

Ozorowski, Edward

Sakramentologia ogólna

Studia Teologiczne 3, 267-274

1985

Artykuł został 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.

czesnych problemach społeczno-religijnych. Przenieśli słuchaczy w daleki świat azjatyckiej kultury tak bardzo różnej od kultury europejskiej.

Kościół w Korei rozwija się prężnie, a pielgrzymka Ojca Świętego jest tego jawnym odzwierciedleniem. W problematyce XX pielgrzymki przejawiały się następujące tematy: problem godności człowieka, prawo do sprawiedliwej pracy i płacy, ekumenizm, kuszące przywileje władzy w stosunku do młodych.

Zwracając się do młodych, Ojciec Święty stwierdził: „Bóg jest i będzie zawsze z młodymi”. Sympozjum zakończono wspólną modlitwą i pamiątkowym zdjęciem.

BP EDWARD OZOROWSKI

SAKRAMENTOLOGIA OGÓLNA

(Uwagi na marginesie książki: S. C. Napiórkowski, *Z Chrystem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984 ss. 100)

W 1984 r. w Wydawnictwie KUL ukazała się książka S. C. Napiórkowskiego OFMConv, poświęcona zagadnieniom sakramentologii ogólnej. Jakkolwiek wyszła ona z Zakładu Małej Poligrafii, to jednak niczym się nie różni od książek drukowanych dużą poligrafią. Posiada lśniący biały papier, zróżnicowaną czcionkę, dużo światła między rodziałami i punktami. Ważniejsze miejsca są w niej odpowiednio zaznaczone graficznie. Estetyczna szata, frapująca tematyka i nazwisko autora zachęcają do lektury tego dzieła.

O. Celestyn Napiórkowski jest profesorem KUL. Z Uczelnią Lubelską związał się od lat swojej młodości. Tu odbywał swe studia specjalistyczne i zdobywał wszystkie stopnie naukowe, jakie posiada. Jako asystent i adiunkt zajmował się głównie mariologią u boku o. prof. A. L. Krupy OFM. Potem oddał się bez reszty teologii ekumenicznej, specjalizując się w problematyce teologii protestanckiej. Jest człowiekiem wyjątkowo otwartym i szczerym, nie ogląda się też na osobę ludzką, kiedy zabiera głos w dyskusji. Mówi wówczas bezkompromisowo, kierując się własnym przeświadczeniem.

Te zalety charakteru sprawiają, że wszystko, co o. Celestyn mówi i pisze, zwraca na siebie uwagę. Można z nim dyskutować, można nie zgadzać się z jego zdaniem, ale nie można go nie słyszeć lub nie zastanawiać się nad jego wypowiedziami. Względ ten ośmiela także do wysuwania pod jego adresem uwag krytycznych, zwłaszcza gdy chodzi o meritum sprawy.

Przed wszystkim należy się autorowi podziękowanie za opublikowanie swojej pracy. Nazwał ją wprawdzie skromnie „skrypt z sakramentologii ogólnej”, ale przez to nie umniejszył jej wartości. Na ubogim rynku wydawniczym w Polsce wszelkie podręczniki z teologii mają duże znaczenie. Istnieje nadzieja, że autor, po zebraniu i uwzględnieniu uwag krytycznych, po ponownym przemyśleniu omawianych kwestii, wyda podręcznik z prawdziwego zdarzenia z sakramentologii ogólnej i w ten sposób przyczyni się do rozwoju wiedzy o sakramentach.

Zanim to jednak nastąpi, konieczna jest szersza dyskusja nad zagadnieniem. Swojej pracy nadał o. Napiórkowski rangę skryptu. I to go całkowicie tłumaczy. Skrypt – wiadomo – jest pomocą do wykładów. Może przez to zawierać skróty myślowe, nie musi być opracowaniem kompletnym. Skrypt staje się w pełni funkcjonalny, gdy zostaje objaśniony przez profesora. Nie nad skryptem przeto chciałbym tu dyskutować, lecz nad ewentualnym podręcznikiem z sakramentologii, do napisania którego zachęcam autora z całego serca. W tej też myśli zamieszczam poniżej moje uwagi krytyczne. Wychodzą one ze stanu faktycznego, tzn. od skryptu *Chrystus w znakach*, a mają przed oczyma stan postulowany, tzn. podręcznik z sakramentologii ogólnej. Uwagi te dotyczą języka, metody i zawartości treściowej przyszłego podręcznika.

