

FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA U SVRHU DUBLJE SPOZNAJE I ŽIVLJENJA EUHARISTIJSKOG MISTERIJA¹

Dr Kornelije ŠOJAT

UVOD

Euharistijski misterij u cijelome svome rasponu temeljne stvarnosti života Crkve kao i u svojim teoretskim teološko-filozofskim mogućnostima predstavlja bogato i plodno područje na kojemu trebaju raditi i doista rade ljudi najrazličitijih profila. Oko ovog se otajstva okupljaju svojim doprinosima stručnjaci najrazličitijih područja znanosti i prakse tako da mi danas imamo sreću proživljavati ovaj misterij i svojim umom i svojim životom bogatije nego ikada do sada.

Naše stoljeće osobito obiluje vrijednim istraživanjima i studijima sakramenta euharistije. To su istraživanja na području patrologije i povijesti dogme, liturgijsko-pastoralna povijesna istraživanja, biblijski studij te napose ekumensko gibanje koje svojim postavkama i zahtjevima potiče iznalaženje novih mogućnosti i rješenja specifičnih problema vezanih uz euharistiju i jedinstvo kršćana.²

U svim je ovim pokretima naglašeno prisutno također filozofsko-antropološko istraživanje. Ovaj naš prikaz želi iznijeti nešto od onoga što u vezi s euharistijom spada na filozofiju, kako bismo uvidjeli koje mjesto i koju ulogu ima filozofija u osvjetljavanju euharistijskog misterija kako na teoretskom tako i na praktičnom planu.

Može se nekome činiti čudnim ovaj naš posao jer je euharistija kao stvar vjere toliko nedostupna našim osjetilima i svojom dubinom tako izmiče našoj spoznaji da može izgledati uzaludnim svaki naš ljudski napor u tom smislu, a neki ga čak smatraju i štetnim. Istina je, međutim, posve drugačija.

1 Dio ovoga napisa pročitao je kao priopćenje na Teološko-pastoralnom tjednu za svećenike u Zagrebu 27.–30. siječnja 1981.

2 Nakon što je F. J. LEENHARDT napisao knjižicu *Ceci est mon corps, Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel 1955. i *La présence eucharistique* u: *Irenikon* (2) 1960. (usp. talijanski prijevod: *Questo è il mio corpo, la presenza eucaristica*, Firenze 1969.), započeo je vrlo plodan ekumenski dijalog koji je osobito na filozofskom polju imao veliki utjecaj na teološka tumačenja posebno katoličkih teologa, koji uharistijski misterij pokušavaju interpretirati polazeći od postavki personalističke filozofije.

Euharistija je namijenjena čovjeku. Čovjek je prihvaća vjerom, ali to znači da se prema njoj mora otvoriti i svim svojim ljudskim sposobnostima, svojim umom i srcem, svim svojim bićem.

I. FILOZOFIJA U TEOLOGIJI

Da ne bi došlo do nesporazuma, potrebno je na početku ponajprije ukratko reći nešto od onoga što vrijedi općenito za sve istine vjere u odnosu na čovjeka. To je ono vječno pitanje odnosa teologije i filozofije ili antropologije kao i odnosa između vjerovanja i teologije odnosno filozofije.

Prvo što moramo konstatirati jest to da postoji neka uska veza između teologije i filozofije. Nećemo se ovdje odviše zaustavljati ispitivanjem toga odnosa. O tome je mnogo napisano. Spomenut ćemo samo neke probleme:

1. Kad se danas kaže filozofija, pod tim se pojmom ne misli isto ono što se mislilo nekada. Filozofija je danas porasla, postala kozmička. Zapravo, danas postoji mnogo filozofija. A kad se radi o teologiji u odnosu na filozofiju, onda je za nju upotrebljiva samo ona filozofija koja je sposobna biti njezino izražajno sredstvo ili način mišljenja. Ne postoji danas teologija koja bi bila bez pomoći filozofske refleksije o vjeri. Za našu kršćansku teologiju posljednjih 150 godina to je bila skolastička filozofija.³

2. Teologija u svom postupku domišljanja i izricanja stvarnosti vjere nije vezana samo uz filozofiju, nego i uz ostale prirodoslovne i društvene znanosti koje su se danas posve emancipirale od filozofije, tako da s K. Rahnerom možemo reći da je „odumrla monogamija između teologije i filozofije”.⁴ Teologija mora računati na čovjeka kakav jest u svojoj cjelini. A čovjeka danas ne određuje samo njegovo metafizičko življenje – to znači: sama filozofija nije dovoljna – nego i njegova pozitivna i društvena znanost sa svim svojim aposteriornim povijesnim iskustvom. Stoga zadaća teologije nije da pod svaku cijenu spašava metafiziku, nego da bude za čovjeka koji živi u postmetafizičkom vremenu.⁵

3. Moramo se ipak vratiti na pitanje koje smo na početku postavili, a koje je poznati njemački filozof i teolog Bernhard Welte u naslovu jednoga svog predavanja ovako formulirao: „*Was hat die Philosophie in der Theologie zu tun*” (Što traži filozofija u teologiji, ili: Kakve veze ima filozofija s teologijom?).⁶ On kaže da su se Martin Luther, Karl Barth i još mnogo prije njih sv. Bonaventura žestoko protivili filozofskom razmišljanju ondje gdje se radi o Božjoj riječi ili o Božjoj objavi.

Ako se, međutim, malo bolje analizira Božja riječ ili objava, vidi se ponajprije da je ona uvijek upravljena nekome. To spada na bit Božje riječi ili objave. Onaj kome je riječ Božja upravljena mora je čuti, a to znači: barem ljudski razumje-

3 Usp. K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, u: *Theologie und Philosophie*, 47 (1972) Heft 1, 8–9.

4 Usp. *Isto*, 12.

5 Usp. *Isto*.

6 Predavanje je tiskano u: *Theologische Quartalschrift*, 154 (1974) Heft 4, 303–310.

ti.⁷ Ovo „razumjeti” je presudno – rekli bismo – za sudbinu Božje riječi. To „čuti i razumjeti” razlikuje se od onoga samo „čuti” poput magnetofonske vrpce koja snima glasove. „Čuti i razumjeti” znači biti filozof. Ovdje nije važno da li je to življena filozofija kojom svaki i najjednostavniji vjernik „razumije” i prihvaća ono što vjeruje ili je to refleksivna filozofija kao izgrađeni sustav. Riječ će biti shvaćena u mjeri i prema stupnju razumijevanja slušača. I tako Riječ-objava kroz svu ovu našu povijest ostaje ista, a mijenja se razumijevanje u slušača. Ovdje se ništa ne govori o tome – iako se to podrazumijeva – da Duh Gospodnji daje i to „razumjeti”.

