

III. CHRZEST I EUCHARYSTIA W PERSPEKTYWIE KATOLICKO-EWANGELICKIEJ

Studia Oecumenica 17 (2017)
DOI:10.25167/SOe/17/2017/233-248

ERWIN MATEJA

Wydział Teologiczny UO

Chrzest i Eucharystia w nauce Soboru Trydenckiego i współczesnego Katechizmu Kościoła Katolickiego

Baptism and the Eucharist in the Teaching of the Council of Trent and of the Contemporary „Catechism of the Catholic Church”

Abstract

The paper presents problematic issues concerning Baptism and the Eucharist depicted in the teaching of the Council of Trent and of the contemporary Catechism of the Catholic Church. Because of the reformers, the teaching on Baptism and especially the teaching on the sacrificial character of the Eucharist and the real presence of Christ under the consecrated species became a subject of serious controversies. Those controversies gave the Catholic bishops courage to remain faithful to the Apostolic Tradition concerning what was expressed in the appropriate decrees of the Council of Trent. After four centuries a desire arose in the Catholic Church to show a clear indication concerning the understanding of the truths of the faith. Many people had difficulties with an expression of the truth proclaimed by the Church. Therefore the new Catechism has been prepared in which – according to the teaching of *Vaticanum II* – included clarifications of the Catholic faith.

Keywords: Council of Trent, Reformation, Second Vatican Council, Catechism of the Catholic Church, Sacrament, Baptism, Eucharist.

Streszczenie

Artykuł prezentuje problematykę chrztu i Eucharystii przedstawioną w nauce Soboru Trydenckiego i aktualnego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Za sprawą reformatorów nauka o chrzcie, a zwłaszcza o ofiarniczym charakterze Eucharystii i realnej obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami stała się przedmiotem poważnych kontrowersji, które doprowadziły do tego, że biskupi katolicycy potrafił odnaleźć w Trydencie odwagę, aby dochować wierności Tradycji apostoelskiej, co wyrazili w odpowiednich dekretach. Po upływie ponad czterech wieków w Kościele katolickim zrodziła się po-

trzeba wyraźnych wskazań dotyczących rozumienia prawd wiary. Wielu wiernych miało trudności z jasnym wyrażeniem prawd głoszonych przez Kościół. Przygotowano więc katechizm, w którym w duchu posoborowym zawarto wyjaśnienia tego, w co wierzy współcześnie Kościół katolicki.

Słowa kluczowe: Sobór Trydencki, Reformacja, II Sobór Watykański, Katechizm Kościoła Katolickiego, sakrament, chrzest, Eucharystia.

Sakramenty Kościoła, zwłaszcza chrzest i Eucharystia, są tą częścią życia chrześcijan, którą trzeba zgłębiać nieustannie, nad którą nie powinno się przechodzić bezrefleksyjnie. Wydaje się, że faktycznie sakramenty te są nie tylko często sprawowane, ale też stanowią główne obszary pastoralnej troski duszpasterzy oraz innych zaangażowanych uczniów Chrystusa. Z całą pewnością szerszej refleksji nad wspomnianymi sakramentami powinny służyć sprzyjające temu okolicznościowe sytuacje. W tym roku okazją taką jest 500. rocznica Reformacji. Warto ją wykorzystać m.in. po to, by pokazać współczesnemu chrześcijaninowi każdej denominacji jak kształtowała się przez ostatnie pięć wieków teologiczna refleksja nad tymi sakramentami w poszczególnych wspólnotach chrześcijańskich. Nie powinien temu przyświecać jedynie zamiar koncentrowania się na mniej lub bardziej trudnych procesach historycznych jako takich. O wiele ważniejsze jest wskazywanie na możliwości ekumenicznego wysiłku, którego ostatecznym celem ma być wspólny udział w jednej Eucharystii. Niech pewnym wkładem w ten proces będzie pokazanie, jak ewoluowało w Kościele katolickim teologiczne rozumienie sakramentu chrztu i Eucharystii. Zaznaczone w temacie spojrzenie na interesujące nas problemy z perspektywy nauki Soboru Trydenckiego oraz obowiązującego obecnie nauczania zawartego w Katechizmie Kościoła Katolickiego wyznaczają cztery części niniejszego przedłożenia. Dwie pierwsze dotyczyć będą chrztu – najpierw z perspektywy Soboru Trydenckiego, a następnie przyjrzymy się obecnemu nauczaniu Kościoła katolickiego na temat tego sakramentu. Podobną metodą zostanie przedstawiona w dwóch kolejnych częściach problematyka związana z Eucharystią.

1. Chrzest w nauce Soboru Trydenckiego

Często można spotkać się z opinią, że Sobór Trydencki (1545–1563) był jednym z najważniejszych soborów w historii Kościoła. Oczekiwanie na jego zwołanie było powszechne. Wstrząs wywołany przez Reformację domagał się reakcji. Chodziło przede wszystkim o zapoczątkowanie gruntownej reformy wewnątrz Kościoła, a także wyjaśnienie rozumienia dogmatów zakwestiono-

wanych przez reformatorów. Potrzebę zwołania Soboru dostrzegali już papież Hadrian VI oraz jego następca, Klemens VII. Jednak zamiar ten udało się zrealizować dopiero papieżowi Pawłowi III¹. W trakcie wieloletnich obrad Sobór zatwierdził oficjalnie Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary, ustalił kanon Pisma Świętego, Wulgatę uznał za tekst oficjalny. Ojcowie soborowi stwierdzili też, że podstawę wiary katolickiej stanowi oprócz Biblii również Tradycja apostołska.

