

Alfons Skowronek

Eklezjalna treść sakramentów

Collectanea Theologica 39/3, 19-33

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS SKOWRONEK, KATOWICE

EKLEZJALNA TREŚĆ SAKRAMENTÓW

Nową sytuację w dzisiejszej teologii sakramentów scharakteryzować można zwięźle: na nowo dokonuje się odkrycia eklezjalnych wymiarów sakramentów. Współczesna refleksja teologiczna sięga do analiz, którym przysługuje walor naświetleń wręcz pionierskich. Nie zadawałają już uzasadnienia typu: sakramenty odznaczają się rysem eklezjalnym, ponieważ Kościół ma prawo uściślenia ich rytualnego obramowania, ponieważ swą skuteczność sprawiają sakramenty tylko w Kościele, że sakramenty stanowią konkretyzację ekonomii zbawienia, która w Chrystusie objawia się i aktualizuje jako ekonomia inkarnowana, a tym samym i sakramentalna itp.¹ Stwierdzenia tego rodzaju nie idą w głąb, dotykają aspektów raczej peryferyjnych. W grę wchodzi tymczasem zagadnienia bardziej zasadnicze i specyficzne. W sakramentach Kościół się po prostu wypowiada, one budują Kościół i wyposażają go w określoną strukturę; w sakramentach Kościół rodzi i powołuje do życia swe dzieci, a zarazem wytwarza i buduje sam siebie. Eklezjocentryczny sposób widzenia sakramentów rzutuje korzystnie na rozwiązywanie wszystkich najbardziej złożonych problemów sakramentologii ogólnej i szczegółowej (ustanowienie, septenarium, sprawczość, personalizizm sakramentów czyli problematyka osobowego zaangażowania itd.). Zagadnienia z zakresu sakramentologii ogólnej nasycone zostały treścią eklezjologiczną już do tego stopnia, iż zagrożeniu ulega odrębna egzystencja tego traktatu; postuluje się — i już realizuje² — integrację tego działu teologii sakramentalnej z traktatem o Kościele.

O eklezjalnym wymiarze problematyki sakramentalnej pisałem w szeregu artykułach³. W niniejszym szkicu przedstawione

¹ Por. E. Ruffini, *Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche*, Concilium 4(1968) 50.

² Z koncepcją taką występuje śmiało zaplanowane kompendium dogmatyki *Mysterium salutis*, wyd. J. Feiner i M. Löhrer, t. I, Einsiedeln 1965, XXXVII i LIII.

³ *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 67 (1964) 276—286; *Kościół jako Prasakrament*, Ateneum Kapłańskie

zostaną tylko uwagi o kościelnym aspekcie sakramentów Eucharystii, kapłaństwa, małżeństwa i namaszczenia chorych, o trzech pozostałych traktowano na innych miejscach⁴. Mimo iż o wyborze tych czterech sakramentów zadecydował wzgląd raczej zewnętrzny, można mówić o pewnej przynależności do siebie wymienionych znaków łaski. Związek Eucharystii z kapłaństwem nie wymaga uzasadnień. Zastrzeżenia nasuwać może natomiast sukcesywne traktowanie o małżeństwie i sakramencie chorych (ten drugi sakrament łączy się raczej z pokutą, przy małżeństwie natomiast dałoby się wskazać na związki z Eucharystią). Jeżeli jednak przyjąć, że każdy sakrament jest aktem samourzeczywistnienia się Kościoła dotykającego jednostkę w decydujących okolicznościach jej życia⁵, wówczas stwierdzić należy, że namaszczenie chorych i małżeństwo są niewątpliwie odzwierciedleniem takich sytuacji. Na fakt ścisłego powiązania eklezjalnego tych sakramentów wskazuje i ten moment, że właśnie w małżeństwie stosunek Chrystusa do swej Oblubienicy-Kościoła znajduje swe trwałe odbicie. Ponieważ zaś to oddanie się Chrystusa Kościołowi jest wyrazem miłości aż do końca (J 13, 1), odbiciem tej nieśmiertelnej więzi powinna być choroba chrześcijanina zagrożonego śmiercią, a przeżywana w społeczności Kościoła.

1. Eucharystia

Wśród wszystkich sakramentów Eucharystia wykazuje najdobitniej swe związki ze społecznością kościelną. Nie dostrzeganie tej łączności i nie wysuwanie jej na plan pierwszy wypacza pojęcie tego sakramentu. Cały stosunek Eucharystii do Kościoła ujmuje zwięźle M. S c h m a u s stwierdzając: „Eucharystia jest ofiarą Chrystusa i Kościoła”⁶. To samo podkreśla J. A. J u n g m a n n posuwając się jeszcze dalej, gdy zauważa, że rzymski *Ordo Missae* czyni tylko aluzję co do Chrystusowego charakteru Mszy, natomiast o Mszy jako ofierze Kościoła mówi często i w całej rozciągłości. „Można powiedzieć: ofiara Chrystusa ukazuje się w liturgii Mszy św.

68 (1965) 1—10; *Wokół eklezjalnego aspektu Chrztu i Bierzmowania*, Ateneum Kapłańskie 69 (1966) 1—9; *Eklezjalna struktura sakramentu Pokuty*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 14 (1967) 463—471; *Kościelno-trwórcza rola sakramentów w ogólności*. *Collectanea Theologica* 38 (1968); *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako Prasakramentu*, Śląskie Roczniki historyczno-teologiczne, 1 (1968).

⁴ Por. przypis nr 3.

⁵ Por. K. R a h n e r, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Br. 1961, 38.

⁶ *Katholische Dogmatik*, IV/1: *Die Lehre von den Sakramenten*, München 1957, 326.

spowita w ofiarę Kościoła”⁷. Pierwszorzędnym i bezpośrednim skutkiem współuczestnictwa w ofierze Mszy św. jest włączenie się i nawiązanie kontaktu z kościołem, który w Eucharystii uzewnętrznia swoją najgłębszą istotę.