4. Za bolje razumijevanje današnjeg doprinosa i uloge filozofije u pitanjima teologije i vjere možda nam može pomoći jedan duhoviti prikaz suvremene filozofske situacije što ga daje isusovac A. KELLER u svome članku *Kritische Tendenzen heutiger Philosophie*.⁸ On kaže da se današnja filozofska situacija može prepoznati u svjetlu triju Gorgijinih skeptičkih teza: 1. Ništa ne postoji. 2. Kad bi nešto i postojalo, ništa se ne bi moglo spoznati. 3. Kad bi nešto bilo i spoznatljivo, to se ne bi moglo drugima priopćiti i učiniti razumljivim. – Tako i povijest filozofije ima zapravo tri razdoblja: *Prvo* seže od antike preko srednjega vijeka do Descartesa, a mučilo se time da otkrije istinu i bit stvari. *Drugo* razdoblje od Descartesa preko Kanta do Husserla prije svega postavlja kritički problem spoznaje. To znači da je nakon metafizike uslijedila kritička ili gnozeološka etapa kao osnovna filozofska preokupacija, da bismo danas u *trećoj* etapi došli do trećeg Gorgijina problema a to je problem komunikacije i informacije, problem govora i razumijevanja.⁹

Osnovne tendencije današnje filozofije jesu ove: kritički racionalizam koji je uslijedio poslije neopozitivizma, zatim analitička filozofija koja se uglavnom bavi problemima govora i oblicima izražavanja, hermeneutička filozofija, strukturalizam i konačno kritička teorija društva¹⁰ i sve to u smislu Husserlove fenomenologije kao metode, egzistencijalizma kao opredjeljenja i personalističke filozofije kao osnovnog motrilišta iz kojega se promatra cjelokupna stvarnost. Sve ovo što smo ovdje nabrojali – htjeli mi ili ne htjeli – ima svoj utjecaj na naš život, na mentalitet današnjeg čovjeka, a isto tako velikim dijelom i na teološka razmišljanja.

Kad je riječ o euharistiji, onda osobito dolazi do izražaja fenomenologija i personalistička filozofija.

II. FILOZOFSKA RAZMIŠLJANJA U EUHARISTIJSKOJ TEOLOGIJI

U našem ćemo se prikazu ograničiti samo na neke korisne i zanimljive aspekte suvremene filozofije koji nam mogu donekle ilustrirati na koji je način i u kojoj mjeri filozofsko istraživanje prisutno u naporima da se dublje spozna i živi euhari-

⁷ Usp. *Isto*, 304.

⁸ Članak je tiskan u: *Stimmen der Zeit* (1979) Heft 1, 25–31.

⁹ Usp. *Isto*, 27.

¹⁰ Usp. *Isto*, 26.

stijski misterij. Ova „spoznaja i življenje“, kad se radi o stvarima vjere – budi i to rečeno – jest nešto usko i neodvojivo vezano jedno uz drugo tako da je prava spoznaja samo ona življena, a pravo življenje samo ono koje prati barem neka spoznaja. I govoriti o jednom ne može se bez drugoga.

Najzrelija i najkonstruktivnija filozofsko-teološka razmišljanja i rasprave u vezi s euharistijom u ovo naše vrijeme zbila su se 60-tih i 70-tih godina na njemačkom jezičnom području. Ona ondje nisu imala toliko polemički karakter, nego su potpomogla pozitivni razvoj misli i nastojanje da se dade stvarni doprinos suvremenom shvaćanju euharistije.

Značajan je u tom smislu bio kongres katoličkih teologa dogmatike u Passau u Njemačkoj u listopadu 1959. g. Kongres je bio posvećen euharistijskoj teologiji. Izlaganja Karla Rahnera i Bernharda Weltea imala su najveći utjecaj na kasniji razvoj razmišljanja, koji je istina danas malo jenjao, ali još uvijek nije prestao. Njihova je izlaganja objavio Michael Schmaus pod naslovom *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960.¹¹

Radi bolje preglednosti naše ćemo izlaganje podijeliti prema autorima koji se bave ovim predmetom.

1. BERNHARD WELTE

Iako je malo toga rekao, njegov je doprinos dubok i vrlo važan.¹² Radi se o filozofskom tumačenju Kristove prisutnosti u euharistiji. On predlaže pojmove uzete iz Heideggerove filozofije i razmišlja otprilike ovako: Mi smo navikli govoriti da stvari postoje „u sebi“ (to je Aristotelov pojam supstancije.) Stvari, međutim, ne postoje samo „u sebi“, nego su uvijek u međusobnoj relaciji kao i u relaciji prema čovjeku. On smatra da je i sv. Toma nekako slično mislio, jer kaže u svojoj *Summi th.* I 78, 1: „Res nata est animae coniungi et in anima esse“ /stvar je uvijek takva da je po prirodi povezana s dušom (s čovjekom) i da je u njoj/. U tom dakle smislu bit stvari ne postoji mimo ove relacije sa čovjekom, nego samo u toj relaciji i mijenja se promjenom relacije.

Kad se to primijeni na povijesna zbivanja, dolazimo do tvrdnje: Povijest jest promjena biti stvari koja nastaje promjenom odnosa stvari i čovjeka. Bit stvari se ne sastoji samo u njihovoj fizičko-kemijskoj naravi, nego još više u njihovoj relaciji prema čovjeku. Promjenom ove relacije mijenja se i bit stvari koja inače po svojem fizičko-kemijskom sastavu ostaje nepromijenjena. Postoji dakle neka

¹¹ Kompletan prikaz euharistijske teologije s jasnim naznakama u kojoj mjeri filozofska istraživanja u suvremenim raspravama pomažu osvjetljavanju euharistijskog misterija može se naći u knjizi: A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973. Isti je autor mnogo pridonio euharistijskoj teologiji svojim napisima: *Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre*, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 94 (1972) Heft 2, 199–226, zatim: *Die Gegenwart Christi in der Eucharistie, Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz*, u: *Stimmen der Zeit*, (1973) Heft 8, 553–562 i: *Kann sich die Eucharistielehre ändern?*, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 97 (1975) Heft 4, 415–429. U vezi s ovim posljednjim napisom usporedi također: C. J. de VOGEL, *Die Eucharistielehre heute*, u: *Isto*, 389–414.

¹² Prikaz njegovih razmišljanja objavljen je u spomenutom izdanju M. SCHMAUSA, 184–195.

„povijesna transsupstancijacija” koja ovisi dijelom o čovjeku, ali je u većem dijelu učinak tzv. misterija povijesti kojemu su potčinjene također i kulture i povijesna razdoblja čovječanstva. To je pojam do kojega je došao Heidegger. On ga naziva „geschichtbildendes Schicksal” ili „Seingeschichte” – povijest „tou esse”.

Ovu promjenu odnosa, a onda i biti stvari i događaja, određeno vremensko razdoblje unosi svojim mentalitetom i shvaćanjem. Tu promjenu može proizvesti i neki čin zakonite vlasti. Npr. kad se neko platno određene boje proglasi nacionalnom zastavom, događa se promjena toga platna. Tu promjenu Welte smatra većom i esencijalnijom od molekularne promjene. Jasno je ipak da se ta promjena na društvenom planu uvijek temelji na materiji, u spomenutom slučaju na samom platnu. Ona nije izvan materije, ali je nadilazi.

