Izabrani suvremeni modeli tumačenja nauka o transupstancijaciji

Nikolić, Antun

Master's thesis / Diplomski rad

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:611756

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

IZABRANI SUVREMENI MODELI TUMAČENJA NAUKA O TRANSUPSTANCIJACIJI

Diplomski rad

Mentor:
Doc. dr. sc. Boris Vulić

Student:
Antun Nikolić

Đakovo, 2020.

Sadržaj

Sažetak 2

Summary 3

Uvod 4

1. Razvoj nauka o transupstancijaciji 6

1.1. Supstancija u filozofskoj misli 6

1.2. Rasprave u srednjem vijeku 8

1.3. Transupstancijacija kod Tome Akvinskog kao polazište za rješavanje pitanja vezanih uz euharistiju 10

1.4. Cjelovit nauk o euharistiji formuliran na Tridentskom saboru 13

2. Modeli tumačenja nauka o transupstancijaciji koji pokušavaju uvesti nove pojmove 16

2.1. Aristotelovska kozmologija u krizi 16

2.2. Bernhard Welte 19

2.3. Piet Schooneneberg 21

2.4. Edward Schillebeeckx 24

3. Trajno važeća srž nauka o transupstancijaciji 27

3.1. Karl Rahner 27

3.2. Robert Spaemann 32

3.3. Joseph Ratzinger 34

Zaključak 38

Literatura 40

Sažetak

Izabrani suvremeni modeli tumačenja nauka o transupstancijaciji

Euharistijsku teologiju bilo kojeg teologa možemo načelno smjestiti između dviju krajnosti: s jedne strane je krajnji realizam – potpuna istovjetnost između Kristova tijela i euharistijskih darova, a s druge strane je krajnji simbolizam – euharistijski darovi samo predstavljaju Kristovo tijelo.

Cilj rada je protumačiti dogmu o transupstancijaciji, koja je bliža krajnosti realizma. Prvo proučavamo njen nastanak. Razvijana je u teološkim raspravama razvijenog srednjeg vijeka. Njeno vrhunsko filozofsko-teološko tumačenje dao je Toma Akvinski, a na Tridentskom saboru ona ima središnje mjestu u definiranju euharistijskog nauka. Nakon sabora malo je koji katolički teolog zastupao neku od spomenutih krajnosti.

Napretkom znanosti u 20. st. pojam supstancije biva osporavan, što 60-ih godina rezultira raspravom o transupstancijacijskoj dogmi. U ovoj raspravi B. Welte, P. Schoonenberg i E. Schillebeeckx su teolozi sa simbolističkim tendencijama. Pritom se oslanjaju na personalističku filozofiju i na filozofiju Martina Heideggera. Među onima koji, unatoč znanstvenim spoznajama 20. st., uočavaju trajno važeću realističku srž proučavane dogme prikazujemo misli K. Rahnera, R. Spaemanna i J. Ratzingera.

Ključne riječi: *euharistija, supstancija, transupstancijacija, transignifikacija, transfinalizacija.*

Summary

Selected contemporary models of interpretation of the teaching of transubstantiation

The Eucharistic theology of any theologian can in principle be placed between two extremes: on the one hand is the ultimate realism - the complete identity between the body of Christ and the Eucharistic gifts, and on the other is the ultimate symbolism - the Eucharistic gifts only represent the body of Christ.

The aim of this paper is to interpret the dogma of transubstantiation, which is closer to the extreme of realism. We first study its origin. It was developed in the theological treatises of the High Middle Ages. Its supreme philosophical-theological interpretation was given by st. Thomas Aquinas, and at the Council of Trent it has a central place in defining the Eucharistic doctrine. After the council, few Catholic theologians advocated any of the aforementioned extremes.

With the advancement of science in the 20th century, the notion of substance was challenged, resulting in a discussion about transubstantiation dogma in the 1960s. In this discussion B. Welte, P. Schoonenberg, and E. Schillebeeckx are theologians with symbolist tendencies. In doing so, they rely on personalist philosophy and the philosophy of Martin Heidegger. Among those who, despite of the scientific knowledge of the 20th century, notice the permanently valid realistic core of the studied dogma, we present the thoughts of K. Rahner, R. Spaemann and J. Ratzinger.

Keywords: *eucharist, substance, transubstantiation, transignification, transfinalization.*

Uvod

„Uzmite i jedite od ovoga svi. Ovo je tijelo moje koje se za vas predaje. Uzmite i pijte od ovoga svi, ovo je kalež moje krvi, novoga i vječnoga Saveza, koja će se proliti za vas i za sve ljude na otpuštenje grijeha.“ Ovo su riječi Gospodina Isusa Krista koje svakoga dana, na oltarima diljem svijeta, svećenici u njegovo ime izgovaraju nad kruhom i vinom. Tako Božja Riječ na poseban način zahvaća u našu stvarnost. Pritom se sukobljavaju dvije istine. Prva je istina da nam sva osjetila i svi mjerni uređaji govore da je na oltaru cijelo vrijeme običan kruh i obično vino. Druga istina je ona o kojoj nas vjera poučava – Bog, samom riječju, od kruha i vina čini tijelo i krv Isusa Krista. Kako pomiriti te dvije istine? Ovo pitanje nadahnjivalo je teologe kroz cijelu povijest Crkve te je svako razdoblje sa sobom donosilo uvijek nove načine interpretacije te sukobe između istih.

U prvom poglavlju rada prikazat ćemo službeni odgovor Crkve na ovo pitanje, koji se sažeto može izraziti riječima Tridentskog sabora: „Posvećenjem kruha i vina čitava supstancija kruha pretvara se u supstanciju tijela našeg Krista Gospodina, a čitava supstancija vina u supstanciju njegove krvi. Tu je pretvorbu sveta Katolička Crkva prikladno i u pravom smislu nazvala transupstancijacija.“[1] Proučit ćemo ovaj nauk u njegovom nastanku – što je u filozofiji „supstancija“, koje su teološke rasprave rezultirale pojmom „transupstancijacija“, kako je on sustavno razrađen u teologiji Tome Akvinskog te konačno kako je definiran na spomenutom saboru.

Možemo se zadovoljiti time da odgovor koji nam je Crkva dala jednostavnom vjerom prihvatimo. Čini nam se da je to upravo slučaj u današnjoj teologiji, budući da se pronalazi veoma malo članaka i knjiga iz 21. stoljeća koji bi pokušavali dati vlastito tumačenje nauka o transupstancijaciji. Ipak, postavlja se pitanje kako možemo reći da smo nešto u vjeri prihvatili, ako samo ponavljamo riječi kojima je izrečena neka istina vjere, bez da te riječi zaista razumijemo. Stoga je nakana ovog rada protumačiti nauk o transupstancijaciji, oslanjajući se na najsuvremenija dostupna promišljanja teologa.

Prirodoznanstvene spoznaje o strukturi materije, a posljedično i o neodrživosti klasičnog pojma supstancije (o tome u drugom poglavlju), rezultirale su 60-ih godina prošlog stoljeća većim brojem pokušaja originalnih tumačenja nauka o transupstancijaciji. Tako ćemo u ostatku drugog poglavlja prikazati promišljanja B. Weltea, P. Schoonenberga i E.Schillebeeckxa. U onoj načelnoj podjeli između

[1] TRIDENTSKI SABOR, Dekret o sakramentu euharistije, u: H. DENZINGER, P. HÜNNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1642 (=DH).

simbolističkog i realističkog razumijevanja euharistije, koja se provlači kroz svu povijest teologije, njih svrstavamo više u smjeru simbolizma, iako svaki od njih ima i realističkih elemenata.

U trećem poglavlju prikazat ćemo promišljanja K. Rahnera, R. Spaemanna i J. Ratzingera. Njih svrstavamo više na stranu realizma. Ipak, ovaj realizam nije toliko detaljno razrađen kao npr. kod Tome Akvinskog, nego samo nastoji preformulirati ono što kaže dogma, pritom donoseći veoma malo dodatnih tumačenja.

1. Razvoj nauka o transupstancijaciji

1.1. Supstancija u filozofskoj misli

U povijesti filozofije pojam supstancije poprima različita značenja, koja možemo svrstati u sljedeće grupe:

1) Ono što je ontološki osnovno – supstancije su bića od kojih je sve ostalo napravljeno ili od kojih je sve ostalo metafizički održavano
2) Ono što je, barem u usporedbi s ostalim bićima, relativno neovisno i trajno, a možda i apsolutno neovisno i trajno
3) Ono što je subjekt kojem se nešto pririče i koji je nositelj svojstava
4) Ono što je subjekt promjene
5) Ono što obično nazivamo objektima, ili vrstama objekata
6) Ono što obično nazivamo vrstama stvari[2]

Budući da se nauk o transupstancijaciji razvio u sklopu skolastičke filozofije i teologije, koja je ideju supstancije naslijedila iz Aristotelove metafizike,[3] za našu temu važno je proučiti Aristotelovo shvaćanje supstancije. Aristotel je u više djela tematizirao supstanciju, ali najutjecajnija su bila njegova razmišljanja u djelima Kategorije i Metafizika. U Kategorijama prvotne su supstancije individualni objekti, koji se od svega ostaloga – drugotnih supstancija i svih ostalih atributa – razlikuju upravo po tome što se ne iskazuju o nekom podmetu, niti stoje u nekom podmetu. Na primjer, prvotna supstancija je neki konkretni čovjek, recimo Josip, a drugotna supstancija je čovjek, budući da se „čovjek“ izriče o Josipu, ali „Josip“ se ne izriče o čovjeku kao takvom. „Visok“, „tamnoput“ i „deblji od Tomislava“ se također mogu priricati Josipu, ali na drugačiji način nego „čovjek.“ To su svojstva koja izdvajaju neki element koji se nalazu takoreći „u Josipu“, ali ne govori „o Josipu“ kao cjelini.[4] Uočavamo da ovako definiran pojam supstancije najviše odgovora trećoj grupi koju smo gore naveli. Osim toga, mogli bismo ga svrstati i u 4. i u 5. skupinu. Značenje supstancije kao subjekta kojem se nešto pririče i koji je nositelj svojstava, još se izražava pojmom „supstrat.“ U novovjekovnoj filozofiji, stav racionalista je da se stvar sastoji od supstrata i svojstava kojih je supstrat

[2] Usp. H. ROBINSON, Substance, u: E. N. ZALTA (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, Dostupno na: https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/substance/ (29. 7. 2020.).
[3] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, Đakovo, 1997., 283-287.
[4] Usp. H. ROBINSON, Substance.

nositelj, dok je stav empirista da je stvar naprosto skup svojstava i da ne postoji nikakav nedohvatljivi entitet koji ta svojstva drži na okupu tj. supstrat. Stoga se danas govori o teoriji supstrata i teoriji snopa. Prema teoriji snopa, stvar je naprosto snop tj. skup svojstava, dok je prema teoriji supstrata stvar kao jastučić za igle i pribadače: jastučić je supstrat u koji su utaknuta svojstva – igle i pribadače. Razlika između teorije supstrata i teorije snopa ima za posljedicu i različito shvaćanje ljudske osobe, budući da se ove teorije odnose i na fizičke predmete i na umove. Rene Descartes je smatrao da mišljenje uvijek mora biti nečije tj. da uvijek mora postojati neko „ja" koje misli, dok je David Hume smatrao da „ja" naprosto jest niz misli, i da čovjek nije subjekt.[5]

Kada govorimo o supstanciji kao subjektu promjene, važna je ideja esencijalnog svojstva. Esencijalno je ono svojstvo koje stvar čini upravo tom stvari; gubitkom esencijalnog svojstva stvar više nije ta stvar koja je bila. S druge strane, akcidentalno svojstvo je ono koje stvar može dobiti ili izgubiti a da i dalje ostane ta stvar.[6]

Proučili smo što Aristotel misli pod pojmom „supstancija" u djelu Kategorije. Tu nalazimo jednu više logičku analizu pojma supstancije. Metafizičku analizu nalazimo upravo u djelu Metafizika. Aristotel ovdje uvodi razliku između materije i forme pomoću kojih objašnjava supstanciju. Po njemu, svaka stvar ima formu i materiju. Forma je vrsta stvari, a materija je ono od čega je stvar napravljena. Tri se opcije nameću kao odgovor na pitanje što je supstancija: 1.) materija, 2.) forma, 3.) jedinstvo materije i forme. Supstancijalnost stvari nalazi se u formi. Komentatori se do danas nisu složili je li za Aristotela supstancija forma individualizirana u materiji, ili spoj materije i forme.[7]

Osim različitih shvaćanja supstancije, filozofski legitiman stav je i totalno nijekanje supstancije. D. Hume je odbacivao ideju da je supstancija ono što traje kroz promjenu; smatrao je da jedino što postoji jest niz svojstava koja se mijenjaju, a ne nešto što kroz tu promjenu traje. S druge strane, Descartes je smatrao da nam razum nalaže da držimo istinitim postojanje nečega što traje kroz promjenu: budući da promjena uvijek mora biti promjena nečega. Ta nas razmatranja dovode do sljedećega čestog shvaćanja supstancije – supstancija je nositelj svojstava: budući da svojstva uvijek moraju biti svojstva nečega, kad god postoje svojstva, postoji i nešto čija su ona svojstva.[8] Kao što

[5] Usp. B. BERČIĆ, Supstancija, u: S. KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon,* Zagreb, 2012., 1118-1119., ovdje 1119.
[6] Usp. *isto*, 1119.
[7] Usp. H. ROBINSON, Substance.
[8] Usp. B. BERČIĆ, Supstancija, 1119.

smo već vidjeli, i Aristotel je smatrao da je supstancija ono čemu se pripisuje, a ne ono što se pripisuje.

