

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM POKORY CHRYSYUSA Św. Augustyn o Eucharystii w *Objaśnieniu Psalmu 33*

Z całą pewnością w czasach i w okolicznościach, w jakich żyjemy, św. Augustyn znowu staje się dla nas kimś szczególnie bliskim i kimś, kto ma nam wiele aktualnego do powiedzenia. Jego dzieło i nauczanie pozostaje w Kościele w stanie nieustannej i niezwyklej witalności, o czym świadczą poświęcane mu studia i analizy. Refleksja i mistyka augustyńska kształtowała i wciąż kształtuje serca oraz umysły tych wszystkich, którzy idą do Doktora z Hippony, by u niego brać gotowe i wypróbowane lekcje prawdy, nie mówiąc już o niezliczonych inspiracjach, jakie można u niego zawsze znaleźć, jak potwierdza historia filozofii i teologii¹. Sięgając do Augustyna zawsze możemy odkryć u niego coś, co może być godne przypomnienia i przemyślenia oraz może nas prowadzić do nowych poszukiwań i refleksji.

W niniejszym przyczynku pragnę zwrócić uwagę na mały fragment z *Komentarza do Psalmów* św. Augustyna dotyczący Eucharystii. Jest to temat, do którego Biskup Hippony wracał wielokrotnie w swoim nauczaniu pasterskim i zostawił wiele ciekawych refleksji i stwierdzeń, które później stały się dziedzictwem całego Kościoła. Szkoda, że w polskiej literaturze patrystycznej, poza pracami o charakterze przyczynkarskim², nie mamy do dyspozycji całościowego opracowania teologii Eucharystii, jaką można by znaleźć w dziełach św. Augustyna. Jednym z miejsc, w którym możemy odczytać wiele interesujących refleksji dogmatyczno-duchowych o Eucharystii jest *Objaśnienie Psalmu 33*, na które składają się dwa kazania³. Pierwsze jest poświęcone tytułowi psalmu, a drugie jego treści.

¹ Por. E. Przywara, *Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

² Por. na przykład: W. Eborowicz, *Teologia Eucharystii w listach św. Augustyna*, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor, Katowice 1987, 192-196; J. Gliściński, *Problem obecności Eucharystii w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, tamże, 199-202; tenże, *Wpływ Eucharystii na wewnętrzny wzrost człowieka w nauczaniu św. Augustyna*, *VoxP* 8(1988) z. 14, 267-276; H. Wójtowicz, *Nazewnictwo eucharystyczne u św. Augustyna. Aspekt filologiczny*, *VoxP* 8(1988) z. 14, 225-266.

³ Por. *Enarratio in Psalmum 33. Sermones* 1-2, CCL 38, 273-299, PL 36, 300-322, NBA 25, 614-667, tłum. pol. J. Sulowski, PSP 37, 322-349, w artykule jednak przekład własny.

1. Egzegeza typologiczna. Punktem wyjścia refleksji św. Augustyna jest odwołanie się do symbolizmu Starego Testamentu, szczególnie do wydarzeń i imion, jakie przypomina tytuł psalmu i jaki sytuują w historii jego treść: „Psalm Dawidowy. Gdy wobec Abimeleka zmienił oblicze i odszedł wygnany przez niego”⁴. Na podstawie analizy historycznej tytułu psalmu Augustyn dochodzi do wniosku, że posiada on wymiar «mysteryjny», gdyż występuje w nim trudność dotycząca imienia osoby występującej w tytule psalmu w stosunku do osoby z wydarzenia historycznego. Tytuł mówi o Abimeleku, a wydarzenie należałoby związać raczej z Akiszą (1Sm 21, 10). Wydarzenie nawiązuje do rosnącej sławy Dawida po zwycięstwie nad Goliatem i prześladowaniem, jakie spotkało go z tego powodu ze strony Saula. Chodzi więc w tytule psalmu o Akiszę, a nie o Abimeleka, gdyż treść psalmu odpowiada wydarzeniom związanym z tym pierwszym.