I. JĘZYK

Każda nauka posiada swój własny język. Postępująca specjalizacja nauk pociąga za sobą pogłębianie się hermetyczności języka. Dziś już porozumienie się naukowców z różnych dziedzin między sobą jest możliwe tylko na płaszczyźnie ludzkiej, a nie dyscyplinarnej. O ile jednak w naukach technicznych specyfika języka nie stanowi problemu społecznego, o tyle w naukach humanistyczno-normatywnych, do których należy teologia, język odgrywa rolę wspólnototwórczą. Teologia nie jest wiedzą dla wiedzy. Teologia, jako interpretacja objawienia, zawsze kieruje się ku ludziom, ma wobec nich swoje posłannictwo. Im doskonalszym posługuje się językiem, tym lepiej spełnia swoje zadanie. Doskonałość w tym wypadku oznacza zrozumiałość, jasność i precyzję. Język teologa nie może odbiegać zasadniczo od języka współczesnych mu ludzi, gdyż wtedy teologia stałaby się niezrozumiała. W języku teologicznym słowa nie mogą zmieniać powszechnie przyjętego znaczenia, gdyż wtedy język ten przestanie być mową komunikującą. Nie może on być też najeżony terminami trudnymi, niezrozumiałymi, gdyż zacznie przestraszać czytelnika.

Zacznijmy od tytułu: *Z Chrystusem w znakach*. W języku polskim słowo „znak” może występować w następujących funkcjach: zrobić znak, pozostawić znak, odczytać znak, zauważyć znak, zlekceważyć znak, zastosować się do znaku itp. We wszystkich tych ujęciach znak dotyczy sfery poznawczej. W książce o. Napiórkowskiego znak znajduje się na płaszczyźnie ontologicznej. Znak zawiera. Zmiana funkcji nastąpiła tu przez utożsamienie sakramentu ze znakiem. O ile od strony teologicznej zmianę tę można wytłumaczyć, o tyle od strony reguł języka polskiego zmiana ta jest nie do przyjęcia. W języku polskim zwrot „być w znaku” nie wiadomo co znaczy i przez to jest pusty. Tradycja Kościoła zresztą nigdy tak *signum* nie interpretowała.

Podobnie lepiej jest powiedzieć „człowiek istotą symbolizującą” niż – jak chce autor – „Człowiek jest ze swej natury istotą symboliczną” (s. 63). W języku polskim bowiem „symboliczny” znaczy tyle, co nierzeczywisty lub przenośny. Autorowi natomiast chodziło o wyrażenie podstawowej prawdy o tym, że tworzenie symboli i wypowiedanie się przez symbole należy do natury człowieka. Bez tej możliwości człowiek nie mógłby żyć po ludzku ani się rozwijać prawidłowo.

W ogóle należałoby semantycznie bardziej uściślić związek między znakiem a symbolem i sakramentem. Praca sugeruje, że jej autor używał tych terminów zamiennie. Między nimi zachodzi jednak duża różnica. Każdy symbol jest znakiem, nie każdy zaś znak jest symbolem. Zatarcie tej różnicy nastąpiło w książce L. Boffa, *Sakramenty Kościoła* (Warszawa 1981). Z naciskiem natomiast podkreśla ją P. Ricoeur (*Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975). Oczywiście rację ma ten drugi. Są znaki puste, nieczytelne, fałszywe. Symbol natomiast – powtórzmy za Ricoeurem – skrywa w sobie jakby podwójną intencjonalność: pierwotną lub dosłowną i drugą, pozostającą w obrębie pierwszej, ale odnoszącą się do określonej sytuacji człowieka (tamże, s. 11). Sakrament natomiast jest szczególnego rodzaju symbolem. Jego funkcja znaczeniowa opiera się na dwóch płaszczyznach: naturalnej i nadprzyrodzonej. Aby był znakiem czytelnym, sakramentowi musi towarzyszyć słowo przyjęte w wierze.

Pamiętać też trzeba, że niektórzy ojcowie Kościoła po prostu przeciwstawiali znaki sakramentom. Znaki – tłumaczyli – potrzebne były poganom, ludziom wierzącym zostały sakramenty. Znaki bowiem prowadziły do wiary, sakramenty natomiast zaczynają się od wiary. Znak jest właściwością początku, sakrament – wzrostu.

Pomijam dużą ilość zwrotów łacińskich w pracy (*ex opere operato, signum demonstrativum, gratia sanctificans etc.*). Być może trudno się bez nich obejść w teologii. Łacina nadto należy do dóbr kulturowych chrześcijaństwa i nie ma powodu usuwania jej bezceremonialnie z dziedzince kościelnego, jakim jest teologia. Należy tylko wystrzegać się makaronizmów, bo zwykle prowadzą one do zwyrodnienia języka. Bronić się też trzeba przed żargonem dyscyplinarnym. Dla przykładu przytoczę tu definicję skaramentu, jaką podał G. van Roo, a którą na język polski przełożył o. Napiórkowski następująco:

„Sakrament jest zewnętrznym aktem kultu, za pomocą którego Chrystus przez Kościół i szafarza, przedstawiając tajemnice swojego ciała, wskazuje i sprawia przez wykonywane dzieło (*ex opere operato*) uświęcenie usposobionego dobrze człowieka” (s. 70).

