zostaje uchylone przez prawo ciała, ciało poddaje się duchowi i podtrzymuje go przeciwko prawu grzechu”⁸. Przez tajemnicę eucharystyczną bowiem „niebiański Adam karmi nowego człowieka swoim ciałem”⁹. Nie chodzi tu tylko o wyzwolenie z grzechu, ale o godną podziwu realizację deifikacji stworzenia na obraz Boga, zgodnie z boskim planem danym na początku, który apostoł przytacza w Ef 1, 3–10. Cabasilas kontynuuje swój komentarz do fragmentów Pawłowych w świetle antropologii teologicznej: „Jeśli to, co widzimy, jest prochem i tylko prochem, nie powinniśmy się dziwić: bogactwo bowiem tkwi w nas – nasze życie jest ukryte (por. Kol 3, 3) – a szkatułka, która je zawiera, jest naczyniem glinianym (por. 2 Kor 4, 7)”¹⁰. Po tym, jak mówi o sprawiedliwych, którzy będą świe-

6 N. Cabasilas, *Oratio* 44, in *Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ*, par S. Salaville, „Échos d'Orient” 35 (1936), s. 43.

7 N. Cabasilas, *Vita*, s. 215.

8 N. Cabasilas, *Vita*, s. 217.

9 N. Cabasilas, *Vita*, s. 253.

10 N. Cabasilas, *Vita*, s. 253.

cić (por. Mt 13, 43), mówi o jednym blasku, który połączy ich z Chrystusem: tych ostatnich ze względu na światło, które On wylewa ze swej chwały, tych zaś ze względu na światło otrzymane od Niego, które sprawi, że będą świecić. Dzieje się tak dlatego, że Eucharystia jest tym chlebem i tym Ciałem, „które (oni), po przyjęciu go tutaj, zabierają ze sobą w drogę do nieba..., a które następnie ukaże się na obłokach dla wszystkich i ukaże swoje piękno... w jednej chwili, jak błyskawica”¹¹. Chrystus jest *Paschą* tego przejścia z „ziemskiego” do „niebieskiego”, z ciała błota do ciała chwały. Kto otrzymał i zachowuje tę łaskę, „wchodzi z Oblubieńcem do komnaty ślubnej – smakując w sposób czystszy, w odsłoniętej obecności Chrystusa, to, co już przyniósł ze sobą, gdy przybył”, ponieważ „takie jest znaczenie tych słów: *Królestwo niebieskie jest w nas* (por. Łk 17, 21)”¹².

Dlatego Eucharystia jest, według Cabasilasa, chlebem życia, który karmi *prawdziwe* życie i jest Chlebem żywym, który rodzi Boskie Życie do tego stopnia, że ci, którzy ją przyjmują i są przez nią przyjmowani, stają się doskonałymi członkami Chrystusa. Jest kulminacją i kresem każdej chrześcijańskiej tajemnicy, pragnienia i dobra: jest nim sam Chrystus zmartwychwstały, który jednoczy człowieka ze sobą w ciele, duszy i duchu, przemieniając go w swoją substancję. Autor opiera tę możliwość daną człowiekowi na tajemnicy wcielenia Słowa, ponieważ „nie mogąc wstąpić do dóbr boskich, zstąpił On do nas, aby dzielić nasz stan i tak doskonale łączy się z przyjętą naturą ludzką, że właśnie oddając nam to ciało i krew, które wziął od nas, komunikuje się z nami”. W ten sposób, „obcując z ludzkim ciałem i krwią, przyjmujemy w duszy: ciało Boga nie mniej niż ludzkie, krew i duszę Boga, umysł i wolę Boga nie mniej niż ludzką”¹³. Dlatego mamy nieustanną potrzebę przyjmowania Eucharystii, która bardziej jednoczy nas z Panem niż natura łączy nas z naszymi rodzicami: oczyszcza nas, przygotowując nas do szczęśliwości¹⁴.

¹¹ N. Cabasilas, Vita, s. 255.

¹² N. Cabasilas, Vita, s. 255.

¹³ N. Cabasilas, Vita, s. 213.

¹⁴ Por. N. Cabasilas, Vita, s. 235–239.