Ten właśnie fakt skłania w jeszcze większym stopniu do poszukiwania jego wymiaru mysteryjnego: „Powinno nas to jeszcze bardziej skłaniać do poszukiwania misterium (*ad quaerendum sacramentum*), ponieważ zostało zmienione imię”⁵. Zdaniem Augustyna, w celu zrozumienia tytułu psalmu, należy odwołać się do pojęcia figury, stosowanego powszechnie w egzegezie patrystycznej:

„Rzeczywiście, ani to wszystko nie wydarzyło się bez przyczyny – wydarzyło się faktycznie – ale dlatego, że stanowiło figurę czegoś (*quia aliquid figurabat*), ani to wszystko nie zostało bez przyczyny napisane i nie bez przyczyny zostało zmienione imię”⁶.

Św. Augustyn jest wrażliwy na potrzebę zrozumienia u swoich słuchaczy, dlatego wyjaśnia im zasady swojego wniosku i jego podstawy. Wskazuje i podkreśla, że podstawą biblijną stosowanej przez niego egzegezy jest tekst z 1 Listu do Koryntian św. Pawła: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (10, 11), oraz stwierdzenie, że Chrystus był „duchową skałą”, z której czerpie cały Stary Testament (por. 1 Kor 10, 4). Nawiązuje także do Listu do Galatów, który stanowi podstawę dla patrystycznej egzegezy alegorycznej: „Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny” (4, 24). Autorytet apostołski potwierdza więc nie tylko prawomocność takiej interpretacji, ale wskazuje na jej pewną konieczność⁷.

2. Treść figur biblijnych. Augustyn stosuje przywołaną i usprawiedliwioną zasadę egzegetyczną najpierw do imion, jakie przywołuje tytuł psalmu, i jakie

⁴ *Enarratio in Ps 33*(1), 2, CCL 38, 273-274.

⁵ Tamże, CCL 38, 275.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, 3, CCL 38, 275: „Si ergo illa nihil significant, quae videtis auctoritate apostolica in mysterio futurarum rerum gesta esse, debemus arbitrari nihil significare etiam hoc quod vobis ex libro Regnorum de David paulo ante narravi”.

pojawiają się w jego kontekście. I tak Abimelek oznacza „królestwo mojego ojca” (*Patris mei regnum*); Akisza oznacza, „w jaki sposób jest” (*quomodo est*), przy czym podkreśla zawarty w nim odcień „podziwu” (*verbum est admirantis*) mocniejszy niż „rozumienia” (*non intelligentis*); Dawid oznacza „silny ręką” (*manu fortis*)⁸. Imiona te i związane z nimi wydarzenia pozwalają Augustynowi na odwołanie się najpierw do typologii Dawid – Chrystus:

„Jak Dawid jest figurą Chrystusa, tak Goliat jest figurą diabła. Jak Dawid zwyciężył Goliata, tak Chrystus jest tym, który zabił diabła”⁹.

Typologia ta z kolei zostaje rozwinięta i pogłębiona systematycznie przez włączenie do niej kategorii teologiczno-moralnych „pokory” i „pychy”, które należą do podstawowych kategorii biblijnych i teologicznych, jakie stosuje św. Augustyn w swoich refleksjach chrystologicznych i teologiczno-historycznych; szczególnie ma to miejsce tam, gdzie zastanawia się nad motywami Wcielenia, wskazując na „pokorę Boga” jako na jeden z nich¹⁰. Pogłębienie typologii jest następujące:

„Co to znaczy, że Chrystus zabił diabła. Pokora zabiła pychę. Bracia moi, gdy wymawiam imię Chrystusa, najbardziej narzuca się nam pokora. Za pośrednictwem pokory otworzył nam drogę, ponieważ za pośrednictwem pychy oddaliliśmy się od Boga. Nie mogliśmy wrócić do Niego inaczej, jak za pośrednictwem pokory, ale nie mieliśmy przykładu, na który mogliśmy patrzeć, aby go naśladować”¹¹.