Być może definicja ta łączą w sobie „kategorię znaku z nowymi kategoriami sakramentologicznymi przyjętymi do charakterystyki sakramentów” (s. 70), ale co ona w sumie znaczy, sam nie wiem, chociaż dosyć długo uczyłem się teologii. Już znacznie bardziej zrozumiałą wydaje się definicja podana przez ks. W. Granata, chociaż też daleka jest ona od doskonałości:

„Sakramenty Nowego Testamentu są liturgicznymi, kościelnymi znakami działającego Chrystusa, który przez te sprawcze narzędzia łaski, posługując się upoważnionymi szafarzami, jednoczy usposobionych dobrze ludzi ze sobą i Kościołem” (s. 71).

Innym zagadnieniem w sakramentologii o. Napiórkowskiego jest precyzja języka. Nie zgodziłbym się zwłaszcza z utożsamianiem greckiego *mysterion* z łacińskim *sacramentum* i z przekładem na język polski *mysterion* przez „tajemnicę”. Pisałem o tym w książce o Kościele (*Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984 s. 93–99), tu chciałbym tylko przypomnieć, że przejście od *mysterion* do *sacramentum* w chrześcijaństwie było wydarzeniem równie wielkim, co przejście Kościoła od Żydów do Greków. Funkcji znaczeniowych obu tych pojęć nie można mieszać ze sobą w sposób przypadkowy (s. 10). Połączenie ich w chrześcijańskim pojęciu sakramentu postępowo powoli pośród historycznych uwarunkowań.

W kwestii relacji: „mysterium – tajemnica” przypomnę, że „tajemnica odnosi się tylko do porządku logicznego, poznawczego, wskazuje na sposób istnienia czegoś, nie mówi natomiast, czym to coś jest. Można mieć tajemnicę, zdradzić tajemnicę lub ją zachować, dopuścić kogoś do tajemnicy lub jej bronić. We wszystkich tych wypadkach „tajemnica” oznacza sekret nieznaną dla szerszego grona ludzi. *Mysterion* przynosi nam na płaszczyznę bytu, określa ten prawdziwy fenomen, jakim jest udzielanie się Boga człowiekowi. *Mysterion* zakrywa, ale jednocześnie jakby rzuca promień światła na to, co z natury swej jest niepoznawalne do końca (*Kościół*, s. 34).

Postawione przez autora pytanie: symbol czy rzeczywistość (s. 76) – jest typowo zachodnie. Rozróżnienie to nie dziwi, budzi jednak tęsknotę za innym rozwiązaniem. W czasach, kiedy symbole odzyskują swoje pierwotne znaczenie, rodzi się pragnienie, aby odżyły one również na gruncie teologicznym. Dlaczego by nie wrócić do myślenia starożytnych ojców greckich, o których pięknie pisał A. Gerken (*Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977 s. 68–89) i nie mówić o realnym symbolu. Sakramenty wtedy ukazałyby się nam jako rzeczywistość, która istnieje na sposób symbolu i staje się nam dostępna na drodze symbolu.

2. METODA

Problemy językowe idą w parze z zagadnieniem metody. Na temat tej ostatniej napisano już dużo. Wystarczy przeczytać: B. Lonergana, *Metoda w teologii* (Warszawa 1976), aby przekonać się, jak szeroka jest to dziedzina. W naszym wypadku problem sprowadza się do dwóch pytań: o historyczne traktowanie teologii i o posługiwanie się materiałem biblijnym i patrystycznym w teologii. Dziś już zasadniczo nie wątpi się, iż teologię należy uprawiać historycznie, tzn. z uwzględnieniem genezy i rozwoju poszczególnych prawd wiary, z ustaleniem ich zależności od środowiska, w którym się rodziły i żyły (zob. E. Ozorowski, *Uwagi o historii teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 17 (1979) nr 2 s. 81–92). Między jednak wiedzą a czynem w wielu wypadkach rozciąga się przepaść.

O. Napiórkowski historii poświęcił połowę swej pracy (cz. I: *Zarys rozwoju nauki o sakramentach*; cz. II: *Ujęcie systematyczne nauki o sakramentach*). Od strony formalnej nie można nic mu zarzucić. Kiedy jednak zaczynamy studiować jego dzieło, powstaje wrażenie, iż historia w nim jest niepotrzebnym balastem. Odkładając książkę, pytamy: Po co ta powtórka z historii? Cytowane teksty zostały podane wybiórczo, a związek między nimi nie zachodzi żaden. Historia ta jest podobna do

starej grobli, której fragmenty odkopano, aby pokazywać je zwiedzającym. Nikt już wszakże tą drogą dziś nie idzie ani nie jedzie. Historia natomiast ma być jedyną drogą teologii. Historia w teologii ma tylko wtedy sens, jeśli teologa prowadzi do źródeł, a czytelnikowi ukazuje drogę, jaką przebyła dana prawda wiary, zanim została sformułowana w aktualnej formie.

