

TEOLOŠKO TUMAČENJE EUHARISTIJSKE KRISTOVE PRISUTNOSTI

Dr Aldo STARIĆ

UVOD

Već sam naslov u dovoljnoj mjeri, makar globalno, naznačava predmet ovog predavanja. Međutim, ova tema odnosno njezino izlaganje nailazi na mnoštvo poteškoća, od kojih ćemo spomenuti samo neke. Poteškoća je već u samoj širini objekta o kojem bi ovdje trebalo govoriti. Iz toga je jasno da ovo predavanje neće moći reći sve što bi se moglo a možda i trebalo reći; pokušat ćemo individualizirati neke elemente i neke naglaske koji se čine važnima kada je govor o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti, uzimajući pri tom u obzir osobito novija teološka razmišljanja i rasprave. No, ova novija teološka razmišljanja bila su popraćena i određenim polemikama i suprotstavljanjima, pa i iz toga proizlazi određena poteškoća u izlaganju zadane teme. Srećom, današnja situacija u više—manje svim zemljama više nije takva, što ne isključuje da smo možda mi na ovome tlu još uvijek s obzirom na ovu temu polemički nastrojani. Možda je to posljedica činjenice da je pitanje Kristove euharistijske prisutnosti dugi niz stoljeća izazivalo mnoge polemičke tonove u zapadnom kršćanstvu, čak i uz popratnu pojavu da su se mnogi drugi aspekti euharistijskog otajstva često zaboravljali i u teologiji i u crkvenom životu. „Osjetljivost” ove teme je evidentna. S druge strane, bez pretenzije da se reče cjelovit i zaokružen sud o prošlim stoljećima, ipak treba imati na umu da „pučki” ali i „znanstveni” govor i predodžbe o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti nisu dovoljno vodile računa o definiranoj vjeri Crkve kao ni o općeprihvaćenim teološkim dostignućima. I odatle također jedna velika poteškoća s obzirom na ovu temu.

Sam naslov ovog predavanja jasno naznačava da se ovdje radi o teološkim tumačenjima odnosno tumačenju Kristove euharistijske prisutnosti, pri čemu je (definirana) vjera Crkve o tom pitanju pretpostavka i polazište. Tu teološki napor dolazi kao moguće objašnjenje, produbljenje, preciziranje te vjere koja u sebi uključuje pojmove: euharistijska, Kristova, prisutnost. Naime, ne izgleda dovoljno ponavljati neke formulacije kojima je izrečena vjera Crkve pa da odmah i potpuno bude jasan i smisao i sadržaj tih izričaja.

Već je rečeno da će biti uzeti u obzir osobito noviji teološki napori i pokušaji, ali treba odmah napomenuti da je o tom pitanju u nedavnoj prošlosti napisano upravo nepregledno mnoštvo literature. Stoga je jasno da će ovo predavanje biti selektivne prirode, u nadi da će u njemu naći mjesta temeljne postavke, pomaci i doprinosi tih teoloških razmišljanja. No, kada kažemo „noviji teološki napori” ne bismo htjeli da se pri tom dobije dojam da se radi o nekom kidanju s „tradicionalnim” teologiziranjem, jer zapravo ti noviji pokušaji predstavljaju velikim dijelom „vraćanje na izvore” – liturgijske, biblijske, patrističke, visokoskolastičke – sa željom da ti izvori budu smjerodavni i nadahnjivateljski za što cjelovitije shvaćanje i proživljavanje trajne vjere Crkve u promijenjenim prilikama, okolnostima, načinima mišljenja i izražavanja. Novija teološka razmišljanja o Isusovoj euharistijskoj prisutnosti samo su dio „posuvremenja” katoličke Crkve u 20. st. i dio napora da euharistija ponovo zadobije ono mjesto u životu Crkve koji joj po naravi pripada. Mnogi rezultati tih teoloških radova već su našli mjesto i u crkvenim dokumentima,¹ iako to ne znači da su postali i sastavnica „prakse” Crkve u svim krajevima. I na kraju ovog uvoda želimo naglasiti da temi pristupamo s nadom da se ona shvati samo kao dio mnogo šire teme a to je euharistija.²

1. EUHARISTIJSKA...

Kada čujemo izraz „Kristova stvarna prisutnost”, nije isključeno da još uvijek spontano pomislimo na Kristovu stvarnu *euharistijsku* prisutnost; naime, stoljećima je bilo uobičajeno da se ta prisutnost smatra jedinom *stvarnom* (zbijskom) prisutnošću Kristovom, dok su neke druge njegove prisutnosti ipak bile vrlo metaforički shvaćane.³ Međutim, odnedavna i Crkveni dokumenti o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti ne govore kao o jedinjoj stvarnoj prisutnosti nego kao o njegovoj osobitoj prisutnosti,⁴ odnosno kao o osobitom načinu njegove prisutnosti Crkvi. To je važno, jer se Kristova prisutnost pod prilikama kruha i vina više ne promatra izdvojeno i izolirano, nego u kontekstu Kristove prisutnosti Crkvi, Kristove *eklezijalne* prisutnosti, koja poprima mnoge načine njegove zbiljske prisutnosti i među kojima je prisutnost pod prilikama kruha i vina jedna osobita. Tom je gledanju mnogo pridonijelo ponovno oživljavanje svijesti o trajnoj povezanosti i o trajnom odnosu Krista proslavljenog i njegove Crkve, koja povezanost i koji odnos je konstitutivan za Crkvu kao takvu: Krist nije samo neki povijesni osnivač „crkvenog pogona”, nego je svojim Duhom trajni sazdatelj crkvenog „organiz-

1 Usp. L. RENWART, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents* u: Nouvelle Rev. Théol. 99 (1967) 225–256.

2 Za „jednostranosti” u povijesti euharistijske teologije i prakse usp. A. STRLE, *Euharistija v razvoju zahodne Cerkve* u: V Edinosti – ekumenski zbornik 1974., Ljubljana-Maribor 1974., str. 71–88.

3 To datira od vremena Duns Scota; usp. E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1968., str. 68.

4 Usp. SC, br. 7 (Vat. II); *Uputa o štovanju euharistijskog misterija*, KS (Dokumenti 59), Zagreb 1980, br. 9; PAVAO VI, *Otajstvo vjere*, KS (Dokumenti 59), Zagreb 1980., str. 55s.