Dla nas istotnym jednak jest fakt, że Sobór zajął się też sakramentami. Była to niewątpliwie reakcja na nauczanie reformatorów, którzy już od lat lansowali swoją własną koncepcję rozumienia sakramentów. Stanowisko ojców soborowych było zasadniczo usystematyzowanym wykładem średniowiecznej teologii sakramentów. Swoje opinie sformułowali na VII sesji soborowej, która miała miejsce 3 marca 1547 r. We wstępie zaakcentowali, że w sakramentach „wszelka prawdziwa sprawiedliwość albo się rozpoczyna, albo zaczęta wzrasta, albo – jeśli się ją utraci – zostaje odzyskana”². Wypowiedź ta pokazuje, że uchwalone następnie kanony trzeba oceniać jako uzupełnienie nauki o usprawiedliwieniu, ogłoszonej na VI sesji soborowej 13 stycznia 1547 r.

Nauka o poszczególnych sakramentach została poprzedzona uchwaleniem 13 kanonów traktujących o nich w ogólności. Przypomnijmy najważniejsze z nich. W pierwszym podkreślono, że jest siedem sakramentów i wszystkie zostały ustanowione przez samego Chrystusa. W trzecim odrzucono tezę, że są one sobie równe co do godności. W kolejnym kanonie pojawiło się nawiązanie do głoszonej przez reformatorów tezy, że sama wiara wystarczy do usprawiedliwienia. Dlatego podkreślono, że sakramenty Nowego Przymierza są konieczne do zbawienia, choć nie wszystkie są potrzebne każdemu człowiekowi. Kolejne trzy kanony koncentrują się na rozumieniu sposobu uzyskania łaski w trakcie przyjmowania sakramentu. Temat ten był bowiem różnie widziany przez samych reformatorów. Nawet między Lutrem a Zwinglim nie było zgody w sprawie znaczenia sakramentów jako symboli lub nośników łaski. Dlatego można zrozumieć, dlaczego ojcom soborowym zależało bardzo na wyjaśnieniu tej kwestii. Akcentują więc w szóstym kanonie, że sakramenty zawierają łaskę, którą oznaczają, udzielają jej tym, którzy jej nie stawiają przeszkody. Natomiast nie są tylko znakiem zewnętrznym łaski lub sprawiedliwości otrzymanej przez wiarę. Nie mogą też być tylko widziane jako coś, co różni wiernych od niewiernych. W kanonie następnym została odrzucona nauka, że sakramenty nie zawsze i nie wszystkim udzielają łaski, jeśli chodzi o Boga, mimo iż zostały należycie przyjęte. W kanonie

¹ H. TÜCHLE, *Historia Kościoła*, t. III, Warszawa 1986, 116.

² I. BOKWA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, nr 374 (dalej: BFn).

ósmym zaakcentowano, że sakramenty udzielają łaski mocą poprawnie sprawowanego obrzędu (*ex opere operato*), odrzucono natomiast naukę, że do uzyskania łaski wystarczy tylko wiara w obietnicę Bożą. Kanon dziewiąty poświęcony jest trzem sakramentom, które wyciskają na duszy duchowy i nieusuwalny znak (charakter) i dlatego nie mogą one być powtarzane. Są nimi: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń. Ostatnie cztery kanony koncentrują się na osobie szafarza sakramentu. Najpierw odrzucono przekonanie, iż wszyscy chrześcijanie mają władzę głoszenia słowa i udzielania wszystkich sakramentów. Zapis tego dziesiątego kanonu jest wyraźnym sprzeciwem przeciwko nauce reformatorów, którzy odrzucali kapłaństwo urzędowe, a podkreślali znaczenie kapłaństwa wspólnego otrzymanego na chrzcie. Kolejny kanon podkreśla konieczność istnienia u szafarza intencji czynienia tego, co czyni Kościół. Ten warunek oraz zachowanie przez szafarza tego wszystkiego, co do dokonania i udzielenia sakramentu jest istotne, sprawia, że jest on ważnie udzielony nawet gdyby szafarz był w stanie grzechu ciężkiego. Tę naukę zawarto w kanonie dwunastym. W następnym i jednocześnie ostatnim podkreśla się znaczenie ustalonych przez Kościół obrzędów stosowanych przy uroczystym udzielaniu sakramentów. Żaden szafarz lub pasterz Kościoła nie może pomijać lub zmieniać na jakieś nowe (por. BFn 387).

Już analiza powyższych kanonów zawierających naukę o sakramentach w ogólności pokazuje, że w dobie Soboru Trydenckiego zrodziły się dwa różne sposoby pojmowania sakramentów. Kościół katolicki położył akcent na rolę sakramentów, a reformatorzy na znaczenie słowa Bożego, któremu przyporządkowany jest sakrament rozumiany symbolicznie. Mówi się więc o powstaniu wtedy dwóch różnych Kościołów: Kościoła „sakramentu” i Kościoła „słowa”. Pierwszy to Kościół sakramentów, świętych osób i rzeczy, tradycji, czynów, obrzędów liturgicznych i inkarnacji łaski w świat doczesny. Drugi to Kościół Pisma Świętego, symbolu, wiary osobistej i transcendencji duchowej. Pierwszy określamy mianem „katolicki”, a drugi – „protestancki”³.

Po nauce o sakramentach w ogólności dekret o sakramentach zawiera czternaście kanonów o sakramencie chrztu. To w nich zawarto katolicką naukę doby Soboru Trydenckiego o pierwszym z sakramentów. Na samym początku wykluczone zostaje stawianie znaku równości między chrztem Jana i chrztem Chrystusowym (BFn 388). W drugim kanonie przypomniana zostaje zasada, że materią tego sakramentu jest prawdziwa i naturalna woda. Dlatego też słów Chrystusa: „Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i Ducha Świętego” (J 3,5) nie wolno interpretować metaforycznie (por. BFn 389). Kolejny kanon stwierdza, że mylą się ci, którzy twierdzą, że w Kościele rzymskim, który jest matką i mistrzynią wszystkich Kościołów, nie ma prawdziwej nauki o sakramencie chrztu

³ C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, 592.