Ovo razmišljanje Welte primjenjuje na euharistiju:

a) Kristov autoritet jest najviši autoritet. Kristovom ustanovom mijenja se bit večere Crkve koja se zove euharistija, bit čina prinošenja i bit kruha i vina, premda se ne mijenja fizičko-kemijski sastav. Krist je – po svojoj naravi i po svojoj smrti i uskrснуću – Gospodar one „sudbine koja formira povijest”, koja čini bit stvari i njihovu promjenu.

b) Teolozi obično kažu: „Krist je hrana.” Kako se to ima shvatiti? Ta istina ima svoj duboki temelj. Ako stvari promatramo na interrelacionalnom planu, onda je večera prije ili iznad hrane. Večera je bratsko blagovanje (convivium), večera je blagovanje Krista s apostolima, večera kao blagovanje kršćana ima prednost u odnosu na hranu, jer hrana je samo u blagovanju. Izvan večere hrana nije hrana, nego aglomerat molekula. Zatim: Krist je prisutan ne apstraktno, nego u svom činu, u svojoj smrti koja je sama izvor te euharistijske prisutnosti. Iz toga se izvodi zaključak: Smrt Gospodnja biva večerom, tj. smrt Gospodnja biva hranom, i onda po tome: Krist biva hranom. Ova posljednja rečenica se može protumačiti samo preko one dvije prethodne. Welte, dakle, smatra da su euharistijska hrana i euharistijska žrtva momenti euharistijske večere te se moraju tumačiti sakramentalnom naravi večere.

c) Ta večera ima karakter spomena. – Welte donosi antropologiju spomena: Nekadašnje stvari nemaju svoju prisutnost samo u nekadašnjem prostoru i vremenu, nego također i u spomenu. Kako inače rastumačiti da neka prošla stvar mnogo godina poslije događaja ima strahoviti učinak na ljude? To znači da je realno, iako ne lokalno, prisutna.

Bog se po Kristu služi tom strukturom povijesti i ljudi: Krist je u svojem spomenu i ljubavi, dok je umirao, nosio sve ljude. Htio je umrijeti za nas. Ta stvarnost po njegovoj ustanovi i po snazi njegova Duha biva prisutnom u euharistijskoj večeri tako da ona omogućuje i daje sudjelovanje-participaciju u Kristovoj smrti i ljubavi. I ova se interpersonalna stvarnost prije svega treba promatrati u euharistijskoj teologiji.

d) U ovakvom se poimanju lakše može protumačiti odnos euharistijskog sakramenta i milosti koju on daje, jer se tako milost ne mora zamišljati kao neka stvar koja je različita od sakramenta, a koju sakramenat samo proizvodi. Ne mora se, dakle, upotrebljavati pojam „causa-effectus”. Milost koju daje sakramenat

jest sama realnost sakramenta koja je dana ljudima: to je udioništvo ljudi u smrti Gospodnjoj. Kristov čin, Kristova ljubav postaje po participaciji-udioništvovanju egzistencijalna stvarnost, izvor ljudskih čina u interpersonalnoj relaciji između Krista i čovjeka. Tako, dakle, sakrament, Kristov čin, biva na neki način „causa formalis” – da se izrazimo pojmovima Aristotelove metafizike – ljudi i ljudske egzistencije. Euharistijska, dakle, večera jest večera smrti, ali i uskrsnuća Kristova, te kršćani bivaju dionici Kristove Pashe, pashalnog otajstva.

e) Klanjanje posvećenom kruhu samo je drugotni cilj. Euharistijska večera ima svoju sakramentalnost koja se sastoji u tome da kršćani, participirajući na večeri, odnosno blagujući kruh i pijući vino na bratskoj gozbi participiraju na smrti i uskrsnuću Gospodnjem. Ta je participacija prvotni cilj. Tridentinum kaže: „Institutum... ut sumatur”.¹³ To se participiranje izvršava kad se kršćani s Kristom predaju volji Očevoj kao što se i sam Isus predao i žrtvovao preko svoje smrti volji svoga Oca. Klanjanje se, dakle, mora vršiti u tom kontekstu, te je to drugotni cilj.

Welte ima izvrstan filozofski temelj i jedinstvo koncepcije. Ali i on sam kaže da su to teološke hipoteze o kojima je potrebno raspravljati. I tu su raspravu drugi prihvatili i vodili je vrlo uspješno.

2. P. SCHOONENBERG

On s pozicija personalističke filozofije vrlo lijepo i jasno analizira stvarnost osobne prisutnosti¹⁴.

a) Bit osobne prisutnosti

Schoonenberg razmišljanje o euharistiji započinje analizom problema osobne prisutnosti. U osobnoj prisutnosti ljudska se osoba služi svojim materijalnim tijelom (pismom i dr.). Ali tjelesna ili materijalna prisutnost nije bit prisutnosti osobe. Čovjek nije kao osoba prisutan samim tim što je tjelesno prisutan, nego ako se slobodno svojom voljom drugome otvori i želi sebe drugome priopćiti. Materijalni znakovi su pretpostavke, instrumenti ove prisutnosti, ali nisu bit osobne prisutnosti.

Tako, dakle, može biti da je netko tjelesno prisutan, a osobno odsutan kao i da je tjelesno odsutan, a osobno prisutan drugome čovjeku u nakani, sjećanju i ljubavi, kad se sjeća znakova ljubavi i saobraćanja, možda primljenoga pisma. Ali materijalni su znakovi uvijek potrebni (bilo nekadašnji bilo sadašnji) za osobnu prisutnost, samo kao temelj ili instrumenat-sredstvo, a ne kao bit. Bit osobne prisutnosti ovisi o volji čovjeka da s drugima saobraća. Bit, prema tome, osobne prisutnosti jest interkomunikacija.

U svakoj prisutnosti, pa i onoj čisto materijalnoj, čini se da je bit mogućnost djelovanja ili samo djelovanje. Lokalna prisutnost nije dovoljna. (Npr. knjige nisu

13 H. DENZINGER—A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum...*, Barcelona etc. 1967, br. 1643, str. 387.

14 Usp. P. SCHOONENBERG, *De tegenwoordigheid van Christus*, u: *Verbum* 26 (1959) 148–157; *Eucharistie en tegenwoordigheid*, u: *Heraut van het Heilig Hart* 89 (1959) 106–111; *Een terugblik—Ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid*, u: *Verbum* 26 (1959) 314–327; *Tegenwoordigheid*, u: *Verbum* 31 (1964) 395–415; *Fin dove la dottrina della transustanziazione e storicamente condizionata?*, u: *Concilium* /tal. izd./ 4 (1967) 97–114.

u pravom smislu riječi prisutne ako ih nitko ne zna čitati). Tako netko može materijalno-lokalno biti prisutan u neizmjernej masi, a da bude neizmjereno osamljen.

b) Osobna se prisutnost ostvaruje u različitim stupnjevima

Da je to istina, vidi se već iz analize govora o tome koliko smo jedni drugima prisutni. I Bog je prisutan ljudima u različitim stupnjevima već prema intenzivnosti ontološke interkomunikacije. Drugačije je prisutan u grešniku, drugačije u čovjeku u milosti, drugačije u svecu. I načini na koje osoba biva prisutnom mogu biti različiti:

- posve duhovan način (tako su prisutne samo božanske osobe a ne ljudske);
- prisutnost preko vlastitog tijela: to je način neposredne prisutnosti (tu lokalna prisutnost vlastitoga tijela nije dovoljna, ali je ipak nužna kao instrumenat koji je s osobom neposredno povezan);
- prisutnost osobe preko znaka, tj. preko pisma, dara osobe koja je to učinila u jednom povijesnom kontekstu.