Teolog w podręczniku czy skrypcie nie musi przytaczać wszystkich tekstów z przeszłości. Byłyby one ciężarem nie do udźwignięcia. Powinien zaś ukazać główne punkty rozwoju danej prawdy wiary, w miarę możliwości objaśniając, co spowodowało ów rozwój. W systematycznym zaś wykładzie winien mieć stale na uwadze ów historyczny punkt widzenia. Historia dla teologa nie jest lamusem cennych lecz niepotrzebnych rupieci. Historia jest kategorią teologii. Teologia ahistoryczna traci grunt pod nogami, odrywa się bowiem od korzeni, z których czerpie dla siebie soki. Dotyczy to zwłaszcza cytowania źródeł.

Wołanie o powrót do źródeł odbiło się szerokim echem w XVI w. Postulowali go: Erazm z Rotterdamu, Marcin Luter, a także przedstawiciele innych środowisk kościelnych, zwłaszcza na terenie Hiszpanii. Teologia, która w efekcie powstała, nosiła nazwę pozytywnej, w przeciwstawieniu do spekulatywnej, rozpowszechnionej w średniowieczu. Zainteresowanie Biblią i tekstami patrystycznymi rzeczywiście w tym czasie bardzo wzrosło. Potem jednak zauważono, że gromadzone teksty ze starożytności były dla teologów nie tyle źródłami, ile tzw. *dicta probantia*, które przytacza się, aby potwierdzić postawioną uprzednio tezę.

Obawiam się, że o Celestyn pozostał spadkobiercą tego właśnie dziedzictwa. Nie chciałbym urazić tego zasłużonego teologa ani przenieść dyskusji na płaszczyznę emocjonalną. Pragnęlbym jedynie zwrócić uwagę na to, co mnie niepokoi od dawna w piśmiennictwie teologicznym, a co mogłoby ulec poprawie w wydanym podręczniku sakramentologii ogólnej. Aby nie być gołosłownym, sięgnijmy do tekstu.

Najpierw sam podział materiału: I. *Nauka o sakramentach w Piśmie św.*; II. *Nauka o sakramentach w katechezie ojców i pisarzy Kościoła*; III. *Nauka o sakramentach w teologii średniowiecza*; IV. *Sakramenty na Soborze Trydenckim (1545–1563)*; V. *Nauka o sakramentach w encyklice „Mediator Dei” (1947)*; VI. *Nauka o sakramentach w konstytucji „De sacra liturgia” (1963)*. Gdyby był to skrypt z historii sakramentologii ogólnej, podział ten wystarczałby najzupełniej. Skrypt jest jednak z sakramentologii systematycznej. Materiał z I części nie pojawia się w II części, albo pojawia się bardzo rzadko. Powstaje pytanie, czemu on służy.

Być może postulat tu wysuwany wyda się dziwny dla wielu. Podkreślam jednak z całym przekonaniem: czas skończyć w teologii z podziałem materiału na biblijny, historyczny i systematyczny. Ten ostatni bowiem tylko wtedy ma rację bytu, jeśli jest wykładnią nauki Pisma św., przechowywanego, tłumaczonego i przekazywanego z pokolenia na pokolenie we wspólnocie Kościoła. Cała Tradycja Kościoła jest urzędową komentatorką Pisma św. i tylko ona autentycznie może wyklądać Słowo objawione. Gdy zatrzymujemy Biblię bez Tradycji, stajemy się kryptoprotestantami, gdy ojcom Kościoła poświęcamy więcej miejsca niż Pismu św., przejawiamy w sobie ducha Prawosławia, gdy ograniczamy się do wykładu systematycznego bez oparcia go na Biblii i Tradycji, jesteśmy zwykłymi racjonalistami. A każda z tych postaw, brana ekskluzywnie, jest pokusą prowadzącą do herezji. Prawdziwy katolicyzm – to powszechność zespolenia objawienia z twórczą interpretacją go w Kościele.

Aby nie być źle zrozumianym, dodam, że wcale nie postuluję wyrzucenia z podręczników teologii materiału biblijnego i patrystycznego. Jest on jak najbardziej potrzebny, wręcz konieczny. Materiału tego nie można tylko traktować jako zwykłego wspomnienia z przeszłości, albo ilustracji własnych tez. Materiał ten ma być źródłem, z którego teolog czerpie dla siebie wiedzę i bez którego jego nauka usycha. Gdy natomiast zamieszczamy na początku ogólną charakterystykę danej prawdy w Biblii czy u ojców Kościoła, musi ona raczej ukazywać specyfikę jej ujęcia niż zawartość treściową. Ta ostatnia bowiem winna być zawsze przedmiotem systematycznego wykładu.

