

Edward Ozorowski

Problematyka człowieka w nauce o sakramencie Eucharystii

Collectanea Theologica 44/3, 19-25

1974

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. EDWARD OZOROWSKI, WARSZAWA—BIAŁYSTOK

PROBLEMATYKA CZŁOWIEKA W NAUCE O SAKRAMENCIE EUCHARYSTII

Tradycyjny traktat dogmatyczny o Eucharystii dzielił się zwykle na dwie części: o sakramencie Eucharystii z takimi kwestiami, jak materia, forma, szafarz, podmiot i skutki, oraz o Mszy św., gdzie omawiano zwykle fakt, istotę, sposób dokonywania i znaczenie eucharystycznej ofiary w życiu Kościoła; nadto szeroko interpretowano prawdę o obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina¹. Nie wnikając w zasadność tego rodzaju podziału, należy powiedzieć, że Eucharystia rzeczywiście zawiera w sobie treści, które mieszczą się w pojęciu sakramentu i ofiary. Obie te dziedziny były zresztą nieprzerwanie przedmiotem wiary Kościoła, a na przestrzeni wieków zmieniał się jedynie akcent, z jakim traktowano poszczególne ich elementy.

Sobór Watykański II główną uwagę zwrócił na Mszę św., stawiając ją w centrum chrześcijańskiego życia². Mniej natomiast zajął się sakramentem Eucharystii. W tym ostatnim wypadku poprzestał na przypomnieniu tradycyjnych sformułowań, że pod postaciami eucharystycznymi jest obecny Chrystus³, że jest to sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości i uczta paschalna⁴, że następnie „przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wznosimy się do wspólnoty z Nim i nawzajem ze sobą”⁵, że wreszcie ci, którzy posilają się w świętej komunii Ciałem Chrystusowym, „w konkretny sposób przedstawiają jedność ludu Bożego, której

¹ Por. Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. 3, Parisii 1959, 413—670; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 4, cz. 1, München 1957, 204—476; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 7, Lublin 1961, 155—433; A. Grail i A. M. Roguet, *Eucharystia*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych (dogmatyka)*, Poznań 1969, 736—785.

² Uczynił to nie tylko przez modyfikację obrzędów Mszy św. i wprowadzenie do niej języków narodowych, lecz również przez odpowiednią teorię, głównie przez pogłębienie nauki o Kościele, ofierze Chrystusa i kapłaństwie ludu Bożego.

³ *Konst. o świętej liturgii*, nr 7.

⁴ *Tamże*, nr 47. Tłumaczenie według wydania: *Sobór Watykański II Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Paris 1967.

⁵ *Konst. dogm. o Kościele*, nr 7.

stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament”⁶. Ujęcie to — przy uwzględnieniu duszpasterskiego charakteru soboru — było jak najbardziej słuszne i nie pozbawione swojej wymowy. Wydaje się jednak, że prawda o sakramencie Eucharystii posiada znacznie bogatsze treści, zwłaszcza w odniesieniu do człowieka, i że traktat dogmatyczny o tym sakramencie może przybrać w swojej strukturze nieco inne proporcje.

1. Polemiczno-dialektyczne ujęcie dotychczasowej nauki o sakramencie Eucharystii

a dotychczasowej nauce o sakramencie Eucharystii bardzo głęboki ślad wycisnęły polemiki, jakie prowadzono w obronie realnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, głównie przeciwko nauczaniu Berengariusza z Tours⁷, Wiklefa⁸ i teologów protestanckich⁹. Dyskusje te sprawiły, że prawdy o rzeczywistej zmianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa podczas Mszy św. oraz o realnej obecności Chrystusa pod wymienionymi postaciami wyszły na czoło wykładu dogmatu eucharystycznego i to nie tylko w rozważaniach teologów, lecz również w orzeczeniach nauczycielskich Kościoła. Tak np. dekret Soboru Trydenckiego *De Eucharistia* zawiera na pierwszym miejscu rozdział o realnej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii, po nim rozdział o racji ustanowienia tego sakramentu i jego wyższości nad innymi sakramentami, potem znowu rozdział *de transsubstantiatione* (o przeistoczeniu) i wreszcie praktyczne wyjaśnienia odnośnie do czci, przechowywania i przyjmowania tego sakramentu¹⁰. Przedstawiony przez Sobór Trydencki układ zagadnień o dogmacie eucharystycznym okazał się miarodajny do zachowania podobnych proporcji w podręcznikowych ujęciach owych kwestii. Odtąd prawdy *de transsubstantiatione et reali praesentia* niemal z reguły zajmowały najwięcej miejsca w wykładzie nauki o tym

⁶ *Tamże*, nr. 11. Por. nadto: *Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym*, nr 38; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, nr 9; *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim*, nr 5, 6.

