

KS. MARCIN WORBS
Opole, UO

ZASADA PARTICIPATIO ACTUOSA W PERSPEKTYWIE TOMISTYCZNEJ

Uwagi na kanwie artykułu D. Bergera¹

Opublikowany w niedawno wydanym numerze czasopisma „Ecclesia Orans” artykuł D. Bergera pt. *Elementy teologii „participatio actuosa” u św. Tomasza z Akwinu* świadczy o tym, że nie milknie dyskusja wokół zagadnienia tzw. „czynnego uczestnictwa” w liturgii. Przypomnijmy najpierw, że pojęcie *participatio actuosa* po raz pierwszy pojawiło się w *motu proprio* o muzyce kościelnej *Tra le sollecitudini*, ogłoszonym przez papieża św. Piusa X 22 XI 1903 r.² W dokumencie tym było ono sformułowane jako *partecipazione attiva* („czynne uczestnictwo”). Początkowo pierwotne włoskie sformułowanie *partecipazione attiva* przetłumaczono na łacinę jako *actuosa communicatio*, a dopiero później zastąpiono je określeniem *participatio actuosa*³. Określenie to podkreślało, iż „czynny współdział [wiernych] w najświętszych tajemnicach oraz modłach publicznych i uroczystych Kościoła” stanowi „najpierwsze i niezbędne źródło prawdziwego ducha chrześcijańskiego”⁴. Dla ruchu liturgicznego, dynamicznie rozwijającego się w pierwszych dziesięcioleciach XX w., pojęcie *participatio actuosa* okazało się być jednym z programowych postulatów⁵. Potem stało się kluczowym pojęciem konstytucji *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, która przecież otworzyła drogę do reformy liturgii o wyjątkowych rozmiarach i wyjątkowym natężeniu w całej historii Kościoła⁶. Pojęcie *participatio actuosa* Ludu Bożego w celebracjach liturgicznych nazywa się dziś wprost „lejtmotywem soborowej reformy”⁷

¹ D. BERGER, *Elemente einer Theologie der „participatio actuosa” beim hl. Thomas von Aquin*, *Eco* 25 (2008), s. 33–60.

² B. NADOLSKI (opr.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1650.

³ E. LENGELING, *Was besagt „aktive Teilnahme”?*, *LJb* 11 (1961), s. 186–188.

⁴ PIUS X, *Inter pastoralis officii sollicitudines*, w: A. FILABER, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997, s. 9.

⁵ M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn 2003², s. 252.

⁶ A. GERHARDS, B. KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, s. 102; F. KOHLSCHHEIN, „Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme“ (SC 14). *Zur Rezeption des Leitmotivs der Gottesdienstreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: E. MATEJA, R. PIERSKAŁA (red.), *Wprowadzanie soborowej odnowy liturgicznej* (Sympozja 34), Opole 1999, s. 15n.

⁷ KOHLSCHHEIN, *art. cyt.*, s. 16.

W niniejszym przedłożeniu zostaną omówione najważniejsze refleksje Bergera odnośnie do zagadnienia *participatio actuosa* i będzie podjęta próba oceny jego tomistycznych wywodów.

