

KS. ALFONS SKOWRONEK

TENDENCJE ODNOWY POJĘCIA SAKRAMENTU WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII EWANGELICKIEJ*

Treść: 1. Kierunek interpretacyjny teologii o formacji zasadniczo luteranńskiej: A. Sakrament jako *verbum actuale* w ujęciu Pawła Althausa. B. Sakrament jako czynność przyjmowania w rozumieniu Wolfganga Trillhaasa. C. Specyfika sakramentu u Ernsta Käsemanna. 2. Odnowa w pojmowaniu sakramentu w obrębie wyznaniowo zorientowanego luteranizmu: A. Problem przyporządkowania: Słowo — Sakrament. B. Sposób działania sakramentu. Wiara w sakramencie.

1. KIERUNEK INTERPRETACYJNY TEOLOGII O FORMACJI ZASADNICZO LUTERAŃSKIEJ

A. Sakrament jako *verbum actuale* w ujęciu Pawła Althausa

Paul Althaus stoi chyba u progu tego kierunku, który — ujmując sprawę z pozycji katolickiej — zmierza ku odnowie w pojmowaniu istoty sakramentu. Należy więc do grona tych teologów, którzy jako pionierzy ekumenizmu przyczynili się zdecydowanie do odnowionego zrozumienia istoty sakramentu. Althaus jest niezwykle bystrym systematykiem, piszącym nieraz podziwu godnym, przeźroczyście pięknym językiem, i równocześnie wybitnym egzegetą, czego dowodem jest choćby jego *Römerbrief-Kommentar* (Komentarz listu św. Pawła do Rzymian); nade wszystko jednakże zyskał on sobie powszechne uznanie jako badacz pism Lutra oraz jako ich interpretator. Sposób interpretacji Lutra rzutuje na jego

* Artykuł niniejszy stanowi część (piąty rozdział) mojej książki, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. München. Paderborn 1971 s. 268. Praca — przyjęta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Münster jako habilitacyjna — śledzi poglądy na pojęcie sakramentu we współczesnej teologii ewangelickiej. Po rozdziale wstępnym szkicującym principia ewangelickiej nauki o sakramentach rozdział drugi poświęcony jest ujęciu sakramentu przez K. Bartha i jego szkoły. Następnie dochodzą do głosu poglądy R. Bultmanna oraz wizja sakramentów u teologów znajdujących się przynajmniej w początkowej ich fazie) pod wpływem Berneuchen (P. Tillich, W. Stählin), rozdział szósty uwypukla historiozawczy kierunek w naświetlaniu sakramentu (O. Cullmann, J. Jeremias, W. G. Kümmel). Przedmiotem rozdziału siódmego jest wizja sakramentu u teologów wyraźniej uprofilowanych ekumenicznie. Rozdział ostatni zamyka całość rozważaniami krytycznymi i pytaniami kierowanymi pod adresem teologów ewangelickich z pozycji katolickich.

Prezentowany rozdział piąty („Viva vox Eavangelii. Wort und Sakrament, Schrift und Bekenntnis“) tworzy pewną całość, mimo braku spostrzeżeń krytycznych rozdziału ósmego.

dogmatykę, dogmatyka zaś na interpretację Lutra. Mimo iż w szczegółach nie zdradza właściwie orientacji wyznaniowej, przedstawia Althaus typ myśliciela w zasięgu Kościoła.

W oparciu o tę charakterystykę należałoby może podejść do jego teologii sakramentów, więc od strony jego dogmatyki, badań pism Lutra, jak i eklezjologicznego sposobu myślenia.

Teolog ten przez swoją niezwykle rozległą aktywność teologiczną oraz dzięki swej przejrzystej i niemal klasycznej umiejętności formułowania myśli wychował całe pokolenia, doprowadzając je do teologicznego sposobu myślenia. To pozostanie jego zasługą.¹

Jeżeli w zakres tematyki naszej rozprawy włączamy specjalnie teologiczną postawę Althausa, kierujemy się jego uwagi godnym spojrzeniem na sakramenty, a szczególnie na problematykę sakramentologii ogólnej. Althaus co prawda kroczy również i w tej dziedzinie swej różnorodnej działalności raczej dawnymi kościelno-konserwatywnymi drogami — w szczególności zaznacza się tu powinowactwo duchowe z wysoko przezeń cenionym nauczycielem A. Schlatterem — dochodzą jednakże u niego do głosu także świeże zagadnienia w niezwykle wyrazistym ujęciu słownym.

Rozważania naszego teologa na temat sakramentologii ogólnej uderzają już ze względu na samą ich objętość w druku. Podczas gdy Althaus w 1936 r., w drugim wydaniu swego dzieła *Grundriss der Dogmatik*, poświęcił sakramentom *in genere* tylko dwie stronicę, w wydaniu czwartym tegoż podręcznika (1958) wzrosły one do jedenastu stron. Ponadto zauważyć trzeba, że Althaus poprzedza sakramentologię szczegółową rozwinięciem sakramentologii ogólnej, nie wyznaczając jej miejsca — jakby się tego spodziewać należało — po szczegółowym rozpatrzeniu chrztu i Wieczery Pańskiej.

1. Cała problematyka dotycząca pojęcia sakramentu jest u Althausa opanowana tematyką „Słowo i Sakrament”. Przy silnej tendencji do ścisłego zbliżenia pojęcia sakramentu do słowa, niemal identyfikowania go ze słowem, jawi się wciąż na nowo pytanie o specyficzną różnicę, która musi przecie dzielić słowo od sakramentu. Althaus wysuwa tu ważki odcień w swoim rozumowaniu. Przyjęcie sakramentu przeciwstawia nie tyle słowu jako takiemu, lecz raczej słowu głoszonemu. Nie idzie więc o relację, jaka istnieje między słowem i sakramentem, lecz o stosunek zachodzący między głoszeniem słowa i sakramentem. Myśl tę wyraził Althaus w swojej definicji sakramentu oraz w jej dokładniejszej analizie: Sakramenty są przez Jezusa Chrystusa przekazanymi, z głoszeniem ewangelii powiązanymi, symbolicznymi czynnościami chrześcijańskiego Kościoła, w których mocą ustanowienia Bożego dokonuje się aktualne, łaskawe działanie Jezusa Chrystusa i bywa przyjmowane przez wiarę.²

O istocie sakramentu decydują zatem trzy momenty: głoszona ewangelia o miłosiernym działaniu Boga — symbolizująca czynność, oznacza-

¹ Por. W. von Loewenich, *Paul Althaus als Lutherforscher*, *Luther-Jahrbuch* 35 (1968) 9 i 46; W. Lohff, *Paul Althaus*. W: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 296 n.

