

RAFAŁ BINIEK

Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt

Zarys personalistycznej teologii sakramentów w ujęciu Stefana Oстера

1. Filozoficzna podstawa: koncepcja osobowego doświadczenia – 2. Kontekst teologiczny: personalistyczna koncepcja katolickiej dogmatyki – 3. Sakramentologia ogólna w ujęciu personalistycznym – 4. Teologia Eucharystii, czyli o personalnie rozumianej „realnej obecności” Chrystusa

W przemówieniu na zakończenie swojej sakry biskupiej 24 maja 2014 r. Stefan Oster¹ zwrócił uwagę na to, że głównym zadaniem Kościoła przyszłości będzie stworzenie nowych „przestrzeni spotkania i komunikacji wiary”, w których wierni będą mogli wspólnie szukać Boga, adorować Go i dawać o Nim świadectwo.

Potrzebujemy takich miejsc, aby sakramenty mogły stać się dla nas na nowo pokarmem i źródłem. Potrzebujemy ich na przykład po to, abyśmy nie traktowali centralnej tajemnicy Eucharystii jako 45-minutowych odwiedzin w kościele, które chce się po prostu mieć za sobą, ale by stała się ona rzeczywiście źródłem

¹ Stefan Oster SDB (ur. 1965) odbył studia doktoranckie z filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Augsburgu, zakończone w 2003 r. obroną pracy doktorskiej na temat myśli filozoficznej Ferdinanda Ulricha. W 2009 r. zakończył z powodzeniem przewód habilitacyjny z teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym w Trewirze na podstawie rozprawy na temat relacji między pojęciem osoby i transsubstancjacji. W latach 2009–2013 był profesorem dogmatyki w prowadzonej przez salezjanów Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Benediktbeuern. Od 2014 r. jest biskupem Pasawy w Niemczech. Dokładniejsze informacje biograficzne na temat naszego autora można znaleźć w: S. OSTER, *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg im Br. 2015, s. 394–395.

i szczytem naszego chrześcijańskiego życia, jak uczy nas ostatni sobór – podkreślił bp Oster².

Słowa te stały się dla autora artykułu inspiracją do zagłębienia się w myśl filozoficzną i teologiczną biskupa Pasawy, w której centrum stoi z jednej strony kategoria osoby i osobowej więzi pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a z drugiej strony personalistyczna teologia sakramentów, a zwłaszcza Eucharystii. To ostatnie zagadnienie stanowiło temat rozprawy habilitacyjnej Stefana Oстера³, która jest głównym źródłem poniższych refleksji. Drugim istotnym źródłem jest zarys ogólnej teologii sakramentów, opublikowany pod tytułem *Allgemeine Sakramentenlehre*⁴. Niniejszy artykuł pragnie przybliżyć polskiemu czytelnikowi najważniejsze elementy zaprezentowanej w tych tekstach personalistycznej teologii sakramentów oraz dokonać ich krytycznej oceny. W pierwszej części zostanie przedstawiona koncepcja osobowego doświadczenia, stanowiąca filozoficzną podstawę myśli teologicznej Oстера. Druga część będzie próbą ukazania opartej na tej koncepcji całościowej wizji teologii dogmatycznej, która stanowi kontekst rozwiniętej przez niemieckiego teologa sakramentologii. Zarysowanie tego kontekstu jest niezbędne dla zrozumienia oryginalnych idei Oстера, będących zdaniem autora artykułu ciekawym rozwinięciem (a czasem krytyką) myśli spotykanych u innych autorów ukazujących rzeczywistość sakramentalną w perspektywie personalistycznej. Te myśli zostaną przedstawione w trzeciej i czwartej części artykułu, które są poświęcone wkładowi i krytycznej analizie sakramentologii ogólnej i teologii Eucharystii w ujęciu Stefana Oстера.

² Tekst przemówienia w oryginale niemieckim można znaleźć na stronie internetowej bpa Stefana Oстера: <https://stefan-oster.de/ansprache-von-bischof-dr-stefan-oster-sdb/> (7.06.2017).

³ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg im Br. 2010, 2014². Praca ta – napisana pod kierunkiem prof. Rudolfa Voderholzera, dzisiejszego biskupa Ratzybony – została w 2009 r. przyjęta przez Wydział Teologiczny w Trewirze jako rozprawa habilitacyjna z teologii dogmatycznej.

⁴ TENZE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, w: TH. MARSCHLER, TH. SCHÄRTL (red.), *Dogmatik heute. Bestandaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, s. 467–508. W dalszym ciągu artykułu tekst ten będzie cytowany na podstawie następującego wydania: S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, w: TENZE, *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg im Br. 2015, s. 296–346. Do innych publikacji Oстера, które co prawda dotyczą innej tematyki, ale są dostępne w języku polskim, należą: *Miłość Boga a ukryta prawda ateizmu*, tłum. J. Kupka, ComP 26 (2006), nr 2, s. 95–108; *Filozofowanie w „Czystej Skończoności”*. *Relacja między myśleniem o istnieniu a teologią u Ferdinanda Ulricha*, w: R.J. WOŹNIAK (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, Kraków 2008, s. 69–92.

1. Filozoficzna podstawa: koncepcja osobowego doświadczenia

Mówiąc o doświadczeniu osobowym⁵, Stefan Oster ma na myśli takie doświadczenie, w którym „bycie sobą” i „bycie w relacji” do „innego” (tzn. do drugiej osoby albo do otaczającej rzeczywistości) stanowią dwie strony tego samego procesu: procesu, w którym człowiek urzeczywistnia swoje człowieczeństwo i staje się sobą samym właśnie przez to, że niejako zapomina o sobie i całkowicie poświęca się doświadczanej „tu i teraz” rzeczywistości, którą przyjmuje i afirmuje – taką, jaka jest – jako prawdziwą, dobrą, godną zaufania i umożliwiającą odpowiedź. Podstawowym warunkiem takiego doświadczenia jest otwartość, gotowość zaangażowania się w konkretną sytuację i pozwolenia na to, by całkowicie mnie ona pochłonęła. Nawiązując do Gadamera i Lewisa Oster zwraca przy tym uwagę na to, że człowiek z jednej strony od samego początku ma udział w opisanym jako doświadczenie osobowe rzeczywistości, ale z drugiej strony znajduje się często w stanie „odosobnienia” (*Entfremdung*) i odnosi się do otaczającej rzeczywistości w sposób egoistyczny, skupiony na samym sobie⁶. Do tej myśli powróci Oster później w ramach rozważań na temat soteriologii, w których wykazuje on, że dopiero człowiek odkupiony może osiągnąć opisaną powyżej pełnię człowieczeństwa.

Najbardziej pierwotną postać osobowego doświadczenia widzi nasz autor w sytuacji małego dziecka, które doświadcza świata jako wypełnionego osobową obecnością rodziców, będących dla niego pierwszymi i podstawowymi pośrednikami w poznawaniu otaczającej rzeczywistości. Z drugiej strony dziecko doświadcza za pośrednictwem rodziców również tego, czym ono samo w tym świecie jest: osobą, która jest bezwarunkowo afirmowana i kochana⁷. To przekonanie i wypływające z niego pierwotne zaufanie do otaczającego świata umożliwia dziecku całkowite oddanie się zabawie – fenomenowi, który dla Oстера stanowi przykład osobowego doświadczenia w jego najczystszej postaci. Ważna jest przy tym nie tyle sama zabawa jako zabawa, ale przede wszystkim bawiące się dziecko, które niejako zapomina o sobie i całkowicie koncentruje się na „rzeczy”, tzn. na doświadczanej

⁵ Inspirację dla omawianej koncepcji osobowego doświadczenia stanowiły dla Oстера prace takich myślicieli jak: Hans Georg Gadamer, Clive Staples Lewis, Josef Pieper czy Karol Wojtyła. Autor odwołuje się przede wszystkim do następujących dzieł: H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017; J. PIEPER, *Muße und Kult*, w: TENZE, *Werke in acht Bänden, Bd. 6. Kulturphilosophische Schriften*, red. B. WALD, Hamburg 1997, s. 1–45; TENZE, *Glück und Kontemplation*, w: *tamże*, s. 152–216; TENZE, *Zustimmung zur Welt*, w: *tamże*, s. 217–285; K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

⁶ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 177–178.

