

Kardinolas Joseph Ratzinger

EUCCHARISTIJA IR MISIJA (1)**Išankstiniai apmąstymai apie Eucharistiją ir misiją**

Senoje legendoje apie krikščionybės pradžią Rusijoje pasakojama, jog pas Kijevo kunigaikštį Vladimira, ieškojusį teisingos religijos savo tautai, prisistatę islamo atstovų iš Bulgarijos, žydų atstovų ir popiežiaus pasiuntinių iš Vokietijos, kurie kiekvienas savo tikėjimą siūlė kaip teisingą ir geriausią. Tačiau kunigaikštis visais tais pasiūlymais likęs nepatenkintas. Jo apsisprendimą nulėmė pasiuntiniai, grįžę iš iškilmingų pamaldų Konstantinopolio Sofijos bažnyčioje. Kupini susižavėjimo, jie kunigaikščiui pranešė: „Atvykome pas graikus ir buvome nuvesti ten, kur jie tarnauja savo Dievui... Nežinome, ar buvome danguje, ar žemėje... Patyrėme, kad Dievas ten yra tarp žmonių...“ (2).

Šis pasakojimas, kaip toks, be abejo, neistorinis. „Rusios“ atsigręžimas į krikščionybę ir galutinis apsisprendimas susisaistyti su Bizantija buvo ilgas ir sudėtingas procesas, kurio esminius kontūrus istorikai šiandien mano galį nubrėžti (3). Tačiau, kaip visada, ši legenda irgi turi gilų tiesos branduolį. Juk plintant krikščionybei esminis vaidmuo neabejotinai teko vidinei liturgijos jėgai. Bet legenda apie liturginę rusų krikščionybės kilmę, be šio bendro pamaldų ir misijos sąryšio, mums dar pasako šį tą konkretesnio apie jų vidinį santykį. Juk Bizantijos liturgija, svetimus lankytojus bei Dievo ieškotojus perkeldavusi į dangų, buvo pati savaime ne misijinė. Ji buvo ne išorėn nukreipta, verbuojanti tikėjimo interpretacija, bet iš pagrindų įkurdinta tikėjimo viduje. *Apd* 20, 7 žinia, kad Paulius su Troadės krikščionimis šventė Eucharistiją „Aukštutiniame kambaryje“, ankstyvojoje Bažnyčioje būdavo visiškai savaime suprantamai susiejama su pasakojimu apie tai, kad mokiniai kartu su Marija po Viešpaties įžengimo į dangų Aukštutiniame kambaryje meldamiesi laukė Šventosios Dvasios ir ją gavo (*Apd* 1, 3). Šis Aukštutinis kambarys vėlgi – istoriškai, matyt, pagrįstai – buvo tapatinamas su Vakarienių sale, kurioje Jėzus su Dvylika šventė pirmąją Eucharistiją. Aukštutinis kambarys tampa vidinio tikinčiųjų susirinkimo, Eucharistijos išsiskyrimo iš įprastinės kasdienybės simboliu. Jis tampa „tikėjimo slėpiniu“ (1 *Tim* 3, 9; plg. 3, 16), kurio vidiniame centre stovi Eucharistija, išraiška. Romos liturgija, šūksnį „**Tikėjimo slėpinys**“ įterpusi į pasakojimą apie Vakarienių ir taip padariusi jį pagrindiniu eucharistinio vyksmo dėmeniu, visiškai teisingai interpretavo pirmąją krikščioniškąją paveldą: Eucharistijos liturgija, kaip tokia, nėra nukreipta į netikinčiuosius, bet kaip slėpinys suponuoja „iššventinimą“: joje gali dalyvauti tik tas, kas visu savo gyvenimu yra įžengęs į slėpinį, kas pažįsta Kristų ne vien iš išorės, kaip „žmonės“, kurių nuomonės Petras prieš savo Kristaus išpažinimą prie Pilypo Cezarėjos persako Viešpa-

čiui (*Mk* 8, 28). Su Kristumi sakramente gali vienytis tas, kas per tikėjimo bendrystę su juo yra pasiekęs vidinę santarvę bei supratimą.

Grįžkime prie legendos: rusų kunigaikščio pasiuntinius ortodoksų liturgijoje švenčiamo tikėjimo tiesa įtikino ne koks nors misionieriškas įkalbinėjimas, kurio argumentai jiems būtų buvę įtaigesni negu kitų religijų. Juos sujaudino slėpinys, kaip toks, kuris būtent per tai, kad pranoko proto disputą, leido sužėrėti tiesos galiai. Dar kartą kitais žodžiais: Bizantijos liturgija nebuvo ir nėra orientuota kitus indoktrinuoti ar jiems įsiteikti bei juos palinksminti. Įspūdį joje galėjo daryti būtent visiškai užmačių nebuvimas, tai, kad ji buvo švenčiama Dievui, o ne žiūrovui; kad jos vienintelis siekis buvo būti Dievo akivaizdoje ir Dievui „εὐάρεστος – εὐπρόσδεκτος“ (*Rom* 12, 1; 15, 16): patikti Dievui taip, kaip jam patiko Abelio atnaša. Būtent šis stovėjimo Dievo akivaizdoje ir žvelgimo į jį nesavanaudiškumas leido Dievo šviesai suspindėti vyksme bei pasidaryti juntamai ir pašaliečiams.

Taip jau pasiekėme pirmą mūsų klausimui labai svarbų rezultatą. Šeštajame dešimtmetyje atsiradusi kalbėsena apie misijinę liturgiją yra mažų mažiausiai dviprasmiška ir problemiška (4). Kai kuriuose liturgininkų sluoksniuose ji paskatino pirmutiniu liturginio apipavidalinimo kriterijumi visiškai nederamai padaryti liturgijos mokamąjį elementą bei jos suprantamumą ir pašaliečiams. Ta pati antropologinė klaida būdinga ir tvirtinimui, jog liturgines formas būtina rinktis vadovaujantis „pastoraciniais“ aspektais. Liturgija tampa tada visiškai skirta žmogui, tarnauja arba turinių perteikimui, arba – pavargus nuo kartu su tai atsiradusių racionalizmų bei banalumo – bendruomenės statydinimui, orientuotam nebe būtinai į turinių suprantamumą, bet į žmones suartinančius bei jiems bendrystę išgyventi leidžiančius aktus. Tad apipavidalinimo pasiūlymai vis vienpusiškiau bei išskirtiniau rėmėsi ir remiasi profaniniais modeliais, pavyzdžiui, susirinkimo eiga ar taip pat archainėmis bei šiuolaikinėmis socializacijos apeigomis. Dievas čia nebeatlieka jokio vaidmens; svarbu vien patraukti ar patenkinti žmones bei jų pretenzijas. Tačiau kaip tik tada tikėjimas nebūdinamas, nes tikėjimas turi reikalą su Dievu, ir tik tada, kai Dievas prisiartina, tik tada, kai žmogiškosios užmačios užleidžia vietą pagarbai jam, randasi tas įtikinamumas, kuris duoda pradžią tikėjimui. Čia mums nebūtina aptarinėti įvairių misijos būdų bei galimybių; dažnai ji neabejotinai turi prasidėti nuo labai paprastų, čia visada meilės Dievui apšviestų žmogiškųjų kontaktų. Mums iš pradžių pakaks konstatuoti: Eucharistija, kaip tokia, nėra tiesiogiai skirta misionieriškam tikėjimo žadinimui. Ji, priešingai, yra tikėjimo viduje bei jį maitina; ji pirmiausia žvelgia į Dievą bei į tą žvilgsnį įtraukia žmones, įtraukia juos į Dievo nužengimą, kuris virsta jų užkopimu į bendrystę su Dievu. Ji trokšta patikti Dievui ir paskatinti žmones laikyti tai savo gyvenimo kriterijumi. Ir todėl ji, žinoma, yra misijos versmė gilesne prasme.