1. Analiza wywodów D. Bergera

1.1. Zasada *participatio actuosa* u św. Tomasza?

Zamiarem artykułu Bergera było zinterpretowanie zasady *participatio actuosa* w duchu myśli św. Tomasza z Akwinu. Wstępnie Berger stwierdza, iż doszukiwanie się u św. Tomasza z Akwinu refleksji na temat *participatio actuosa* wydawać by się mogło czymś anachronicznym i raczej mało zachęcającym, bowiem rzeczą wiadomą jest, iż pojęcie to powstało dużo później niż pisma Akwinaty i że teolog ten nie napisał o nim żadnego traktatu. Uchodzące za jeden z centralnych terminów filozofii św. Tomasza pojęcie *participatio* występuje w jego pismach ok. 150 razy, natomiast przymiotnika *actuosus* w nich w ogóle nie ma⁸. Berger uważa, że odwoływanie się do myśli św. Tomasza może pomóc w teologicznym pogłębieniu tego pojęcia, które powstało raczej w kontekście praktycznym, a od czasów Soboru Watykańskiego II nabrało niezwyklego znaczenia i to w wymiarze powszechnym. Jako zdeklarowany entuzjasta Akwinaty David Berger podkreśla duży wpływ teologii św. Tomasza, zwłaszcza jego sakramentologii, na nauczanie *Magisterium Ecclesiae* (od Soboru Trydenckiego po encyklikę Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*). Nie pretendując do ukazania całej refleksji Tomaszowej, którą można by odnieść do zasady *participatio actuosa*, Berger uwypukla trzy aspekty badanego problemu: (1) rola aktywności człowieka w historii zbawienia, (2) wewnętrzne i zewnętrzne uczestnictwo w kulcie boskim i (3) elementy teologii *participatio actuosa* w *Tertia* nauki o sakramentach św. Tomasza. Zdaniem Bergera, zarówno sposób rozumienia zasady *participatio actuosa* jako „pobożny i czynny udział wiernych” (KL 50), jak i jej konsekwencje praktyczne w dużej mierze zależą więc od tego, jaką rolę przypisuje się ogólnie pojmowanej aktywności człowieka w historii zbawienia, bo zadaniem liturgii jest przecież anamnetyczne uobecnianie wydarzeń zbawczych⁹

1.2. Znaczenie Tomaszowej nauki o łasce

Powołując się na kard. G. Danneelsa, Berger stawia tezę, że współczesne życie religijne często naznaczone jest pewnym pelagianizmem, polegającym na zapomnieniu o absolutnej konieczności łaski. Przykładem takiego błędnego myślenia mo-

⁸ BERGER, *art. cyt.*, s. 33.

⁹ *Tamże*, s. 34n.

że być przekonanie, że życie Kościoła można kształtować tylko własnymi siłami i wedle własnego uznania. Autor artykułu mówi nawet o „renesansie pelagianizmu” we współczesnej teologii katolickiej, wskazując przy tym na teologa z Tybingi, Gisberta Greshake. W świetle neopelagianizmu, dostrzegającego w człowieku czynnik decydujący w dziejach zbawienia, zasada *participatio actuosa* zyskuje nowy wyraz, który, w opinii Bergera, z pewnością rozmija się z intencją Ojców soboru: zewnętrzne działanie człowieka staje się wszystko określającą cechą *participatio actuosa*, która jest jak gdyby pojmowana jako *actio* w odróżnieniu od następującej po akcji człowieka *re-actio* Bożej¹⁰. Berger twierdzi, iż właśnie dlatego warto sięgać po teologię św. Tomasza, którego nauka o łasce, jak żadna inna, konsekwentnie sprzeciwia się wszelkim formom pelagianizmu. Św. Tomasz zdecydowanie stawia to, co nadnaturalne, co nadprzyrodzone, nad tym, co naturalne. Podkreśla stale, iż pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomiędzy łaską a naturą, pomiędzy *sacrum* a *profanum*, panuje bezmierny dystans, i że łaska Boża jest absolutnie niezasłużonym darem, przewyższającym wszelkie siły, roszczenia i możliwości natury, koniecznym potrzebny człowiekowi od samego początku jego ziemskiej wędrówki aż po oglądanie Boga w wieczności¹¹.

Taka nauka o łasce ujmuje człowieka przede wszystkim jako pokornego odbiorcę i wzbrania się przed poglądami, usiłującymi z nadprzyrodzonej tajemnicy uczynić eksplikację wnętrza człowieka — to, co nadprzyrodzone, przychodzi do człowieka z zewnątrz, człowiek zaś może to przyjąć jako dar. Odnosząc te uwagi o fundamentalnym znaczeniu do zasady *participatio actuosa*, Berger konstatuje, że udział taki może być zawsze tylko odpowiedzią (*re-actio*) na uprzednią *actio* Bożą. Ciągłe trzeba mieć świadomość tego, iż *participatio actuosa* możliwa jest dzięki Komuś Innemu i Większemu i że aktywność człowieka sama z siebie nie jest w stanie nic osiągnąć. Czynności zewnętrzne są tu poniekąd czymś drugorzędnym, a skrzytne działanie nawet czymś zbędnym. Berger cytuje kard. Ratzingera, który konstatuje, że „tylko *oratio* jest czymś właściwym i że jest ona dlatego czymś ważnym, ponieważ stwarza przestrzeń dla Bożej *actio*”¹².

