



KRZYSZTOF JAWORSKI

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0001-8311-780X

Czy można przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Komunia duchowa i jej skutki

CAN WE RECEIVE THE BODY OF CHRIST SPIRITUALLY? SPIRITUAL COMMUNION AND ITS EFFECTS

Summary

The COVID-19 pandemic, which surfaced in early 2020, has become an opportunity for theologians and philosophers to sort out several dogmatic issues. One of the tasks that were undertaken was an attempt to establish the place of the old devotional practice called spiritual communion in the religious order. Spiritual communion is usually defined as the earnest desire to receive sacramental communion, which can arouse in a believer in situations when it is not possible to receive the Eucharist physically. Most often, this desire is accompanied by appropriate prayer. However, theologians are not unanimous about the effectiveness of spiritual communion: some argue that spiritual communion is as effective as sacramental communion, while others claim that the effectiveness of spiritual communion cannot be equated with that of sacramental communion. The aim of this study is to justify the thesis that sacramental communion always surpasses spiritual communion in terms of effectiveness. This can be supported by statements of Thomas Aquinas and the Council of Trent, as well as a philosophical analysis of the fact of incarnation that God made in order to enter into a physical, not just spiritual, community with humans.

Keywords: spiritual Communion, Eucharist, transubstantiation, pandemic, liturgy

Wstęp

W czasie pandemii w roku 2020 spowodowanej wirusem SARS-CoV-2 władze wielu państw podjęły decyzję o powszechnej izolacji, mającej na celu powstrzymanie rozprzestrzeniania się choroby. Restrykcje państwowe dotknęły także Kościół, uniemożliwiając większości wiernych uczestniczenie we mszach świętych oraz

przystępowanie do Komunii sakramentalnej. Jako alternatywę dla Komunii sakramentalnej duszpasterze, z biskupami na czele, zaproponowali wiernym przyjmowanie tak zwanej komunii duchowej. Praktyka ta polega na próbie modlitewnego zjednoczenia (być może nawet na wzór mistyczny) z Bogiem, motywowanej pragnieniem fizycznego spożycia Ciała Pańskiego. W Kościele praktykuje się komunię duchową od bardzo dawna – jej geneza sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa. Do komunii duchowej zachęcali znani święci, a współcześnie promowały ją takie postaci, jak Jan Paweł II czy Benedykt XVI – papieże, czyli niewątpliwie najwyższe autorytety kościelne. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* stwierdza:

[...] warto pielęgnować w duszy stałe pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka „komunii duchowej”, szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego. Św. Teresa od Jezusa pisała: „Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy św., najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej... Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana”¹.

Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis* dodaje:

Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji, dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej, przypominanej przez Jana Pawła II i polecanej przez świętych mistrzów życia duchowego².

Tytuł tego artykułu sformułowany jest w postaci pytania: czy „można” przyjąć Ciało Chrystusa w sposób duchowy? Pytając, czy „można”, nie pytamy tylko o to, czy wolno, ale pytamy o to, czy w ogóle się da (mamy więc na myśli możliwość logiczną). W kontekście przytoczonych cytatów tytuł tej pracy może wydawać się prowokacyjny. Skoro do komunii duchowej zachęcają nie tylko papieże, ale także liczni święci, to komunია duchowa powinna być czymś osiągalnym – papieże nie powinni namawiać do czegoś, czego nie da się wykonać. Jednak kontrowersja porzmiewająca w tym pytaniu jest tylko pozorna. Warto zauważyć, że w tytule nie występuje termin „komunia”, lecz „Ciało Chrystusa”. To znacząca sugestia, stanowiąca klucz do rozwikłania postawionego problemu.

Celem tego artykułu nie jest walka z pobożną i cenną praktyką, zwaną komunią duchową, ale precyzyjne określenie tego, co mają na myśli autorytety kościelne, kiedy mówią o komunii duchowej. Naszym celem jest więc podanie definicji

1 Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, 17.04.2003, nr 34.

2 Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum Caritatis”*, 22.02.2007, nr 55.

sprawozdawczej terminu „komunia duchowa”, a następnie odpowiedź na pytanie, czy komunię duchową wolno (przynajmniej pod jakimś względem) utożsamiać z Komunią sakramentalną, czyli spożyciem Chleba lub Wina po przemianie eucharystycznej. Tego typu analiza pojęciowa jest jedną z najbardziej znanych metod filozofii analitycznej. W tej pracy będziemy postępować właśnie tak, jak filozofowie analityczni, wpisując się w nurt stosunkowo młodej dyscypliny zwanej teologią analityczną³. Postaramy się sprawdzić, jakie pojęcie komunii duchowej jest niesprzeczne z całością doktryny katolickiej.

Próbując szukać genezy komunii duchowej, nie będziemy przytaczać wszystkich wypowiedzi doktrynalnych Kościoła na ten temat ani nawet większej części z tych wypowiedzi, ale odwołamy się tylko do takich stanowisk, które wniosły istotny wkład do doktryny. Nie będziemy również mówić o świadectwach pobożnościowych, gdyż są one subiektywnymi przeżyciami, które nie definiują nauki Kościoła.

1. Przemiana eucharystyczna

Choć sam znak sakramentalny jest w przypadku Eucharystii dość czytelny i polega po prostu na wypowiedzeniu odpowiednich słów nad chlebem i winem, to zrozumienie sensu przemiany dokonującej się na ołtarzu stanowiło poważny problem już u zarania dziejów Kościoła. Jak rozumieć to, że chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Jezusa, skoro po tej „przemianie” oczom świadków nadal ukazuje się zwykły pokarm? Prawdopodobnie apostołowie w Wieczerniku podczas ostatniej wieczerzy również czuli zapach wina i smak chleba, kiedy spożywali Krew i Ciało Pańskie – czuli zatem to samo, co każdy wierzący przyjmujący Komunię Świętą w XXI wieku. Zresztą, Jezusowa zapowiedź ustanowienia Eucharystii została odnotowana przez ewangelistę jako jedna z większych „porażek duszpasterskich” Mistrza z Nazaretu. Kiedy jednego razu Jezus wygłosił naukę o przyszłej konieczności spożywania Jego Ciała i Krwi, wielu uczniów nie było w stanie zaakceptować tej doktryny i całkowicie z Nim zerwali: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6,60).

Nauka Kościoła na temat Eucharystii w ciągu wieków przechodziła burzliwe dzieje i musiała być niejednokrotnie chroniona przed błędami. Pierwszą herezją chrystologiczną, deformującą wiarę w Eucharystię, był doketyzm (II w.), głoszący pozorność ludzkiego ciała Chrystusa. Najbardziej burzliwe dyskusje na ten temat podjęto jednak dopiero w wieku IX na tle sporu dialektyków z antydialektykami.