Przejdźmy do szczegółów. W rozdziale I autor śledził naukę Pisma św. o sakramentach. Na wstępie postawił tezę: „Sakramenty zostały ustanowione w Nowym Testamencie i tak istotowo z nim się zrosły, że zbawczą ekonomię NT można nazwać

ekonomią sakramentalną" (s. 15). Niby wszystko jest jasne. Okazuje się jednak z dalszych wywodów, że Ewangelie mówią jedynie o chrzcie św., ustanowieniu Eucharystii, nierozzerwalności małżeństwa i przekazaniu apostołom władzy odpuszczania grzechów: „Dzieje Apostolskie ukazują pierwotną wspólnotę chrześcijańską pulsującą życiem sakramentalnym” (s. 16); św. Pawła „można uważać za teologa sakramentów, chociaż nie teoretyzuje na ich temat” (s. 17); List św. Jakuba „zawiera podstawowe świadectwo biblijne na temat praktyki namaszczenia chorych o znaczeniu sakramentalnym” (s. 17); List do Hebrajczyków i Apokalipsa „nie traktują wprost o sakramentach. Posługują się jednak obrazami i symbolami wyraźnie liturgicznymi” (s. 17). Na tym koniec. Powstaje pytanie: jeżeli Biblia zawiera tak skąpe wypowiedzi o sakramentach, na czym opiera się ta obszerna nauka, jaką dziś stała się sakramentologia?

Do tego rodzaju niepokoju prowadzi właśnie ahistoryczne traktowanie teologii. Wydaje się, że właściwszą jest postawa w sakramentologii, którą przyjął B. Bro i którą określił zwięźle w następujących słowach:

„Jeżeli minęło dwanaście wieków, zanim Kościół zaczął mówić o „siedmiu” sakramentach, to nie dlatego, że wymyślił. Po prostu zaczął żyć naśladowując Chrystusa, który jest darem Boga, Bogiem danym przez samego Boga ludziom. Zgodnie z Ewangelią i gestami swego Zbawcy, Kościół dzielił Wino i Chleb, dawał oczyszczenie tym, którzy doń przychodzili, przebaczał, walczył ze złem, błogosławił miłość ludzką. I któregoś dnia – wobec wszystkich pytań, jakie się wskutek tego nasuwały – Kościół uświadomił sobie i uroczyście sprecyzował, że są to sakramenty i że są one w życiu ludzi najlepszym sposobem – o wielu formach – obranym przez Chrystusa, by towarzyszyć życiu każdego człowieka aż do jego wypełnienia” (*Człowiek i sakramenty*, Warszawa 1972 s. 78).

Biblia nie jest sumą zdań na różne tematy. Pismo św. jest żywym słowem Bożym wyrażonym różnorodnie przez wielu ludzi. Istnieje tzw. logika wiary. Nauka o sakramentach rządzi się nią podobnie jak prawda o Niepokalanym Poczęciu NMP. Gdybyśmy w tym ostatnim wypadku chcieli szukać wyraźnych cytatów skrypturystycznych, nie wiele byśmy znaleźli. Podobnie o sakramentach należy mówić na podstawie całego Objawienia, a nie wyrwanych fragmentów Nowego Testamentu.

Przyjęta przez autora metoda zaprowadziła go raz w ślepy zaułek. Mówiąc bowiem o liczbie siedmiu sakramentów, potwierdzonej na Soborze Lionskim II i Trydenckim, stwierdził: „Z Pisma św. nie da się tego udowodnić. Ojcowie również nie twierdzą, że istnieje siedem i tylko siedem sakramentów” (s. 79). Pojmując teksty biblijne i patrystyczne wyrywkowo, jako *dicta probantia*, rzeczywiście nie da się znaleźć wśród nich tezy o siedmiu sakramentach NT. Kiedy jednak spojrzymy całościowo na Objawienie, zawarte w Biblii i Tradycji, nauka wspomnianych soborów o liczbie sakramentów będzie jak najbardziej poprawna. I mogę zapewnić autora, że wywodzi ona swój rodowód z Biblii i ojców Kościoła.

Swoistym chodzeniem po omacku jest też materiał patrystyczny, zamieszczony w pierwszej części książki. Nie wdaje się tu w dyskusję, co do stwierdzeń, że *Didache* jest „najstarszym zachowanym zabytkiem literatury chrześcijańskiej pozabiblijnej” (s. 18), a *Pasterz Hermasa* – „najstarszym podręcznikiem teologii moralnej” (s. 19). Nadmienię tylko, że wśród patrologów na ten temat zdania są bardzo podzielone (zob. G. Peters, *Lire les Pères de l'Eglise. Cours de patrologie*, Brouwer 1981 s. 130–134, 175–178). Uderza natomiast rozbieżność między pragnieniami a dokonaniem autora. O. Celestyn zamierzał bowiem przedstawić naukę ojców Kościoła o sakramentach, dostarczyć natomiast materiału o niektórych praktykach religijnych w pierwszych wiekach Kościoła. W niektórych wypadkach praktyki te nie mają nic wspólnego z naszym pojęciem sakramentu. *Pasterz Hermasa* np. mówi o pokucie w ogóle, a nie o sakramencie pokuty. Mało tego, dziełko to prawie nic nie mówi o pośredniczącej roli Kościoła hierarchicznego w odpuszczaniu grzechów. Pokuta – według jego tenoru – dokonuje się między grzesznikiem a Bogiem (Zob. *Wstęp R. Jolyego w: Hermas, Le pasteur*, Sources chretiennes, t. 53, Paris 1968, s. 28–30). Podobnie św. Cyryl Jerozolimski w swej piątej katechezie mistagogicznej objaśnia anaforę eucharystyczną. Stąd tekst ten mógłby być argumentem raczej w nauce

o Mszy św. niż o sakramencie Eucharystii. Jest to jeszcze jeden przykład, jak teksty wyrwane z kontekstu stają się mało znaczące, a niekiedy wręcz puste.