Z drugiej strony D. Berger zauważa, iż absolutna niezasłużoność łaski u św. Tomasza nie oznacza wcale protestanckiego *sola gratia*, bowiem potrafi on niezasłużoność tę ująć w harmonijnej syntezie z naturą człowieka, co wyraźnie wyraża zasada *gratia perficit naturam*. Łaska nie niszczy więc natury, tylko ją udoskonala. Udoskonalanie, o którym tu mowa, nie jest dla Akwinaty jakimś aktem czysto zewnętrznym, ani samym tylko potęgowaniem czy przedłużaniem czynnika czysto na-

¹⁰ *Tamże*, s. 35n. Berger powołuje się tu na: J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg im Br. 2000, s. 150.

¹¹ BERGER, *art. cyt.*, s. 36n.

¹² *Tamże*, s. 38.

turalnego. Gdy dusza zostaje przyozdobiona łaską uświęcającą, to natura i łaska łączą się przy tym z sobą nie tylko zewnętrznie. Nawet jeśli przy ułaskawieniu człowieka łaska przyłącza się do natury zawsze jako *quasi*-akcydens, to jednak obdarza naturę ludzką pewnym nadprzyrodzonym uczestnictwem w nie stworzonej naturze boskiej, która upodabnia człowieka do Boga w sposób fizyczny i ontologiczny. To fizyczne i ontologiczne upodobnienie człowieka do Boga polega na tym, że istniejący wiecznie trójjedyny Bóg zostaje poznany i umiłowany przez człowieka w nowym, nadprzyrodzonym porządku. Jak uczy św. Piotr, upodobnienie to czyni człowieka „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4). Chodzi tu o pewną zdolność pasywną w człowieku, o predyspozycję do przyjmowania Bożej łaski, odbierania tego, co Bóg pragnie mu darować. Dla zobrazowania owego wewnętrznego połączenia natury z łaską św. Tomasz odwołuje się do Ojców Kościoła i przytacza używane przez nich porównania: jak przyjemny zapach balsamu całkowicie przenika natarte nim przedmioty (św. Atanazy), jak pieczęć w miękkim wosku wyciska swój kształt, jak kropla wody dodana do wina całkowicie się w nim rozpuszcza i przyjmuje jego kolor, smak i woń (św. Grzegorz z Nazjanzu) *etc.*, tak wiążą się z sobą w miłości natura z łaską przy ułaskawieniu wybranych przez Boga¹³

1.3. Zewnętrzne i wewnętrzne uczestnictwo w kulcie

Berger uważa też, że dla właściwego zrozumienia zasady *participatio actuosa* rzeczą konieczną jest dokładne przeanalizowanie relacji między zewnętrznym i wewnętrznym uczestnictwem w kulcie, co św. Tomasz czyni w traktacie o religii i kulcie w *Secunda Secundae* swojej *Sumy teologicznej*. Dla idącego najczęściej *media via*, z reguły nieprzychylnego stanowiskom ekstremalnym, Akwinaty zewnętrzne i wewnętrzne uczestnictwo (w kulcie) na ogół stanowią jedną całość i dają się od siebie jedynie sztucznie oddzielać. Cnota religijności domaga się zewnętrznej aktywności na podstawie psychofizycznej jedności natury człowieka¹⁴.