(BFn 390). Czwarty kanon jest na swój sposób ekumeniczny, bo podkreśla się w nim, że chrzest udzielany w imię Trójjedynego Boga z właściwą intencją nawet przez heretyków jest prawdziwym sakramentem (por. BFn 391). Następne zdanie jest potępieniem stanowiska tych, którzy twierdzą, że chrzest nie jest konieczny do zbawienia (por. BFn 392). Także szósty kanon jest odrzuceniem nauki, według której ochrzczony, chociażby chciał, nie może utracić łaski przez żaden grzech. Sytuacja ulega zmianie kiedy człowiek źle korzysta z daru wolności, którym obdarzył go Bóg. Może on bowiem wybierać zło zamiast dobra, posuwając się nawet do odrzucenia Boga (por. BFn 393). Siódmy kanon jest wyraźnym ustosunkowaniem się do nauki reformatorów o znaczeniu wiary i dobrych uczynków. Dowiadujemy się zatem, że ochrzczeni są nie tylko zobowiązani do wyznawania swej wiary, ale też do zachowania całego prawa Chrystusowego (por. BFn 394). W kolejnym kanonie pojawia się swoistego rodzaju dopełnienie ostatniego zapisu, okazuje się bowiem, że ochrzczony zobowiązany jest przyjmować także przykazania ustanowione przez Kościół, by je zachowywać i to nie w sposób fakultatywny (por. BFn 395). W dziewiątym kanonie pojawia się kwestia ważności ślubów złożonych po chrzcie. W żadnym przypadku nie są one nieważne, a poza tym nie uwłaczają wyznanej wierze i pierwszemu z przyjętych sakramentów (por. BFn 396). Kolejny kanon podejmuje problem sytuacji człowieka, który popełnia grzechy po chrzcie. Nie wystarczy dla ich zgładzenia samo wspomnienie z wiarą przyjętego chrztu. Można się oczywiście w tym miejscu domyślać, że chodzi tu o skorzystanie z sakramentu pokuty (por. BFn 397). Bardzo duże, wręcz ekumeniczne, znaczenie ma kanon jedenasty. Podkreśla się w nim bowiem ważność raz poprawnie udzielonego chrztu, którego nie należy powtarzać nawet gdyby ktoś zmienił przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej (por. BFn 398). Kolejny kanon jest wyrazem odrzucenia nauki, według której należy zwlekać z udzieleniem chrztu dzieciom, aż osiągną wiek podejmowania osobistej decyzji. Pojawia się tu wskazanie na lata, w których Chrystus podjął taką decyzję, ale też zauważa się problem niebezpieczeństwa śmierci, który wyklucza jakiegokolwiek zwlekanie z udzieleniem tego sakramentu (por. BFn 399). Dwa ostatnie kanony podejmują kwestie związane z chrztem dzieci. Pierwszy z nich odrzuca potrzebę ponawiania ich chrztu, kiedy dojdą do wieku rozeznania, tym samym uznaje ich pełną przynależność do wspólnoty Kościoła od momentu udzielenia im chrztu i widzi potrzebę podtrzymywania takiej praktyki (por. BFn 400). Drugi z nich nie widzi potrzeby pytania dzieci, gdy dorosną, czy uważają za ważne to, co zostało obiecanie w ich imieniu przy ich chrzcie. Kanon ten jednak przewiduje możliwość odejścia takich dzieci od chrześcijańskiego życia, dlatego nakazuje w takim przypadku dalszą troskę o nich i wskazuje, że taką decyzją odcinają się od przyjmowania Eucharystii i innych sakramentów (por. BFn 401).

2. Chrzest w nauce Katechizmu Kościoła Katolickiego

Lektura i analiza nauki Soboru Trydenckiego o chrzcie pokazuje, jak bardzo chodziło wtedy o potępienie błędów epoki. Po upływie ponad czterech wieków, kiedy dojrzała myśl, by na nowo spojrzeć na doktrynalne wypowiedzi Kościoła, postanowiono pracować inną metodą. Sam Jan Paweł II zauważył, że odeszło się od metody negatywnej do pozytywnej, polegającej na tym, by w sposób jasny ukazać moc i piękno nauki wiary⁴. Zobaczmy, na ile zostało to założenie zrealizowane w Katechizmie Kościoła Katolickiego w kontekście nauki o chrzcie. Została ona zaprezentowana w drugiej jego części, zatytułowanej *Celebracja misterium chrześcijańskiego*, w numerach od 1213 do 1284.

Już pierwsze numery pokazują, że wyznaczona metoda pozytywnej wykładni nauki o chrzcie została faktycznie zastosowana. Zostaje bowiem najpierw przypomniany wspólny wszystkim chrześcijanom fakt, że chrzest jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów (nr 1213). Z kolei w numerach poświęconych nazewnictwu stosowanemu w odniesieniu do pierwszego z sakramentów widać bardzo mocne powoływanie się na odpowiednie teksty biblijne oraz na adekwatną wypowiedź św. Grzegorza z Nazjanzu. W części omawiającej miejsce chrztu w ekonomii zbawienia wykorzystano najpierw głęboką teologię zawartą w modlitwie poświęcenia wody chrzcielnej odmawianą w Wigilię Paschalną⁵. Wskazuje się w niej bowiem na liczne zapowiedzi chrztu zawarte na kartach Starego Testamentu. Z kolei odpowiednie zapisy z Nowego Testamentu posłużyły do pokazania różnicy między chrztem Janowym a chrztem ustanowionym przez Chrystusa i sprawowanym w starożytnym Kościele.

Po tym swoistym wprowadzeniu biblijno-historycznym katechizm podejmuje problem celebracji sakramentu chrztu. Mocny akcent kładzie na przypomnieniu praktyki znanej już w czasach apostołskich, a polegającej na tym, że kandydat na chrześcijanina musiał przejść swoistą drogę wtajemniczenia złożoną z wielu etapów, w których pojawiały się takie elementy, jak: głoszenie słowa, nawrócenie, przyjęcie Ewangelii, wyznanie wiary, przyjęcie chrztu i darów Ducha Świętego oraz przystąpienie do Komunii eucharystycznej (por. nr 1229). Mimo iż ta forma wtajemniczenia ulegała z upływem czasu licznym zmianom, to jednak odnowa liturgii po Soborze Watykańskim II przywróciła pierwotną formę katechumenatu dorosłych⁶. Z kolei tam, gdzie chrzest dzieci jest powszechnie przyjętą formą

⁴ JAN PAWEŁ II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum” ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II*, w: KKK, 5.