I. Kryžiaus teologija kaip Eucharistijos teologijos sąlyga ir pagrindas

Nuvokę atsakymą į mūsų klausimą, pasiremdami sena legenda apie Rusijos atsivertimą, dabar turime pamėginti šiek tiek labiau įsigilinti į sąryšius, kurie iki šiol išryškėjo tik pradmeniškai. Kad tema neišsilietų iš kraštų, tai darydamas norėčiau sutelkti dėmesį į Šventojo Rašto liudijimą, būtent į pagrindinius šv. Pauliaus tekstus. Mėginant suvokti Eucharistijos ir tikėjimo ryšį pagal Paulių, pirmiausia aiškiai išskyla trys labai skirtingi temos sluoksniai, kurie, tiesa, savo šaknimis bei intencijomis artimai vienas su kitu susiję. Pirmiausia minėtinas **Kristaus mirties ant kryžiaus aiškinimas kulto kategorijomis; toks aiškinimas yra vidinė visos eucharistinės teologijos sąlyga**. Šio vyksmo didybę vargiai galime aiškiai suvokti. Kaip toks, profaniškas įvykis, mirties bausmės įvykdymas žmogui žiauriausiu iš visų būdu, nusakomas kaip kosminė liturgija, kaip užverto dangaus atlapojimas – kaip vyksmas, kur pagaliau realiai nutinka tai, ko visuose kultuose galiausiai trokštama ir bergždžiai ieškoma. Pamatinį tekstą tokiam aiškinimui Paulius, pasinaudodamas senomis ikipauliškosiomis formulėmis, sukūrė *Rom 3, 24–26* (5). Tačiau tai padaryti buvo galima tik todėl, kad Vakarienes metu pats Jėzus savo mirtį jau numatė, iš anksto atliko ir vidujai pavertė savęs atidavimo bei meilės vyksmu. Todėl Paulius galėjo pavadinti Kristų *hilasterion*; Senojo Testamento kulto kalboje šiuo žodžiu žymėtas pagrindinis šventyklos taškas, sostas, kuris buvo uždėtas ant Sandoros skrynios viršaus. Jis vadintas *kapporeth*, graikų kalboje tai perteikiant žodžiu *hilasterion*, ir laikytas vieta, virš kurios debesyje pasirodydavo Jahvė. Šis *kapporeth* būdavo apšlakstomas permaldavimo krauju, kuris per tai kiek imanoma priartindavęs prie Dievo (6). Pauliaus ištarą, jog Kristus yra šis nuo Tremties pražuvęs šventyklos centras, tikroji permaldavimo vieta, tikrasis *kapporeth*, Naujųjų laikų egzegezė pateikė kaip senojo kulto peraiškinimą sudvasinimo prasme ir faktiškai kaip kulto panaikinimą, kaip jo pakeitimą tuo, kas dvasiška bei etiška. Tačiau tiesa yra būtent tai, kas priešinga: nėra taip, jog Pauliui tikroji kulto realybė yra šventykla, o kita – savotiška alegorija. Priešingai, žmogiškieji kultai, įskaitant Senojo Testamento, tėra „paveikslai“, Dievo tikrojo garbinimo, kuris kaip tiktai nevyksta aukojant gyvūnus, užtemdymai. Kai Išėjimo knygoje, vaizduojant Sandoros palapinę, kuri buvo šventyklos modelis, sakoma, jog Mozė viską padaręs pagal tai, ką matęs pas Dievą, tėvai čia įžvelgė šventyklos kulto kaip atvaizdo pobūdį (7). Ir iš tiesų, gyvūnų bei daiktų aukojimai visada tėra bejėgiški bandymai atstovauti žmogui, kuris pats turėtų save atiduoti – ne žiauriu žmonių aukojimo pavidalu, bet savo būties visybe. Būtent to žmogus neįstengė. Tad Pauliui ir visai krikščioniškajai tradicijai aišku, kad **Jėzaus savanoriškas savęs atidavimas nėra alegorinis kulto sąvokos panaikinimas**, bet kad čia pagaliau **realybe tampa susitaikinimo šventės intencijos**, kaip tai išsamiai vaizduojama Laiške hebrajams. Ne Jėzaus žudikai

aukvoja atnašą – taip galvoti būtų iškrypimas. Kristus šlovina Dievą atiduodamas save patį ir žmogaus būti įnešdamas į paties Dievo esmę. H. Gese taip paaiškino *Rom 3, 25* reikšmę: „Nukryžiuotasis reprezentuoja soste sėdintį Dievą ir suvienija mus su juo per atiduodamos gyvybės žmogiškąjį kraują. Dievas tampa mums prieinamas, pasirodo mums Nukryžiuotajame. Atstovaujamojo kraujo atidavimo, gyvybės atidavimo apeigose permaldavimas kyla ne iš žmogaus, bet iš Dievo. Dievas užmezga su mumis ryšį... Uždanga priešais Švenčiausiąją yra perplyšusi, Dievas visai arti mūsų, jis mums rodo sielą mirtyje, kančioje, agonijoje“ (8).

Bet čia kyla klausimas: kaip apskritai galėjo ateiti į galvą taip aiškinti Jėzaus kryžiu, laikyti jį tuo, ko buvo trokšta pasaulio, ir pirmiausia Senojo Testamento, kultuose, kas juose dažnai buvo baisiai iškreipta ir niekada realiai nepasiekta? Kas apskritai suteikė galimybę taip nepaprastai dvasiškai perdirbti šį vyksmą, visą Senojo Testamento kulto teologiją perkelti į šį regimą kuo profaniškiausią įvykį? Atsakymą jau nurodžiau: pats Jėzus pranešė mokiniais apie savo mirtį bei paaiškino ją pranašiškomis kategorijomis, kurios jam buvo pasiūlytos pirmiausia antrojo Izaijo giesmėse apie Dievo tarną. Tada jau nuskambėjo permaldavimo ir atstovavimo motyvas, priklausantis didžiajai kultinio mąstymo sričiai. Vakarienes salėje jis tai pagilina sulydydamas Sinajaus ir pranašo teologiją, iš ko dabar randasi sakramentas, kuriame jis prisima savo mirtį, užbėga jai į priekį ir kartu padaro ją kaip šventąjį kultą, visiems laikams sudartinamą (9). Be tokio esminio pagrindo Jėzaus gyvenime ir veikloje naujas kryžiaus supratimas neišsivaizduojamas, niekas nebūtų galėjęs vėliau kryžiui to tartum primesti. Taip **kryžius taip pat tampa Senojo Testamento švenčių sinteze, susitaikinimo diena ir kartu Pascha, iškeliavimu į Naująją sandorą** (10).

Kadangi taip yra, galima sakyti, kad Kryžiaus teologija yra Eucharistijos teologija, ir atvirkščiai. Be kryžiaus Eucharistija liktų vien ritualas, be Eucharistijos kryžius būtų vien žiaurus profaninis įvykis (11). Taip aiškiai išskyla dar vienas dalykas – **glaudi išgyvento bei išken-tėto gyvenimo sampyna su sakraliniais kultiniais aktais**. Iš to išplaukia trečiasis Eucharistijos teologijos sluoksnis, apie kurį turėsime kalbėti: kaip Kristaus kryžius Eucharistijos liturgijai suteikia realybės bei iškelia ją viršum to, kas vien apeigiška ir simboliška, padaro ją tikruoju pasaulio kultu, lygiai taip Eucharistija, norėdama tapti ir likti visa pati savimi, turi vis išsiveržti iš vien kulto erdvės, įgyvendinti save ja neapsiribodama. Turėsime apmąstyti kelis Pauliaus tekstus, kuriuose kankinystė, krikščioniškasis gyvenimas ir galiausiai ypatinga apaštališkoji tikėjimo skelbimo tarnystė apibūdinami griežtai kultinėmis kategorijomis, tad atsideria Kristaus kryžiaus perspektyvoje, rodo kaip besitęsiantis to, kas vaizduojama Eucharistijoje, įsitikrovinimas ir taip per visą Bažnyčios gyvavimo laiką išlaiko sakramento ir gyvenimo sampyną, kuri egzistuoja nuo sakra-

mento atsiradimo ir apskritai jį, kaip toki, pagrindžia. Tad šie trys sluoksniai – kryžiaus teologija, Eucharistijos kaip sakramento teologija ir kankinystės bei skelbimo teologija – yra neatskiriami, ir tik turint prieš akis šią neišardomą visybę mokomasi suvokti tai, kas vadinama Eucharistija.

II. Eucharistijos teologija Pirmajame laiške korintiečiams

Dėl kryžiaus teologijos, tai norėčiau pasitenkinti jau pasakytomis pastabomis; apžvelkime dabar kitus du sluoksnius. Vėl turime daryti atranką; aptardamas Eucharistijos teologiją siauresne prasme – antrąjį sluoksnį, – norėčiau apsiriboti Pirmuoju laišku korintiečiams, kuriame apie tai ypač gausu medžiagos. Apie Viešpatie Kūno ir Kraujo sakramentą čia daugiau ar mažiau išsamiai ir nedviprasmiškai kalbama keturiose vietose, kurias paeiliui glaustai apžvelgsime.

1. 1 Kor 5, 6: krikščioniškoji Pascha

Pirmiausia 1 Kor 5, 6–8:

„...Argi nežinote, jog truputis raugo sugadina visą maišymą? Išmeskite senąjį raugą, kad taptumėte nauju maišymu. Jūs juk esate nerauginti, nes jau paaukotas mūsų velykinis Avinėlis, Kristus. Tad švęskime šventes ne su senu raugu, ne su blogybės ir nelabumo raugu, bet su nerauginta tyros širdies ir tiesos duona“.