Poucządzając pomocą może tu być np. odpowiedź, jakiej św. Tomasz udziela na pytanie: Czy modlitwy należy odmawiać głośno czy cicho? Dla Akwinaty rzeczą oczywistą jest, iż modlitwa publiczna, którą kapłan zanosi do Boga w imię Ludu Bożego w liturgii, winna być odmawiana głośno. Jego zdaniem, wskazane jest, aby także modlitwy indywidualne były odmawiane głośno, a nie tylko w myśli, bowiem w służbę Bożą winno zostać włączone ciało człowieka. Szczególnie dotyczy to modlitwy uwielbienia Boga, czyli adoracji, która także posiada aspekt duchowy i cielesny, czego wyrazem jest wewnętrzne skupienie i zewnętrzna postawa ciała¹⁵

¹³ *Tamże*, s. 38n.

¹⁴ *Tamże*, s. 40.

¹⁵ *Tamże*, s. 41.

Według św. Tomasza, nie można jednak postawić znaku równości pomiędzy wewnętrzną aktywnością człowieka i zewnętrznym działaniem, które to działanie właściwie jest tylko służbą temu pierwszemu. Berger sądzi, że jak nadprzyrodzość przewyższa naturę, a dusza ciało, tak wewnętrzna aktywność człowieka stoi ponad jego działaniem zewnętrznym. Wprawdzie akty zewnętrzne są w adoracji i w ogóle w kulcie czymś koniecznym, niemniej jednak zawsze zajmują dopiero drugie miejsce. To zaś oznacza, iż każda zewnętrzna czynność kultyczna tylko o tyle ma rację bytu, o ile wyraża podany przez historię zbawienia wewnętrzny sens świętych czynności liturgicznych i o ile prowadzi do niego wiernych. Odnosząc myśli te do zasady *participatio actiosa*, trzeba zauważyć, iż uczestnictwo to winno być przede wszystkim wewnętrznym uczestnictwem w celebracji liturgicznej¹⁶.

1.4. Fizyczna skuteczność sakramentów

Wiele uwagi w swym artykule o *participatio actiosa* Berger poświęca sakramentologii św. Tomasza. Jego zdaniem, św. Tomasz w akcentującej fizyczną skuteczność sakramentów sakramentologii podkreśla, że wynikająca z nauki o sakramentach nadzieja zbawienia nie bazuje na działaniu czysto ludzkim, i że również przy sprawowaniu sakramentów Bóg pozostaje Panem łask. Ani szafarz sakramentu, ani jego odbiorca nie mają żadnej władzy nad Bogiem, tylko Bóg poprzez sakrament sprawuje władzę łaski nad człowiekiem i to w wolności, skrępowanej jedynie przez Siebie samego, przez Jego miłość i wierność. Inaczej zagadnienie to ujmują koncepcje przyjmujące moralną skuteczność sakramentów, wedle których same sakramenty, jak również uczestnicy liturgii wywierają jakiś wpływ na Boga, gdyż sakramenty traktowane są wtedy jako narzędzie w ręku tego, który je przedstawia wobec Boga. Dodajmy, iż Berger uważa, że to, co wydaje się być obcą życiu scholastyczną subtelnością, ma istotne znaczenie dla konkretnego życia Kościoła urzeczywistnianego w liturgii oraz, że stanowiska zbliżone do protestantyzmu, które uznają wyłącznie moralno-psychologiczną skuteczność sakramentów, dostrzegają w nich, jak również w całej liturgii, w pierwszym rzędzie środek pedagogiczny¹⁷

Cytując Ericha Przywarę, Berger podkreśla za nim, że z punktu widzenia uznającego fizyczną skuteczność sakramentów tomizmu pobożność indywidualna i ludowa ustępuje miejsca liturgii, podobnie jak kaznodziejstwo, które jest czystym przedstawianiem obiektywnej prawdy, przewyższa rangą kaznodziejstwo będące psychologiczno-duszpasterskim pouczeniem, dotyczącym konkretnej formy życia religijnego. Gdy natomiast wychodzi się z pozycji tylko moralnej skuteczności sakramentów, to akcentuje się kształtowanie życia religijnego, i dlatego uwagę koncen-

¹⁶ *Tamże*, s. 42n.