ma", njezinog postojanja kao zajednice vjere; u tom kontekstu možemo se podsjetiti na istraživanja i razmišljanja o Crkvi kao „Tijelu Kristovom”, koje „tijelo” nije samo organizacija nego zajednica života podržavana životom-Duhom njezine Glave-Krista. Ovdje se ne osvrćemo na – recimo – izvanliturgijsku Kristovu eklezijalnu prisutnost (npr. na Kristovu prisutnost u „diakoniji” Crkve), nego nas zanima Kristova eklezijalna *liturgijska* prisutnost kao svojevrsan način one njegove „opće” prisutnosti Crkvi. Veliki se pomak dogodio kad je opet oživjela stoljetna vjera Crkve da su liturgijski čini zaista čini čitave Crkve a to znači i „Tijela” i „Glave”,⁵ što sa sobom nosi poimanje da je proslavljeni Krist stvarno (zbiljski) prisutan u svim liturgijskim činima Crkve i to kao onaj koji je *aktivan*, djelatan. Unutar te Kristove liturgijske prisutnosti, osim njegove prisutnosti u liturgijskoj molitvi i liturgijskom naviještanju evandjelja i osim još prvotnije njegove prisutnosti u liturgijskom skupu Crkve, može se govoriti o njegovoj osobitoj prisutnosti u sakramentima („sakramenti” shvaćeni u užem i uobičajenom smislu riječi!), odnosno o njegovoj *sakramentalnoj* prisutnosti, a kao osobiti način te sakramentalne prisutnosti je njegova *euharistijska* prisutnost; ali ni ovu euharistijsku prisutnost ne treba odmah jednostavno poistovjećivati s njegovom prisutnošću pod prilikama kruha i vina. Naime, liturgijska obnova nam je pomogla da jasnije shvatimo da je euharistija (u užem smislu riječi, tj. bez „službe riječi”) čin, slavlje koje predvodi jedini veliki svećenik NZ-a; slično kao i na njegovoj oproštajnoj večeri, za našim euharistijskim stolom On je onaj koji predsjedava, On je kućedomaćin koji nas poziva i sabire k svome euharistijskom stolu, pa makar to činio sakramentalnim putem i putem svojih „zastupnika”⁶ A onda možda ne treba posebno isticati doprinose tzv. „misterijske teologije” vezane osobito uz ime O. Casela ali i drugih liturgičara i teologa kao ni doprinose koji su opet „otkri- li” biblijsku i patrističku kategoriju memorijala, spomen-čina, liturgijskog memorijala. Već je postala opća svojina da danas još izrazitije govorimo o prisutnosti Kristovog djela spasenja, o prisutnosti Kristove smrti i uskrsnuća, Kristovog vazmenog otajstva u euharistijskom slavlju. Pregnantnost kategorije „memorijala” odnosno euharistije kao memorijala Kristovog otkupiteljskog djela navodi nas da govorimo o posadašnjenju, o prisutnosti tog djela spasenja po euharistijskom slavlju, po euharistijskom činu. S J. Betzom ovu euharistijsku prisutnost možemo nazvati aktualnom anamnetičkom prisutnošću⁷. Kako i u kojem smislu možemo govoriti o prisutnosti prošlog i neponovljivog povijesnog događaja je problem za sebe, koji nije direktno predmet ovog predavanja; samo pripominjemo da će taj problem morati biti promatran u svjetlu činjenice da je otkupiteljsko djelo, makar se dogodilo jednom u povijesti, djelo Sina Božjega, tj. da je to njegov čin pa je zbog toga u samom tom povijesnom činu počelo trajnosti i sveudiljnosti.⁸ U

5 Usp. SC, br. 7.

6 Usp. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973., str. 22s; J. BETZ u: *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1973., str. 267 naziva tu prisutnost „prinzipale Aktualpräsenz”.

7 Ibid.

8 Usp. E. SCHILLEBEECKX, *Krist sakramenat susreta s Bogom*, KS (Priručnici 14), Zagreb 1976., str. 46–50.

kontekstu Kristove euharistijske prisutnosti kao kućedomaćina koji okuplja svoje sustolnike i u kontekstu euharistijske prisutnosti njegovog djela otkupljenja (njegove žrtve) i govor o Kristovoj prisutnosti odnosno govor o prisutnosti njegovog Tijela i Krvi pod prilikama kruha i vina postaje zaokruženiji i cjelovitiji; naime, kućedomaćin „aktualizira” svoje djelo spasenja i pruža svojim sustolnicima kruh i vino koji „sadrže” (usp. DS 1651) njegovo Tijelo i Krv. Tu se postavlja pitanje o osobitosti te Kristove somatske (tjelesne, tj. prisutnosti njegovog Tijela) prisutnosti naspram ostalih njegovih sakramentalnih načina prisutnosti. Papa Pavao VI. u enciklici *Mysterium fidei* (Otajstvo vjere) piše: „Ovu prisutnost (tj. Kristovu prisutnost pod prilikam kruha i vina) nazivamo 'stvarnom' ne na način isključivanja, tj. u tom smislu kao da druge prisutnosti ne bi bile 'stvarne', nego na posebni način, jer je supstancijalna, tj. jer je po njoj prisutan čitavi i potpuni Krist, kao Bog i Čovjek”.⁹ Dakle, od tridentinskih „vere, realiter et substantialiter” (DS 1651), izraz „substantialiter” rezervira se za Kristovu somatsku prisutnost u euharistiji, a to „substantialiter” tumači u smislu „sadržaja” sakramenta euharistije, tj. posebnost euharistijske somatske prisutnosti je u tome što je prisutan „čitavi i potpuni Krist” (usp. u tom smislu i Trident – DS 1639); nasuprot toj Kristovoj *supstancijalnoj* prisutnosti nekako se uvriježilo da se njegovu prisutnost po ostalim sakramentima naziva *dinamičnom*¹⁰ u smislu da su ostali sakramenti znakovi odnosno da „sadrže” njegovu snagu odnosno njegov Duh (jer to je njegova snaga). Euharistijski kruh i vino ne označavaju samo Kristovu akciju nego baš njegovo cjelovito biće. Ako ostali sakramenti „posreduju” jedan aspekt, jedan „element” događaja Isusa Krista, euharistija je „totalni” sakrament, sakrament čitavog događaja. O tome što ta vjera u prisutnost čitavog Krista nosi sa sobom u odnosu na sakramentalne znakove kruha i vina bit će govora kasnije. U kontekstu svih načina Kristove eklezijalne prisutnosti ova euharistijska prisutnost može se gledati kao „najviši događaj prisutnosti” ili kao „najviši slučaj” prisutnosti Krista njegovoj Crkvi.¹¹ Kada kažemo „događaj Isusa Krista”, onda u to uključujemo i osobu i „sudbinu”, ono što ta osoba jest i što je postala živeći naš ljudski vijek. Možda u ovim razmišljanjima nije nevažno podsjetiti se da tradicija uporno govori o euharistiji kao o „memorijalu njegove smrti” (*memoriale mortis eius*), a s druge strane smrt u ljudskom životu predstavlja „sažetak” života, predstavlja trenutak kada netko sebe „dovršava”, kada postaje ono što jest – to je „čin” samodovršenja. I budući da je euharistija „memorijal njegove smrti”, postaje ponešto razvidnije zašto ovaj sakrament „sadržava” čitavog i potpunog Krista.¹² No, pri isticanju osobitosti Kristove euharistijske somatske prisutnosti ne smije se zaboraviti da je i ona sakramentalnog reda.¹³ Dapače, budući da su sakramenti „u redu znakova”, i osobitost euharistijskog sakramentalnog znaka nije zanemar-

9 Str. 56.

10 Usp. SC, br. 7: „virtute (adest)”.

11 Usp. K. RAHNER, *Prisutnost Kristova u liturgijskoj zajednici* u: Svesci br. 14 (1969) 9s.

12 Usp. G. B. SALA, *Transsubstantiation oder Transsignifikation?* u: *Zeitschr. für kath. Theol.* 92 (1970) 18–22.

13 Usp. *Uputa...*, br. 4.

ljiva. Naime, Isus je za euharistiju izabrao stvari koje se konzumiraju; u drugim sakramentima sakramentalna gesta „upotrebljava” jednu ili drugu „vlastitost” dotičnih materijalnih stvari – npr. moć vode da pere – ali u euharistiji su upotrijebljene stvari koje su određene da se konzumiraju da bi postale sastavnica onoga koji ih uzima;¹⁴ već euharistijski sakramentalni znakovi potpuno se „daju” primatelju i time su znakovi da se i njihov „sadržaj” potpuno daje pričesniku toga kruha i te čaše.

2. ...KRISTOVA...