Już przy przeistoczeniu powstaje skutek różny od tej *res*, jaka staje się udziałem człowieka dopiero w przyjęciu Komunii św. Chodzi tu niewątpliwie o jakiś skutek eklezjalny. Priorytet tego eklezjalnego skutku można wyprowadzić z orzeczenia Soboru Trydenckiego, według którego pierwsze działanie Najśw. Sakramentu polega na „reprezentacji” ofiary krzyżowej. Tym samym uwypuklona została wyraźnie kościelna rzeczywistość (*res*) tego sakramentu: „Ofiara Chrystusowa i Chrystus jako dar ofiarny przybrały uchwytną postać w Kościele rozszerzonym w czasie i przestrzeni”⁸. Poszczególne jednostki otrzymały łaskę tego sakramentu tylko wówczas, jeśli włączy się w ofiarę Kościoła, jeżeli w tej właśnie postaci — jako ofierze Kościoła — będzie pożywała Ciało i Krew. Przyjmując święte postacie człowiek manifestuje swą przynależność do Kościoła.

K. R a h n e r stwierdza lapidarnie: „*res et sacramentum* (a więc pierwszym skutkiem i przyczyną pośredniczącą pozostałych skutków) jest w tym sakramencie (pogłębione) wcielenie w ... jedność mistycznego ciała Chrystusa”⁹. A oto wypunktowane tylko za tym autorem racje poświadczające wybitnie eklezjalną treść Eucharystii. Eucharystia zawiera w sobie w sposób uchwytny po prostu wszystkie elementy konstytuujące Chrystusowy Kościół: 1. jest pewnym wyodrębnieniem ze świata; 2. posiada hierarchiczną strukturę (kapłan i lud); 3. odznacza się charakterem „usługowym”, skierowującym ją do Boga i wykluczającym traktowanie tego sakramentu jako celu w sobie (ofiara!); 4. w Eucharystii zostaje wypowiedziane słowo uobecniające to, co wygłasza (słowo wieczernikowej anamnezy jest „prasłowem Kościoła”); 5. podstawowym prawem rządzącym Eucharystią jest jedność (wszyscy biorą udział w tej samej uczcie); 6. uwydatnia się w Eucharystii charakter pokuty, ekspiacji za grzechy świata; 7. Eucharystia mieści w sobie niepokonalną i zwycięską łaskę Bożą; 8. Eucharystia jest zorientowana w sposób radykalny na usługowanie obcym; sprawowana jest *pro mundi salute*¹⁰.

Wypowiedzi innych teologów na temat pierwszeństwa skutku eklezjalnego Eucharystii zgrupować można wokół pojęcia jedności sprawianej przez ten sakrament, głębiej włączający jednostkę w Kościół.

Zaznaczyć jeszcze trzeba, że przy korzystaniu z określeń „pierw-

⁷ *Das eucharistische Hochgebet*, Leipzig 1955, 19.

⁸ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953, 61.

⁹ *Dz. cyt.*, 74.

¹⁰ *Dz. cyt.*, 75.

szy” lub „pierwszorzędny” nie tyle chodzi o pierwszeństwo czasowe kościelnych skutków sprawianych przez sakrament, ile raczej o podkreślenie głównego ich znaczenia w zespole poszczególnych efektów sakramentalnych. W tym sensie określenie „pierwszorzędny” jest równoznaczne z takimi przymiotnikami jak: „ostateczny”, „istotny”, „najważniejszy”. Tak więc Eucharystia jest z istoty swej sakramentem jedności i miłości braterskiej. *Res tantum*, czyli owoc ostateczny Eucharystii to jedność Kościoła. Głównym skutkiem Eucharystii jest pogłębienie i intensyfikacja życia w społeczności Chrystusowej. „Uczta ofiarna, Komunia, jest nie tylko zjednoczeniem z moim Chrystusem, lecz z Chrystusem Głową Kościoła i Panem dziejów”¹¹. Eucharystia wytwarza jedność potrójnego rodzaju: pierwsza, inkorporacja, powoduje jedność jednostki z Chrystusem, Głową Ciała Mistycznego, druga, tzw. konkorporacja, wytwarza jedność społeczną Ciała Mistycznego (jedność wśród braci), trzecia zaś wcielając daje człowiekowi prawo do chwały niebiańskiej¹².

Przytaczanie wszystkich niezliczonych wypowiedzi na temat jedności jako istotnego skutku Eucharystii byłoby niemożliwością¹³. Na moment eklezjalny jako najważniejszy wśród sakramentalnych skutków Eucharystii wskazują wreszcie te wszystkie teksty — równie nieprzebrane — mówiące o istnieniu i istocie Kościoła związanej nierozdzielnie z egzystencją i naturą Eucharystii. Fakt tego ścisłego związku uwidaczniają już dostatecznie uwagi wypowiedziane wyżej. Kościół bez Eucharystii i Eucharystia bez Kościoła nie istnieje. Zestawiając ofiarę Krzyża z ofiarą Mszy św. mówi się nawet o pewnym „plusie” przypadającym Mszy św., a nie przysługującym ofierze Krzyża; plusem tym jest udział Kościoła¹⁴. W Eucharystii rodzi się życie Kościoła, dopełnia się jego egzystencja; dopiero od tego momentu Kościół staje się Ciałem Mistycznym w sensie eminentnym i nieprzemijalnym. „Eucharystia jest najskuteczniejszym narzędziem budowy Kościoła. W Eucharystii rozpatrywanej w charakterze ofiary

¹¹ J. Auer, *Einheit und Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft*, W: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, wyd. M. Schmaus, München 1960.

¹² Por. A. Piolanti, *Gli effetti del Sacramento dell'Eucaristia*, La Scuola Cattolica 83 (1955) 3.