¹⁷ *Tamże*, s. 53n.

tuje się głównie na jego indywidualno-konkretnych potrzebach, a także dostosowuje się liturgię do możliwości jej uczestników, co z kolei niesie z sobą niebezpieczeństwo aktywizmu i tzw. „religii zsekularyzowanej”. Berger pyta, czy ten właśnie aktywizm wraz z pretekstem dopasowania liturgii do możliwości jej uczestników nie był w ostatnich dziesięcioleciach złą karykaturą i dyskredytacją skądinąd słusznej i wiążącej przecież zasady *participatio actuosa*¹⁸.

1.5. Zróżnicowanie charakterów sakramentalnych

Według Bergera, najwięcej treści odnośnie do zasady *participatio actuosa* u św. Tomasza znaleźć można w *Questio* nr 63, w której powiedziane jest, iż sakramenty mają podwójny cel:

- 1) oczyszczenie człowieka z grzechu albo darowanie mu łaski uświęcającej;
- 2) wyposażenie duszy do celebrowania kultu w sensie liturgii chrześcijańskiej.

Tomasz dodaje też, że podobnie jak żołnierze starożytni, gdy przystępowali do służby, otrzymywali cielesny znak rozpoznawczy, tak wierni, przystępując do służby Bożej, przez sakramenty naznaczani są duchowym znamieniem, zwanym charakterem¹⁹

Jak dalej uczy św. Tomasz, kult chrześcijański konstituuje się poprzez przyjmowanie i przekazywanie dóbr boskich, które to czynności wymagają odpowiednio tzw. możności biernej (*potentia passiva*) i możności czynnej (*potentia activa*). Obie te możności są możnościami narzędziowymi (*potentia instrumentalis*), gdyż liturg sprawując kult, podobnie jak sakramenty, pełni funkcję narzędziową (*instrumentum extrinsecum*). Podkreślając, iż cała święta służba chrześcijaństwa wywodzi się od kapłaństwa Jezusa Chrystusa — wiecznego Arcykapłana, św. Tomasz wykazuje, że charakter (znamię) sakramentalny w szczególny sposób jest charakterem Chrystusa, że jest on pewnym sposobem uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusowym²⁰. Berger uważa, iż myśl św. Tomasza o sakramentalnym charakterze jako *signum configurativum* przejął Pius XII w encyklice *Mediator Dei* i Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* (nr 10n), a także Katechizm Kościoła Katolickiego. W Katechizmie jest bowiem powiedziane:

Wierni wszczępieni w Kościół przez chrzest otrzymali charakter sakramentalny, który konsekruje ich do uczestniczenia w chrześcijańskim kulcie religijnym. Pieczęć chrzcielna uzdalnia i włącza chrześcijan do służenia Bogu przez żywy udział w świętej liturgii Kościoła i wypełniania ich kapłaństwa na mocy chrztu przez świadectwo świętego życia i skutecznej miłości (nr 1273).

¹⁸ *Tamże*, s. 54.

¹⁹ *Tamże*, s. 54n.

²⁰ *Tamże*, s. 55.

Charakter sakramentalny to niezatarte znamię duchowe (*character indelebilis*). Wyciskają je trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń, przy czym w odniesieniu do kultu trzeba zauważyć, iż tylko święcenia wyciskają charakter uzdalniający do sprawowania kultu, zaś pozostałe dwa sakramenty uzdalniają do przyjmowania czegoś w kulcie. Należy zatem rozróżnić dwa rodzaje uczestnictwa w kulcie. Charakter sakramentalny nie tylko odróżnia chrześcijan od niechrześcijan, lecz powoduje także rozróżnienie wewnątrz Kościoła — pomiędzy kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem hierarchicznym. Niezatarłość charakteru sakramentalnego zachowuje swą moc także po śmierci, wiążąc tym samym uzdolnienie do uczestnictwa w liturgii ziemskiej z uczestnictwem w liturgii niebiańskiej w *visio beatifica*²¹.