W swoim *Komentarzu do Boskiej Liturgii* Cabasilas wyjaśnia odkupieńczą prawdę o ofierze Baranka: podczas konsekracji chleb „staje się Ciałem Chrystusa prawdziwie ofiarowanym”¹⁵ i stawia wymiar eucharystyczny ofiary jako ważniejszy od wymiaru impetycznego¹⁶, który jest w niej zawarty. W rzeczywistości „wszystkie dary, jakimi Bóg nas obdarzył, prowadzą wyłącznie do doksológii”, najbardziej godnej modlitwy, jaką można skierować do Boga, ponieważ uznaje ona, że wszystkie dary pochodzą od Niego i „zmusza naszą nędzę do zwrócenia uwagi na «nieskończoną hojność» Boga”¹⁷. Sam „Jezus Chrystus Pan, ustanawiając ten sakrament, nie wnosił żadnego błagania, lecz tylko dziękował Ojcu”. Dlatego „Kościół, otrzymując ją z Jego rąk, mógł ją nazywać tylko «Eucharystią», to znaczy «dziękczynieniem»”¹⁸. Według Cabasilasa pokuta ascetyczna nie przygotowuje do Eucharystii, ale to jej boska moc *ontologicznie* uświęca człowieka, czyniąc jego życie w Chrystusie ascetycznym i nowym. Autor podsumowuje doktrynę soborów Chalcedońskiego oraz Konstantynopolitańskiego II i III: to, co zostało powiedziane o Boskiej i ludzkiej naturze Chrystusa w jedności Jego Boskiej Osoby, *bez podziału i bez zmieszania*, poprzez komunię z Jego Ciałem i Krwią, ma miejsce również w wiernych. Przyjmując Eucharystię, nasza ludzka natura staje się boska, ponieważ nasza dusza i ciało oraz wszystkie nasze zdolności stają się Chrystusowe, a więc duchowe¹⁹.

Ioannis Karmiris (1904–1992)

Grecka myśl prawosławna rozpoczęła się w XX wieku od Ioannis Karmirisa. W wykładach wygłoszonych w 1962 roku w Atenach, w Lund i w Uppsali wyjaśniał teandryczną naturę Kościoła,

¹⁵ N. Cabasilas, *Commento alla Divina Liturgia*, Messaggero, Padova 1984, 185.

¹⁶ Por. N. Cabasilas, *Commento alla Divina Liturgia*, dz. cyt., s. 254–256.

¹⁷ N. Cabasilas, *Commento alla Divina Liturgia*, dz. cyt., s. 257.

¹⁸ N. Cabasilas, *Commento alla Divina Liturgia*, dz. cyt., s. 258.

¹⁹ Por. N. Cabasilas, *Vita*, 584: „...l'anima all'anima, il corpo al corpo, il sangue si mescola al sangue [di Cristo]”. Por. anche: N. Cabasilas, *Vita*, s. 200–202.

odwołując się do tekstów Pawłowych, patrystycznych, Jana Chryzostoma i Cabasilasa. W Ef 5, 32 definiuje „Kościół jako «wielki sakrament»”, który bierze swoje znaczenie „*przede wszystkim z Boskiej Eucharystii*”, która „*jest Ciałem Chrystusa, które oznacza, odzwierciedla i wyraża Kościół*”²⁰. Autor podkreśla *prawdziwie* organiczną jedność między Chrystusem-Głową a członkami Jego Ciała, Kościoła, którzy również są ożywiani w Nim przez Ducha Świętego. Podstawą jego eklezjologii eucharystycznej jest koncepcja Kościoła jako Ciała Chrystusa, którego istota jest niedostępna i niewyraźna. W rzeczywistości jest to „ *duchowa i nadprzyrodzona społeczność teantropijna, składająca się ze świętego ludu Bożego*”. Wraz z aniołami tworzy Mistyczne Ciało Chrystusa, w którym zbawienie i boskie życie Głowy jest ofiarowane we wszystkich członkach Ciała”²¹. Eucharystia jest *istotnym* jądrem tego pokarmu.

Wraz z Chrztmem następuje rzeczywiste włączenie do tego teantropijnego Ciała, a wraz z bierzmowaniem członkowie otrzymują energię Ducha Świętego w sposób pełny i dynamiczny. W Eucharystii „*dokonuje się komunია życia między Chrystusem jako Głową a chrześcijanami jako członkami Jego Ciała, to znaczy Kościoła*”²². Karmiris zwraca uwagę, że nie tylko „*chrześcijanie muszą wzrastać w Chrystusie*”, ale że „*Chrystus także żyje i mieszka w nich (Rz 8, 10), ponieważ istnieje tajemnicza komunია*”, która łączy Głowę i członki, „*komunია życia bez zamętu i zmieszania*”²³. Tą rzeczywistością jest Kościół, określony przez Chryzostoma jako „*pleroma Chrystusa*”²⁴.