¹³ Por. np. Ch. Journet, *La Communion*, Nova et Vetera 31 (1956) 108; J. Bacciochi, *Eucharistie (Théologie)*, W: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, IV, Paris 1956, kol. 654n.; J. T. Dittoe, *Sacramental Incorporation in to the Mystical Body*, *The Thomist* 9 (1949) 500 nn.; B. Häring, *L'importance communautaire des sacrements dans l'Eglise*, *Lumen Vitae* 13 (1958) 448; E. Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakramente*, Heidelberg 1950, 120; J. Pascher, *Um die Grundgestalt der Eucharistie*, *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 ((195) 66; E. H. Schillebeeckx, *L'amour vient de Dieu*, *La Vie spirituelle* 88 (1953) 577; J. Pascher, *L'évolution des rites sacramentelles*, Paris 1952, 16.

¹⁴ Por. M. Schmaus, *Christus, Kirche und Eucharistie*, W: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, 68.

uwypatnia się również istota Kościoła”¹⁵. Eucharystia i Kościół należą do siebie w sposób tak dalece istotny, że bez łącznego traktowania tych dwu wielkości nie można w ogóle o żadnej z nich mówić sensownie. Eucharystia stanowi bowiem najczystszy i najwznioślejszy akt życia Kościoła. Krótko mówiąc — „aspekt społeczny Eucharystii jest faktem tak oczywistym, iż nie zachodzi potrzeba żadnego dowodu”¹⁶.

O. Semmelroth czyni trafne spostrzeżenie, gdy stwierdza, że relacje między Eucharystią a Kościołem zaczęto podkreślać od chwili zwrócenia uwagi na symboliczny charakter znaku tego sakramentu (*symbolische Zeichenhaftigkeit*). Przez długie wieki rozważano niemal wyłącznie zagadnienie sprawczości sakramentów. Semmelroth wskazuje na symbolikę dwu znaków eucharystycznych. Najpierw analizuje pojęcie uczty z symbolicznym dla niej znaczeniem wina uwypatniającego uroczysty charakter eucharystycznej uczty: element solenności wskazuje zaś wybitnie na społeczny sens tego sakramentu, uroczystych biesiad nikt bowiem nie wyprawia dla samego siebie. Drugim momentem ukazującym społeczno-kościelną treść Eucharystii jest symbolika gestu poprzedzającego w wieczerniku ustanowienie Najświętszego Sakramentu. Podczas gdy wszyscy trzej synoptycy opisują ustanowienie Eucharystii przy ostatniej wieczerzy, św. Jan opuszcza tę relację. W miejsce tej informacji składa sprawozdanie z ceremonii obmycia nóg. Symbolika eklezjalna tego gestu jest następująca: Chrystusową posługę kontynuować winni wszyscy chrześcijanie; eucharystyczna ofiara działać ma w pełnej braterskiego oddania posłudze spełnianej przez zasiadających przy wspólnym stole eucharystycznym¹⁷.

Z przedstawionych dotąd uwag wynika, że wśród dzisiejszych teologów zaznacza się silna tendencja do wysuwania na plan pierwszy eklezjalnych skutków Eucharystii. Teza o bezpośrednim pierwszeństwie skutku eklezjalnego wyrażana jest bądź *explicite*, bądź też mieści się w wypowiedziach na temat jedności sprawianej przez Eucharystię oraz w stanowisku, w myśl którego Kościół i Eucharystia związane są z sobą nierozdzielnie¹⁸.

¹⁵ Ks. W. Granat, *Dogmatyka Katolicka*, t. VII; *Sakramenty święte*, cz. I: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, 156n.

¹⁶ A. Gratieux, *L'aspect social de l'Eucharistie*, *La Vie Spirituelle* 94 (1956) 451.

¹⁷ *Missverstandene Eucharistie?* *Stimmen der Zeit* 85 (1959) 184.

¹⁸ Warto tu zasygnalizować jeszcze trzy pozycje o stosunku Eucharystii do Kościoła: Kl. Mörsdorf, *Der Träger der eucharistischen Feier*, W: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, 72—91, naświetla ten stosunek ze stanowiska prawa kanonicznego. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, sacrement d'espérance ecclésiale*, *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1961) 561—592; 673—695 omawia te relacje pod eschatologicznym kątem widzenia. Na specjalną uwagę zasługuje interesujący przyczynek: B. Schultze, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie*, *Zeitschrift für Theologie* 77 (1955) 257—

Z takiego eklezjologicznego ujęcia Eucharystii wypływają wnioski o dużym znaczeniu praktycznym. Skoro Msza św. jest ofiarą Chrystusa występującą w oprawie eklezjalnej, uobecnia ofiary Krzyżowej nie wolno wyobrazić sobie w ten sposób, jakoby ofiarę tę stawiano przed nami jako zawsze tryskające źródło łask, wobec którego wystarcza postawa czysto odbiorcza. Dowodem, że tak mniej więcej przez długie wieki patrzano na skutki Eucharystii jest zawity traktat o różnych kategoriach „owoców Eucharystii” przekształcający się często wręcz w komercyjną taryfę, która z drobiazgowością buchalteryjną rejestruje kwanty owocności, jakie z Mszy św. czerpią: celebrujący kapłan, składający stypendium, obecni zwykli wierni, zakrystian, ministranci itp. Chodzi tymczasem raczej o to, „ażebyśmy czynnie współdziałali z ofiarą Chrystusa, ażeby jedna ofiara, którą z nim zanosimy, stanowiła wyraz także naszego posłusznego oddania się Bogu Ojcu, tak jak jest ona wyrazem jego posłusznego oddania się”¹⁹. W zacytowanej wyżej definicji Schmausa, według której „Eucharystia jest ofiarą Chrystusa i Kościoła”, łącznik „i” ma najpierw negatywne znaczenie, że konkretne zbawienie człowieka jest dziełem nie tylko samego Chrystusa. Sens pozytywny spójnika „i” zawiera natomiast apel do człowieka, który winien aktywnie włączyć się w Chrystusowe dzieło zbawcze. W eklezjalnej definicji Mszy św. jest więc miejsce na personalistyczne pogłębienie stosunku do Chrystusowej ofiary Krzyżowej.