⁷ *Tamże*, s. 305–306.

w czasie zabawy rzeczywistości, którą dziecko przyjmuje taką jaka jest i której pozwala się całkowicie pochłoniąć. Dziecko oddaje się temu, w co się bawi, angażuje się w rzeczywistość, która się przed nim w zabawie otwiera, i właśnie w ten sposób staje się w najpełniejszym sensie sobą samym, rozwija swoje „bycie sobą” (*Selbstsein*) poprzez bycie w relacji do „innego”, tzn. do napotkanej w ramach zabawy rzeczywistości⁸.

W dorosłym życiu zabawie odpowiadają według naszego autora doświadczenia związane ze spędzaniem wolnego czasu i kontemplacją⁹, a także – w kontekście relacji międzyludzkich – z miłością¹⁰. Łączy je przede wszystkim ich całościowy i relacyjny charakter: obejmują one całego człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji oraz w odniesieniu do otaczającej rzeczywistości (lub drugiej osoby). Właśnie dlatego Oster nazywa je doświadczeniami osobowymi, których głównym założeniem jest rozumienie osoby ludzkiej jako „subsystującej relacji”, tzn. jako podmiotu, który poprzez „bycie u innego” (*Sein-beim-Anderen*) staje się w pełni sobą i w ten sposób realizuje swoje – mające źródło w sobie samym (*Subsistenz*) – „bycie sobą” (*Selbstsein*) jako osoba¹¹.

Nawiązując do Piepera, Oster analizuje czas wolny (*Muße*¹²) jako przeciwieństwo pracy. Jego znaczenie polega na tym, że człowiek ma możliwość wyjścia poza swoje ograniczone możliwości i zadania wynikające z wykonywanej pracy, aby zachować zdolność widzenia świata jako całości i realizowania siebie jako istota otwarta na całość stworzonego świata¹³. Tak rozumiany czas wolny jest warunkiem kontemplacji, która polega na dążeniu do poznania rzeczywistości takiej, jaka jest poprzez całkowite i wolne oddanie się tej rzeczywistości (tzn. poprzez akt czystej miłości). Celem kontemplacji jest szczęśliwość (*Glückseligkeit*), rozumiana jako

⁸ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 201–214.

⁹ *Tamże*, s. 215–231.

¹⁰ TENZE, *Personale Selbstwerdung und Trinität*, w: TENZE, *Person-Sein vor Gott*, s. 215–242, szczególnie punkt *Selbstvollzug im liebenden Erkennen*, s. 217–233.

¹¹ TENZE, *Person und Transsubstantiation*, s. 237; zob. także: TENZE, *Personale Selbstwerdung und Trinität*, s. 223–224. Autor wyjaśnia pojęcie *relatio subsistens* w sposób następujący: *Wenn sich nämlich die heile Person als sie selbst vollzieht, wenn sie erkennend liebt, dann ist sie einerseits ganz sie selbst, dann kehrt sie ganz in sich selbst zurück (reditio completa); gleichzeitig ist sie aber ganz beim Anderen, bei dem, was sie oder wen sie liebt. Im Sein-beim-Anderen (Relation) gründet die Person ganz in sich selbst (Subsistenz). Tamże*, s. 224.

¹² Użyte przez autora słowo *Muße* nie ma bezpośredniego odpowiednika w języku polskim. Zgodnie z poniżej zacytowaną definicją słownikową określa ono czas i spokój potrzebne do tego, by móc bez pośpiechu się czymś zająć lub robić to, co kogoś interesuje: „die Zeit u. Ruhe, die nötig ist, um sich ohne Hast mit etw. zu beschäftigen od. etw. zu tun, das einen interessiert”. *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache. Das einsprachige Wörterbuch für alle, die Deutsch lernen. Neubearbeitung*, Berlin – München 2010, s. 773.

¹³ TENZE, *Person und Transsubstantiation*, s. 219. Por. J. PIEPER, *Muße und Kult*, 26.

„posiadanie ukochanego” (*Haben des Geliebten*) – tzn. kontemplowanej rzeczywistości – dokonujące się w akcie poznania, w akcie bezpośredniego „oglądania” (*Schauen*) tej objawiającej się człowiekowi, budzącej jego podziw i przekraczającej jego pojmowanie rzeczywistości¹⁴.

Na innym miejscu¹⁵ Oster pisze o miłosnym poznaniu (*liebendes Erkennen*), które wyjaśnia on na podstawie przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25-35). Kierowany miłością bohater przypowieści nie koncentruje się na sobie samym i na tym, co akurat ma do zrobienia, ale zauważa rannego i przyjmuje go w jego odmienności i w tej konkretnej sytuacji, w jakiej się „tu i teraz” znajduje. Dzięki temu Samarytanin staje się dla tego człowieka bliźnim i poświęca się całkowicie temu, aby mu pomóc. Nasz autor wyraża to w następujących słowach:

On [tzn. Samarytanin] daje drugiemu [tzn. rannemu] nie tylko swoją refleksję, swój czas, swoją siłę, ale dużo bardziej jeszcze: siebie samego. Kochający jest całkowicie u innego albo całkowicie przy rzeczy, której się akurat poświęca. (...) Poprzez takie poznanie, kochanie i działanie staje się on dla drugiego bliźnim, jak mówi tekst biblijny, i jednocześnie staje się w takim działaniu jeszcze głębiej sobą samym¹⁶.

Podsumowując, doświadczenie osobowe w ujęciu Stefana Oстера to takie doświadczenie, w którym osoba ludzka „opuszcza” siebie, zapomina o sobie i wychodzi do „innego” (relacja), a jednocześnie – właśnie poprzez „bycie u innego” (*Sein-beim-Anderen*) – niejako „wraca” do siebie samego i realizuje w głębszy i pełniejszy sposób swoje „bycie sobą” (*Selbstsein*), mające źródło w sobie samym (subsystencja)¹⁷. Koncepcja ta jest bardzo ciekawa i poparta przekonującymi przykładami. Jednocześnie stanowi ona punkt wyjścia refleksji teologicznych naszego autora, które zostaną omówione w kolejnych punktach artykułu.

2. Kontekst teologiczny: personalistyczna koncepcja katolickiej dogmatyki

Swój wykład dogmatyki Stefan Oster rozpoczyna – co zrozumiałe – od teologicznej antropologii. Przedstawioną wcześniej koncepcję osoby i osobowego

¹⁴ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 221–223. Por. J. PIEPER, *Glück und Kontemplation*, s. 188.

¹⁵ S. OSTER, *Personale Selbstwerdung und Trinität*, s. 221–223.

¹⁶ *Tamże*, s. 222. Tłum. własne.

¹⁷ TENZE, *Person und Transsubstantiation*, s. 353.

doświadczenia konfrontuje on najpierw z ontologią św. Tomasza z Akwinu¹⁸, by następnie – rozwijając jego myśl – pogłębić ją poprzez analogię do relacji pomiędzy Osobami Bożymi w Trójcy Świętej¹⁹. Celem naszego autora jest wykazanie, że rozwinięte przez Akwinatę pojęcie substancji nie tylko nie stoi w sprzeczności z przedstawioną przez niego koncepcją osoby, ale że to właśnie osoba rozumiana jako *relatio subsistens* oraz jako podmiot realizujący się w najpełniejszy sposób w akcie miłości (miłostnego poznania) poprzez „bycie u innego” jest substancją w całym znaczeniu tego słowa²⁰. Istotnym elementem tego ujęcia jest usytuowanie tak rozumianej samorealizacji osoby ludzkiej w terażniejszości stanowiącej „jednoczące centrum” (*einende Mitte*), w którym przeszłość i przyszłość „zlewają się” niejako w jedną całość, stając się „pojednaną terażniejszością” (*versöhnte Gegenwart*)²¹. Te nieco skomplikowane i czasem nie do końca zrozumiałe refleksje mają – jeśli dobrze interpretuję tok myślenia naszego autora – zaakcentować całościowy charakter omawianego procesu samourzeczywistniania się, w którym człowiek w całości swojej egzystencji (również w wymiarze czasowym) staje się i jest „sobą samym” poprzez bycie w relacji do „innego” (tzn. do drugiej osoby lub do otaczającej rzeczywistości), któremu w akcie miłości całkowicie się oddaje. Przedstawiona tu pokrótce personalistyczna interpretacja pojęcia substancji w oparciu o koncepcję osobowego doświadczenia będzie w dalszej części rozważań Stefana Oстера podstawą do wypracowania personalistycznego ujęcia transsubstancjacji. Zostanie ono ukazane w ostatnim punkcie artykułu.

Wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, dotyczy „zdrowego bytu osobowego” (*heiles Personsein*)²², a więc – mówiąc językiem tradycyjnej dogmatyki chrześcijańskiej – osoby odkupionej. Jak zauważa Oster,

z Objawienia chrześcijańskiego wiemy, że człowiek nie jest w stanie własnymi siłami osiągnąć swojego bycia sobą w pełnym sensie. Dopiero odkupienie przez Chrystusa objawia coraz głębiej (...) czym człowiek powinien być i może być²³.

Pomiędzy stworzeniem i odkupieniem stoi dramat grzechu, czyli oddalenia się od Boga, oznaczającego jednocześnie wyizolowanie się człowieka od jego pierwotnej

¹⁸ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 324–357.

¹⁹ *Tamże*, s. 357–384.

²⁰ *Tamże*, s. 364.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*, s. 384.

²³ *Tamże*, s. 382. Tłum. własne.

możliwości bycia sobą²⁴. W tym miejscu jednak szukający wyjścia z tej dramatycznej sytuacji – potrzebujący odkupienia – człowiek spotyka na swojej drodze wychodzące mu niejako naprzeciw w zupełnie nieoczekiwany i jedyny w swoim rodzaju sposób obietnice chrześcijańskiego Objawienia: Bóg sam przychodzi do człowieka i daje mu udział w pełni swojego życia (por. J 10,10)²⁵. Biblijny obraz człowieka, który według cytowanego przez Oстера Henri de Lubaca stanowi absolutną nowość w stosunku do wszystkich filozoficznych ujęć, przedstawia go jako osobę z naturalnym pragnieniem oglądania Boga, która – skorumpowana przez grzech – zostaje odnowiona przez samego Boga na mocy łaski odkupienia i w Chrystusie podniesiona na nowy, nieskończenie wyższy poziom podobieństwa Bożego oraz udziału w życiu Bożym²⁶. To dopełnienie w Bogu osiąga odkupiona osoba ludzka jednak ostatecznie dopiero po śmierci, której doświadcza ona – dzięki łączności z Chrystusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym w Duchu Świętym na mocy sakramentu chrztu – jako przejście do nowego, prawdziwego życia²⁷.

W tej poświęconej soteriologii części swoich rozważań²⁸ Oster czerpie inspirację przede wszystkim z myśli teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, a zwłaszcza z idei zastępstwa (*Stellvertretung*), zastępczej (pośredniczącej) miłości, której celem jest umożliwienie człowiekowi urzeczywistnienia własnej wolności i tym samym osiągnięcia pełni bycia sobą jako osoba. Dzieje się tak poprzez opartą na zaufaniu więź z Odkupicielem, który dla człowieka bierze na siebie jego grzechy i oddaje swoje życie, aby człowiek w ten sposób mógł sam stać się „kochającym”, tzn. osobą, która jest zdolna do ofiarowania siebie drugiemu tak jak Chrystus²⁹. Dla Oстера ważny jest przy tym jeszcze jeden aspekt: Chrystus jest jedynym Zastępcą (Pośrednikiem) dla całej ludzkości (i jednocześnie dla każdego pojedynczego, konkretnego człowieka z osobna). Jego miłość jest jednocześnie uniwersalna i konkretna (*universale concretum*). Nasz autor wiąże to z uniżeniem Syna Bożego, które ujmuje on w analogii do przedstawionego wcześniej osobowego doświadczenia: Stworzyciel nieba i ziemi, Logos, w którym wszystko zostało stworzone, Ten, który obejmuje wszystko i jest pełnią życia, ponosi śmierć; umiera śmiercią pojedynczego człowieka, opuszczonego przez wszystkich, aby ostatecznie zejść

²⁴ *Tamże*, s. 383.

²⁵ *Tamże*, s. 390.

²⁶ *Tamże*, s. 391–392. Autor powołuje się na: H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971, s. 167.

²⁷ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 395–396, 408.

²⁸ *Tamże*, s. 409–511. W oryginale ta część zatytułowana jest: *Stellvertretende Liebe im personalen Vollzug*.

²⁹ *Tamże*, s. 424–425.

aż do piekieł, a więc stanu oddzielenia od Boga. Właśnie w tym uniżeniu wcielo-
na miłość ukazuje się jako ciągle ta sama i trwała, w nim realizuje się w pełni jej
„bycie sobą” – poprzez „bycie w relacji do innego”, w tym przypadku do każdego
pojedynczego, potrzebującego odkupienia człowieka³⁰.

Jeśli jednak akt zastępczej (pośredniczącej) miłości ma na celu odkupienie
i wyzwolenie „innego” jako konkretnej osoby, to zastępca (pośrednik) nie może
być jakimś abstrakcyjnym *universale concretum*, ale – jak podkreśla Balthasar, na
którego powołuje się Oster – *universale concretum et personale*³¹. W tej sytuacji
jest według naszego autora konieczne, aby personalna miłość Boskiego Logosu
miała naprzeciw siebie również osobowego, stworzonego partnera, który w ramach
dzieła odkupienia, rozumianego jako akt zastępstwa, stoi naprzeciw Chrystusa jako
pojedyncza osoba, reprezentująca całą ludzkość. Na podstawie analizy świadectw
biblijnych i patrystycznych niemiecki teolog stwierdza, że tą osobą jest Maryja,
która została wybrana i przygotowana (Niepokalane Poczęcie!) przez Chrystusa
(jako absolutnego Pośrednika-Zastępcę) do pełnienia funkcji „stworzonej Pośred-
niczki-Zastępczyni”, w której i od której On sam przyjął na siebie ludzką naturę
jako „zdrową”, tzn. bezgrzeszną³².

Idea zastępczej roli Maryi jako „zdrowego” (tzn. wolnego od grzechu i jego
konsekwencji) personalnego stworzenia³³ w dziele Odkupienia ludzkości doko-
nanym przez absolutnego Zastępcę (Pośrednika) Jezusa Chrystusa jest dla Oste-
ra punktem wyjścia rozwiniętej konsekwentnie w perspektywie personalistycznej
eklezyjologii. Niemiecki teolog zwraca uwagę na to, że Maryja w czasie ziemskiego
życia Jezusa stopniowo opuszcza rolę Jego Matki i jest wprowadzana w „nową”
egzystencję jako „pierwotna postać” (*Urgestalt*) Kościoła. Ostatecznie dokonuje
się to pod Krzyżem, gdzie Maryja – zgodnie z przekazem Ewangelisty Jana – staje
się na mocy decyzji wywyższonego na Krzyżu Odkupiciela Matką Kościoła, repre-
zentowanego w sposób typologiczny przez umiłowanego ucznia (por. J 19,26-27).
Nasz autor stwierdza:

³⁰ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 428–430.

³¹ Oster powołuje się na: H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß*, Einsie-
deln 1979⁵, s. 69.

³² S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 438–441.

³³ *Tamże*, s. 442. Oster używa w tym kontekście trudnego do przetłumaczenia na język polski
słowa *voruserlöst*, za pomocą którego podkreśla on prawdę, że Maryja już od chwili poczęcia ma
„z wyprzedzeniem” udział w owocach dzieła Odkupienia dokonanego przez Jej Syna. Na innym
miejszu niemiecki teolog przedstawia Maryję jako „doskonałą personalną postać stworzenia”, tzn.
ostateczne wypełnienie przedstawionej przez niego wcześniej idei bytu osobowego jako jedności
relacji i subsystencji (*relatio subsistens*). Jednocześnie ukazuje on Ją jako personalną „pełnię czasu”,
tzn. stworzoną postać czasową (*Zeitgestalt*) wiecznej obecności Boga w świecie. *Tamże*, s. 469–470.