³ Zob. P. Roszak, *Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) 2, s. 75–93.

Najsłynniejsze dzieła tego okresu to *De Corpore et Sanguine Domini* Paschazego Radberta (891), dzieło Ratramnusa pod tym samym tytułem (859), *List do Egilusa* Rabana Maurusa (ok. 854) oraz *De ecclesiasticis rerum exordiis et incrementis* Walafridusa Strabona. Na przełomie X i XI wieku z nietypowego poglądu na temat Eucharystii zasłynął Berengariusz, który motywowany założeniami filozoficznymi, a mianowicie rzekomą niemożliwością oddzielania przypadłości od substancji, podał w wątpliwość zachodzenie przemiany substancjalnej darów ołtarza. W związku z tym uznał Chleb i Wino po przemianie eucharystycznej nie za rzeczywiste Ciało i Krew Chrystusa, ale jedynie za ich symbole. Jego nauka została odrzucona przez synody lokalne w Vercelli (1050), Rouen (1055) i Rzymie (1059, 1078, 1079), a Berengariusz został przekonany do odwołania swoich błędnych poglądów i do ponownego wyznania wiary.

Ważny etap na drodze kształtowania się doktryny eucharystycznej odnotowujemy w roku 1215, w którym odbył się Sobór Laterański IV. Podczas soboru przyjęto, że terminem odpowiednim do wyrażenia tego, co dokonuje się na słowa kapłana sprawującego święte obrzędy, jest „transsubstancjacja” (inaczej „przeistoczenie”). Transsubstancjacja, odnosząca do Arystotelesowskiego złożenia bytowego substancja-przypadłości, polega na przemianie substancji chleba w substancję Ciała Pańskiego oraz substancji wina w substancję Krwi Pańskiej, przy jednoczesnym zachowaniu przypadłości chleba i wina. Dzięki temu, ponieważ percepcja dotyczy tego, co w bycie przypadłościowe, możemy widzieć i czuć nadal zwykłe chleb i wino, ale na poziomie nieuchwytnym percepcyjnie dokonuje się cud, który jest przedmiotem wiary. W kontekście sprostowania błędów albigensów i katarów ojcowie soborowi stwierdzili:

Jeden zaś jest powszechny Kościół wierzących, poza którym nikt w ogóle nie może być zbawiony [...], w którym tym samym właśnie kapłanem i ofiarą jest Jezus Chrystus, którego Ciało i Krew są prawdziwie zawarte w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, po przeistoczeniu mocą Bożą chleba w Ciało i wina w Krew [...]⁴.

W kwestii realnej obecności Chrystusa w Eucharystii wypowiedział się precyzyjnie Sobór Trydencki w dokumencie *Dekret o sakramencie Eucharystii*, którego kanon 2 stanowi:

Ponieważ zaś Chrystus, nasz Odkupiciel, powiedział, że to, co podawał pod postacią chleba, jest prawdziwie Jego ciałem, dlatego zawsze było w Kościele Bożym przekonanie, a ten święty Sobór na nowo je wyraża, że przez konsekrację chleba i wina dokonuje

4 IV Sobór Laterański, *Definicja przeciw albigensom i katarom*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007 [dalej: BF], s. 247.

się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, naszego Pana, i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie święty katolicki Kościół nazwał *przeistoczeniem*⁵.

„Transsubstancjacja” czy „przeistoczenie” stały się terminami technicznymi w teologii katolickiej, zbudowanej na fundamencie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Wydaje się, że właściwie oddają one sens przemiany dokonującej się na ołtarzu. Do tych pojęć nawiązał w czasach współczesnych Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*, ustosunkowując się do sugestii tych ówczesnych teologów, którzy chcieli, by termin „transsubstancjacja” zastąpić terminami „transfinalizacja” lub „transsignifikacja”:

[...] po przemianie substancji, czyli istoty chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, nie pozostaje już nic z chleba i wina poza samymi postaciami, pod którymi przebywa Chrystus cały i nieuszczerplony, w swej fizycznej „rzeczywistości”, obecny nawet ciałem, chociaż nie w ten sam sposób, w jaki ciała są umiejscowione w przestrzeni⁶.

W odniesieniu do Eucharystii teologia katolicka używa również terminu „Komunia Święta” lub w skrócie „Komunia”. Jest to słowo pochodzące od łacińskiego *communio*, co się tłumaczy „wspólnota”, „współuczestnictwo”, „związek”. Ten termin dobrze oddaje cel karmienia się Ciałem Pańskim. Celem tym ma być wejście w jakąś formę wspólnoty, bliskiej zażyłości z Bogiem: „przez ten sakrament jednoczymy się z Chrystusem, który czyni nas uczestnikami swojego Ciała i swojej Krwi, abyśmy tworzyli z Nim jedno ciało”⁷. Człowiek jest istotą, w której łączą się dwa pierwiastki – pierwiastek cielesny i pierwiastek duchowy. Wydaje się, że intencją Boga wkraczającego w cielesność świata jest spotkanie człowieka również w aspekcie cielesnym. Stąd potrzeba jedności dosłownej – Komunii Świętej, polegającej na złączeniu Ciała Boga z ciałem człowieka. Z takiej jedności mają płynąć nadzwyczajne owoce, o których mówi m.in. Katechizm Kościoła Katolickiego⁸. Pojęcie Boga, przekraczającego w Jezusie swą transcendencję i stającego się elementem czasoprzestrzeni, jest ewenementem pośród filozoficznych koncepcji absolutu. Jednocześnie jest ono dalekie od wierzeń pogańskich czy mitologii. W momencie inkarnacji Boga pierwiastek cielesny nabrał nowej wartości.

5 Tamże, s. 410.

6 BF 1371.

7 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 [dalej: KKK], 1331.

8 Zob. KKK 1391–1398.

Niestety, wierni nie zawsze mają możliwość uczestniczenia w Komunii sakramentalnej – dosłownym złączeniu się z Bogiem, stąd w Kościele pojawiła się praktyka komunii duchowej.