Čini se da je sigurno za ljude da je neposredna tjelesna prisutnost, u kojoj se pretpostavlja ne samo lokalna prisutnost nego također i volja da se komunicira, puni način osobne prisutnosti. Pisma odnosno riječi zapravo su jedini znaci osobnog saobraćanja dok ostali znaci pretpostavljaju nekadašnju intenzivniju osobnu komunikaciju. Prisutnost preko znakova pretpostavlja osobnu relaciju nekoć učinjenu, a znakovi na interpersonalnom polju poprimaju nova obilježja i gotovo novu bit. (Tako npr. knjiga koju mi je poklonio prijatelj-autor ima drugačiju vrijednost kao znak prijateljstva, drugu bit jer je to drugačija stvar, nego da sam je ja sam kupio. Ovaj „esse” ovisi o interkomunikacijskom polju tako da s njime stoji i pada.

Tu treba naglasiti da – iako je vrhunac osobne prisutnosti u neposrednoj tjelesnoj prisutnosti – ona ipak ne nestaje ako nestane tjelesne prisutnosti. Znademo koliko je ovdje na mjestu ona dijalektika: prisutnost još više raste kod tjelesne odsutnosti. To vrijedi za prijatelje koji se dugo nisu vidjeli kad se ponovno sastanu. Zaključak: bit osobne prisutnosti nadilazi čisto tjelesnu prisutnost. Čini se da osoba ima veće mogućnosti od onih što ih ostvaruje tjelesnom prisutnošću.

c) Prisutnost Krista uskrsnula

Činjenica da osobna prisutnost nadilazi običnu tjelesnu prisutnost otvara nam oči za bolje razumijevanje istine vjere da je odsutnost Isusa kao čovjeka po njegovoj smrti i uskrsnuću uvjet njegove osobne prisutnosti za sve vjernike. Sv. Ivan (14, 25–28) kaže: „To sam vam govorio dok sam boravio s vama... Odlazim i vraćam se k vama.” Isus, dakle, odlazi, tj. bit će odsutan, a ipak se vraća, tj. bit će prisutan po svome Duhu. Da je to smisao ovih riječi, očito je iz drugih paralelnih mjesta. Iv 16, 5–7: „A sada odlazim k onome koji me posla, i nitko me od vas ne pita: 'Kamo ideš?' Naprotiv, žalošću se ispunilo vaše srce što vam ovo kazah. No kažem vam istinu: bolje je za vas da odem, jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama; ako pak odem, poslat ću ga k vama.” Iv 16, 16: „Malo i više me nećete vidjeti; i opet malo pa ćete me vidjeti.” Smisao je ovaj: Poslije smrti učenici Isusa više ne-

će vidjeti, ali će ga poslije uskrsnuća vidjeti na novi način, jer će se po svome Duhu nastaniti u njihovim srcima te će ga upoznati, jer to je nova osobna prisutnost. Uzrok te nove prisutnosti jest taj što je Krist kod Oca.

U toj se dijalektici naviješta Kristova prisutnost u Crkvi po Duhu. Budući da je Krist uskrsnuo i pun božanske moći, on je prisutan po svome Duhu u kršćanima i to na način koji nadilazi sve načine na koje može jedna tjelesno odsutna osoba biti prisutna. (Ta se Kristova prisutnost naziva „praesentia principalis actualis”).

Krist u Crkvi daje znakove svoje prisutnosti. Ti su znakovi takvi da se snagom Duha po njima ostvaruje realna, puna Kristova prisutnost. To su, dakle, ne samo intelektualni znakovi (koji nas vode do spoznaje nečega drugoga) nego znakovi u kojima se nalazi moć koja proizvodi osobnu Kristovu prisutnost.

U slavljenju euharistije Krist je prisutan ovom aktualnom prisutnošću u Crkvi, i ta je njegova prisutnost toliko snažna i efikasna da se daje kršćanima pod znakovima kruha i vina na taj način da u kruhu i vinu primaju samoga Isusa realno. Kruh i vino, dakle, po Kristovoj riječi u Crkvi doživljavaju transsignifikaciju u tom smislu što Krist po tim znakovima biva realno prisutan. Ta transsignifikacija je ontološka promjena snagom Krista i njegova Duha.

d) Narav Kristove prisutnosti u euharistiji

Ova se prisutnost može ovako opisati: Krist je prisutan u kruhu i vinu osobnom prisutnošću po znakovima. Skolastika je već rekla da je Krist po transsupstancijaciji prisutan nemjesno na mjestu – „illocaliter in loco”.¹⁵ Pojam, dakle, lokalne prisutnosti nije prikladan za razumijevanje Kristove prisutnosti u kruhu i vinu. Upotrebom toga pojma teško je izbjeći teoriju tzv. impanacije koju je Crkva uvijek odbacivala: Krist ne biva kruhom. Transsupstancijacija ništa ne mijenja fizičko-kemijski sastav kruha i vina. On ostaje isti, a oci Tridentinuma su to što ostaje isto nazvali akcidentima ili species. Promjena koja se događa ne zbiva se na toj (fizičko-kemijskoj) razini.

Krist, dakle, biva osobno prisutan čineći od kruha i vina sakrament ili signum efficax samoga sebe. Time kruh i vino doživljavaju unutarnju promjenu, gotovo apsolutnu, ontološku, ali ne u fizičko-kemijskom smislu. Oni su doista – po božanskoj moći – realni znakovi samoga Krista i sadrže njegovu realnu prisutnost.

Dublja bit ove promjene samo je Kristu znana. Za nas je dovoljno znati da Krist samoga sebe daje svojoj Crkvi preko kruha i vina te da ostaje prisutan u tim znakovima sve dok za naša osjetila ti znakovi postoje kao takvi. Treba naglasiti da ova Kristova sakramentalna prisutnost nema cilj u samoj sebi, nego da ima za cilj povećanje prisutnosti u vjernicima, trajno stanovanje Kristovo u srcima.

Schoonenbergova je teorija samo teološko mišljenje koje još nije sazrelo i o kojemu bi još trebalo raspravljati. Vjerujemo ipak da daje mnoge valjane vidike za

¹⁵ Istu formulaciju upotrebljava i enciklika MYSTERIUM FIDEI, izd. KS, Dokumenti 59, Zagreb 1980, 60: „Pod ovim se prilikama nalazi čitavi i cijeli Krist... i tjelesno prisutan, iako ne na onaj način, na koji tijela zauzimaju neko mjesto.”

tumačenje katoličke doktrine pojmovima nove personalističke ontologije. Teolozi srednjega vijeka pokušavali su izraziti nauku otaca pojmovima svoje filozofije. I mi imamo pravo i dužnost navijestiti Kristovu nauku pojmovima koji su danas razumljivi.

3. J. RATZINGER

On je također na filozofskom planu dao svoj doprinos tumačenju euharistijskog misterija.¹⁶ On kaže da transsupstancijacija nije jedina i najvažnija doktrina euharistijske teologije. Naše nas je stoljeće poučilo da taj problem moramo svesti na njegove granice te ga promatrati unutar cjelokupne euharistijske teologije koja govori o aktivnoj Kristovoj prisutnosti u Crkvi, o prisutnosti u spomen-činu, o sakramentalnosti po znaku večere itd, pa se onda i problem transsupstancijacije mora u tom kontekstu tumačiti.

U njegovim su razmišljanjima očita nastojanja da nešto pridonese ekumenskom pokretu. On se u tu svrhu trudi rastumačiti ortodoksnu doktrinu o transsupstancijaciji. Započinje slično kao i Schoonenberg analizom srednjevjekovnog pojma supstancije. To je metafizički a ne fizički pojam. Ono što je dohvatljivo pozitivnom-fizičkom iskustvu jest akcidens, a ne supstancija. Stoga i ispravno tumačenje srednjevjekovnog pojma transsupstancijacije ništa ne govori o fizičkoj promjeni.