Dzieje człowieka i historia zbawienia są przeniknięte nieustanną walką między pychą i pokorą. Pycha człowieka naruszyła harmonię dzieła stworzenia, zburzyła piękno ofiarowane światu i rodzajowi ludzkiemu oraz oddaliła człowieka od komunii z jego Stwórcą. We Wcieleniu Syn Boży ukazał się w postaci, której wewnętrzną treścią jest pokora (Bóg staje się człowiekiem) i pokorą naznaczone zostało całe Jego dzieło zbawienia. Kluczowe chwile zbawienia są naznaczone dogłębnie pokorą samego Boga; w sposób szczególny weryfikuje się to w chwili Wcielenia Syna Bożego, a potwierdza we wszystkich misteriach Jego ziemskiego życia.

Innym elementem refleksji św. Augustyna jest wskazanie na Chrystusa jako na szczególny i absolutny wzór pokory. Człowiekowi zranionemu pychą z trudem

⁸ Por. tamże, 4, CCL 38, 276.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. np. *De symbolo* 5, PL 40, 643. Jeśli chodzi o szersze opracowania tego zagadnienia, można je znaleźć w studiach dotyczących chrystologii św. Augustyna, jak np. T.J. Van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Freiburg 1954; W. Geerlings, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung*, Meinz 1978; G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989.

¹¹ *Enarratio in Ps 33*(1), 4, CCL 38, 276.

przychodzi osiągnięcie pokory, i nawet jeśli historia zna ludzi pokornych i uznaje pokorę jako postawę godną człowieka, to nie wystarcza do wprowadzania pokory w życie i naśladowania ludzi pokornych. Można by powiedzieć, że jest to cnota zbyt wymagająca dla człowieka, zarówno jeśli chodzi o jej praktykowanie, jak również o znalezienie racji dla jej praktykowania. Zdaniem Augustyna tylko Boski przykład może być racją dla praktykowania pokory:

„Aby człowiek nie odrzucał więcej naśladowania człowieka pokornego, Bóg stał się człowiekiem, by w ten sposób pycha rodzaju ludzkiego nie odrzucała pójsia śladami Boga”¹².

Mamy tu do czynienia z pośrednim wskazaniem na pokorę jako na cnotę specyficznie chrześcijańską, którą da się usprawiedliwić tylko na gruncie Ewangelii.

3. Typologia eucharystyczna. Nawiązanie do Dawida i do wydarzeń z jego życia doprowadziło Augustyna do odkrycia wymiaru chrystologicznego tytułu psalmu, a szczególnie do wskazania na pokorę Syna Bożego, jaka objawiała się we wcieleniu i w Jego dziele zbawienia. W swojej refleksji przechodzi on następnie do refleksji nad znaczeniem „zamiany imion”, jaką stwierdził w tytule psalmu. Ta zamiana kieruje z kolei jego uwagę na szczególną „zamianę”, jaka miała miejsce w historii zbawienia, to znaczy zamianę ofiary kultu żydowskiego. Starotestamentalna ofiara Aarona została zastąpiona przez nową ofiarę Chrystusa. Ten fakt daje Augustynowi okazję do przypomnienia typologii Melchizedek – Chrystus, jak wyprowadza na podstawie słów Dawida z Psalmu 109(4): „Ty jesteś kapłanem na wieki według obrządku Melchizedeka”. Chrystus jako Wieczny Kapłan zniósł ofiary ze zwierząt według obrządku Aarona i wprowadził ofiarę według obrządku Melchizedeka – ofiarę chleba i wina¹³.

Ta zamiana ofiar nie ma jednak tylko charakteru zewnętrznego i chronologicznego, ale przekracza te wymiary, sięgając samego wewnętrznego życia Boga i wieczności, gdzie znajdują się ostateczne źródła Eucharystii. Aby ukazać te fakty teologiczne św. Augustyn zatrzymuje się nad słowami z tytułu psalmu, które mówią o „zmienieniu oblicza. Odwołuje się w tym przypadku bezpośrednio do osoby Chrystusa i do opartej na pokorze Jego woli, aby „w ciele i krwi być naszym zbawieniem (*in corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram*)”¹⁴; na tej samej pokorze opiera się Jego wola stania się dla człowieka pokarmem i napojem.