Već smo i do sada naizmjenično govorili o *Kristovoj* prisutnosti i o prisutnosti njegovog *Tijela i Krvi*. To je već postalo uobičajeno, tj. da i izraz „tijelo i krv” označava čitavog čovjeka. I Tridentinski sabor definira stalnu vjeru Crkve da kruh i vino „sadrže” čitavog Bogočovjeka Isusa Krista, ali do toga dolazi skolastičkom konstrukcijom „vi verborum” i „vi concomitantiae” (DS 1640), što je jasni znak sklonosti zapadne Crkve već od otačkih vremena da se „tijelo” (*corpus/caro*) i „krv” (*sanguis*) ipak shvaćaju kao dijelovi čovjeka.¹⁵ Doduše, izjava Tridentinskog sabora mogla je dostajati da se u govoru o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti misli na čitavo Kristovo proslavljeno biće; međutim, ne čini se da su stvari tako tekle. U nadvladavanju mnogih „šozističkih” predodžbi o Kristovoj euharistijskoj somatskoj prisutnosti može nam pomoći biblijsko poimanje „tijela” i „krvi”, tj. shvaćanje tih izraza u smislu označavanja cjelokupne čovjekove stvarnosti – jednom više pod vidom njegove pojavnosti i uključenosti u ovozemaljski kontekst a drugi put više pod vidom vlastitog individualnog života. Osim toga možda već sam binom „tijelo-krv”, ali pogotovo govor o tijelu koje se „predaje” i krvi koja se „prolijeva”, upućuje na to da o proslavljenom Kristu ne mislimo previše „esencijalistički” nego da mislimo i na njegovu „egzistenciju” i to onu proslavljenu koja je zasvagda „obilježena” činjenicom da je on „dao” svoje tijelo i „prolio” svoju krv; Kristov „izlazak” iz ovog svijeta nije bilo njegovo nestajanje nego „odlazak Ocu” gdje je onakav kakav je „postao” svojim povijesnim življenjem; njegova ovozemaljska povijest nije jednostavno nestala nego je „upisana” u njegovo proslavljeno biće; njegovo „predanje” i „prolijevanje” i danas je „utkano” u ono što on jest kao onaj koji je „s desne Bogu”.¹⁶ „Personalna” ontologija to želi izreći tvrdnjom da je osoba „sastavljena” i od svoje biti ali i od svojih čina.¹⁷

Kad govorimo o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti, ne izgleda suvišno još jasnije naglasiti da se radi o proslavljenom Kristu, tj. da je njegov „poredak” sadašnjeg življenja *slava* koja mu omogućuje da bude prisutan gdje i kada hoće; naše „boravljenje u tijelu” (Pavao) daje nam mogućnost kontaktiranja i susreta

14 Usp. J. DE BACIOCCHI-H. VERDIÈR, *L'Eucharistie*, Paris 1975., str. 39.

15 Usp. J. BETZ, nav. dj., str. 293.

16 Usp. J. RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie* u: Tub. Theol. Quartalschr. 147 (1967) 153 s.

17 Usp. A. GERKEN, nav. dj., str. 184 i 199s.

s drugim osobama, ali nam ujedno postavlja neke „granice”, neka ograničenja; proslavljeni Krist je u poretku slobode gdje je presudno samo htijenje ali ne i prostorno-vremenska ograničenja.¹⁸ Katkad se, prema Bibliji, taj poredak sadašnjeg Kristovog postojanja naziva i „pneumatski” za razliku od našeg „sarksističkog” poretka življenja; pri takvom načinu govora ne smije doći do zabune pa da se pomisli da je Krist prestao biti „tijelo”, tj. konkretna ljudska i povijesna stvarnost nego se radi o „stanju” u kojem sada živi taj konkretni povijesni Sin Božji, koji kao takav uživa „slobodu” koju daje Duh.

3. ...PRISUTNOST

Već je stoljećima uobičajeno govoriti da je Krist *prisutan* pod prilikama kruha i vina; to je stoljećima tako, iako je još i Trident preferirao govoriti da je Krist „sadržan” pod prilikama kruha i vina.¹⁹ S druge strane, iako se upotrebljavao izraz „prisutnost”, ne može se reći da se tom pojmu kao takvom posvećivala neka osobita pažnja, odnosno taj se pojam nije za sebe razrađivao ili objašnjavao, nego se više prepuštalo da si svatko nekako dočara i predoči što se izriče riječju „prisutnost”. Svakako je zasluga novijih filozofskih i teoloških razmišljanja što su i tu izvornu čovjekovu datost pokušala sustavnije obraditi. Naime, jedan od uzroka što se ranije nije tom pojmu posvećivala posebna pažnja vjerojatno je i taj što „prisutnost” na koncu ipak označava jednu temeljnu čovjekovu datost i odrednicu koju on više naslućuje i doživljava i iskušava negoli što je racionalno može obraditi; s ovom je datošću slično kao i s mnogim čovjekovim „situacijama”, kao što su npr. ljubav, radost, tuga... Logično je što su noviji filozofski naponi, koji su više-manje zainteresirani prvenstveno za čovjekovu „egzistenciju” a ne za čovjekovu „esenciju”, fundamentalnim čovjekovim „stanjima” posvetili više pažnje. S obzirom na „prisutnost” kaže se da je u 20. st. izrađena „fenomenologija prisutnosti”, tj. iznesena su neka zapažanja koja bi željela osvijetliti tu činjenicu prisutnosti, a što onda može imati i određeni utjecaj na bogatije i svestranije objašnjenje i Kristove euharistijske prisutnosti.

U ovim novijim zapažanjima o prisutnosti u središtu je čovjek i njegova prisutnost, odnosno polazište „tumačenja” prisutnosti je čovjekova specifična prisutnost. Naime, za predmete oko nas možemo govoriti da su *negdje* prisutni, tj. njima pridjevamo tu datost ako zauzimaju neko mjesto, neki prostor. Često nam se događa da na isti način tretiramo i čovjeka pa i njega možda promatramo kao predmet i susljedno tome i o njemu govorimo da je prisutan ili ne već prema tome da li zauzima neko mjesto ili ne. Slobodno se može reći da je ta lokalna odnosno mjesna prisutnost bila polazište i kad se govorilo o Kristovoj euharistijskoj prisutnosti. Međutim, novija filozofsko-antropološka razmišljanja ukazuju na to da je prisutnost prvenstveno antropološka datost i da otuda treba početi i kad se govori o „općem pojmu” prisutnosti. Doduše, čovjek je i tijelo, tj. zauzima neki pro-

¹⁸ Usp. J. RATZINGER, nav. čl., str. 154.

¹⁹ Usp. L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia*, Roma 1971., str. 185–188 (skripta).

stor, ali već i obični govor zna za prisutnost tijelom a odsutnost duhom i obratno. Bilo bi idealno kada bi prisutnost tijelom ujedno označavala odnosno bila „znak” da je čovjek i duhom prisutan, ali moramo računati s rečenom dijalektikom, tj. s činjenicom da „tijelo” ne posreduje uvijek i prisutnost čovjeka kao osobe. S druge strane, čak i u idealnom slučaju ne smijemo „širinu” ili „prostornost” čovjekove prisutnosti ograničiti na „prostor” koji zauzima on ukoliko je tijelo; „blizina” nije uvijek i nije samo zauzimanje istog mjesta, a da i ne spominjemo mogućnost da „fizička” blizina (npr. biti u istoj sobi) može ujedno biti i jako velika (duhovna) udaljenost, što onda sa sobom povlači zaključak da je naše tijelo mogući „posrednik”, mogući „realni simbol” tipične antropološke prisutnosti.²⁰ Za prisutnost kao antropološku datost glavno obilježje je ne prisutnost negdje nego *prisutnost nekome*, koja je potpuna i dovršena tek kada su osobe uzajamno prisutne jedna drugoj. Ta prisutnost nekome zahtijeva izlaženje iz sebe, otvaranje, volju za komuniciranjem kao i prihvaćanje odnosno iste reakcije i sa strane druge osobe – tek tada se događa prisutnost u punom smislu riječi, jer se događa susret. Jasno je da ta prisutnost može biti većeg i manjeg intenziteta, veće ili manje otvorenosti, veće ili manje dubine. A budući da smo i „tijelo”, razumljivo je da smo zapravo uvijek navezani na nekog „tjelesnog” posrednika; to je ponajprije naše fizičko tijelo, koje „aktivira” naš duh – riječju, gestama, pokretima, stiskom ruke i sl.: čovjek se „izražava” tijelom ali zaista sebe izražava, sebe komunicira, sebe „nudi” drugoj osobi da bi se dogodio susret. No, osim svog fizičkog tijela čovjek može posegnuti i za „tijelima-tvarima” oko sebe da bi i njih učinio posrednicima svoje volje za komuniciranjem, za susretom, za prisutnošću drugima. Ti „posrednici” ne moraju biti na dohvata ruke onoga koji želi biti prisutan drugim osobama nego mogu biti i udaljeni od njegovog tijela (kao što je npr. pismo) a ipak trebamo sasvim ozbiljno uzeti i tu prisutnost usprkos prostornoj udaljenosti. Naime, već smo rekli da zauzimanje određenog prostora treba vrlo relativizirati kada je govor o izvornoj čovjekovoj prisutnosti. Takvu ćemo prisutnost uzeti to ozbiljnije i zbiljskije što ozbiljnije kao istinsku realnost uzmemo „čovjekov svijet” – njegove misli, osjećaje, nade... Ako nam je realno samo što je opipljivo, u opasnosti smo da zapravo čovjekov „duh” i njegov osobni život ne uzmemo za prvotnu čovjekovu stvarnost. U kontekstu međusobne ovisnosti „osobnosti” i „tjelesnosti” ima mjesta govor i o antropologiji znaka. „Znak” je također jedna od osnovnih antropoloških kategorija, što nije bilo nepoznato ni prošlim stoljećima, ali su novije antropološke znanosti, filozofija i teologija svratile pažnju na „proces” koji vodi do pojave znaka, tj. postale su pažljivije prema samom događanju znaka, prema radnji-gesti koja od nekog predmeta tvori znak; u takvom gledanju je presudna uloga davatelja znaka, njegova gesta kojom stvari oko sebe čini posrednicima svoga komuniciranja, svoje volje za susretom s drugom osobom. Doduše, „znak” može biti vrlo općenit i neodređen pojam, koji nas npr. na nešto podsjeća, o nečemu informira, ali gesta kao znakovita radnja u odnosu na onoga koji čini tu gestu i od neke stvari čini znak, jest kao neko proširenje svoga vlasti-