² Por. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, *Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh⁴ 1958, 537.

jąca łaskawe działanie Boga — oraz ustanowienie Boże, łączące dwa pierwsze momenty w organiczną całość. O ustanowieniu sakramentów nie można niczego powiedzieć *in abstracto*, to znaczy posługując się ogólnymi pojęciami. Stąd Althaus omawia to zagadnienie na właściwym miejscu, mianowicie przy chrzcie i przy analizie Wieczerzy Pańskiej. Co do genezy sakramentów można z całą pewnością stwierdzić, że podobnie jak i Ewangelia — pochodzą one od Chrystusa Zmartwychwstałego. Gmina nie otrzymywała sakramentów wcześniej od Ewangelii, otrzymała je w spotkaniu ze Zmartwychwstałym.³

2. Główny problem sakramentologii ogólnej zbiega się u Althausa z pytaniem, jakie są specyficzne właściwości sakramentu w zestawieniu ze słowem Bożym. Jego zasadnicza teza brzmi zniewalająco jasno: Również sakramenty są „słowem”, to znaczy stanowią wyraz osobowego zwrócenia się Boga do człowieka, wyraz powołania osoby ludzkiej do udziału w Jego wspólnocie.⁴ Jeżeli sakrament jest słowem, jest również objawieniem i w konsekwencji partycypuje w Bożej osobowości i duchowości, gdyż: Objawienie oznacza moje spotkanie z wiekiustością jako osobą, więc spotkanie na sposób osobowy.⁵ Decydujące znaczenie dla duchowości objawienia ma poza tym jego prawdziwość, ukierunkowana zawsze personalnie, nigdy rzeczowo. Tej zaś personalności objawienia nie potrafimy wyrazić lepiej i krócej nad słowa: zbliża się słowo Boże, Bóg do nas przemawia.⁶

Realizm przejawiający się w sakramencie i w słowie, a mianowicie *modus praesentiae Christi* w sakramencie i słowie zajmował Althausa już w 1929 r. Przedstawiając spór Lutra o „Ucztę Wieczernikową”, przyznaje temu tematowi najwyższą rangę: idzie o to, aby jasno postawić sprawę na wąskim przesmyku dzielącym katolicki sakramentaryzm od spirytualistycznego spłykania sakramentów posuniętego aż do ich pojęciowej próżni.⁷ Interpretator nauki Lutra, Althaus, już w tej uwagi godnej rozprawie wypowiada się przeciwko teorii — jego zdaniem nie znajdującej żadnego uzasadnienia w słowie Jezusa — która wyłącza sakrament z podporządkowania go pojęciu słowa, autonomizuje go, przypisując mu obce słowu skutki (np. sytuującej sakrament w kierunku natury człowieka, to znaczy jego strony materialnej, słowo natomiast miałoby być ukierunkowane w stronę ludzkiej osobowości). Althaus przeciwstawia się temu. Wszystkie tego rodzaju pomysły są spekulacjami dokonanymi na własną rękę, i zagrażają ewangelijnemu pojęciu sakramentu. Kto chce rozprawić o zbawczym oddziaływaniu Jezusa Chrystusa również na

³ Por. tamże. Althaus opowiada się za tezą, według której historyczność osoby Chrystusa zbiega się z wiarą w Niego. Niektóre rysy sprawozdań ewangelicznych nie pochodzą z pamięci pisarzy, lecz tłumaczą się postulatem dostarczenia dowodu z proroctw: że Jezus jest obiecany przez Boga Chrystusem, na którego wskazuje cały Stary Testament, dowodem tego muszą się okazać wszystkie starotestamentalne wypowiedzi rozumiane jako proroctwa mesjańskie, które spełniły się całkiem konkretnie w dziejach Jezusa. Nie są to niedojrzałe poglądy uwarunkowane pewnym światopoglądowym krytycyzmem, lecz ustalone wyniki starannych badań historyczno-krytycznych, szczególnie wzajemnego porównania ewangelii synoptycznych. Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 118.

⁴ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 537.

⁵ Por. dz. cyt. 25.

⁶ Por. dz. cyt. 27.

⁷ Por. Althaus, *Luthers Abendmahlslehre*, Luther-Jahrbuch 11 (1929) 3.

czynnik materialny w człowieku, niechże poważnie traktuje sprawę i dostrzega je już w słowie, a nie dopiero w sakramencie. „Twe słowo przywraca zdrowie ciału i duszy.” Obstawanie przy odpowiedniości słowa i sakramentu stanowi próbę teologicznego snucia tego rodzaju pomyśłów.⁸

Sakrament nie zawiera tedy innej łaski od tej, którą zawiera głoszona ewangelia. Sakramenty i słowo udzielają tej samej łaski przebaczącego przyjęcia w sposób szczególny i różny.⁹ Althaus w niektórych punktach wyjaśnia tę różnicę w sposobach udzielania łaski. Chodzi tu zawsze o stosunek głoszonego słowa do sakramentu. Podporządkowany słowu i udzielający tej samej łaski sakrament odznacza się jednak kilkoma cechami, które nie są bezpośrednio związane z naturą słowa jako takiego.

Nasamprzód słowo jako *verbum actuale* wysuwa się w sakramencie na plan pierwszy. Rozpatrywane samo w sobie — niezależnie od swego sakramentalnego kształtu — słowo jest więcej środkiem komunikacji, przekazującym fakty i wartości duchowe, potrafi człowieka pobudzić i zreflektować, jest jednakże stale narażone na niebezpieczeństwo złego zrozumienia. W sakramencie dochodzi do przemiany słowa — jako *verbum actuale* stawia ono przyjmujący je podmiot przed koniecznością wyboru, zniewala do odpowiedzi. Słowo w sakramencie zmierza do tego, aby człowieka pobudzić do działania, człowiek ma dać działającemu Bogu odpowiedź. Sakramenty nie mają więc w sobie żadnych elementów zjawiskowych właściwych rzeczom, podobnie jak słowo zwracają się do człowieka, wymagając jednakże od niego odpowiedzi, wyznania w tym celu, aby móc podmiot ludzki włączyć w relację dziecięstwa Bożego.