Zatim iznosi trostruku kritiku pojma supstancije koju srednjevjekovni filozofi i teolozi još nisu mogli shvatiti:

- u pojmu „supstancija” mora se razlikovati metafizičko i fizičko (kruh je fizički isti iako mu je nakon pretvorbe metafizička supstancija promijenjena);
- uvijek moramo voditi računa o granicama ljudske spoznaje i ljudskog iskustva;
- treba razlikovati pitanje vjere kao takve od filozofskog pitanja koje je nastalo iz vjerske doktrine.

Pitanje transsupstancijacije jest filozofsko pitanje koje je nastalo iz nauke vjere o prisutnosti Kristovoj. To je mjesto gdje se susreću teologija, filozofija i fizika. Nužno je stoga razlikovati ova tri sloja.

Pojam supstancije za tumačenje transsupstancijacije ne smije se uzeti iz prevladane Aristotelove filozofije, nego iz filozofije koja je nastala iz doktrine o stvaranju svijeta (creatio). Postoje dva načina postojanja stvorenih supstancija u svijetu:

a) supstancija kao stvar: iako je ovisna o Bogu jer ju je on stvorio, ipak postoji „in se”;

b) viša supstancija: to je bivstvovanje osobe koje nadilazi ono jednostavno biti „in se”. Osoba se može drugima očitovati, može odlučivati, može se otvoriti i priopćiti. Taj osobni oblik bivstvovanja pretpostavlja, ali u isto vrijeme i nadilazi ono jednostavno „in se”, jer u sebi uključuje i dijalektiku „biti prema drugome” po višoj moći bivstvovanja u sebi, ukoliko se može odlučiti, opredijeliti.

16 Usp. J. RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, u: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 147 (1967) 129–158; ili u talijanskom prijevodu: *Il problema della transustanziazione e del significato dell'Eucarestia*, Roma 1969.

Transsupstancijacija znači ovo: kruh i vino su prethodno u svojoj biti samo supstancije kao stvari, a u euharistiji bivaju znakovi Kristove prisutnosti, znakovi osobe koja se komunicira. Ta promjena mijenja intimnu bit supstancije. Više nisu stvari, nego po cijelome svome esse znakovi Krista koji se komunicira i to tako dugo dok postoje poslije konsekracije.

4. E. SCHILLEBEECKX

Najveća je njegova zasluga u tome što je povezo – u toj raspravi – sadašnja razmišljanja s tradicijom, prvenstveno s riječima Tridentinskog koncila.¹⁷

Euharistija je u Crkvi u svojoj dubokoj realnosti ista kroz sve vjekove. Istina, u različitim se vremenima euharistijski misterij formulirao pojmovima primjerenim tom vremenu. Stoga je nastavljanje te različitosti izražavanja zahtjev identiteta same euharistijske stvarnosti.

Prije nego iznese svoja razmišljanja o euharistiji Schillebeecx provodi duboka ispitivanja Tridentinskog sabora o euharistiji. Tom ispitivanju pristupa hermeneutički. Zašto? Zato jer je Tridentinum upotrebljavao pojmove svoga vremena da izrazi misterij. Za oce Tridentinuma pojmovi onoga vremena i sam misterij bili su neodvojivi. Stoga mi danas moramo u tim tekstovima lučiti stvarnost misterija od tadašnjih pojmova.

Povijesnim istraživanjem biva jasno da se u koncilskoj terminologiji akcidents i species ne razlikuju. Koncil se stoga služi razlikom između supstancije i akcidentsa, koja postoji u Aristotelovoj filozofiji, kako bi time izrazio činjenicu da se u euharistiji događa ontološka promjena, iako na planu pozitivnog iskustva kruh i vino ostaju nepromijenjeni. Mi danas ne mislimo kategorijama Aristotelove filozofije i ne smijemo reći da je ta filozofija, koja se nekoć upotrebljavala, definirana riječima Koncila.

Nužno je, dakle, načiniti ovu distinkciju: u riječima Koncila o Kristovoj prisutnosti u kruhu i vinu postoje tri razine:

Prva je razina vjere. Na toj razini Koncil jednostavno kaže: Krist je realno prisutan u kruhu i vinu iako naše oči vide samo kruh i vino.

Druga je razina ontološka. Ako stvarnosti vjere odgovara stvarnost svijeta, ako je Bog – autor istine i vjere – također i stvoritelj svijeta, mi onda iz istine vjere zaključujemo da se događa realna promjena i u kruhu i u vinu. Bit kruha i vina se mijenja Kristovom prisutnošću.

Treća je razina filozofije prirode. Služeći se pojmovima Aristotelove filozofije prirode, Koncil opisuje ontološku promjenu pojmovima „supstancija” i „akcidents” ili „species”. Ti pojmovi nisu nepromjenjivi. Oni su za Koncil bili sredstvo kojim je izražen misterij Kristove prisutnosti, ali nisu definirani kao pojmovi.

Transsupstancijaciju, dakle, možemo razumjeti samo u smislu prve i druge razine, a ne striktno u smislu Aristotelove filozofije prirode. Taj nam pojam želi

17 Usp. E. H. SCHILLEBEECKX, *Christus'tegenwoordigheid in de eucharistie*, u: *Tijdschrift voor Theologie* 5 (1965) 136–173; *Transsubstantiation, Transfinalisation*, u: *Worship* 40 (1966) 324–338; *De eucharistische wijze van Christus'werkelijkte tegenwoordigheid*, u: *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966) 359–394; *La presenza Eucaristica*, Roma 1968. (To je prijevod prvih dvaju navedenih članaka.)

reći da se Kristova prisutnost zbiva po ontološkoj promjeni, ali način te promjene može se i mora izraziti također pojmovima personalističke filozofije.

Ako samo ponavljamo formule iz prošlosti, gubimo misterij. Isti misterij koji je Tridentinski koncil izrazio sačuvat ćemo jedino tako da ga izrazimo našim pojmovima. Vjera se spašava ne po slovu nego po duhu. To znači: misterij ostaje isti u svom identitetu po pravom i Duhom Svetim oživljenom shvaćanju vjernika.

Kristova prisutnost u euharistiji

Pitanje Kristove somatske prisutnosti u euharistiji samo je jedno od ostalih pitanja o kojima je također vrlo važno danas govoriti. Budući da se danas i o ovom pitanju mnogo govori, Schillebeeckx svoje razmišljanje također koncentrira na nj. Ponajprije konstatira ono do čega su došla već ranija razmišljanja, tj. da somatska Kristova prisutnost ne dira fizičko-kemijsko područje. Ta se prisutnost mora, dakle, tumačiti kategorijama personalističke ontologije. U tom pokušaju mnogo vrijedi princip sakramentalnosti i nadasve spoznaja da je sakrament u redu znaka.

Znak se, međutim, ne smije uzeti u aristoteličkom smislu. Znak nije samo i nije prvotno znak odsutne stvari, tj. nešto što želi naznačiti postojanje odsutne stvari. Znak se mora uzeti u osobnom smislu. Ljudsko je tijelo, na primjer, na taj način znak ljudske osobe, njegova uma, duše, spoznaje, ljubavi, mišljenja. Čovjekov duh nije vidljiv, ali ipak nije odsutan kad izražava sebe i svoje pokrete preko svoga tijela. Taj odnos duha čovjekova (njegove osobnosti) i njegova tijela jest odnos imediacije. Duh može biti prisutan po svome tijelu, štoviše: duh je na neki način ljudsko tijelo, to je vidljivost stvarnosti koja je po sebi nevidljiva.