⁵ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, nr 42, 174–177.

⁶ Zob. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.

celebracji tego sakramentu, powinno się prowadzić szeroko rozumiany katechumenat pochrzcielny (por. nr 1231).

Bardzo wiele miejsca poświęca interesujący nas katechizm bogatej mistagogii obecnej w samej celebracji chrztu. Zostają zatem omówione kolejne elementy liturgii tego sakramentu z wyjaśnieniem znaczenia poszczególnych obrzędów. Pewne zdziwienie wywołuje treść nr. 1245, w którym podkreśla się błogosławieństwo matki w zakończeniu obrzędu chrztu dzieci. Faktycznie bowiem liturgia zamykająca celebrację tego sakramentu przewiduje oprócz błogosławieństwa matki także błogosławienie ojca oraz wszystkich uczestników ceremonii⁷.

W kontekście trydenckiej nauki o chrzcie szczególne znaczenie ma czwarty rozdział katechizmu, w którym podjęty zostaje problem osoby mogącej przyjąć ten sakrament. Przypomniana zostaje zasada chrztu dzieci, ponieważ praktyka ta ma swoje biblijne uzasadnienie i jako taka należy do tradycji Kościoła od niepamiętnych czasów (por. nr 1252). Przytoczono też, podaną na Soborze Trydenckim, argumentację, że dzieci, rodząc się z upadłą i skażoną grzechem pierworodnym naturą, również potrzebują nowego narodzenia w chrzcie (por. nr 1250). Otrzymana w ten sposób łaska wiary powinna być rozwijana. Katechizm akcentuje szczególną rolę rodziców i chrzestnych w tym procesie (por. nr 1255). Podkreśla też znaczenie akceptacji daru chrztu przez dorastającego chrześcijanina, który stał się nim jako małe dziecko. Szczególną jej formą jest coroczne osobiste odnawianie przyrzeczeń chrztu podczas Wigilii Paschalnej⁸.

W omawianym katechizmie widoczne jest bardzo mocno nauczanie Soboru Watykańskiego II. Widać to też w szóstym rozdziale podejmującym problem konieczności chrztu. Po przypomnieniu nauki samego Chrystusa o tym, że chrzest jest konieczny do zbawienia, wskazano na to, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w Paschalnej Tajemnicy⁹.

Ostatni rozdział części poświęconej pierwszemu sakramentowi zawiera nauczanie na temat skutków chrztu. Jako pierwszy zostaje wyliczone odpuszczenie grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych, a także wszelkich kar za grzech (por. nr 1263). Neofita staje się „nowym stworzeniem”, przybrany synem Bożym i świątynią Ducha Świętego (por. nr 1265). Otrzymuje też łaskę uświęcającą, czyli łaskę usprawiedliwienia. Poza tym nowo ochrzczony zostaje włączony w Kościół i w potrójną misję Chrystusa, którą jest zobowiązany reali-

⁷ Por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2012, nr 70, 105.

⁸ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, nr 46, 178–179.

⁹ KDK, nr 22.

zować w swoim życiu. W jednym punkcie podkreśla się też ekumeniczny wymiar chrztu, ponieważ stanowi on podstawę wspólnoty między wszystkimi chrześcijanami. Pojawia się określenie zawarte w nauczaniu soborowym, że chrzest stanowi sakramentalny węzeł jedności, trwający między wszystkimi przezeń odrodzonym¹⁰ (nr 1271). Na koniec pojawia się jeszcze nauka o tym, że chrzest opieczętuje chrześcijanina niezatartym znamieniem (charakterem) jego przynależności do Chrystusa. Z tej racji chrzest nie może być powtórzony (nr 1121). Otrzymane niezatarte znamię upoważnia i zobowiązuje chrześcijanina do uczestniczenia w świętej liturgii Kościoła (por. nr 1273).

3. Eucharystia w nauce Soboru Trydenckiego

Niniejszy punkt tego przedłożenia każe ponownie powrócić do tego, co działo się w Kościele katolickim cztery i pół wieku temu, aby uchwycić to, jak w dobie Soboru Trydenckiego kształtowały się różne sposoby pojmowania sakramentu Eucharystii. Nauki Marcina Lutera i innych reformatorów o Eucharystii domagały się nie tylko odpowiedzi, ale i sprostowania. Ojcowie soborowi zajęli się tą problematyką już w marcu 1547 r. Wtedy też już ustalono treść odpowiednich kanonów, do których powrócono w 1551 r., i w wyniku ostatecznej dyskusji ogłoszono podczas 13. sesji soborowej, 11 października tegoż roku Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii.

Poza wstępem składa się nań osiem rozdziałów. W pierwszym z nich skoncentrowano się na określeniu sposobu obecności Chrystusa w Eucharystii. Podkreślono, że po konsekracji chleba i wina Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie pod postaciami wspomnianych widzialnych rzeczy. Jest to dlatego możliwe, ponieważ u Boga nie ma nic niemożliwego (por. BFⁿ 406). Poza tym jest to konsekwencja dosłownego rozumienia słów wypowiedzianych przez Odkupiciela podczas Ostatniej Wieczery. Przeczące temu nauki zostają radykalnie odrzucone i wręcz określone jako szatańskie (por. BFⁿ 407).

Jako swoiste uzasadnienie przedstawionej nauki o realnej obecności Chrystusa w konsekrowanych postaciach trzeba widzieć przypomnienie okoliczności i powody ustanowienia Najświętszego Sakramentu poprzez przytoczenie odpowiednich fragmentów z Biblii. Pokazują one, że Chrystus chciał, by przez spożywanie tego sakramentu czcić Jego pamięć, a zwłaszcza głosić Jego śmierć aż do końca świata. Ponadto miał on umacniać do życia na wzór Jezusa, a także uwalniać od powszednich win i chronić przed ciężkimi. Miał też być postrzegany

¹⁰ DE, nr 22.

jako zadatek naszej przyszłej chwały i symbol jednego, niepodzielnego ciała, którego Głową jest Zbawiciel (por. BFn 408).