Św. Augustyn zatrzymuje się szerzej nad podaniem pewnych racji teologicznych tej woli. Patrząc na Chrystusa pierwszorzędnie widzimy Jego majestat

¹² Tamże.

¹³ Por. tamże, 5, CCL 38, 276-277.

¹⁴ Por. tamże, 6, CCL 38, 277.

i Jego godność, których streszczeniem są słowa z Prologu św. Jana: „Na początek było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). To wieczne i Boskie Słowo w swojej godności i majestacie jest wiecznym pokarmem, który był zarezerwowany tylko aniołom, niebieskim mocom i duchom, dając im nasycenie i radość. Pokarm Słowa był niedostępny dla człowieka i nie mógł go nasycić ze względu na jego poddaną ograniczeniom naturę. Serce człowieka nie było przygotowane na przyjęcie tego pokarmu ze względu na różnicę natur. Ponieważ więc człowiek nie był zdolny karmić się Słowem takim, jakim jest ono w swojej czystej Boskości, Mądrość Boża wyszła naprzeciw człowiekowi i sprawiła, że wieczny pokarm stał się dla niego dostępny i stał się jego pokarmem, dając mu nasycenie i radość¹⁵.

Wieczne Słowo w swojej pokorze stało się dla człowieka pokarmem w ziemskiej postaci chleba i wina, pozostając w swej istocie takim samym pokarmem, jak jest wiecznym pokarmem aniołów. Na potwierdzenie tego faktu Augustyn odwołuje się do Psalmu 77, który mówi, że „chleb aniołów spożywał człowiek” (24). Aby pokazać, że jest możliwe nadanie różnej formy pokarmowi, odwołuje się on także do przykładu matki, która w swoim organizmie zamienia chleb w mleko, by dostosować go do potrzeb dziecka¹⁶. Wszystko to opiera się na pokorze:

„Zobaczcie więc pokorę w tym, że chleb anielski spożywa człowiek, jak napisano: «Chleb anielski dał im, chleb anielski spożywał człowiek», czyli wieczne Słowo, które jest równe Ojcu, którym karmią się aniołowie, spożywał człowiek”¹⁷.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że ta „zmiana oblicza” ma miejsce „wobec Abimeleka”, czyli „wobec królestwa ojca”, jak wskazuje etymologia tego imienia. Chodzi w tym wypadku o Królestwo Boga Ojca, wobec którego Chrystus „zmienia oblicze”. Jest to bardzo ważna uwaga, gdyż wskazuje na sposób, w jaki należy rozumieć zamianę dokonującą się w chlebie i winie¹⁸. Abyśmy rzeczywiście widzieli w chlebie i winie ciało i krew Chrystusa, Biskup Hippony przestrzega nas przed błędem, jaki popełnili Żydzi patrzący na Jezusa, którzy zatrzymali się tylko na tym, co cielesne. Widzieli w Nim i uznali tylko Jego zewnętrzną postać:

„W Panu Jezusie Chrystusie nie poznali nic innego, jak tylko to, co widzieli oczami, a nie to, co przyjmuje się sercem. Gdyby we wnętrzu mieli oczy, jak mieli je na zewnątrz, to na podstawie tego, co widzieli na zewnątrz, byłiby zrozumieli, że był synem Dawida, a na podstawie tego, co widzieli wewnątrznieliby zrozumieli, że był Panem Dawida”¹⁹.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 278.

¹⁹ Tamże.