Čia išnyra abu esminiai Senojo Testamento Paschos elementai: **paaukotas avinėlis** ir **nerauginta duona**; o per tai – **kristologinis pradas** ir **antropologinis, gyvenimiškas** Kristaus aukos **padarinys**. Jei avinėlis iš anksto vaizduoja Kristų, tai duona tampa krikščioniškosios egzistencijos simboliu. Tai, kas nerauginta, tampa naujos pradžios ženklui: buvimas krikščioniu pateikiamas kaip nuolatinė šventė, kylanti iš naujojo gyvenimo. Galėtume kalbėti apie vienu metu kristologinį bei egzistencinį Senojo Testamento Paschos aiškinimą, kuriame mįslingai jaučiama ir Išėjimo tematika: Kristaus auka tampa prasiveržimu bei leidimusi į naują gyvenimą, kurio paprastumą ir sąžiningumą simbolizuoja nerauginta duona. Vokiečių vieningajame vertime vienas visumos aspektas, deja, užtemdomas: ten, kur išversta: „išmeskite senąjį raugą“, graikiškajame tekste parašyta: „išsivalykite nuo senojo raugo“. Senoji kultinė švarumo kategorija tampa gyvenimo kategorija: turimi galvoje ne ritualiniai apšalymai, bet prasiveržimas į naująjį gyvenimą. Pati Eucharistija tekste neminama, tačiau ji prasišviečia kaip pastovus krikščionių gyvenimo pagrindas, kaip jų egzistenciją formuojanti jėga. Visas tekstas labai aiškiai rodo, kad Eucharistija yra daug daugiau negu liturgija ir apeigos, tačiau, kita vertus, kartu taip pat leidžia įžiūrėti, kad krikščioniškasis gyvenimas yra daugiau negu moralinė pastanga – kad pastarąją galiausiai gyvą daro tas, kuris už mus tapo avinėliu ir save paaukojo.

2. 1 Kor 6, 12–19: susijungti su Viešpačiu

Mūsų klausimui labai svarbus antrasis tekstas: 1 Kor 6, 12–19, iš kurio norėčiau pacituoti tik 15–17 eilutes:

„Argi nežinote, kad jūsų kūnai yra Kristaus nariai? Tad nejaugi aš, ėmęs Kristaus narius, paversiu jus kekšės nariais? Nieku būdu! Ar nežinote, kad tas, kuris susijungia su kekše, tampa *vienu* kūnu su ja? Ir *du taps*, – sako Raštas, – *vienu kūnu*. Taip pat, kas susijungia su Viešpačiu, tampa *viena* dvasia su juo...“

Čia normatyviai suformuluotas giliausias krikščioniškojo komunijos pamaldumo turinys ir kartu perteikta krikščioniškosios mistikos šerdis: mistika remiasi ne žmogiškaisiais kilimo aukštyne ar savęs ištuštinimo mechanizmais, kurie gali būti gana naudingi; ji remiasi „mysterion“, tai yra Dievo nužengimu ir savęs dovanojimu, kurį priimame sakramente. Kartu turime atminti, kad „sakramentas“ yra „mysterion“ vertimas ir kad tai yra žodžio „mistika“ kalbinis pagrindas. Priimti Eucharistiją reiškia, pasak teksto, **sulydyti egzistencijas** dvasiniu lygmeniu taip, kaip fiziniu-psichiniu-dvasiniu lygmeniu susivienija vyras ir moteris. Čia išsipildo svajonė apie dievystės ir žmogystės sulydymą, kūrinių ribų susprogdinimą – svajonė, besidriekianti per visą žmonijos istoriją, profaniškais variantais taip pat besislepianti mūsų laikų ateistinėse ideologijose bei naujaip besireiškianti svaigiais bedievio pasaulio ekscelsais. Prometėjiški žmogaus bandymai pačiam pralaužti ribas, savo jėgomis pastatyti bokštą, kuriuo jis galėtų užkopti iki dieviškumo, visada neišvengiamai baigiasi nuopoliu ir nusivylimu, maža to, neviltimi. **Sulydymas tapo galimas todėl, kad Kristuje nužengė Dievas, kuris pats prisiėmė žmogiškosios būties ribas, jas iškentėjo ir per Nukryžiuotojo begalinę meilę atvėrė vartus į begalybę.** Būtent šis susivienijimas, „Dievas viskas visame kame“ yra tikrasis ir giliausiasis kūrinių ir, kita vertus, Kūrėjo panorėtosios žmogiškosios būties *telos* (tikslas). Kūrinių erosas pavejamas Kūrėjo agapės, ir taip tikrove tampa tas troškimus išpildantis šventasis apkabinimas, apie kurį kalba Augustinas. Laiške efeziečiams mintys iš šios Pirmojo laiško korintiečiams vietos perimamos ir plėtojamos toliau; pranašystė apie vyro ir moters tapimą vienu kūnu ten cituojama kaip nuo žmonijos pradžios ją tarsi nuolatos tolyn varanti slėpinio vizija – slėpinio, kurio pamatinė realioji analogija yra vyro ir moters erosas (12).

Šiame tekste iš Pirmojo laiško korintiečiams mūsų klausimui svarbus dar vienas momentas: čia taip pat aptinkame **Bažnyčios kaip Kristaus kūno** pavadinimo išeities tašką, vidinį Eucharistijos ir ekleziologijos susikryžiovimą. Kalbėjimas apie Bažnyčią kaip Kristaus kūną yra daugiau negu koks nors iš antikinės sociologijos perimtas realaus kūno ir iš daugelio žmonių susidedančios bendrijos palyginimas. Šis pasakymas remiasi Kristaus kūno ir kraujo sakramentu ir todėl yra daugiau negu įvaizdis – juo išreiškiama tikroji Bažnyčios esmė. **Eucha-**

ristijoje priimame Viešpaties kūną ir taip tampame vienu kūnu su juo; visi priimame tą patį kūną ir todėl patys tampame „viena Kristuje“ (Gal 3, 28). Eucharistija išveda mus iš mūsų pačių ir įveda į jį taip, kad kartu su Pauliumi galime sakyti: aš gyvenu, tačiau nebe aš, o gyvena manyje Kristus (Gal 2, 20). Aš, tačiau nebe aš – randasi naujas didesnysis „aš“, vienas Viešpaties kūnas, kuris vadinasi Bažnyčia. **Bažnyčia statydinama Eucharistijoje, maža to, Bažnyčia yra Eucharistija. Priimti Viešpaties kūną reiškia tapti Bažnyčia, nes tai reiškia tapti vienu kūnu su juo.** Tiesa, tas buvimas-vienu-kūnu mąstyti pagalogal vyro ir moters buvimo viena analogiją: vienas kūnas ir vis dėlto du, du ir vis dėlto vienas. Perskyra nepanaikinama, bet įimama į aukštesnę vienybę.

3. 1 Kor 10, 1–22: vienas kūnas su Kristumi, bet jokio maginio tikrumo dėl išganymo

Tos pačios mintys pasikartoja trečiame eucharistiniame Pirmojo laiško korintiečiams tekste, 10, 1–22, ir čia toliau pagilinosi bei kartu papildomos. Antroje teksto dalyje Eucharistija priešpriešinama aukojimui stabams: kas aukoja stabams, tampa jų bendrininkais, atiduoda save jiems, galiausiai priklauso jų sričiai ir jų galiui. Žinoma, stabų, kaip tokių, nėra, tačiau tikrai yra galių, kurias paverčiame Dievu ir kurioms paklustame, kurių leidžiamės vadovaujami bei formuojami. Kaip stabų kultas įtraukia mus į netikrų stabų galios erdvę bei formuoja mus pagal jų paveikslą, lygiai tas pat analogiškai ir kartu visiškai kitaip galioja Kristaus aukos atžvilgiu:

„Argi duona, kurią laužiame, nėra bendravimas Kristaus kūne? Jei viena duona, tai ir mes daugelis esame vienas kūnas, nes mes visi dalijamės viena duona“ (10, 16 ir t.).