Jest to wyraz eklezjologii eucharystycznej Karmirisa, który pisze: „*Tajemnicze zjednoczenie nas przez komunię Boskiej Eucharystii z Ciałem Chrystusa stanowi reprezentację i wrażliwy wyraz*

20 I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*, Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano 1970, s. 33, 36.

21 I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 34.

22 I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 40.

23 I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 41.

24 I. Chrysostomus, *In Eph.* 3, 2, PG 62, 26.

tajemniczego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła. Z tego powodu Boska Eucharystia jest centrum człowieczeństwa chrześcijan z Chrystusem w Ciele Kościoła”²⁵. Przymiotnik „wrażliwy” wskazuje na zmysłowe postrzeganie prawdy mistycznej, ale przede wszystkim, w rozumieniu myśli ortodoksyjnej, na *rzeczywistość substancjalną* samego datum. Mówi on o „człowieczeństwie chrześcijan” zaszczerpionym w teandrycznej rzeczywistości Chrystusa: tutaj ta „ludskość” staje się „organizmem teantropijnym”²⁶, „pleromą Chrystusa”, zapowiadana w Ef 1, 3: „pełnią Tego, który wszystko we wszystkich wypełnia”. Dialektyka między eschatologicznym „już” a ziemskim „jeszcze nie” opiera się na Eucharystii, która jest pokarmem wiecznego życia Bożego w chwalebnym Panu, a zarazem pokarmem dla tajemniczego wzrostu Kościoła, który staje się nim w czasie, aż do paruzji. Z tego powodu autor dodaje, że w Eucharystii „*par excellence* Kościół objawia się jako Ciało Chrystusa i komunია Ducha Świętego, a «teraźniejszość» łączy się z «przyszłością» wieku i świata, Kościół ziemski z Kościołem niebieskim”²⁷. W Eucharystii zawarte jest całe Ciało Chrystusa: Pan jest *prawdziwie* obecny w swoich wiernych, a oni jako Kościół stanowią Jego „pleroma” w stawianiu się historii.

John Meyendorff (1926–1992)

W *Teologii Bizantyjskiej* ma on rozdział poświęcony Eucharystii. Dwie trzecie zajmuje eklezjologia: prawda o Eucharystii i prawda o Kościele w prawosławiu są nierozłączne. Po dokonaniu przeglądu doktryny ojców, zajmujących się symbolami, obrazami i rzeczywistością, Meyendorff, za Grzegorzem z Nyssy, definiuje Eucharystię jako „prawdziwe misterium «uczestnictwa» w uwielbionym ciele Chrystusa, nasieniu nieśmiertelności”²⁸. Powołuje się na Teodora

²⁵ I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 42.

²⁶ I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 38.

²⁷ I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso...*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ J. Meyendorff, *La Teologia Bizantina*, Marietti, Torino 1984, s. 243.

Studytę, który twierdził, że Eucharystia jest „tajemnicą, która rekapitułuje całość dyspensacji (ekonomii Bożej)”, oraz na Nicephorusa, który twierdził, że jest ona „ciałem Boga”²⁹. Meyendorff chwali bizantyjski „realizm eucharystyczny” i twierdzi, że autorzy bizantyjscy nigdy nie posługują się „kategorią «istoty» (οὐσία) w kontekście eucharystycznym”.

Meyendorff, podobnie jak Bułgakow³⁰, potępia termin „transsubstancjacja” (μετουσίωσις) na rzecz „transmutacji” (μεταβολή) używanej przez Chryzostoma. Powtarza on, że tradycja bizantyjska uważa Eucharystię za pokarm i napój oraz za rzeczywistą i soteriologiczną obecność uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa. Jeśli chodzi o używanie do celebracji chleba powszedniego, a nie przaśnego, autor cytuje Nicetę Stetato: „Chleb, który jest dla nas konsubstancjalny, nie jest niczym innym jak Ciałem Chrystusa, które stało się dla nas konsubstancjalne przez ciało Jego człowieczeństwa”³¹. Ten zwykły chleb jest znakiem prawdziwego Wcielenia Pana. Paragraf kończy się cytatami z Cabasilasa na temat trynitarny, kosmologiczny i eschatologiczny. W centrum uwagi znajduje się jedność i całość Kościoła dana w tajemniczy sposób przez Eucharystię, ponieważ w chwalebnym Ciele Pańskim, w którym „objawia się sakramentalnie *całe* Ciało Chrystusa”, zawiera się także «komunia świętych» w całej swej pełni, żywych i umarłych”³². Dlatego,

²⁹ J. Meyendorff, *La Teologia Bizantina*, s. 246.