Gdy chodzi o czynny udział w Mszy św., podkreślić należy przede wszystkim, że udział ten jest pełny wówczas, gdy wierni w czasie Najświętszej Ofiary pożywają Ciało Pańskie. Związek między ofiarą a jej spożyciem jest tak ścisły, iż konsekracja podjęta przez kapłana z wyraźną intencją niespożycia świętych postaci przez siebie oraz niepodania ich do spożycia wiernym byłaby ofiarą spełnioną nieważnie; kapłan nie dokonałby ani przeistoczenia, ani ofiary²⁰. Jeżeli przechowuje się konsekrowane postacie, nie czyni się tego w pierwszym rzędzie dla celów adoracji, ale przede wszystkim dla umierających jako wiatyk (tak przechowywanie usprawiedliwia Sobór Trydencki) i z myślą *de peregrinantibus in via*, którymi są wszyscy wierni na świecie. Sama zaś adoracja wymaga od chrześcijanina dwu i tylko dwu aktów: odpowiednio do charakteru Ciała Pańskiego jako pokarmu może być adoracja tylko dziękczynieniem za Komunię św. (oczywiście, nie tyle w sensie dziękowania Panu, że zechciał być moim gościem, powinien to być raczej wysiłek zmierzający ku przetransponowaniu treści ofiary eucharystycznej dla moich indywidual-

300; autor wykazuje, że we współczesnej rosyjskiej teologii prawosławnej zagadnienie stosunku Eucharystii do Kościoła dyskutowane jest bardzo żywo.

¹⁹ Jungmann, *dz. cyt.*, 20.

²⁰ A. Winklhofer, *Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung*, W: *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, 105 n.

nych potrzeb związanych z dniem powszednim) lub przygotowaniem do przyjęcia Ciała Pańskiego (w tym miejscu konieczny byłby ekskurs na temat istoty tzw. Komunii duchowej, która u naszych wiernych przekształcała się w dewocję wołającą o grubą rewizję teologiczną; zagadnienie to zasługuje jednak na odrębne omówienie).

Uczestnictwo w Mszy św. połączone z pożywaniem jest zatem świadectwem osobistego głębokiego włączenia się w Chrystusowe dzieło zbawcze. W akcie przyjmowania Komunii św. zwrócić jednak trzeba baczniejszą uwagę na charakter dyspozycji komunikującego. Duże znaczenie należy przypisać następującym słowom K. Rahnera: „W normalnym wypadku przeciętnego chrześcijanina nie miałyby np. żadnego sensu chęć komunikowania każdego dnia, raz po razie..., nawet wówczas, gdyby ... nie istniały żadne kościelno-prawne ograniczenia. Prosty powód jest ten, że miarę (nie przyczynę!) sakramentalnego działania stanowi dyspozycja”²¹. Jeżeli dyspozycja ta z przyczyn od sakramentu niezależnych nie może więcej wzrastać, wówczas i sakrament nie może spotęgować w sposób znaczący swego działania²².

Na obowiązek aktywnego włączania się w ofiarę Mszy św. wskazują wszystkie te teksty liturgiczne, w których „ja” kapłana ustępuje miejsca zaimkowi osobowemu „my” Mistycznego Ciała Chrystusa. Jednym z najdobitniejszych świadectw tego włączenia się wiernych jest ofiarowanie kielicha, kiedy to diakon — w charakterze reprezentanta ludu — mówi modlitwę ofiarowania wspólnie z celebransem. Należy zatem wiernym nieznużenie przypominać o sensowności, wręcz nieodzowności ich obecności na Mszy św. Wymaga tego liturgiczna („ludowa”) forma Eucharystii. W tak zwanych mszach prywatnych obecność ludzi jest — dogmatycznie biorąc — zachowana (św. Augustyn powie: „my sami leżymy na patelni”, i to zawsze); jeżeli jednak na Mszy św. lud Boży nie jest obecny, liturgiczna realizacja Mszy św. ulega redukcji do „akurat wystarczającego” minimum²³.

Na usługach czynnej komunikacji między celebrującym kapłanem a ludem stoi soborowe zalecenie wprowadzania języków narodowych do Mszy św., szczególnie w te części, które są skierowane do ludu jako społeczności słuchającej. Tylko wtedy komunikacja ta zyska swą pełnię. Zachodzi bowiem „wielka różnica, czy przeznaczone do słuchania teksty poszczególne wierny współczyta dla siebie ze swojego mszalnika albo też, czy głosi je słuchającej społeczności liturg mocą specjalnego swego powołania. Jeżeli nie razi nas w tym

²¹ *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, W: *Schriften zur Theologie*, t. II, Einsiedeln 1955, 139.

²² *Tamże*.

²³ Por. E. H. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Düsseldorf 1967, 94 n.

w ogóle nic, że kapłan czyta po cichu, w obcym języku, dla siebie teksty przeznaczone dla społeczności, wtedy najwidoczniej coś nie jest w porządku”²⁴.

Dla osobowego zaangażowania w Eucharystię godna wzmianki jest myśl J. A u e r a. Uważa on, iż do pojęcia Mszy św. należą także cierpienia Chrystusowe. Cierpienia te nie mogą w Mszy św. powtórzyć się historycznie. Ale czy może ich zabraknąć? Autor jest zdania, że właśnie tu otwiera się pole działania dla Mistycznego Ciała Chrystusa; lud Boży powinien swoje cierpienia wносить w ofiarę Mszy św. i w ten sposób uobecnić historyczny czynnik zawarty w cierpieniach Chrystusa. Cierpienia te winny być włączone w Mszę św. podczas ofiarowania, w przeistoczeniu przemienione w męki Chrystusowe, a w Komunii św. podane przyjmującemu jako uczestnictwo w cierpieniach krzyżowych²⁵.

Zagadnienie różnorodności form aktywizacji człowieka w Eucharystię jest dzisiaj przedmiotem ożywionego posoborowego ruchu liturgicznego.