2. Geneza pojęcia „komunia duchowa”

O dwóch sposobach spożywania Ciała Chrystusa – sakramentalnym i duchowym – w sposób systematyczny mówi Tomasz z Akwinu w artykule 1, kwestii 80 *Sumy teologicznej*. Odróżnia on na początku przyjęcie sakramentu Eucharystii od przyjęcia skutków sakramentu Eucharystii oraz stwierdza, że jedno nie zawsze występuje łącznie z drugim. Przyjęcie Eucharystii to po prostu spożycie Ciała Pańskiego, natomiast skutek przyjęcia Eucharystii jest tym, co to spożycie czyni z człowiekiem. Oczywiście najlepiej, gdyby te dwa elementy występowały łącznie. Tomasz mówi: „Przyjmując Eucharystię w sposób doskonały, osiągamy jej skutek”⁹. W języku łacińskim ten fragment brzmi bardziej wymownie: „Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum”¹⁰. Doskonały sposób przyjmowania tego sakramentu polega na tym, że przyjmuje się go po to, aby otrzymać jego skutek. Tomasz zwraca więc uwagę na celowość spożywania Eucharystii: przyjęcie Ciała Chrystusa jest środkiem do osiągnięcia konkretnego celu. W słynnej modlitwie przygotowującej do mszy świętej autorstwa św. Tomasza czytamy: „Spraw łaskawie, abym przyjął nie tylko znak zewnętrzny sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej, lecz istotę i całą moc tego sakramentu”. Tomasz podkreśla, że doskonałe (czyli duchowe) przyjęcie Eucharystii jest uwarunkowane wewnętrzną dyspozycją przyjmującego, czyli łaską uświęcającą (i byciem osobą ochrzczoneą).

Doskonałemu przyjęciu Eucharystii Tomasz przeciwstawia przyjęcie niedoskonałe. Niedoskonałe przyjmuje Eucharystię ten, kto posiada przeszkodę uniemożliwiającą osiągnięcie skutku. Taka osoba przyjmuje tylko zewnętrzny znak sakramentalny (tzn. spożywa Ciało lub Krew Chrystusa), ale ten akt pozostaje bezowocny, to znaczy nie osiąga właściwego sobie celu. Tu dochodzimy do sedna. Tomasz stawia pytanie, czy należy odróżnić dwa sposoby spożywania Ciała Chrystusa – duchowy i sakramentalny. Odpowiada, że taki podział jest uzasadniony, przy czym sposób duchowy w jego rozumieniu jest to przyjęcie sakramentu wraz ze skutkami (jest to sposób doskonały), natomiast sposób sakramentalny jest to

9 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 80, art. 1. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Eucharystia (III, q. 73–83)*, t. XXVIII, Londyn 1974.

10 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 80, art. 1, <https://www.corpusthomicum.org/sth4080.html> (dostęp: 3.08.2020).

samo przyjęcie Najświętszych Postaci bez osiągnięcia skutków (jest to sposób niedoskonały)¹¹.

Wydaje się jednak, że Doktor Anielski w analizowanym artykule *Sumy* tworzy pewne zamieszanie, wprowadzając drugie znaczenie terminu „spożywanie duchowe”. Nieuważna albo wybiórcza lektura tego fragmentu *Sumy* może skutkować poważnymi błędami interpretacyjnymi. Tomasz zadaje pytanie, czy możliwe jest przyjęcie Eucharystii (tylko) duchowo, jeżeli nie spożyje się jej również sakramentalnie. Innymi słowy, pyta, czy możliwe jest przyjęcie samych skutków Eucharystii bez fizycznego spożycia Ciała Pańskiego. Jeżeli byłoby to możliwe – zauważa – to spożywanie sakramentalne mogłoby okazać się zbędne. Wówczas można by powiedzieć, że komunię w sensie duchowym przyjmowali nawet prorocy, którzy żyli długo przed tym, jak Jezus ustanowił Eucharystię. Tomasz odpowiada: „Są [...] tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakramentalnie”¹². Tomaszowi chodzi przede wszystkim o tych, którzy „pragnąc sakramentu, który już został ustanowiony, mają zdecydowaną wolę jego przyjęcia”¹³. Właśnie te słowa ujawniają drugą Tomaszową definicję spożywania duchowego, w której przyjęcie skutków znaku sakramentalnego jest już wyraźnie oddzielone od przyjęcia samego znaku. Czym jest zatem według Tomasza komunია duchowa (czy spożywanie duchowe) w drugim znaczeniu? Jest to „zdecydowana wola” przyjęcia Komunii sakramentalnej. Ta definicja bliska jest koncepcji współczesnej.

Przedstawiona analiza prowadzi do wniosku, że w omawianym fragmencie *Sumy teologicznej* mamy do czynienia z ekwiwokacją. Tomasz stosuje termin „spożywanie duchowe” w dwóch różnych znaczeniach:

- 1) spożywanie Ciała Pańskiego wraz z przyjęciem jego skutków;
- 2) przyjęcie samych tylko skutków bez zewnętrznego spożycia Ciała Pańskiego.

Zauważmy, że w obu sytuacjach wymagana jest jakaś wewnętrzna dyspozycja człowieka: w pierwszym przypadku jest nią łaska uświęcająca (i chrzest), w drugim przypadku jest to „zdecydowana wola” przyjęcia Komunii sakramentalnej. Łaska uświęcająca jest sprawą zero-jedynkową – albo się jest w stanie tej łaski,

¹¹ „Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur, ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spirituales manducationem, per quam aliquis percipit effectum huius sacramenti quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 80, art. 1): „Jak zatem odróżnia się doskonałe od niedoskonałego, tak spożywanie sakramentalne, przez które przyjmuje się sam tylko sakrament bez skutku, odróżnia się od spożywania duchowego, przez które przyjmuje się skutek tego sakramentu, przez co człowiek duchowo łączy się z Chrystusem przez wiarę i miłość” (tłum. własne).

¹² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 80, art. 1, ad. 3.

¹³ Tamże.

albo nie, w związku z tym spełnienie kryterium spożywania duchowego w pierwszym znaczeniu jest w miarę łatwo rozstrzygalne. Sprawy mają się jednak inaczej w przypadku „zdecydowanej woli”, czy też – co lepiej oddaje oryginalny tekst *Sumy* – „pragnienia” czy „tęsknoty” (łac. *desiderium*) za Komunią sakramentalną¹⁴. „Pragnienie” jest terminem nieostrym i stopniowalnym: można pragnąć bardziej lub mniej. Jeżeli przyjmiemy, że komunია duchowa jest to pragnienie Komunii sakramentalnej, to nigdy do końca nie będziemy wiedzieć, czy komunię duchową przyjęliśmy, bo nigdy do końca nie będziemy wiedzieć, czy pragniemy już wystarczająco intensywnie, by uznać to pragnienie za spożycie duchowe. Czy jest jakiś próg intensywności pragnienia gwarantujący spożycie duchowe, czy też po prostu od intensywności pragnienia zależy tylko obfitość łask, które otrzymujemy? Gdyby od intensywności pragnienia zależała obfitość łask, to komunია duchowa byłaby stopniowalna – można byłoby komunię duchową przyjąć bardziej lub mniej, a taka konsekwencja wydaje się dość osobliwa.