³⁰ Por. S. Bulgakov, *L'eucaristia*, w: S. Bulgakov, *Il Santo Graal. L'Eucaristia*, Lipa, Rzym 2005, s. 45–99. Esej z 1930 roku ma charakter antykatolicki i nosi oryginalny tytuł: *Il dogma eucaristico*. Bułgakow w centrum stawia chrystologię, a zmianę porządku metafizycznego – a nie fizycznego – uważa za zjednoczenie dwóch różnych wymiarów bytu. Dla niego tajemnica wniebowstąpienia Chrystusa Zmartwychwstałego jest fundamentalna, stanowi granicę między rzeczywistością historyczną a metahistoryczną, między Chrystusem objawionym w ciele a Jego realną obecnością w Kościele, który jest budowany przez Eucharystię.

³¹ S. Bulgakov, *L'eucaristia*, dz. cyt., s. 248.

³² S. Bulgakov, *L'eucaristia*, dz. cyt., s. 254.

konkluduje Meyendorff, „Eucharystia jest naprawdę *ostatecznym* objawieniem się Boga w Chrystusie”³³.

Ioannis Zizioulas (1931)

Autor zajmuje się Eucharystią w *Bycie eklezjalnym*, którego podstawową myślą jest „osoba jako hipostaza eklezjalna”, ukonstytuowana jako taka przez chrzest³⁴. We wstępie precyzuje, że „bycie oznacza życie, a życie oznacza komunie”³⁵. Objawienie Trójcy Świętej ukazuje Boga jako byt *ontologicznie* relacyjny, w którym rzeczywistością pierwotną jest *osoba*, a komunie jest kategorią ontologiczną³⁶. Na tej zasadzie „byt eklezjalny hipostatyzuje prawdziwą osobę według sposobu bycia Boga. To właśnie sprawia, że Kościół jest obrazem Trójcy Świętej”³⁷. Samoświadomość pierwotnego Kościoła widziała w tej nowości bytu Eucharystii eschatologiczny akt epifanii nowej rzeczywistości, ponieważ Eucharystia konstituowała byt kościelny w tej mierze, w jakiej „ukazywała historyczną postać Boskiej ekonomii, wszystko to, co zostało przekazane (por. 1 Kor 11, 23: Eucharystia = tradycja) przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Pana Jezusa, jak również przez „formę” chleba i wina oraz *ordo*, które praktycznie nie zmieniło się od wieczerzy Ostatniej Wieczerzy”³⁸.

Zizioulas krytykuje myśl Mikołaja Afanasjewa (1893–1966) o eklezjologii eucharystycznej, przesuwając oś fundamentu tajemnicy Kościoła, który otrzymuje swój byt w Chrystusie i w historii razem, z celebracji eucharystycznej w Kościele lokalnym na ontologiczną koncepcję „eklezjalnego bytu” osoby. Eucharystia w istocie „eschatologizuje” Kościół i historię³⁹. Aby wyrazić to, co inni teologowie nazywają „pleromą Chrystusa”, Zizioulas używa

33 S. Bulgakov, *L'eucaristia*, dz. cyt., s. 255.

34 I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Bose 2007, s. 55–69.

35 I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 9.

36 Por. I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 10–11.

37 I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 12.

38 I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 15–16.

39 I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 17–20.

pojęcia „katolickości”. Stwierdza on, że Kościół „jest katolicki przede wszystkim dlatego, że jest Ciałem Chrystusa”⁴⁰. Przypomina, że „Ciało Chrystusa, zarówno w sensie chrystologicznym (związanym z Wcieleniem), jak i eklezjologicznym, stało się rzeczywistością historyczną za sprawą Ducha Świętego”⁴¹. Z tego powodu „wspólnota eucharystyczna jest znakiem, że *ἔσχατον* może przebyć drogę jedynie poprzez historię”⁴². W tym sensie Eucharystia jest chlebem dla życia ziemskiego, a zarazem chlebem dla życia wiecznego, ponieważ we wspólnocie eucharystycznej „historia i czas przyjmują pełnię, a życie wieczne nie sprzeciwia się im, lecz je przenika i przekracza, o ile odgrywa rolę w przeznaczeniu i zbawieniu człowieka”⁴³.