⁷ Berengariusz w oparciu o sensualizm poznawczy zanegował możliwość zmiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Nauka ta spotkała się z ostrą reakcją na synodach w Rzymie (1050), Vercelli (1050), Paryżu (1051), Poitiers (1074) i na Soborze Laterańskim III (1079). Jest rzeczą charakterystyczną, iż owa polemika wpłynęła na modyfikację terminologii eklezjologicznej. O ile bowiem przedtem Eucharystię nazywano *corpus mysticum*, a Kościół — *corpus verum*, o tyle potem Kościół zaczęto nazywać coraz częściej *corpus mysticum*, a Eucharystię — *corpus verum*. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Paris 1949, 23—135; B. Pylak, *Dogmat Eucharystii w nowej interpretacji teologicznej*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 19(1972) z. 2, 33 n.

⁸ Wiklef przeczył rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Naukę jego rozpatrywano i potępiono na soborze w Konstancji (D 1151—1153).

⁹ Wśród niezgodnych z nauką katolicką wymienia się na ogół następujące tezy: a) o obecności Chrystusa jedynie w spożywaniu Eucharystii (Luter); b) o Eucharystii jako tylko znaku lub figurze Chrystusa (sakramentarzyści — Zwingli, Karlstadt i Oekolampadius); c) o jedynie wirtualnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina (Kalwin).

¹⁰ D 1635—1650.

sakramencie. Ten stan rzeczy utrzymał się właściwie do ostatnich czasów, co więcej zaczął jeszcze bardziej się umacniać wobec dyskusji nad scholastycznym terminem *transsubstantiatio* oraz prób uzupełnienia go dwoma innymi — *transignificatio* i *transfinalisatio*¹¹. Współczesne interpretacje nauki o sakramencie Eucharystii — to w większości starania o wytłumaczenie zmiany, jaka zachodzi w chlebie i winie po słowach konsekracji podczas Mszy św.¹²

Akcentowanie realnej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest niewątpliwie konieczne i ze wszech miar pożyteczne. Kiedy jednak skutkiem owego akcentu schodzą w cień inne treści eucharystycznego dogmatu, sytuacja staje się niebezpieczna, ponieważ grozi widmem swoistego monofizytyzmu. Trzeba tu bowiem podkreślić, iż sakrament Eucharystii w sposób szczególny łączy w sobie rzeczywistość boską i ludzką i nie można przy nim zapominać o człowieku nawet wtedy, gdy zachodzi konieczność mówienia o Bogu. Niestety, o tym nie zawsze pamiętano.

Ażeby uzasadnić to ostatnie twierdzenie, nie trzeba nawet brać przykładu z jansenizmu, który niemal całkowicie wyeliminował problematykę antropologiczną z teorii i praktyki eucharystycznej, wystarczy tylko lepiej przyjrzeć się nauce scholastycznej, mimo że to ona najbardziej przyczyniła się do spekulatywnego wyjaśnienia niektórych kwestii z eucharystycznego dogmatu. Wysiłek wielkich scholastyków na tym odcinku był na pewno potrzebny, a wykorzystanie przez nich arystotelesowskiej filozofii do interpretacji nauki o Eucharystii wzbogaciło bez wątpienia rozumienie tej prawdy¹³, wszakże kierunek, jaki nadali owi uczeni dociekaniom nad Eucharystią, z konieczności prowadził do coraz większego przedziału między pierwiastkiem boskim i ludzkim w tym sakramencie¹⁴.

Widać to najbardziej w koncepcji sakramentalnego znaku, rozpatrywanego przez teologów katolickich od połowy XII w. w arystotelesowskich kategoriach materii i formy. Jeżeli przy innych sakramentach tego rodzaju ujęcie rzeczywiście pogłębiało ich wewnętrzne treści, to przy Eucharystii prowadziło do niebezpiecznej jednostronności. Co bowiem i czego było tu znakiem? Za element materialny uważano niemal powszechnie chleb i wino, natomiast

¹¹ Między innymi: E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Leipzig 1969; O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung. Transsubstantiation — Transfinalisation — Transsignifikation*, Kevelear 1967; F. Wetter, *Die eucharistische Gegenwart des Herrn*, Pastoral-katechetische Hefte 43(1969) 9—31; B. Schlingewei, *Zur Diskussion über die Eucharistie*, w: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1972, 308—316; A. Skowronek, *Współczesne tendencje w nauce o Eucharystii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 11(1973) nr 2, 101—117. W dyskusji zabrał również głos Paweł VI przez encyklikę *Mysterium fidei*.