2. Kapłaństwo

Na temat eklezjalnego sensu sakramentu kapłaństwa, jego związków z samą istotą Kościoła, szereg celnych sugestii wypowiada K. R a h n e r²⁶. Związki kapłaństwa z Kościołem uwidacznia bezpośrednio przede wszystkim porównanie kapłańskiego charakteru sakramentalnego chrztu i bierzmowania z kapłaństwem urzędowym. Charakter sakramentalny kapłaństwa, podobnie jak charakter chrztu i bierzmowania, skierowuje do spełniania widzialnych aktów kościelnych. Kapłan (biskup) może przekazywać łaskę tylko za pośrednictwem znaków sakramentalnych Kościoła. Kapłaństwo dwu sakramentów inicjacyjnych nie jest — jak to mocno akcentuje E. H. S c h i l l e b e e c k x — uczestnictwem w kapłaństwie zorganizowanym hierarchicznie. Prawdziwym jest natomiast twierdzenie, że zarówno kapłaństwo laikatu (chrztu i bierzmowania), jak i kapłaństwo sakramentalnych święceń jest uczestnictwem w pełniejszym kapłaństwie Kościoła. Teolog flamandzki wprowadza pewne istotne uściślenie co do sposobu rozumienia wspólnego kapłaństwa wiernych, gdy stwierdza, że sprawując ofiarę eucharystyczną kapłan sam jest tym, który składa ją w imieniu Chrystusa, ale spełnia ją jako ofiarę, której nosicielem jest cały wierny lud. Znaczy to, że kapłan wystę-

²⁴ Hofmann, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung*, W: *Fragen der Theologie heute*, wyd. J. Feiner — J. Trütsch — Fr. Böckle, Einsiedeln³ 1960. 506.

²⁵ *Das eucharistische Opfer*, Münchener Theologische Zeitschrift 11 (1960) 104 n.

²⁶ Por. mój artykuł, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 67 (1964) 276—286.

puje w imieniu wiernych tylko i wyłącznie dlatego, iż występuje bezpośrednio w imieniu Chrystusa, ponieważ Chrystus reprezentowany przez niego w obrębie widzialnego Kościoła, sam jest przedstawicielem całego ludu Bożego. „W płaszczyźnie kościelnego ukazania się tajemnicy Chrystusa niebiańskiego jako dostępu do Ojca jest kapłan w ten sposób w stosunku do wiernych Chrystusem sakramentalnym: *alter Christus*”²⁷.

W świetle tego eklezjalnego spojrzenia na istotę dokonywania się Najświętszej Ofiary rozumiały stają się wnioszek K. Rahnera, że w odniesieniu do egzystencjalnego przyswojenia sobie owoców tej Ofiary na drodze wiarą przepojonego wnिकnięcia w ofiarniczy czyn Chrystusa podjęty przezeń bezpośrednio za wszystkich ludzi, kapłaństwu urzędowemu nie przysługuje żadne pierwszeństwo przed wspólnym kapłaństwem wiernych²⁸.

Ponieważ w Kościele ma wystąpić w widzialnym swym kształcie Ofiara Chrystusa i współofiarniczy gest wiernych, charakter sakramentalne chrztu, bierzmowania i kapłaństwa stanowią elementy decydujące o całej strukturze Kościoła tworząc w nim dwa stany: stan osób uobecniających Chrystusową Ofiarę (kapłaństwo urzędowe) i stan ludzi współofiarnujących (kapłaństwo laikatu wynikające z chrztu i bierzmowania). „Ten eklezjologiczny skutek jest pierwszym skutkiem tych trzech sakramentów konsekratoryjnych”²⁹. „Bez charakteru sakramentalnego nie ma Kościoła, żadnego rozwoju ... i żadnego porządku w Kościele”³⁰.

Na pierwszeństwo eklezjalnego skutku trzech sakramentów wy-ciskających charakter wskazują jednoznacznie przymiotniki określające jego zadania jako *signum deputativum*, *distinctivum* i *configurativum*. Charakter przeznacza do kultu chrześcijańskiego, co oznacza, że człowiek stygmatyzowany tym znamieniem ma kult Chrystusa uobecnić lub w nim współuczestniczyć jako członek Kościoła będącego ze swej istoty społecznością ofiarniczą. Funkcja wyróżniająca charakteru wskazuje na jakąś rzeczywistość, która nie może być rzeczywistością ukrytą; nie mogłoby wówczas być mowy o jakiegokolwiek dystynkcji. Charakter jako znak wyróżniający zyskuje swą widzialność w historycznie uchwytnym Kościele. Jako znak upodabniająca charakter wskazuje na swą eklezjalną treść w tym sensie, że upodabnia człowieka do Chrystusa ofiarującego, a więc jest wyrazem faktu przynależności do tej społeczności (kościelnej), w której Chrystusowa Ofiara wkracza w historię ludzkości i w niej się uobecnia.

Z uwag powyższych wynika, że Kościół nie tylko naświetla ta-

²⁷ *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, 207.

²⁸ *Priesterliche Existenz*, W: *Schriften zur Theologie*, t. III, Einsiedeln 1956, 297.

²⁹ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 63.

³⁰ J. Barbel, *Quellen des Heils*, Luxemburg 1947, 30.

jemnicę kapłaństwa (hierarchicznego i świeckich), ale i na odwrót, kapłaństwo — w podwójnej swej funkcji — uwydatnia sens misji Kościoła. A. Winklhofer słusznie podnosi, że bez kapłanów nie istniałby ani jeden sakrament (mimo iż chrztu św. może udzielić ważnie osoba nieochrzczona; bez ofiary Kościoła zanoszonej przez kapłanów żadna łaska nie byłaby komunikatywna). Kapłani są ojcami w Kościele, a nawet ojcami Kościoła³¹. Problem Kościoła łączy się solidarnie i nierozłącznie z Chrystusowym kapłaństwem. W kapłaństwie uczestniczy człowiek o tyle, o ile zakorzeniony jest w Kościele, Ciele Mistycznym Chrystusa.