Właśnie to zdystansowanie się Syna od Matki otwiera płodną przestrzeń pomiędzy [Chrystusem i Maryją] dla nowych członków Kościoła. Tutaj, w momencie oddzielenia Matki i Syna, Matka staje się we własnej osobie Kościołem – Oblubienicą. A Syn staje się Oblubieńcem, który – przelewając wodę i krew (J 19,34) – całkowicie [jej] się oddaje³⁴.

W konsekwencji nie istnieje takie spotkanie człowieka z Jezusem, w którym nie byłaby obecna Maryja jako „stworzona przestrzeń zbawcza i mieszkanie Logosu pośrodku stworzenia” (*der geschaffene Heilsraum und Wohnort des Logos mitten in der Schöpfung*)³⁵. W tym momencie pojawia się pytanie, czy niemiecki teolog nie idzie zbyt daleko w akcentowaniu roli Maryi w dziele zbawczym Chrystusa. Skoro niemożliwe jest spotkanie człowieka z Odkupicielem bez udziału Maryi, to nasuwa się wniosek, że „poza Maryją nie ma zbawienia”. Należy jednak zwrócić uwagę, że Oster mówi o roli Maryi konsekwentnie w kontekście eklezjologicznym, utożsamiając Ją z Kościołem. Jeśli dobrze interpretuję jego tok myślenia, chodzi tu raczej o mariologiczne ujęcie zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Przy okazji warto wspomnieć, że także inni współcześni autorzy opowiadają się za osobowym utożsamieniem Maryi z Kościołem. Przykładem jest laureat prestiżowej Nagrody Ratzingera w 2017 r. Karl-Heinz Menke, który odwołując się do dwunastego rozdziału Apokalipsy św. Jana, pisze: „Jeśli Niewiasta, która jest opisana w Ap 12, jest utożsamiana z Maryją, to wyłącznie przy założeniu, że jest ona personifikacją Kościoła”³⁶.

Oster nazywa Maryję „personalną postacią Kościoła” (*personale Gestalt der Kirche*), do której człowiek musi „wstąpić”, aby móc „ogłądać Boga”³⁷. Jako „Kościół w osobie” stanowi Ona personalną przestrzeń wspólnoty (*Wir-Raum*), która jest zbawczą przestrzenią (*Heilsraum*) dla wszystkich, którzy do Niej przychodzą, aby w Niej i poprzez Nią przebywać na stałe w obecności Jej Syna³⁸. To „wstąpienie” człowieka do personalnej postaci Kościoła ma miejsce w sakramencie chrztu

³⁴ *Tamże*, s. 449–450. Tłum. własne.

³⁵ *Tamże*, s. 465.

³⁶ K.-H. MENKE, *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, s. 60.

³⁷ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 473.

³⁸ *Tamże*, s. 484. Więcej na temat ujęcia Kościoła jako osoby zob.: S. ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Würzburg 2001; S. WIEDENHOFER, *Die Kirche als „Subjekt” oder „Person”*, w: W. BAIER (red.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, t. II, St. Ottilien 1987, s. 999–1020; zob. także: M. RUSECKI, *Kim jest Kościół?*, w: TENŻE, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 7–12.

świętego³⁹. Jego konsekwencją jest włączenie odkupionego człowieka w posłannictwo Kościoła (rozumiane również w ramach kategorii „zastępstwa”), wyrażające się za każdym razem w konkretnej i jedynej w swoim rodzaju misji, którą dany członek Kościoła ma do spełnienia wobec świata i innych ludzi⁴⁰.

Podsumowując dotychczasowe refleksje, można stwierdzić, że Stefan Oster przedstawia bardzo konsekwentną wizję teologii dogmatycznej, w której poszczególne traktaty łączą się w jedną całość, tworząc historiozobawczą syntezę. Niemiecki autor odwołuje się do myśli obecnych w tradycyjnej katolickiej teologii i dziełach innych współczesnych teologów, takich jak np. idea zastępczej miłości czy rozumienie Maryi jako personalnej postaci Kościoła, jednocześnie twórczo je rozwijając na podstawie omówionej wcześniej filozoficznej koncepcji osobowego doświadczenia. Jest to dobry przykład pozytywnego wkładu refleksji filozoficznej do dyskursu teologicznego. W kolejnych dwóch punktach wizja ta zostanie uzupełniona o znacznie bardziej szczegółowe przedstawienie dyscypliny, która stanowi bez wątpienia centralny element myśli teologicznej Oстера, będący tematem niniejszego artykułu. Chodzi oczywiście o sakramentologię.

3. Sakramentologia ogólna w ujęciu personalistycznym

Stefan Oster rozpoczyna swój wykład sakramentologii ogólnej od zwrócenia uwagi na najważniejsze impulsy Soboru Watykańskiego II, w którego nauczaniu widzi on „antropologiczny przełom” polegający na zaakcentowaniu dialogicznie rozumianego bytu osobowego⁴¹. Z analizy poświęconych tej tematyce wypowiedzi soborowych wynikają według niemieckiego teologa następujące postulaty dotyczące odnowionej teologii sakramentów⁴²:

- wszystkie sakramenty mają charakter liturgiczny;
- sakramenty są jednocześnie dziełem Chrystusa oraz Kościoła jako wspólnoty wierzących;
- sakramenty mają charakter dialogiczny, tzn. dokonują się jako akt komunikacji;
- sakramenty są włączone w dzieło stworzenia i historię zbawienia pomiędzy Bogiem a człowiekiem;

³⁹ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 491–492.

⁴⁰ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 498–511.

⁴¹ TENZE, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 301.

⁴² *Tamże*, s. 299–300.

- sakramenty stwarzają nowe możliwości działania w ramach posłannictwa Kościoła w świecie.

W dalszej części swojego artykułu Oster omawia konkretne zagadnienia sakramentologii ogólnej, przedstawiając aktualny stan dyskusji teologicznej i ekumenicznej oraz koncepcje innych współczesnych autorów, które w niektórych miejscach uzupełnia własnymi przemyśleniami, nawiązującymi konsekwentnie do jego koncepcji osoby i osobowego doświadczenia.

Tradycyjna sakramentologia katolicka przedstawia Jezusa Chrystusa jako pierwszy lub pierwotny sakrament oraz Kościół jako podstawowy lub uniwersalny sakrament. Jak wiadomo, sakramentalne rozumienie Kościoła znalazło swoje miejsce również w eklezjologii konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II⁴³. W tym kontekście nasz autor pyta o relację między Chrystusem jako pierwotnym sakramentem a Kościołem jako podstawowym sakramentem. Proponowane przez niego rozwiązanie stanowi kontynuację przedstawionej wcześniej mariologicznej koncepcji personalnej postaci Kościoła. Według Oстера, Kościół można rozumieć jako „stworzone, osobowe miejsce obecności Chrystusa”, któremu w rozumianym dialogicznie wydarzeniu sakramentalnym przysługuje funkcja odbiorcy i tego, który odpowiada na słowo i działanie Chrystusa⁴⁴.

Kolejnym tematem podjętym przez niemieckiego teologa jest pytanie o skuteczność sakramentów i współdziałanie człowieka przyjmującego sakrament. Autor zwraca uwagę na to, że współczesna sakramentologia odchodzi od scholastycznego rozumienia działania sakramentów *ex opere operato* i rozważa je bardziej w kategorii personalnej komunikacji. W tym ujęciu podkreśla się, że udzielona w sakramencie łaska zbawcza rozwija się w człowieku i przynosi skutek tylko wtedy, gdy obdarowany aktywnie i egzystencjalnie współdziała w akcie sakramentalnym poprzez przyjęcie go w wierze⁴⁵. Oster rozwija tę myśl, nawiązując do przedstawionej wcześniej koncepcji zastępstwa oraz do przykładu relacji wychowawca – uzdolniony uczeń, w której wychowawca robi wszystko, aby uczeń jak najlepiej wykorzystał swój talent, niemniej jednak ostateczne powodzenie tych zabiegów zależy od tego, czy uda się mu wzbudzić w uczniu motywację do tego, by sam z siebie był chętny do rozwijania tego talentu. Inicjatywa leży tu po stronie wychowawcy, ale cel może zostać osiągnięty tylko wtedy, gdy uczeń w sposób wolny decyduje się na współdziałanie. Przenosząc te wnioski na teolo-

⁴³ KK 1. Na temat rozumienia Kościoła jako sakramentu zob. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg im Br. 1992.