Do zagadnień metody zaliczyłbym też posługiwanie się przez o. Napiórkowskiego dziełami współczesnych autorów, zwłaszcza: E. Schillebeeckxa, pracy zbiorowej *Mysterium salutis* i katechizmu holenderskiego. Czyżby miał jakąś predylekcję do teologów niemiecko-flamandzkich? Niewątpliwie refleksje E. Schillebeeckxa na temat sakramentów, zawarte w książce *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem* (Kraków 1966), były twórcze i sakramentologia katolicka wiele z nich skorzystała. Teolog ten, mimo wielu poglądów kontrowersyjnych, zasługuje na uwagę. Także zbiorowe dzieło *Mysterium salutis* jest poważnym osiągnięciem w zakresie teologii dogmatycznej. Nie wystawiałbym mu tylko najwyższej noty (s. 10, 71). W gruncie rzeczy bowiem jest pracą zbyt obszerną i zbyt trudną, żeby mogło służyć za podręcznik dla studentów. Z ocenami katechizmu holenderskiego większość teologów się zetknęła i nie trzeba ich tu przypominać. Na pewno nie wszystkie jego fragmenty są trafne, a już jeden, zacytowany przez autora, jest wyjątkowo nieczytelny:

„W naszej epoce jesteśmy uwarżliwieni na znaki Boże. I to nie specjalnie w poświęconych miejscach, ale po trosze wszędzie. By widzieć w wodzie jakiś znak, wystarczy popatrzeć, jak słońce igra w wodzie basenu, gdzie kąpią się świeże warzywa, czy fałę, która załamuje się na plaży. Tak więc we wszystkim, co nas otacza, dostrzegamy odbicie chwały Bożej, a dzieje się tak dzięki istnieniu sakramentów” (s. 89).

W ogóle chciałoby się skierować w stronę autora pytanie, czy cytowane dzieła wybrał przypadkowo czy po długim namyśle. Z książki nic nie wynika. Znając literaturę światową i polską, czuje się wielki niedosyt. Dlaczego np. nie ma nic z przemyśleń B. Bro, czy naszego ks. prof. A. Skowronka – teologów, którzy w sakramentologii mają naprawdę wiele do powiedzenia.

3. ZAWARTOŚĆ TREŚCIOWA

W zestawieniu z podręcznikami przedsoborowymi sakramentologia C. Napiórkowskiego jest pod względem treści znacznie bogatsza. Tak np. wznawiany wielokrotnie podręcznik A. Tanquereya zawierał następujące zagadnienia: wstęp, natura, istnienie, sprawca, materia i forma, skuteczność, szafarz i podmiot sakramentów. M. Schmaus całą problematykę ujmował następująco: istota sakramentów, pozachrześcijańskie i chrześcijańskie *mysterium – sacramentum*, zewnętrzne znaki, moc zbawcza sakramentów, ustanowienie sakramentów, ustanowienie sakramentów przez Chrystusa, sposoby działania sakramentów, szafarz i przyjmujący, liczba i porządek, sakramenty przedchrześcijańskie, eschatologiczne znaczenie sakramentów, sakramentalia (*Katholische Dogmatik*, t. 4, München 1957). Ks. W. Granat swoją przedsoborową sakramentologię ogólną ograniczył do następujących kwestii: kształtowanie się definicji sakramentu, o istnieniu w Kościele siedmiu tylko sakramentów ustanowionych przez Chrystusa Pana, o naturze (istocie) sakramentów i szafarzu, skutki sakramentów, o sposobie działania sakramentów, nauka o sakramentach w ogólności teologów niekatolickiego Wschodu (*Dogmatyka katolicka*, t. 7 cz. 1, Lublin 1961). W dogmatyce posoborowej W. Granat podał naukę o sakramentach w ramach eklezjologii. W dziale sakramentologii ogólnej zwrócił uwagę na: związek sakramentów z Chrystusem, związek sakramentów z Kościołem, tendencje personalistyczne w sakramentologii, charakter kultowy sakramentów, charakter eschatologiczny sakramentów, na naturę znaku sakramentalnego i skutki sakramentów (*Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974).

Sakramentologia o. Napiórkowskiego łączy w sobie zagadnienia nowe z tradycyjnymi, przy czym te pierwsze złożyły się na pojęcie sakramentu, drugie weszły do „zagadnień szczegółowych”. Nazewnictwo działów jest umowne i dyskusyjne. W części pierwszej znalazły się następujące kwestie: Chrystus jako prasakrament, Kościół jako sakrament, sakramenty a Kościół jako sakrament, sakramenty uobecnieniem zbawczych misterii Chrystusa, sakramenty znakami, sakramenty najwyższym

wyrazem kultu, sakramenty spotkaniem z Trójcą Świętą, problem zdefiniowania sakramentów, sakramenty jako znaki życia.