1.2. Rasprave u srednjem vijeku

Rasprave o značenju euharistije i Kristove prisutnosti u njoj nalazimo u cijeloj povijesti teologije, već i u Novom zavjetu (usp. Iv 6). Prikazati cijelu povijest teologije euharistije je izvan dosega ovoga rada, ali ćemo zato prikazati raspravu koja je rezultirala formuliranjem nauka o transupstancijaciji.

Raspravu je potaknuo Pashazije Radbert, opat iz Corbiera (oko 790. – 860.). U djelu *De corpore et sanguine Domini* on je prenaglasio jedinstvo euharistijskog i povijesnog tijela Kristova u smislu potpune istovjetnosti. Euharistijski darovi za njega nisu znak i odraz, nego uistinu isto tijelo koje je bilo rođeno od Marije, raspeto i pokopano. Zbog potpune istovjetnosti euharistije i tijela Isusa Krista prilikom svakoga slavljenja euharistije ponavlja se i stvarno Kristovo trpljenje.[9]

Ovakav stav je očito bio kontroverzan, te je stoga kralj Zapadne Franačke Karlo II. Ćelavi zatražio od redovnika Ratramna (umro oko 868.) stručan odgovor. Ratramno je odgovorio spisom *De corpore et sanguine Domini.* U spisu nastoji odgovoriti na dva pitanja: 1. primaju li vjernici u euharistijskim darovima Gospodinovo tijelo *in misteryo* ili *in veritate*?, 2. je li to isto ono tijelo koje je rođeno od Marije, trpjelo na križu i uskrsnulo? Odgovor koji Ratramno daje Courth sažima na sljedeći način: Po svojoj vanjskoj pojavi su kruh i vino *figurae*, simboli za tijelo i krv Kristovu; koji ostaju sa svojom božanskom *virtus* (moći) pod velom *figurae*. Tako se tijelo Kristovo ne prima *in veritate*, nego *in figura, in mysterio, in virtute*. Na taj način Ratramno niječe potpuno izjednačenje euharistijskih darova s povijesnim Isusovim tijelom i posljedično predodžbu o ponavljanju Kristova trpljenju prilikom euharistije.[10]

Kako Courth dalje analizira, sukob Radbertovog i Ratramnovog tumačenja ima egzemplaran značaj. Spor je s obje strane određen pitanjem: Što je stvarno, tj. u čemu je stvarnost nečega? Kako nešto može biti stvarno ako je samo slika? Obojica postavljaju odnos stvarnost-slika kao odnos suprotnih pojmova, jedan više na način ekstremnog realizma, drugi s jače simbolizirajućom tendencijom.[11]

[9] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 278-279.
[10] Usp. *isto*, 279-280.
[11] Usp. *isto*, 281.

Sukob između Radbertovog i Ratramnovog tumačenja ponovno je zaživio oko 1050. g, kada Berengar iz Toursa, učitelj tamošnje katedralne škole, počinje javno zastupati simboličko-spiritualističko shvaćanje euharistije. On se pritom nadovezuje na Ratramna, ali i sv. Augustina.[12] Berengar polazi od senzualističkog pojma supstancije. Niječe mogućnost stvarnog razdvajanja supstancije i akcidenata kruha i vina jer po njemu osjetilno zamjetljive osobine spadaju u supstanciju stvari. Dok su nazočni akcidenti kruha i vina imamo znak da su nazočne i njihove supstancije. Pretvorbu objašnjava na sljedeći način: pretvorbom postaju kruh i vino figura tijela Gospodnjeg. Realnu prisutnost Berengar isključuje, jer se proslavljeno tijelo Kristovo ne da svesti na zemaljske darove. Simbolička vrijednost, koja pridolazi euharistijskim znacima, dolazi jedino sa strane subjekta (kršćanina koji slavi i blaguje euharistiju). Tijelo i krv ne primamo primanjem sakramenata po sebi, nego ukoliko ih duhovno blagujemo kao udovi Kristovi. Sakrament je tijelo Kristovo samo za unutrašnjeg čovjeka, a ne u nekoj izvanjskoj, objektivnoj stvarnosti. Simbol je na izvanjskom području odvojen od stvarnosti koju označuje, a jedina poveznica je ljudski duh.[13]

Najzapaženiji odgovor Berengaru dali su njegovi suvremenici Lanfranc de Bec i njegov učenik Guitmund iz Aversa. Govoreći o pretvorbi supstancije uz ostajanje akcidenata kruha i vina oni su dali konceptualni okvir nauku koji će kasnije biti formuliran na IV. lateranskom saboru (1215.). Lanfranc 1059. tvrdi da zemaljske supstancije bivaju pretvorene u bit tijela Gospodnjeg, dok izvanjske prilike ostaju. Dva desetljeća kasnije njegov učenik Guitmund još jasnije piše o pretvorbi supstancija. Po njemu, prilikom posvete euharistijskih darova bit stvari biva promijenjena (*substantias mutari*), ali prijašnji okus, boja i ostali akcidenti ostaju.[14] Čitava je hostija tako tijelo Kristovo da je ujedno i svaki njen odijeljeni djelić (*particula separata*) čitavo tijelo Kristovo, te je u jedno te isto vrijeme na mnoštvu mjesta jedno te isto i nepodijeljeno Kristovo tijelo.[15]

Premda je u teološkim krugovima Lanfrancov i Guitmundov stav o promjeni supstancija prihvaćen, još uvijek nije bio izražen riječju „transupstancijacija," koja je skovana skoro sto godina kasnije. Nakon što je Hugo od sv. Viktora (umro 1140.) u djelu *De sacramentis christianae fidei* napisao da se „po riječima posvećenja prava supstancija

[12] Usp. Berengar Of Tours, Dostupno na: https://www.britannica.com/biography/Berengar-of-Tours (20. 7. 2020.)
[13] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 282.
[14] Usp. *isto*, 284.
[15] Usp. T. ŠAGI-BUNIĆ, *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, Zagreb, 1984., 138.

kruha i prava supstancija vina pretvara u pravo tijelo i krv Kristovu, dok ostaje samo prilika (*speces*) kruha i vina, a supstancija prelazi u supstanciju," pojavljuje se negdje oko 1140. izraz *transsubstantiatio,* koji će u skolastičkoj teologiji postati prevladavajući termin za govor o posvećenim euharistijskim darovima. Prvo zapisano svjedočanstvo o upotrebi ovoga termina imamo u sporednom spisu Roberta Bandinellija, budućeg pape Aleksandra III. (umro 1181.). Čini se da on nije smislio tu riječ, nego ju je posudio od nekog drugog teologa s početka 12. stoljeća.[16]

Službeni status u Crkvi zadobio je izraz time što je IV. lateranski sabor 1215. godine u dekretu *De fide catholica* izjavio: „Jedna je naime sveopća Crkva vjernika, izvan koje se uopće nitko ne spašava, u kojoj je on isti svećenik i žrtva, Isus Krist, čije se tijelo i krv uistinu nalaze u oltarskom sakramentu pod prilikama kruha i vina; pretvorivši (*transsubstantialis,* op.a.) naime Božjom moći kruh u tijelo i vino u krv, kako bismo izvršavajući tajnu jedinstva mi primili od njega ono što je on primio od nas."[17]

Među teolozima visoke skolastike, jedini koji su odstupali od toga nauka bili su nominalisti. Oni su se umjesto nauka o transupstancijaciji zalagali za nauk o konsupstancijaciji – supstancija tijela i krvi Kristove je prisutna u supstanciji kruha i vina. To su bili William Occam (oko 1288. – 1347.), Marsilije iz Inghena (oko 1340. – 1396.) i Petar Ailly (1351. – 1420.). Oni smatraju da je zajedništvo obiju supstancija bolje i razumnije objašnjenje Kristove realne prisutnosti, ukoliko to ne proturječi crkvenom nauku.[18]

1.3. Transupstancijacija kod Tome Akvinskog kao polazište za rješavanje pitanja vezanih uz euharistiju

Ukratko smo izložili razvojni put nauka o transupstancijaciji. Kako bismo još bolje razumjeli taj nauk, proučit ćemo neka posebna pitanja koja su se u skolastičkoj teologiji javila kao posljedica nauka o transupstancijaciji. Posebno ćemo proučiti odgovore koje je dao Toma Akvinski. Ovi odgovori nisu ostali ograničeni samo na spekulativnu teologiju, nego su izvršili i znatan utjecaj na liturgiju i pobožnost.

Uz ideju transupstancijacije kao logična posljedica javilo se pitanje kako ostaju akcidenti kruha i vina bez svoje supstancije, to jest bez subjekta kojemu pripadaju. Petar

[16] Usp. *isto*, 139.
[17] ČETVRTI LATERANSKI SABOR, Sažetak vjerovanja, u: DH 802.
[18] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 284-285.

Abelard (1079. – 1042.) tvrdio je nespretno da ostaju visjeti u zraku, čemu se Bernard iz Clairvauxa (1090. – 1153.) oštro protivio.[19]

Toma Akvinski jednostavno odbacuje Abelardovo mišljenje da akcidenti kruha i vina mogu biti u zraku kao na svome subjektu. Uz to tvrdi da ni supstancija tijela i krvi Kristove ne može biti subjekt akcidentima kruha i vina, jer nije moguće da se Kristovo tijelo, budući da je slavno i netrpljivo, promijeni da bi primilo takve kvalitete.[20] Što onda jest subjekt akcidenata kruha i vina? Odgovor koji Toma daje je dvoznačan.

Toma prvo tvrdi da akcidenti u tom sakramentu ostaju bez subjekta. To je moguće zbog upliva božanske moći: budući naime da učinak više ovisi o prvom uzroku nego o drugom uzroku, Bog, koji je prvi uzrok (prima causa) supstancije i akcidenta, može po svojoj beskonačnoj moći uzdržati u bivstvovanju (in esse) akcident, unatoč uklonjenoj supstanciji po kojoj je bio uzdržavan u bivstvovanju kao po vlastitom uzroku.[21]

Drugi odgovor razlikuje se od prvog utoliko što Toma ipak pronalazi nešto što igra ulogu subjekta akcidentima kruha i vina. To je rasežna kolikoća (*quantitas dimensiva*) kruha i vina. U Aristotelovoj i Tominoj metafizici to je druga kategorija, prva poslije supstancije. Toma navodi nekoliko razloga zašto bi baš rasežna kolikoća mogla igrati ulogu subjekta akcidentima kruha i vina. To se prije svega tako iskazuje iskustvu: osjetila vide da je ondje neka rasežna kolikoća obojena i drugim akcidentima zahvaćena, a u takvim se stvarima osjetila ne varaju. Zatim, rasežna je kolikoća prva rasporedba materije. Budući da je prvi subjekt materije, slijedi da se svi drugi akcidenti odnose prema subjektu posredstvom rasežne kolikoće, kao što se i kaže da je prvi subjekt boje površina, zbog čega su neki filozofi tvrdili da su rasežnosti (dimensiones) supstancije tijela. Budući da, posvetom euharistijskih darova subjekt prestaje postojati a akcidenti ostaju kakvi su i prije bili, slijedi da svi akcidenti ostaju oslonjeni na rasežnu kolikoću.[22] Ovdje bismo mogli uputiti prigovor Tomi. On priznaje da postoji neki dobar razlog da rasežna kolikoća bude supstancija to jest subjekt promjene. Uz to ne navodi protivan razlog koji bi dokazao da rasežna kolikoća ne bi mogla biti supstancija u svim slučajevima. Zatim u jednom slučaju, to jest posvećenim darovima, priznaje rasežnoj kolikoći ulogu supstancije. Zašto rasežna kolikoća ne bi bila subjekt promjene svugdje, a ne samo kod posvećenih darova? Mogli bismo reći da je upravo prostor supstrat na kojem se događaju sve promjene, a da

[19] Usp. T. ŠAGI-BUNIĆ. *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, 141.
[20] Usp. *isto*, 141.
[21] Usp. *isto*, 141-142.
[22] Usp. *isto*, 142.

pojedine supstancije uopće ne postoje. To je jedan nominalistički stav s kojim se Toma sigurno ne bi složio. Treći razlog zbog koje Toma smatra da ulogu subjekta vrši rasežna kolikoća je potreba za principom individuacije. Princip individuacije je ono što omogućuje da stvari koje imaju istu narav ipak budu različite stvari. Princip indviduacije za tomu je supstancija. Budući da transupstancijacijom akcidenti kruha i vina gube svoju supstanciju, potreban im je novi princip individuacije. Rasežna kolikoća je najprikladnija za tu ulogu budući da sama po sebi ima neku individuaciju, pa stoga ona može biti subjekt drugim akcidentima prije nego neki drugi akcident njezin subjekt.[23]

Nakon što je Toma objasnio na koji način su akcidenti kruha i vina prisutni u prostoru, sljedeće pitanje koje se Tomi nameće je kako je supstancija tijela i Kristove prisutna u tom istom prostoru? Toma tvrdi da Kristovo tijelo u sakramentu nije prisutno na način dimenzivne prisutnosti, to jest onako kako je rasežna kolikoća nekoga tijela prisutna u rasežnoj kolikoći prostora. U tom prostoru to i dalje ostaje rasežna kolikoća kruha ili vina. Budući da ona nije akcident tijela Kristova, Kristovo tijelo nije u tom sakramentu tako veliko ili tako malo (kao što nije ni tako bijelo, ni takvog okusa, ni takve tvrdoće) kao što nam osjetila nalažu. Tijelo je prisutno samo na način kako je supstancija prisutna, a njezin je način prisutnosti da je čitava u čitavom i čitava u svakom pojedinom dijelu. Cijeli Krist je prisutan u kruhu, i cijeli Krist je prisutan u vinu. Lomljenjem hostije ne dobivamo dijelove supstancije nego je cijela supstancija prisutna u svakom dijelu. Jednako je prisutna i prije i poslije lomljenja. Također, nije Kristova supstancija umnožena na različitim oltarima diljem svijeta, nego je to brojem jedna supstancija prisutna na više mjesta.[24]

Toma smatra da je direktno poslije posvećenja pod likom kruha prisutna samo supstancija Kristova tijela, a pod likom vina samo supstancija Kristove krvi. To ipak ne znači da niječe prisutnost cijelog Krista (tijela i krvi, duše i božanstva) u prilikama posvećenog kruha i vina. U vrijeme Kristove smrti, njegova je duša bila stvarno odijeljena od tijela. Iz tog razloga, da se ovaj sakrament slavio u trodnevlju njegove smrti, ne bi ondje ni na koji način bilo Kristove duše. Ali budući da Krist, uskrsnuvši od mrtvih više ne umire (usp. Rim 6,9), njegova je duša uvijek stvarno ujedinjena u njegovom tijelu. Stoga je u sakramentu euharistije Kristovo tijelo prisutno po sili sakramenta, a duša Kristova po zajedništvu s tijelom. Isto tako, budući da je sada, kod proslavljenog Krista, tijelo spojeno s krvlju, u prilici kruha krv prati tijelo, i u prilici vina tijelo prati krv. Ostaje

[23] Usp. *isto*, 142.
[24] Usp. *isto*, 149-150.

još objasniti na koji je način božanstvo prisutno. Toma to čini na sljedeći način: budući da božanstvo nije sebi uzeto tijelo nikad položilo, gdje god se nalazi Kristovo tijelo, nužno je da tu bude i njegovo božanstvo. Stoga je nužno da u sakramentu euharistije bude Kristovo božanstvo, prateći njegovo tijelo.[25] Toma tako dokazuje da je preko tijela u liku kruha i preko krvi u liku vina prisutan i u vinu i u krvi cijeli Krist: tijelom i krvlju, dušom i božanstvom.