Dość nietypowy jest trzeci rozdział omawianego dekretu, który został zatytułowany *Wwyższość najświętszej Eucharystii nad innymi sakramentami*. Faktycznie ojcowie soborowi wykazują na początku wyjątkowość tego sakramentu, która płynie z faktu obecności Sprawcy uświęcenia jeszcze przed przyjęciem Eucharystii, podczas gdy w pozostałych sakramentach ich moc uświęcająca występuje dopiero wtedy, kiedy ktoś z nich korzysta. Druga część tego rozdziału jest próbą odpowiedzi na postulaty reformatorów, by Komunię przyjmować pod dwiema postaciami i dlatego koncentruje się na wykazaniu, że cały Chrystus jest zarówno pod postacią chleba, jak i wina (por. BFn 409). Oczywiście należało z tego zapisu wyciągnąć wniosek, że Komunia pod jedną postacią jest jak najbardziej poprawną praktyką.

Kolejny problem, który zajmował ojców soborowych, dotyczył transsubstancjacji. Powołując się na zapisy Synoptyków i św. Pawła, tłumaczą, iż aktualne jest dotychczasowe przekonanie Kościoła, że przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa i substancji wina w substancję Jego krwi. Tę przemianę określa łaciński termin „transsubstancjacja”, a polski – „przeistoczenie” (por. BFn 410).

Ta wiara w realną i trwałą obecność Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami ma swoje konsekwencje akcentowane w Kościele katolickim po dzień dzisiejszy. Chodzi bowiem o to, że celebrowanie Eucharystii w ofierze Mszy św. jest źródłem i celem kultu oddawanego jej poza nią¹¹. Trydenccy ojcowie soborowi także zachęcili wiernych do oddawania Najświętszemu Sakramentowi kultu uwielbienia należnemu samemu Bogu. Praktykę tę uzasadnili argumentami biblijnymi (por. BFn 411). Pochwalili też zwyczaj procesji z Najświętszym Sakramentem w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, święcie wprowadzonym do całego Kościoła przez papieża Urbana IV w 1264 r.¹² Tego typu praktyki mają bowiem walor świadectwa i wdzięczności Zbawicielowi za Jego dzieło zbawienia. Są też wyrazem wiary w tryumf zwycięstwa prawdy nad kłamstwem i herezją (por. BFn 412).

O innych formach kultu Eucharystii poza Mszą św. mówi się w kolejnych numerach. Najpierw wspomina się o starym zwyczaju przechowywania Eucharystii w świętym miejscu, który pamięta czasy Soboru Nicejskiego. Nie pojawia się jednak określenie celu takiej praktyki. Z kolejnych zapisów mówiących o zanoszeniu świętej Eucharystii chorym można wnioskować, że to był cel przechowywania Eucharystii poza Mszą św. Ojcowie soborowi pochwalają

¹¹ KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja „Eucharisticum misterium”*, w: J. MIAZEK (opr.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, 157, nr 3.

¹² W. BOMBA, *Kult Eucharystii poza Mszą Świętą*, w: W. ŚWIERZAWSKI (red.), *Misterium Christi. Msza święta*, Kraków 1992, 331.

i zalecają zachować zbawienny i potrzebny zwyczaj zanoszenia Komunii chorym (por. BFn 413).

O potrzebie należytego szacunku do Eucharystii można się dowiedzieć z kolejnych zapisów. Przywołanie wypowiedzi św. Pawła, że „kto spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11,29) ma być ostrzeżeniem, by nie przyjmować świętej Eucharystii bez należytego uszanowania (por. BFn 414). Przeszkodą nie pozwalającą na przystępowanie do Komunii jest grzech ciężki. Nie wystarczy zań żałować, ale trzeba się najpierw z niego wypowiadać. Zasada ta dotyczy wszystkich chrześcijan. W tym miejscu pojawia się też zalecenie, by kapłani będący w grzechu, a nie mający możliwości spowiadania się przed celebrowaniem Eucharystii, wypowiadali się jak najszybciej (por. BFn 415).

Ostatni rozdział omawianego dekretu podejmuje problem trzech sposobów korzystania z tego sakramentu. Jedni przyjmują go tylko sakramentalnie, jak grzesznicy; inni tylko duchowo, czyli samym pragnieniem. Trzeci sposób polega na przyjmowaniu Komunii sakramentalnie i duchowo. Cechuje on tych ludzi, którzy są najlepiej przygotowani, by przystąpić do stołu Bożego niczym ci ubrani w weselną szatę (por. BFn 416). Ojcowie soborowi podkreślili też, że szafarzem Komunii jest kapłan.

Bardzo budujące są ostatnie wypowiedzi ojców soborowych o Eucharystii. Proszą bowiem wszystkich chrześcijan, aby się połączyli i zjednoczyli w tym symbolu zgody, który powinni często przyjmować z głęboką wiarą i należną czcią. Ma on być dla nich umocnieniem w doczesnej pielgrzymce i ma ostatecznie zaprowadzić do niebieskiej ojczyzny, gdzie będą go spożywać bez żadnych zasłon (por. BFn 417).

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że dyskusje o Eucharystii odbywały się w klimacie głoszonych na jej temat nauk przez Lutra i innych reformatorów. Owocem tych dyskusji nie był tylko przedstawiony wyżej dekret o sakramencie Eucharystii, który w sposób pozytywny prezentował katolicką naukę o tym sakramencie. Zwyczajem Soboru Trydenckiego było też formułowanie kanonów wyrażonych w formie negatywnej, w których nazywano konkretne poglądy hereetyckie wykluczające z jedności Kościoła. W temacie sakramentu Eucharystii przygotowano jedenaście takich kanonów.