Przywołując eklezjologię Mannesa D. Kostera (Paderborn, 1940), Berger przytacza jego opinię utrzymującą, iż wierni świeccy w żaden sposób nie posiadają sakramentalnej mocy do współofiarowania Eucharystii, ani w oparciu o charakter sakramentu chrztu, ani o charakter sakramentu bierzmowania. Następnie stwierdza, że o ile Pius XI w *Divini cultus* mówił jeszcze, że wierni winni składać ofiarę „przez” kapłana, o tyle Pius XII w *Mediator Dei*, a za nim Sobór Watykański II w *Sacrosanctum concilium* poszli dalej, nauczając, by wierni „ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa” (KL 48). Berger uważa, że sformułowanie to może być rozumiane jako spekulatywna eksplikacja nauki o rzeczywistym uczestnictwie wiernych przez *character indelebilis* w wiecznym kapłaństwie. Jednak w sytuacji, kiedy dochodzi do zacierania różnicy między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wiernych świeckich, korygującą pomocą, jego zdaniem, może być jasne stwierdzenie Tomaszowe o zróżnicowaniu charakterów sakramentalnych i odpowiednich do nich różnych stopni uczestnictwa w kulcie²².

Dopowiedzmy jeszcze, że na zakończenie swoich wywodów Berger przytacza tezę, jaką w kontekście poglądów kard. Ratzingera, Angelusa Häußlinga i Michaela Kunzlera formułuje włoski uczonego Roberto de Mattei, dla którego *participatio actuosa* wspólnoty wydaje się być „ostatecznym kryterium reformy liturgicznej w perspektywie pewnej radykalnej sekularyzacji liturgii”²³. Zdaniem Bergera, opinia ta pokazuje, jak powierzchowna czy błędna interpretacja obecnej w nauczaniu soborowym zasady *participatio actuosa* oraz fatalne skutki tejże interpretacji w wymiarze praktycznym nierzadko mogą prowadzić do krytykowania samej tej zasady.

²¹ *Tamże*, s. 56n.

²² *Tamże*, s. 58n.

²³ *Tamże*, s. 59.

2. Ocena wywodów D. Bergera

Oceniając tomistyczne wywody D. Bergera na temat zasady *participatio actuosa*, w pierwszej kolejności trzeba stwierdzić, iż z pewnością stanowią one ujęcie oryginalne i godne uwagi i zaprezentowania. Osadzenie kwestii *participatio actuosa* w świetle teologii Tomaszowej niewątpliwie jest znaczącym pogłębieniem spojrzenia na ten problem i chroni przed powierzchownym traktowaniem go. Precyzja i klarowność myśli św. Tomasza w pewnym sensie przydają się więc także do dyskusji wokół zagadnienia *participatio actuosa*, jakże istotnego dla uczestnictwa w liturgii. Niemniej jednak pod adresem artykułu Bergera należałoby wysunąć kilka istotnych zastrzeżeń.

Dokładnej krytyki wywodów Bergera dokonali Cyprian Krause i Andrea Grillo w polemicznym artykule także opublikowanym na łamach czasopisma „Ecclesia Orans”²⁴. Zauważając, że analiza Bergera nie wydaje się być wolna od błędów i sprzeczności, najpierw zarzucają jej brak epistemologicznego rygoru. Następnie przypominają, iż w nauce katolickiej tomizm nie jest jedyną koncepcją dla interpretacji zasady *participatio actuosa* i wykazują, że Berger nie uwzględnia wszystkich *loci theologici* wyliczanych przez Melchiora Cano, a zwłaszcza zapomina o dziesiątym miejscu, tj. *humanae auctoritatis historiae*. W myśleniu swym kwestionuje jego znaczenie, co powoduje, że jest to myślenie nie tylko a-historyczne, ale i pozahistoryczne. Poza tym, ich zdaniem, Berger znacznie upraszcza poglądy krytykowanych przez siebie teologów i wydaje się insynuować niepohamowany antropocentryzm Rahnerowskiej idei „zwrotu antropologicznego”, przejętej na teren liturgii przez A. Häußlinga.