¹² Na gruncie polskim typowym tego przykładem jest cytowany wyżej artykuł B. Pylaka.

¹³ Wpływ arystotelizmu widzi się głównie we wprowadzeniu do interpretacji eucharystycznego dogmatu potrójnego złożenia: z materii i formy, substancji i przypadłości oraz z istoty i istnienia. B. Pylak, *art. cyt.*, 35.

¹⁴ Przedział ten uwydatnił się najbardziej w okresie jansenizmu. Nie było go natomiast w nauce św. Tomasza, który w tej dziedzinie zachował jeszcze wielką różnorodność. Por. wnikliwe dzieło B. Pylaka pt. *Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa*, Warszawa 1972.

formę widziano w słowach konsekracji. Na pozór wszystko się zgadzało, był przecież znak zewnętrzny (chleb i wino oraz słowa konsekracji), jak też rzeczywistość oznaczana (Ciało i Krew Chrystusa). Zabrakło tylko człowieka, dla którego został ustanowiony ten sakrament.

Z powstałego w ten sposób impasu teologowie o profilu scholastycznym próbowali wyjść poprzez kwestie o podmiocie i skutkach sakramentu Eucharystii. Jednakże w pierwszym wypadku zagadnienie sprowadzono na teren prawa kanonicznego (ustalało się tu na ogół kto, kiedy i pod jakimi warunkami może przyjmować sakrament Eucharystii), w drugim natomiast rzecz podnoszono do osobnego problemu (*res tantum* bardzo luźno wiązała się z *sacramentum tantum*). Mówiło się jeszcze o komunii św., ale już z racji rozpatrywania Mszy św. W ten sposób przechodzono do porządku dziennego, zostawiając trudność nie rozwiązana. Wyjściem z niej jest — zdaniem B. Pylaka — interpretacja przeistoczenia w terminach *transsignificatio* i *transfinalisatio*, które „wyrażają szczęśliwie bardzo ważny moment dynamizmu Eucharystii”¹⁵. Wydaje się jednak mimo wszystko, iż jest to rozwiązanie częściowe i że dotychczasowe w tym względzie nauczanie domaga się bardziej radykalnej przebudowy.

2. Perspektywy rozwoju problematyki antropologicznej w nauce o sakramencie Eucharystii

Dużą szansę dowartościowania problematyki człowieka w nauce o Eucharystii daje ujęcie tego sakramentu w kategoriach greckiego terminu *mysterion*. Wiadomo że słowo „sakrament”, wykorzystane jako techniczne określenie siedmiu obrzędów sakramentalnych Nowego Testamentu, czerpie swoje idee treściowe z greckiego *mysterion*, tłumaczonego na język łaciński przez *mysterium* i *sacramentum*¹⁶. O ile jednak w pierwszych wiekach Kościoła oba terminy (*mysterion* i *sacramentum*) występowały zamiennie, to w okresie scholastyki biegły już swoimi drogami. Skutkiem takiego rozdziału „sakramenty — jak pisze S. Moysa — przestały być traktowane jako akty Chrystusa w łączności z całym zbawczym planem Boga, zostały uprzedmiotowione i w pewnym stopniu oddane do manipulacji człowieka”¹⁷. Te właśnie scholastyczne obciążenia, które pokutują również w teologii współczesnej, każą powrócić w nauce o Eucharystii do *mysterion*, ażeby widzieć w tym sakramencie akt, ryt i słowo, płynące z niezgłębionego planu Boga, który to akt, ryt i słowo w swej widzialnej szacie kryją, udzielają i komunikują ludziom niezmierzone głębie Boże¹⁸.

Przerzucenie akcentu na obrzęd w sakramencie Eucharystii, a przez to przejście od ujęcia statycznego do dynamicznego, pozwala w nowym świetle

¹⁵ B. Pylak, *Dogmat Eucharystii*, 38.

¹⁶ J. de Fraine, *Sakrament*, w: *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1969, 1505.

¹⁷ S. Moysa, *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 26 nn.