Tomasz prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z tych aporii, dlatego w konkluzji artykułu 1 kwestii 80 odróżnił jednak Komunię sakramentalną od komunii tylko duchowej, stwierdzając:

Spożywanie sakramentalne Eucharystii nie jest czymś zbytecznym; przyjmując sakrament, pełniej wykorzystujemy jego działanie niż przez samą tylko wolę przyjęcia sakramentu [komunię duchową]¹⁵.

Słowa „wykorzystujemy pełniej” wskazują na to, że w opinii Tomasza Komunია sakramentalna (w stanie łaski uświęcającej) jest czymś więcej niż komunია tylko duchowa – czymś więcej przede wszystkim pod względem skutków czy owoców. To znaczy, że komunია tylko duchowa nie jest w stanie całkowicie zastąpić Komunii sakramentalnej, nie jest jej substytutem. Tomasz odwołuje się w tym miejscu do swojego nauczania dotyczącego sakramentu chrztu. W artykule 2 kwestii 68 *Sumy* stwierdza, że warunkiem życia wiecznego jest odpuszczenie wszelkiej winy i kary, a to całkowite odpuszczenie dokonuje się na mocy chrztu albo męczeństwa. Inaczej się sprawy mają w przypadku tak zwanego chrztu pragnienia. Tomasz uważa,

14 Wydaje się, że polskie tłumaczenie *Sumy* dokonane przez Stanisława Piotrowicza jest w tym miejscu nieco przekoloryzowane. Tomasz w rzeczywistości nie mówi o „zdecydowanej woli”, ale po prostu o pragnieniu przyjęcia sakramentu: „Uno modo, propter desiderium sumendi ipsum sacramentum, et hoc modo dicuntur baptizari et manducare spiritualiter et non sacramentaliter, illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta” (zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 80, art. 1).

15 „Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium [...]” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 80, art. 1).

że gdy umiera katechumen, mający pragnienie chrztu, to nie od razu dostępuje on życia wiecznego, ale najpierw w czyścicu odpokutowuje karę za grzechy, które popełni. To znaczy, że tak zwany chrzest pragnienia wiąże się z uwolnieniem od winy, ale nie od kary¹⁶. Chrzest pragnienia nie jest więc równoznaczny (czy równie skuteczny) z chrztem sakramentalnym lub męczeństwem:

[...] można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile się ma pragnienie chrztu wyraźne lub domyślne. Jednakowoż rzeczywiste przyjęcie chrztu daje pełniejsze odpuszczenie, mianowicie uwolnienie od całej kary¹⁷.

Jak widać, Tomasz nie zrównuje co do skutków ani chrztu pragnienia z chrztem sakramentalnym, ani komunii pragnienia (komunii tylko duchowej) z Komunią sakramentalną. Przyjęcie sakramentu Tomasz uznaje zawsze za skuteczniejsze.

Do dystynkcji sformułowanych przez Tomasza w odniesieniu do sposobów przyjmowania Eucharystii nawiązał Sobór Trydencki w rozdziale 8 *Dekretu o sakramencie Eucharystii* (z 11.10.1551 r.). Sobór uznał, że Eucharystię można przyjąć na trzy sposoby: niektórzy przyjmują ją sakramentalnie i duchowo jednocześnie, inni, np. grzesznicy, przyjmują ją tylko sakramentalnie, a jeszcze inni tylko duchowo. Do trzeciej grupy zalicza się tych, którzy „przez pragnienie «żywą wiarą, która działa przez miłość» (Ga 5,6), spożywając ten przedłożony im niebiański chleb, odczuwają jego owoc i pożytek”¹⁸. Mogłoby się na pozór wydawać, że sobór zrównuje ze sobą te trzy sposoby przyjmowania Eucharystii, jednak przytoczoną wypowiedź soboru należy traktować łącznie z inną wypowiedzią, sformułowaną kilkanaście lat później, 17 września 1562 roku, podczas 22. sesji. Chodzi o 6 rozdział dokumentu *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, w którym czytamy:

Święty Sobór życzyłby [...] sobie, by podczas każdej mszy obecni wierni przyjmowali Eucharystię nie tylko duchowym uczuciem, lecz także w sposób sakramentalny, ażeby dostąpić obfitszych owoców tej najświętszej ofiary¹⁹.

Kontekstem tej wypowiedzi jest ówczesna praktyka Kościoła, zgodnie z którą wiernym nie zawsze w czasie mszy świętej udzielano Komunii sakramentalnej. Sobór Trydencki stwierdza zatem pośrednio, że nie można zrównywać co do istoty i skutków Komunii sakramentalnej z komunią tylko duchową, co jest potwierdzeniem poprawnej interpretacji nauki Tomasza z Akwinu.

16 Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 68, art. 2, ad. 2. Przekład polski: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Chrzest i bierzmowanie (III, q. 60–72)*, t. XXVII, Londyn 1984.

17 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 69, art. 4, ad. 2.

18 Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, 11.10.1551, 8, BF 416.

19 Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, 17.09.1562, 6, BF 456.

Właściwe rozumienie komunii duchowej podaje hasło w *Encyklopedii katolickiej*. Czytamy tam, że pod koniec średniowiecza uznano pragnienie sakramentu za element niezbędny komunii duchowej. Wtedy też odróżniono różne sposoby udziału we mszy świętej, a za najbardziej odpowiedni uznano udział przez komunię sakramentalną i duchową równocześnie, przy czym (sama) komunია sakramentalna bez duchowej nie była nawet uznawana za właściwą Komunię Świętą. Dzisiaj, mówiąc „komunia duchowa”, mamy najczęściej na myśli komunię „tylko” duchową, nie sakramentalną. O komunii (tylko) duchowej autor hasła Jerzy Misiurek pisze:

Choć komunია duchowa nie może się równać co do skutków z komunią sakramentalną, to jednak przynosi także wiele owoców: łączy z Jezusem Chrystusem, przygotowuje do komunii sakramentalnej, jest aktem skupienia w sobie i aktem miłości oraz pomaga w trudach życia, pokusach i cierpieniach; może być ponawiana w każdej chwili i dowolną ilość razy²⁰.

W dalszej części tej pracy będziemy używać terminu „komunia duchowa” w znaczeniu „komunia tylko duchowa”, czyli w drugim ze znaczeń wprowadzonych przez Tomasza z Akwinu.

Podsumowując, zarówno Tomasz z Akwinu, jak Sobór Trydencki czy *Encyklopedia katolicka*, wyraźnie wskazują, że pod względem skutków nie należy Komunii sakramentalnej utożsamiać z komunią duchową.

3. Aktualna wieloznaczność terminu „komunia duchowa”

W literaturze przedmiotu można spotkać opinie, że skutki komunii duchowej mogą być po spełnieniu odpowiednich warunków dokładnie takie same, jak skutki Komunii sakramentalnej. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jakie jest źródło takich poglądów i czy są one należycie uzasadnione.