W tym miejscu należałoby przyznać rację krytykom Bergera i podzielić ich opinię o tym, że w stosunku do tezy o „zwrocie antropologicznym” jest on nadmiernie krytyczny i przesadza ze swoimi poglądami o szerzącym się dziś pelagianizmie. Z pewnością rzeczą potrzebną jest podkreślanie tak fundamentalnych prawd, jak absolutna wyższość nadprzyrodzoności nad przyrodzonością, określanie relacji łaska – natura, jak również upominanie się o respektowanie misteryjnego charakteru odniesień między człowiekiem a Bogiem. Czy jednak uzasadnionym jest podejrzliwe doszukiwanie się we współczesnych interpretacjach, podejmujących problematykę roli człowieka w misterium liturgii i w życiu Kościoła w ogóle, tak silnych tendencji pelagianistycznych, jak to sugeruje Berger?

Odnosząc się krytycznie do artykułu Bergera, należałoby też zapytać, czy w ogóle można dyskutować na temat zasady *participatio actuosa* tylko w oparciu o skądinąd niezwykle zasłużony dla teologicznego myślenia tomizm. Czy dla dyskusji

²⁴ C. KRAUSE, A. GRILLO, *Osservazioni critiche allo scritto di David Berger „Elemente einer Theologie der participatio actuosa beim hl. Thomas von Aquin*, EcO 25 (2008), s. 335–344.

takiej koniecznym nie jest szersze uwzględnianie ważnych dla rozwoju liturgii tekstów, jak chociażby pism starożytnych Ojców Kościoła czy starych ksiąg liturgicznych. Trzeba postawić te pytania, tym bardziej że Berger sam podkreśla, iż swoją interpretację pojmuje jako nawiązanie do żywej Tradycji Kościoła. Przecież wyznaje, że chodzi mu o realizowanie podkreślanego przez papieża Benedykta XVI postulatów, domagającego się interpretowania nauczania soborowego w świetle Tradycji²⁵. Byłoby więc wskazane, by odnoszone do liturgii pisma św. Tomasza widzieć w szerszej perspektywie całej Tradycji Kościoła.

Podobnie trzeba się upomnieć o bardziej biblijne podejście do analizowanej problematyki. Zamiast niemal wyłącznych ukiłonów w stronę scholastycznej teologii spekulatywnej należałoby zwrócić się bardziej ku antropologii biblijnej, podkreślającej wyraźnie psychofizyczną jedność człowieka. Wprawdzie Berger za św. Tomaszem wspomina o zasadzie psychofizycznej jedności człowieka, jednak w sumie poświęca jej zbyt mało uwagi i jakby zapomina o respektowaniu jej dalekosiężnych konsekwencji. Stąd w odniesieniu do jego refleksji na temat koniecznego rozgraniczania pomiędzy zewnętrznym a wewnętrznym uczestnictwem w liturgii wskazanym byłoby zdecydowanie mocniejsze zaakcentowanie jedności psychofizycznej człowieka — uczestnika liturgicznych celebracji. W tym kontekście warto przytoczyć myśl H.J. Sobeczki, który słusznie podkreśla, że w świetle współczesnej antropologii liturgicznej, a szczególnie w świetle posoborowych dokumentów liturgicznych, powinno się raczej unikać mówienia sugerującego jakiś dualizm postaw liturgicznych i nie rozgraniczać postaw zewnętrznych od wewnętrznych w liturgii. Nie wolno zapominać o tym, że antropologia chrześcijańska zawsze ujmuje człowieka integralnie, tzn. jako ontologicznie zwartą jedność psychofizyczną.

Duchowo-cieleśną jedność człowieka musi uwzględnić również liturgia, a także udział w niej wiernych. Nieliczenie się z tą antropologiczną zasadą prowadzi do dwóch zasadniczych skrajności: akcentowania wyłącznie duchowych form kultu (angelizm lub spirytualizm) oraz wysuwania na pierwszy plan zewnętrznych form kultu (rytualizm)²⁶.