Čia vėl Komunijos ir Bažnyčios pamaldumas yra viena: **viena duona padaro mus vienu kūnu; Bažnyčia yra ne kas kita, kaip eucharistinės Komunijos sukurta daugelio vienybė viename ir per vieną Kristaus kūną.**

Pirma šio Pauliaus laiško skirsnio, kur prasišviečia krikščioniškosios egzistencijos viltis ir didybė, eina trumpa katechezė apie grėsmę krikščioniui. Čia pasitenkinsime trumpu aptarimu, nes esminį teksto turinį galima įterpti į ketvirtąjį eucharistinio liudijimo, aptinkamo mūsų laiške, aiškinimą. Paulius lygina krikščionis su izraelitų dykumos karta, apie kurią jis sako, jog visi valgė to paties dvasinio maisto, gėrė to paties dvasinio gėrimo, gėrė iš tos pačios dvasinės juos lydintios uolos. „O ta uola buvo Kristus“ (10, 4). Ir vis dėlto, – tęsia Paulius, – daugumas jų nepatiko Dievui, jie žuvo dykumoje. Paulius tai taiko krikščionims: jei jie – kaip izraelitai dykumoje – Dievą mėgins ar prieš jį marmės, jiems iškils toks pat pavojus. Čia svarbūs trys dalykai. Viena vertus, Paulius kalba apie visuotinį Kristaus buvimą: Jis keliavo ir su Izraeliu dykumoje, slėpinigai jį maitindamas bei girdydamas Šventąja Dva-

sia, sakramentiškai, tai yra paslėptai, save dovanodamas valgio ir gėrimo pavidalu. Antra, svarbu tai, kad krikščionio, Bažnyčios egzistencija aiškinama kaip keliavimas. Čia glūdi keliaujančios Dievo tautos, žemėje neturinčios „pastovaus miesto“, bet tikrai esančios pakeliui į būsimąją šalį, į tai, kas sava, teologijos pagrindiniai atsparos taškai. Eucharistija yra maistas kelionei, Kristus – kartu su mumis keliaujanti dvasinė uola. Ir galiausiai iš to išplaukia trečias dalykas: Eucharistija nedovanoja tartum magiškai tikrumo dėl išganymo. Ji visada reikalauja mūsų laisvės. Ir todėl visada išlieka pavojus išganymą prarasti, žvilgsnis visada neišvengiamai lieka nukreiptas į būsimąjį teismą.

4. 1 Kor 11, 17–33: Eucharistijos įsteigimas ir jos teisingas šventimas

Priartėjome prie Pirmojo laiško korintiečiams paskutinio ir svarbiausio eucharistinio teksto, sykiu apimančio ir Pauliaus pasakojimą apie įsteigimą: 11, 17–33. Pirmiausia **svarbus Eucharistijos ir susirinkimo sąryšis**; prisiminkime, kad žodis „ecclesia“ (Bažnyčia) Senojo Testamento dėka yra klasikinis pasakymas, žymintis Dievo tautos susirinkimą, kurio provaizdžiu bei matu buvo laikomas susirinkimas prie Sinajaus kalno, prie kalbančio Dievo, kurio žodis žmones sušaukia bei suvienija, kojų. Tačiau susirinkimas prie Sinajaus kalno pranoksta žodį: sudarant Sandorą jis sujungia Dievą ir žmogų į savotišką simboliškai vaizduojamą kraujo bendrystę, kraujo giminybę, kuri yra „Sandoros“ šerdis. Eucharistija – Naujoji Sandora, todėl ji yra atnaujintasis Sinajaus susirinkimas, todėl ji sukuria Dievo tautą Kristaus žodžio bei kūno ir kraujo dėka. Eucharistija surenka, dovanuoja žmonėms kūno bendrystę ir kraujo giminybę su Jėzumi Kristumi, vadinasi, su Dievu ir žmonėmis. Tačiau kad realizuotųsi ši aukščiausia susirinkimo galimybė, pirma turi eiti paprastesnė susirinkimo pakopa, žmonės turi išžengti iš savo privataus pasaulio bei susitikti. Žmonių rinkimasis pašaukus Viešpačiui yra sąlyga, kad jis galėtų juos naujaip pats padaryti susirinkimu. Apaštalo žvilgsnis pirmiausia nukreiptas į vietinę Korinto bendruomenę, kuri nesuvokia tikrosios susirinkimo prasmės, nes grupės, nors ir yra viena šalia kitos, vis dėlto lieka viena nuo kitos atsidalijusios. Tačiau akiratin patenka ne tik tam tikra vietovė, bet visa Bažnyčia: **visi eucharistiniai susirinkimai kartu vis dėlto yra vienas susirinkimas, nes Kristaus kūnas tėra vienas ir todėl vien tegali būti Dievo tauta.** Tad raginimas, adresuojamas vienai vietinei bendruomenei, galioja visos Bažnyčios bendruomenėms: jos turi Eucharistiją švęsti taip, kad visos Kristaus dėka ir per jį susirinktų į viena. **Kas Eucharistijos nešvenčia kartu su visais, Eucharistiją paverčia karikatūra. Eucharistija arba švenčiama su vienu Kristumi ir todėl su visa Bažnyčia, arba apskritai nešvenčiama.** Kas Eucharistijoje teiško savo grupės, kas joje ir per ją nesileidžia į visą Bažnyčią ir neperžengia savo savasties, tas daro būtent tą, dėl ko peikiami korintiečiai. Tas, taip sakant, atgręžia kitiems nugarą ir taip sugriauna Eucharistiją sau bei trik-

do ją kitiems. Tada jis tevalgo savo maistą ir niekina Dievo Bažnyčias (1 Kor 11, 21 ir t.). Jei eucharistinis susirinkimas, kaip matėme, pirmiausia išveda iš pasaulio ir nuveda į „Aukštutinį kambarį“, į vidinę tikėjimo erdvę, tai būtent tas Aukštutinis kambarys yra visų, kurie nepaisydami jokių skirtumų tiki Kristu, visuotinio susirinkimo erdvė ir dėl to vieta, iš kurios turi sklisti visuotinė jokių ribų nepaisanti meilė: kai kiti badauja, negalime gyventi skendėdami pertekliuje. Eucharistija, viena vertus, orientuota į vidų ir į viršų, tačiau tik iš vidinės gelmės ir tikrojo Viršaus aukštumos gali ateiti jėga, peržengianti ribas ir keičianti pasaulį.

Prie to dar turėsime grįžti. Pirma toliau pažiūrėkime, ką implikuoja susirinkimas. Vieno prie kito artinimasis krikščioniškosios liturgijos bendrystėje Pauliui dar nesuponuoja išorinės sakralinės vietos; gimstančios krikščionijos sąlygomis tai būtų buvę neįmanoma. Tačiau *sacrum* atidalijama nuo profanybės. Profaninis valgis ir Eucharistija aiškiai atskiriami. „Argi neturite savo namų pavalgyti ir išgerti“ (22 eil.). „Jei kas išalkęs, tepavalgo namie, kad nesirinktumėte pasmerkimo užsitraukti“ (34 eil.). **Eucharistijoje tarp mūsų įžengia Dievo šventumas.** Tad Eucharistija pati sukuria šventybės erdvę ir reikalauja iš mūsų pagarbos Viešpaties slėpiniui. Antrojo amžiaus pradžioje Didachėje prieš dalijant šventąsias dovanas jau sušunkama: „Kas šventas, teateina! Kas ne, teatgailauja“ (X, 6) (13). Vadovaujantis Jėzaus nurodymu prieš aukojant susitaikinti, tekste formuluojama: „Susirinkę Viešpaties dieną (συναχθέντες), laužykite duoną ir dėkokite, prieš tai išpažinę savo nusižengimus, idant *jūsų auka būtų tyra*. Nė vieno, kuris nesutaria su savo artimu, tenebūna tarp jūsų, kol nesusitaikins, idant *jūsų auka netaptų netyra*. Apie tai Viešpaties pasakyta: „*Visur ir visada man atnašautina tyra auka, nes aš esu didis karalius, taip kalba Viešpats, ir mano vardu gėrisi tautos*“ (XIV, 1–3) (14). Šie liturginiai nurodymai išties aiškiai Pauliaus dvasia. **Susirinkti reiškia susitaikinti su žmonėmis ir Dievu.** Turėtume iš naujo persiimti suvokimu, jog Eucharistija yra šventa vieta, nes čia Viešpats įžengia tarp mūsų, – suvokimu, kuris sukretė Jokūbą, pabudusį iš regėjimo, leidusio jam pamatyti, jog virš akmens, ant kurio jis miegojo, buvo pastatyti laiptai, kuriais aukštyn ir žemyn laipiojo Dievo angelai: „Drebulio krečiamas, jis sakė: ‘Kokia **baugi** ši vieta! Tai ne kas kita, kaip Dievo namai ir dangaus vartai’“ (Pr 28, 17). Baugi pagarba yra esminė teisingos Eucharistijos sąlyga, ir būtent tai, kad Dievas tampa toks mažas, nusižeminęs, atiduoda save mūsų valiai ir į mūsų rankas, turi dar labiau didinti mūsų pagarbą ir apsaugoti nuo neapgalvotumo bei savavališkumo. Kai suvokiame, kad Dievas yra čia, ir atitinkamai elgiamės, tada, žiūrėdami į mus, tą gali pamatyti ir kiti, kaip nutiko Kijevo kunigaikščio pasiuntiniams, kurie žemėje išgyveno dangų.

Tiesioginis pasakojimas apie Vakarienę Pauliaus pradedamas beveik tais pačiais žodžiais, kuriais jis pateikia ir žinią apie prisikėlimą (15, 1 ir t.).

„Aš gavau iš Viešpaties ir jums perdaviau“.