¹⁸ H. Rahner, *Mit grecki a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, 155.

dojrzeć problematykę znaku i przywrócić mu właściwe funkcje. W Eucharystii bowiem, podobnie jak w innych sakramentach, znak ma zadanie ukazywać i urzeczywistniać nie działanie Boże samo w sobie, lecz to, które dokonuje się w ludziach, a więc działanie uświęcające, przetwarzające, zbawcze. Stąd za mało jest powiedzieć, iż na znak sakramentalny w Eucharystii składają się chleb, wino i słowa konsekracji, trzeba jeszcze dodać spożywanie tego niebieskiego pokarmu¹⁹. Tak przecież jak we chrzcie polanie wodą z wymówieniem formuły chrzcielnej oznacza i realizuje rzeczywiste obmycie z grzechu, a przez to przywrócenie do godności dziecka Bożego, jak następnie w sakramencie chorych namaszczenie olejem przy wypowiedzeniu odpowiednich słów oznacza i realizuje uzdrowienie duchowe, tak również w Eucharystii dopiero spożywanie realizuje i wskazuje, że jest to pokarm na życie wieczne. Łatwo już zauważyć, iż w innym sensie mówimy o Najświętszym Sakramencie w odniesieniu do postaci eucharystycznych przechowywanych w tabernakulum czy wystawionych do adoracji w monstrancji, a w innym, gdy chodzi o udział w stole eucharystycznym. I trzeba wyraźnie powiedzieć, że dopiero w ostatnim wypadku mamy do czynienia z sakramentem w pełnym tego słowa znaczeniu. Człowiek bowiem należy nieodłącznie do całości sakramentu.

Zgodnie z powyższym założeniem domaga się radykalnej przebudowy dotychczasowa kwestia o podmiocie sakramentu Eucharystii. Musi ona koniecznie przekroczyć próg prawa kanonicznego i znaleźć się na terenie antropologii. Za mało bowiem jest określić kto, kiedy i gdzie może przyjmować komunię św., trzeba jeszcze wykazać, że tego rodzaju praktyka jest nieodzowna w życiu ludzi. Do głosu powinny tu dojszć przypomniane przez K. Rahnera pytania: w którym punkcie teologicznego rozumienia, jakie człowiek ma o sobie samym, można umieścić naukę o sakramencie Eucharystii i w jaki sposób wyraża ona rozumienie człowieka przez samego siebie²⁰. Całe bowiem Objawienie, w tym również prawda o Eucharystii, odnosi się do zbawienia człowieka, które jest nie tylko zewnętrznym darem udzielonym przez Boga, lecz więcej — przeobstwiem człowieka. Czyli chodzi tu o antropologię transcendentalną, traktującą człowieka jako *potentia oboedientialis* dla unii hipostatycznej²¹. Dopiero po dokonaniu takiego zwrotu jasniej się ukáže, że sakrament Eucharystii nie jest dodatkowym balastem w życiu ludzi, lecz przynależy ściśle do ich egzystencji i że bez tego sakramentu powstaje w człowieku luka nie do wypełnienia. Na tej też płaszczyźnie znacznie lepiej będzie można zrozumieć wspólnotowy charakter powołania człowieka i jego ukierunkowanie na eschatologię.

Inny temat — to sprawa spowiedzi przed komunią św. Domaga się on osobnego rozpatrzenia, ponieważ bardzo silnie ciąży na praktyce eucharystycznej.

¹⁹ Tego rodzaju ujęcie spotykamy w pracy A. Graila i A. M. Rogueta, którzy problematykę znaku w Eucharystii przedstawiają jako zagadnienie posiłku i celebrowania Eucharystii (dz. cyt., 745).

²⁰ K. Rahner, *Teologia a antropologia*, Znak 21(1969)1537.

²¹ *Tamże*, 1536.

Poczawszy od Soboru Laterańskiego IV²², poprzez Sobór Trydencki²³, zwyczaj kościelny zabraniał przystępować do komunii świętej w grzechu ciężkim. Miary w tym względzie dopełniły poglądy jansenistyczne, które zepchnęły pobożność eucharystyczną niemal na bezdroża. W ograniczaniu częstych komunii powoływano się zwykle na tekst św. Pawła z listu do Koryntian: „Dlatego też, kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 27—29). Otóż L. Braeckmans po niezwykle żmudnych badaniach dowiódł, że tekst Pawłowy był raczej drugorzędym argumentem w kształtowaniu się odpowiedniego w tej dziedzinie prawodawstwa, które było usankcjonowaniem istniejącego w różnych regionach zwyczaju, następnie wykazał, iż dekret Soboru Trydenckiego na ten temat nie jest bynajmniej ostatnim słowem²⁴. Niezależnie jednak od interpretacji wypowiedzi Soboru Laterańskiego IV i Trydenckiego wydaje się, iż na ten sam problem można spojrzeć od innej strony; nie z punktu widzenia prawa kanonicznego, lecz ducha pobożności eucharystycznej.