20 Usp. K. RAHNER, nav. čl., str. 7.

toga tijela; osoba može neke stvari učiniti izrazom svoga svijeta, svoga bića; tom čovjekovom gestom stvari prestaju biti stvari i postaju znakovi. Teško je do kraja opisati odnos koji nastaje između čovjeka i stvari koje on uzima i uključuje ih u posrednike izražavanja svojih misli, osjećaja... Bez želje za nekim zadovoljavajućim filozofskim objašnjenjem naša je namjera samo to da postanemo osjetljiviji na taj svijet znakovitog komuniciranja. Može se ipak reći da čovjek svoj osobni život, svoj svijet vlastite osobe na neki način prelijeva u stvari koje upotrebljava kao svoje izražajno sredstvo, on se na neki način „utjelovljuje” u tim stvarima, on se na neki način uprisutnjuje po tim i u tim stvarima. Zaista je događanje znakova čitav jedan proces koji i opet više naslućujemo nego što ga možemo do kraja izreći. Stvaranjem znakova čovjek stvari oko sebe može „subjektivizirati”, uključiti ih u svoj tipični osobni svijet. Tu čovjekovu aktivnost možemo nazvati istinskim pre-(s)tvaranjem. Što ozbiljnije uzimamo čovjeka kao osobu i kao vlastiti „svijet”, to će i ovo pretvaranje stvari u znakove biti radikalnije s obzirom na stvari nego što su same fizikalno-kemijske promjene i procesi. Kada čovjek od stvari čini znakove svoga samosaopćavanja, onda te stvari „dotiče” na radikalnoj razini negoli kemijski procesi, „hvata” ih u njihovoj „dubini”, u njihovoj „srži”, u njihovom bitku.

Pojačana osjetljivost novijih vremena za personalističku stranu čovjekovog bića, dio čega je i rečena „fenomenologija prisutnosti” i „antropologija znaka”, našla je svoje plodonosne odjeke i u sakramentologiji općenito i u euharistijskoj teologiji. To ne znači unaprijed tvrditi da se ovim novijim uviđanjima može cjelovito objasniti otajstvo euharistije, ali mnogi elementi tih gledanja trebaju se ugraditi i u teološko tumačenje Kristove euharistijske somatske prisutnosti. Ponajprije, još je jasnije da se i u euharistijskoj prisutnosti radi o jednoj živoj osobi a ne o nekom predmetu, pri čemu neka bude još jednom naglašeno da se radi o osobi koja nije sputana „sarksističkim” odrednicama prostora nego je „proslavljena”, tj. nalazi se u slavi pa joj prostor ne može biti zapreka da bude prisutna gdje hoće, gdje je odredila „ročišta”, i u „mjeri” u kojoj hoće. Ali dok smo mi u poretku „sarksa”, tj. dok nam je „tjelesnost” nužan posrednik i osobne prisutnosti, i ta „proslavljena” osoba, ako nam želi biti dostupna odnosno ako hoće biti prisutna na nama primjeren način, treba također „tjelesnost” odnosno potrebne su joj „stvari” ovoga svijeta kao posrednici njezinog htijenja da nam bude bliza, da nam bude prisutna. Dakle, i Krist „subjektivizira” ovozemalske „stvari”, i on ih uzima i pretvara u nosioce, u „znakove” svoje volje za prisutnošću, za susretom; On se može „poistovjetiti” s tim znakovima u mjeri koja je nama u konačnosti neshvatljiva. Konkretno, klasična je teologija Kristovo pretvaranje, subjektiviziranje, mijenjanje euharistijskog kruha i vina pokušala objasniti pojmom transspustancije, o čemu će malo kasnije biti više riječi. Ovo naglašenije personalističko gledanje i na Kristovu euharistijsku prisutnost može biti pomoć u nadvladavanju nekih previše „kozmoloških” predodžbi kada se radi ili o objašnjavanju ili o štovanju tog otajstva. U euharistiji se npr. uopće ne može raditi o tome da je problem kako dva „predmeta” (tj. kruh i Tijelo Kristovo) mogu u isto vrijeme zauzimati isto mjesto. Visoka skolastika je to već davno na svoj način riješila kada je govorila da se Krist u euharistijskom kruhu nalazi „illocaliter

in loco” ili kada je govorila da se Krist tu nalazi „definitive” ali ne i „circumscriptive”. Osim toga, ne čini se suvišnim i u ovom kontekstu još jednom naglasiti da i Kristova somatska prisutnost spada u red njegovih sakramentalnih prisutnosti, tj. da i o toj njegovoj prisutnosti moramo govoriti dijalektički: on je po euharistijskom kruhu i vinu prisutan kao onaj koji je otišao k Ocu, kao onaj koji je „odsutan” – ne prostorno nego odsutan iz našeg poretka življenja, iz našeg „sarksističkog” poretka a živi u poretku „slave” odnosno „duha”; i za ovu osobitu njegovu prisutnost vrijedi povijesno-spasenjska napetost „već” i „još ne” – već je prisutan ali sakramentalno a ne još „licem u lice”.²¹ A ako primijenimo i na Kristovu euharistijsku prisutnost osobno obilježje i u smislu da je dovršena prisutnost tek uzajamna prisutnost osoba, odnosno ako jasnije uočimo da svaka „prisutnost u” (nekoj stvari-znaku) ima za cilj „prisutnost nekome” (praesentia in – praesentia ad),²² onda i ta prisutnost Kristova je ona²³ čije je opravdanje i cilj da postane prisutnost svakom zajedničaru euharistijskog stola ili čak i odsutnom članu crkvene zajednice,²⁴ da bi „najviši slučaj” Kristove eklezijalne prisutnosti, tj. prisutnosti pod prilikama kruha i vina, postao i „slučaj” svakog pojedinca u toj zajednici; već su skolastici u događanju svakog sakramenta razlikovali „res et sacramentum” i „res (tantum)”, pri čemu su govorili da svaki „res et sacramentum” teži da se dovrši time što će se dogoditi i „res (tantum)” sakramenta; u euharistiji je za njih „res et sacramentum” bila Kristova prisutnost pod prilikama kruha i vina a „res (tantum)” ovog sakramenta je primanje Krista po sakramentalnoj pričesti. Ovime nije rečeno da je „vrijednost” Kristove somatske prisutnosti pod prilikama kruha i vina sasvim odnosna,²⁵ nego ona ima i određenu vrijednost „u sebi”, što je praksa katoličke Crkve već stoljećima izražavala štovanjem Presv. oltarskog sakramenta,²⁶ ali ni to štovanje izvan euharistijskog slavlja ne može biti drugo nego „razrađivanje” samog značenja i smisla činjenja euharistije.