Dlatego Zizioulas rozumie hipostazę eklezjalną jako ontologicznie nową kategorię, która wyraża i urzeczywistnia *katolicką* obecność Chrystusa całkowitego, głowy i ciała. Kategoria ta związana jest z eschatologią ostatecznego spełnienia ludzkiej egzystencji i tylko Eucharystia w dzisiejszym świecie pozwala „doświadczyć przezwyciężenia ontologicznej konieczności i ekskluzywizmu, które pociąga za sobą hipostaza biologiczna”⁴⁴. Eucharystia jest zatem „zjednoczeniem i ruchem”: ziemską *synaxis* w miejscu i przestrzeni oraz wędrówką ku realizacji eschatologicznej egzystencji hipostazy eklezjalnej, która jest osobą zakorzenioną w przyszłości⁴⁵.

Gheorghios Mantzaridis (1935)

Profesor z Salonik w swoim eseju zajmuje się Eucharystią w odniesieniu do czasu i wieczności⁴⁶. Po pierwsze celebrowanie Boskich tajemnic nie jest przypisane do konkretnej pory dnia. W rzeczywistości

⁴⁰ I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 171.

⁴¹ I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 174.

⁴² I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 175.

⁴³ I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴ I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁵ Por. I. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, dz. cyt., s. 64–69.

⁴⁶ G. Mantzaridis, *Il tempo liturgico*, w: N. A. Nissiotis, G. Mantzaridis, A. Schermann, *Il tempo di Dio. Il cielo sulla terra*, Asterios, Trieste 2006, s. 45–75.

„to nie czas narzuca godzinę sprawowania Eucharystii, ale Eucharystia narzuca porządek czasowi”⁴⁷. Chrześcijanin, w Wielkanocy Pańskiej, zostaje uwolniony od czasu, a Eucharystia stanowi „codzienną Wielkanoc” i jak każda liturgia, która jest dziełem Boga, „przekracza czas i sięga wieczności”. Dlatego wierni, którzy uczestniczą w Eucharystii, „biorą udział w wieczności”, a „każdy krok ku Eucharystii jest krokiem ku tajemnicy jedności z Chrystusem... i ku wiecznie odnawianej komunii przebóstwionych: Kościoła”⁴⁸. Temat eklezjologiczny powraca także w tym dialektycznym wymiarze Eucharystii między skupieniem czasu a otwarciem na wieczność. Autor stwierdza, że w Eucharystii „teraźniejszość łączy się z przeszłością i przyszłością, a «teraz» rozciąga się ku «na zawsze»”⁴⁹. Ponieważ zbawcze dzieła życia Chrystusa trwają w historii, a tam w Kościele, który jest Jego ciałem, w tym związku między doczesnością a wiecznością, „centrum i istotą Kościoła, ciała Chrystusa, jest tajemnica Eucharystii”⁵⁰. Mantzaridis Nissiotis Schmemmann

Włodzimierz Sołowiow (1853–1900)

Rosyjski autor jest punktem zwrotnym w słowiańskiej myśli prawosławnej. W 1884 roku napisał strony, w których skupił się na Boskości, sapiencjalnym centrum swoich pism. W *Duchowych fundamentach życia* poświęcił jeden rozdział chrześcijaństwu, a drugi Kościołowi. Tam zajmuje się Eucharystią. W pierwszym rozdziale mówi o istocie sakramentów i stwierdza, że rewolucja chrześcijańska polega na Bogu-Człowieku w Chrystusie: „Tutaj Bóg już nie karmi człowieka, ale przeciwnie, daje mu siebie jako pokarm. Przekształcając heroicznym aktem bosko-ludzkim swoje ciało materialne (mechaniczne) w ciało duchowe (dynamiczne), Chrystus

⁴⁷ G. Mantzaridis, *Il tempo liturgico*, dz. cyt., s. 68, nota 36.

⁴⁸ G. Mantzaridis, *Il tempo liturgico*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁹ G. Mantzaridis, *Il tempo liturgico*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁰ G. Mantzaridis, *Il tempo liturgico*, dz. cyt., s. 72.

daje je jako pokarm ludzkości⁵¹. W ten sposób zostaje obalony fundament religii, i to jest *novitas*, którą inauguruje wcielenie Boga: już nie człowiek wznosi się do Boga i nie składa boskości ofiar i świętokradztw, ale Bóg zstępuje do człowieka i daje mu siebie jako życiodajny pokarm.