W części drugiej autor zajął się: ustanowieniem sakramentów przez Chrystusa, liczbą, skutkami i tzw. odżywianiem sakramentów oraz sakramentaliami. Ks. Napiórkowski wykorzystał tu obficie naukę soborową i współczesne badania teologiczne. Jest to cenne ubogacenie tradycyjnej sakramentologii. Jego ujęcie sakramentów można nazwać odgórnym. Spojrzał na nie bowiem głównie od strony Boga, Chrystusa i Kościoła. Zszedł jedynie do analizy sakramentalnych obrzędów. Ujęcie to trzeba by uzupełnić spojrzeniem oddolnym, od strony człowieka. Domagają się zwłaszcza pogłębienia i poszerzenia kwestie zakorzenienia sakramentów w naturze ludzkiej. Należałoby bardziej rozpracować problematykę symbolu i włączyć zagadnienie, które w dotychczasowych pracach występowało jako personalizm sakramentów. W tym ostatnim wypadku można by wykorzystać wyniki badań, które osiągnął bp S. Moskwa, kolega naszego autora z lat studiów na KUL.

Chodzi o to, aby sakramentologia nie robiła wrażenia wiedzy niezbyt przydatnej do życia. Przystanie być taką, jeśli ujmie się ją antropologicznie. Idąc za K. Rahnerem, sakramentologii trzeba postawić pytania: w którym punkcie teologicznego rozumienia, jakie człowiek ma o sobie samym, można umiejscowić sakramentologię? W jaki sposób wyraża ona rozumienie człowieka przez samego siebie? Antropologiczny zwrot w sakramentologii uczyni ją zrozumiałszą bez usuwania tejmniczy (*Teologia a antropologia*, Znak, 21 (1969) s. 1537 n).

Powyższe uwagi ogólne pociągają za sobą sugestie szczegółowe. Na s. 43 autor, pochwalając enc. *Mediator Dei*, zgañił wcześniejsze przedstawienia liturgii. Napisał: „Encyklika określiła liturgię nie jako kodeks przepisów obrzędowych, ale jako przedłużenie kapłaństwa Chrystusa w Kościele i przez Kościół”. Nagana w pochwałę wydaje się zbyteczna. Kościół bowiem nigdy nie rozumiał liturgii jako kodeksu przepisów obrzędowych. Jeżeli natomiast były gdzieś takie przedstawienia, nie ma potrzeby nimi się zajmować.

Rodzi się wątpliwość, czy można tłumaczyć łacińskie *praesens adest* przez „(Chrystus) jest obecny i przychodzi” (s. 43). Przychodzenie bowiem sugeruje wcześniejszą nieobecność. Czy rzeczywistość jest to ta sama sytuacja, o której mówi Apokalipsa w odniesieniu do Boga (1, 8)? Natomiast poświęcenia większej uwagi wymaga zwrot *virtute sua*. Wszak dotyka on problematyki ekumenicznej. Zwrot ten charakteryzuje naukę kalwińską o Eucharystii. O niego to toczono spór na Soborze Trydenckim. Może okazałoby się, że pap. Pius XII był wielkim ekumenistą i uprzedzał działania na tym polu pap. Jana XXIII.

Na s. 47 autor scharakteryzował współczesną sakramentologię egzystencjalną na podstawie tego, że „podkreśla ona uświęcenie różnych sytuacji życiowych człowieka” przez sakramenty, „czy człowieka w wielu różnych sytuacjach życiowych”. Nie widzę tu zasadniczej różnicy między rzekomo niedawną nauką „o uświęcaniu człowieka przez sakramenty”. Wyjaśnienie to wydaje się bałamutne, a sakramentologia egzystencjalna woła o szersze wyjaśnienie.

Na s. 51 autor wywodzi potrzebę „możliwie dokładnego określenia”, czym są sakramenty” m. in. „z niepokojącego podobieństwa do obrzędów pogańskich”. Może na terenie Afryki taka potrzeba rzeczywistość istnieje. W Polsce natomiast ani w Europie Zachodniej takie niebezpieczeństwo nie zachodzi. Ludziom wierzącym grożą tu raczej obrzędy świeckie niż pogańskie. Między nimi zaś zachodzi kolosalna różnica. Świeckie bowiem wywodzą się z ateizmu i do niego prowadzą, podczas gdy te drugie wyrastały i dokonywały się w klimacie wiary. A dobrze byłoby w II wydaniu tej książki nieco uwagi poświęcić obrzędowi świeckim w zestawieniu z sakramentami Kościoła.

„Mniej trafne wyjaśnienia tezy „Chrystus prasakramentem”” (s. 54) rzeczywistość wywołują sprzeciw. Czy tylko wielu było takich, którzy do takich tłumaczeń sięgali? Czy nie jest to czasem wymyślanie zarzutów, aby nad nimi odnosić triumfalne zwycięstwo. Dawne podręczniki obfitowały w fikcyjne zarzuty i niosące samozadowolenie ich rozwiązania. Czy nie jest to przejaw postawy tamtej minionej epoki?