4. TRANSSUPSTANCIJACIJA

U vezi s Kristovom euharistijskom somatskom prisutnošću teološka i vjernička refleksija nije se zadovoljila samo ispovijedanjem vjere u tu prisutnost nego je pokušala objasniti i „ulogu” euharistijskog kruha i vina. Ni novija teološka razmišljanja nisu mogla zaobići tu temu. Ni u ovom pitanju nećemo moći uzeti u obzir svu

21 Usp. J. RATZINGER, nav. čl., 154.

22 Usp. L. LIGIER, nav. dj., str. 188s.

23 Usp. L. RENWART, *Zašto ove diskusije u vezi s Euharistijom?* u: Svesci br. 7/8 (1967), str. 23.

24 Usp. *Uputa...*, br. 3e i 49.

25 Usp. J. GALOT, *Théologie de la présence eucharistique* u: Nouvelle Rev. Théol. 85 (1963), str. 19–39.

26 Usp. J. A. JUNGSMANN, *Gebet vor dem Tabernakel* u: Geist und Leben 40 (1967), str. 339–347.

literaturu,²⁷ pa će biti upravo neizbježna neka pojednostavljenja, ali uz nastojanje da ono temeljno i bitno ipak bude uzeto u obzir.

Ponajprije bismo željeli naglasiti da se u spomenutim novijim razmišljanjima i pitanje „promjene” kruha i vina u euharistijskom slavlju nastoji staviti u širi kontekst; naime, želi se uzeti u obzir čitavo sakramentalno događanje, čitavo „činjenje” sakramentalnog znaka unutar kojega osobitu ulogu imaju i kruh i vino. Treba imati na umu da je sakramentalni znak ovog sakramenta jedan zajednički obrok što je više negoli jednostavno uzimanje hrane. No, onda slijedi da je obrok u euharistiji „promijenjen” kao cjelina: taj obrok nije čin biološkog održavanja tijela a nije ni samo obrok prijateljstva i drugarstva, nego je to večera Gospodnja, blagovanje na „spomen” Isusa Krista. U kontekstu tog druženja s uskrslim Isusom „promijenjeni” su i kruh i vino. Govor o promjeni kruha i vina u euharistijskom slavlju je uobičajen već od otačkih vremena bez obzira na izraze koji su upotrebljavani za označavanje euharistijske promjene.²⁸ Tridentinski sabor govori o toj promjeni (*conversio*) kao o „čudesnoj i jedincatoj” (*mirabilis et singularis*) (DS 1652), a opisuje je kao „promjenu čitave biti (*substantia*) kruha u Tijelo i čitave biti vina u Krv Kristovu” (ibid.) i nadodaje da katolička Crkva tu promjenu vrlo prikladno (*aptissime*) naziva transsupstancijacijom (ibid.; usp. DS 1642). Sasvim je razvidno da je u tumačenju te promjene ključni pojam „substantia”. Nakontridentinska teologija je sasvim spontano taj pojam tumačila aristotelovski, kao što je to već činila visoka skolastika srednjeg vijeka. Prema aristotelovskoj kozmologiji svako materijalno biće, pa tako i kruh i vino, „sastavljeno” je od supstancije (*materia prima + forma*) i od akcidenata; supstancija označava ono trajno, „subjekt” nekog bića nasuprot akcidentima koji su promjenljive vlastitosti toga bića; supstancija je nešto metempirijsko i dostupno intelektu a akcidenti nešto empirijsko i dostupno osjetilima.²⁹ Prema tom gledanju euharistijska transsupstancijacija je promjena supstancije i samo supstancije, dok akcidenti ostaju; u ovakvom tumačenju postoji i velika filozofska poteškoća jer se tvrdi da mogu postojati akcidenti bez „subjekta”; skolastici su taj problem uglavnom rješavali pozivanjem na Božju svemoć koja je kadra izvesti i taj „paradoks”.³⁰ Usprkos tome ovo objašnjavanje euharistijske promjene aristotelovskim kategorijama omogućavalo je zastupanje realizma glede Kristove somatske prisutnosti, ali i realizma akcidenata odnosno sakramentalnog poretka te prisutnosti, čime je nadiden i senzualizam i puki simbolizam u

27 Kao „panoramu” tih rasprava usp., npr., J. M. POWERS, *Teologia Eucaristica* (Giornale di teologia 34), Brescia 1969.

28 Usp. J. AUER, *Das Mysterium der Eucharistie* (Kleine kath. Dogmatik 6), Regensburg 1971., str. 174–180.

29 Radije upotrebljavamo binom „empirijski”–„metempirijski” nego „fizički”–„metafizički” i to zato što je izraz „fizički” dvoznačan: katkada „fizički” znači stvarni, a katkada ono što je osjetno. Katkada dolazi do nesporazuma i zbog tih razlika; npr. treba reći da je transsupstancijacija „fizička” promjena u smislu stvarna ali ne „fizička” u smislu neke fizikalno-kemijske promjene.

30 Tako J. AUER, nav. dj., str. 190s.

tumačenju ovog otajstva. Ovime nije rečeno da su teolozi već u kasnom srednjem vijeku, a i nakon Tridenta, uvijek bili dosljedni u tome da supstanciju euharistijskog kruha i vina zaista i shvaćaju i interpretiraju kao metempirijsku (odnosno metafizičku) datost. Pogotovo se to ne može reći za „pučko” shvaćanje euharistijske promjene kruha i vina; naime, to „pučko” gledanje je ipak skloni čitavu stvarnost – npr. kruha i vina – poistovjećivati s onim što je opipljivo i dostupno osjetilima, što može onda imati upravo katastrofalne posljedice u shvaćanju i predočivanju vjere u promjenu kruha i vina.

U „znanstvenim”, tj. filozofskim i teološkim krugovima aristotelovska kozmologija i unutar nje dijeljenje na supstanciju i akcidente u sastavu stvari oko nas postala je osobito problematična krajem prošlog i početkom ovog stoljeća. Osim nekih filozofskih doumljivanja (npr. H. Bergsona) presudnu ulogu u tome imao je novovjekni prirodnoznanstveni uvid u „strukturu” i „sastav” tvari oko nas. Te tvari su zapravo konglomerati, slučajni skupovi jako sitnih čestica (molekula, atoma, protona...) a ne neki stabilni „subjekti”. Mnogi katolički teolozi, osobito između dva svjetska rata, smatrali su da se i u teologiji moraju uzeti u obzir ove nove prirodnoznanstvene spoznaje. Konkretno: u euharistijskoj teologiji su o transsupstancijaciji govorili kao o mnoštvu promjena tih čestica od kojih se sastoji neki komad kruha; drugim riječima, i dalje su smatrali da treba u stvarima dijeliti supstanciju i akcidente ali su supstancijom odnosno supstancijama nazivali te sitne čestice koje tvore npr. komad kruha; dosljedno tome i euharistijsku transsupstancijaciju tumačili su kao promjenu tih čestica iako akcidenti, kao što su električni naboji, masa, magnetski efekti i sl., ostaju i nakon euharistijske „pretvorbe”.³¹ Usprkos razlikovanju „supstancije” i „akcidenata” ovakvo tumačenje svodi transsupstancijaciju ipak na fizikalno-kemijski proces; zato se ne čini neopravdanim govoriti u tom kontekstu o nekoj „euharistijskoj fizici” i o „fizicističkoj” interpretaciji euharistijske promjene kruha i vina. S vremenom je ova epizoda ipak urodila još jasnijim uviđanjem da se euharistijska transsupstancijacija mora tumačiti kao metafizikalna, metempirijska, metafizička promjena, iako je s tim povezano i ključno pitanje: a što je zapravo „supstancija” ovozemaljskih stvari? kako i u kojem smislu govoriti o toj „supstanciji” ne negirajući spoznaje npr. kvantne fizike i gledanja na „materiju” kao na „energiju”? Nadvladavanje spomenutih novijih „fizicističkih” interpretacija transsupstancijacije nije išlo brzo. Može se reći da je to postala svojina svih teoloških pokušaja tek nakon 2. svjetskog rata u raspravama koje su 50-tih i 60-tih godina vodene osobito u Italiji, a vezane su poglavito uz imena F. Selvaggia, profesora filozofije na Gregorijani u Rimu, i s druge strane profesora dogmatike u Milanu C. Colombóa, kasnijeg osobnog teologa pape Pavla VI. Kratko rečeno, prema Selvaggijevom mišljenju po euharistijskoj transsupstancijaciji protoni, neutroni, elektroni, atomi i molekule prestaju postojati i mijenjaju se u Kristovo Tijelo i Krv, a ostaju akcidenti koji pripadaju tim supstancijama – ostaju, dakle, protežnost, masa, električni naboji, magnetska i električna energija, svi optički, akustički i termodinamički efekti – to sve nakon transsupstancijacije tvori euharistijske „prilike”, tj. skup