Toma objašnjava i kako akcidenti kruha i vina nakon posvete, iako su samo akcidenti bez svoje supstancije, imaju ipak djelovanje i moć supstancije, pa im se događa ono isto što bi se događalo njihovoj supstanciji. Tako ovi akcidenti mogu djelovati na predmete izvan sebe i mijenjati ih, mogu se pokvariti, iz njih može nešto nastati, to jest nova supstancija. Iako su samo akcidenti, oni čuvaju naravnu hranjivu vrijednost koja je vlastita supstancijama kruha i vina. Ukratko, svaku akciju koju su mogle činiti dok je postojala supstancija kruha i vina, mogu činiti također pošto je supstancija kruha i vina prešla u tijelo i krv Kristovu. To je moguće zato što akcidenti kruha i vina, iako nemaju svoju supstanciju, imaju i nadalje bitak, a prema djelovanju se odnose jednako kao i prema bitku.[26]

Važno za pobožnost je Tomino promišljanje o pokvarljivosti prilika kruha i vina. O tome piše na sljedeći način: kada se u akcidentima euharistijskih darova dogode takve promjene koje ne bi značile kvarenje kruha i vina, tada zbog takve promjene tijelo i krv Kristova ne prestaju biti pod tim sakramentom. Ali ako nastane takva promjena da bi se supstancija kruha i vina pokvarila, tijelo i krv Kristova ne ostaju pod tim sakramentom. Primjeri takvih promjena su: promjena boje, okusa; promjena količine – usitnjavanje kruha u prašinu ili krajnje razvodnjavanje vina.[27] Ovaj stav ima izravne posljedice za pobožnost – posvećeni kruh i vino štujemo i izvan euharistije; liturgijsko posuđe peremo vodom iako dio posvećenih čestica ostaje na njima; hostiju koja je zbog nekog razloga postala neupotrebljiva smijemo otopiti u vodi itd.

1.4. Cjelovit nauk o euharistiji formuliran na Tridentskom saboru

Reformatori su na različite načine odstupali od katoličkog nauka o euharistiji. Tako su neki tvrdili da onaj koji ne vjeruje, blagovanjem posvećenih darova ni na koji

[25] Usp. *isto*, 147-148.
[26] Usp. *isto*, 142.
[27] Usp. *isto*, 143.

način ne prima Krista;[28] zastupali su konsupstancijaciju;[29] tvrdili su da je Krist prisutan samo ako su darovi posvećeni u svrhu blagovanja i samo za vrijeme euharistijskog slavlja te da ih nema smisla čuvati u tabernakulu.[30] Drugi su pak tvrdili da se euharistijski darovi ni ne posvećuju, nego se posvećuje zajednica a darovi su znak zajedništva,[31] ili su jednostavno tvrdili da ono „est" iz evanđeoskih izvještaja o ustanovi euharistije treba razumjeti kao „significat".[32] Tridentski su oci (1545. – 1663.) na dotad najiscrpniji način iznijeli sustavan katolički nauk o euharistiji. Pri odgovoru reformatorima ponovno su iskoristili filozofsko-teološki koncept transupstancijacije.

Na 13. sjednici zaključenoj 11. listopada 1551. Sabor je donio Dekret o euharistiji. U prvom poglavlju Sabor naučava „da se poslije posvećenja kruha i vina, u blagoslovljenom sakramentu svete Euharistije, uistinu, stvarno i bitno, pod prilikama tih vidljivih tvari, nalazi Gospodin naš Isus Krist, pravi Bog i čovjek. I nije međusobno suprotstavljeno da sam naš Spasitelj stalno sjedi na nebesima zdesna Ocu, u skladu sa svojim naravnim načinom postojanja, a da isto tako bude sakramentalno prisutan i nama nazočan svojom supstancijom i na mnogim drugim mjestima, načinom postojanja koji riječima jedva možemo izraziti, a koji je ipak Bogu moguć…"[33]

Sabor se istovremeno poziva na sam autoritet Kristovih riječi na Posljednjoj večeri, kako su ih posvjedočili evanđelisti (usp. Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,19) i sv. Pavao (1 Kor 11,24) i na autoritet crkvenih otaca koji su složni u razumijevanju Kristovih riječi. Na Posljednjoj večeri Krist je blagoslovio kruh i vino i jasnim riječima rekao apostolima da im daje svoje tijelo i krv.[34] Zbog toga Crkva vjeruje: „posvećenjem kruha i vina čitava supstancija kruha pretvara se u supstanciju tijela našeg Krista Gospodina, a čitava supstancija vina u supstanciju njegove krvi. Tu je pretvorbu sveta Katolička Crkva prikladno i u pravom smislu nazvala transupstancijacija."[35] Osim toga, Sabor u kanonu 2 Dekreta o euharistiji osuđuje konsupstancijaciju.[36]

S obzirom da ćemo u drugom i trećem poglavlju govoriti o novim modelima tumačenja nauka o transupstancijaciji, prikladno je ovdje prikazati i sveukupan nauk o

[28] Usp. F. COURTH. *Sakramenti*, 295.
[29] Usp. *isto*, 297.
[30] Usp. *isto*, 297-298.
[31] Usp. *isto*, 299-300.
[32] Usp. *isto*, 300.
[33] DH 1636.
[34] Usp. DH 1637.
[35] DH 1642.
[36] DH 1652.

euharistiji, kako ga je definirao Tridentski sabor. Poznavanje nauka Tridentskog sabora će nam poslije poslužiti za prosudbu uspješnosti spomenutih modela.

Sabor jasno izlaže zašto je Krist ustanovio sakrament euharistije, tj. koja je njegova svrha. Krist je u tom sakramentu izlio puninu svoje božanske ljubavi, te je „zapovjedio da se u njegovom primanju štuje spomen na njega i naviješta njegova smrt, dok sam ne dođe suditi svijetu. On je naime želio da se taj sakrament uzima kao duhovna hrana dušama, kojima će se hraniti i jačati, živeći život onoga koji je kazao: „Koji mene blaguje, živjet će po meni“ (Iv 6,57), i kao zalog kojim se oslobađamo od svakidašnjih prijestupa i branimo od smrtnih grijeha. Osim toga on je želio da to bude zalog naše buduće slave i vječne sreće, a i znak onog jednog tijela kojemu je on postao glava; želio je da sa svakim od nas bude povezan kao s udovima najtjesnijom vezom vjere, ufanja i ljubavi, kako bismo svi isto govorili i kako među nama ne bi bilo raskola.“[37]

Krist nije prisutan samo za vrijeme primanja, nego odmah poslije posvećenja darova. Uporište za ovakav stav Crkva nalazi u evanđelju. Krist je rekao „ovo je moje tijelo“ prije nego je dao apostolima kruh. Govoreći o načinu prisutnosti tijela i krvi, duše i božanstva u prilikama kruha i vina, Sabor gotovo doslovno preuzima tumačenje Tome Akvinskog.[38] Posvećeni darovi se smiju čuvati. Svrha je ili iskazivanje štovanja u klanjanju, iz razloga što je u njima prisutan Bog,[39] ili u svrhu naknadnog podjeljivanja bolesnicima, što je i drevni običaj i zahtjev pravednosti i razboritosti.[40] Dakle, posvećeni darovi ne moraju se odmah poslije posvete potrošiti.[41]

Tridentski sabor želi da se kršćani slože i ujedine oko ovog sakramenta te ih sve potiče „da vjeruju u ova sveta otajstva tijela i krvi njegove i da ih štuju onom postojanošću i čvrstoćom vjere, onom pobožnošću duše, onom odanošću i poštovanjem, kako bi taj najbitniji kruh mogli često primati, tako da im on zaista bude život duše i vječno zdravlje duha, da bi okrijepljeni njegovom snagom s puta ovog jadnog putovanja mogli dospjeti u nebesku domovinu, domovinu toga „kruha Jakih“ (Ps 78,25), koji sada blaguju pod svetim velom, kako bi ga blagovali bez ikakvog vela.“[42]

[37] DH 1638.
[38] Usp. DH 1640-1641.
[39] Usp. DH 1643-1644.
[40] Usp. DH 1645.
[41] Usp. DH 1657.
[42] DH 1649.

2. Modeli tumačenja nauka o transupstancijaciji koji pokušavaju uvesti nove pojmove

2.1. Aristotelovska kozmologija u krizi

Nauk o euharistijskoj Kristovoj prisutnosti, kako je definiran na Tridentskom saboru ostao je općeprihvaćen na katoličkom području sve do 20. stoljeća. Tada su nove spoznaje u prirodnoj znanosti potaknule prevrednovanje starih teorija u filozofiji i teologiji. Tako je u filozofskim i teološkim krugovima aristotelovska kozmologija i njeno dijeljenje na supstanciju i akcidente u sastavu stvari postala osobito problematična na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće. Presudnu ulogu u tome imao je novovjeki prirodoznanstveni uvid u strukturu i sastav materijalnih tvari.[43] Atomističke ideje su u novom vijeku, nakon pojave u antici i zanemarenosti u srednjem vijeku, ponovno zaživjele s radom Francisa Bacona, Isaaca Newtona i Galilea Galileja. Veći pomak u razvoju atomske teorije nastao je početkom 19. st. razvojem shvaćanja o kemijskim elementima i povezivanjem tog pojma s postojanjem atoma. Godine 1897. otkriven je elektron i prvi model atomske strukture. Godine 1911. Ernest Rutherford pokazuje postojanje sićušne i teške jezgre atoma, a 1919. otkriva proton. Godine 1932. otkriven je u jezgri atoma neutron. Slijedi brz razvoj nuklearne fizike. S razvojem akceleratora čestica 1960-ih otkriveno je mnoštvo elementarnih čestica.[44] Danas je u fizici prihvaćen i eksperimentalno dobro potvrđen takozvani „standardni model čestica." Po njemu, sav fizički svijet sastavljen je od šest vrsta kvarkova, šest vrsta leptona i 12 baždarnih bozona – čestica prijenosnika sila te od Higgsovog bozona. Ovaj model ne opisuje gravitaciju, koja se opisuje odvojenom teorijom – specijalnom relativnošću.[45]

Rečeno jezikom filozofije, za tvari za koje se prije smatralo da su supstancije sa svojom vlastitom naravi dokazalo se da su zapravo konglomerati ili aglomerati supstancija, skupovi jako sitnih osnovnih čestica. Između ovih skupova nema jasnih i oštrih razlika u vrsti, te se njihov sastav stalno mijenja, najčešće neprimjetno. Stoga je postalo očito da bića koja vidimo golim okom, barem ona neživa, nikako ne mogu biti stabilni subjekti aristotelovske kozmologije. Mnogi katolički teolozi, najviše između dva svjetska rata, smatrali su da se i u teologiji, poglavito euharistijskoj, moraju uzeti u obzir

[43] Usp. A. STARIĆ, Teološko tumačenje euharistijske Kristove prisutnosti, u: *Bogoslovska smotra* 50(1981.)2-3, 239-255., ovdje 249.
[44] Usp. Atom, u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., Dostupno na: http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=4472 (31. 7. 2020.)
[45] Usp. Standardni model čestica, u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., Dostupno na: http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=57761 (31. 7. 2020.)

ove nove prirodoznanstvene spoznaje. I dalje su smatrali da treba u stvarima dijeliti supstanciju i akcidente ali su supstancijom odnosno supstancijama nazivali te osnovne čestice koje tvore npr. komad kruha ili kalež vina. Euharistijsku transupstancijaciju tumačili su kao promjenu tih osnovnih čestica. Akcidenti bi onda bila sva vlastita svojstva tih čestica, kao što su električni naboj, masa, magnetski efekti i mnoga druga svojstva. Kao i u dotadašnjoj teologiji, svi akcidenti ostaju nakon euharistijske pretvorbe.[46]