Gavimų ir perdavimų struktūra šioje centrinėje tikėjimo srityje Pauliaus formuluojama labai griežtai. Mokydamas apie Eucharistiją ir perteikdamas žinią apie prisikėlimą, jis be išlygų ryžtingai **paklūsta tradicijai**, kuri saisto iki pavienių žodžių, nes per tai mus pasiekia tai, kas švenčiausia, ir todėl tai, kas iš tikro yra atraminis pagrindas. Paulius, audringa, kūrybinga dvasia, kuri, remdamasi savo susitikimu su Prisikėlusiuoju bei savo tikėjimo ir tarnavimo patirtimi, atvėrė krikščionybei naujus horizontus, centrinėje tikėjimo srityje yra ištikimas valdytojas, kuris žodžiu „neprekiauja“ (2 Kor 2, 17), bet perteikia jį kitiems kaip brangią Dievo dovaną, nepavaldžią **mūsų savivalei** ir kaip tik todėl visus praturtinančią. Eucharistija susieja mus su Viešpačiu ir daro tai per tai, kad su juo sujungia. Tik taip esame išlaisvinami iš savęs pačių. Todėl klaidingos ir Biblijos žiniai iš pagrindų priešingos yra šiandienės spekuliacijos, kai teigiama, jog Viduržemio jūros zonos atnašos būtų kviečių duona ir vynas, tuo tarpu kitose kultūrose kaip sakramento medžiaga reikią naudoti tai, kas būdinga atitinkamai kultūrai. Tačiau Iškūnijimas, į kurį tada apeliuojama, nėra koks nors filosofinis principas, reikalaujantis tai, kas dvasiška, įkūnyti bei išreikšti vis kaskart atsižvelgiant į atitinkamą situaciją. Iškūnijimas yra ne filosofinė idėja, bet istorinis įvykis, kuris būtent dėl savo nepakartojamumo bei tiesos yra Dievo įsiveržimo į istoriją ir mūsų sąlyčio su juo vieta. Jei jis, kaip pridera vadovaujantis Biblija, traktuojamas ne kaip principas, bet kaip įvykis, tai tada išvada visiškai priešinga: Dievas sujungė save su vienu visiškai konkrečiu istoriniu tašku su visais jo ribotumais ir nori, kad jo nusižeminimas taptų mūsų. Leistas būti sujungtam su Iškūnijimu reiškia šį Dievo susijungimą priimti: būtent šios kitoms kultūrinėms erdvėms – tarp jų germaniškajai – svetimos atnašos mums tampa jo vienkarčio ir nepakartojamo veikimo, jo vienkarčio istorinio pavidalo ženklu. Jos yra jo apsilankymo pas mus – jo, kuris yra mums svetimas ir per savo atnašas padaro mums save artimą, – ženklai. Atsakas į Dievo nužengimą tegali būti nuolankus klusnumas, kuriam ištikimai perduotoji tradicija dovanoja tikrumą dėl Dievo artybės.

Čia nenorėčiau leistas į pasakojimo apie įsteigimą aiškinti; tai peržengtų pranešimo ribas. Matėme, kad įsteigimo žodžiai yra kryžiaus ir prisikėlimo teologija – nužengia į istorinio įvykio vidujybę, užkopia į tą Jėzaus vidujškumą, kuris peržengia laiką, ir todėl ta esminė įvykio vidujybė dabar nusidriekia į visus laikus: ši vidujybė dabar tampa tašku, kur laikas atsiveria Dievo amžinybei. Todėl Eucharistijos švenčiamas „**atminimas**“ yra daugiau negu to, kas buvo, priminimas: tai **įžengimas į vidujybę, kuri nebepraeina**. Todėl ir Kristaus mirties „**skelbimas**“ yra daugiau negu vien žodis; tai **skelbimas, kuris apima tikrovę**. Jėzaus žodžiuose, kaip matėme, visos Senojo Testamento – Įstatymo ir Pra-

našų – srovės suteka į naują ir iki tol neišsivaizduotą vienybę. Žodžiai, dar tik laukę įgyvendinimo, kaip antai, giesmė apie Dievo tarną, tampa tikrove. Galime netgi žengti dar toliau ir pasakyti: čia galiausiai susitinka visos didžiosios religijų istorijos srovės, nes mitai savo giliausioje gilumoje žinojo pasaulį esant pastatydintą ant aukos, ir kažkaip, dažnai dengiant tamsiems šešėliams, buvo mokoma, jog galiausiai pats Dievas turįs tapti auka, kad meilė nugalėtų neapykantą ir melą (15). Apreiškime Jonui kosminės liturgijos, kurio centras yra paaukotas Avinėlis, regėjimu šiems esminiams Eucharistijos sakramento turiniams buvo suteikta didinga forma, kuria privalo vadovautis kiekviena vietinė liturgija. Vadovaujantis Apreiškimu Jonui, eucharistinės liturgijos esmė yra dalyvavimas dangiškojoje liturgijoje; iš pastarosios neišvengiamai kyla pirmosios vienybė, katalikiškumas bei visuotinumai (16).

Po pasakojimo apie įsteigimą Paulius dar kartą grįžta prie krikščioniškosios liturgijos neprofaniškumo, sakralumo temos, primygtinai reikalaudamas, kad primantieji Viešpaties kūną ir kraują save ištirtų:

„Kas valgo ir geria, to Kūno nepaisydamas, tas valgo ir geria sau pasmerkimą“ (29 eil.).

Tas, kas nori krikščionybės tik kaip linksmosios žinios, kurioje neturi būti gresiančio teismo, ją klastoja. Tikėjimas nepatvirtina miegančios sąžinės puikybės, savavališkumo tų, kurie savo pačių norus paskelbia savo gyvenimo norma ir taip malonę perlydo į Dievo ir žmogaus devalvaciją, nes Dievas ir taip viskam tegališ ir teturiš pritarti. Tuo tarpu kenčiančiam ir besigalynėjančiam žmogui akivaizdu, kad „Dievas didesnis už mūsų širdį“ (1 Jn 3, 20) ir kad aš, nepaisydamas visų savo nesėkmių, galiu su pasitikėjimu žvelgti į ateitį, nes Kristus kentėjo ir iš anksto užmokėjo taip pat už mane.

III. Kankinystė, krikščioniškasis gyvenimas ir apaštališkoji tarnystė kaip Eucharistijos realizacija

Pamėginę bendrais bruožais apžvelgti sakramentinę Eucharistijos sluoksnį Naujajame Testamente, konkrečiai Pirmajame laiške korintiečiams, dabar turime bent trumpam mesti žvilgsnį į trečiąjį sluoksnį, kuri norėčiau pavadinti „egzistenciniu“, ir tada Eucharistijos ir misijos temos atžvilgiu padaryti išvadas. Norėčiau pateikti tris tekstus: *Fil 2, 17*, apie tai trumpai užsimeinama dar kartą *2 Tim 4, 6*; be to, *Rom 12, 1* ir *15, 16*.

1. Kankinystė kaip krikščionio tapimas Eucharistija

Laiške filipiečiams Paulius, būdamas kalėjime ir laukdamas teismo proceso, kalba apie kankinystės galimybę ir stebėtinai daro tai liturgine kalba:

„O jei turės būti pralietas mano kraujas, kaip jūsų tikėjimo auka ir atnaša Dievui, aš džiaugiuosi...“

Apaštalo liudytojiška mirtis išsiskiria **liturginiu pobūdžiu**, ji yra gyvybės kaip aukos ir atnašos išliejimas, leidimasis būti išliejamam už žmones (17). Per tai **su-sivienijama su Jėzaus Kristaus savęs dovanojimu, su jo didžiuoju meilės aktu, kuris, kaip toks, yra tikrasis Dievo garbinimas**. Apaštalas, mirdamas kankinio mirtimi, dalyvauja Kristaus kryžiaus slėpinyje ir jo teologiniame kilnyme. Jis tampa gyvąja liturgija, kuri, kaip tokia, suvokiama per tikėjimą ir pati tarnauja tikėjimui. Kadangi tai reali liturgija, ji irgi sukelia tai, ko siekiama kiekviena liturgija, – džiaugsmą, tą džiaugsmą, kuris gali kilti tikrai iš žmogaus ir Dievo sąlyčio, iš žmogiškosios egzistencijos išribojimo.