W tekście tym św. Augustyn odwołuje się do jednego z pierwszoplanowych tematów swojej epistemologii i antropologii, jakim jest „widzenie sercem”, które stanowi element integralny pełnego ludzkiego poznania rzeczywistości i pełnego rozumienia człowieka. Oczy wewnętrzne pozwalają widzieć więcej; widzieć to, co nie jest dostrzegalne zewnątrz; pozwalają przede wszystkim na otwarte ukierunkowanie poznania na całość i integralność²⁰. Gdyby Żydzi otwarli ten wzrok wewnętrzny – wzrok serca, to dostrzeżliby w Jezusie Pana, a skoro Go nie dostrzeżli, nie uznali także Jego ofiary według obrządku Melchizedeka. Nie pomogło nawet to, że Jezus przygotowywał ich do spożywania swojego ciała i picia swojej krwi oraz że zapowiadał sakrament dający życie wieczne (por. J 6). Nie doszli więc oni do poznania „w jaki sposób jest” (znaczenie imienia Akisza), gdyż byli pogrążeni w błędzie i ignorancji. Zapomnieli o egzystencjalnej potrzebie syntezy między rozumem i sercem, która jest koniecznym warunkiem rozumienia (*fugit de corde eorum intellectus*)²¹.

Ważnym momentem w refleksji Augustyna jest wskazanie na dodatkowy motyw, z jakiego Chrystus ustanowił Eucharystię; stanowi On jakby uszczegółowienie refleksji o pokorze Syna Bożego. Czym kierował się Syn Boży stając się człowiekiem, a następnie stając się pokarmem i napojem? Aby odpowiedzieć na to pytanie Augustyn ponownie nawiązuje do Dawida i do jego dziwnego zachowania, gdy „bił w drzwi i ślinił się”. Wydarzenie to wskazuje przede wszystkim na „kierowanie się uczuciem” (*affectabat*). To „kierowanie się uczuciem oznacza współczucie ludzkim słabościom (*compassus est infirmitatibus nostris*), a objawiło się ono w pełni i ukazało swoją moc w misterium wcieleń²². Św. Augustyn tak rozwija tę myśl:

„Gdyby bowiem nie zechciał wyniszczyć siebie samego, pozostając w tej postaci, w której był równy Ojcu i wieczny, na zawsze bylibyśmy poddani śmierci. Aby jednak wybawić nas od śmierci wiecznej, do której doprowadził nas grzech pychy, upokorzył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa. Kierował się więc uczuciem, ponieważ poszedł na śmierć krzyżową²³.”

Pokora jest więc według Augustyna zasadą odpowiedniości między uczuciami Syna Bożego i Jego śmiercią krzyżową w ludzkiej postaci. Pokora jest zatem stałą zasadą dzieła zbawczego dokonanego przez Syna Bożego, szczególnie Jego ofiary i ciągłego ofiarowania się dla zbawienia każdego człowieka.

Aby jednak ten dar zbawienia mógł przedłużać swoją skuteczność, chrześcijanin powinien pokorą swojego życia odpowiadać na pokorę Syna Bożego:

²⁰ Por. E. Przywara, *Das Gnoseologisch-Religiöse bei St. Augustin*, „Augustinus” 3(1958) 269-280.

²¹ Por. tamże, 8, CCL 38, 279.

²² Por. tamże, 9, CCL 38, 280.

²³ Tamże.

„To jest pokora Pana naszego Jezusa Chrystusa, pokora tak bardzo zalecana ludziom. Bracia, do takiej pokory zachęca nas, abyśmy żyli w taki sposób, to znaczy abyśmy naśladowali Jego pokorę (*id est humilitatem eius imitemur*)”²⁴.

Eucharystia ma w tym kontekście podwójne znaczenie. Z jednej strony jest misteryjnym przedłużeniem w czasie pokory, która kazała Synowi Bożemu stać się człowiekiem oraz ofiarować się na stałe człowiekowi w chlebie i winie dla jego zbawienia, stając się jego zbawczym pokarmem; z drugiej zaś strony jest dla chrześcijanina imperatywem do życia w pokorze i do jej praktykowania. Praktykowanie to ma pełne znaczenie i jest skuteczne, gdy jest oparte na wierze i gdy ma odniesienie do Chrystusa i Jego misterium. Prowadzi ono do oglądania Boga takim, jakim jest (por. 1J 3, 2)²⁵. Eucharystia jest ponadto dla człowieka mocą pokory i uzdalcia do niej tego, kto ją przyjmuje. Na tę moc do życia w pokorze zawartą w Eucharystii wskazują słowa Chrystusa zachęcające do spożywania Jego ciała i picia Jego krwi²⁶.