Međuovisnost ljudi kao društvenih bića ostvaruje se i izražava preko ljudskog tijela. Ali ta međuovisnost nije samo međuovisnost tijela, nego je to međuovisnost ljudi u njihovoj cjelokupnosti, to je međuovisnost osoba. Stoga se pojam znaka u personalističkoj ontologiji mora uzeti u smislu funkcije kojom se ostvaruje osobni kontakt i mogućnost toga kontakta među ljudima. — Znak je, dakle, u tom smislu vidljivi izražaj osobe koja je po sebi nevidljiva, i po tom se izražaju omogućuje uzajamna veza među osobama. U tom je smislu znak neposredno povezan sa samom osobom.

II. vatikanski sabor pojmom „*activa participatio*” i pojmom mnogovrsne prisutnosti Kristove u Crkvi u mnogome nuka da upotrijebimo kategorije znaka personalističke ontologije kako bismo izrazili euharistijsku Kristovu prisutnost. Dobro je pročitati br. 7 koncilске konstitucije o liturgiji. Ondje se navodi pet načina Kristove prisutnosti od kojih se četiri mogu svesti na pojam „*praesentiae realis principalis*”, a jedan znači realnu somatsku prisutnost. Iz teksta proizlazi da ovih pet načina Kristove prisutnosti treba shvatiti kao pet načina *r e a l n e* prisutnosti. Jer prisutnost koja nije realna, nije prava prisutnost. Jasno je da svi ovi oblici imaju za cilj da Krist po svojoj konkretnoj prisutnosti ima kontakt sa svojom Crkvom.

Razlika između somatske i svake druge prisutnosti Kristove u Crkvi izgleda da je u tome (prema kategorijama personalističke ontologije) što je onaj znak po kojemu je Krist prisutan somatskom prisutnošću neposredna osobnost samoga Krista koji sebe daje tako da možemo reći: Ovaj kruh jest tijelo.

U broju 7 koncilске konstitucije susreću se riječi „signum” i „significatur”, što također upućuje na nastojanje da se pojmovi znaka upotrijebe za označivanje realne somatske prisutnosti. I Tridentinum kaže da je prvotni cilj euharistije kontakt Krista s kršćanima u akciji: „Institutum ut sumatur” (DS 1643). Dakle, i iz deklaracije Tridentinuma proizlazi da bismo trebali upotrebljavati kategorije osobnih relacija.

Nakon ovih izlaganja Schillebeeckx iznosi svoje shvaćanje Kristove somatske prisutnosti. On je isto kao i Schoonenberg svjestan da pokušaji teologa možda još nisu dozreli, da se o njima još mora raspravljati. Ipak smatra da mora iznijeti svoja razmišljanja.

I.

Ono od čega se mora započeti razmišljanje jest temeljni pojam stvarnosti. Mi kao kršćani znademo da vjera vidi stvarnost u njezinoj dubini. Ta vjera, tamo već od izraelskih vremena, znade da svijet nije samo ono što se vidi, što naša osjetila zamjećuju. Svijet je stvoren Božjom riječju, i u tom smislu Bog preko toga svijeta govori čovjeku. Svijet je, dakle, u svojoj dubini znak Božje volje. Možda taj znak nije uvijek jasan, a često je zasjenjen zbog grijeha, ali ipak ne prestaje biti Božjim znakom ljudima.

Pri tome treba uočiti dvije stvari:

a) Ova narav znakovitosti svijeta ne ovisi o čovjeku već ju je stvorila Božja volja.

b) Tu stvarnost ipak žive samo oni ljudi koji se prema njoj otvore vjerom.

Tako ta dubina stvarnosti, iako ne postoji po čovjekovoj volji nego po Božjoj, ipak svoju puninu doseže jedino po čovjekovoj volji. Čovjek naime, nakon što je upoznao znakovitu snagu svijeta, odgovara ljubavi i volji Božjoj. Duboka stvarnost svijeta po svojoj je intimnoj strukturi otvorena na odgovor čovjekov i stoga, iako neovisna o čovjeku s obzirom na temelj, ipak je ovisna o čovjeku s obzirom na puninu i cilj.

II.

Bog je, dakle, stvorio svijet na taj način da čovjek svojom voljom, svojim djelima i svojom ljubavlju može stvari voditi cilju. Čovjek ima od Boga neku moć preusmjerivanja (transfinalizacije) stvari. Čovjek može npr. kruh, koji je po sebi samo aglomerat molekula, u ljudskoj interkomunikaciji transfinalizirati na taj način da kruh biva znak bratstva, znak ljubavi kad pozove prijatelje na zajedničko blagovanje. Ova transfinalizacija nije samo neki akcidents, već stvara novu bitnu korelaciju između kruha i čovjeka u misteriju stvarnosti. Čovjek, dakle, po moći koju mu je Bog dao na toj razini stvarnosti, pretvara bit kruha. Kruh kao aglomerat molekula mijenja se u znak bratstva i prijateljstva. To je neobično važno: taj novi cilj kruha nije nešto izvanjsko nego unutarnje, nešto što pretvara bit kruha kao takvu. Jasno je da ova pretvorba koja je realna pod vidikom personalističke ontologije nije vidljiva na fizičko-kemijskom polju. Uvijek treba imati na umu da ova moć transfinalizacije nije u čovjeku samo po njegovoj snazi nego po transcendentalnoj relaciji

s jedne strane između stvari i čovjeka, a s druge strane između čovjeka i čovjeka. Tu relaciju Bog daje kao moć.

III.

Schillebeeckx ne želi reći da je transspustancijacija kruha u euharistiji samo gore opisana transfinalizacija. On kaže da opisana personalna ontologija daje kategorije i pojmove kojima se može izraziti euharistijska transspustancijacija.¹⁸

Dvije su stvari osobito važne:

- a) Bit stvarnosti se ne dohvaća fizičko-kemijskim (pozitivnim) iskustvom;
- b) Bit stvarnosti se dohvaća jedino onda ako se shvati kao znak volje osobe, kao znak osobnih relacija.

Stoga, želimo li pomnjivo izraziti realnu somatsku prisutnost Kristovu u kruhu, moramo prije svega reći da je realnost po kojoj je Krist prisutan u svojoj dubini njegova volja da nam dade sama sebe; to je čin njegova darivanja sebe samoga, čin njegove ljubavi.

Kruh se u euharistiji pojavljuje kao znak Kristove ljubavi. Dubina stvarnosti koja se očituje u vjeri nije kruh kao aglomerat molekula, nego kruh kao znak ljubavi, odnosno kruh ukoliko se daje za blagovanje. U tom činu i u kruhu kao takvom znaku, pretvorba kruha ima svoj temelj.

IV.