Nie był to jednak koniec dyskusji nad tym sakramentem. Rodziły się bowiem nowe tezy z nim związane. Dlatego ojcowie soborowi, zebrani 16 lipca 1562 r. na 21. sesji, przedstawili szczegółowo wyłożyć naukę o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci¹³. Orzeciono, że świeccy i duchowni niecelebru-

¹³ A. BARON, H. PIETRAS (opř.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, Kraków 2005, 606–613; H. DENZINGER, *Kompendium der Glaubenskenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, P. HÜNERMANN (opr.), Freiburg im Br. 2007, nr 1738–1760.

jący nie są zobowiązani do przyjmowania Komunii pod dwiema postaciami, wręcz przyjęto zasadę komunikowania pod jedną postacią, ponieważ jest w niej obecny cały i pełny Chrystusa. Postanowiono też odejść od starożytnej praktyki i nie zobowiązywać małych dzieci do Komunii sakramentalnej. Naukę tę wyrażono też w czterech kanonach wykluczających ze wspólnoty tych, którzy uważaliby inaczej.

Ze względu na zgłaszane nadużycia związane z ofiarą Mszy sformułowano na 22. sesji soborowej raz jeszcze naukę i kanony o Najświętszej Ofierze. Przypomniano sposób jej ustanowienia przez Chrystusa na Ostatniej Wieczerzy (DH 1739–1742) i orzeczono, że należy ją sprawować jako Ofiarę przebłagalną za żywych i umarłych (DH 1743). Przyznano rację bytu dla Mszy ku czci świętych (DH 1744) i ustalono, że w Kościele katolickim korzystać się będzie tylko z jednej modlitwy eucharystycznej, zwanej Kanonem (DH 1745). Zalecono, by część modlitw była odmawiana po cichu oraz, by stosowano takie czynności, jak błogosławieństwa, światła, okadzenia czy szaty (DH 1746). Zaaprobowano celebrowanie prywatnych Mszy, podczas których tylko kapłan przyjmuje Komunię (DH 1747). Uzasadniono też praktykę dolewania wody do wina w przygotowaniu darów ofiarnych (DH 1748). W kwestii języka nie wyrażono poparcia dla celebrowania w językach narodowych, zalecono jednak wyjaśnianie wiernym tajemnic sprawowanych w Najświętszej Ofierze (DH 1749). Na tej samej sesji ustosunkowano się też wprost do zgłaszanych nadużyć i wydano dekret o tym, co należy zachować, a czego unikać podczas odprawiania Mszy (DSP 648–651).

4. Eucharystia w nauce Katechizmu Kościoła Katolickiego

Lektura dekretu Soboru Trydenckiego o Eucharystii pokazuje, że możliwe było pozytywne przedstawienie katolickiej nauki o tym sakramencie, natomiast dodane do tego dokumentu kanony pokazują, jak bardzo chodziło wtedy o potępienie błędów epoki. Na szczęście Katechizm Kościoła Katolickiego korzysta tylko z metody pozytywnej i w tym miejscu czas spojrzeć na katolicką naukę o Eucharystii zawartą w interesującym nas katechizmie. Poświęcono na to aż 83 kanony.

Na początku zaznaczono, że Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie (nr 1322) i zacytowano ten fragment z Konstytucji o świętej liturgii, który mówi o tym, że Chrystus ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej i nazywa ją sakramentem miłosierdzia, znakiem jedności, węzłem miłości i ucztą paschalną¹⁴ (nr 1323).

¹⁴ KL, nr 47.

Po tym swoistym wstępie pojawiają się cztery akapity podejmujące problem Eucharystii rozumianej jako źródło i szczyt życia Kościoła, z którą inne sakramenty się wiążą i do niej zmierzają (nr 1324). Słowo „szczyt” oznacza najpierw apogeum działania Boga, który świat uświęca, a następnie szczyt kultu, jaki sprawują ludzie (nr 1325). Ponadto celebrowanie Eucharystii jest jednoczeniem się z liturgią niebiańską i uprzedzeniem czekającego nas życia wiecznego (nr 1326), dlatego parafrazując św. Ireneusza można mówić, że ten sakrament jest streszczeniem i podsumowaniem całej naszej wiary (nr 1327).

Jego niewyczerpane bogactwo wyrażają liczne nazwy powstałe na przestrzeni wieków. Kolejnych pięć numerów zajmuje się wyjaśnieniem następujących nazw: Eucharystia, Wieczera Pańska, łamanie Chleba, zgromadzenie eucharystyczne, pamiątka Męki i Zmartwychwstania Pana, Najświętsza Ofiara, Święta i Boska liturgia, Najświętszy Sakrament, Komunia i Msza św.

Katechizm w nauce o poszczególnych sakramentach pokazuje je na tle ekonomii zbawienia. Nie inaczej postępuje też w przypadku Eucharystii. Zaczyna od pokazania wymowy chleba i wina, darów Stwórcy, owoców ziemi i pracy człowieka, które już kapłan Melchizedek wykorzystał podczas spotkania z Abramem (Rdz 14,18). W Starym Przymierzu składano bowiem Stwórcy chleb i wino jako znak wdzięczności. Natomiast dary te spożywane w czasie żydowskiej uczty paschalnej upamiętniały wyjście z Egiptu, samą wędrówkę do Ziemi Obiecanej oraz oczekiwanie na przywrócenie Jeruzalem (por. nr 1334). Dopiero jednak Jezus nadał tym darom ostateczny sens. Cudowne rozmnożenie chleba było zapowiedzią obfitości Chleba eucharystycznego, zaś cud na weselu w Kanie miał wskazywać na ucztę w Królestwie Ojca (por. nr 1335). Jednak zarówno te znaki, jak i sama zapowiedź męki i Eucharystii nie tylko podzieliła uczniów, ale też ich zgorszyła. Mimo iż Krzyż i Eucharystia nadal są przyczyną podziałów, trzeba jednak pamiętać, że przyjęcie w wierze daru Eucharystii jest przyjęciem samego Chrystusa (por. nr 1336).