Tai, apie ką čia Paulius užsimena vieninteliu trumpu sakiniu, iki galo apmąstyta pasakojime apie **šventojo Polikarpo kankinystę**. Visa kankinystė vaizduojama kaip liturgija, negana to, kaip kankinio tapimas Eucharistija – kankinio, kuris įžengia į visišką bendrystę su Jėzaus Kristaus Pascha ir taip kartu su juo tampa Eucharistija. Pirmiausia pasakojama, kaip didysis vyskupas supančiojamas ir kaip jam už nugaros rišamos rankos. Taip jis atrodė „kaip taurus avinas (*avinėlis!*)“, iš didelės kaimenės vedamas pas Dievą, kaip *Dievui priimtina ir jam paruošta auka ir atnaša*“. Kankinys, pririštas prie stulpo, kalba savotišką Eucharistijos maldą: jis dėkoja už Dievo pažinimą, atitekusi jam per jo mylimąjį Sūnų Jėzų Kristų. Jis aukština Dievą, kad tas jam suteikė garbę būti Jėzaus Kristaus taurės dalininku kelyje į prisikėlimą. Galiausiai žodžiais iš Danielio knygos, kurie, matyt, jau anksti įimti į krikščioniškąją liturgiją, prašo Dievą būti jo šiandien priimtas kaip *jam priimtina auka*. Tekstas užbaigiamas didžiąja doksologija, kaip liturginėse Eucharistijos maldose. Kai Polikarpas ištaria „amen“, stulpas uždegamas, ir tada pasakojama apie trejopą stebuklą, kuriame dar kartą išryškėja vyksmo liturginis pobūdis bei jo daugialypė reikšmė. Liepsna iš pradžių įgyja burių, iš visų pusių apgaubiančių šventąjį, pavidalą. Degantis stulpas ima atrodyti kaip laivas su išpūstomis burėmis, nešantis kankinį už žemės pakraščiu į Dievo rankas. Jo sudegęs kūnas, taip teigiama, atrodė kaip *iškepta duona*. Galiausiai sklido ne sudegusio kūno kvapas, dalyviai juto malonų aromata, „tarsi smilkalų ar brangių kvapiųjų medžiagų“. *Malonus kvapas* Senajame ir Naujajame Testamente yra tvarus aukos teologijos dėmuo. Pauliui jis išreiškia tyru tapusį gyvenimą, skleidžiantį nebe melo ir sugedimo dvoką, mirties puvėsių kvapą, bet gaivinantį gyvenimo ir meilės orą, aplinką, kuri atitinka Dievą ir gydo žmones. Tad malonaus kvapo ir virtimo duona įvaizdžiai sudaro vieną visumą: kankinys yra tapęs kaip Kristus; jo kūnas tapo atnaša. Iš jo sklinda ne gyvybę ardantys mirties galios nuodai, iš jo sklinda gyvenimo jėga, jis statydina gyvenimą taip, kaip mums gyvybę palaiko gera duona. Savęs atidavimas į Kristaus kūną nugalėjo mirties galią: kankinys gyvena ir teikia gyvybę būtent savo mirties dėka, vadinasi, jis pats įžengęs į Eucharistijos slėpinį. Kankinystė yra tikėjimo versmė (18).

Populiariausią šios kankinystės eucharistinės teologijos pavaizdavimą aptinkame istorijoje apie šventąjį Lauryną ant grotelių; ta istorija jau labai anksti tapo krikščioniškosios egzistencijos apskritai paveikslu: gyvenimo negandos gali tapti skaitinčia liepsna, kuri mus pamažu perkeičia taip, kad mūsų gyvenimas virsta atnaša Dievui ir už žmones. Mūsų laikais visa tai vaizdžiausiai perteikia šv. Maksimilijono Kolbės kankinystė. Jis miršta už kitą; jis miršta supamas šlovinimo giesmių; jis sudeginamas ir išliejamas – jo visa gyvybė suardoma, bet būtent taip jis atbaigia savo atsidavimą, savęs atidavimą: kas laikosi savęs, save praranda, bet kas save atiduoda, save atranda...

2. Garbinimas vienybėje su Logu – krikščioniškasis gyvenimas kaip Eucharistija

Pabaigai pasiklausykime abiejų didingų mano minėtųjų Laiško romiečiams tekstų. 12, 1 apaštalas akina romiečius aukoti savo kūnus, tai yra save pačius,

„kaip gyvą, šventą, Dievui patinkančią auką, kaip dvasinį garbinimą“.

Pirmiausia idėmiau pažvelgime į pastarąjį pasakymą, kuris iš tikrųjų yra neišverčiamas. Graikų kalboje parašyta λογική λατρεία – *logos*-iškasis garbinimas. Šis pasakymas maždaug Kristaus laikais atsirado žydu ir graikų pamaldumo sąlyčio erdvėje (19). Išorinio gyvūnų ar daiktų aukojimo atžvilgiu – remiantis Izraelio tremties laikotarpiu įžvalgomis – dabar teigiama, jog tikroji auka Dievui yra žmogaus vidujiškumas, kuris pats virsta garbinimu. Auka yra žodis, auka turi būti žodiška (*logikon*), tačiau galvoje, žinoma, turimas žodis, žymintis ir išreiškiantis visą žmogaus dvasią. Pirmųjų amžių po Kristaus graikų mistikoje tai išplėtojama iki minties, kad **žmoguje meldžiasi pats dieviškasis Logas**, taip įimančias žmogų į savąjį priklausomumą Dievui (20). Tą pat aptinkame ir Romos kanone, kur prieš pat perkeitimą meldžiama, kad mūsų auka taptų *rationabilis*. Būtų nepakankama, maža to, klaidinga versti tai kaip „protiną“. Priešingai, prašome to, kad ji taptų Logu-Auka. Šia prasme prašome perkeisti atnašas, ir vėlgi ne tik to; prašymas krypsta Laiške romiečiams minima linkme: prašome, kad Logas, Kristus, kuris yra tikroji auka, mus pačius įimtų į savo aukojimą, mus „sulogintų“, padarytų „panašesnius į Žodį, tikrai protingesnius“, idant jo auka taptų mūsų ir būtų Dievo priimta kaip mūsų, būtų priskirta mums. Mes prašome, kad jis paimtų mus į savo buvimą čia ir dabar, idant būtume su juo „vienas kūnas ir viena dvasia“ (21). Prašome, kad jo auka būtų ne tik išoriška, priešais mus, ir, taip sakant, rodytųsi vien kaip materialinė auka, kurią galėtume matyti kaip kadaise daiktiškas aukas. Tada dar nebūtume pasiekę Naujosios Sandoros. Priešingai, mes prašome, kad su Kristumi patys taptume Eucharistija ir todėl priimtini Dievui. Galvoje turima būtent tai, ką Paulius Pirmajame laiške korintiečiams sako apie susijungimą su Viešpa-

čiu – susijungimą, per kurį tampame kartu su juo viena dvasine egzistencija.

Esu įsitikinęs, kad Romos kanonas šiuo savo prašymu atitinka ir tikrąją Pauliaus raginimo *Rom 12* intenciją. Kulturo kalbos taikymas krikščioniškajam gyvenimui nėra moralizuojanti alegorija; tokia kalba nepalieka nuosaly kryžiaus ir Eucharistijos, bet teisingai suprantama tik kryžiaus teologijos bei Eucharistijos kontekste. Kartu svarbios yra helenistinės mistikos atžvilgiu atliktos pataisos, leidžiančios išsiaiškinti tikrąją krikščioniškosios mistikos esmę. Tapatybės mistika, suldydanti logą ir žmogaus vidujiškumą, pranokstama krikščioniškosios mistikos: **Logas, kuris yra Sūnus, padaro mus sūnumis per gyvą sakramentinę bendrystę**. Kartu mūsų tapimas auka, mūsų pačių vienijimasis su Logu nėra vien su dvasia susijęs procesas, paliekantis nuosalyje kūną kaip kažką, kas tolina Dievui. Pats Logas yra tapęs kūnu ir dovanoja mums save per savo kūną. Todėl esame raginami **atnašauti savo kūnus kaip vienybės su Logu paženklintą garbinimą, tai yra visoje savo kūniškoje egzistencijoje leisti būti įtrauktiems į kūno bendrystę su Kristumi, į meilės bendrystę su Dievu (22)**.

Kaip tai atrodo, Paulius nusako tolesnėse eilutėse: tai reiškia „pasikeisti“, pasitraukiant iš pasaulio schemos, iš to, kas mąstoma, sakoma bei daroma, ir įsiliejant į Dievo valią: tada išengiamės į tai, kas gera, priimtina Dievui ir tobula. Atnašų perkeitimas, kuris, pasak Laišku romiečiams besivadovaujančio Romos kanono, turi apimti ir mus, turi tapti mūsų pačių perlydymo procesu – siaurą savivalę pakeičiant vienybe su Dievo valia. Savivalė iš tikrųjų yra paklusimas laiko schemoms ir priešingai, negu rodosi, vergystė; tuo tarpu Dievo valia yra tiesa ir todėl išengimas į ją – išsiveržimas į laisvę. Mano akimis, neatsitiktinai 4 ir 5 eilutėse kalbama apie tai, jog **visi** turime būti **vienas kūnas** Kristuje. **Kūnai, tai yra, kūniški žmonės, kurie tampa Eucharistija, nebėra vienas šalia kito, bet tampa viena su vienu kūnu ir jame, tampa viena viename gyvame Kristuje**. Taip čia išryškėja visos minčių eigos ekleziologinis bei eucharistinis fonas.