Gore rečeno očito je i iz analize biblijskog temelja. Izričaj nad kruhom: „Ovo je tijelo moje” mora se promatrati ponajprije u odnosu između Isusa i njegovih učenika. Svaka naime riječ ima prvotni cilj da onaj koji govori otvori sebe ili neku istinu s njime povezanu drugim ljudima s kojima je u relaciji ili želi riječima uspostaviti relaciju. Svaka riječ pretpostavlja kao unutarnju mogućnost nekog „partnera” mogućeg čovjeka koji sluša. U analizi fenomena primarna je ova razina interpersonalnosti, a ono što se kazuje tek je sekundarno, iako je nužno. Katkada, naime, riječ ne kaže nešto nego izriče samoga čovjeka, izražava prisutna čovjeka. Tako se npr. često događa kad nekome kucamo na vrata, pa nas upita: „Tko je”, da mu ne kažemo svoje ime, nego jednostavno odgovorimo: „Ja sam.” Iz načina kako to kažemo on prepoznaje tko je na njegovim vratima.

Iz toga slijedi da činjenica koja se komunicira mora biti uključena u interpersonalnu razinu jer kad promatramo komunikaciju neke činjenice, uvijek postavljamo

¹⁸ Nakon enciklike „Mysterium fidei” ne treba se više bojati upotrebe pojmova „transsignifikacija” i „transfinalizacija”. Ondje je naime točno naznačeno u kojem se smislu imaju ti pojmovi upotrebljavati: „Nakon obavljene transspustancijacije prilike kruha i vina dobivaju, bez sumnje, *novu 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 *novu značenje* i *novu svrhu*, jer nose novu stvarnost, koju s pravom nazivamo *ontološkom*. Pod navedenim se prilikama više ne skriva, što je bilo prije, nego sasvim drugo;” (izd. KS str. 59–60). Ne radi se, dakle, o Lutherovu pojmu „konspustancijacije” u kojemu transsignifikacija označava nešto što se događa „izvan” ili „iznad” kruha i vina, a ne ulazi u njihovu bit.

još dublje pitanje: Zašto onaj koji govori pripóuje tu činjenicu? Koja je interpersonalna relacija u dnu toga izričaja, ili kakvu relaciju taj izričaj stvara? Odgovor na to pitanje stavlja činjenicu koja se pripóuje u pravo svjetlo.

U Isusovu izričaju: „Ovo je tijelo moje” treba dakle promatrati ponajprije „riječ upravljenu učenicima” koji prema Isusu imaju relaciju vjere. Zatim treba vidjeti da Isus izričito ili uključivo kaže da je u tom kruhu i u njegovu blagovanju prisutna stvarnost Krista koji sama sebe daje učenicima, da je prema tome način na koji je kruh Tijelo Kristovo, način bivstvovanja i djelovanja na koji Krist sebe daje ljudima. I konačno treba vidjeti da je taj čin u kojemu se Isus daje prisutan u tom smislu u euharistijskom činu, da je taj kruh stvarno – dakako u osobnoj ontologiji – T i j e l o K r i s t o v o, to je dakle sam Krist koji je z a n a s p r e d a n.

U euharistijskom, dakle, činu Crkve prisutnost ljubavi Krista koji se daje za nas jest uzrok promjene kruha. Uzrok transsupstancijacije kruha jest činjenica što je Krist sa svojom ljubavlju već prisutan u zajedništvu vjernika i u Crkvi po svome Duhu. Transsupstancijacija kruha ima svoje značenje, svoj cilj, svoj motiv i konačno svoju bit u toj Kristovoj ljubavi koja je aktualno prisutna u činu Crkve, te se transsupstancijacija u ispravnom svjetlu može promatrati samo na razini te prisutnosti Kristove ljubavi.

V.

U pojmovima personalističke ontologije vidi se također kako Crkva svojim činom u duhu odgovara na Kristov čin i kako samo po tom odgovoru u ovom času biva prisutna Kristova ljubav u sakramentalnom liku. Treba naglasiti da je čin Crkve odgovor na Kristov čin te da se ostvaruje snagom toga Kristova čina. Čin Crkve je više takav da njime Crkva dopušta da Isus u ovom času daje sama sebe, nego što je pozitivni žrtveni čin. To je, dakle, samo čin kao odgovor na Kristov čin u ovom povijesnom času.

Ipak, iz toga čina Crkve, koji je nužan za ostvarenje sakramenta euharistije, vidi se da se p u n i oblik euharistijskog slavlja sastoji u činjenici da svi, i svaki pojedini kršćanin, ujedinjeni s Kristom daju odgovor vjere na Kristov čin. Možemo reći da je prihvaćanje Kristova dara u sakramentalnom zajedništvu znak toga odgovora Crkve. Ali i liturgijski čin Crkve kao cjelina odgovor je na Kristovu riječ i čin.

VI.

Budući da je Krist u stanju davati sama sebe u Duhu po činu Crkve, i kruh se u tom činu bitno i supstancijalno pretvara. Ali ova se pretvorba, koju zovemo transsupstancijacijom, događa uprisutnjenjem Kristova čina i tako u sebi ima relaciju prema Crkvi i svijetu. Realna somatska prisutnost ne može se odvojiti od ovoga sklopa odnosa između Kristova čina i čina Crkve, a to znači da se ne može odvojiti od svoga cilja: da se blaguje (ut sumatur), od svoga izvora: da bude Tijelo Kristovo predano za svijet, od Kristove ustanove u kojoj je upravio riječ učenicima i po njima Crkvi.

Stoga se također i klanjanje Sakramentu poslije euharistijskog slavlja mora vršiti u odnosu prema tom izvoru, prema toj ustanovi i prema tome cilju. Somatska Kristova prisutnost ne smije se odvojiti od ovoga interpersonalnog područja na kojemu je nastala, jer to nije prisutnost „u sebi“, nego prisutnost za nas. Ali kad to kažemo, ne niječemo da je ta prisutnost koju Krist ostvaruje preko nas (po nama) i da ta prisutnost traje neovisno o našem uvijek novom činu vjere.¹⁹ Ipak ima unutarnju relaciju s ovim činom vjere čovjeka jer je ustanovljena da se prima vjedom.

To nazivamo pretvorbom ljudskog čina po prisutnosti Kristova čina koji mijenja ne samo kruh i vino nego također i liturgijske radnje, tj. cjelokupno slavlje nazivamo tom pretvorbom-transsignifikacijom jer po toj pretvorbi kruh i vino i ljudske liturgijske radnje, po Kristovu darivanju, poprimaju novo značenje i to u svojoj biti u ontološkom smislu na razini personalne ontologije. Bivaju, naime, znakovi Kristova darivanja. To nazivamo pretvorbom u kojoj se pretvara bit kruha i vina. U toj transsignifikaciji u euharistijskom slavlju onu posljednju pretvorbu nazivamo transsupstancijacijom, ali apstrahirajući od tumačenja pojma „supstancije“ u smislu Aristotelove filozofije prirode ili u smislu moderne prirodoslovne znanosti. Ako te izričaje prihvatimo, možemo reći: Transsignifikacija i transsupstancijacija su međusobno ovisne: bez transsignifikacije u euharistiji nema niti transsupstancijacije, jer jedino u transsignifikaciji čina Crkve po Kristovoj riječi i snagom njegova Duha nastaje transsupstancijacija; bez transsupstancijacije ne bi bilo niti euharistijske transsignifikacije, jer je pretvorba biti kruha i vina temelj stvarnosti u kojoj Krist doista daje sama sebe u euharistiji.