Nie dość jasno zostało ukazane w książce uobecnienie w sakramentach zbawczych misterii Chrystusa, a niektóre twierdzenia zdają się przeczyć sobie (s. 59). Najpierw

bowiem autor stwierdził: *Misteria carnis Christi* dokonały się raz w historii, ale moc ich ogarnia człowieka poprzez całą historię. Wydarzenia przeminęły, pozostały nam ich skutki. Z nimi to spotykamy się w znakach sakramentalnych". Dalej natomiast dodał: „Zbawcze misteria Chrystusa są obecne w sakramentach także w sposób misteryjny, czyli przez wiecznie aktualną w sakramentach obecność tajemnic Chrystusa (*acta et passa Christi*)". Osobiście opowiedziałbym się za stwierdzeniem drugim. Pierwsze brzmi podejrzanie.

„Mając to na uwadze, współczesna teologia podkreśla, że zbawcza ekonomia sakramentalna jest równocześnie zbawczą ekonomią trynitarną, a epoka Kościoła epoką Trójcy Świętej" (s. 69). Dostrzeżenie tej cechy w rozdziale tym było potrzebne. Prawda ta, chociaż stara, nie zawsze dochodziła do głosu w nauczaniu teologicznym. Ze wzruszeniem ogląda się ilustracje do Księgi Rodzaju w *Biblii Neapolitańskiej* z XIV w., w której Bóg Stwórca występuje jako jeden, a zarazem we trzech osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty. Każda z tych osób posiada swoje przedstawienie ikonograficzne (*Die Bibel von Neapel*, Freiburg 1979, s. 17–19). Temat, którym zajął się o. Celestyn, sięga św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego. I do nich właściwie nawiązała współczesna teologia.

Ujęcie łaski (s. 80–81), jako skutku sakramentów, jest zbyt reistyczne. Zagadnienie to należałoby naświetlić od strony związku osobowego, jaki zachodzi między Bogiem a człowiekiem. Punkty c, d, e (s. 82–87) wykraczają poza zakres rozdziału 3 (skutki sakramentów). Historyczne wytłumaczenie zasady *ex opere operato* (s. 82) jest stanowczo za ubogie.

Wytknięte usterki nie są przysłowiowym szukaniem dziury w całym. Są one tylko sygnałem do zwrócenia baczniejszej uwagi na nie przed powtórным opublikowaniem dzieła. Nie przekreślają one też jego wartości. *Omne opus perfectibile*. Nie błądzi tylko ten, kto nie wychodzi z domu. O. Celestynowi należy się wdzięczność za odwagę. Praca jego, aczkolwiek jeszcze niedoskonała, może się stać *opus perfectum*. A na tym – mam nadzieję – wszystkim zależy: autorowi i czytelnikom.

Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1982, ss. 223.

Gerhard Lohfink – egzegeta niemiecki – jest jednym z najbardziej znanych popularyzatorów wiedzy biblijnej w Niemczech. Posiada on dar, który pozwala mu przybliżyć wiedzę biblijną w sposób przystępny i zrozumiały dla osób nie zajmujących się *ex professo* studium Pisma św. Jego dziełko *Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Teraz rozumiem Pismo św. Podręcznik o metodzie zw. „Formkritik“)* osiągnęło w 1983 roku już 12 wydań. Już samo to świadczy o popularności dziełka z jednej strony, z drugiej zaś o umiejętności autora trafienia do czytelnika, tak że mała ta książeczka napisana bardzo pogładowo stała się podstawową lekturą tak dla studentów teologii w Niemczech, jak i dla katechetów.

G. Lohfink opublikował w 1982 r. u Herdera we Fryburgu Bresgowijskim pozycję na bardzo aktualny temat zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce, a mianowicie na temat wspólnoty: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens (Jaką wspólnotę wolał mieć Jezus? Ku społecznej wymiarowi chrześcijańskiej wiary)*.¹

Jest to opracowanie biblije tego problemu, praca z zakresu teologii biblijnej raczej, niż wyłącznie ścisłej egzegezy, chociaż Autor bazuje na najnowszych osiągnięciach naukowych z dziedziny biblistyki. Książka ta dzięki temu staje się bardzo zajmującą lekturą i nie ma niczego wspólnego ze znaną niemiecką suchością rozważań czy z daremnym szukaniem kropki na końcu półstronicowego zdania.

¹ Słowo niemieckie *Gemeinde* nie jest łatwe do przetłumaczenia na język polski. Odpowiada ono zarówno polskiemu pojęciu parafii, jak i pojęciu wspólnoty (po niemiecku dosłownie *Gemeinschaft*). Znaczenie, w jakim G. Lohfink używa tego słowa w swoim dziele, jest najbliższe pojęciu wspólnoty.