31 O tom usp. E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische...*, str. 61–63.

fenomena koji se direktno mogu iskusiti.³² „Fizicizam” ovog tumačenja transsupstancijacije je evidentan; „supstancija” se uzima za ono što bi skolastici svrstali u „akcidente”. Selvaggiu je odgovorio spomenuti C. Colombo tvrdeći da „fizička” stvarnost (pod izrazom „fizička” Colombo očito misli na empirijsku stvarnost), koja je predmet modernih znanosti, nije dotaknuta transsupstancijacijom, jer katolička dogma o transsupstancijaciji ne uključuje nikakvu promjenu „fizičke” stvarnosti kruha i vina, nego se vjerovana promjena događa u stvarnostima koje su „iznad” stvarnosti koja se može „fizički” iskusiti, promjena se događa među „nadfizičkim” upravo metafizičkim stvarnostima.³³ Dakle, Colombo sasvim očito zastupa da se euharistijska promjena događa na metempirijskoj odnosno, kako on kaže, nadfizičkoj razini.³⁴ Može se reći da je ova diskusija više-manje bila i kraj pokušaja da se transsupstancijacija tumači „empirijski”, što je postalo zajedničko dobro svih kasnijih diskusija u vezi s ovim pitanjem.

Ali zanimljivo je da C. Colombo i dalje govori o „supstanciji”; međutim, njegovo poimanje „supstancije” nije očito tumačenje neoskolastika, koji su se pokušali „prilagoditi” prirodoznanstvenom gledanju na stvari. No, njegovo poimanje „supstancije” nije ni jednostavno u smislu aristotelovske kozmologije. Dapače, treba reći da ni ostali katolički teolozi više ne povezuju poimanje „supstancije” stvari jednostavno s rečenom kozmologijom, nego je shvaćaju u smislu „sensus communis-a”, tj. u smislu općeljudskog shvaćanja koje ipak razlikuje između neke temeljne i konstantne stvarnosti stvari, gdje se radi o bivstvu i biti (tzv. ontološka stvarnost) i „fenomena” koji su promjenljivi i dostupni osjetilima i predmet prirodnih znanosti. Noviji katolički teolozi zastupaju pojam „supstancije” koji u teologiji o euharistiji nije navezan ni na kakav filozofski sustav i kozmologiju, nego se njime izriče nešto što o stvarima kaže ljudski razum.³⁵ Ti su teolozi uglavnom složni da ni Trident nije s dogmom vjere htio kanonizirati i neki filozofski ustav – konkretno: aristotelizam – čak i uz pretpostavku da je aristotelizam bio „mentalitet” tridentinskih otaca. To onda znači da ni transsupstancijaciju ne treba tumačiti kategorijama neke određene filozofije, iako time nije rečeno da npr. aristotelizam ne sadržava mnoge elemente „philosophiae perennis” odnosno „sensus communis”.³⁶ Na toj liniji je i Pavao VI, kada u enciklici *Mysterium fidei* iz god. 1965. kaže: „Tim (tj. tridentinskim – naša op.) se formu-

32 F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna* u: *Gregorianum* 30 (1949) 43; ostali članci od istog autora: *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica* u: *Gregorianum* 37 (1956) 16–33; *Ancora intorno ai concetti di 'sostanza sensibile' e 'realtà fisica'* u: *Gregorianum* 38 (1957) 503–514.

33 C. COLOMBO, *Teologia, filosofia e fisica nella transustanziazione* u: *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 93 i 120s; ostali članci istog autora: *Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna* u: *La Scuola Cattolica* 84 (1956) 263–288; *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica* u: *La Scuola Cattolica* 88 (1960) 23–55.

34 O tom pitanju usp. J. T. CLARK, *Physics, Philosophy, Transubstantiation, Theology* u: *Theological Studies* 12 (1951), str. 24–51.

35 Usp. A. BENI, *L'eucaristia*, Torino 1971., str. 35.

36 Usp. L. LIGIER, nav. dj., str. 241–244; E. SCHILLER-BEECKX, nav. dj., str. 34–37; usp. i K. RAHNER, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles* u: *Schriften zur Theologie* IV, str. 357–386, osobito str. 372–377.

lama, kao i ostalima kojima se služi Crkva u izlaganju vjerskih dogmi izražavaju poimanja koja se ne vežu uz neki stupanj ljudske kulture, ili uz neki određeni znanstveni napredak, niti uz ovu ili onu bogoslovsku školu, nego pokazuju ono što ljudski um o stvarima shvaća općim i nužnim iskustvom i očituje zgodnim i prikladnim riječima uzetim iz pučkog ili književnog govora. I zato su prilagođene svim ljudima svih vremena i na svakom mjestu.”³⁷ Dakle, može se reći da katolički teolozi riječju „supstancija” žele izraziti „zadnju, temeljnu” stvarnost stvari, „dubinu” stvari, njihovo „u sebi”, njihovu „narav”, njihov „identitet” odnosno taj izraz želi izreći ono što treba odgovoriti na pitanje: *što su stvari*.³⁸ Ali kada treba i zaista odgovoriti na pitanje: što je „stvarnost”, npr. stvarnost kruha, mora se priznati da nije lako dati odgovor; zato je i razumljivo da se i na pitanje o općem pojmu „supstancija” zapravo daju opisni odgovori: supstancija je ono temeljno, ono zadnje, ono konstantno u biću i sl. Već su i skolastici na pitanje što je „supstancija” nekog bića, odnosno u našem slučaju nekog materijalnog bića, odgovarali više „negativno” nego „pozitivno”: supstancija nije masa, nije kvantitet, nije boja, nije veličina...³⁹ Možemo reći da će i noviji pokušaji tumačenja transsupstancijacije biti u velikoj mjeri pokušaji da se nešto „pozitivno” kaže o „supstanciji” kruha i vina, koja se po euharistijskom slavlju mijenja, tj. da se nešto „pozitivno” kaže o „zadnjoj (ontološkoj)” stvarnosti rečenih elemenata. Uz to će u tim tumačenjima mnogo veću ulogu negoli u „klasičnom” tumačenju igrati činjenica da je i euharistija sakrament, tj. da i ona spada u „poredak” znaka, a znak nije „kozmoška” nego „antropološka” odnosno kategorija svijeta osoba koje izvode i promjenu stvari time što ih uključuju u svoj svijet.