Treba ipak naglasiti da se transsignifikacija događa i u slavljenju drugih sakramenata, npr. čin pranja u sakramentu krštenja, ali to nije svojevrсна euharistijska transsignifikacija koja uključuje *Kristovo darivanje sama sebe da se blaguje* u obliku kruha i vina, dakle *u obliku hrane*.

J. BETZ

Osobito se bavi studijem sv. otaca, posebno grčkih. Ne spada u krug do sada spomenutih teologa-filozofa. Daje svoj doprinos teološko-filozofskom suvremenom shvaćanju euharistije i to ne samo kao povjesničar. Njegovi su prikazi cjeloviti i ekvilibrirani.²⁰

Govori o aktualnoj primarnoj Kristovoj prisutnosti u Crkvi; o aktualnoj prisutnosti u spomen-činu, te o realnoj, somatskoj prisutnosti koja sobom nosi i ontološku pretvorbu.

Pričest je bitni sastavni dio euharistijskog slavlja. Po pričesti se Crkva pojavljuje kao Tijelo Kristovo koje je povezano s Ocem u Isusovu Duhu. Stoga se barem

¹⁹ Upravo tako stoji i u enciklici „Mysterium fidei“, str. 59–60: „Pod navedenim se prilikama više ne skriva, što je bilo prije, nego sasvim drugo; i to ne samo zbog suda, koji o tom ima vjera Crkve, nego i po činjenici objektivne stvarnosti.“

²⁰ *Die Eucharistie zur Zeit der griechischen Väter*, 2 sveska, izd. Herder 1955. i 1963. U mnogim leksikonima piše članke o euharistiji: *Eucharistie*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. izd.; *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel-Verlag, München; *Sacramentum mundi*, Herder, Freiburg 1967. ss.

svećenik mora pričestiti pod obje prilike. Dvostruka konsekracija u redu znaka predstavlja smrt Kristovu.

Prvotni je cilj euharistije: „Ut sumatur!” Posvećenim se prilikama može klanjati poslije slavlja samo u tom smislu ukoliko je ondje prisutan Krist u svom otkupiteljskom djelu kao onaj koji nas vodi Ocu.

Osobito su vrijedni rezultati njegova studija patrologije s obzirom na euharistiju kao misterij koji u Crkvi uprisutnjuje (repraesentat) Kristovo djelo i to snagom Kristovih riječi i u sili njegova Duha, te o euharistiji kao komemorativnoj žrtvi koja nije ponavljanje, nego sadašnje ostvarenje iste one jedne jedine Kristove žrtve.

E. GUTWENGER

Način mišljenja i metoda Gutwengerova pisanja pokazuje nastojanje skolastičkog teologa da se otvori novim oblicima mišljenja. Suptilnim distinkcijama nadilazi ostale autore. Zato ga je vrijedno čitati s obzirom na jasnoću. On ipak ne pronalazi puni pristup intuiciji personalističke ontologije. U mnogome je ovisan o Schillebeeckxovim razmišljanjima, ali bolje sistematizira načine prisutnosti.

A. Gutwenger u prvom redu daje svoj doprinos tumačenju somatske prisutnosti.²¹

1. Govori ponajprije o tzv. *intencionalnoj prisutnosti*. To je prisutnost u umu, u mišljenju. Prijatelj je prisutan prijatelju u mislima. Dok Welte pridaje veliko značenje ovom načinu Kristove prisutnosti u euharistiji, Gutwenger smatra da to nije dovoljno za tumačenje realne somatske prisutnosti. To isto, doduše, kaže i Welte, ali on ipak ovu intencionalnu prisutnost stavlja kao temelj euharistijske prisutnosti. U potvrdu toga govori o ljubavi Kristovoj dok je umirao na križu. Tada je neka u sebi imao prisutno cijelo čovječanstvo. Ovaj način prisutnosti je vrlo važan i za tumačenje somatske Kristove prisutnosti. To, međutim, znači da se ta intencionalna prisutnost mora promatrati ne samo sa strane vjernika, nego prije svega s obzirom na Krista.

2. *Realna prisutnost* (Gornji nespozum nastaje ako se realna prisutnost stavi u oprečnost s tzv. intencionalnom).

Gutwenger razlikuje dva načina realne prisutnosti:

a) *Realna prisutnost materijalnih stvari*. Ona se ostvaruje preko nekog kontakta, dodira – većinom električnog – između elementarnih dijelova materije. Ta prisutnost nije dovoljna za tumačenje realne somatske prisutnosti, jer Krist je prisutan kao osoba.

b) *Realna prisutnost osobe*. Bog je prisutan kao stvoritelj, duša je prisutna u tijelu kao „causa formalis”... Izgleda da je pojam „causae” bitan za prisutnost osobe. I Kristova prisutnost u euharistijskim prilikama tumači se Kristovim kauzalitetom. To znači: Kristova ljubav, čin kojim se on prinosi, ostvaruje se po njegovu Duhu u kruhu i vinu tako da po tim darovima Krist doista daje sama sebe i dosljedno biva prisutan u tim darovima, prisutan za nas po činu prinošenju za nas.

21 Usp. *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie*, u: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 88 (1966) 185–197.

B. Drugi njegov važan doprinos jest razmišljanje o prisutnosti Kristova pashalnog otajstva (njegove smrti i uskrsnuća) u euharistijskom slavlju.²²

Kao temelj za tumačenje predlaže antropologiju koja kaže da svaki čovjek kao osoba ima u svojoj egzistenciji sakupljene sve čine svoje povijesti u njihovu bitnom sadržaju. Tako onda tumači prisutnost bitnog sadržaja života, smrti i ljubavi Kristove u egzistenciji Uskrsnuloga. Iz toga zaključuje da je po prisutnosti uskrsnulog Krista u euharistiji prisutan i pashalni misterij u njegovu bitnom sadržaju.

Filozofska istraživanja prisutna su, kao što se vidi, u svim teološkim i ljudskim naporima da se što više prodre u ovu nedokučivu tajnu. Ona su potrebna, korisna i važna samo ako ne zaboravimo da je Duh onaj koji nas prosvjetljuje i kojemu trebamo biti poslušni ako želimo da i naše ljudsko nastojanje pridonese dubljoj spoznaji, a time i življenju euharistijskog misterija.

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Aufsatz wird der Beitrag der philosophischen Forschungen zu tieferem Eucharistieverständnis erörtert. Es werden die Fragen wie z. B. die Frage der realen Gegenwart einer Person, die Frage der Verwandlung des Seins, das neue Verständnis des Zeichen behandelt. So wie die Theologen des Mittelalters die Lehre der Hl. Schrift und der Heiligen Kirchenväter mit eigenen philosophischen Begriffen zu erklären versucht hatten, so versuchen auch die heutigen Theologen mit den zeitgenössischen Begriffen die alte kirchliche Lehre von der realen Christi Gegenwart in der Eucharistie zu erläutern. Heute werden in der Philosophie und in der Theologie die anthropologischen Fragen in die Mitte der Diskussion gestellt. Nach dem II Vaticanum ist die Eucharistiefeyer bei den Gläubigen viel stärker zum Bewusst gekommen. In Betracht kommt natürlich auch die ökumenische Situation. Der Autor versucht vom Standpunkt der Philosophie einige aktuelle Fragen zur Eucharistie aufgrund der theologischen Werke von Schillebeeckx, K. Rahner, P. Schoonenberg u. a. zu zeigen und zu erklären.

²² Usp. *Paschamysterium und Eucharistie*, u: *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967) 339–346.