Dalszą istotną cechą słowa podporządkowanego sakramentu ustanowi jego zewnętrżność i obiektywność. Sakrament to nie tylko *verbum actuale*, lecz również *verbum externum*. To znaczy: zbawienie przychodzi do nas od zewnątrz, nie jest ono wynikiem subiektywnych zasług człowieka. Ta zasadnicza postawa w spojrzeniu na pojęcie sakramentu jest równoznaczna z postawą obronną przeciwko zagrożeniom ze strony subiektywnego rozpatrywania tematyki sakramentalnej.

Trzecia sakramentowi właściwa cecha kryje się w jego ukierunkowaniu w stronę jednostki. Udzielanie sakramentów zwraca się zawsze osobiście do człowieka. Człowiek jest tu wezwany. Natomiast słowo głoszone jest ukierunkowane w stronę gminy. Personalne zabarwienie i wyakcentowanie słowa, dokonujące się w sakramencie, stanowi zabezpieczenie przed rozpatrywaniem sakramentów z pozycji religijnego subiektywizmu.

Czwartą specyfikę sakramentu stanowi jego moc kościelnotwórcza.

⁸ Por. dz. cyt. 41, także 38nn. Althaus krytykuje tu dalszy reformatorski rozwój nauki Lutra o Wieczerzy Pańskiej. W oparciu o wypowiedzi dwu ewangelickich teologów XIX wieku Althaus stwierdza, że usiłowano pojmować sakramenty jako szczególne rodzaje słowa oraz wysuwać różnice zachodzące między darem słowa i darem sakramentu. Tego typu zdublowana interpretacja jest jednak równoznaczna ze zniekształceniem myśli Lutra. Teologiczne rozpracowanie dwojakiej skuteczności sakramentów wywodzi się stąd, że przy Wieczerzy Pańskiej wyodrębnia się dwa znamiona Ciała Chrystusowego, mianowicie Jego ofiarowanie i uwielbienie. W konsekwencji oddzielenie poszukuje się — stosownie do uwielbionego Ciała Chrystusa — także odpowiedniego skutku w darze sakramentalnym.

⁹ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 538.

Gminy Jezusowej nie konstituuje samo słuchanie słowa, które może służyć celom zbudowania słuchaczy. Konstituuje się ona dopiero przez akt chrztu. Ten aspekt objawia sakramenty jako mocne rygle przeciwko wszelkiemu akościelnemu indywidualizmowi.

Ostatnia w końcu cecha dotyczy materialnego czynnika sakramentu. Używanie materialnych elementów w sakramencie odpowiada materialnej stronie struktury człowieka. Pod tym względem sakrament stanowi pewne zabezpieczenie przed wszelkim spirytualizmem w problematyce zbawienia w naszym jej zrozumieniu.¹⁰

Wszystkie pięć wymienionych właściwości sakramentu stanowią w istocie jedną całość, tak że nie można by mówić o nich oddzielnie. Razem wzięte składają się one na ukształtowanie jednej jedynej specyfiki sakramentu i to w jego charakterze aktu. Althaus kwestionuje augustyńsko-reformatorskie sformułowanie pojęcia sakramentu jako *verbum visibile*. Wolałby zastąpić je zwrotem *verbum actuale*, jakkolwiek wskazuje również na wspólne jego cechy z dawnym sformułowaniem: oba sformułowania — dawne i nowe — są zatem wyrazem jednej i tej samej prawdy. Specyfika sakramentu w stosunku do głoszenia ewangelii nie leży w treści, lecz w postaci.¹¹ Jakkolwiek pojęcie *verbum visibile* odnosi się do sakramentu, nie oddaje ono jednak prawidłowo jego specyfiki. Cecha właściwa sakramentowi „kryje się w jego charakterze jako działania, jako akcie, działanie zaś ma nie tylko znaczenie w tym sensie, że uplastycznia słowo, lecz że posiada swój własny ciężar gatunkowy, by być właśnie aktem.”¹²

3. Problem treści zbawczej sakramentów oraz ich działanie jest omawiany w oparciu o krytykę katolickiej nauki o sakramentach. Althaus z góry wyklucza dwie tezy jako nieewangelijne, mianowicie jakoby:

1. sakrament w odróżnieniu od słowa miał być jedynym pośrednikiem łaski,
2. sakrament udzielał łaski przewyższającej działanie głoszonego słowa.

Co więcej: katolicki teologowie rzekomo nie liczą się wcale ze słowem jako nosicielem i przekazicielem łaski. Wszelkiego rodzaju refleksje na temat specyficznego działania sakramentów kwalifikuje Althaus jako „spekulacje gnostyczne” i osobliwości w myśleniu teologicznym. Jego dyskwalifikacja brzmi daleko surowiej: Chrześcijański realizm, wypowiadający o sakramentach działania, których nie waży się przypisać Bożemu słowu, zdradził przejrzystość Ewangelii na rzecz gnozy i teozofii.¹³

¹⁰ Por. dz. cyt. 538 nn.

¹¹ Por. dz. cyt. 542. Chrzt jest postacią Ewangelii. Czynności chrztu nie sposób odizolować od Ewangelii. Chrzt ma swe miejsce jedynie w relacji głoszenia Ewangelii. Por. Althaus, *Was ist die Taufe?*, Göttingen 1960, 6.

¹² „liegt in seinem Charakter als Handlung, als Akt, und die Handlung hat nicht nur die Bedeutung, das Wort anschaulich zu machen, sondern das Eigengewicht, eben Akt zu sein” — Althaus, *Was ist Taufe*, 7. W nawiązaniu do tego Althaus dodaje, że w działalności Jezusa obok głoszenia słowa powołującego widoczne są szczególne akty powoływania jednostek, akty przebaczenia kierowane do poszczególnych ludzi. Właśnie w tym przejawia się sąsiedztwo słowa i sakramentu, tu tkwi źródło wzajemnego porządkowania słowa i sakramentu. Specyfika chrztu na tym polega, że ma on charakter aktu, jest „*verbum actuale*”. Por. dz. cyt. 7n.

¹³ Por. Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, 544.