4. Elementy doktrynalne. Każde dobrze postawione zagadnienie teologiczne powinno mieć odniesienie do całości teologii, albo powinno przynajmniej pozwalać na rozbudowanie go w tym duchu. Jest to jeden z podstawowych postulatów metodologii teologicznej, w której jedność misterium nie pozwala na istnienie zagadnień wyizolowanych. Oznacza to, że postawienie jakiegoś zagadnienia teologicznego musi opierać się na solidnych podstawach dogmatycznych oraz wyznaczać mu właściwe perspektywy, nie dopuszczające bezkrytycznego łączenia wszystkiego z wszystkim. Dobre postawienie zagadnienia teologicznego musi ponadto znajdować usprawiedliwienie na tle całej teologii. Urzeczywistnianie tego postulatu jest trudne, ale możliwe i bardzo owocne dla teologii.

Zaprezentowana powyżej refleksja św. Augustyna na temat Eucharystii zawiera z pewnością wiele elementów teologicznych, na które nie jesteśmy tak wrażliwi, jak Ojcowie Kościoła (np. egzegeza typologiczna czy alegoryczna²⁷), ale jest przykładem praktycznego zastosowania wspomnianego tu postulatu teologicznego. Refleksja ta, zawarta głównie w drugim kazaniu *Objaśnienia Psalmu 33*, umiejscawia Eucharystię na szerokim tle teologicznym historii zbawienia, w odniesieniu do misterium Wcielenia i wewnętrznego życia Boga oraz wskazuje na aspekty egzystencjalno-moralne misterium eucharystycznego. Takiego historiozbowczego rozwijania teologii Eucharystii zabrakło

²⁴ Tamże, 10, CCL 38, 281.

²⁵ Por. tamże, 10.

²⁶ Por. tamże, 11.

²⁷ Na temat nowego zainteresowania egzegezą typologiczną i jej zastosowania w Kościele por. M.A. Tabet, *Ebrasimo e cristianesimo: una riflessione sul senso tipico della Sacra Scrittura*, „Annales Theologici” 9(1995) 243-269.

w znacznej mierze w teologii drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa, która skoncentrowała się na misterium *in se* i zagubiła wrażliwość na związki teologii Eucharystii z całością teologii. Powrót do wielu elementów patrystycznej teologii Eucharystii z całą pewnością jest postulatem zasługującym na poważne uwzględnienie²⁸. Myślę, że w tym kontekście warto zwrócić uwagę na następujące elementy teologii Eucharystii, jaką znajdujemy w przypomnianym powyżej nauczaniu eucharystycznym św. Augustyna.

a). Refleksja św. Augustyna łączy Eucharystię z samym wewnętrznym życiem Boga i Jego przymiotami. Szeroko odwołuje się on w tej refleksji do zagadnienia „pokory Boga”, które stanowi jeden z istotnych elementów jego refleksji teologicznej. Zagadnienie to nie jest zbyt często podejmowane w teologii systematycznej, stanowiąc jedno z wielu tak zwanych „zagadnień dodatkowych”, które prawie zupełnie zostało zostawione refleksji z zakresu pobożności. Jest to tymczasem zagadnienie, które może okazać się owocne dla pogłębienia wielu podstawowych zagadnień teologicznych, m.in. przymiotów Boga, teologii historii zbawienia, motywu Wcielenia, życia Chrystusa i jego misteriów, sakramentów i życia chrześcijańskiego. Pokora jest dogłębnie wpisana ekonomię Objawienia Bożego i Boskiego zamysłu zbawienia, co wynika z faktu istotowej pokory Boga, która jest związana z bytowym, wewnętrznym i osobowym udzielaniem się sobie Osób Bożych. Na tej ontyczno-osobowej pokorze opiera się i z niej wynika wszelkie objawianie się i udzielanie Boga *ad extra*. Stanowi ona zatem wewnętrzny element ekonomii Bożej wyrażającej się tak w misterium stworzenia jak odkupienia. Bóg jest pokorny *in se* i *propter nos*.