⁴⁴ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 305.

⁴⁵ *Tamże*, s. 312; zob. także: E.M. FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 2009², s. 60–62; H.O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995.

giczną refleksję nad skutecznością działania sakramentalnego, Oster stwierdza: „Wyzwalająca łaska daje właśnie tę możliwość własnego działania w wolności. (...) Jest ona dającą wolność miłością”⁴⁶. Takie ujęcie powinno, zdaniem naszego autora, być bardziej niż do tej pory uwzględnione w praktyce sakramentalnej, np. w ramach przygotowania do sakramentów, które powinno kłaść większy nacisk na egzystencjalny, personalny i umiejscowiony w rzeczywistości eklezjalnej akt przyjęcia sakramentu, który zawsze – jak to już wcześniej zostało pokazane w odniesieniu do chrztu – wiąże się też z posłannictwem w ramach wspólnoty Kościoła oraz z misją wobec świata⁴⁷.

Na innym miejscu⁴⁸ Oster zwraca uwagę na powiązaną z ujęciem komunikacyjno-dialogicznym koncepcję Lothara Liesa⁴⁹, który w swojej sakramentologii koncentruje się na związku pomiędzy teologią liturgii i personalistyczną antropologią, ukazującą człowieka jako osobę pierwotnie ukierunkowaną na Stwórcę. Sakramenty, których właściwym miejscem jest liturgia Kościoła, rozumie on jako akty personalne, w których dokonuje się międzyosobowe spotkanie Boga i człowieka. Problemem ujęcia zaproponowanego przez Liesa jest jednak, według Oстера, brak zadowalającej odpowiedzi na pytanie, jak w akcie sakramentalnym naznaczona grzechem ludzka wolność może odpowiedzieć na łaskę jako samoudzielenie bądź samoofiarowanie się Boga. Adekwatną odpowiedzią powinno być w tej sytuacji pełne, osobowe oddanie się człowieka Bogu. Rzeczywistość pokazuje jednak, że grzeszny i potrzebujący Odkupienia człowiek sam z siebie nie jest do tego zdolny⁵⁰.

W próbie rozwiązania tego dylematu nasz autor wychodzi od czasowego aspektu wydarzenia sakramentalnego, które ujmuje w analogii do tzw. eschatologicznego zastrzeżenia (*eschatologischer Vorbehalt*), zgodnie z którym czas Kościoła umiejscowiony jest pomiędzy „już odkupiony” (w odniesieniu do aktu Odkupienia dokonanego przez Chrystusa) i „jeszcze nieodkupiony w pełnym sensie” (w odniesieniu do człowieka jako „adresata” łaski Odkupienia)⁵¹. Przenosząc to na zagadnienie sakramentu, oznacza to, że dokonująca się w ramach aktu sakramentalnego odpowiedź człowieka przyjmującego sakrament zostanie niejako uzupełniona

⁴⁶ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 314. Tłum. własne.

⁴⁷ *Tamże*, s. 315–316. Oster cytuje w tym kontekście: G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2010³, s. 263.

⁴⁸ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 320–326.

⁴⁹ Zob. L. LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz – Wien – Köln 1990.

⁵⁰ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 325.

⁵¹ *Tamże*, s. 326.

w perspektywie eschatologicznej przez już wtedy w całym znaczeniu tego słowa odkupioną osobę ludzką. Takie ujęcie wymaga jednak według Oстера przyjęcia, że to *a posteriori* oczekiwane eschatologiczne dopełnienie zakłada istnienie *a priori* już w pełni odkupionego stworzenia, w którym dokonało się już i ciągle na nowo dokonuje się przyjście i obecność Boga. Przy takim założeniu czasowe wymiary przeszłości, terażniejszości i przyszłości ukazują się już teraz (tzn. w aktualnym akcie sakramentalnym) jako „pełnia czasu” (por. Gal 4,4), czyli przenikająca całą historię terażniejszość⁵². Widać tutaj wyraźne nawiązanie do przedstawionych wcześniej refleksji na temat Maryi jako przygotowanego od samego początku przez Boga „zdrowego” (tzn. wolnego od grzechu i jego skutków) personalnego stworzenia, stanowiącego jednocześnie osobową postać Kościoła.

W ostatniej części swojej sakramentologii ogólnej Oster rozwija bardziej szczegółowo własną koncepcję teologii sakramentów, opartą na całościowej wizji rzeczywistości (w tym oczywiście sakramentalnej rzeczywistości Kościoła) ujętej w kategoriach „daru” i „osoby”⁵³. Punktem wyjścia tych refleksji jest fenomen personalnej obecności w rzeczach i przedmiotach (np. obecność artysty w stworzonym przez niego dziele sztuki). Niemiecki teolog stwierdza, że w naszym czasoprzestrzennie i materialnie ukształtowanym świecie możliwość wyrażania i wypowiedzania się poprzez pośrednictwo materii należy do istoty bytów osobowych. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez należącą do każdej osoby jako istoty duchowo-cielesnej cielesność. Ciało jest według naszego autora „najbardziej bezpośrednim wyrazem personalnej obecności” (*der unmittelbarste Ausdruck personaler Präsenz*)⁵⁴. Używa on w tym kontekście także pojęcia „samoudzielanie się” (*Selbstmitteilung*)⁵⁵. Wzorem tak rozumianej personalnej obecności jest dla Oстера „czysty dar” (*reine Gabe*) dany z bezinteresownej miłości – kategoria, która według niego stała się w ostatnim czasie jednym z centralnych pojęć całej teologii⁵⁶ i ma również decydujące znaczenie dla sakramentologii.

Nawiązując do myśli filozoficznej Ferdinanda Ulricha, nasz autor zwraca uwagę na dwa ważne fenomeny⁵⁷. Z jednej strony, w opartym na miłości procesie personalnego obdarowania dawca jest obecny w swoim darze i poprzez ten dar w pe-

⁵² *Tamże*, s. 327–328.

⁵³ *Tamże*, s. 332–343.

⁵⁴ *Tamże*, s. 333.

⁵⁵ *Tamże*, s. 334.

⁵⁶ W przypisie Oster zwraca uwagę np. na następującą pracę zbiorową: V. HOFFMANN (red.), *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt 2009.

⁵⁷ *Tamże*, s. 335–336. Oster odwołuje się do: F. ULRICH, *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Freiburg 2006. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę także na poświęconą tej

wien sposób obdarowuje drugą osobę samym sobą. Z drugiej strony, warunkiem autentycznej obecności dawcy (jako dawcy) w ofiarowanym darze jest to, że podczas samej czynności dawania oddziela (odłącza) się on od swojego daru i w ten sposób „uwalnia” go od siebie (a jednocześnie daje odbiorcy możliwość przyjęcia daru w sposób wolny). W przeciwnym razie mamy do czynienia z pseudo-darem i instrumentalizacją odbiorcy.