W jednej z prac Grzegorza Strzelczyka czytamy:

[...] w sytuacji, w której osoba odpowiednio dysponowana (w stanie łaski uświęcającej) nie ma dostępu do Ciała lub Krwi Pańskiej (np. choroba, podróż, brak szafarza), może doświadczyć skutków sakramentu Eucharystii [...] poprzez zwrócenie się do Chrystusa z prośbą wyrażającą pragnienie zjednoczenia sakramentalnego. Akt taki nazywany jest tradycyjnie

20 J. Misiurek, [hasło:] *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 494.

komunią duchową (lub komunią pragnienia) i ma takie same skutki w porządku łaski jak spożycie Ciała lub Krwi Pańskiej²¹.

Niestety, autor nie przedstawia żadnych argumentów przemawiających na rzecz hipotezy, że skutki komunii duchowej i Komunii sakramentalnej są dokładnie te same. Jego stwierdzenie jest czysto arbitralne. Tymczasem – jak pokazaliśmy – takiej opinii nie potwierdzają oficjalne wypowiedzi Kościoła. Warto przywołać również drugie stwierdzenie Strzelczyka, zgodnie z którym u osób niebędących w stanie łaski uświęcającej nie mogą się dokonać skutki komunii duchowej (czyli komunii będącej duchowym „odpowiednikiem” Komunii sakramentalnej). Według Strzelczyka należy odróżnić komunię pragnienia (komunię duchową) od pragnienia Komunii, czyli tęsknoty, przeżywanej przez osobę, która jest wewnętrznie niedysponowana do przyjęcia Eucharystii. W takim ujęciu komunია duchowa byłaby praktyką, z której mogą korzystać tylko osoby w stanie łaski uświęcającej, mające jedynie jakąś zewnętrzną przeszkodę w przyjęciu Komunii sakramentalnej (np. choroba albo brak kapłana). Strzelczyk uważa więc, że np. osoby żyjące w związkach niesakramentalnych nie mogą skutecznie przyjmować komunii duchowej. Głos Strzelczyka nie jest odosobniony.

Bogusław Nadolski również twierdzi, że komunია duchowa w ścisłym sensie zakłada stan łaski uświęcającej, ponieważ zmierza ona do realizacji dzieła zbawczego w człowieku. Nadolski odróżnia przeszkody istniejące poza chrześcijaństwem pragnącym Komunii sakramentalnej od przeszkód wywołanych jakimś poplątaniem jego dróg życiowych²².

Podobnie wypowiada się Stanisław Gądecki:

W przypadku serdecznej modlitwy, pełnej tęsknoty, osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach określenie „komunია duchowa” jawi się jako niewłaściwe z formalnego punktu widzenia²³.

Co jest źródłem tego typu opinii? Jest nim znacząca korekta pojęcia komunii duchowej wypracowanego przez Tradycję. Strzelczyk i Nadolski, wychodząc z założenia równej skuteczności komunii duchowej i Komunii sakramentalnej, są niejako „dogmatycznie” zmuszeni, by za niezbędny warunek komunii duchowej uznać łaskę uświęcającą. Gdyby tego nie przyjęli, naraziliby sakrament Eucharystii

21 G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 385.

22 Zob. B. Nadolski, *Komunია duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004) 39, s. 53–59.

23 Zob. G. Bachanek, *Komunია duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 2, s. 55.

na banalizację: można by bowiem uznać, że lepiej i łatwiej jest przyjmować komunię tylko duchową, skoro ma ona te same skutki, jak Komunia sakramentalna, a nie wymaga choćby wysiłku poprzedniej spowiedzi. Otworzyłyby to drogę do równego traktowania godziwie przyjętej Komunii sakramentalnej z komunią duchową, przyjmowaną przez osoby żyjące w związkach niesakramentalnych lub mające inne przeszkody w przyjęciu Eucharystii (np. brak łaski uświęcającej). Prawdopodobnie, stojąc w obliczu takiego niebezpieczeństwa, Strzelczyk i Nadolski dokonują operacji na pojęciu komunii duchowej, uwarunkowując jej skuteczność stanem łaski uświęcającej. Autorzy nie musieliby jednak tego dokonywać, gdyby nie przyjmowali owego doktrynalnie wątpliwego założenia o równoważności skutków obu rodzajów komunii. Gdyby bowiem – zgodnie z Tradycją – przyjąć, że Komunia sakramentalna jest czymś większym (pod względem skutków) niż komunia duchowa, to nie byłoby potrzeby żadnego modyfikowania pojęć. Osoby niebędące w stanie łaski mogłyby wówczas przyjmować skutecznie komunię duchową, ze świadomością jednak tego, że skutki tej komunii nigdy nie osiągną skutków Komunii sakramentalnej. To nie zmieniałoby faktu, że komunia duchowa jest praktyką cenną, przybliżającą człowiekowi Boga.

W związku z omawianym zagadnieniem w roku 2014 wywiązała się polemika dwóch kardynałów, Waltera Kaspera i Paula Cordesa. Kasper stwierdził, że jeżeli ktoś nie może być dopuszczony do Komunii sakramentalnej, to tym samym nie jest godny przyjmowania komunii duchowej. Cordes z kolei uznał stanowisko Kaspera za zasadniczo błędne, ponieważ – jego zdaniem – byłoby czymś niedorzecznym, gdyby pasterze Kościoła zabraniali niektórym wiernym pragnienia zjednoczenia z Chrystusem, a przecież właśnie tym jest komunia duchowa. Cordes określił komunię duchową jako wewnętrzną dyspozycję serca, której nie da się ostatecznie ocenić prawem²⁴. Wydaje się, że w tym drugim kierunku idzie również nauczanie Benedykta XVI, który w przytoczonej na początku tego artykułu wypowiedzi stwierdził, że jeśli w czasie mszy świętej nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii Świętej, warto wzbudzić w sobie pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem za pomocą praktyki komunii duchowej. Widać więc, że papież Benedykt XVI nie uważa komunii duchowej za praktykę zarezerwowaną tylko dla osób w stanie łaski uświęcającej²⁵.