Mówiąc o pokorze Boga trzeba mieć na względzie, że nasze spojrzenie na pokorę jest często zbyt jednostronne, gdyż uwzględniamy w niej na ogół aspekt psychologiczno-moralny, widząc w niej synonim „zejścia na drugi plan”. Takie ujęcie pokory wyraża oczywiście pewien aspekt jej treści, ale jest dalece niewystarczające z teologicznego punktu widzenia i dlatego tylko w jego świetle byłoby trudno mówić o pokorze Boga jako Jego przymiocie²⁹. Refleksja św. Augustyna sugeruje podjęcie refleksji nad opracowaniem jakby „ontologii pokory” pojętej jako, by powołać się na intuicje P. Claudela, „cnota Bytu”. Byłoby to możliwe przy całościowym spojrzeniu na pokorę, a zatem nie tylko od strony psychologiczno-moralnej, lecz także ontologicznej i historio-zbawczej. Takie poszerzone i całościowe spojrzenie na pokorę umożliwiłoby potem

²⁸ Por. C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire della «lex orandi»*, Roma-Brescia 1989; tenże, *Il trattato «De Eucharistia» e il magistero della «Lex orandi»*, „Scuola Cattolica” 124(1996) 163-194.

²⁹ Na uwagę w tym miejscu zasługuje książka F. Varillona, *Pokora Boga*, tłum. M. Figarski, Paris 1982.

autentyczną refleksję nad jej aspektem moralnym i duchowym oraz nad jej specyfiką ewangeliczną i chrześcijańską.

b). Drugim ważnym zagadnieniem teologicznym podjętym przez św. Augustyna w refleksji o Eucharystii jest wcielenie Syna Bożego. Aspekt ten ściśle łączy się z poprzednim i z niego wynika. Wcielenie, najogólniej mówiąc, jest historyczną i „ekonomiczną” postacią pokory Boga, punktem szczytowym jej zstępowania w świecie i jej ukazywania się człowiekowi; jest dziełem pokory Boga, który zniża się i udziela w swoim Synu dla zbawienia ludzi. Z Nowego Testamentu wynika jednoznacznie, że w ramy Wcielenia, jako jego część integralna, jest wpisana Eucharystia, jej zapowiedź i jej ustanowienie. Jest ona jakby jego misteryjnym zatrzymaniem w czasie w celu pokazania go wobec wszystkich oraz przedłużania go w Kościele aż do skończenia świata. Dokonuje się to wprawdzie w zmienionej postaci, ale pozostaje niezmiennie w swojej najgłębszej naturze, gdyż jest ona substancjalną obecnością pod postaciami chleba i wina Wcielonego Syna Bożego, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Eucharystia stanowi także jakby dopełnianie się kenozy Chrystusa – dopełnianie pokory Jego zewnętrznego ukazania się we Wcieleniu. Zupełnie poprawnie można mówić o Eucharystii, jak o Wcieleniu, że jest ona dziełem pokory Syna Bożego. W oparciu o ten aspekt refleksji św. Augustyna można by podjąć refleksję, zmierzającą do pogłębienia związków zachodzących między Eucharystią i Wcieleniem, jego motywem oraz jego historycznością.