Z powyższych rozważań wynika następujący paradoks: „W czystym darze obecność dawcy dokonuje się na sposób jego nieobecności w nim (oddzielenia od niego)”⁵⁸. Stwierdzenie to zdaje się stać w sprzeczności z podstawowym dla katolickiego rozumienia Eucharystii pojęciem realnej obecności Chrystusa w eucharystycznych darach. Sam Oster, jak zobaczymy w ostatnim punkcie artykułu, interpretuje transsubstancjację jako moment obdarowania, w którym Jezus Chrystus jako Osoba staje się obecny w darach chleba i wina, które stają się rzeczywiście Jego Ciałem i Krwią. Trudno mówić w tym wypadku o odłączeniu się Dawcy od daru. Nasz autor próbuje wytłumaczyć tę rozbieżność za pomocą analogii do relacji pomiędzy immanencją i transcendencją Boga:

Jako Bóg-Stwórca, który daje światu istnienie, jest On – jako Dawca tej rzeczywistości – radykalnie immanentny. Jednak ponieważ to istnienie jest naprawdę dane, Dawca w rzeczywistości oddzielił się od daru i jest wobec niego jednocześnie radykalnie transcendentny⁵⁹.

Wyjaśnienie to jest jednak samo w sobie niewystarczające. Otwarte pozostaje pytanie, jak te rozważania na temat aktu stworzenia świata mają się do realnej, osobowej obecności Chrystusa w Eucharystii, a także czy, i jeśli tak, to w którym momencie i w jaki sposób dokonuje się tutaj oddzielenie się Dawcy od daru? Jediną możliwością rozwiązania tego problemu jest przyjęcie, że ukazany przez Ulricha i Oстера paradoks „obecności poprzez nieobecność”, a dokładniej: „obecności dawcy w darze poprzez odłączenie się od niego” w dosłownym rozumieniu odnosi się tylko i wyłącznie do relacji międzyludzkich, natomiast w odniesieniu do Boga można o nim mówić co najwyżej w znaczeniu analogicznym (np. poprzez wskazanie na jednoczesność transcendencji i immanencji). Realną obecność Chrystusa w Eucharystii można wtedy zinterpretować w sposób

tematyce rozprawę doktorską naszego autora: S. OSTER, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg – München 2004.

⁵⁸ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 336. Tłum. własne.

⁵⁹ *Tamże*, s. 336. Tłum. własne.

następujący: skoro Chrystus jako Syn Boży i druga Osoba Trójcy Świętej ma udział zarówno w immanencji, jak i w transcendencji Boga, to również w darach eucharystycznych jest On realnie obecny właśnie jako jednocześnie całkowicie immanentny i całkowicie transcendentny. W takim ujęciu realna obecność i „oddzielenie się Dawcy od daru” nie sprzeciwiają się, lecz są dwoma stronami tego samego medalu.

W dalszej części swoich rozważań Oster rozwija ideę „czystego daru”, na podstawie przedstawionej wcześniej własnej koncepcji osobowego doświadczenia, zgodnie z którą – przypomnijmy – człowiek w najpełniejszy sposób realizuje swoje „bycie sobą” poprzez kochające, zapominające o sobie „bycie u innego”. Bycie osobą w rozumieniu chrześcijańskim wyraża się i osiąga swój cel przede wszystkim w bezinteresownym darze z siebie, do którego jednak grzeszny i potrzebujący Odkupienia człowiek nie jest zdolny sam z siebie. Bezinteresowna miłość jest, według naszego autora, możliwa tylko i wyłącznie dzięki Temu, który sam jest bezinteresowną miłością w osobie – dzięki Chrystusowi, który daje (ofiarowuje) siebie ludziom⁶⁰.

W tym miejscu Oster powraca do pytania, które pojawiło się już wcześniej w nieco innym kontekście: Czy grzeszny, potrzebujący odkupienia człowiek jest w stanie w stosowny sposób odpowiedzieć na ofiarę Chrystusa, który dał mu samego Siebie?⁶¹ W kontekście dotychczasowych rozważań odpowiedź jest jasna: sam z siebie człowiek nie jest zdolny do przyjęcia takiego daru i odpowiedzi na niego. Aby ten dialog miłości mógł dojść do skutku, konieczne było to, aby Bóg sam przygotował sobie „zdrowego” (tzn. wolnego od grzechu i jego skutków), stworzonego, personalnego „Odbiorcę”, w którym mógł On przyjść na świat i w którym jest On cały czas obecny pośród ludzi: Maryję jako Matkę Jezusa i Matkę Kościoła. Teraz jednak nasz autor uzupełnia swoją koncepcję, stwierdzając, że Maryja – a w niej Kościół – jest „żywym sakramentem w osobie” (*lebendiges Sakrament in Person*) jako osobowe miejsce zamieszkania i znak obecności Boga w świecie⁶². W ten sposób pogłębia on w perspektywie historiozbowczej tradycyjną naukę o sakramentalności Kościoła, a jednocześnie umieszcza sakramentologię w kontekście całościowo ujętej dogmatyki chrześcijańskiej jako jej zwieńczenie i podsumowanie⁶³.

⁶⁰ *Tamże*, s. 337–338.

⁶¹ *Tamże*, s. 339.

⁶² *Tamże*, s. 340.

⁶³ Sam Oster używa w tym kontekście pojęcia *Kristallisationspunkt*. *Tamże*, s. 308.

4. Teologia Eucharystii, czyli o personalnie rozumianej „realnej obecności” Chrystusa

W ostatnim punkcie artykułu *Allgemeine Sakramentenlehre* Stefan Oster zwraca uwagę na centralne znaczenie sakramentu Eucharystii, w której Chrystus jest obecny w szczególny sposób, a który tradycyjna teologia katolicka próbuje wyjaśnić za pomocą pojęć „transsubstancjacja” i „realna obecność”⁶⁴. Zagadnienie to jest głównym tematem jego rozprawy habilitacyjnej, a także powstałego mniej więcej w tym samym czasie artykułu na temat personalnej obecności Chrystusa w Eucharystii w ujęciu Josepha Ratzingera⁶⁵.

Na końcu drugiego punktu była już mowa o przynależności człowieka wierzącego do Kościoła poprzez sakrament chrztu świętego. W ramach refleksji na temat odpowiedzi człowieka na dar ofiary Jezusa Chrystusa Oster pogłębia tę myśl, stwierdzając, że jeśli celem bycia w Kościele jest całkowite oddanie się Bogu jako osobowemu „Dawcy wszystkich darów” rozumiane jako ofiara z całego życia, to człowiek należący do Kościoła potrzebuje ciągle na nowo umocnienia i pogłębienia swojej wiary, zaufania i gotowości do poświęcenia. W sakramencie chrztu człowiek wierzący potwierdza wolę życia w tym zaufaniu do Boga-Dawcy na mocy wiary w to, że „Kościół jako miejsce personalnej obecności Boga zapewni mu pomoc, aby mógł on ciągle na nowo i coraz głębiej odnajdywać swoje miejsce w tym zaufaniu”⁶⁶.

Powyższe rozważania stanowią dla naszego autora punkt wyjścia do refleksji na temat Eucharystii. Znajdujący się w opisanej tutaj sytuacji człowiek ochrzczony, żyjący na co dzień w świecie „zaciemnionym” grzechem i jego konsekwencjami, potrzebuje ciągle na nowo umocnienia w wierze, które może on otrzymać tylko w Kościele jako w przestrzeni zbawczej, którą tworzy zakorzeniona w Maryi jako „zdrowej”, personalnej postaci Kościoła wspólnota tych, pośród których żyje i jest obecny zmartwychwstały Pan. I właśnie dlatego idzie on do kościoła na Eucharystię – ponieważ tam i tylko tam może doświadczyć uobecnienia przewyciężającej

⁶⁴ S. OSTER, *Allgemeine Sakramentenlehre*, s. 341.

⁶⁵ Zob. TENZE, „... anwesend auf personale Weise”. *Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation*, w: R. VÖDERHOLZER (red.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg 2009, s. 205–232. Wszystkie wzmianki i cytaty w niniejszym artykule opierają się na najnowszym wydaniu w ramach publikacji zbiorowej: S. OSTER, *Person-Sein vor Gott*, s. 267–295. Autor dokonuje w swoim tekście krytycznej analizy treści zawartych przede wszystkim w pochodzącym z 1967 r. i wydanym ostatnio w jedenastym tomie *Opera Omnia* (*Gesammelte Schriften*) artykule: J. RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, w: TENZE, *Gesammelte Schriften*, t. XI: *Theologie der Liturgie*, Freiburg im Br. 2008, s. 271–298.