3. Misija kaip kosminės liturgijos tarnystė

Mūsų Eucharistijos ir misijos klausimui dar svarbesnis yra paskutinis tekstas, kurį turime apmąstyti, – *Rom 15, 16*. Paulius čia pateisina savo drąsą rašyti laišką romiečiams, kurių bendruomenės jis nei įsteigė, nei artimiau pažįsta. Pauliaus čia pateikiamas Laiško romiečiams motyvas yra labai gilus: jam būdingas apaštalo tarnybos, jam tekusios apaštališkosios užduoties supratimas čia atsiskleidžia taip aiškiai, kaip, nepaisant visų didžiųjų ištarų apie apaštalavimą, niekur kitur nepasirodo. Paulius sako, jis parašęs laišką norėdamas būti

„pagonims Kristaus Jėzaus tarnu ir kaip kunigui skleisti Dievo Evangeliją, kad pagonys taptų priimtina atnaša, pašventinta Šventosios Dvasios“.

Laiškas romiečiams, šis parašytasis ir skelbtinas žodis, yra apaštalavimo aktas, negana to: liturginis, kultinis vyksmas. Jis toks yra todėl, kad padeda pagonis perkeisti taip, kad jie kaip atnaujintoji žmonija taptų kosmine liturgija, kur žmonija virstų Dievo garbinimu, jo šlovės spindesiu. Tai, kad apaštalas laišku perteikinėja Evangeliją, nėra religinė ar filosofinė propaganda, nėra socialinė misija ar asmeninis charizminis darbas; jis, pasak Heinricho Schliero, „atlieka Dievo autorizuotą, įteisintą ir apaštalui deleguotą užduotį“. Tai kunigiškasis aukojimo aktas, eschatologinė tarnystė: Senojo Testamento aukojimo tarnystės išpildymas ir atbaigimas. Paulius, vėlgi pasak Schliero, šioje eilutėje pateikia save „kaip eschatologinio kosmoso aukojantįjį kunigą“ (23).

Laiške filipiečiams aptikome, jog kankinystė vaizduojama kaip liturginis vyksmas bei siejama su kryžiaus ir Eucharistijos teologija; *Rom 12* tas pat buvo pasakyta krikščioniškojo gyvenimo, kaip tokio, atžvilgiu; dabar kaip kunigiškasis aktas, kaip Kristaus įsteigtos, pasauliui atviros ir visą pasaulį aprėpiančios liturgijos atlikimas aikštėn iškyla specifiškai apaštališka tikėjimo skelbimo tarnystė. Ryšio su Jėzaus Kristaus Pascha ir jo buvimo Bažnyčioje per Eucharistiją čia tiesiogiai neįmanoma išvelgti. Bet kartu to vis dėlto nevalia išleisti iš akių. Galiausiai ir čia kaip dvasinis pagrindas būtinas „susijungimas su Viešpačiu“, suvienijantis mus su juo į vieną kūnišką-dvasinę egzistenciją. Be šios realios kristologinės vienybės visa nuslystų į vien mąstymo, norėjimo ir veikimo bendrystę, vadinasi, apsiribotų moralumo bei racionalumo sąsajomis. Būtent tam Paulius nori pasipriešinti savo liturgine kalba, kuria jis parodo, kad misija yra daugiau negu tai: kad ji remiasi sakramentu, kad ji yra realus susivienijimas su paaukotu ir per prisikėlimą amžinai gyvu tapusiu Jėzaus Kristaus kūnu. Taip perimamos bei pagilinamos mintys, atėjusios mums apmąstant *Rom 12*. Eucharistija, kuri liktų vien kažkuo, kas yra prieš mūsų akis, būtų nustumta į daiktiskumą, ir tikrasis krikščioniškasis lygmuo būtų nepasiekiamas. Ir priešingai: krikščioniškoji egzistencija, kuri nebūtų išitraukimas į Viešpaties Paschą, kuri pati netaptų Eucharistija, neiškovotų iš mūsų veiklos morališkumo matmens ir vėlgi nepasiektų kryžiaus įsteigtos naujosios liturgijos vientisumo. Tad apaštalo misijinis darbas, kaip toks, nėra šalia liturgijos – abu sudaro daugelio matmenų gyvą vientisą visybę.

Baigiamieji apmąstymai: Eucharistija kaip misijos ištaka

Ką tai galiausiai reiškia Eucharistijos ir misijos ryšio atžvilgiu? Kokia prasme Eucharistiją galima apibrėžti kaip misijos ištaką? Kaip matėme, Eucharistijos nevalia laikyti savotiška reklamine akcija, kuria būtų mėginama laimėti žmones krikščionybėi. Jei taip elgiamasi, iškreipiama ir Eucharistija, ir misija. Veikiausiai galėtume suvokti Eucharistiją (jei tas žodis teisingai suprantamas) kaip mistinį krikščionybės centrą, kur Dievas vis slėpiningai iš savęs išžengia bei įtraukia mus į savo

glėbį. Eucharistija yra Jėzaus didžiosios savaitės pirmos dienos pažado išpildymas: „O aš, kai būsiu pakeltas nuo žemės, visus trauksiu prie savęs“ (*Jn 12, 32*). Idant misija būtų daugiau negu propaganda tam tikrų idėjų naudai ar tam tikros bendrystės reklamavimas, idant ji kiltų iš Dievo ir pas jį vestų, ji turi kilti iš giliau negu veiklos planavimas bei iš to išplaukiančios veikimo strategijos. Jos ištaka turi būti aukštesnė ir gilesnė negu reklama ir įkalbinėjimas. „Krikščionybė yra ne įkalbinėjimo darbas, bet tai, kas išties didu“, – labai gražiai kartą yra pasakęs Ignotas Antiochietis. Suprasti, kas čia turima galvoje, mums gali padėti Teresės Lizijetės buvimo misijų globėja būdas. Teresė niekada nėra buvusi misijų krašte, niekada tiesiogiai nevykdė misijų veiklos. Tačiau ji suvokė, kad Bažnyčia turi širdį, ir kad ta širdis yra meilė. Ji suvokė, kad apaštalai nebegali skelbti, kankiniai nebegali lieti savo kraujo, jei ta širdis nebedega. Ji suvokė, kad meilė yra viskas, kad ji aprėpia visus laikus ir erdves. Ir ji suprato, kad ji pati, mažoji vienuolė, būdama už Karmelio groto viename Prancūzijos provincijos mieste, galėjo būti visur, nes ji, kaip mylinčioji, su Kristumi buvo Bažnyčios centre (24). Ar misijos nusilpimo per pastaruosius trisdešimt metų priežastis nebus ta, kad ėmėme galvoti tik apie išorinius veiksmus ir beveik užmiršome, kad visa ši veikla turi būti nuolat maitinama iš gilesnės šerdies? Ši šerdis, kurią Teresė vadina tiesiog „širdimi“ ir „meile“, yra Eucharistija. Juk ji yra ne tik nenutrūkstamas dievažmogiškosios Jėzaus Kristaus meilės buvimas čia ir dabar, kuris visada yra Bažnyčios ištaka, be kurios ji paskęstų, būtų nugalyta mirties vartų. Ji, kaip dievažmogiškosios Kristaus meilės buvimas čia ir dabar, visada taip pat yra žmogaus Jėzaus perėjimas į žmones, kurie yra jo „nariai“, kurie patys tampa Eucharistija ir per tai „širdimi“ bei „meile“ Bažnyčiai. Anot Teresės, kai ta širdis nebeplaka, apaštalai nebegali skelbti, seserys nebegali guosti bei gydyti, pasauliečiai nebegali artinti pasaulio prie Dievo karalystės. Širdis turi likti širdimi, kad tinkamai tarnauti galėtų kiti organai. Būtent tada, kai Eucharistija tinkamai švenčiama „Aukštutiniame kambaryje“, pagarbaus tikėjimo vidinėje erdvėje be jokių kitokių intencijų, išskyrus norą būti priimtina Dievui, iš jo kyla tikėjimas – tas tikėjimas, iš kurio dinamiškai trykšta misija, per kurią pasaulis tampa gyva atnaša – šventuoju miestu, kuriame nebėra jokios šventyklos, nes jo šventykla yra pats Viešpats, visagalis Dievas, ir Avinėlis. Ir „miestui apšviesti nereikia nei saulės, nei mėnulio, nes jį apšviečia tviskanti Dievo šlovė ir jo žiburys yra Avinėlis“ (*Apr 21, 22* ir t.).