Przytoczony spór wynika wyłącznie z braku precyzji pojęciowej – z niejednoznacznego posługiwania się przez adwersarzy terminem „komunia duchowa”. Jedni bowiem uznają komunię duchową za idealny substytut Komunii sakramentalnej,

24 Zob. tamże, s. 56.

25 Zob. Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum Caritatis”...*, 55.

inni natomiast rozumieją tę praktykę jako jedną z form modlitwy, która nie rości sobie pretensji do skuteczności równej Komunii sakramentalnej. Co więcej, pojawiają się inne definicje pojęcia komunii duchowej, np. definicja Dariusza Kowalczyka, który twierdzi, że skuteczność komunii duchowej jest w pewnych wypadkach nawet większa niż skuteczność Komunii sakramentalnej²⁶. Niestety, sytuację utrudnia to, że w Katechizmie Kościoła Katolickiego nie ma ani słowa na temat komunii duchowej. Stąd potrzeba powrotu do rozstrzygnięć zaproponowanych przez Tomasza z Akwinu i Sobór Trydencki. Przedstawione problemy wynikają bowiem ze zbyt dużego zdystansowania się od tych źródeł.

4. Skuteczność Komunii sakramentalnej i duchowej

Między komunią duchową i Komunią sakramentalną zachodzi różnica polegająca na tym, że skuteczności komunii duchowej możemy się co najwyżej domyślać, natomiast o skuteczności (godziwie przyjętej) Komunii sakramentalnej zapewnia sam Chrystus²⁷. Aby przyjąć Komunię sakramentalną wraz z jej skutkami, nie trzeba mieć żadnych wewnętrznych przeżyć czy pragnień, ponieważ każdy sakrament działa *ex opere operato* (na podstawie dokonanej czynności). Ta formuła określa obiektywną skuteczność działania sakramentów²⁸. Tymczasem – jak się wydaje – skuteczność komunii duchowej zależy w dużej mierze od stopnia świadomości osoby dokonującej tego aktu, od jej wewnętrznego pragnienia, zaangażowania. Nie sposób więc twierdzić, że ten, kto przyjmuje komunię duchową, przyjmuje sakrament. Sakramenty definiujemy przez podanie ich materii i formy. Trudno byłoby znaleźć materię i formę „sakramentu” komunii duchowej. Istnieje dokładnie siedem sakramentów ustanowionych przez samego Chrystusa, a „Najświętszy Sakrament” oznacza dosłownie widzialne postaci, które substancjalnie są Ciałem Pańskim i Krwią. Nie istnieje żaden duchowy „odpowiednik” Najświętszych Postaci. Psychiczne przeżycie zjednoczenia z Chrystusem, o którym mówią m.in. święci praktykujący komunię duchową, nie jest Najświętszym Sakramentem. Akty psychiczne są niematerialne i mogą być wzbudzone podczas różnorodnych form modlitwy, np. podczas odpowiednio pobożnego odprawienia drogi krzyżowej. Nigdzie na kartach Ewangelii nie ma wzmianki o tym, że Jezus ustanawia komunię duchową, która mogłaby mieć rangę sakramentu. Komunię duchową można by

26 Zob. D. Kowalczyk, *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 24 (2015) 2, s. 258.

27 Zob. J 6,53–58.

28 Zob. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, 20.11.1947, nr 12, <https://ekai.pl/dokumenty/encyklika-mediator-dei/> (dostęp: 3.08.2020).

natomiast traktować na równi z tak zwanymi sakramentaliami²⁹. Sakramentalia nie działają jednak *ex opere operato* (na podstawie samej dokonanej czynności), ale działają *ex opere operantis* (z dzieła działającego). Skuteczność sakramentaliów zależy więc w dużej mierze od duchowego zaangażowania samego przyjmującego. Sakramenty, czyli święte znaki ustanowione przez samego Chrystusa, przewyższają pod względem owoców sakramentalia, ustanowione przez Kościół. Poza tym godziwe uczestniczenie w sakramentaliach nie jest uwarunkowane posiadaniem łaski uświęcającej. Nie należy więc zabraniać praktykowania komunii duchowej tym wiernym, którzy nie są dysponowani do przyjęcia Komunii sakramentalnej. Komunia duchowa może wypełnić pustkę po Komunii sakramentalnej, ale nie może Komunii sakramentalnej efektywnie zastąpić. Poza tym byłoby nonsensem zabraniać komukolwiek pragnienia Komunii sakramentalnej. Pragnienie, które jest rodzajem przeżycia psychicznego (nie do końca dającego się powściągnąć), u osoby będącej w stanie łaski uświęcającej może być tak samo silne, jak u osoby niebędącej w stanie łaski. Co więcej, u osoby niebędącej w stanie łaski może być nawet silniejsze z uwagi na jej poplątane koleje życiowe i długotrwałą separację od sakramentów. Pragnienie Boga jest jednym z najważniejszych katalizatorów nawrócenia, więc należy nawet zachęcać do komunii duchowej osoby będące w nieuregulowanej relacji z Bogiem.

Radykalne odróżnienie komunii duchowej od Komunii sakramentalnej może prowadzić do pewnych zagrożeń. Wynikają one z możliwości popadnięcia w jedną z dwóch skrajności. Pierwsza skrajność to traktowanie Komunii sakramentalnej w sposób instrumentalny, tak jak gdyby samo spożywanie eucharystycznych postaci (czyli zewnętrzny rytuał) miało prowadzić do świętości. Przy takim rozumieniu Komunii zachodziłaby groźba magicznego traktowania Najświętszego Sakramentu – jawiłby się on jako eliksir zapewniający po spożyciu jakieś nadzwyczajne moce. Ludzki akt „religijny” wyglądałby wówczas jak próba podporządkowania sobie Boga (a to nie ma nic wspólnego z doktryną katolicką o działaniu sakramentu *ex opere operato*³⁰). Druga skrajność to zbytne psychologizowanie Komunii sakramentalnej, nadmierne akcentowanie emocji czy przeżyć duchowych towarzyszących aktowi przyjęcia Komunii Świętej, czy nawet uzależnianie skuteczności

29 Sakramentalium jest to święty znak, podobny pod pewnymi względami do sakramentu, wywołujący skutki przede wszystkim duchowe, osiągnane przez modlitwę Kościoła. Sakramentalia przygotowują ludzi do przyjęcia głównego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia. Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, 60, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 55–56.

30 Reformatorzy, jak Marcin Luter czy Jan Kalwin, sprzeciwili się stwierdzeniu, że istnieje sakramentalna moc *ex opere operato*, traktując ją właśnie jak jakąś moc magiczną. W ich opinii bowiem to wiara jest nośnikiem usprawiedliwienia.

sakramentu od tych przeżyć. Oczywiście uniesienie emocjonalne w akcie religijnym nie jest niczym złym, gdyż pomaga w budowaniu relacji osobowej z Bogiem, jednak emocje nie są warunkiem koniecznym efektywności sakramentów. Uzależnianie jakiejkolwiek relacji od emocji bywa ryzykowne, a nawet zgubne.