Cytowany tekst św. Pawła jest na pewno miarodajny dla chrześcijan, wszakże należy go rozpatrywać łącznie z wypowiedziami Chrystusa o Eucharystii, głównie: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie”²⁵ i „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”²⁶. W kontekście tym Eucharystia ukazuje się pokarmem warunkującym życie wieczne, a dzieło Chrystusa swoistym lekarstwem dla ludzi chorych. Wynika z tego, że z jednej strony należy odnosić się do Najświętszego Sakramentu z jak największym szacunkiem, lecz z drugiej przystępować doń jako do źródła, bez którego nie można posiadać wiecznego życia. Eucharystia jest punktem dojścia, „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, lecz jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc”²⁷ i nie byłaby szczytem, gdyby wpraw nie stała się źródłem. Na tej podstawie wydaje się nieporozumieniem nakazywać ludziom naprzód osiągnąć świętość własnymi siłami, a dopiero potem przyjmować Chrystusa Eucharystycznego, bo właśnie On został wśród nas po to, żeby nam pomagać, podnosić, uświęcać. Dotyczy to zarówno życia jednostek, jak i całych zbiorowości. Nie sposób tu omówić wszystkie praktyki kościelne. Zatrzymajmy się na chwilę jedynie nad sposobem odprawiania rekolekcji parafialnych.

Zwykle mają one na celu przygotowanie ludzi do spowiedzi i komunii św. Uważa się je za tym bardziej udane, im więcej ludzi przystąpiło do sakramentów

²² Dekret *Omnis utriusque* (D 812).

²³ Dekret o Eucharystii (D 1647).

²⁴ L. Braeckmans, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente*, Gembloux 1971.

²⁵ J 6, 53. Por. też J 6, 54—59.

²⁶ Mt 12, 9.

²⁷ *Konst. o świętej liturgii*, nr 10.

św. Uzyskanie tych efektów jest na pewno dużym osiągnięciem, wszakże pozostającym ciągle na etapie wyjściowym. Czymże bowiem w ostateczności są te duchowe ćwiczenia? Są one swoistym generalnym sprząnięciem w ludzkich wnętrzach, po której to renowacji znowu można wrócić do starych rzeczy. Ludzie wprawdzie nakładają w owym momencie białą szatę łaski, ale po przyjsciu do domu ściągają ją jak najprędzej, bo ona im ciąży i przeszkadza w wykonywaniu codziennych obowiązków. Rekolacje byłyby ideałem, gdyby zaczynały się od Eucharystii, od źródła, od punktu wyjścia i dopiero zmierzały ku szczytom. Eucharystia zaś czuyskalaby właściwą sobie rangę, gdyby się stała chlebem codziennym, nie tylko świątecznym, bez którego nie wyobraża się sobie życia.

Podobnych refleksji można snuć znacznie więcej. Chodzi o jedno — o uświadomienie, że sakrament Eucharystii należy ściśle do ludzkiej egzystencji i pomaga zrozumieć, kim jest człowiek, jakie są jego horyzonty w świetle Objawienia, na jakiej znajduje się drodze i ku jakiemu zdąża celowi.

THE PROBLEM OF MAN IN THE DOCTRINE OF THE SACRAMENT OF EUCHARIST

¶ The problem of man was not usually allowed much quantity in the traditional dogmatic treaty on the Sacrament of Eucharist. The main reasons were: polemics defending the real presence of Christ in the shape of bread and wine and applying the Aristotelian philosophy to the interpretation of the Eucharistic dogma by the scholastic theologians. The historic conditions caused that in the doctrine of Eucharist the main emphasis was put on finding grounds for and explicating the truth of the real presence of Christ; the next stage was interpretation of the essence of the Sacramental Sign in order to specify — from the legal point of view — by whom and when this Sacrament could be taken. It is easy to see that such a concept of the doctrine must be supplemented by the anthropologic aspects.

The autor holds that this default might be eliminated by returning to the idea of the Greek *mysterion* in the doctrine of Eucharist, then by the existential-phenomenologic interpretation of the Sacramental Sign and, lastly, by new establishing of Eucharistic devotion, specially in its relation to the confession. The main problem is providing an answer to the question which stage of theological concept of man's self-knowledge is the right context for the doctrine of Eucharist and how this doctrine reflects man's self-knowledge.