c). W kontekście Eucharystii św. Augustyn podejmuje także bardzo ważne zagadnienie „jedzenia i picia”, które jest nieodłącznie związane z nią i z jej celebracją – nie ma pełnej Eucharystii bez „jedzenia i picia”. Jest ona dla wierzącego pokarmem, i to «dla» najpełniej wyraża się w konkretnym „jedzeniu i picie”. Jak wynika z refleksji Biskupa Hippony „bycie pokarmem” jest wpisane w ontologię Słowa. W niebie jest Ono pokarmem istot niebieskich, a na ziemi chce być pokarmem człowieka, do czego dostosowuje się przyjmując postać chleba i wina. To „bycie pokarmem” dla człowieka wierzącego, stosownie do jego natury i możliwości, jest misteryjnym przedłużeniem ontologicznej pokory Syna Bożego, a zarazem ukazywaniem jej trwałego znaczenia oraz skuteczności Jego dzieła zbawienia. Sensem Eucharystii jest „jedzenie i picie”, dlatego wypływa z niego praktyczny wniosek dla życia chrześcijańskiego – musi być ono oparte na Eucharystii jako pokarmie wiary i życia, na jedzeniu ciała i picie krwi Chrystusa. Tylko w ten sposób może być nasycone przez Boga i doprowadzone do pełni przez Niego wyznaczonej. Ten wymiar misterium eucharystycznego zostaje wzmocniony przez jego odniesienie eschatologiczne, gdyż Eucharystia jest pokarmem dającym udział w życiu wiecznym.

d). Każda prawda wiary poprzez Rzeczywistość, na którą wskazuje i do której prowadzi wierzącego, zawiera w sobie – mówiąc językiem współczesnej aksjologii – „moment roszczenia”, czyli wyzwanie i imperatyw zwracający się do wiary i życia chrześcijańskiego, a tym samym domaga się konkretnej odpowiedzi na poziomie osobowym i egzystencjalnym. Zwraca na to uwagę św. Augustyn, gdy kończąc swoje rozważania o pokorze Chrystusa w Eucharystii stwierdza, że także chrześcijanin powinien praktykować pokorę, że jej lekcję powinien nieustannie odczytywać w Jezusie Chrystusie i w Jego dziele, by Go potem naśladować. Za tą koniecznością naśladowania przemawia jednoznacznie Boskość Chrystusa; ona jest pierwszorzędną racją naśladowania Go w wierze. Że jest to ważny dla Augustyna problem, można wywnioskować choćby z tego faktu, że właściwie poświęca mu drugie kazanie *Objaśnienia Psalmu 33*, skoncentrowane na jego treści, w którym szuka określenia, „jaka” powinna być pokora chrześcijańska.

Z refleksji augustyńskiej warto by było przejść do naszej współczesnej teologii sposób analizowania prawd wiary, w którym moment dogmatyczny i moment moralny są nierozdzielnie ze sobą związane. Pozwoliłoby to m.in. na ściślejsze połączenie ethosu z logosem chrześcijańskim, koniecznego oparcia go na nim oraz, dzięki temu, uniknięcia często przesadnego moralizmu, którego skutkiem jest nie tylko zniechęcanie do autentycznego życia chrześcijańskiego, ale nawet rozbijanie go u wierzących.

EUCARISTIA COME SACRAMENTO DELL' UMILTÀ DI CRISTO
NELL'ENARRATIO IN PS. XXXIII DI SANT' AGOSTINO
(Riassunto)

L'autore di questo articolo rivolge l'attenzione sulla riflessione concernente l'Eucaristia nell'*Enarratio in Ps. XXXIII* in cui sant'Agostino parla di questo sacramento come del sacramento dell'umiltà di Cristo. L'umiltà della Trinità soprattutto l'umiltà del Figlio di Dio, Gesù Cristo, manifestatasi nell'Incarnazione é fonte da cui sorge l'Eucaristia. Essa, in conseguenza, come „nutrimento e bevanda” é data al credente come imperativo morale e forza della sua umiltà. Riferendosi alla riflessione eucaristica di sant'Agostino ritroviamo in essa alcuni elementi dottrinali che possono ispirare le nostre ricerche teologiche: a). l'umiltà come l'attributo di Dio; b). l'Incarnazione del Figlio di Dio come forma esteriore dell'umiltà divina; c). l'Eucaristia come prolungamento dell'umiltà di Cristo nel mondo; d). l'Eucaristia come imperativo dell'umiltà nella vita e nella spiritualità cristiana.