Aby nie popaść w żadną z tych skrajności, trzeba by proporcjonalnie położyć akcenty zarówno na wymiar sakramentalny, jak duchowy Komunii Świętej. Pius XII podkreśla:

Owszem, należy trzymać się tego, że Sakramenty i Ofiara ołtarza zawierają w sobie wewnętrzną siłę, gdyż są to czynności Chrystusa samego, które łaskę Boskiej Głowy przekazują i rozdzielają członkom Ciała Mistycznego; niemniej jednak, aby one mogły osiągnąć należyty skutek, nieodzownie musi dołączyć się godne usposobienie naszej duszy³¹.

5. Konsekwencje przemiany substancjalnej

Chrystus stał się pokarmem być może właśnie dlatego, że akt spożycia jest znakiem najściślejszego zjednoczenia pokarmu ze spożywającym. Pokarm staje się dosłownie budulcem człowieka – budulcem jego mięśni, kości, krwi. Przez przyjęcie Eucharystii człowiek jednoczy się z Jezusem na granicy utożsamienia się z Nim – oto prawdziwa komunია, jedność, skutek, którego nie osiągnie się poprzez żaden akt komunii duchowej. Człowiek przyjmujący Eucharystię nigdy Jezusem się nie stanie, ale komunია, w którą człowiek wchodzi z Jezusem w momencie spożycia Jego Ciała (i Krwi), wydaje się nie mieć sobie równych. Jest to najdoskonalsza jedność, na jaką stać człowieka na ziemi, ponieważ dokonuje się także w aspekcie cielesnym – choć nie percepcyjnie. Intencją Jezusa, obecnego substancjalnie w sakramencie Eucharystii, jest dosłowne dotknięcie człowieka.

Warto w tym kontekście wspomnieć ciekawą (choć nie wolną od pewnych aporii) koncepcję Stanisława Judyckiego, zgodnie z którą inkarnacja była wydarzeniem koniecznym, ponieważ idea wcielenia należy z konieczności do idei Boga. Judycki w swojej „próbie z zakresu teologii filozoficznej” pisze:

Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię idealnie zrealizowanych różnorodnych własności itd., lecz również, która jest taka, że wie na podstawie bezpośredniego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć „głębi” skończoności w postaci cierpienia. Nie da się jednak cierpieć, nie cierpiąc, nie jest możliwe cierpienie na niby,

31 Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*..., nr 13.

wzucie w cierpienie nie jest także rzeczywistym cierpieniem. Wszystkie te niemożliwości wydają się niemożliwe nawet dla istoty wszechmocnej³².

Judycki uważa, że świętość Boga polega na niewyobrażalnym dla człowieka doświadczeniu, jakim jest przejście przez próbę skończoności. To właśnie stanowi jeden z elementów motywujących ludzkość do oddawania Bogu czci: „Ta cześć jest jednocześnie poczuciem naszej wspólnoty z Bogiem w tym przejściu”³³. Chrystologiczna idea cielesnego Boga mogłaby więc mieć źródło w wyraźnej intencji Boga, który pragnie bliskości człowieka w każdym aspekcie jego człowieczeństwa. Mamy tu więc do czynienia z pragnieniem obustronnym – z jednej strony człowiek pragnie Boga, z drugiej strony Bóg pragnie człowieka. W Komunii sakramentalnej z cielesnego dotknięcia dwóch osób – człowieka i Boga – płyną więc szczególne owoce, które dla oczu człowieka wcale widoczne być nie muszą: „[...] o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”³⁴. Mimo że ciało jest widzialne, a dusza niewidzialna, to pod względem filozoficznym ciało jest tajemnicą wcale nie mniejszą niż dusza (a pytanie o istotę materii należy wciąż do największych zagadek fizyki). Dlatego właśnie Komunia sakramentalna odgrywa tak ważną rolę w życiu Kościoła, pozostając jednocześnie tajemnicą.

W dzisiejszym przekazie duszpasterskim można często zaobserwować tendencje spirytualistyczne (co w czasie pandemii niekiedy okazuje się zgubne), sprowadzające naszą religijność jedynie do spraw „ducha”, moralności, poczucia „wirtualnej” wspólnoty itp., a niedowartościowujące spraw „ciała”. Tymczasem cielesność nie jest nieistotnym aspektem człowieczeństwa. Antropologia chrześcijańska, oparta na doktrynie tomistycznej, przyjmuje, że człowiek to *compositum*, czyli złożenie duszy i ciała, a Kościół wyznaje wiarę w ciała zmartwychwstanie. Spirytualizacja komunii człowieka z Bogiem, czyli odarcie tej komunii z aspektu cielesnego, jest pewnym wypaczeniem zamysłu samego Jezusa. Biskup Athanasius Schneider, broniąc sposobu przyjmowania Komunii tylko do ust, stwierdził, że lepiej w czasie mszy świętej przyjąć komunię duchową niż Komunię sakramentalną na rękę³⁵. W kontekście wcześniejszych rozważań trzeba jasno stwierdzić, że taki pogląd wprowadza spory zamęt do doktryny katolickiej, ponieważ nie tylko umniejsza rolę Komunii sakramentalnej, ale również przecenia znaczenie komunii duchowej (choć bp Schneider nie rozstrzyga wprost o skuteczności obu tych aktów, gdyż

32 S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 76.

33 Tamże, s. 78.

34 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000, s. 3.

35 Zob. A. Schneider, *The Rite of Holy Communion in Times of a Pandemic*, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2020/02/op-ed-bishop-schneider-rite-of-holy.html> (dostęp: 25.05.2020).

nie to jest celem jego wypowiedzi). Może to prowadzić do konkluzji, że spożywanie Komunii w sposób sakramentalny nie jest warunkiem koniecznym, lecz jedynie wystarczającym, do osiągnięcia skutków sakramentu Eucharystii. Gdyby tak rzeczywiście było, można by zapytać: czy nie lepiej (taniej, bezpieczniej) pouczać wiernych o praktyce komunii duchowej, zamiast wysyłać kapłanów na misyjne krańce świata, by tam sprawowali Eucharystię? Tymczasem Pius XII w encyklice *Mediator Dei* stwierdza, że Kościół:

Życzy sobie w szczególności, aby chrześcijanie przynajmniej pragnieniem przyjmowali eucharystyczny pokarm, zwłaszcza gdy trudno im uczynić to rzeczywiście [...]. Ale to nie wystarcza. Skoro bowiem możemy uczestniczyć w Ofierze – jak wyżej powiedziano – przez sakramentalną komunię, przez biesiadę Anielskiego Chleba, to Matka Kościół, pragnąc, byśmy w skuteczniejszy sposób stale czuli w sobie owoc Odkupienia, powtarza do każdego z synów swoich zaproszenie Chrystusa Pana: „Bierzcie i jedzcie... To czyńcie na moją pamiątkę”³⁶.