W powiązaniu z tym krytyka ta zresztą dotyczy nie tylko katolickiego ujmowania pojęcia sakramentu. Althaus wytacza sprawę również E. Sommerlathowi, któremu w tej kwestii zarzuca błędną interpretację Lutra.¹⁴ Z bardzo ostrą krytyką zwraca się przeciwko K. Barthowi, który sakramentowi chrztu przypisuje tylko znaczenie kognitywne, a nie konstytutywne. Przy pomocy konsekwentnie stosowanego pojęcia sakramentów jako aktu naświetla również i to zagadnienie. W sakramencie — Althaus mówi tu o chrzcie — powołanie kondensuje się poprzez Ewangelię w kształt aktu. Ma to znaczenie nie tylko dla mojej świadomości jako dla ochrzczonego, nie tylko dla mojej wiary, lecz powołanie konstytuuje dopiero stan faktyczny, obiecany mi przez głoszenie Ewangelii.¹⁵ Za konstytutywną rolę sakramentu przemawia również jego moc kościelno-twórcza.¹⁶

Wiąże się z tym zagadnienie zbawczej konieczności sakramentów. Ewangelia ze względu na jej odmienną postać przewyższa sakrament. Względna konieczność sakramentów wyjaśnia Althaus za pomocą zwrotu Cypriana: *extra Ecclesiam nulla salus*. Aksjomat ten ma oczywiście obowiązujące znaczenie jedynie dla tych z nas, którzy w tym życiu spotykają się z sakramentalnymi środkami łaski. Ale również i to nie znaczy, by ktoś miał utracić zbawienie na skutek obojętności się bez sakramentów. Ewangelia, mocą której człowiek dostępuje zbawienia, jest mu również na inny sposób bliska aniżeli poprzez sakramenty i może być przezeń przyjęta drogą wiary bez sakramentów.¹⁷ Tylko w sensie absolutnym jest Ewangelia dla nas nieodzowna. Specyficzna postać Ewangelii, czyli sakramenty, są do zbawienia koniecznie potrzebne tylko w znaczeniu względnym. Są one natomiast nieodzowne w sensie absolutnym dla Kościoła jako gminy w tym świecie, stąd również dla poszczególnego chrześcijanina, o ile ma on być członkiem tej gminy. Kościelne znaczenie sakramentów sięga poza zakres zjawiskowości związanej z tym, co indywidualne.¹⁸

W tym sensie należy pojmować chrzest dzieci w nagłej potrzebie, praktykowany również w Kościele luteranckim. Udziela się go nie w wierze, jakoby dzieci nieochrzczone utracić miały zbawienie, lecz dlatego, że Bóg wiązał ze chrztem szczególniejszy stopień pewności co do osiągnięcia zbawienia, poza tym w ten sposób otrzymują rodzice tych dzieci dar pocieszenia.¹⁹

4. Problem znaczenia wiary w odniesieniu do sakramentu przedstawia Althaus również z pozycji pojmowania jej jako *verbum actuale*. Oddziaływanie Boga na człowieka dokonujące się w sakramencie jest niezależne od uosobienia człowieka i jego postawy w wierze. Samo zaofiarowanie się Boga z pewnością istnieje dla wiary, ale właśnie przez to samo jest obecne przed wiarą, niezależnie od niej; dlatego niewiara jest nieposłu-

¹⁴ Por. tamże. Althaus sprzeciwia się tej interpretacji Lutra przez Sommerlatha, według której słowo oznacza wprowadzić rzecz, ale nią nie jest; następnie — według Sommerlatha — słowo wytwarza łączność z Duchem Św., sakrament zaś bezpośrednio z Chrystusem.

¹⁵ Por. Althaus, *Was ist die Taufe?*, 9.

¹⁶ Tamże, 10.

¹⁷ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 545.

¹⁸ Tamże, 546.

¹⁹ Tamże.

szeństwem wobec świadczącej o sobie rzeczywistości Boga. Ona to czyni człowieka odpowiedzialnym i staje się dlań sądem. Działanie zbawcze jako rzeczywistość osobowej wspólnoty dostępne jest tylko wierze.²⁰ Konkretnie: łaska chrztu jest całkowicie niezależna od podmiotu przyjmującego ją z wiarą, jest ona jednak w stosunku do wiary uobecniona, nie mogłaby urzeczywistnić swej zbawczej mocy bez otwarcia się człowieka na jej przyjęcie.²¹ Obstawanie przy stosunku niezależności łaski od wiary człowieka decyduje również o stanowisku Althausa wobec zagadnienia chrztu dzieci, którego słuszności broni wbrew poglądom Bartha.²² Nie możemy tu zająć się bliżej godnym uwagi sporem Althausa z Barthem. Na podstawie dotychczasowych wywodów można by w każdym razie uważać za słuszne następujące wypowiedzi Althausa: Zgodnie z nauką ewangelicką wiarę stwarza Ewangelia to znaczy również i sakramenty, o ile stanowią jej postać, więc one same przyjmują kształt głoszenia Ewangelii pojętej jako akt. Rzekoma skuteczność wiary poprzez sakrament, niezależnie od Ewangelii, nie jest już działaniem Ducha Bożego i nie stwarza ona w żadnym wypadku wiary, której istota polega na tym, że jest całkowicie zależna od Ewangelii. Teoria o wierze dzieci, którą tworzy Duch Święty mocą udzielenia im sakramentu, oznaczałaby powrót do rzymskiego pojęcia sakramentu.²³

Pojęcie wiary luteranckiej wynika z komentarza listu do Rzymian, w którym Althaus wywodzi, że wiara związana nierozdzielnie z łaską Bożą nigdy sama w sobie nie jest osiągnięciem i dziełem człowieka, pomimo iż jest ona ludzkim aktem ufności. Wręcz przeciwnie stanowi ona akt rezygnacji z tego, by wobec Boga powoływać się na własne osiągnięcie. Wiara jest postawą wyłącznie przyjmującego, wyłącznie doświadczanego „Tak” w stosunku do działania Bożego wespół z człowiekiem.²⁴

Niezależność sakramentalnej łaski od wiary człowieka uwydatnia Althaus jeszcze bardziej tam, gdzie porusza myśl o spożywaniu Eucharystii przez ludzi niewierzących. Również dar Eucharystii nie uobecnia się mocą ludzkiego aktu wiary. Fakt, że ludzie niewierzący i niegodni Stołu Pańskiego ściąga ją na siebie sąd, dowodzi, że ludzie ci swoją wiarą czy niewiarą nie wywierają żadnego wpływu na proces powstania eucharystycznego daru. Sakramentalne spotkanie z Chrystusem jest pozbawione neutralności, podlega ono wysoce krytycznemu (sędziowskiemu) wyrokowi i jest usankcjonowane karą.²⁵

Na zakończenie niech nam będzie wolno powiedzieć, że znajdujemy u Althausa dobrze rozbudowaną i jednolicie rozwiniętą naukę o sakramentach w ogólności. Poprzez wszystkie jego wypowiedzi ciągnie się myśl przewodnia, że sakramenty mają charakter aktu, motyw ich specyfiki jako *verba actualia*. W ten sposób ranga sakramentów w życiu chrześcijańskim zyskuje na znaczeniu. Sakramentowi przysługuje to samo znaczenie co i słowu. Wyznanie luteranckie, jak żaden inny Kościół, wypowiedziało z podziwu godną wyrazistością, że pokój z Bogiem dany nam

²⁰ Por. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, II, Erlangen² 1936, 146n.