Charakter sakramentalny, stanowiąc podstawę dla relacji ochrzczonego z Kościołem, winien wskazać także na eklezjalny związek z łaską. Kościół jest znakiem zawierającym łaskę, jest prasakramentem. Konsekwentnie więc i wyciśnięcie charakterów sakramentalnych, od których uzależniona jest określona struktura Kościoła, udziela również łaski — o ile podmiot nie stawia temu działaniu przeszkód. Schillebeeckx mówi o trzech charakterach jako „sakramentach łaski”³². „Inicjacja laicka lub kapłaństwa hierarchicznego w ten Kościół (święty — przyp. mój) pociąga za sobą, z punktu widzenia eklezjologicznego, konieczność świętość”³³.

Gdy chodzi o sprawczość łaski związanej z poszczególnymi charakterami sakramentalnymi, charakter chrztu jest sakramentem wszystkich łask, jakie człowiek otrzymuje po chrzcie. Charakter kapłaństwa i bierzmowania, udzielając łask specjalnych, intensyfikuje zjednoczenie z Bogiem już istniejące. Charakter i odpowiadająca mu łaska, czyli funkcja i świętość, tworzą razem charyzmat posłannictwa.

3. Małżeństwo

Dla uzasadnienia eklezjalnego charakteru małżeństwa teologowie dysponują znacznie większą ilością danych biblijnych niż w eklezjologicznym naświetlaniu pozostałych sakramentów³⁴. J. Pascher stwierdza, że obok Eucharystii małżeństwo najdoskonalej odzwierciedla w sobie tajemnicę Kościoła³⁵.

³¹ *Kirche und Sakramente*, Trierer Theologische Zeitschrift 68 (1959) 78; por. B. Häring, *Das Gesetz Christi, Moraltheologie*, Freiburg i. Br.³ 1955, 679.

³² *Le Christ sacrament...*, 208.

³³ *Tamże*.

³⁴ Wykorzystane zostają nie tylko idee Pawłowe. Schillebeeckx (*Le mariage est un sacrement*, Paris 1961, 26 nn.) przytacza mnóstwo danych paralelnych ze Starego Testamentu. Biser (*Das Christusgeheimnis der Sakramente*, 143 n.) sięga do 21 rozdziału Apokalipsy św. Jana.

³⁵ *Die Liturgie der Sakramente*, 268.

Pierwszym skutkiem małżeństwa jest więc skutek eklezjalny będący z kolei sakramentem łaski czyli jej sprawczym znakiem. Pierwszeństwo tego skutku polega na wszczęciu związku małżeńskiego dwojga ludzi w oblubieńczy stosunek zachodzący między Kościołem a Chrystusem³⁶. O. Semmelroth jako pierwszy skutek eklezjalny podkreśla trwałą więź będącą permanentnym odbiciem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem; obraz ten zawiera w sobie, oczywiście, rzecz symbolizowaną³⁷. P. Chanson stwierdza z naciskiem, że całą tajemnicę płodności, nierozzerwalności, wzajemnych odniesień między współmażonkami wyjaśnia przyczynowo eklezjalny charakter małżeństwa³⁸.

Istotny związek małżeństwa z Kościołem dostrzegany jest także od strony sakramentu chrztu. Fakt, że związek małżeński zawarty między nieochrzczonymi staje się przez przyjęcie chrztu *ipso facto* sakramentem, ilustruje dobitnie prawdę o sakramentalności małżeństwa. O sakramentalności decyduje tu relacja do Kościoła³⁹.

Wyrażenia wskazujące na związki małżeństwa z istotą Kościoła mówią wyraźnie o charakterze tej więzi. W małżeństwie Kościół zyskuje swą widzialność, staje się obecny; małżeństwo jest najmniejszym, ale prawdziwym Kościołem partykularnym⁴⁰. Jest częścią Kościoła, „jako mały Kościół, jako sakramentalna komórka w Kościele ... jest wcielone organicznie głęboko w Kościół”⁴¹. Analogicznie do misterium zbawienia Chrystus-Kościół małżeństwo jest „nie tylko stanem zbawionych, lecz samo jest stanem zbawienia”⁴².

Relacje między współmażonkami są do tego stopnia odzwierciedleniem stosunku Chrystusa do Kościoła, że wykryć można w nich, podobnie jak w czynach Chrystusa-sakramentu, tzw. linię zstępującą i wstępującą. Schillebeeckx, który zastosowuje tu tezę znaną ze swej sakramentologii ogólnej, zauważa, że w małżonkach i przez nich uświęca się realnie cała ludzkość. A zatem — „jako sakrament małżeństwo jest ... znakiem miłości Bożej do człowieka (uświęcenie) (linia zstępująca — przyp. mój) i miłości człowieka do Boga (kult) (linia wstępująca): w Chrystusie”⁴³. Małżeństwo ma zatem do spełnienia w świecie misję eklezjalną. Ideę kultyczną sakramentu małżeństwa — jako odzwierciedlenie Chrystusowego ofiaro-

³⁶ Por. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement...*, 211; Häring, *Das Gesetz Christi*, 680.

³⁷ Por. *Die Kirche als Ursakrament*, 66; tenże, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt a. M.² 1960, 91.

³⁸ *Le mariage chrétien selon saint Paul*, Paris 1953, 12; por. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/1, 710, 675, 683, 690.

³⁹ Por. B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, London 1960, 369.

⁴⁰ Por. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 99.

⁴¹ Por. Th. Soiron, *Der sakramentale Mensch*, Freiburg i. Br. 1949, 80.

⁴² H. Volk, *Das Sakrament der Ehe*, Münster 1952, 47.

⁴³ *Le mariage est un sacrement*, 37.

wania się na krzyżu — wysuwa na pierwszy plan J. Hünemann⁴⁴.

Wydane przez episkopat francuski wytyczne dla duszpasterstwa sakramentów uwzględniają wyraźnie moment eklezjalny w definicji małżeństwa: „Małżeństwo jest sakramentem, który łączy nierozdzielnie dwoje ochrzczonych we wzajemnym i uświęcającym oddaniu, na podobieństwo jedności Chrystusa i jego Kościoła, dla pomnożenia ludu Bożego”⁴⁵.