⁶⁶ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 520. Tłum. własne.

grzech i śmierć ofiary Boga w Jezusie Chrystusie. Uczestnicząc w misterium Eucharystii, człowiek niejako odnajduje się w przestrzeni zbawienia, w której Bóg jest obecny jako Osoba i jako całkowity Dar z Siebie⁶⁷.

Wychodząc od rozumienia Eucharystii jako miejsca personalnej obecności Boga, Oster wyjaśnia szczególne umiejscowienie tego sakramentu w czasie, które ukazuje on jako jedność uobecnionej przeszłości (anamneza) z aktualnie przeżywaną terażniejszością (epikleza) poprzez ofiarę, która ma zostać złożona (*prosphora*; przyszłość). Celem tak rozumianej Eucharystii jest aktualne i wspólnotowe uczestnictwo w wiecznym Bogu (*koinonia*), tzn. „zbawcza skończoność w wiecznym «teraz» oraz wieczne «teraz» w zbawczej skończoności”⁶⁸. W tym kontekście nasz autor interpretuje moment Komunii św. jako najgłębszą formę osobowego spotkania, gdyż oznacza ona wzajemne „zamieszkanie” (*Einwohnung*) Boga w człowieku i człowieka w Bogu (por. J 6,56). Swoją refleksję na ten temat Oster podsumowuje w sposób następujący:

Skończona [tzn. doczesna, przemijająca] przestrzeń otwiera się na Nieskończonego, skończona postać czasu zostaje wypełniona wiecznością – to jest początek królestwa [tzn. także: przestrzeni], w którym Bóg panuje i wypełnia wszystko we wszystkim⁶⁹.

W dalszej części swojej rozprawy habilitacyjnej niemiecki teolog omawia znaczenie poszczególnych części i elementów liturgii Eucharystii oraz występujących w niej znaków⁷⁰. W ramach niniejszego artykułu nie jest możliwe szczegółowe przedstawienie tych wykraczających poza dogmatyczną naukę o sakramentach i należących już w zasadzie do liturgiki rozważań. Ich przewodnią myślą jest ukazanie Eucharystii jako przestrzeni personalnej i realnej obecności Chrystusa z jednej strony i rozumianego jako osoba pielgrzymującego Kościoła – z drugiej⁷¹. W tej perspektywie wszystkie znaki liturgiczne należy rozpatrywać jako

znaki Kościoła-Osoby, za pomocą których Odkupiciel ciągle na nowo staje się obecny i daje (ofiaruje) Siebie wierzącym⁷².

⁶⁷ *Tamże*, s. 521.

⁶⁸ *Tamże*, s. 529, przyp. 29. Tłum. własne.

⁶⁹ *Tamże*, s. 531. Ostatnie słowa nawiązują wyraźnie do 1 Kor 15,28.

⁷⁰ *Tamże*, s. 542–559.

⁷¹ *Tamże*, s. 542.

⁷² *Tamże*, s. 543. Tłum. własne.

Widzimy tutaj konkretyzację tego, o czym była już mowa w ramach sakramentologii ogólnej, a mianowicie ujęcia rzeczywistości w kategoriach „osoby” i „daru”. Najlepiej wyrażają to słowa odmawiane przez kapłana podczas przygotowania darów⁷³. Oster komentuje je następująco: W Eucharystii Bóg – jako osobowy Dawca – jest obecny w stworzonych darach, a jednocześnie człowiek oddaje siebie – w przygotowanych przez siebie darach – Bogu⁷⁴. W pełni dokonuje się to w czasie przeistoczenia, kiedy to kapłan działający *in persona Christi* uobecnia ofiarę Jezusa Chrystusa. W tym momencie Jezus staje się – w darach chleba i wina – „całkowicie” (*ganz*) obecny jako ofiarujący się Bóg-Człowiek⁷⁵. Na tym, zdaniem naszego autora, polega to, co tradycyjna teologia nazywa transsubstancjacją.

Oster rozwija swoją interpretację tego pojęcia na podstawie przedstawionej wcześniej personalistycznej koncepcji substancji, w myśl której to osoba rozumiana jako *relatio subsistens* jest „pierwszą substancją”, tzn. substancją w całym znaczeniu tego słowa. W tej perspektywie sens transsubstancjacji można przedstawić w sposób następujący: Chleb i wino stają się – i po przeistoczeniu: są – dającym siebie Chrystusem jako Osobą, w Ciele i we Krwi, które są niejako „zasłonięte” przez materialne postaci chleba i wina. Jednocześnie postaci te są tym, co oznaczają: prawdziwym chlebem i prawdziwym napojem (por. J 6,55) dla człowieka, który doświadcza głodu i pragnienia odkupienia⁷⁶. W ten sposób Eucharystia uobecnia Wcielenie, Mękę i Zmartwychwstanie Jezusa – a w zasadzie całe Jego życie i historyczne działanie, streszczone w tych trzech głównych wydarzeniach, w których szczególnie uwidacznia się personalna subsystemacja Chrystusa jako nieustanny akt miłości, w którym ciągle na nowo ofiaruje się On potrzebującemu i pragnącemu odkupienia człowiekowi⁷⁷. Realna obecność Chrystusa jest tutaj jednocześnie prawdziwym obdarowaniem, prawdziwym darem z siebie – pod postacią chleba, który można spożywać, i wina, które da się rozlać i podać jako napój do picia⁷⁸.

W dalszej części swoich rozważań Oster zwraca uwagę na to, że obdarowanie to dokonuje się poprzez przemienione, ludzkie – a więc stworzone – ciało zmarłych Chrystusa – ciało, które otrzymał On z Maryi, a więc Tej, która we-

⁷³ „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, który jest owocem ziemi i pracy rąk ludzkich; Tobie go przynosimy, aby stał się dla nas chlebem życia”: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 15*.

⁷⁴ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 561.

⁷⁵ *Tamże*, s. 567.

⁷⁶ *Tamże*.

⁷⁷ *Tamże*, s. 568.

⁷⁸ *Tamże*, s. 568–569.

dług naszego autora jest personalną postacią Kościoła. Niemiecki teolog wyciąga z tego nieco kontrowersyjny wniosek:

Jeśli cały Chrystus w swojej Boskiej i ludzkiej naturze jest obecny w chlebie i winie, to koniecznie jest również przyjęcie obecności Matki Pana jako [personalnej] postaci Kościoła. Również jej przysługuje, moim zdaniem, realna obecność w Eucharystii⁷⁹.

Oczywiście, wypowiedź tę należy widzieć w kontekście reprezentowanego przez Oстера utożsamienia mariologii z eklezjologią: Maryja jest obecna w darach eucharystycznych jako personalna postać Kościoła. Niemniej jednak niemiecki teolog idzie zbyt daleko. To, że Maryja jest Matką Jezusa, z której otrzymał On ludzkie ciało, nie oznacza, że jest Ona – jako osoba – w tym ciele tak samo obecna, jak Jezus (na co zdaje się wskazywać użycie przez Oстера sformułowania *Realpresenz*). Utożsamienie Marii z Kościołem również niewiele zmienia pod tym względem. Oczywiście, Kościół jako „Lud Boży z Ciała Chrystusa” (*Volk Gottes vom Leib Christi her*)⁸⁰ jest obecny w Eucharystii, ale jest to jednak inny rodzaj obecności niż realna obecność Chrystusa w chlebie i winie, które na mocy transsubstancjacji stają się Jego Ciałem i Krwią. Również Maryja jako Matka Kościoła – lub, jak chce nasz autor, jego personalna postać – jest bez wątpienia obecna w Eucharystii (nie bez powodu Jej Imię jest wymieniane w Modlitwie Eucharystycznej). Nie znaczy to jednak, że jest Ona obecna w chlebie i winie. Używanie w kontekście eucharystycznym wobec Marii czy też Kościoła jednoznacznie kojarzonego z Chrystusem określenia „realna obecność” (*Realpresenz*) jest nieuzasadnione i może prowadzić do nieporozumień.