²¹ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 550.

²² Por. Althaus, *Was ist die Taufe?* Także: *Die christliche Wahrheit*, 550—563.

²³ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 558.

²⁴ Por. Althaus, *Der Brief an die Römer*, Göttingen¹⁰ 1966, 49.

²⁵ Por. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 590.

jest w jednoznacznej prezencji i w słowie, i sakramencie.²⁶ Jeżeli rzeczy tak się mają, sprawczość sakramentów wyrasta poza ich skutek kognitywny, mają one znaczenie efektywne. To co one sprawiają, dochodzi do skutku w całkowitej niezależności od stanu wiary, w jakim znajduje się podmiot przyjmujący sakrament.

B. Sakrament jako czynność przyjmowania w rozumieniu Wolfganga Trillhaasa

Nauka o sakramentach Wolfganga Trillhaasa znajduje się z pewnością w bezpośrednim sąsiedztwie z poglądami Althausa. Również i tu główny akcent jest położony na relacji sakramentu do słowa głoszonego, więc do kazania. Relacja ta znajduje wyraz tym silniejszy, że Trillhaas uwzględnia problematykę sakramentów nie tylko w swej dogmatyce, lecz omawia ją także w nauce o kazaniu.¹ Wszystkie zasadnicze tematy ewangelickiej nauki o sakramentach zostają już tu poruszone a ich rozwiązanie wyraźnie zaznaczone. W trzecim wydaniu jego *Evangelische Predigtlehre* znajdujemy następującą tezę: Kościół Jezusa Chrystusa żyje słowem i sakramentem jako darami swego Pana. Nie jest on nigdy Kościołem wolnego słowa. Podobnie jak jego słowo jest związane z Pismem, tak jego zgodne z Pismem kazanie jest związane, wyjaśniane i weryfikowane przez sakramenty. Nie ma powołania przez słowo bez pieczęci chrztu. Sakramenty bez słowa pozostają nieme. Słowu bez sakramentu brak pieczęci.²

Pogląd ten podany na sposób tezy, świadczy o jasno określonej deklaracji na rzecz sakramentu i jego nienaruszalnej konieczności. Głoszone słowo ze swej istoty zwraca się w stronę sakramentu, który pieczętuje kazanie. Jakkolwiek Kościół ewangelicki ma zwyczaj określania siebie jako Kościół słowa, nie jest on Kościołem — akcentuje Trillhaas — słowa niczym nie związanego. Przeciwnie, jego słowo jest słowem³ złączonym z sakramentami, wymaga ono koniecznie potwierdzenia i ratyfikacji przez sakramenty. Kazanie będzie wciąż na nowo wymagało sakramentu jako łaskawego pieczętowania tego, co ono głosi.⁴ Określając to pieczętowanie bliżej, autor precyzuje, że polega ono na tym, że sakrament chroni słowo przed zniekształceniem go. Zapewnia człowieka po prostu dotykającą poręką, że mocą chrztu i Uczty Wieczernikowej zalicza się on do powołanych. Z góry wyklucza się tu wszelkiego rodzaju werbalne i intelektualne nieporozumienia w stosunku do słowa.⁵

Poza tym sakrament darzy przyjmującego pocieszeniem. Także to stanowi szczególniejsze zabarwienie funkcji pieczętowania. Również i tu nienaruszona pozostaje przewaga słowa: Dominowanie Ewangelii zdaje egzamin również i tu. Udzielone nam łaskawe słowo naszego powołania zostało ponadto utwierdzone mocą „niezatartej pieczęci”, otrzymanej

²⁶ Por. Althaus, *Um die Wahrheit des Evangeliums*, Aufsätze und Vorträge, Stuttgart 1962, 85.

¹ Por. W. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, München³ 1948.

² Por. dz. cyt. 23n.

³ Por. dz. cyt. 28.

⁴ Por. dz. cyt. 29.

⁵ Por. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1962, 334; por. także Trillhaas, *Die Taufe als Grundstein der Kirche*, Erlangen 1937, 6 i 10.

w chrzcie. Utwierdzenie to przybrało taki kształt, że możemy się na nim opierać jako na fakcie.⁶

Tym samym poruszona została stara, dla każdego ewangelickiego teologa nieunikniona kwestia, dotycząca specyfiki względnie nawet przewagi sakramentu nad słowem. Trillhaas poszukuje w sakramencie tego, co stanowi o jego „naddatku”.⁷ Zawsze przecie obowiązuje zasada: Sakrament nie może udzielić niczego, czego by nie można było wyrazić słowem. Zdanie to jest oczywiście odwracalne: Co słowo orzeka, tego może udzielić sakrament. Atoli bez słowa sakrament pozostaje niemy, a to znaczy, że wcale nie jest sakramentem.⁸

Proponowana na to pytanie odpowiedź jest nam znana i nie ujawnia nowych momentów w całej problematyce. Zostaje uwydatniona cielesność sakramentu, bezomyłkowość zaadresowania słowa (chodzi o jednostkę), zwrot w stronę całego człowieka z ciałem i duszą. Największy nacisk kładzie Trillhaas oczywiście na charakter czynnościowy sakramentu. „Przewaga” sakramentów polega na ich charakterze czynnościowym. Mówiąc dokładniej, sakramenty są „czynnościami przyjmowania”.⁹ Podczas gdy Althaus wskazywał w sakramentach jako aktach na działającego Boga i współdziałającego z Nim człowieka, u Trillhaasa akcent jest położony raczej na przyjmującym podmiocie, który w sposób szczególny i widoczny otrzymuje zapewnienie o przekazaniu łaski przez sakrament. O przewadze sakramentów w stosunku do słowa nie decyduje ich treść, lecz sposób uzyskania zapewnienia.¹⁰