Spirytualizm w odniesieniu do Eucharystii może też prowadzić do podważenia sensu transsubstancjacji, zbliżając doktrynę katolicką do niektórych idei protestanckich poprzez sprowadzenie znaków sakramentalnych jedynie do symbolu Jezusa (transsignifikacja).

Zakończenie

Wydaje się, że wszystkie niedomówienia związane z komunią duchową biorą się stąd, że w języku zarówno religijnym, jak i teologicznym słowo „komunia” jest terminem wieloznacznym. Odpowiedź na pytanie postawione w tytule tej pracy brzmi: nie można przyjąć Ciała Pańskiego w sposób duchowy, bo nie da się duchowo spożyć (zjeść) Chleba eucharystycznego – podobnie jak nie da się duchowo spożyć posiłku. W najstarszej tradycji filozoficznej ciało i dusza (duch) to dwa niesprowadzalne do siebie elementy ludzkiego *compositum*. Można natomiast przeżyć duchową komunię z Bogiem, jednak owoce tej duchowej komunii nigdy nie dorównają owocom Komunii sakramentalnej. Innymi słowy, Komunia sakramentalna i komunია duchowa nie są tym samym. Oczywiście, można spotkać w świecie sytuacje, w których dwa różne działania są przyczynami takich samych skutków, np. przyjęcie leku A powoduje skutek C i przyjęcie leku B powoduje skutek C. Nie ma więc logicznych przeszkód, by komunია duchowa i Komunia sakramentalna dawały te same skutki. Istnieją jednak ku temu przeszkody teologiczne. Kiedy

36 Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*..., nr 34.

Tomasz mówi o doskonałym sposobie przyjęcia sakramentu Eucharystii, to ma na myśli współzachodzenie dwóch stanów rzeczy:

- 1) spożycie chleba (lub wina) eucharystycznego – znak zewnętrzny,
- 2) osiągnięcie określonych skutków duchowych – znak wewnętrzny.

Analogicznie o komunii duchowej moglibyśmy powiedzieć, że polega ona na współzachodzeniu dwóch stanów rzeczy:

- 1) akt pragnienia Eucharystii połączony z określoną modlitwą – znak zewnętrzny,
- 2) osiągnięcie określonych skutków duchowych – znak wewnętrzny.

Celem tej pracy było pokazanie, że te dwa różne znaki zewnętrzne (spożycie Chleba eucharystycznego i pragnienie Eucharystii) nie prowadzą do takich samych skutków duchowych. Na rzecz tej tezy przemawiają Tradycja, doktrynalne wypowiedzi Kościoła oraz przedstawiona analiza filozoficzno-teologiczna. Komunia duchowa nie jednoczy z Bogiem w tym samym stopniu, co Komunia sakramentalna, i nie chodzi tu o psychiczne „poczucie” bliskości Boga, ale o prawdziwą jedność w sferze duchowej i cielesnej, rzeczywistą jedność niezależną od sfery emotywnej człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, że komunია duchowa jest cenną praktyką pobożnościową, którą zaleca się w sytuacji, gdy nie ma możliwości przyjęcia Komunii sakramentalnej.

Bibliografia

- Bachanek G., *Komunia duchowa. Niektóre problemy teologiczne*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 2, s. 43–58.
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum Caritatis”*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (dostęp: 3.08.2020).
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html (dostęp: 3.08.2020).
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kowalczyk D., *Niewidzialna łaska, widzialny znak sakramentalny w kontekście dyskusji o możliwości dopuszczenia do Komunii świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Komunia duchowa*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 24 (2015) 2, s. 257–258.
- Misiurek J., *Komunia duchowa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, s. 494.
- Nadolski B., *Komunia duchowa*, „Anamnesis” 10 (2004) 39, s. 53–59.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2002.

Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, 20.11.1947, <https://ekai.pl/dokumenty/encyklika-mediator-dei/#r9> (dostęp: 3.08.2020).

Rozsak P., *Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) 2, s. 75–93.

Schneider A., *The Rite of Holy Communion in times of a pandemic*, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2020/02/op-ed-bishop-schneider-rite-of-holy.html> (dostęp: 3.08.2020).

Sobór Laterański IV, *Definicja przeciw albigensom i katarom*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 147–148.

Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 203–208.

Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, 17.09.1562, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 220–223.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, 60, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 25–70.

Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 347–388.

Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna. Chrzest i bierzmowanie (III, q. 60–72)*, t. XXVII, Londyn 1984.

Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna. Eucharystia (III, q. 73–83)*, t. XXVIII, Londyn 1974.

Tomasz z Akwinu św., *Summa Theologiae*, <https://www.corpusthomisticum.org/sth4080.html> (dostęp: 3.08.2020).

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 2000.

CZY MOŻNA PRZYJĄĆ CIAŁO CHRYSTUSA W SPOSÓB DUCHOWY? KOMUNIA DUCHOWA I JEJ SKUTKI

Streszczenie

Pandemia koronawirusa Sars-CoV-2, która wybuchła na początku roku 2020, stała się dla teologów i filozofów okazją do uporządkowania kilku kwestii dogmatycznych. Jednym z zadań, które podjęto w tym czasie, była próba precyzyjnego ustalenia miejsca w porządku religijnym dawnej praktyki pobożnościowej zwanej komunią duchową. Komunię duchową definiuje się zwykle jako usilne pragnienie przyjęcia Komunii sakramentalnej, które może wzbudzić w sobie osoba wierząca w sytuacji, kiedy nie ma możliwości przystąpienia do Eucharystii dosłownie. Najczęściej temu pragnieniu towarzyszy odpowiednia modlitwa.

W kwestii skuteczności komunii duchowej teologowie nie są jednak jednomyślni: jedni twierdzą, że komunia duchowa jest równie skuteczna, co Komunia sakramentalna, inni natomiast uważają, że skuteczności komunii duchowej nie można zrównywać ze skutecznością Komunii sakramentalnej. Celem niniejszej pracy jest podanie uzasadnienia tezy, że Komunia sakramentalna zawsze przewyższa pod względem skuteczności komunię duchową. Na rzecz tej tezy przemawiają wypowiedzi m.in. Tomasza z Akwinu, Soboru Trydenckiego, jak również filozoficzna analiza faktu inkarnacji, którego dokonał Bóg, by wejść w realną, a nie tylko duchową wspólnotę z człowiekiem.

Słowa kluczowe: komunია duchowa, Eucharystia, transsubstancjacja, pandemia, liturgia

Nota autorska

Krzysztof Jaworski – duchowny rzymskokatolicki, dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, logik, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, adiunkt Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki; e-mail: krzysztof.jaworski@usz.edu.pl.