4. Namaszczenie chorych

Eklezjalny aspekt sakramentu namaszczenia chorych nie jest tak łatwo wykrywalny i narzucający się jak przy innych sakramentach. Słuszną okazuje się przestroga przed stosowaniem tu jakiejś *analogia fidei*, „że, skoro wszystkie pozostałe sakramenty wykazują taki aspekt eklezjologiczny, musi to zachować ważność także w odniesieniu do namaszczenia chorych”⁴⁶.

Semmelroth, który również dostrzega trudności w ekspowonowaniu eklezjalnego charakteru tego sakramentu, stwierdza następnie, że pierwszym skutkiem namaszczenia chorych jest upodobnienie chorego chrześcijanina ze śmiertelnymi cierpieniami Chrystusa, których kontynuację stanowią cierpienia Kościoła poprzez wieki⁴⁷. Dla Schillebeeckxa namaszczenie chorych jest aktem widzialnego wszczęcia w Kościół w jego eschatologicznej funkcji przewyżniającej śmierć⁴⁸.

Na eklezjalną treść namaszczenia chorych naprowadza i ta okoliczność, że sakrament ten towarzyszy chrześcijaninowi w przejściu, a przejście z jednej społeczności (ziemskiej) do drugiej (niebiańskiej) jest zawsze ewenementem społecznym. Nawiązując do przejścia Winklhofera stwierdza z nieco wyszukaną metaforą, że sakrament namaszczenia chorych jest ze strony Kościoła „zabezpieczeniem żniw” przed zakusami nieprzyjaciela podejmującego swe ostatnie wysiłki⁴⁹. Eklezjalną treść namaszczenia chorych jako sakramentu konsekracji na śmierć (*Todesweihe*) ofiarowanej wspólnie z Chrystusem odkupieńczo za cały Kościół uwypukla E. Biser⁵⁰.

Na osobną wzmiankę zasługuje B. Leeming, który w aneksie piątego nakładu swoich *Principles of Sacramental Theology* zmienił

⁴⁴ *Not und Aufgabe der Sakramentenpastoral*, Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 49.

⁴⁵ *Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé*, Paris 1956, 67 (nr 72).

⁴⁶ Rahnert, *Kirche und Sakramente*, 100.

⁴⁷ *Die Kirche als Ursakrament*, 66.

⁴⁸ *Le Christ sacrement...*, 211.

⁴⁹ *Kirche und Sakramente*, 81.

swe zdanie na temat natury sakramentu namaszczenia chorych. O ile przedtem mówił o zaangażowaniu Kościoła w „proces umierania” (*process of dying*) chrześcijanina, o tyle obecnie utrzymuje, że piąty sakrament jest sakramentem chorych. W tej zmianie pozycji mieści się specyficzny odcień eklezjalny tego sakramentu: „Jeżeli przypadek chorobowy przywraca zdrowie fizyczne, choroba uczyni chorą osobę lepszym członkiem Kościoła walczącego; jeżeli zaś przypadek jest nieodwracalny, wówczas sakrament wiąże umierającą osobę ze śmiercią Chrystusa i przygotowuje ją do większej gotowości umierania za Kościół triumfujący”⁵¹.

Interesujące mogą się wydać pewne sugestie, wypowiedane raczej mimochodem, a wskazujące na łączność namaszczenia chorych z sakramentem chrztu, bierzmowania, pokuty i Eucharystii. Sakrament chorych, jako swego rodzaju *consummativum* tych sakramentów, byłby tym samym rozwinięciem tych rysów eklezjalnych, które początkowo względnie zadatkowo dawał każdy z wymienionych sakramentów.

Na eklezjalny charakter namaszczenia chorych wskazują wreszcie te wypowiedzi, które przypominają, iż szafarzami tego sakramentu mają być kapłani Kościoła. Chodzi tu więc o jakąś uroczystszą interwencję Kościoła⁵².

W kwestii osobowego zaangażowania w sakrament namaszczenia chorych nie można przytoczyć ciekawszych sugestii teologów. Ten niedostatek idzie w parze w niedookreśleniem eklezjalnego charakteru tego sakramentu. Wskazać tu można jedynie na moment całkowitego uzgadniania z wolą Bożą woli własnej ciężko chorego, świadomie przyjmującego zsyłaną śmierć jako czyn oddania życia z miłości za wielu. W sakramencie namaszczenia chorych zagadnienie śmierci staje się problemem najwyższej aktywności ze strony umierającego chrześcijanina.

Powyzsze stwierdzenia są wyrazem traktowania namaszczenia chorych raczej jako sakramentu umierających, którym on z istoty swej nie jest. Należałoby więc wypracować personalistyczne podstawy właściwe specyfice człowieka chorego. Jedną z takich aktywności byłaby postawa, o której List do Kolosan (1, 24) w języku symbolu mówi jako o przyjmowaniu i znoszeniu cierpień stanowiących uzupełnienie cierpień Chrystusa.

Eklezjalny charakter sakramentu chorych prowadzi na myśl, że winien on być sprawowany w okolicznościach bardziej uroczystych, tzn. przy większej liczbie uczestników. Albowiem przyję-

⁵⁰ *Das Christusgeheimnis der Sakramente*, 138—141.

⁵¹ London 1962, 371, 656—657.

⁵² Por. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 55; Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV/1, 634; E. Walter, *Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente*, Freiburg i. Br.² 1953.

ciu członka Ciała Mistycznego przez cały Kościół niebiański (o czym mówią modlitwy kapłańskie nad chorym), towarzyszyć powinno odpowiednio okazałe pożegnanie przez Kościół ziemski. I ta wskazówka duszpasterska ujmuje jednak sakrament chorych znów w jego relacji do śmierci.

Zamykając ten szkic o charakterze raczej informacyjnym z satysfakcją podkreślić należy fakt, że reprezentatywni teologowie doby współczesnej mówią o eklezjalnych skutkach sakramentów z taką emfazą. Pierwszy i bezpośredni skutek, związany nierozłącznie z zewnętrznym działaniem czynności Kościoła jest sakramentem, czyli znakiem sprawiającym drugi skutek — łaskę uświęcającą. Prawda ta weryfikuje się przy rozpatrywaniu poszczególnych sakramentów.