W tym miejscu katechizmu pojawiają się trzy akapity, w których zostaje przypomniane za pomocą stosownych tekstów biblijnych samo ustanowienie Eucharystii (nr 1337–1340). Pojawia się też wyjaśnienie, iż Chrystus celebrowaniem Ostatniej Wieczery z Apostołami podczas uczty paschalnej wypełnił ostatecznie Paschę żydowską. Podobnie Eucharystia wypełnia Paschę żydowską i uprzedza ostateczną Paschę Kościoła w chwale Królestwa (por. nr 1340). Apostołowie usłyszeli w Wieczerniku, że mają powtarzać gesty i słowa Jezusa na Jego pamiątkę, dlatego od początku Kościół wiernie wypełniał to polecenie, gromadząc się na łamaniu chleba i modlitwie, szczególnie w dniu upamiętniającym zmartwychwstanie Chrystusa. W ten sposób głosi Misterium Paschalne Chrystusa i zmierza do niebiańskiej uczty (por. nr 1341–1344).

Stałym punktem nauki katechizmu o sakramentach jest też opisanie sposobu ich celebrowania. W przypadku Eucharystii przywołane zostało świadectwo św. Ju-

styna, który opisuje, jaką strukturę miała celebracja tego sakramentu w II w. (por. nr 1345). Ten podstawowy schemat, zachowany do naszych czasów, rozwijał się na kanwie dwóch zasadniczych części: liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Są one tak ze sobą złączone, że stanowią jeden akt kultu¹⁵. Te dwa elementy stanowiły też istotę spotkania Zmartwychwstałego z uczniami idącymi do Emaus (por. nr 1346–1347). Następnie katechizm przedstawia przebieg samej celebracji i wyjaśnia znaczenie poszczególnych jej elementów (por. nr 1348–1355). Zaznacza na początku, że głównym celebrazem Eucharystii jest sam Chrystus, natomiast biskup i prezbiter reprezentuje Jezusa, działając w osobie Chrystusa-Głowy. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jest to nauczanie obecne także we wszystkich dialogach ekumenicznych¹⁶.

Liturgia Eucharystii jest ważna sama z siebie, ale na pewno dla jej uczestnika istotne jest też rozumienie jej teologii. W kolejnych akapitach pojawia się więc nauka o tym, że Eucharystię trzeba pojmować jako dziękczynienie i uwielbienie Ojca, jako pamiątkę ofiary Chrystusa i Jego Ciała oraz jako obecność Chrystusa dzięki mocy Jego słowa i Jego Ducha (nr 1358). Eucharystia jest ofiarą dziękczynienia składaną Ojcu i uwielbieniem, przez które Kościół wyraża swoją wdzięczność za wszystkie Jego dobrodziejstwa (nr 1360). Dokonuje się to przez, z i w Chrystusie¹⁷ (por. nr 1361). Kolejne punkty katechizmu wyjaśniają chrystocentryczny wymiar Eucharystii. Polega on na tym, że jest ona pamiątką, która przypomina Paschę Chrystusa i ją uobecnia. Dlatego jest także ofiarą, co potwierdzają słowa jej ustanowienia (por. nr 1365). Potwierdzeniem niezmienności tego nauczania jest przywołanie w tym miejscu fragmentu z pierwszego rozdziału trydenckiego dekretu o Najświętszej ofierze Mszy św. (DH 1740), ogłoszonego 17 września 1562 r. (por. nr 1366), oraz kolejnego numeru o tym, że ofiara Chrystusa i ofiara Eucharystii są jedną ofiarą (por. nr 1367). Ofiara Chrystusa staje się w Eucharystii ofiarą Kościoła (nr 1368), on bowiem cały jest zjednoczony z ofiarą i wstawiennictwem Chrystusa (nr 1369). Poza tym składa Kościół Ofiarę eucharystyczną wraz z Maryją i wszystkimi świętymi (nr 1370) oraz ofiaruje ją za wiernych zmarłych w Chrystusie (nr 1371). Na potwierdzenie tej nauki zostaje przywołane nauczanie św. Augustyna dotyczące tej problematyki (por. nr 1372).

Osobne akapity poświęcono w katechizmie problemowi obecności Chrystusa w Kościele. Został on już przedstawiony w dokumentach Soboru Watykańskiego II, dlatego powtórzono tylko tę naukę (por. nr 1373). Natomiast rozwinięcia doczekała się obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Przypo-

¹⁵ KL, nr 56.

¹⁶ P. JASKÓŁA, *Sakrament Eucharystii we współczesnych dialogach ekumenicznych*, „*Studia Oecumenica*” 15 (2015), 257.

¹⁷ Zob. zakończenia wszystkich modlitw, a zwłaszcza doksologie zamykające modlitwy eucharystyczne.

mniano kluczowe w tym temacie zapisy Soboru Trydenckiego i poparto je wyjaśnieniami św. Jana Chryzostoma oraz św. Ambrożego (por. nr 1374–1377). Wiara w trwałą obecność Chrystusa pod postacią chleba przechowywanego w tabernakulum stała się podstawą przedstawienia nauki na temat kultu Eucharystii poza Mszą w formie adoracji i procesji. Celem zachęcenia do takich praktyk przytoczono nauki św. Tomasza oraz Jana Pawła II (por. nr 1378–1381).