Według Trillhaasa tego rodzaju ujęcie sakramentów zabezpiecza gminy chrześcijańskie nie tylko przed każdą formą spirytualizmu i intelektualizmu, lecz sprzeciwia się przede wszystkim sakramentalizmowi właściwemu Kościołowi katolickiemu i zagrażającemu również gminom protestanckim. W Kościele katolickim sakramenty „uważa się za właściwe i jedyne źródła skierowanej do nas łaski Bożej, słowo zaś rozumie się tylko jako środek pouczenia, wyposażania i przygotowania.”¹¹ Trillhaas ma tu na myśli często w neoluteranizmie głoszoną naukę o odrębnych działaniach Uczty Wieczernikowej (*materia coelestis*, której odpowiednika poszukiwano również dla chrztu). Wszystkie tego rodzaju spekulacje są jednakże pozbawione biblijnego uzasadnienia.¹²

Z ujęcia słowa i sakramentu, które zawsze winno być przeprowadzane w sposób paralelny, wynikają dla Trillhaasa ważne konsekwencje, rzutujące na nauczanie religii i praktykę kaznodziejską. Wiadomo, że kwestia rangi między kazaniem i sakramentami nie istnieje wcale. Każde nauczanie i każde prawdziwe kazanie musi zawsze poruszać się między chrztem a Ucztą Wieczernikową. Treść kazania winna zawsze polaryzować między chrztem i Ucztą Wieczernikową. Nauczanie nie oparte ani na chrzcie, ani nie prowadzące do chrztu czy też takie, które przecie może

⁶ Por. Trillhaas, *Dogmatik* 345, 362; także, *Die Taufe als Grundstein*, 9.

⁷ Por. Trillhaas, *Evangelische Predigtlehre*, München⁵ 1964, 14.

⁸ Por. Trillhaas, *Dogmatik*, 357.

⁹ Por. dz. cyt. 358.

¹⁰ Tamże.

¹¹ „zum eigentlichen und alleinigen Träger der uns zugewendeten Gnade Gottes macht und das Wort nur als Belehrung, Zurüstung und Vorbereitung versteht”. *Dogmatik*, 359.

¹² Tamże.

prowadzić do niego, nie jest prawidłowym nauczaniem chrześcijańskim. Kazanie, po którym nie mogła by być przynajmniej odprawiona Uczta Wieczernikowa, nie jest żadnym kazaniem, lecz może wykładem religijnym czy czymś podobnym.¹³

Z sakramentologicznie ukierunkowanym kazaniem wiąże się nieodzowność sakramentów dla struktury Kościoła jako Ciała. Bez nich nie byłoby w ogóle Kościoła. W nich skupia i karmi Pan swój Kościół, w nich trwa Pan prawdziwie wśród swoich.¹⁴

Trillhaas nie może oprzeć się chęci, by nie powiedzieć czegoś na temat samego pojęcia sakramentu. Po przedstawieniu ewangelickiej nauki o chrzcie, przed traktatem o Uczcie Wieczernikowej umieszcza *Dodatek: O pojęciu sakramentu*.¹⁵ Nie znajdujemy tam co prawda definicji sakramentu. O najważniejszych jego uwagach w kwestii pojęcia sakramentu już wspomnieliśmy. Jego ogólna sakramentologiczna problematyka koncentruje się wokół tematu: Słowo i sakrament. Trillhaas wymienia kilka powodów niedosytu i niechęci teologów ewangelickich do zajmowania się ustaleniem nadrzędnego pojęcia dla chrztu i Uczty Wieczernikowej. Teologia ewangelicka od czasów Lutra wykazuje niewiele zainteresowania zagadnieniem wypracowania sakramentologii. Zauważa się brak orientacji nawet co do liczby sakramentów, nie docenia się ich znaczenia. Zanik zrozumienia sakramentów uderza szczególnie w spirytualizmie i pietyzmie, gdzie całą uwagę absorbują przeżycia wewnętrzne. Obcy sakramentom jest również idealizm z następującą po nim teologią. Trillhaas wskazuje na K. Holla, który przedstawiając teologię Lutra, nie wspomina nawet o sakramentach. Po tym impasie w sakramentologii nadeszło skrajne przeciwuderzenie: w neoluteranizmie budzi się rzekomo nowa, w sposób niezdrowy rozwijana sakramentalistyczna świadomość, zalewająca wyznania protestanckie i reformowane.

Zbyt nikle zainteresowanie się teologią sakramentów tłumaczy się w końcu poważnymi obciążeniami pojęcia sakramentu natury dogmatyczno-historycznej oraz religijno-historycznej. Historia dogmatu pojęcia sakramentu, jego geneza wywodząca się z antycznego pojęcia misteriiów i wiekowa niepewność zastosowania go raz w problematyce związanej z tajemnicami wiary, raz w zagadnieniach odnoszących się do świętych czynności, potem znowu w dziedzinie dotyczącej rzeczy, wahania między symbolicznym i realistycznym ujmowaniem zagadnień, wszystko to nie sprzyjało chęci przedstawienia tego pojęcia jako wynikającego z istotnej potrzeby chrześcijańskiej.¹⁶ Pomimo to wyczuwa się u Trillhaasa żywe zainteresowanie życiem sakramentalnym oraz teologią sakramentów, nawet gdy jego myśli w tej dziedzinie nie wyrównują terenu dla nowych osiągnięć w sakramentologii. O obowiązku przyswojenia sobie znajomości sakramentów wypowiada się Trillhaas w przedmowie do swojego studium o chrzcie: Kościołowi jest potrzebna znajomość jego sakramentów, gdyż sakramenty nie są jego, lecz Chrystusa własnością i ponieważ znajomość sakramentów jest równa znajomości Jezusa Chrystusa. Zach-

¹³ Por. dz. cyt. 357.

¹⁴ Por. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1959, 439.

¹⁵ Por. Trillhaas, *Dogmatik*, 354—360.

¹⁶ Por. dz. cyt. 356.

dzi potrzeba przebadania całokształtu nauki Kościoła w oparciu o jego sakramenty i ukierunkowania jej w ich stronę. Każdy krok naprzód w znajomości sakramentów pociąga za sobą praktyczne skutki. Gmina bez sakramentów rozpadnie się, zanim to sobie uświadomi.¹⁷

C. Specyfika sakramentu według Ernesta Käsemanna

W wachlarzu ewangelickich ujęć pojęcia sakramentu, poczynawszy od E. Käsemanna i G. Ebelinga, daje się zauważyć bardziej zdecydowany zwrot w kierunku dowartościowania sakramentu. Również u Käsemanna, wybitnie wnikliwego egzegety, opracowania na temat sakramentu znajdują się raczej na marginesie jego teologicznej twórczości. Poza wydanym w 1937 r. studium na temat Uczty Wieczernikowej w Nowym Testamentie¹ Käsemann podjął tę problematykę na nowo w swoich ostatnio wydanych publikacjach². We wszystkich tych rozważaniach zachowana jest zasada realności sakramentu, podkreślanie w nich jednoznacznie biblijnego pochodzenia i biblijnej treści sakramentów.