Sołowiow zauważa, że „jeśli ciała zwierząt i roślin, którymi się żywimy, mogą zachować, będąc śmiertelne, tylko nasze życie materialne, to Ciało Chrystusa, z drugiej strony, będąc duchowe i nieśmiertelne, daje nam nieśmiertelność i życie wieczne (por. J 6, 27. 32–33. 35. 48–58)⁵². Istnieje jednak konieczna różnica między pokarmem materialnym a duchowym: ten pierwszy jest przyswajany przez nasz organizm dzięki mechanizmom niezależnym od naszej woli i wolności, podczas gdy ten drugi wymaga ich, aby „wytworzyć ciało przenikliwe dla naszego ducha i jemu posłuszne”. W ten sposób ludzkość, przenikając zarówno swoją duszę, jak i swoje ciało duchową cielesnością Boga-Człowieka, Chrystusa, tworzy w sobie ciało bosko-ludzkie⁵³. Wyrażona koncepcja mówi, że Eucharystia jest pokarmem *viaticum* w czasie, aby utkać nasze zmartwychwstałe ciało. W rozdziale o Kościele Sołowiow wyjaśnia, że „w Eucharystii, dzięki szczególnemu działaniu łaski, najważniejsze dla życia ludzkiego elementy odżywcze – chleb i wino – stają się gatunkiem, pod którym prawdziwe, uwielbione Ciało Chrystusa przekazuje się w sposób istotny i prawdziwy ludzkości i ją odżywia⁵⁴. Tak więc w tej łasce przekazywanie miłości dokonuje się jako braterska *agape*, która spaja tę jedność Kościoła, dzięki której chrześcijaństwo może odnowić świat⁵⁵.

⁵¹ V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998, s. 98.

⁵² V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, dz. cyt., s. 98.

⁵³ V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, dz. cyt., s. 98.

⁵⁴ V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁵ V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, dz. cyt., s. 119.

Siergiej N. Bułgakow (1871–1944)

Autor w *Oblubienicy Baranka* traktuje Eucharystię w kontekście eklezjologicznym. W rozdziale „Kościół jako organizacja sakramentalno-hierarchiczna” mówi, że „Święta Eucharystia, dana przez Pana jako «Jego pamiątka», jest przede wszystkim, w *bardzo realnym sensie*, mocą Wcielenia Boga, jest Boskością, która się urzeczywistnia i która pozostaje”⁵⁶ aż do paruzji. Innymi słowy: „Boska Eucharystia jest trwaniem Chrystusa w świecie (por. Mt 28, 20)”⁵⁷. U Bułgakowa, podobnie jak u innych autorów prawosławnych, uderza nacisk na „bardzo realny sens” tego, co piszą, na użyte słowa i wyrażone idee. Wydaje się, że chcą rozwiać wszelkie wątpliwości co do jakiegokolwiek symbolicznej interpretacji układu odniesienia, który *jest podany taki, jaki jest*. To, co mówią, jest zawsze *podbudowane* czystym zdumieniem wobec samego *faktu*, że Bóg daje siebie, *jak daje siebie i że tak naprawdę jest*.

Bułgakow przedstawia temat tego dzieła: Duch Święty, dzięki któremu wszystko się dzieje, i wyjaśnia: „Eucharystia jest sakramentem sakramentów, jest ich fundamentem, a jej mocą, która to wszystko realizuje, jest Zesłanie Ducha Świętego, przyjście na świat Ducha Świętego”⁵⁸. W Nim dokonuje się przyjście i wydarzenie Boskości także w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, realizujący tę wspólnotową „równoległość”, która umacnia to, co autor określa jako „hierarchię eucharystyczną”, która historycznie pojawiła się jako „znak «autentycznej» Eucharystii”⁵⁹.

Dla Bułgakowa „różne sakramenty są niczym innym jak strumieniami, przez które płynie woda życia, łaska Boża”⁶⁰. Eucharystia jako sakrament sakramentów jest „sakramentem Wcielenia

⁵⁶ S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, Dehoniane, Bologna 1991, s. 422.

⁵⁷ S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 423.

⁵⁸ S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 423.

⁵⁹ S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 425.

⁶⁰ S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 428.