W osobnym dziale zawarto akapity koncentrujące się na jednoczeniu się wiernych z Chrystusem przez przystępowanie do Komunii św. Podkreślono więc, że ołtarz jest nie tylko miejscem składania ofiary, ale też stołem Pana, przez co wyraża się jedność ofiary i komunii (por. nr 1383). Przypomniano zaproszenie samego Chrystusa, byśmy Go spożywali (por. nr 1384), ale też zaznaczono, że to zaproszenie domaga się czystości serca. Jest więc apel o korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania (nr 1385), o pokorne odmawianie słów setnika w momencie ukazywania Hostii (nr 1386), o zachowanie stosownego postu, a nawet o przybraniu właściwej postawy (nr 1387). Wskazano też na posoborowe nauczanie Kościoła, dla którego jest rzeczą właściwą, by wierni odpowiednio usposobieni przyjmowali Komunię po kapłanie z tej ofiary, w której celebracji uczestniczą (por. nr 1388). Przypomniano, iż katolik jest zobowiązany do udziału w niedzielnej liturgii i do przystępowania do Komunii przynajmniej raz w roku, poprzedzając to sakramentem pojednania. Jest to swoiste minimum, optymalne jest bowiem pełne uczestnictwo w codziennej Eucharystii (por. nr 1389). Poruszono też problem przyjmowania Komunii pod jedną lub obiema postaciami. Ta pierwsza jest powszechnie przyjętą formą w obrządku łacińskim, a druga, znakowo bardziej czytelna, w obrządkach wschodnich (por. nr 1390).

Ostatnim tematem tej części katechizmu są owoce Komunii św. W kolejnych akapitach są one wyliczone. Najpierw wskazuje się, że Komunia pogłębia nasze zjednoczenie z Chrystusem (nr 1391), nadto podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie (nr 1392), chroni przed grzechem (nr 1293), gładzi grzechy powszednie (nr 1394), zachowuje od przyszłych grzechów śmiertelnych, ale ich nie odpuszcza (nr 1395), buduje jedność Kościoła (nr 1396) i zobowiązuje do pomocy ubogim (nr 1397). Ostatnie cztery akapity tej części poruszają problem Eucharystii w perspektywie jedności chrześcijan. Bolesnie odczuwane podziały nakazują włączenie się w gorliwe modlitwy o pełną jedność wierzących (nr 1398). Jedność z Kościołami wschodnimi *in sacris* sugeruje, że udział w Eucharystii w pewnych warunkach jest nie tylko możliwy, ale i wskazany (nr 1399). Niestety nie można tego powiedzieć o relacjach z wspólnotami eklezjalnymi powstałymi w wyniku Reformacji (nr 1400). Jeśli jednak w poważnej sytuacji chrześcijanie nie będący w jedności z Kościołem katolickim poproszą o udzielenie im sakramentów, w które wierzą, mogą one im być udzielone (por. nr 1401).

Ostatni rozdział, zawierający tylko cztery numerowane akapity, ma charakter eschatologiczny, bo przypomina, iż Eucharystia jest zadatkiem przyszłej chwaly (por. nr 1402). Ten temat zostaje też wyjaśniony i poparty tekstami biblijnymi (por. nr 1403) i znajduje swoje odbicie w stosowanych w liturgii tekstach modlitewnych¹⁸ (por. nr 1404). Naukę o Eucharystii kończy katechizm przypomnieniem, że nie mamy pewniejszego zadatku i wyraźniejszego znaku nadziei na nowe niebo, w którym będziemy żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie, niż Eucharystia.

* * *

Po przedstawieniu nauki Soboru Trydenckiego i Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat chrztu i Eucharystii można by się pokusić o jej ocenę. Wypada jednak oddać głos komuś, kto już to zrobił. „Oddziaływanie Soboru przekroczyło granice Kościoła i stało się czynnikiem kształtującym cywilizację w Europie, a dzięki wielkiej ekspansji działalności misyjnej – także na całym świecie. W obliczu kryzysu duchowego i eklezjalnego pierwszych lat XVI w. Kościół potrafił odnaleźć w Trydencie odwagę, aby dochować wierności Tradycji apostołskiej” – mówił 30 kwietnia 1995 r. w katedrze św. Wirgiliusza w Trydencie Jan Paweł II w 450. rocznicę rozpoczęcia Soboru Trydenckiego¹⁹.

Ten sam papież dostrzegł, że po Soborze Watykańskim II w łonie Kościoła katolickiego zrodziła się potrzeba wyraźnych wskazań dotyczących aplikacji wymagań wiary w codziennym życiu. Wielu wiernych miało trudności z jasnym wyrażeniem prawd głoszonych przez Kościół. Pytano też o wskazania dotyczące życia moralnego w ciągle zmieniających się warunkach życia. Jan Paweł II podjął wówczas decyzję o przygotowaniu aktualnego katechizmu, w którym przeciętny katolik mógłby znaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania dotyczące wiary. Powstało więc dzieło, w którym w duchu posoborowym zawarto wyjaśnienia tego, w co wierzy współcześnie Kościół katolicki.

Bibliografia

BARTNIK C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.

BOKWA I. (red.), *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.

¹⁸ MSZAL RZYMSKI, *III Modlitwa eucharystyczna: modlitwa za zmarłych*, 326.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Znaczenie Soboru Trydenckiego. Spotkanie modlitewne z okazji 450. Rocznicy Soboru Trydenckiego*, OsRomPol (1995) 7, 40.

- BOMBA W., *Kult Eucharystii poza Mszą Świętą*, w: ŚWIERZAWSKI W. (red.), *Mysterium Christi. Msza święta*, Kraków 1992, s. 325–347.
- BARON A., PIETRAS H. (opr.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV, Kraków 2005.
- DENZINGER, H., *Kompendium der Glaubenskenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, HÜNERMANN P. (opr.), Freiburg im Br. 2007.
- JAN PAWEŁ II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum” ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 5–9.
- JAN PAWEŁ II, *Znaczenie Soboru Trydenckiego. Spotkanie modlitewne z okazji 450. rocznicy Soboru Trydenckiego*, „L'Osservatore Romano” (1995) 7, s. 38–41.
- JASKÓŁA P., *Sakrament Eucharystii we współczesnych dialogach ekumenicznych*, „Studia Oecumenica” 15(2015), s. 247–263.
- KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja „Eucharisticum misterium”*, w: J. MIAZEK (opr.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 157–190.
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2012.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret Unitatis redintegratio*.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja Gaudium et spes*.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja Sacrosanctum Concilium*.
- TÜCHLE H., *Historia Kościoła*, t. III, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1986.