Presudna za ove teološke pokušaje bila je rasprava koja se 50-ih godina vodila na talijanskom govornom području. S jedne strane bio je F. Selvaggi, profesore filozofije na Gregorijani u Rimu. S druge strane bio je profesor dogmatike u Milanu C. Colombo, kasniji osobni teolog pape Pavla VI. Prema Selvaggijevom mišljenju po euharistijskoj transupstancijaciji protoni, neutroni, elektroni, (opće shvaćanje 50-ih godina bilo je da su to temeljne čestice) pa s njima atomi i molekule koji tvore kruh i vino prestaju postojati, te se pretvaraju u supstanciju Kristovog Tijela i Krvi. Ono što ostaje su akcidenti koji pripadaju tim supstancijama. To su protežnost, masa, električni naboji, magnetska i električna energija, svi optički, akustički i termodinamički efekti i tako dalje. Cijeli taj skup fenomena, tj. direktno iskusivih stvarnosti, nakon posvećenja darova tvore euharistijske prilike. Selvaggiju se suprotstavio navedeni C. Colombo tvrdeći da fizička stvarnost (pod izrazom fizička Colombo očito misli na empirijsku stvarnost), koja je predmet modernih znanosti, nije dotaknuta transupstancijacijom. Po njemu, katolička dogma o transupstancijaciji ne uključuje nikakvu promjenu fizičke stvarnosti kruha i vina, nego se promjena događa u stvarnosti koja je iznad stvarnosti koja se može fizički iskusiti. Promjena se događa u metafizičkoj stvarnosti.[47]

Budući da nakon ove rasprave ne nalazimo zapaženiji pokušaj da se nauk o transupstancijaciji izrekne jezikom suvremene fizike,[48] možemo zaključiti da je teologija stala na stranu Colomba. Koliko je to opravdano? Selvaggi ispravno vjeruje da je istina samo jedna, i da istine vjere i istine znanosti ne mogu biti u pravom sukobu. Ali koliko god se on pozivao na modernu fiziku, čini se da ju nije do kraja razumio, ili ju barem nije primijenio u svojim teološkim pokušajima. Kao prvo, čini se da Selvaggi još uvijek zamišlja čestice kao zasebne male kuglicama koje putuju kroz prostor i vrijeme u kojima se nalaze kao u kontejneru. Moderna fizika nam pruža drugačiju sliku. Prostor-vrijeme je jedna jedinstvena cjelina, a ono što nazivamo česticama zapravo je samo visoki stupanj

[46] Usp. A. STARIĆ, Teološko tumačenje euharistijske Kristove prisutnosti, 249.
[47] Usp. *isto*, 249-250.
[48] Usp. *isto*, 250.

zakrivljenosti te iste cjeline. Čestice ne mogu biti zasebne stvari, nego su dio te „mreže," tog skupa odnosa.[49] Kao drugo, Selvaggi smatra elektrone, protone i neutrone osnovnim česticama. Kako smo već naveli, fizika je veoma brzo nakon Selvaggijeve i Colombove rasprave otkrila čestice od kojih su izgrađeni protoni i neutroni. U budućnosti bismo mogli otkriti ono što je u temelju današnjih „osnovnih" čestica.[50] Zar će teologija morati svaki puta za tu novootkrivenu strukturu ustvrditi da je supstancija, i da se ona mijenja u transupstancijaciji? Možemo zaključiti da je fizička stvarnost, uvijek potencijalno kompleksnija od onoga što znamo, u svojoj naravi nedokučiva i misteriozna.[51] Posljednji prigovor Selvaggiju bio bi ovaj: po njemu, ako ćemo govoriti jezikom moderne fizike, protoni, neutroni i elektroni kruha se mijenjaju u supstanciju tijela Kristova. Zašto umjesto supstancije tijela Kristova on ne govori o atomima tijela Kristova? Pretpostavljamo stoga što bi onda morao ustvrditi da ili pod prilikama kruha nije cijelo tijelo Kristovo, ili je ono prisutno cijelo pod tim prilikama, ali umanjeno i deformirano. Ako upotrijebimo atomističku sliku stvarnosti, teško da se još možemo osloniti na ono spretno skolastičko rješenje o prisutnosti supstancije, „čitave u čitavom i čitave u svakom pojedinom dijelu", koje smo prikazali na 7. stranici. Ako smo pokazali što je pogrešno kod Selvaggija, to i dalje ne znači da bismo trebali prihvatiti Colombov stav. Strogo dijeleći metafizičku i fizičku istinu, on dijeli stvarnost na dva dijela. Za njega su kruh o kojem govore fizičari, (sastavljen od raznih spojeva, a oni od atoma tj. elektrona, protona i neutrona), i kruh kojeg prinosimo na oltar dva različita pojma. Teško je zamisliti na koji bi način Colombo uspostavio realnu vezu između euharistijskih prilika i Krista.

Nakon ove rasprave, 60-ih godina 20. stoljeća značajan broj teologa želi dati originalan doprinos razumijevanju transupstancijacije.[52] Selvaggi i Colombo su za polazište još uvijek uzimali aristotelovski pojam supstancije, kojeg žele tek djelomično izmijeniti. Teolozi koji pišu nakon njihove rasprave polaze od radikalno drugačijih filozofija od Aristotelove, kao npr. personalističke filozofije,[53] sve u svrhu tumačenja Kristove prisutnosti u euharistiji.

[49] Usp. R. G. CIPOLLA, Selvaggi revisited, u: *Theological studies*, 35(1974.)4, 667-691., ovdje 679.
[50] Usp. *isto*, 681-682.
[51] Usp. *isto*, 682.
[52] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, u: *Bogoslovska smotra* 50(1981.)2-3, 398-414., ovdje 401.
[53] Usp. *isto*, 403.

2.2. Bernhard Welte

Njemački teolog Bernhard Welte (1906. – 1983.) prilikom tumačenja stvarne Kristove prisutnosti u euharistiji oslanja se na filozofiju Martina Heideggera, s kojim dijeli mjesto rođenja.[54] Welte počinje od analize temelja stvarnosti svih stvari. Mi smo navikli govoriti da stvari postoje „u sebi" (to je supstancija o kojoj je govorio Aristotel). Ali stvari ne postoje samo u sebi nego su uvijek u međusobnoj relaciji i u relaciji prema čovjeku. Stoga je bit stvari određena relacijom prema čovjeku i mijenja se promjenom relacije. Ovu promjena odnosa, a onda i biti stvari i događaja, određeno vremensko razdoblje unosi svojim mentalitetom i shvaćanjem. [55] Welte za primjer uzima nacionalnu zastavu. Običan materijalan predmet, dekorativni komad tkanine, po postojanom državnom autoritetu postaje znak državnog suvereniteta. Tako nastaje nešto što prije nije bilo. Bitak se toga bića promijenio, i to dublje nego da je nastupila neka fizikalno-kemijska promjena, budući da je to biće postavljeno u obvezatnu odnosnu vezu koja uvelike određuje njegov smisao.[56]

Ovu ontologiju Welte primjenjuje na euharistiju. Prva činjenica od koje polazi jest da je Kristov autoritet najviši autoritet. Zato se Kristovom ustanovom može promijeniti bit večere Crkve, bit čina prinošenja i bit kruha i vina. Pritom se ne mijenja njihov fizičko-kemijski sastav. Krist je po svojoj naravi, ali i po svojoj smrti i uskrsnuću, gospodar one „sudbine koja formira povijest," kako bi to rekao Heidegger. Sudbina koja formira povijest čini bit stvari i temelj je njihove promjene. U koju bit Krist mijenja večeru Crkve i jelo i piće koje se blaguje? Odgovor Crkve uvijek je bio: u samog Krista. Welte na sljedeći način objašnjava značenje tih riječi. Ako stvari promatramo na planu međusobnih odnosa, onda je večera u poretku bića primarnija od same hrane. Izvan večere hrana nije hrana, nego aglomerat određenih molekula. Večera je ujedno bratsko blagovanje između vjernika i blagovanje Krista s apostolima. Tako je bitak euharistijske hrane više određen smislom večere Krista i Crkve nego smislom hrane. Welte dalje objašnjava kako Krist nije prisutan bez svojih djela. Krist je prisutan u svom činu, u svojoj smrti koja je sama izvor euharistijske prisutnosti. Zaključak koji se iz toga izvodi: Smrt Gospodnja biva večerom, a time smrt Gospodnja biva i hranom. Na taj način je Krist hrana u euharistiji te Krista kao euharistijsku hranu ne možemo drugačije razumjeti.[57] Vidimo da Welteovo

[54] Usp. Bernhard Welte, Dostupno na: https://www.matica.hr/knjige/autor/630/ (11. 8. 2020.)
[55] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 402.
[56] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 309-310.
[57] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 402.

tumačenje nadvladava problem teologije koji je najizraženiji na Tridentu, a to je odvojen govor o Kristovoj prisutnosti u euharistiji[58] i žrtvenom karakteru euharistije.[59]

Što znači kada kažemo da večera Crkve ima karakter spomena? Welte donosi svoj koncept spomena. Nekadašnje stvari nemaju svoju prisutnost samo u nekadašnjem prostoru i vremenu, nego i poslije, i to u spomenu. Kako inače rastumačiti da neka prošla stvar mnogo godina poslije događaja ima strahoviti učinak na ljude? Welte stoga zaključuje da stvar može biti realno prisutna, iako nije lokalno prisutna. Bog se po Kristu služi tom strukturom povijesti i ljudi: Krist je u svojem spomenu, dok je umirao, nosio sve ljude. Umro je za nas. Ta stvarnost po njegovoj odredbi i po snazi njegova Duha biva prisutna u euharistijskoj večeri tako da ona omogućuje i daje participaciju u Kristovoj smrti i ljubavi. Ovakvo poimanje 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 sakrament samo proizvodi, za što bismo mogli optužiti tradicionalnu teologiju. Milost koju daje sakrament jest sama realnost sakramenta koja nam je dana, a to je dioništvo kršćana u smrti Gospodnjoj. Kristov čin ljubavi i time sama njegova ljubav postaje po dioništvu egzistencijalna stvarnost, izvor ljudskih čina u interpersonalnoj relaciji između Krista i čovjeka.[60]

Iz Welteovog tumačenja euharistije kao logična posljedica proizlazi primat blagovanja nad klanjanjem, koje je drugotni cilj. Euharistijska večera ima svoju sakramentalnost koja se sastoji u tome da kršćani blagujući kruh i pijući vino na bratskoj gozbi participiraju na smrti i uskrsnuću Gospodnjem. Ta je participacija prvotni cilj. I Tridentski sabor naučava da je ovaj sakrament „Krist Gospodin ustanovio za blagovanje“ (DH 1643). Stoga se klanjanje mora vršiti u tom kontekstu, te je ono drugotni cilj ustanove sakramenta.[61]

Prigovor Welteu uputio je Leo Scheffczyk, oslanjajući se pritom na aristotelovsku ontologiju nasuprot heideggerovske. Aristotel ubraja relaciju u akcident, a ne u supstanciju. Ako prihvatimo takav stav, promjena smisla, supstancije i bitka ne mogu biti istovjetne. Ako „smisao“ razumijemo kao shvatljivost i providnost bitka, to znači da smisao treba neki bitak koji se ne može svesti samo na smisao. Stoga je supstancija prema smislu utemeljujući princip. Iz toga slijedi da promjena jednog smislenog dijela nekog

[58] Usp. DH 1635-1661.
[59] Usp. TRIDENTSKI SABOR, Učenje i kanoni o misnoj žrtvi, u: DH 1738-1759.
[60] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 402-403.
[61] Usp. *isto*, 403.

bića ne mora pogoditi čitavu strukturu tog bića. Budući da Welte ne čuva razliku između bitka i smisla, ostaje prema Scheffzcyku neobjašnjivo kako bi uzdignuće kruha i vina u novu euharistijsku smislenu vezu imalo unijeti u te znakove osobu Isusa Krista na realan način. Scheffczyk čak optužuje Weltea za stav da je čovjekova vjera tvorac euharistije. Kada bi euharistijska pretvorba primarno bila novo ustanovljenje smisla, tvrdi on, tada bi čovjekova vjera činila kruh i vino euharistijom, a bez te vjere ne bi bilo euharistije.[62] Slično ga kritizira i Joseph Ratzinger, tvrdeći da se kod euharistije ne radi o ljudski dogovorenom i time načelno i od čovjeka opozivom prevrednovanju neke stvari u simbol. Naprotiv, vjerski iskaz o realnoj prisutnosti podrazumijeva da u ljudskoj riječi prebiva Božja riječ, i tako ostvareno prevrednovanje nije stvar ljudske prosudbe, nego bitka samog.[63] Postavlja se pitanje koliko su ove optužbe opravdane s obzirom da Welte jasno govori kako promjenu smisla čini Krist, a Crkva djeluje u njegovo ime. Možda je problem nastao zbog neadekvatnog primjera nacionalne zastave, koja svoje značenje zaista ima samo odredbom ljudske zajednice.

2.3. Piet Schooneneberg

Nizozemski isusovac Piet Schoonenberg (1911. – 1999.)[64] s pozicije personalističke filozofije analizira Kristovu osobnu prisutnost u euharistiji. O osobnoj prisutnosti kao takvoj Schoonenberg razmišlja na sljedeći način: Čovjek kao osoba nije na nekom mjestu prisutan drugima samim tim što je tjelesno prisutan, nego ako se slobodno svojom voljom drugome otvori i želi sebe drugome priopćiti. Materijalni znakovi (tijelo osobe, ali i stvari, npr. pismo ili komad odjeće) su pretpostavke, instrumenti ove prisutnosti, ali nisu bit osobne prisutnosti. Stoga može biti da je netko tjelesno prisutan, a osobno odsutan (što se obično kaže „prisutan tijelom ali ne i duhom“). Može biti i da je neka osoba tjelesno odsutna, a osobno prisutna drugoj osobi, kad se ova sjeća znakova ljubavi i priopćavanja. Prema Schoonenbergu, materijalni znakovi su uvijek potrebni (bilo nekadašnji bilo sadašnji) za osobnu prisutnost. Pritom su oni samo instrument prisutnosti, ali ne i njena bit. Bit osobne prisutnosti ovisi o volji čovjeka da se drugome priopći. U svakoj prisutnosti, bilo osobnoj bilo čisto materijalno, čini da se je bit prisutnosti mogućnost djelovanja i samo djelovanje.[65] Ovakvo shvaćanje mogli bismo

[62] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 310-311.
[63] Usp. *isto*, 311.
[64] Usp. Schoonenberg, Piet, Dostupno na: https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/schoonenberg-piet (3. 8. 2020.)
[65] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 403.

izvući kao logičan zaključak nepostajanja apsolutnog prostora. Tijela se tada nalaze u nekom prostoru samo ako su u odnosu tj. međudjelovanju s ostalim tijelima. Prostor bi onda bio definiran kao mjera međudjelovanja među tijelima. Ako odemo korak dalje i ustvrdimo da je bit djelovanja osobe samopriopćavanje, onda je osoba prisutna u nekom prostoru samo ako se priopćava drugim osobama koje su u tom prostoru.