Među novijim katoličkim teolozima uočljivo je jedno polazište koje na svoj način želi nešto reći i o „zadnjoj stvarnosti” (supstanciji) materijalnih stvari i na neki način prereći ono što je transsupstancijacija „kozmoški” izražavala: to je polazište religiozno odnosno vjersko i, još konkretnije, vjera u stvaranje. Vjernik vjeruje da postoji i Stvoritelj i stvorenja. I ma kolika da je ovisnost stvorenja o Stvoritelju, ipak ona prema Bogu posjeduju svoju određenu autonomiju, samostojnost, svoj „u sebi”, a to je njihova „supstancijalnost”. Ako to primijenimo na euharistijski kruh i vino, onda transsupstancijacija znači da oni gube tu stvorenjsku autonomiju i prestaju biti „u sebi” te postaju jednostavno znakovi Kristove prisutnosti među nama. Ne radi se o nekoj fizikalnoj promjeni nego riječi pretvorbe čine da kruh i vino više nisu za sebe nego jednostavno postoje „po Njemu, s Njim i u Njemu”. Nije da čovjek-vjernik pridaje neku novu vrijednost kruhu i vinu, nego Božja riječ mijenja kruh i vino u samom njihovom biću; kruh i vino postaju znakovi a prije su bili „stvari”; promjena se događa u njihovoj najintimnijoj dubini, u njihovom „u sebi”, u njihovoj biti (*essentia*) i u njihovom bivstvu (*esse*). Ovo je ponešto pojednostavljeno mišljenje J. Ratzingera iz 1967. god.⁴⁰

37 Str. 49s.

38 Usp. F. BOURASSA, *Présence réelle – transsubstantiation* u *Science et esprit* 22 (1970), str. 281–291.

39 Usp. J. RATZINGER, *Die Eucharistielehre*, Roma 1972., str. 26 (skripta); usp. kako je u *Otajstvu vjere* (str. 59s) opisana transsupstancijacija.

40 Nav. čl.

Iznijeli smo ga jer se čini karakterističnim: pojam „supstancija” je zadržan ali religiozno tumačen odnosno potpuno teologiziran, „kozmoška” pitanja su bespredmetna – npr. kako „akcidenti” mogu opstojati bez „supstancije”, promjena je u „postati znak” i u svojoj biti i u svome bitku, tj. promjena je ontološke naravi. No, čini se da ovo tumačenje J. Ratzingea treba smjestiti u širi kontekst teoloških razmišljanja s kraja 50-tih godina našeg stoljeća. U to doba je s katoličke strane⁴¹ najznačajnije ime J. de Baciocchija, iako i on ima svoje preteče.⁴² Kod Baciocchija je jako naglašena kristocentrična vizija svih stvorenja: zadnja stvarnost stvara nije ona koju kažu osjetila i znanstvene analize, nego ono što su one za Krista. Konkretno: kada Krist kaže da po darovima kruha i vina daje sebe, onda se s njima zaista i događa „transsupstancijacija”, jer po tome su kruh i vino znakovi Kristovog davanja samoga sebe; darivanje kruha i vina Krist pretvara u darivanje sebe samoga, pa je time promijenjena sama stvarnost kruha i vina.⁴³ Ovo je razmišljanje pokušaj sinteze realizma Kristove somatske prisutnosti i sakramentalne simbolike euharistijskih darova; onome za koga je empirijska datost zadnje mjerilo zbilje besmisleno je govoriti o euharistijskoj promjeni, jer na empirijskoj razini zaista se ništa ne događa; ali za vjernika, za koga je Krist središte svih stvorova, zbilja je ono što Krist kaže da je zbilja. Slične je misli iznio i A. Vanneste:⁴⁴ transsupstancijacija je religiozna činjenica a ne neka prirodna pojava; transsupstancijacija nije „potvrda” za aristotelovsku kozmologiju koja biće tumači kao sastavljeno od supstancije i akcidenta nego je to tvrdnja da su stvari ono što su za Boga, a time i tvrdnja o njihovoj zadnjoj i najdubljoj stvarnosti; vjernik prihvaća da su euharistijski kruh i vino ono što za njih kaže riječ Božja i kad ih ta riječ „odredi” kao Tijelo i Krv Kristovu, onda to oni i jesu – metafizički i „filozofski”.

Uočljivo je da se upravo spomenuta razmišljanja distanciraju od kozmoloških rasprava o „sastavu” stvorenih materijalnih stvari; jako je naglašeno da je promjena kruha i vina sakramentalnog (znakovitog) reda, pri čemu se naglašava velika razlika, upravo bitna, između biti stvar i biti znak: kruh i vino *jesu* ono što *označavaju*, ono što znače. Još se riječ transsupstancijacija ne napušta i eventualno zamjenjuje s riječju transsignifikacija, a samo značenje ova razmišljanja stavljaju „u dubinu”, u „zadnju stvarnost” euharistijskog kruha i vina; moglo bi se reći da „značenje” odnosno „označeno” spada u cjelinu, u sam „sastav” znaka – znak i značenje su jedna stvarnost a ne razdvojeni i odijeljeni.⁴⁵

Sam izraz transsignifikacija (i sličan izraz transfinalizacija) kao alternativa ili čak zamjena za izraz transsupstancijacija pojavljuje se osobito kod nekih holandskih teologa, među kojima se posebice spominje P. Schoonenberg.⁴⁶ Ovaj teolog

41 Kažemo „katoličke”, jer je slične misli već bio izrazio reformirani teolog F. J. LEENHARDT u djelu *Ceci est mon corp*, Neuchâtel-Paris 1955.

42 Usp. E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., str. 64.

43 Usp. *Présence eucharistique et transsubstantiation* u: *Irénikon* 33 (1959) 139–164.

44 O tome usp. J. M. POWERS, nav. dj., str. 154–156; E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., str. 73s.

45 Slične misli iznio je i L. SCHEFFCZYK, *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960., str. 156–176.

46 Usp. o tome E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., 78s; J. M. POWERS, nav. dj., str. 161–167.

također jako vrednuje kategoriju znaka, ali mu je još odlučnije polazište razmatranje činjenice prisutnosti, pri čemu jako naglašava razliku između lokalne i osobne prisutnosti. Mnoge njegove misli o činjenici prisutnosti danas su više-manje opća teološka svojina a mi smo ih prije spomenuli u gornjim napomenama o prisutnosti. Osoba uzima neke stvari kao posrednike svoje prisutnosti, prisutnosti sebe kao osobe; time stvari poprimaju novu i dublju bit – njihova je bit da su znakovi pa se može govoriti o njihovoj „transspustancijaciji”. Krist koji je „otišao Ocu” daje svojoj Crkvi svoj kruh i svoje vino, ali to nisu običan kruh i obično piće nego snagom Riječi i Duha Kristova oni postaju znakovi njegovog potpunog darivanja; u tim darovima je prisutan i darivatelj, tj. proslavljeni Krist, koji u hostiji nije nekako „kondenziran” nego preko te hostije Gospodin nam daje svoju stvarnost, svoje „tijelo”. Kruh i vino su pretvoreni u znakove (i to definitivno pretvoreni, jer Krist ne povlači svoju riječ!), to nisu samo neki „informativni” znakovi nego ostvarivateljski, tj. ostvaruju ono što označuju; kruh i vino više ne označavaju, nisu znakovi hrane i pića za tijelo, nego označavaju prisutnu nebesku hranu, a to je Krist. Schoonenberg misli da ako se tako shvati „znak” i „promjenu značenja”, da se euharistijsku promjenu kruha i vina može nazvati transsignifikacijom. Ali to može činiti samo ako onaj koji tako govori a oni koji takav govor čuju, shvaćaju da se ovim tumačenjem i ovim izrazom izražava sve što je Crkva stoljećima izražavala riječju transspustancijacija. U svakom slučaju, mora biti jasno da novo značenje euharistijskih darova proizlazi iz snage Božje riječi a ne po mišljenju, smatranju ili dogovoru ljudi.

Spomenuli smo samo neke ideje i samo neka imena, iako bi u tom kontekstu možda trebalo spomenuti i mnoštvo nijansi koje su izrekli mnogi drugi teolozi; a i izrečene riječi su nužno i skraćivanje a to znači i pojednostavljivanje koje u određenom smislu može graničiti s neadekvatnošću. Ipak se nadamo da je i ovo kratko i skraćeno izlaganje ukazalo na bitne točke ovih razmišljanja i promišljanja euharistijske promjene kruha i vina.