Cenne natomiast i przydatne wydają się być przedstawione przez Bergera uwagi dotyczące fizycznej skuteczności sakramentów. Pokazanie różnicy między fizyczną a moralno-psychologiczną skutecznością sakramentów wprowadza wiele klarowności i chyba dość przekonująco przestrzega przed niewłaściwym dostosowywaniem liturgii do potrzeb jej uczestników.

Również przypomnienie nauki o zróżnicowaniu charakterów sakramentalnych i odpowiednich do nich rodzajach uczestniczenia w kulcie może wprowadzić wiele ładu w spotykane, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, zamieszanie, „spowodo-

²⁵ Zob. BENEDYKT XVI, *Przemówienie do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej* z 22 XII 2005 r., *OsRomPol* 27 (2006), nr 2, s. 15–20.

²⁶ H.J. SOBECZKO, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy świętej*, w: TENŻE, *Servitium liturgiae. Wybór artykułów* (Opolska Biblioteka Teologiczna 71), Opole 2004, s. 251.

wane niezdolnością rozróżnienia w kościelnej wspólnocie różnych zadań przypadających na poszczególne osoby”²⁷. Przyjęcie Tomaszowej nauki o zróżnicowaniu charakterów sakramentalnych prowadzi do uznania „różnych hierarchicznych ról zawartych w samej celebracji”, o których poucza Benedykt XVI²⁸. Kontrowersje budzić musi natomiast przywoływanie przez Bergera tez eklezjologicznych z lat czterdziestych XX w. na temat udziału wiernych świeckich we współofiarowywaniu Eucharystii. Szkoda, że Berger w kontekście omawiania tego problemu nie przytoczył jasnej nauki papieża Jana Pawła II z Listu apostolskiego o świętowaniu niedzieli *Dies Domini* (1998). Zwracając uwagę na rozróżnienie między rolą celebransa a zadaniami diakonów i wiernych nie wyświęconych, Jan Paweł II w nawiązaniu do soborowej konstytucji *Lumen gentium* poucza, iż wierni

powinni być świadomi, że na mocy kapłaństwa powszechnego otrzymanego na chrzcie „współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”. Mimo odmienności ról, także oni „składają Bogu boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie; w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię św., wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej”, czerpiąc z niej światło i moc, aby sprawować swoje chrzcielne kapłaństwo przez świadectwo świętego życia (nr 51).

Nie kwestionując zatem znaczenia myśli św. Tomasza z Akwinu dla interpretowania zasady *participatio actiosa*, trzeba by w końcu wyrazić także życzenie, aby jego w sumie raczej reistyczne ujmowanie nauki o sakramentach w artykułach poświęconych zagadnieniu „czynnego uczestnictwa” w liturgii było wzbogacone o nowsze, bardziej personalistyczne ujęcia.

Das Prinzip *participatio actiosa* in thomistischer Perspektive

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit dem Artikel von David Berger *Elemente einer Theologie der „participatio actiosa” beim hl. Thomas von Aquin* auseinander. Zunächst werden die thomistischen Ausführungen Bergers über die Rolle der Aktivität des Menschen im Heilsgeschehen, die innere und äußere Teilnahme am göttlichen Kult wie auch über die Elemente einer Theologie der *participatio actiosa* in der *Tertia* der Sakramentenlehre des Aquinaten analysiert. Dabei wird die Bedeutung der Gnadenlehre des hl. Thomas sowie der Lehre von der physischen Wirksamkeit der Sakramente und dem sakramentalen Mal hervorgehoben. Im zweiten Teil des vorliegenden Beitrags wird der Artikel Bergers kritisch beurteilt. Einerseits wird festgestellt, dass die Gedanken des Aquinaten zur Vertiefung und Präzisierung der Diskussion über die *participatio actiosa* beitragen könnten, andererseits wird eingewandt, dass man diese Problematik nicht ausschließlich aus thomistischer Sicht betrachten darf.

²⁷ BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, nr 53.

²⁸ *Tamże*.