Vođen ovakvim razmišljanjem, Schoonenberg ustvrđuje da možemo jedni drugima biti više ili manje prisutni. I načini na koje osoba biva prisutna mogu biti različiti. Osoba može biti prisutna na posve duhovan način. Na takav način mogu biti prisutne samo božanske a ne ljudske osobe. Osoba može biti prisutna preko vlastitog tijela, a to je način neposredne prisutnosti. Pritom lokalna prisutnost vlastitog tijela nije dovoljna, ali je ipak nužna kao instrument prisutnosti. Posljednji način jest prisutnost osobe preko znaka, preko dara osobe koja je to učinila u jednom povijesnom kontekstu. Schoonenberg smatra da je, barem što se tiče ljudskih osoba, neposredna tjelesna prisutnost spojena s voljom da se komunicira puni način osobne prisutnosti. Prisutnost preko znakova pretpostavlja osobnu relaciju nekoć učinjenu, a znakovi na interpersonalnom polju poprimaju nova obilježja i gotovo novu bit (npr. knjiga koju mi je poklonio prijatelj-autor ima različitu vrijednost kao znak prijateljstva, drugu bit jer je to drugačija stvar, nego da sam je ja sam kupio). Schoonenberg tu naglašava da, iako je punina osobne prisutnosti u neposrednoj tjelesnoj prisutnosti, ona ipak ne prestaje prestankom tjelesne prisutnosti. Prisutnost može čak i narasti kod tjelesne odsutnosti. To vrijedi za prijatelje koji se nisu dugo vidjeli kad se ponovno sastanu.[66]

Sve ovo što je prihvatio kao činjenicu, Schoonenberg koristi kako bi razmišljao o Kristovoj prisutnosti i odsutnosti. Vjerujemo da je odsutnost Isusa kao čovjeka po njegovoj smrti i uskrsnuću uvjet njegove osobne prisutnosti za sve vjernike. Tako u evanđelju po Ivanu čitamo: „To sam vam govorio dok sam boravio s vama… Odlazim i vraćam se k vama“ (14, 25; 28a). Isus, dakle, odlazi (odsutnost), a ipak se vraća (prisutan je po svome Duhu). Kako bi potvrdio svoje tumačenje, Schoonenberg se poziva na još nekoliko citata iz Ivanovog evanđelja. „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, 5-7). I: „Malo i više me nećete vidjeti; i opet malo pa ćete me vidjeti“ (Iv 16, 16). Poslije smrti učenici Isusa više neće vidjeti,

[66] Usp. *isto*, 404.

ali će ga poslije uskrsnuća vidjeti na novi način, jer će se po svome Duhu nastaniti u njihovim srcima te će ga upoznati. To je nov način osobne prisutnost. Uzrok tog novog načina osobne prisutnosti jest taj što je Krist kod Oca.[67] Ovdje bismo mogli uputiti prigovor Schoonenbergu. On jedan psihološki fenomen ustanovljuje kao razlog stanovite dinamike u božanskom Trojstvu. Upitno je koliko je povezivanje ove dvije stvarnosti opravdano. Spletom okolnosti možemo se razdvojiti od drage osobe. Kada se ponovno sretnemo, težit ćemo intenzivnijoj komunikacijom, tj. većoj prisutnosti, kako bismo nadoknadili propušteno. Zar to znači da je Krist morao otići k Ocu prvenstveno iz razloga da ga učenici više priželjkuju, i onda da mu budu otvoreniji (prisutniji) kad se vrati po svome Duhu? Čini nam se da odsutnost kao takva nije temelj sveopće Kristove prisutnosti, nego samo posljedica njegove smrti i prebivanja kod Oca.

Ako zanemarimo ovu upitnu argumentaciju o ulozi odsutnosti, lako možemo razumjeti što Schoonenberg govori o Kristovoj prisutnosti u Crkvi kroz povijest. Budući da je Krist uskrsnuli 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. Ova prisutnost nije čisto duhovna, budući da Krist Crkvi daje znakove u kojima je prisutan. U tim znakovima se snagom Duha ostvaruje stvarna Kristova prisutnost. To su, dakle, ne samo intelektualni znakovi (koji nas vode do spoznaje onoga što označavaju) nego znakovi u kojima se nalazi moć koja proizvodi osobnu Kristovu prisutnost. Na taj je način u slavljenju euharistije Krist prisutan u Crkvi. Ta je njegova prisutnost toliko snažna i efikasna da kršćani u kruhu i vinu primaju samog Krista na realan način. Ovu, po Schoonenbergu ontološku promjenu, koja se ostvaruje snagom Krista i njegova Duha on označava pojmom „transignifikacija“.[68] To je pojam za promjenu značenja, kojom neki predmet dobiva novi sadržaj i vrijednost.[69] U tom smislu, kruh i vino po Kristovoj riječi u Crkvi doživljavaju transignifikaciju i Krist po tim znakovima biva realno prisutan.

Schoonenberg tvrdi da ne možemo govoriti o lokalnoj Kristovoj prisutnosti, zato što bismo takvim govorom zapali u teoriju „impanacije“ koju je Crkva uvijek odbacivala: Krist ne biva kruhom. Sva fizičko-kemijska stvarnost kruha i vina nakon posvete ostaje, te stoga ne možemo govoriti o promjeni na toj razini, koja je razina akcidenata. Promjena se događa na jednoj dubljoj razini. To je ontološka promjena. Kruh i vino božanskom moći postaju sakrament ili djelatni znak Krista, a tako se ostvaruje realna prisutnost. Ipak,

[67] Usp. *isto*, 404-405.
[68] Usp. *isto*, 405.
[69] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 313.

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.[70]

Schoonenberg polazi od toga da njegovo razumijevanje znaka uključuje realnu Kristovu prisutnost. Pritom ostaje nedorečen. Personalističku analizu počinje od primjera koji predstavljaju znakovnu prisutnost koja je ostvarena više sa strane osobe koja se prisjeća nego sa strane osobe koje se prisjećamo. Kada čitamo nečije pismo, zar nisu naša sjećanja i emocije oni koji ostvaruju prisjećanje, a pismo je samo sredstvo? S druge strane, kada govori o prisutnosti u euharistiji, naglašava da ju ostvaruje Krist po Duhu, i da je u euharistiji prisutno Kristovo djelovanje, a ne da ono proizlazi iz sjećanja i emocija Crkve. Njegov koncept ostaje nejasan. Koliko je prisutnost djelo Krista, a koliko okupljene zajednice? Na tom tragu je i kritika luteranskog ekumenista Petra Brunnera (1900. – 1981.). Po njemu Schoonenbergov stav ne bi bio previše udaljen od kalvinističkog nauka o euharistiji. Ako ćemo dosljedno primijeniti njegovo učenje, jedva da bi bilo moguće manducatio indignatorum (blagovanje nedostojnih). A ono je za luteranstvo jedan od kriterija ispravne vjere u realnu Kristovu prisutnost.[71]

I sa stajališta biblijske teologije možemo uputiti prigovor. Schoonenberg polazi od Kristove „prisutnosti“ u euharistiji kao istine vjere koju treba objasniti. Onda taj pojam „prisutnost“ više ili manje uspješno tumači. Ali Sveto pismo ne govori prvenstveno o Kristovoj prisutnost, nego o kruhu kao Tijelu Kristovu i o vinu kao Krvi Kristovoj. Schoonenberg se ne dotiče značenja tih riječi, ili ih možda čak i negira odbacujući lokalnu prisutnost. Zanimljivo je da se „prisutnost“ nametnula kao opći pojam za govor o odnosu Krista i euharistije, a da se Krist uopće nije tako izražavao, niti se katolička liturgija tako izražava.

2.4. Edward Schillebeeckx

Dominikanac Edward Schillebeeckx (1914. – 2009.), utjecajan teolog 2. vatikanskog sabora,[72] slično kao i Schoonenberg pomoću personalističke filozofije

[70] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 405.
[71] Usp. F. COURTH, 314.
[72] Usp. Edward Schillebeeckx, Catholic Theologian, Dies at 95, Dostupno na: https://www.nytimes.com/2010/01/17/world/europe/17schillebeeckx.html (22. 9. 2020.)

pokušava protumačiti transupstancijaciju. Polazi od temelja stvarnosti o kojem nas vjera uči. Od samih početaka Objave, tj. od izraelskih praotaca, vjera nas uči da svijet nije samo ono što naša osjetila zamjećuju. Budući da je svijet stvoren Božjom riječju, Bog preko svijeta govori čovjeku. Tako je svijet u svojoj dubini znak Božje volje. Možda taj znak nije uvijek jasan te često biva zasjenjen zbog grijeha, ali ipak ne prestaje biti Božjim znakom ljudima. Vjera otkriva dublju istinu o svijetu nego osjetila. Ovdje je važno razlikovati dva momenta. Znakovitost svijeta nije dao čovjek, nego ju je stvorio Bog. Ali tu stvarnost ipak žive samo oni ljudi koji se prema njoj (tj. prema Bogu) otvore vjerom. Tako ta dubina stvarnosti, iako ne postoji po čovjeku nego po Bogu, svoju puninu doseže jedino po čovjekovoj volji. Čovjek naime, nakon što je upoznao znakovitu snagu svijeta, odgovara Božjoj volji koja je ljubav, a svijet na taj način postiže svoju puninu i cilj.[73]

Schillebeeckx ne ostaje samo na činjenici da Bog govori čovjeku, nego analizira i način na koji čovjek odgovara Bogu. Bog je stvorio čovjeka da ima stanovitu 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. Za Schillebeeckxa, transfinalizacija o kojoj govorimo nije akcident, nego nova korelacija između kruha i čovjeka koja mijenja bit kruha u misteriju stvarnosti. Jasno je da ova pretvorba nije uočljiva na fizičko-kemijskoj razini stvarnosti. Nastojeći sačuvati objektivnost transfinalizacije, Schillebeeckx naglašava da moć transfinalizacije nije u čovjeku samo po njegovoj snazi nego po transcendentalnoj relaciji, i to između stvari i čovjeka, kao i između čovjeka i čovjeka. Tu relaciju Bog daje kao moć.[74]

Kada sve gore rečeno primijenimo na stvarnost euharistije, dolazimo do sljedećih zaključaka: Realnost po kojoj je Krist prisutan u euharistijskim prilikama je prvenstveno njegova volja da nam dade sama sebe i ujedno sam čin darivanja, koji je čin ljubavi. Stoga su kruh i vino u euharistiji znakovi Kristove ljubavi. Vjera nam otkriva dubinu stvarnosti euharistijskog kruha i vina. Fizikalno-kemijska analiza bi nam otkrila kruh i vino kao aglomerate molekula, ali oni su u svojoj biti znakovi ljubavi. Upravo kruh i vino ukoliko se daju za blagovanje mogu biti znakovi ljubavi.[75]

Isusove riječi „Ovo je tijelo moje…“ moramo promatrati prvenstveno u kontekstu u kojem su rečene, tvrdi Schillebeeckx. One su komunikacija između Isusa Krista s jedne

[73] Usp. K. ŠOJAT, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, 409.
[74] Usp. *isto*, 409-410.
[75] Usp. *isto*, 410.

strane, i učenika s druge strane. Krist koji govori te riječi je Krist koji sama sebe daje učenicima. Stoga je kruh tijelo Kristovo na način bivstvovanja i djelovanja na koji Krist sebe daje ljudima. Učenici koji slušaju Krista su učenici koji imaju prema njemu relaciju vjere. Uzrok transupstancijacije kruha jest trajna prisutnost Kristove ljubavi u zajednici vjernika – Crkvi, po Duhu. Transupstancijacija ima svoj cilj, značenje, motiv i bit u Kristovoj ljubavi koju primamo u činu Crkve. Čin Crkve svoj smisao i snagu dobiva od Kristova čina. A Kristov čin je čin darivanja za blagovanje. Zato euharistijske darove ne možemo promatrati odvojeno od njihove svrhe, a to je upravo blagovanje. Klanjanje Kristu u sakramentu se ovime ne dokida, ali treba proizlaziti i težiti prvotnoj svrsi, a to ja blagovanje.[76]

Važno je napomenuti da Schillebeeckx ne želi reći da je transupstancijacija kruha u euharistiji samo transfinalizacija o kojoj govorimo, nego da ovakva personalna ontologija daje kategorije i pojmove kojima se može izraziti euharistijska transupstancijacija.[77] Time izbjegava s jedne strane osporavano shvaćanje supstancije koje nam daje Aristotelova ontologija, a s druge strane shvaćanje supstancije moderne fizike, koje je teško primjenjivo na euharistijsku transupstancijaciju. Ali personalistička ontologija na koju se on oslanja također može biti predmet prijepora te možemo reći da ona nije jedno općeljudsko shvaćanje stvarnosti. Welteu se prigovaralo da neopravdano akcident relacije svrstava u kategoriju supstancije, kao da bi relacija bila bitak bića. Sličan prigovor možemo uputiti Schillebeeckxu. Ono što on uzima kao bitak neke stvari, a to je svrha koju osoba nameće toj stvari, zapravo nije bitak, nego samo važna sastavnica stvari koja pretpostavlja bitak kao zasebnu stvarnost. Uočavamo da zadnja tri teologa u srži svojih tumačenja dijele zajednički problem. Svi vjerujemo u „objektivnu“ Kristovu prisutnost u euharistiji, te bismo ju htjeli protumačiti. Ali možemo li se složiti u čemu je razlika između objektivnog i subjektivnog? Bez toga nema ni konsenzusa oko načina Kristove prisutnosti u euharistiji.