Uza sav panoramski karakter ovog dijela našeg izlaganja čini se da je ipak potrebno bar ukratko spomenuti „radnu hipotezu” (tako kaže sam autor) B. Weltea iz 1959. god.⁴⁷ Osnovni pojam kojim ovaj autor operira je *odnos (relatio)*. On kaže da su osobni i duhovni odnosi mnogo zbiljskiji negoli fizičko-materijalni. Prema tomističkom gledanju „biti, istinit i dobar” su izmjenjive odrednice nekog bića. Svako biće je (ontološki) dobro i to je njegova bit, ali biti dobar uključuje biti dobar za nekoga (za Boga, za čovjeka, za vjernika); i taj odnos je transcendentna odrednica bića. I kad se mijenja odnos, mijenja se i bit stvari; čovjek uspostavlja odnos prema nekoj stvari i to određuje što jest ta stvar; npr. komad platna neka država može učiniti svojom zastavom – fizikalno-kemijski se ništa nije promijenilo, ali stvarno i objektivno promijenila se bit rečenog platna; dapače, to davanje smisla odnosno značenja je temeljitija promjena nego neka fizikalna ili kemijska promjena. U euharistiji se također radi o davanju smisla odnosno značenja kruhu i vinu i to čini Krist a ne neki obični čovjek; Krist uspostavlja novi

47 *Zum Verständnis der Eucharistie* u: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien 1965, str. 459–467.

odnos s kruhom i vinom i taj odnos određuje što taj kruh i to vino jesu; to je promjena i to objektivna promjena. Tko ne prihvaća Kristove riječi izgovorene nad kruhom i vinom, taj ne zna *što su* taj kruh i to vino. Uočljivo je Welteovo inzistiranje na mijenjanju *biti* kruha i vina koju izvodi odnos. U ovakvom gledanju odnos je transcendentarna odrednica jer on „određuje” što stvari jesu.⁴⁸

U nemogućnosti da iznesemo još neka razmišljanja i nijanse novijih teoloških napora u tumačenju euharistijske promjene kruha i vina,⁴⁹ dodali bismo neke završne napomene. Bez obzira na određenu „prašinu” koja se podigla kada su spomenute diskusije bile jako aktualne, treba reći da ni jedan teolog nije dovođio u pitanje definiranu vjeru Crkve o Kristovoj somatskoj prisutnosti koja sa sobom nosi promjenu euharistijskog kruha i vina. Ključno pitanje jest da li transsignifikacija može biti zamjena za transspustancijaciju; jer da je transsignifikacija nadopuna transspustancijaciji izvan svake je diskusije. U odgovoru na to pitanje očito se ne radi samo o riječima nego baš o pojmovima; zato nije dovoljno čuti neke riječi pa ih „po sluhu” tumačiti, nego treba vidjeti kako rečenu riječ tumače oni koji su zastupali da ona može izraziti isto što i transspustancijacija. Uostalom, povijest nas obilno uči da nije dovoljno čuti ni riječ transspustancijacija pa da se pravilno shvati koje uvjerenje Crkve ta riječ izražava. Papa Pavao VI. u enciklici *Mysterium fidei* piše: „Nakon dogođene transspustancijacije prilike kruha i vina dobivaju, bez sumnje, novo značenje i novu svrhu, jer više nisu obični kruh ni obično vino nego znak svete stvari i znak duhovne hrane. Ali te prilike zato dobivaju novo značenje i novu svrhu jer sadrže novu stvarnost, koju s pravom nazivamo *ontološkom*.”⁵⁰ Očito papa smatra da transsignifikacija i transfinalizacija mogu biti samo nadopuna transspustancijaciji a razlog, prema citiranom tekstu, može se otkriti u tome što papa smatra da transsignifikacija i transfinalizacija ne izriču da prilike kruha i vina sadrže novu stvarnost. Čini se da je na dogmatskoj razini tu glavni problem: da li transsignifikacija, protumačena kako smo gore kratko iznijeli, uključuje „sadržavanje” nove stvarnosti? Ali, budući da je govor o promjeni „stvarnosti” kruha i vina, pitanje se svodi na temeljno pitanje: što je stvarnost (kruha i vina) koja se mijenja? Na pitanje o zamjeni ili nadopuni transspustancijacije i transsignifikacije teolozi nisu jednodušni: neki misle da je presudno kako se shvaća i tumači kategorija znaka, tj. da li se on tumači samo gnoseološki ili u realsimboličkom smislu (kao „ostvarivateljski” znak, kao znak koji „sadržava” što označuje); ako se tumači u ovom posljednjem smislu, onda bi transsignifikacija izricala isto što i transspustancijacija,⁵¹ jer je bit stvari značenje, smisao te bi se došlo do slijedeće logike: budući da se mijenja značenje kruha i vina, mijenja se njihova bit, a ne kako stoji u citiranom tekstu Pavla VI: budući

48 Na liniji relacionalne ontologije je i GERKENOVO tumačenje čitavog euharistijskog otajstva – usp. gore n. 6.

49 Za anglosaksonsko govorno područje usp. E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., str. 76–78.

50 Str. 59s; usp. i str. 46.

51 Tako misli, npr., G. B. SALA, nav. čl.; W. BEINERT, *Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient* u: *Theologie und Philosophie* 46 (1971), str. 342–363.

da se mijenja bit, mijenja se i značenje.⁵² Drugi teolozi ipak misle da se transsupstancijacija ne može zamijeniti transsignifikacijom i to zato što „značenje”, „smisao”, „svrha” nisu isto što i „bit” stvari.⁵³ Čini se da treba jasnije imati na umu tvrdnju Tridenta da se u euharistijskoj promjeni kruha i vina radi o „mirabilis et singularis” promjeni; ako se „singularis” shvati kao „jedincata”, onda će svako objašnjenje te promjene znati i za svoje granice. Može se reći da transsupstancijacija, bar kako je „klasično” bila tumačena, izrazitije naglašava inkarnatorski aspekt povijesti spasenja, što je bitna odrednica katoličkog shvaćanja spasenja, dok transsignifikacija/transfinalizacija jasnije naglašava sakramentalni karakter ekonomije spasenja, što je također bitno za katoličko objašnjavanje vjere. Naime, za kršćansku vjeru je sakramentalni realizam presudan kada je govor o euharistijskom otajstvu.

ZAKLJUČAK

Euharistija, i u sklopu toga Kristova euharistijska prisutnost, bila je od vremena do vremena u središtu ili bar u uočljivom planu teoloških razmišljanja, diskusija pa i suprotstavljanja. No, najvažnije je da li će euharistija stalno, a ne samo od vremena do vremena, biti središte života Crkve. I Kristova tipična euharistijska prisutnost sigurno smjera tome da nam otvori oči i da nam dade smjelosti da prepoznamo i druge načine njegove prisutnosti, osobito u povijesnim zbivanjima i u ljudskim licima.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird die theologische Erklärung der eucharistischen Gegenwart besonders aufgrund der neueren theologischen Diskussionen dargeboten. Besonders behandelt wird der Begriff der Gegenwart und zwar so wie er heute im Lichte der personalistisch-philosophischen und theologischen Überlegungen begriffen werden kann. Weiter wird vom Zeichen gesprochen, und zwar vom Zeichen wie er heute in den anthropologischen Wissenschaften und auch in der Theologie als eine anthropologische Grösse begriffen worden ist. Letztens wird auch von den neueren Versuchen wie man die eucharistische Brot- und Weinverwandlung zu begreifen habe gesprochen, und zwar von den Begriffen der Transsignifikation und Transfinalisation. (AR)

52 Usp. O. SEMMELROTH, *Eucharistische Wandlung* u: Geist und Leben 40 (1967) 101.

53 Usp. E. SCHILLEBEECKX, nav. dj., 100s; F. BOURASSA, nav. čl., str. 284; L. LIGIER, nav. dj., str. 231s.