Gdy chodzi o Eucharystię, w zreferowanych stanowiskach uderza może nazbyt silne wysuwanie funkcji jednoczącej jako pierwszego skutku sakramentu. Wiadomo natomiast, że inkorporacja, związanie chrześcijanina z Ciałem Mistycznym Chrystusa, jest naczelnym skutkiem właściwym sakramentowi chrztu św., nie Eucharystii. Zastrzeżenie takie łatwo rozproszyć. Chrzest jest duchowym narodzeniem dla Ciała Mistycznego jednostki; chodzi tu raczej o dobro konkretnej jednostki wszczepionej w mistyczny organizm. Eucharystia natomiast powoduje udoskonalenie tegoż organizmu jako całości. Ściślej mówiąc — chrzest stwarza bytową, ontologiczną jedność Ciała Mistycznego, jedność niezniszczalną. Jedność stanowiącą owoc Eucharystii jest natomiast przede wszystkim jednością w dokonywaniu się najżywotniejszego aktu Kościoła stanowiącego o jego istocie. W życiu Kościoła uczestniczy każdy o tyle, o ile bierze osobisty udział w tym podstawowym jego akcie.

Można jednak zapytać, czy mimo wszystko istnieje dostateczna racja traktowania z takim naciskiem o Eucharystii jako przyczynie sprawczej jedności. W gruncie rzeczy w żadnym z nowszych czy starszych manualiów sakramentologii nie brak paragrafu poświęconego jednoczącym właściwościom Eucharystii. Czy nie mamy tu więc do czynienia z odmykaniem drzwi dawno otwartych?

W podręcznikach sakramentologii eklezjalna więź nie jest specjalnie wyodrębniona. Np. u Ad. Tanquerey'a⁵³ i Fr. Diekampa⁵⁴ jako skutek pierwszorzędny Eucharystii wymienione jest pomnożenie łaski habitualnej. L. Ott widzi zasadniczy skutek Eucharystii w jej funkcji jednoczenia z Chrystusem; podtrzymanie i pomnożenie życia nadprzyrodzonego jest skutkiem wtórnym⁵⁵.

W tym miejscu nie chodzi o sformułowanie postulatu, by do podręczników sakramentologii wprowadzać korekturę w sensie oma-

⁵³ *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, III, Parisiis²⁷ 1953, 623.

⁵⁴ *Theologiae Dogmaticae Manuale*, t. IV, wyd. A. Hofmann, Romae 1943, 201.

⁵⁵ Por. *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br.³ 1957, 470 n.

wiania eklezjalnego charakteru Euecharystii przed innymi jej skutkami. Można ostatecznie dalej mówić, że łaska jest zasadniczym skutkiem Eucharystii. Chodziłoby natomiast o jedno: by na łaskę spojrzeć eklezjologicznie. Innymi słowy — rzecz w tym, że łaska eucharystyczna nie dociera do chrześcijanina w innej postaci, jak tylko i wyłącznie w swej oprawie eklezjalnej. Przemyślenie tego aspektu winno samo przez się nasunąć myśl o realności przebudowy traktatu o Eucharystii jako rzeczywistości jednoczącej.

DER EKKLESIALE INHALT DER SAKRAMENTE

Die heutige Lage auf dem Gebiet der Sakramentenlehre charakterisiert eine starke Strömung einer ekklesiologisch-personalistischen Auffassung der Sakramente. Obwohl diese Problematik prinzipiell keine Neuerscheinung ist, neu ist die ekklesiozentrische Beleuchtung dieser Fragen. Dieser Artikel gibt einen Überblick der Versuche einer ekklesialen Begründung der Eucharistie, des Sakramentes der Weihen, der Ehe und der Krankenölung (die übrigen Sakramente behandelt der Verfasser an anderen Stellen), so wie sich die Situation in der heutigen Theologie präsentiert.

Die *Eucharistie* ist das Sakrament des Aufbaues und der Einheit in der Kirche; die ekklesiologische Einheit bildet die wesentliche Wirkung der Eucharistie. Diese Eigenschaft wird u. a. durch die Symbolik der eucharistischen Zeichen zum Ausdruck gebracht, ferner auch durch die Bedeutung der der Eucharistieeinsetzung vorangehenden Zeremonie der Fusswaschung. Die ekklesiale Perspektive der Eucharistie bildet eine feste theologische Grundlage für die personalistischen Analysen, deren Ziel die Notwendigkeit eines vollen personalen Eingehens beim Empfang des Altarsakramentes ist.

Das *Priestertum der hl. Weihen* ist, indem es den Empfänger in Richtung der Vollzüge der sichtbaren Handlungen der Kirche orientiert, Teilnahme am volleren Priestertum der Kirche. Dieses Sakrament bildet das entscheidende Element des Kirchenstruktur (es begründet den Stand des ministeriellen Priestertums). Die kirchenbildende Rolle kommt hier also dem sakramentalen Charakter zu als *res et sacramentum* der Priesterweihe. Die Überlegungen über den sakramentalen Charakter führen zu näheren ekklesiologischen Erwägungen.

Im Sakrament der *Ehe*, als Abbild des Bandes zwischen Christus und der Kirche, erlangt die Kirche ihre Sichtbarkeit, wird in der Welt gegenwärtig. Die Ehe hat also eine ekklesiale Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Die Erstwirkung dieses Sakramentes beruht auf der Einverleibung des ehelichen Bandes zweier Menschen in das bräutliche Verhältnis, das zwischen der Kirche und Christus obwaltet.

Die *Krankenölung* ist ein Sakrament, welches — ekklesiologisch betrachtet — die wenigste Beachtung findet. Als *consummativum* der übrigen Sakramente nimmt auch dieses Zeichen der Gnade an ihren ekklesialen Inhalten teil. Eine Reihe ekklesialer Momente, die nur der Krankenölung eigen sind, kommen eher dem Begriff dieses Sakramentes als des Zeichens der Sterbenden zu.