[76] Usp. *isto*, 411-412.
[77] Usp. *isto*, 410.

3. Trajno važeća srž nauka o transupstancijaciji

3.1. Karl Rahner

Teolozi koje smo predstavili u drugom poglavlju pokušali su na problematičnu situaciju u kojoj se našla dogma o transupstancijaciji odgovoriti radikalnim prevrednovanjem i preformuliranjem dogme. S druge strane, teolozi koje ćemo sada proučiti pokušali su dokazati da je srž proučavane dogme ostala ista, unatoč novim prirodoznanstvenim i filozofskim postignućima. Pritom su malo ili nimalo smišljali novu terminologiju, a više su pokušavali tumačiti staru.

U ovom poglavlju prvo prikazujemo jedno razmišljanje isusovca Karla Rahnera (1904. – 1984.), budući da kod njega nalazimo podjelu na logička i ontička objašnjenja, koju smo procijenili veoma korisnom za bilo koje promišljanje o dogmi transupstancijacije. Rahner tvrdi da svako objašnjenje neke činjenice mora biti ili logičko ili ontičko. Dalje tumači što pod tim misli. Logičko objašnjenje određene činjenice je postavka koja činjenicu objašnjava iz nje same, ne posežući za činjenicama koje su različite od nje. Ako je ovo tumačenje neke rečenice, onda je ono samo preformuliranje smisla rečenice, bez dodatnih tumačenja. Ukratko rečeno, logičko objašnjenje je ono koje činjenicu čini jasnijom i nedvosmislenijom, pojašnjavajući ju iz nje same. Rahner dalje tumači da ovakvo objašnjenje smije koristiti novu terminologiju, koja nije sadržana u rečenici koju pokušavamo objasniti. Ali ova vanjska terminologija mora biti mišljena u istom opsegu, značenju i dosegu kao i terminologija koja je vlastita činjenici od koje polazimo. Naravno da je onda poželjno da i nove termine svi više-manje na isti način shvaćamo. Rahner procjenjuje da u teologiji postoje mnoga logička objašnjenja prvotnih dogmatskih tvrdnji tj. činjenica. Također primjećuje da teolozi često nisu u suglasju glede tumačenja pojedinih dogmi. Često se možemo zapitati što je zapravo zajedničko u nekoj dogmi, kad se njena daljnja objašnjenja toliko razlikuju. Smatra da je tome tako jer se teologija ne svodi samo na pružanje logičkih objašnjenja vjerskih istina, nego teolozi često zalaze u prostor ontičkih objašnjenja.[78]

Nasuprot logičkom, ontičko objašnjenje rečenice o određenoj činjenici bilo bi ono objašnjenje koje izriče drugačiju činjenicu od one koju treba objasniti. Ova druga činjenica, navođenjem uzroka prve činjenice, konkretna i određena načina kako nastaje i sl., prvu činjenicu čini razumljivom i na taj je način štiti od nesporazuma. Ontičko objašnjenje se u prvom redu ne oslanja na činjenicu koju pokušava objasniti, nego stoji u

[78] Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, Zagreb, 2008., 300-301.

samom sebi, jer izriče drugačiju činjenicu. Uzmimo za primjer činjenicu koju netko može iskusiti: zatamnjenje pred očima. Ono se logički može objasniti kao potpuna tama u vidnom polju, a ontičko bi objašnjenje moglo biti isključenje svjetla u prostoriji, oštećenje vidnog živca i tako dalje. Ovdje je očito da je isključenje svjetla zasebna činjenica, ali koja objašnjava činjenicu zatamnjenja pred očima.[79]

Rahner postavljenu distinkciju primjenjuje na dogmu o transupstancijaciji donoseći sljedeću tezu: Dogma o transupstancijaciji (kako je donesena od Učiteljstva, a ne razmatrana od teologa) logičko je, a ne ontičko objašnjenje Kristovih riječi koje nalazimo u evanđeljima. Pritom ne misli da dogma o transupstancijaciji ne izriče po sadržaju objektivnu realnost. Dapače, ona želi reći ono isto što Krist kaže: ono što on daje njegovo je tijelo, a ne više kruh. Upravo riječima koje želimo protumačiti („Ovo je moje tijelo“) ostvaruje se ono što Krist tvrdi: zbiljnost njegova tijela na mjestu supstancije kruha. Nauk o transupstancijaciji je logičko objašnjenje upravo stoga što stoji samo u Kristovim riječima. On je potrebno objašnjenje tih riječi jer postoje tumači koji bih ih htjeli oslabiti ili poreći. Rahner zaključuje da nam nauk o transupstancijaciji sadržajno ne kaže više od onoga što nam kažu Kristove riječi ako ih uzmemo za ozbiljno. Kada dođemo do suglasja što je sadržaj nauka, svako daljnje teološko tumačenje dogmatske transupstancijacije od strane teologa i škola koje sadržajno, a ne samo terminološki nadilazi sadržaj dogme, postaje ontičko objašnjenje.[80]

Dok se pitamo o granici između logičkog i ontičkog objašnjenja Kristovih euharistijskih riječi, kao nužno nameće se pitanje možemo li imati kvalitetno logičko objašnjenje bez oslanjanja na neki određen filozofski tj. metafizički sustav. Rahner bi odgovorio na sljedeći način: Svaki razrađen filozofski sustav, koliko god polagao pravo na cjelokupnu istinu, i dalje je samo partikularna stvar neke skupine ljudi i nekog povijesnog razdoblja. Nasuprot tome, svaka vjerska istina je upravljena svim ljudima u svim povijesnim razdobljima, te ona ima spasenjski značaj (a svim ljudima je ponuđeno spasenje). Stoga stvarni sadržaj nekog vjerskog iskaza mora biti razumljiv u svako doba tj. ne možemo reći da je neka dogma odrediva i shvatljiva samo u ovisnosti o jednom zatvorenom filozofskom sustavu. Rahner priznaje da je ovdje nejasno što je to filozofski sustav, gdje on počinje i gdje prestaje. Smatra da i neki pojmovi koji nisu iskazivi najprimitivnijim iskustvom nisu već toliko dio pojedine filozofije da ne bi došli u obzir za vjerski izričaj. Granica između dogmatike i filozofije nije oštra te je katolička

[79] Usp. *isto*, 301-302.
[80] Usp. *isto*, 303.

dogmatika rijetko kad slobodna od metafizike, ali isto tako ne bismo trebali očekivati da nam dogmatika potvrdi određeni filozofski sustav (u slučaju dogme o transupstancijaciji to bi bio aristotelovski hilemorfizam).[81] Unatoč neizoštrenosti granice između dogmatike i metafizike, Rahner ustraje u stavu da dogma o transupstancijaciji počiva isključivo na Kristovim riječima. Sve činjenice koje dogma implicira, po njemu, mogu biti implicirane samo u tim Kristovim riječima. Ostale činjenice, koje se mogu ustvrditi samo uz zastupanje određenog filozofskog sustava, dogma ne implicira. Budući da nije uvijek lako nedvosmisleno razlučiti prve od drugih činjenica, čak i među katoličkim teolozima javljaju se razlike u mišljenju o tome što je s jedne strane nedvosmisleno sadržaj dogme o transupstancijaciji (koja opet proizlazi iz značenja Kristovih riječi), a što s druge strane spada u teološko objašnjenje ove dogme, koje, budući da je ovisno o određenom filozofskom sustavu, nije obavezno za vjerovanje. Ipak, katolički teolozi se slažu da moramo razlučivati smisao dogme od njenog naknadnog objašnjenja. A nejasnoće, koje neminovno postoje, za Rahnera nisu ništa problematično, jer smatra da određena neizoštrenost smisla ove dogme nije neka iznimka u svijetu ljudskih izjava, nego je svaka izjava neizoštrena, uključujući i one iz Svetoga Pisma. Rečenicu iz Pisma možemo razumjeti i bezuvjetno ju prihvatiti, a ipak biti u nejasnoći o tome implicira li njen smisao ovu ili onu činjenicu.[82]

Tridentski sabor naučava: „posvećenjem kruha i vina čitava supstancija kruha pretvara se u supstanciju tijela našeg Krista Gospodina, a čitava supstancija vina u supstanciju njegove krvi. Tu je pretvorbu sveta Katolička Crkva prikladno i u pravom smislu nazvala transupstancijacija.“[83] Rahner brani ovu dogmu na sljedeći način. Ako riječi posvećenja moramo tumačiti u stvarnom i doslovnom smislu, onda je jedini mogući zaključak da posvećenje uzrokuje nazočnost Kristova tijela, a ono što Krist daje apostolima nije kruh, nego njegovo tijelo.[84] Vjera nas tome uči. Istovremeno, naša osjetila, a eventualno i mjerni uređaji, svjedoče nam da se na kruhu i vinu nije ništa promijenilo. Ako ne zaniječemo ni jednu od ove dvije činjenice, moramo s Rahnerom zaključiti „da je ono što je dano, po svojoj istinskoj, stvarnoj zbilji, Kristovo tijelo u iskustvenoj (i samo takvoj!) stvarnosti kruha“.[85] Pojam „transupstancijacije“ opravdan je pod sljedećim uvjetima. Ako stvarnu, konačnu zbilju neke konkretne stvari nazovemo

[81] Usp. *isto*, 288.
[82] Usp. *isto*, 304.
[83] DH 1642.
[84] Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, 296.
[85] *Isto*, 297.

„supstancijom“. Ako ono što se od nje pokazuje pod partikularnim, od pravog, apsolutnog stajališta (u našem slučaju: od Božje Riječi) u svojoj relativnosti još nekritiziranog i neotkrivenog gledišta, nazovemo „prilikom“. Tada možemo reći da ono što je dano apostolima i nama nije supstancija kruha, nego supstancija Kristova tijela pod prilikom kruha. Kada uz to hoćemo izraziti činjenicu da je to događaj a ne stanje, moramo na neki način sažeto izraziti da je to prije bila supstancija kruha, a više nije. Stoga kažemo da je ono što je dano apostolima postalo, po događaju koji mijenja i pretvara, iz supstancije kruha Kristovim tijelo pod prilikom kruha. Kada to želimo izraziti jednom riječju, koristimo pojam „transupstancijacija“.[86] Ovdje moramo primijetiti da je za Rahnera temelj apsolutnog stanja Božja Riječ. Courth navodi da je to općenito temelj njegove sakramentologije. Za njega Riječ Božja ostvaruje spas, ona sadrži i ostvaruje što označava, a to je prisutnost milosti. Sakramentalni znak (u našem slučaju kruh i vino) u odnosu na riječ ima konkretizirajuću predočujuću funkciju. U vezi toga Courth upućuje kritiku Rahneru. Ovako shvaćena euharistija stavlja u drugi plan mjesnu vrijednost elemenata kruha i vina. A upravo u tim materijalnim darovima obećanje spasenja nije samo riječ, nego već ostvarena prisutnost.[87] U Rahnerovu obranu, on primjećuje da „realnu prisutnost“ i „prostornost“ teolozi različito shvaćaju, npr. Bellarminova adukcijska teorija transupstancijacije se uvelike razlikuje od de la Tailleovog tumačenja koje se nadovezuje na Tomu Akvinskog. To mu je indikacija da bi tumačenje značenja realne i prostorne prisutnosti već zašlo u prostor ontičkog objašnjenja. Ono za Rahnera nije nevažno, ali ne proizlazi kao nužno samo iz Kristovih riječi.[88]

Kao i drugi njegovi suvremenici, Rahner razmišlja o promijeni značenja pojma „supstancija kruha“, uslijed definitivno dokazanih istina o naravi materijalnih stvari. Supstancija kruha kako su je promišljali Toma i koncilski oci ne postoji. To naravno ne znači da je dogma nevažeća, budući da svoje specifično shvaćanje supstancije nisu unijeli u dogmu. Čak i da ustvrdimo trajnu valjanost pojma supstancije (kao stvarnosti, bića za sebe, naspram bića za drugo), komad kruha se može promatrati samo kao konglomerat supstancija. Pritom ostaje nejasno kod kojih se elementarnih čestica supstancija ima vidjeti ostvarenom. Rahner smatra da ovakva promjena smisla pojma „supstancija kruha“ ne mora automatski značiti odustajanje od smisla dogme. Možemo reći da se u euharistiji događa promjena supstancijacijskog aglomerata što ga nazivamo kruhom. Ipak, Rahner

[86] Usp. *isto*, 297-299.
[87] Usp. F. COURTH, *Sakramenti*, 316.
[88] Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, 309.

pokazuje rezerviranost prema ovakvom tumačenju.[89] Čini mu se da čovjek danas shvaća bit kruha upravo kao akcidentalni spoj elementarnih čestica. Upravo ono što je empirijsko, čovjeku dohvatljivo kod kruha, postaje u takvoj koncepciji bit kruha. Upravo ono što je kod kruha akcident, postaje bit tog konglomerata čestica. Rahner uočava problem: ako je to bit kruha, onda ona nije promijenjena transupstancijacijom.[90] Možemo reći da bi to zaista i bilo tako kad bi se bit poimala samo kao uvjet da neku stvar u svom poimanju i govoru svrstamo u određenu skupinu stvari, tj. da joj odredimo vrstu. Ali bit je ono što čini da stvar bude upravo to što jest, neovisno o našem poimanju i davanju imena. Kruh stoga zaista gubi svoju bit i ako govorimo o promjeni supstancije elementarnih čestica, jer to tada više nije ista vrsta stvari.