Oster analizuje Eucharystię również z punktu widzenia jej skutków dla uczestniczącego w niej człowieka. Centralną kategorią jest dla niego w tym kontekście wspomniane już wzajemne „zamieszkanie” (*Einwohnung*) Boga w człowieku i człowieka w Bogu:

Wierzący przyjmuje Pana do siebie; Pan mieszka w nim; w ten sposób wierzący staje się kimś, kto mieszka u Niego jako członek Jego Ciała i dziecko Jego Oblubienicy.⁸¹

⁷⁹ *Tamże*, s. 569. Tłum. własne.

⁸⁰ J. RATZINGER, *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, w: TENZE, *Gesammelte Schriften*, t. VIII: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg im Br. 2010, s. 151.

⁸¹ S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 573. Tłum. własne.

To zamieszkanie oznacza udział w osobowej Boskiej rzeczywistości, która czyni człowieka coraz bardziej osobą w całym znaczeniu tego słowa, a więc kimś, kto realizuje swoje „bycie sobą” poprzez „bycie u innego” i miłosne oddanie⁸². W ten sposób człowiek, który w eucharystycznym pokarmie przyjmuje do siebie obecnego w nim personalnie samego Boga, jednocześnie staje się dla innych znakiem Jego obecności w nowym, odkupionym stworzeniu⁸³.

*

Reasumując, można stwierdzić, że Stefan Oster rozwija konsekwentnie personalistyczną teologię sakramentów, ukazaną w kontekście całościowego ujęcia dogmatyki katolickiej opartego na zaczerpniętej z własnej refleksji filozoficznej koncepcji osobowego doświadczenia. Centralną rolę w jego myśli teologicznej odgrywają kategorie „daru” i „osoby”, za pomocą których tłumaczy on całą rzeczywistość historiozbawczą w ogólności oraz rzeczywistość sakramentalną w szczególności. Wszystko to znajduje swoje dopełnienie w teologii Eucharystii, którą Oster przedstawia jako miejsce realnej obecności Chrystusa jako Osoby w nieustannym akcie miłości i ofiary, poprzez który daje On człowiekowi samego Siebie. Dokonuje się w niej najgłębsze i najpełniejsze spotkanie osobowe, którego celem jest wzajemne zamieszkanie Boga w człowieku i człowieka w Bogu, a więc odkupienie człowieka w całym znaczeniu tego słowa. To wszystko odbywa się w ukazanej jako jedność przeszłości i przyszłości w wiecznej terażniejszości „pełni czasu” oraz w rozumianej personalnie zbawczej przestrzeni Kościoła, uobecnionej w Maryi – wybranej i przygotowanej od początku przez Boga jako „zdrowe” (tzn. bezgrzeszne, już odkupione) i osobowe stworzenie, w którym mógł On przyjść i zamieszkać (tzn. stać się obecnym) pośród ludzi.

Zaprezentowana w niniejszym artykule koncepcja sakramentologii autorstwa Stefana Oстера jest – pomimo pewnych niedociągnięć – oryginalna i stanowi wartościowe ubogacenie dyskusji teologicznej. Co prawda nasz autor nawiązuje w wielu miejscach do dzieł innych wielkich myślicieli chrześcijańskich, ale przeprowadzona przez niego synteza wykracza poza wytyczone przez nich szlaki i tworzy nową jakość, a jednocześnie może być punktem wyjścia do dalszej refleksji, np. nad teologią pozostałych sakramentów, w których na różne sposoby uobecnia i konkretyzuje się przecież ta sama rzeczywistość zbawcza.

⁸² S. OSTER, *Person und Transsubstantiation*, s. 573.

⁸³ *Tamże*, s. 574.

*

Literatura

- ACKERMANN S., *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Würzburg 2001.
- BALTHASAR H.U. VON, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß*, Einsiedeln 1979⁵.
- FABER E.-M., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 2009².
- GADAMER H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.
- GRESHAKE G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2010³.
- HOFFMANN V. (red.), *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt 2009.
- Langenscheidt *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache. Das einsprachige Wörterbuch für alle, die Deutsch lernen. Neubearbeitung*, Berlin – München 2010.
- LIES L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz – Wien – Köln 1990.
- LUBAC H. DE, *Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971.
- MENKE K.-H., *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999.
- MEUFFELS H.O., *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995.
- MEYER ZU SCHLOCHTERN J., *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg im Br. 1992.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- OSTER S., *Allgemeine Sakramentenlehre*, w: TENŽE, *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg im Br. 2015, s. 296–346.
- OSTER S., „... anwesend auf personale Weise”. *Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation*, w: TENŽE, *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg im Br. 2015, s. 267–295.
- OSTER S., *Filozofowanie w „Czystej Skończoności”. Relacja między myśleniem o istnieniu a teologią u Ferdinanda Ulricha*, w: R.J. WOŹNIAK (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, Kraków 2008, s. 69–92.
- OSTER S., *Miłość Boga a ukryta prawda ateizmu*, tłum. J. Kupka, *Comp 26* (2006), nr 2, s. 95–108.
- OSTER S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg – München 2004.

- OSTER S., *Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg im Br. 2010, 2014².
- OSTER S., *Personale Selbstwerdung und Trinität*, w: TENŹE, *Person-Sein vor Gott. Theologische Erkundungen mit dem Bischof von Passau*, Freiburg im Br. 2015, s. 215–242.
- PIEPER J., *Glück und Kontemplation*, w: TENŹE, *Werke in acht Bänden*, t. VI: *Kulturphilosophische Schriften*, B. WALD (wyd.), Hamburg 1997, s. 152–216.
- PIEPER J., *Muße und Kult*, w: TENŹE, *Werke in acht Bänden*, t. VI: *Kulturphilosophische Schriften*, B. WALD (wyd.), Hamburg 1997, s. 1–45.
- PIEPER J., *Zustimmung zur Welt*, w: TENŹE, *Werke in acht Bänden*, t. VI: *Kulturphilosophische Schriften*, B. WALD (wyd.), Hamburg 1997, s. 217–285.
- RATZINGER J., *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, w: TENŹE, *Gesammelte Schriften*, t. XI: *Theologie der Liturgie*, Freiburg im Br. 2008, s. 271–298.
- RATZINGER J., *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, w: TENŹE, *Gesammelte Schriften*, t. VIII: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg im Br. 2010, s. 140–156.
- RUSECKI M., *Kim jest Kościół?*, w: TENŹE, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 7–12.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- ULRICH F., *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Freiburg 2006.
- WIEDENHOFER S., *Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“*, w: W. BAIER (red.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, t. II, St. Ottilien 1987, s. 999–1020.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

*

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie myśli teologicznej Stefana Oстера na temat sakramentów. Jej punktem wyjścia jest koncepcja osoby rozumianej jako *relatio subsistens* i osobowego doświadczenia, w którym osoba staje się w pełni sobą poprzez „zapomnienie” o sobie i „bycie u innego”. Kolejnym krokiem jest teologiczne pogłębienie tej myśli na podstawie kategorii zastępstwa i idei Maryi jako personalnej postaci Kościoła stanowiącego zbawczą przestrzeń wypełnioną obecnością Boga. Rozwinięciem tej koncepcji jest personalistyczna teologia sakramentów, której motywem przewodnim jest idea osobowego daru z siebie. Jej zwieńczeniem jest ukazanie Eucharystii jako miejsca personalnej

obecności Chrystusa w nieustannym akcie miłości, poprzez który ofiaruje On człowiekowi samego Siebie.

Słowa kluczowe: Stefan Oster, sakrament, osoba, dar, Eucharystia, Kościół.

Abstract: The Outline of Stefan Oster's personalistic theology of sacraments. The article presents Stefan Oster's theological reflection on the sacraments. It starts with a philosophical concept of the person as *relatio subsistens* and the personal experience, where the realization of a person-being happens by "being at the other one". The next step is a theological deepening based on the category of representation and the idea of Mary as the personal figure of the Church, who is a space of salvation filled with the presence of God. The third part presents the sacraments as personal gifts. The crown is the vision of the Eucharist as a place of the personal presence of Christ.

Keywords: Stefan Oster, sacraments, person, gift, Eucharist, Church.