i Zesłania Ducha Świętego” oraz „sakramentem Boskości”⁶¹, w którym Kościół przeżywa „wielką tajemnicę” (Ef 5, 31–32) *prawdziwego* zjednoczenia z Chrystusem. Tajemnica jest wielka także dlatego, że mówiąc o Kościele, autor rozumie go jako jedno: Kościół niebieski i Kościół na ziemi. W rzeczywistości – na zasadzie wcielenia Boga i bycia Ciałem Chrystusa w Jego Bóstwie – „Kościół, zarówno ten niebieski, jak i ten ziemski, jest jeden z punktu widzenia entelechii w swoim fundamencie i w swoim końcu”⁶²: przebóstwienia człowieka i przemienienia świata⁶³. Objawienie się w historii Kościoła ukazuje go jako „boską Sofię” królestwa Ojca: „Aby w Chrystusie powtórzyć wszystko, zarówno to, co w niebie, jak i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Dlatego, jeśli „we Wcieleniu Chrystusa dokonuje się zjednoczenie życia boskiego z życiem stworzonym, to przebóstwienie człowieka, które jest mocą Kościoła niebieskiego”⁶⁴, manifestuje się w Kościele ziemskim. Eucharystia jest w niej umieszczona jako Ciało Chrystusa i jako pokarm do uczestnictwa w życiu Bożym, aby stanowić „pleroma” Chrystusa, „pełnię Tego, który się we wszystkim urzeczywistnił” (Ef 1, 23). Tą pełnią jest Kościół jako „boska Sophia, wieczna i zarazem stworzona Sophia”, ponieważ „jeden jest Chrystus, jeden jest Duch Święty i jeden jest Kościół, jako że jeden jest tym Boskim życiem, udzielonym stworzeniu”⁶⁵.

Paul Evdokimov (1901–1970)

Autor poświęca Eucharystii paragraf w rozdziale o sakramentach w *Prawosławiu*, ale podaje wyjaśnienie eklezjologiczne, kwestionując zaliczenie Eucharystii do sakramentów i jej „zależność” od kapłaństwa. To wykracza poza wszelki systematyczny konceptualizm, ponieważ w Eucharystii „Kościół się wypełnia i objawia”, a „każdy

61 S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 426.

62 S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 392.

63 S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 483, 496–497.

64 S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 382.

65 S. Bulgàkov, *La Sposa dell'Agnello*, dz. cyt., s. 382–383.

sakrament jest w funkcji Eucharystii i działa jej mocą⁶⁶. Evdokimov cytuje Cabasilasa, a następnie Bułgakowa, który w 1930 roku napisał: „W obecnym eonie Kościół jako Ciało Chrystusa w swojej ostatecznej (choć niewidzialnej) rzeczywistości jest tym ciałem eucharystycznym, w którym zmieniają się dary eucharystyczne”⁶⁷. Evdokimov dodaje, że wyświęcony szafarz „przekształca zgromadzenie w eucharystyczną synaxis i w manifestację Kościoła Bożego”, co ma miejsce w Boskiej Liturgii, ponieważ to właśnie w Eucharystii „Kościół się wypełnia i objawia”. Ekskomunika, mówi on, jest wykluczeniem z *κοινωνία* wobec Ciała i Krwi Chrystusa, a aksjomat „poza Kościołem nie ma zbawienia” ma znaczenie eucharystyczne, jak hermeneutyka Dz 2:47 według Mikołaja Afanasjewa: „Pan co dzień dodawał zbawionych do grona braci zgromadzonych *na tym samym miejscu i dla tej samej sprawy: Eucharystii-Kościół*”⁶⁸. W rzeczywistości po Zesłaniu Ducha Świętego „Kościół jest tam, gdzie działa eucharystyczna *κοινωνία*” i wszyscy są „zjednoczeni i pokrewni” w Chrystusie⁶⁹.

Podsumowując, Evdokimov uważa Eucharystię za „źródło wszystkich łask” i umieszcza Kościół, rzeczywistość „wszechsakramentalną”, u podstaw swojej koncepcji eucharystycznej, ponieważ to on „działa swoją mocą na każdy sakrament” – jako że sam Kościół „jest Eucharystią i wszystko jest w niej zawarte”⁷⁰.

Wnioski

Góra Athos jest miejscem, gdzie można porzucić Prawosławie. W XX wieku mieszkali tam mnisi, których życie w Chrystusie przemieniło w istoty oświecone mądrością. Ci ojcowie duchowi proponują słowo

66 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Dehoniane, Bologna 1981, s. 386.

67 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, dz. cyt., s. 386.

68 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, dz. cyt., s. 182.

69 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, dz. cyt., s. 182–183.

70 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, dz. cyt., s. 386.

płynące z doświadczenia Eucharystii jako pokarmu dla życia ziemskiego i wiecznego.

W pismach wyżej wymienionych autorów podkreśla się, że Eucharystia czyni Kościół, ponieważ w drodze doczesnej ci, którzy się nią karmią, zostają przyjęci przez Słowo Wcielone i Uwielbione i stają się uczestnikami życia trynitarnego według Ducha. Eucharystia urzeczywistnia w odkupionej ludzkości tajemnicę połączenia się w jedno z wielu uczynionych „ciał duchowych”. Eklezjologia eucharystyczna wymaga od każdego człowieka synergicznej odpowiedzi na łaskę, ponieważ Ciało Boże karmi i uświęca człowieka, aby karmić i uświęcać wszystkich członków Ciała Chrystusa, którym jest Kościół.