Vidjeli smo da Welte naglašava da je bit euharistije Kristova smrt koja biva večerom. Slično Rahner pokušava potaknuti katoličke teologe da u euharistijskoj teologiji kao polazište uzmu Kristovu žrtvu, kojoj bi onda Kristova prisutnost bila više kao posljedica nego kao temelj. Skolastičkim dogmatikama prigovora što većina njih započinju traktat o euharistiji odjeljkom o realnoj prisutnosti, a zatim prelaze na govor o euharistiji kao žrtvi i sakramentu. Ili prvo govore o euharistiji kao žrtvi, pa onda o realnoj prisutnosti. Primjećuje da se u oba slučaja kao temeljni i polazišni koncept za razumijevanje euharistije uzima lokalna nazočnost. Smatra problematičnim ako teologija drži da je realna nazočnost primarna Kristova nakana.[91] Na tragu ovih razmišljanja uočavamo da prilikom ustanovljenja Isus prvo kaže „Uzmite i jedite!“, tj. „Uzmite!“, a zatim „Ovo je tijelo moje“ (Mt 26,26; Mk 14,22). Kod Luke čak kaže: „Ovo je tijelo moje koje se za vas predaje“ (22,19). Ako želimo sačuvati smisao Kristovih riječi i Kristovog čina, moramo zajedno s Tridentom ispovijedati: Krist je ustanovio ovaj sakrament za blagovanje.[92] Kasnije u radu ćemo, prikazujući razmišljanje J. Ratzingera, pokazati kako primat blagovanja ne znači dokidanje klanjanja i sličnih pobožnosti, nego ih čak i implicira. Rahner zaključuje da nam i Sveto pismo i dogma o transupstancijaciji ne dopuštaju da „prisutnost“ u ovom traktatu shvatimo kao prvi i temeljni pojam. Čak tvrdi da je Krist prisutan zato što ga prinosimo kao žrtvu, a ne obrnuto. Na kraju potiče teologe da pokušaju preformulirati nauk o euharistiji na način da se sačuva trenutni naglasak na

[89] Usp. *isto*, 309-310.
[90] Usp. *isto*, 311.
[91] Usp. *isto*, 311-312.
[92] Usp. DH 1643.

realnu prisutnost, ali da se stavi naglasak i na žrtveni, jestvinski i događajni karakter ovog sakramenta.[93]

3.2. Robert Spaemann

Sada ćemo se posvetiti Robertu Spaemannu (1927. – 2018.).[94] Odmah valja reći da on nije teolog u užem smislu riječi, već filozof te je time privukao našu pozornost u tumačenju euharistije. Spaemann se zalaže za zamjenu pojma „transupstancijacija" pojmom „supstancijacija". Time ne želi zanijekati realnu, supstancijalnu Kristovu prisutnost, nego samo želi reći nešto o naravi kruha i vina prije posvete. Zbog toga smo ga, unatoč novoj terminologiji koju donosi, svrstali u teologe koji žele naglasiti trajno važeću srž nauka o transupstancijaciji.

Prema Spaemannu, pojam transupstancijacije je s filozofske strane neodrživ, iz razloga što implicira da je kruh supstancija. Spaemann shvaća supstanciju kao supstrat, kao samostojnost ili samoopstojnost. Ako supstanciju shvaćamo kao samoopstojeću bit neke stvari, onda ta stvar mora ima vlastitu teleološku strukturu, tvrdi on. Takva supstancija podrazumijeva da je prirodnim stvarima „stalo do nečega," do svoga vlastitog bivstvovanja. Živim bića je stalo da žive i da rastu, ona „imaju nešto" što ih nagoni da se potvrđuju i nastoje oko svoga opstanka. To isto ne možemo reći za kruh. Kruh je samo mješavina sastojaka koji mogu i ne moraju biti pomiješani, pri čemu ne možemo reći da je samom kruhu stalo da bude. Stoga Spaemann zaključuje: ne postoji supstancija kruha. Ako ne postoji supstancija kruha, ne možemo reći da se supstancija kruha pretvara u supstanciju Kristova tijela. Posljedično, ni pojam transupstancijacije nije ispravan pojam.[95]

Govoreći o supstanciji kao „biti", Spaemann zapada u problem sličan onomu kojeg je Rahner naslućivao. Rahner je uočio da ako prihvatimo da je kruh konglomerat supstancija, netko bi mogao doći do krivog zaključka da je bit kruha samo skup empirijski dohvatljivih vlastitosti. Spaemann polazi od drugačije postavke – da kruh nije supstancija budući da nema vlastitu teleološku strukturu, ali dolazi do istog zaključka – bit kruha je skup akcidenata, skup vlastitosti, on ne postoji onkraj tih vlastitosti. Kada nešto izgleda kao kruh, prija kao kruh, nastaje iz mljevene pšenice, tada to i jest kruh. Posljedično,

[93] Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, 299.
[94] Usp. Robert Spaemann (1927-2018), Dostupno na: https://europeanconservative.com/2019/04/robert-spaemann-1927-2018/ (16. 9. 2020.)
[95] Usp. R. SPAEMANN, „Supstancijacija" – O ontologiji euharistijske pretvorbe, u: *Communio*, 40(2014.)2, 144-146., ovdje 145.

budući da posvetom euharistijskog kruha ne dolazi do promjene ovih akcidenata, ne dolazi ni do prestanka biti kruha. Kruh ostaje kruhom i poslije pretvorbe.[96] Ovakvo izražavanje možda ne ide protiv sadržaja dogme, ali može djelovati zbunjujuće za neupućene. Uz to, ako bismo ostali na ovome tumačenju, još ne bismo izrekli sadržaj dogme.[97] Tu smo došli do problema: pokušavajući događaj euharistijske promjene učinit jasnijim, Spaemann ga, barem u ovom dijelu svoga izlaganja, čini nejasnijim. Ako je kruh i prije i poslije posvete nešto pojavno, nešto subjektivno, kako da nazovemo ono što je objektivno, što je samostojno prije posvete, a zaogrnuto je prilikom kruha? I, još važnije, što se događa s objektivnom stvarnošću te stvari nakon posvete?

Spaemann dalje ipak govori što se mijenja kod kruha prilikom posvete, i to je promjena za koju bismo mogli reći da je zapravo promjena biti. On polazi od postavke da je glavno značenje kruha da nas hrani i time produžuje naš život. Ali kruh je ravnodušan spram svoje uloge, on nema nastojanje niti želju da nam da život. Ipak postoji jedan kruh koji po sebi samome teži biti kruh, koji želi biti hrana čovjeku. To je Krist u euharistiji. Euharistijski kruh je istinski kruh, više kruh nego što je to obični kruh. Krist je kruh koji želi da ga se jede. On je vrhunska hrana jer je hrana koja jedina daje vječni život (usp. Iv 6,32-58). To po Spaemannu nije metafora. Navodi primjer svjetla: Bog je svjetlo jer otkriva svu istinu. Sunčeva svjetlost se naziva svjetlošću samo prema Božjoj svjetlosti, jer otkriva dio istine. Isto tako, Krist je pravi kruh, a običan kruh je kruh samo u relativnom smislu. Kristova bit, kako on to kaže „u-sebi-biti“, jest biti-za-nas, to jest biti nam hranom, biti nam davateljem života.[98]

Na temelju ovih promišljanja zaključuje: pojam „transupstancijacija“ nije prikladan jer podrazumijeva supstanciju kruha koja bi bila neovisna o značajnosti u čovjekovu svijetu. Neki teolozi su ga htjeli zamijeniti pojmom „transignifikacija“. Time, prema Spaemannu, ispravno daju do znanja da kruh nema značenje izvan čovjekova svijeta te izbjegavaju materijalističko tumačenje euharistijskog događanja. Ali ni ovaj pojam nije prikladan, jer je, smatra Spaemann, kod stvorenih stvari značajnost bitak tih istih stvari. Pojam koji on predlaže jest „supstancijacija“. Time se izriče da ono što nije supstancija euharistijskom posvetom postaje supstancijom. Kruh postaje „istinskim kruhom“ koji želi biti kruh za nas, kruhom vječnoga života.[99]

[96] Usp. *isto*, 145.
[97] Usp. K. RAHNER, *Teološki spisi*, 299.
[98] Usp. R. SPAEMANN, „Supstancijacija“ – O ontologiji euharistijske pretvorbe, 146.
[99] Usp. *isto*, 146.

Možemo uputiti kritiku da je Spaemannovo razumijevanje supstancije dio određene (njegove osobne filozofije), koje uključuje nešto kao sebstvo ili volju, znatno različito i od skolastičkog i od modernog teološkog shvaćanja supstancije. U tom smislu ostaje Spaemannovo promišljanje, premda ispravno u smislenom sadržaju, neadekvatno i zbunjujuće u izričaju. Da je Krist, budući da je osoba, supstancija u punom smislu supstrata s vlastitom naravi, to je neosporno. Ali da kod kruha (ili kod elementarnih čestica koje tvore kruh), ne postoji ništa što ne možemo ispravno nazvati supstancijom, to je upitno. Premda elementarne čestice očito nemaju sebstvo i volju, on ipak jesu nešto same za sebe, neovisno o značenju za nas.

3.3. Joseph Ratzinger

Na kraju ćemo prikazati promišljanje Josepha Ratzingera (1927.),[100] danas pape emeritusa Benedikta XVI., o sakramentu euharistije. Ratzinger također traži logičko objašnjenje Kristovih riječi, kako bi to Rahner rekao. Pritom kao činjenicu ne uzima samo rečenice: „Ovo je moje tijelo“ i „Ovo je moja krv,“ nego cijelu situaciju i govor u kojoj je ova rečenica izrečena. Smatra da pokušaji reformacije i protureformacije da tumače značenje jedne jedine riječi „je“ nisu mogli dovesti do zaključka. Neki su to „je“ tumačili kao punu snagu tjelesne prisutnosti, dok su drugi tumačili da „je“ trebamo shvatiti kao „označuje“. Nasuprot ovoj metodi, Ratzinger ističe da svaku riječ možemo shvatiti samo unutar smislenog sklopa u kojoj je izrečena. Umjesto da se pitamo o pojedinom, moramo se pitati o cjelini.[101] Tako primjećuje Isusov znakovit postupak prilikom govora u sinagogi u Kafarnaumu, o kojem nas izvještava Ivan. Nakon što je Isus izrekao sablažnjiv nauk: „… ako ne jedete tijela Sina Čovječjega i ne pijete krvi njegove, nemate života u sebi (…) Tijelo je moje jelo istinsko i krv je moja piće istinsko“ (6,53.55), Židovi su počeli mrmljati. Isus je tada mogao lako izgladiti nesporazum. Da im je rekao da je to bio samo slikovit govor, da hrana samo označuje tijelo, ali da to zapravo nije, ne bi ga mnogi učenici napustili, kao što nam Ivan svjedoči da se dogodilo (usp. 6,66). Ali Isus to ne čini. Ni na koji način ne umanjuje svoje riječi niti ublažuje situaciju. Samo potvrđuje: „Riječi koje sam vam govorio duh su i život su“ (6,63). Stoga Ratzinger zaključuje da je vjera u utjelovljenoga Boga vjera u tjelesnoga Boga. Ova vjera postaje prava tek kad je i sama

[100] Usp. Benedikt XVI., u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., Dostupno na: https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=51964 (16. 9. 2020.)
[101] Usp. J. RATZINGER, *Bog je s nama*, Split, 2004., 77-78.

tjelesna, kad se ostvaruje kao sakramentalno događanje u kojemu tjelesni Gospodin zahvaća našu tjelesnu egzistenciju.[102] Mi možemo još nadodati da nas sva teološka sporenja oko vjere u euharistijsku prisutnost ne trebaju iznenaditi niti obeshrabriti. Isus je nakon govora o kruhu života Dvanaestorici čak rekao: „Da možda i vi ne kanite otići?“ (6,67). Iako je i za njegove najbliže pratitelje postojala opasnost sablazni, nije mogao prešutjeti čudesnu istinu o sakramentu euharistije.