Käsemann — zrazu jako zwolennik Bultmanna — akcentuje myśl, że Pawłowi nie są obce ogólne, różnorodne czynności pojedyncze przewyższające i nadrzędne wobec pojęcia sakramentu. Gdyby temu chciano zaprzeczyć, trzeba by było co najmniej zgodzić się na przypuszczenie, że Paweł utworzył drogę ogólnemu pojęciu sakramentu.³ W swej późniejszej rozprawie wyraża Käsemann tę myśl jeszcze dokładniej: W wierszu 16 *Pierwszego Listu do Koryntian* dochodzi nieodparcie do głosu już wyrazisty język sakramentalny.⁴

W logicznym nawiązaniu do powyższego jawi się myśl o zasadniczym realizmie chrześcijańskich sakramentów. Pojęcia wieczernikowej *Pneumy*, jakim syci nas Uczta Wieczernikowa, nie wolno rozumieć w sensie pojęcia ducha spłyconego przez niemiecki idealizm. Albowiem: *Pneuma* oznacza dla Pawła, jak i dla całego otaczającego go świata, całkowicie realnie pomyślaną, nadprzyrodzoną, cudotwórczą, niebieską substancję twórczą, która jako taka reprezentuje również zasadnicze tworzywo zmartwychwstania ciała. Trzeba będzie tedy przyjąć, że Wieczernikowa Uczta karmi i poi mocą zmartwychwstałego Ciała Chrystusa.⁵ Wywody te Käsemann umacnia jeszcze innymi wynikami egzegezy biblijnej, któ-

¹⁷ Por. Trillhaas, *Die Taufe als Grundstein* 3.

¹ E. Käsemann, *Das Abendmahl im Neuen Testament*. W: *Abendmahlsgemeinschaft?*, München 1937, 60—93.

² Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*. w: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen⁴ 1965, 11—34. Tenże, *Gottesdienst im Alltag der Welt*. w: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen² 1965, 198—204.

³ Docieramy do szeregu uwagi godnych stwierdzeń. Ze ścisłego związku między chrztem i Ucztą Wieczernikową względnie jej żydowskimi pierwowzorami można wywnioskować, że Paweł w rzeczy samej już zna coś w rodzaju pojęcia odgrywającego rolę nadrzędną w stosunku do tych pojedynczych czynności; takie nadrzędne pojęcie jest w pismach Pawłowych przynajmniej zarodkowo zawarte. Pawłowy pogląd na istotę chrztu względnie Uczty Wieczernikowej pozwala mu przeprowadzić porównanie, dokonać koordynacji sakramentów chrześcijańskich z faktami starotestamentalnej historii zbawienia. Por. Käsemann, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 75.

⁴ Por. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, 12.

⁵ Por. Käsemann, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 75.

rych bliższe rozpatrzenie przekracza ramy niniejszej rozprawy.⁶ W każdym razie — zauważmy to raz jeszcze — wcielenie w Chrystusowe Ciało w obydwu procesach sakramentalnych (chrzest i Wieczerzykowa Uczta) należy sprowadzić do działania Ducha. W kontekście z tymi stwierdzeniami przystępuje Käsemann do samego jądra chrystologicznej problematyki sakramentu.

Pojęcie *pneuma* jest identyczne z Chrystusem. W ten sposób podkreślono tu kwestię rzeczywistej obecności, jakkolwiek Käsemann nie używa wyraźnie tego pojęcia i — jak się wydaje — ma raczej zastrzeżenia co do niego. Dar ma charakter Dawcy, i poprzez dar zyskuje się udział z samym Dawcą.⁷ Chrystus dając siebie samego jako *pneuma*, włącza nas w swoje Ciało.⁸

Dokonuje się również przemiana wcielonego człowieka. Käsemann sięga do wyobrażeń gnostycznych, aby Pawłowe zrozumienie sakramentu odciąć zdecydowanie od tego kręgu myślenia. Podczas gdy w kultach mistycznych dopatrywano się definitywnej gwarancji zyskania wiecznego zbawienia przez akt ogarnięcia człowieka mocą Bożą, Paweł ostrzega Koryntian z całą surowością przed tego rodzaju pojmowaniem chrześcijańskich sakramentów. Sakrament w żadnym wypadku nie działa na sposób magiczno-mechaniczny. Nie daje żadnej rękojmi osiągnięcia zbawienia, nie zabezpiecza ani przed apostazją, ani przed odrzuceniem. Nie przewłaszcza przecie na korzyść człowieka żadnej bezosobowej mocy niebieskiej. Sakrament jest jedynie wezwaniem do posłuszeństwa, umożliwieniem decyzji do przyjęcia wiary wbrew pokusie do nieposłuszeństwa.⁹ To sformułowanie mogło by uchodzić za jedną z zasadniczych myśli Käsemanna. Posłuszeństwo stanowi nowy sposób egzystencji chrześcijanina, w którą został on postawiony przez sakramentalną epifanię Chrystusa. Posłuszeństwo to jest pozbawione charakteru niezatartego, oznacza natomiast możliwość powzięcia decyzji, więc również możliwość apostazji. Sakrament nie gwarantuje zbawienia, ale stwarza możliwość i konieczność posłuszeństwa.¹⁰

Głębokie zakotwiczenie chrystologiczne sakramentów rzutuje oczywiście na problem ich ustanowienia. Z tej perspektywy udało się Käsemannowi wyzwoić sakramenty z ich rzekomego oderwania od świata i ustawić je w samym centrum ludzkiej egzystencji. Często głoszoną teorię, jakoby Paweł zapożyczył tajemnice Uczty Wieczerzykowej z pogańskich misterii kultowych, Käsemann odrzuca jako pospolitą fantasmagorię, która urąga wszelkim zasadom badania faktów¹¹. Za historycznie uzasadnionym ustanowieniem Eucharystii przemawia według Käsemanna do-

⁶ Np. realizm Listu I Kor (11, 27nn) jest podkreślony w stopniu tak wysokim, że niewłaściwy udział w Wieczerzykowej Uczcie potrafi ściągnąć na uczestników karę śmierci i chorób. Por. także dz. cyt. 76. To samo wnioskować można by z pojęcia koinonia. Pojęcie to nigdy nie oznacza u Pawła trwałego wzajemnego związku między wierzącymi braćmi, lecz udział zyskany przez jednostkę w wartości obiektywnej lub przekazany bratu. Koinonia dokonuje się tedy zasadniczo nie horyzontalnie, lecz wertykalnie. Wywodzi się ona z autorytetu obiektywnego, nadrzędnego. Por. również dz. cyt. 77.