Nuorodos

(1) Tema „Eucaristia come genesi della missione“ („Eucharistija kaip misijos pradžia“) buvo Como vyskupijos Eucharistinio kongreso, kuriame 1997 m. rugšėjo 10 d. pateikti šie apmąstymai, pagrindinė mintis. Šiek tiek pakeitęs, šį pranešimą pakartojau 1997 m. rugšėjo 25 d. nacionaliniame Eucharistiniame kongrese Bolonijoje.

- (2) Plg. P. B. I. Bilaniuk. The Apostolic Origin of the Ukrainian Church. Toronto 1988.
- (3) Plg. H. Jedin (Hg.). Handbuch der Kirchengeschichte III 1: Die mittelalterliche Kirche. Freiburg 1966. P. 275–278 (autorius J. Kempf); išsamios literatūrinės nuorodos p. 268 ir t.
- (4) Pagrindinis „misijinės liturgijos“ idėjos atstovas vokiečių kalbos erdvėje šeštajame dešimtmetyje buvo J. Hofingeris; plg. J. Hofinger (Hg.). Mission und Liturgie. Der Kongress von Nimwegen 1959. Mainz 1960; J. Hofinger, J. Kellner. Liturgische Erneuerung in der Weltmission. Innsbruck 1957.
- (5) Plg. H. Schlier. Der Römerbrief. Freiburg 1977. P. 106–116.
- (6) Plg. H. Gese. Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977. P. 85–106, ypač p. 105 ir t.; B. Lang. Kippaer-kapporaet usw.: Botterweck – Ringgren – Fabry. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV. Stuttgart 1984. P. 303–318.
- (7) Plg. Iš 25, 8. 40; 26, 30; 27, 8; plg. taip pat Iš 39, 43; 40, 23.29; Hbr 8, 5. Plg. Irenejus. Adv. haer. IV 14, 3 (SC 100, p. 548; Fontes Christiani 8/4, p. 109–111).
- (8) Gese. Op. cit. P. 105.
- (9) Šiuos sąryšius išsamiau pavaizdavau savo nedidelėje knygoje „Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ (Hagen 1998. P. 47–49).
- (10) A. Feuillet savo reikšmingoje knygoje „La sacerdoce du Christ et ses ministres“ (Paris 1972) parodė, kad Jn 17 giliai šaknijasi žydų susitaikinimo šventės liturgijoje; ypač p. 39–63. Šioje perspektyvoje Jono evangelija susiliečia su Laišku hebrajams, kur Kristaus kryžius irgi suprantamas visiškai remiantis Yom Kippur liturgija. Kita vertus, Jonas – kaip ir sinoptikai – kryžių sieja su žydų Paschos liturgija bei teologija. Th. Maertenso darbe „Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste (Mainz 1965) p. 59–72 parodoma, kad į krikščionišką Velykų teologiją buvo taip pat įimta elementų iš Palapinių šventės liturgijos.
- (11) Todėl kritikuotina, kai liturgijos mokslo Eucharistijos formavimosi aptarimuose – pagrindai – pateikiami išankstiniai religijotyriaus apmąstymai bei nagrinėjamos Eucharistijos iš Senojo Testamento kylančios žydiškos šaknys, tuo tarpu *kryžius* – kaip liturgijai nepriskirtinas aktas – paliekamas nuošalyje. Taip nuo pat pradžių iš akių išleidžiamas savitas krikščioniškosios liturgijos realizmas, specifinė krikščioniškosios liturgijos naujybė, kartu nelaukta vienijanti ją su pasaulio religijų liturgijomis. Kam ateitų į galvą vaizduoti žydų Paschos liturgiją, nesiremiant Iš 12 pavaizduotu pamatiniu įvykiu, kurį joje norima sudabartinti? Deja, toks priekaištas adresuotinas ir daugeliu atžvilgių pavyzdžiam H. B. Meyerio darbui „Eucharistie“ („Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft“, Bd. IV. Regensburg 1989), kur net nedideliame skirsnyje „Gyvybės atidavimo ženklai“ nepasitaiko žodis „kryžius“.
- (12) Plg. H. Schlier. Der Brief an die Epheser. Düsseldorf 1958. P. 252–280; pirmiausia didysis ekskursas „Hieros Gamos“, p. 264–276.
- (13) Didache/Dvylikos apaštalų mokymas (Fontes Christiani 1, p. 124–127).
- (14) Ten pat, p. 132–135.
- (15) Plg. čia vedų mitą apie Purusą; kūrinių randasi iš paaukoto pirmųkščio milžino Purusos, pasaulis rymo ant au-
- kos. Žr. J. Gonda. Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Induismus. Stuttgart 1960. P. 187 ir kitur.
- (16) Plg. J. Ratzinger. Ein neues Lied für den Herrn. Freiburg 1995. P. 165 ir t.
- (17) Plg. P. Bonnard. Mourir et vivre avec Jésus – Christ selon Saint Paul: Rev. d'histoire et de philosophie religieuse 36 (1956), 101–102.
- (18) Graikiškasis ir vokiškasis tekstas: A. Lindemann – H. Paulsen. Die Apostolischen Väter. Tübingen 1992. P. 258–285; taip pat plg. G. Buschmann. Das Martyrium des Polykarp. Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 6).
- (19) O. Caselis klasikiniame savo straipsnyje „Die λογική λατρεία der antiken Mystik in der christlichen Umdeutung“ (JWL 4 [1924], 37–47) – laikydamasis veikia neigiamos pamatinės nuostatos ST atžvilgiu – akcentuoja išsiai graikišką-helenistišką šios sąvokos kilmę. Tačiau mintis ir sąvoka tikrai neatsiktinai pirmąkart pasirodo judaizmo, helenizmo ir krikščionybės sąlyčio erdvėje, pavyzdžiui, Filono raštuose, Saliamono odėse ir Apaštalų konstitucijų 7 ir 8 knygos žydiškiosiose maldose. Iš tiesų mintis, kaip tokia, subrendo jau Senajame Testamente, prisiminkime Oz 14, 3, Ps 50, 8–14: „Neimu iš jūsų ūkio jokio jaučio... Jei būčiau alkanas, tau nesiskųčiau... Argi aš valgau jaučių mėšą ar geriu ožių kraują? Atnašauk Dievui savo šlovinimo auką...“ Ps 51, 18 ir t.: „...jei atnaščiau deginamąją auką, tu jos nepriimtum. Tikra auką Dievui – susigraudinusį dvasia...“ Ps 68, 31 ir t.; Ps 119, 108: „Priimk mano laisvas šlovinimo atnašas“. Pagrįstai galima teigti, kad žodžio-aukos sąvoka kyla iš ST, tad vartai krikščioniškajai aukos sąvokai bei naujoms plėtotėms susitinkant su graikiškąja dvasia buvo atviri.
- (20) Plg. tekstus ir jų aiškinimą darbe: H. Schlier. Der Römerbrief. P. 356 ir t. t.
- (21) Plg. J. A. Jungmann. Missarum sollemnia II. Freiburg 1952, p. 236 ir t.
- (22) Plg. H. Schlier, op. cit., p. 355 ir t. Labai gilus Rom 12, 1–2 aiškinimas aptinkamas B. Nichtweisso ir F. Hahno galiausiai išleistuose E. Petersono komentaruose „Der Brief an die Römer“ (Schriften, Bd. 6. Würzburg 1997), p. 331 ir t. Petersonas labai pabrėžtinai atskleidžia ryšį su Kristaus mirtimi ant kryžiaus kaip kulto aktu bei visos eilutės su kultu susijusią reikšmę. Jis taip pat akcentuoja tylią polemiką, nukreiptą prieš gyvūnų aukojimą: „...auka to, kuris aukoja savo kūną, labiau atitinka λόγος, negu to, kuris Dievui atnašauja gyvūnus“ (p. 332). Galiausiai, turėdamas tai prieš akis, jis pabrėžia krikščioniškojo kulto sąsają su Logu: „Priešingai visokiam iracionalizmui, tai leidžia išvelgti krikščioniškajam tikėjimui būdingą sąsają su Logu“.
- (23) Schlieras (op. cit., p. 430 ir t.) ir Petersonas (op. cit., p. 367) atkreipia dėmesį į teksto ryšį su Iz 66, 20: „Ir iš visų tautų jie pargabens jūsų brolius kaip atnašą [minchah] Viešpačiui“. Petersonas šiuo klausimu: „Paulius jaučiasi šio laiko pabaigoje išpildyti numatyto pažado vykdytojas“. Nuoroda į Iz 66, 20 taip pat pateikta: J. A. Fitzmyer. Romans. Doubleday 1993, p. 712. Fitzmyeris taip pat pabrėžia ryšį su Fil 2, 17 ir Rom 12, 1.
- (24) Thérèse de Lisieux. Œuvres complètes. Cerf et Desclée 1992. Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Coeur), p. 225 ir t. Tekstas išsamiai aiškinamas: U. Wickert. Leben aus Liebe. Therese von Lisieux. Vallendar-Schönstatt 1997, p. 15–40.