Ojciec Gerasimos Menagias (1881–1957) twierdzi, że Pan chciał z miłości pozostawić ludzkości swoje Ciało i Krew, swoją Duszę i swoją Boskość, zanim opuści apostołów. Jest darem *dla* tego świata i *na tym* świecie: cały On dla naszego ziemskiego pielgrzymowania ku życiu wiecznemu. Zachęca w imię Jezusa: „Dusze Chrystusowe, weźcie udział w tej tajemnicy, bo... mając w rękach taką próbę, nie wolno wam wątpić, że Miłość Moja do was jest wielka”⁷¹. Dar ten jest zadatkiem wiecznego szczęścia, którego On pragnie dla nas: Pan gorąco pragnie, abyśmy przyjmowali Go w Eucharystii, ponieważ „Miłość jest pragnieniem”, i w tym tkwi cel „naszego zjednoczenia z Jego Boskością”⁷². To zjednoczenie, mówi Ojciec Gerasimos, „jest *całkowicie rzeczywiste*”, ponieważ On „daje siebie jako pokarm, aby zjednoczyć się z sercem wiernych”⁷³. Eucharystia jest więc pokarmem dla życia ziemskiego, ponieważ jest sakramentem, który uwalnia nas od grzechów powszednich i zachowuje od śmiertelnych, daje nam ogień Bożej miłości i napełnia nas tak wielką miłością, że stajemy się „straszni dla demonów”. Co więcej, służy ona

⁷¹ Archimandrita Cherubim, *Nuovi asceti contemporanei del Monte Athos. Sulla via della pienezza spirituale*, Monasterium 2021, 271.

⁷² Archimandrita Cherubim, *Nuovi asceti contemporanei del Monte Athos...*, dz. cyt., s. 272.

⁷³ Archimandrita Cherubim, *Nuovi asceti contemporanei del Monte Athos...*, dz. cyt., s. 272.

życiu wiecznemu, ponieważ „są dwa rodzaje ludzi, którzy powinni często przystępować do Komunii: doskonali, aby mogli zachować swoją doskonałość, i niedoskonali, aby mogli osiągnąć doskonałość”⁷⁴ i błogosławieństwo królestwa Bożego, które już w nas jest (por. Łk 17, 21).

Tłumaczenie rozdziału: ks. Paweł Pielka

⁷⁴ Archimandrita Cherubim, *Nuovi asceti contemporanei del Monte Athos...*, dz. cyt., s. 273.

Abstrakt

Pokarm na życie ziemskie i wieczne w myśli prawosławnej

W analizowanych dziełach u wszystkich przytoczonych autorów pojawia się myśl, że Eucharystia buduje Kościół, gdyż podczas doczesnej drogi ci, którzy się nią karmią, zostają przyjęci przez Słowo Wcielone i Uwielbione, stając się uczestnikami życia Trójcy Przenajświętszej. Są oni prowadzeni przez Ducha Świętego. Eucharystia sprawia w ludziach odkupionych tajemnicę *przetapiania* wielu w coś jednego, a osoby te stają się „ciałami duchowymi”. Ta eklezjologia eucharystyczna domaga się odpowiedzi synergicznej na łaskę ze strony osoby, gdyż Boże Ciało karmi i uświęca człowieka po to, aby karmić i uświęcać wszystkie członki Chrystusowego Ciała, którym jest Kościół.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Nicolas Cabasilas, Ioannis Karmiris, John Meyendorff, Ioannis Zizioulas, Gheorghios Mantzaridis, Włodzimierz Sołowiow, Siergiej N. Bułgakow, Evdokimov

Abstract

Food for earthly and eternal life in Orthodox thought

In the analyzed works, all the authors quoted think that the Eucharist builds the Church because, during the temporal journey, those who feed on it are welcomed by the Incarnate and Glorified Word, becoming participants in the life of the Holy Trinity. The Holy Spirit leads them. In the redeemed, the Eucharist brings about the mystery of fusing many into one, and these people become “spiritual bodies.” This Eucharistic ecclesiology calls for a synergistic response to grace on the person’s part since God’s Body nourishes and sanctifies man to nourish and sanctify all the members of Christ’s Body, which is the Church.

Keywords: Eucharist, Nicolas Cabasilas, Ioannis Karmiris, John Meyendorff, Ioannis Zizioulas, Gheorghios Mantzaridis, Vladimir Soloviev, Sergey N. Bulgakov, Evdokimov