Kada ustvrdimo punu tjelesnu prisutnost Krista u euharistiji, nameće nam se pitanje: Kako to može biti da se jedno tijelo tako razdjeljuje da je u mnogim hostijama on jedno tijelo, i to u svim mjestima i vremenima? Prvo što na što nam Ratzinger želi usmjeriti pažnju je misterioznost i nedohvatljivost ove stvarnosti. Ono što se u euharistiji događa dolazi iz Božjega svijeta, svijeta uskrsnuća. A mi još nismo doživjeli uskrsnuće. Dok živimo u ovom svijetu smrti možemo misliti o svijetu uskrsnuća, i na taj način mu se pokušati približiti. Ali on uvijek ostaje radikalno različit od našeg svijeta te ga ne možemo shvatiti. Jedino što po Ratzingeru možemo znati o načinu te tjelesne prisutnosti nalazimo u biblijskoj teologiji. Riječ „tijelo“, koju Isus koristi za govor o euharistiji i kod sinoptika i kod Ivana, u jeziku Biblije ne znači jednostavno tijelo za razliku od duha. U biblijskom se jeziku tijelom označava čitava osoba, te su tijelo i duh jedinstvo. Kada Isus kaže „Ovo je moje tijelo“, to znači: ovo je čitava moja osoba koja prebiva u tijelu.[103] Primjećujemo da pojam „tijela“ shvaćen u svetopisamskom duhu, čak i ne treba dodatno objašnjenje o popratnosti duše i božanstva kakvo nalazimo kod Tome i u Tridentu.[104] Na istoj liniji kao Rahner i Spaemann, Ratzinger naglašava da Krist nije u euharistiji samo prisutan, nego je prisutan kao davanje. Riječi „tijelo moje koje se za vas predaje“ on tumači: daje nam se osoba kojoj je bit „biti-za-druge“. Ona je po svojoj najdubljoj biti razdavanje same sebe. Zaključuje da je davanje u svim vremenima i mjestima moguće upravo zato što nam se daje osoba, koja je po sebi samoj otvorenost za druge i davanje drugima.[105]

Osvrćući se na ideju konsupstancijacije, Ratzinger tvrdi da je za euharistiju jako važno da kruh zaista bude promijenjen u svojoj biti i bitku. Kristovo tijelo i kruh nisu na istim razinama stvarnosti. Ne možemo stoga reći da Kristovo tijelo i kruh nakon posvete stoje zajedno kao dvije supstancije. Krist uskrsnuli i tjelesni, krajnje je različit i

[102] Usp. *isto*, 78-79.
[103] Usp. *isto*, 80-81.
[104] Usp. DH 1640.
[105] Usp. J. RATZINGER, *Bog je s nama*, 80-81.

neizmjerno veći od kruha kojem prilazi. Kada Gospodin dakle zahvaća kruh i vino, podiže ih iz njihova običnoga bitka u jedan novi red: i premda u čisto fizikalnom (iskustvenom) pogledu ostaju isti, postali su nešto sasvim drugo. Za Ratzingera, ova promjena temelja bića u euharistiji ne zaustavlja se samo na prinesenim darovima, nego i same kršćane mijenja u dubini njihova bića. Što više budemo kao kršćani promijenjeni kroz euharistiju, to ćemo bolje poimati otajstvo pretvorbe. I dodatno, ova nam pretvorbenost stvari doziva u svijest da je sam svijet pretvorben. Kao što je sada kruh u temelju promijenjen i ispunjen Božjom prisutnošću, tako će jednom cijeli svijet postati novi Jeruzalem, hram, posuda Božje prisutnosti.[106]

Također se dotiče i pojma „transignifikacije“. Smatra da ovaj pojam euharistiju opisuje samo kao povezivanje među ljudima, fikciju u kojoj bismo bili suglasni da kruh promatramo kao „nešto drugo“. Tada bi euharistija bila samo igra, a ne stvarnost. Time bi prineseni darovi bili samo privremeno prefunkcionirani u kultne svrhe. Završetkom igre tj. kulta, prestala bi i njihova funkcija kao tijela Kristova. Istina je upravo suprotna. Euharistija nije igra, niti počiva na ljudskom dogovoru. Pogotovo jednom učinjenu transupstancijaciju ne možemo opozvati, kao što bismo mogli učiniti s prefunkcioniranim stvarima. Zbog toga Crkva odbacuje puko prefunkcioniranje ili transignifikaciju kao neprikladan stav te istovremeno zastupa promjenu supstancije. Jedino tako uspijevamo izraziti istinu da je u euharistiji prisutna stvarnost, istinska stvarnost koja je mjerilo i središte cijele stvarnosti.[107] U drugom poglavlju smo prikazali kako Schoonenberg kao vršitelja „transignifikacije“ vidi Krista koji je snagom Duha prisutan u vjernicima, a Schillebeeckx govori da se „transfinalizacija“ ostvaruje preko moći transcendentalne relacije koju Bog daje čovjeku. To su njihovi načini da pokažu kako je vršitelj prefunkcioniranja prvotno Bog, a tek onda zajednica vjernika. Samim time bi prefunkcioniranje bilo objektivno događanje, a ne suglasna fikcija među vjernicima. Ipak možemo, u duhu Ratzingerove kritike, zaključiti da pojmovi „transignifikacija“ i „transfinalizacija“ sami po sebi ne nose takvo značenje, nego upravo naginju subjektivističkom, relativističkom tumačenju euharistije. Danas se više misli da čovjek određuju značenje i svrhu stvarima, a ne da stvari značenje i svrhu same po sebi. Tako ni promjenu značenja ni promjenu svrhe većina ljudi ne bi shvaćala kao objektivno događanje.

[106] Usp. *isto*, 89-90.
[107] Usp. *isto*, 90-92.

Zajedno s mnogim drugim teolozima i Tridentskim saborom, Ratzinger tvrdi da nam se Krist daje u kruhu i vinu kako bismo ga blagovali. Krist se mogao dati u nekoj drugoj stvarnosti, ali on nam se dao u stvarnosti kruha i vina. Time je jasno pokazao da želi da ga blagujemo. Znači li to automatski da klanjanje Kristu u Oltarskom sakramentu nema smisla? Ratzinger argumentira suprotno. Blagovanjem posvećenih darova primamo Krista. Primiti Krista ne znači samo da jedemo njegovo tijelo, nego znači da ga štujemo i da mu se klanjamo. Ovaj tjelesni postupak ima i važan duhovni element. Stoga to nikada ne može biti događaj samo jednog trenutka. Primanje Krista može i zapravo mora sezati preko trenutka pričesti, pa čak i preko trajanja euharistijskog slavlja te se treba nastaviti u klanjanju pred Oltarskim sakramentom, ali i u svakodnevnom životu.[108]

Na kraju, nakon pokušaja razumijevanja euharistije, Ratzinger daje savjet kako trebamo živjeti euharistiju. Euharistija nije obična molitva. U molitvi se mi obraćamo Bogu. A euharistija je Božji odgovor nama. Time inicijativa odnosa Bog – čovjek više nije na ljudima, nego na Bogu. Molitva se u euharistijskom slavlju uzdiže na jednu novu razinu, tek je sada ona dvostrana, i tek je sada stvarna i ozbiljna. Dvije strane u euharistiji nisu samo jedan čovjek i njegov Bog. Kada molimo u prostoru euharistije, s nama moli cijela Crkva, budući da cijela Crkva slavi euharistiju. Molimo u prostoru uslišanja – prostoru uskrsnuća. Molimo ondje gdje je uslišana naša iskonska molba, koja je prisutna u svim ostalim molbama. To je molba za pobjedu na smrću, molba za ljubav koja je jača od smrti.[109]

[108] Usp. *isto*, 92-94.
[109] Usp. *isto*, 95.

Zaključak

Euharistija je oduvijek bila predmet ozbiljnih teoloških rasprava i sporova. Vidjeli smo kako već u Novom zavjetu tjelesnost Kristova darivanja izaziva zbunjenost među onima koji bi htjeli biti vjernici. Također smo vidjeli da je sam nauk o transupstancijaciji plod velike rasprave koja se vodila u srednjem vijeku. Činjenica da je tada postojala zajednička sustavna filozofija i da su teolozi uživali u većem suglasju glede značenja pojmova imala je dvostruki učinak. S jedne strane, mogli su naći zajedničke pojmove kojima bi izrazili euharistijsku vjeru. S druge strane, i najmanja promjena u jednom pojmu, tj. pojmu supstancije, učinila je nekad definiranu istinu vjere ponovno nejasnom.

Koju poruku ovakva situacija ima za nas? Možemo izbjegavati sustavnu filozofiju kako ne bismo ponovili „pogrešku“ skolastičke teologije, a osloniti se samo na opisne pojmove koje nalazimo u običnom govoru. Čini nam se da to nije pravi put. Zabune do kojih je došlo u euharistijskoj raspravi 60-ih godina su posljedica upravo nesustavnosti teologije, možemo čak reći izostanka metafizike (ili barem suglasja oko iste). Welte govori o smrti Gospodnjoj koja je hrana u euharistiji; Schoonenberg govori o Kristovoj osobnoj prisutnosti u djelatnom znaku posvećenog kruha; Schillebeeckx govori o realnom očitovanju Kristove volje, koja je ljubav, a čega su kruh i vino znakovi. Svaki od njih inzistira na tome da po njegovom tumačenju Krist biva realno prisutan u euharistijskim darovima. Problem je u tome što se značajan broj teologa, ako ne i većina, ne bi složio s njihovom idejom da je Krist uistinu, stvarno i bitno u euharistijskim darovima samim time što su darovi djelatan znak njegove volje. U toj raspravi pojam „stvarno prisutan“ svatko razumije na svoj način. Ako se ne možemo složiti oko značenja pojmova koji su bitni za opis neke stvarnosti, kako uopće možemo komunicirati o toj stvarnosti? Iz tog razloga zaključujem da svjež doprinos euharistijskoj teologiji, koji će biti prihvatljiv za cijelu Crkvu, može biti utemeljen samo na jednoj razrađenoj i svima prihvatljivoj metafizici.

Polazna točka od koje moramo krenuti jest sljedeće: jedino tjelesna realnost Krista žrtve na oltaru može biti uvjet sveg ostalog sadržaja euharistije. Koji god metafizički razlog postojao za rezerviranost prema ovom temelju, dogma o transupstancijaciji nije ljudsko iznašašće, nego samo logičko objašnjenje Kristovih riječi kad ih uzmemo ozbiljno, kako to kaže Rahner. Ako nam i nije shvatljivo kako može nestati kruh iako ostaje cijela njegova iskusiva stvarnost; ako nam nije shvatljivo kako jedno tijelo može biti razdavano u svim vremenima i mjestima; ako nam fizika pokazuje da je tijelo

određeno rasporedom svojih elementarnih čestica i da je stoga teško razumljivo kako cijelo tijelo može biti u nekom prostoru koji nije istog oblika kao to tijelo; to i dalje ne znači da u euharistijskoj teologiji smijemo tjelesnu stvarnost Kristove prisutnosti ostavljati po strani. Kristove riječi su one koje nas poučavaju o stvarnosti, te stoga naše shvaćanje stvarnosti (naša implicitna metafizika) mora biti transformirano tim riječima, a ne obrnuto – da naše shvaćanje stvarnosti transformira Kristove riječi.

S Rahnerom zaključujemo da je možda došlo vrijeme da se katolička vjera o euharistiji iskaže još prikladnijim terminom nego „transupstancijacija“. Taj termin ne bi trebao biti nijekanje transupstancijacije. On bi ju trebao uključivati, ali i nadopuniti. Možda ne možemo jednim pojmom izraziti činjenicu da nam se na oltaru daje cijela Kristova osoba, i da je u tom trenutku posvećeni kruh i vino zapravo Kristov život predan na križu. Ali ako samo izrazimo činjenicu da je to Kristovo tijelo koje dolazi iz svijeta uskrsnuća, i stoga iznimno drugačije od našeg pojma tijela, već ćemo učiniti puno. Uklonit ćemo mnoge nelogičnosti koje se javljaju dok Kristovo tijelo na oltaru poimamo samo preko ovozemaljskog iskustva tjelesnosti. Evanđelja nam svjedoče o tome kako uskrsli Krist ruši naše poimanje stvarnosti. Na putu za Emaus učenici ga nisu prepoznali (usp. Lk 24,16), a nije ga prepoznala ni Marija Magdalena na grobu (usp. Iv 20,14). U Emausu je u trenu nestao (usp. Lk 24,31). Pojavio se pred učenicima u Jeruzalemu iako su vrata prostorije bila zatvorena (usp. Iv 20,19), a tom prilikom je jeo ribu i dao učenicima da opipaju njegovo tijelo (usp. Lk 39-43). Stoga zaključujemo da uskrslo tijelo nije zarobljeno oblikom, niti je bitno uvjetovano prostorom ili odnosom s materijom, ali može s njom stupiti u odnos. Ako sve to imamo na umu, neće nam biti problem što uskrslo tijelo Kristovo izgleda kao kruh. Niti će nam biti problem što je sadržano u hostiji koja je manja od njega i drugačijeg oblika. A neće nam biti ni problem što se tijelo Kristovo razdaje u euharistiji u različitim mjestima i vremenima.

Literatura

BERČIĆ, Boran, Supstancija, u: S. KUTLEŠA (ur.), *Filozofski leksikon*, Zagreb, 2012.

CIPOLLA, Richard Gennaro, Selvaggi revisited, u: *Theological studies*, 35(1974.)4, 667-691.

COURTH, Franz, *Sakramenti*, Đakovo, 1997.

ČETVRTI LATERANSKI SABOR, Sažetak vjerovanja, u: H. DENZINGER, P. HÜNNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002., br. 800-820.

RAHNER, Karl, *Teološki spisi*, Zagreb, 2008.

RATZINGER, Joseph, *Bog je s nama*, Split, 2004.

SPAEMANN, Robert, „Supstancijacija" – O ontologiji euharistijske pretvorbe, u: *Communio*, 40(2014.)2, 144-146.

STARIĆ, Aldo, Teološko tumačenje euharistijske Kristove prisutnosti, u: *Bogoslovska smotra* 50(1981.)2-3, 239-255.

ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav, *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, Zagreb, 1984.

ŠOJAT, Kornelije, Filozofska istraživanja u svrhu dublje spoznaje i življenja euharistijskog misterija, u: *Bogoslovska smotra* 50(1981.)2-3, 398-414.

TRIDENTSKI SABOR, Dekret o sakramentu euharistije, u: H. DENZINGER, P. HÜNNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1635-1661.

TRIDENTSKI SABOR, Učenje i kanoni o misnoj žrtvi, u: H. DENZINGER, P. HÜNNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo, 2002., br. 1738-1759.

Internetski izvori

Atom, u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=4472 (31. 7. 2020.).

Benedikt XVI., u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=51964 (16. 9. 2020.).

Berengar Of Tours, https://www.britannica.com/biography/Berengar-of-Tours (20. 7. 2020.).

Bernhard Welte, https://www.matica.hr/knjige/autor/630/ (11. 8. 2020.).

Edward Schillebeeckx, Catholic Theologian, Dies at 95, https://www.nytimes.com/2010/01/17/world/europe/17schillebeeckx.html (22. 9. 2020.).

HOWARD, Robinson, Substance, u: E. N. ZALTA (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/substance/ (29. 7. 2020.).

Robert Spaemann (1927-2018), https://europeanconservative.com/2019/04/robert-spaemann-1927-2018/ (16. 9. 2020.).

Schoonenberg, Piet, https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/schoonenberg-piet (3. 8. 2020.).

Standardni model čestica, u: S. RAVLIĆ i dr. (ur.), *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020., http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=57761 (31. 7. 2020.).