⁷ Por. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, 15.

⁸ Por. dz. cyt. 16.

⁹ Por. dz. cyt. 19.

¹⁰ Por. dz. cyt. 20.

¹¹ Por. Käsemann, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, 76.

mniemana inkongruencja obu słów ustanowienia (nad chlebem i winem). Inkongruencja ta zyskuje historyczną i teologiczną wagę; zatrzymajmy się nad egzegezą owych ważkich słów: W inkongruencji tej chodzi nie tylko o odmienne sformułowanie pod względem językowym. Udział w śmierci, mianowicie w umarłym Ciele Jezusa, to dar następujący po wypowiedzi pierwszego słowa, udział w nowej *diateke* to dar następujący po drugim słowie. Nie przeczy się temu, że istnieje związek między pierwszym i drugim. Śmierć Jezusa uzasadnia właśnie nową *diateke*. Tym bardziej nie powinno się oczywiście przeoczyć różnicy zachodzącej między nimi, wyrażonej już w tym, że na tle słowa Pawła o kielichu nie stoi już jak u Marka — Mt Wj 24,8 — ale Jr 31,31 nn. Nie trzeba po prostu wykluczyć możliwości, że Paweł zastał już w swojej tradycji motyw nowej *diateke*, różniący go od paraleli Marka, i tu tę tradycję przekazuje dalej.

Jest jednak rzeczą mało prawdopodobną, by apostoł zmodyfikował w tym miejscu przekazane mu sprawozdanie o ustanowieniu.¹²

Rozpatrując dokładniej słowa ustanowienia, Käsemann zaznacza, odnośnie słów nad kielichem, że jakkolwiek interpretacja symboliczna wyrazu *estin* pozostaje całkowicie wykluczona. Przekład wyrazu *estin* w sensie „to oznacza Ciało moje” względnie „Krew” jest błędny, jakkolwiek można by sytuację interpretować symbolicznie, gdyż chleb i wino są prawdziwymi symbolami Ciała i Krwi. Ale należy równocześnie pamiętać o tym, że antykowi nie było jeszcze znane nasze uduchowione i wypłowiłe pojęcie symbolu i że antyk nie dopuszczał jeszcze do żadnego napięcia między symbolem i tym, co jest usymbolizowane. Dla niego każdy obraz jest, jako odzwierciedlenie, wypełniony również rzeczywistością oraz wewnętrzną siłą tego, co jest odzwierciedlone. Wewnętrzna siła jakiejś istoty ulega przyswojeniu sobie poprzez jej odzwierciedlenie.¹³ W powyższym sensie może również Käsemann powiedzieć: Wyrażenie: „realna obecność” (Chrystusa w Wieczernikowej Uczcie) — pokrywa się dokładnie z rzeczą, którą ma na myśli Paweł, jakiegokolwiek miało by się zastrzeżenie co do tego zwrotu.¹⁴

Są to jasne i jednoznaczne słowa poważanego egzegety, słowa, których nie powinno się pominąć w dziś na nowo rozbudzonej walce o ewangeliczne relacje dotyczące ustanowienia Eucharystii. Z tej zasadniczej pozycji biblijnej Käsemann kieruje swoją uwagę na egzystencjalnie ugruntowany charakter sakramentów w życiu ludzkim. W tym kierunku ponownie prowadzi go dalej egzegeza Pawłowych słów ustanowienia. Słowa: „Tej nocy, której był wydany” podkreślają charakter ustanowienia sakramentu przez Jezusa jako terminu „a quo” akcji sakramentalnej. Następujące *achriou elte* jako „terminus ad quem” koresponduje z tymi słowami ustanowienia. Należy zwrócić uwagę na rozłożenie akcentów u Käsemanna: Sakrament nie jest już w pierwszym rzędzie uprzedzeniem uczytu eschatologicznej, lecz ustanowiony jest dla Kościoła i dlatego przywiązany do czasu jego trwania, sięgającego od śmierci Jezusa aż do Jego paruzji.¹⁵ Sakrament odnosi się tym samym do Kościoła w jego charakte-

¹² Por. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, 30.

¹³ Por. Käsemann, *Das Abendmahl*, 71.

¹⁴ Por. Käsemann, *Anliegen und Eigenart*, 28.

¹⁵ Por. dz. cyt. 23.

rze pielgrzymującym. Z tej eklezjologicznej charakterystyki wynikają dla Käsemanna również kościelnoprawne następstwa (dokładne przepisy odnośnie rytu sakramentalnego). Koryntianie, którzy mniemali, jakoby przy odprawianiu uczty mogli zaliczać się już do błogosławionych, otrzymują wezwanie do przestrzegania zasady trzeźwości w sądach: nie stoją w żadnym wypadku po „tamtej stronie”, lecz „pomiędzy” — w czasokresie między śmiercią Jezusa i Jego paruzją.¹⁶

W logicznej ciągłości dołączają się tu uwagi Käsemanna o przysłówku *anaksíōs*. Realistyczny charakter sakramentu wysuwa się znowu na plan pierwszy. Przysłówek ten winno się tłumaczyć wyrazem „nieodpowiednio”, a nie słowem „niegodnie”; człowiek spożywający i pijący nie odróżnia bowiem *pneumatikon broma* i *póma* (= identyczne znaczenie co *Kyrios*) od zwykłego pokarmu. Taki człowiek winien jest śmierci Jezusa. W stosunku do epifanii Chrystusa istnieją tylko dwie możliwości: albo wraz z gminą proklamować śmierć Jezusa, albo wraz ze światem spowodować tę śmierć. Przeoczyć tę epifanię znaczy właśnie stać się wraz ze światem winnym śmierci Jezusa.¹⁷

Sakrament Eucharystii ustawia więc człowieka w polu, na którym działają niebezpieczne siły. Człowiek jest bezustannie kwalifikowany obecnością Pana. Aktem wzgardy nie można uczynić jego daru bezskutecznym i udaremnić Jego obecności Eschatologicznego działania Boga nie można sparaliżować. Wzgardzone zbawienie jest sądem. Gdzie Zbawiciel bywa wzgardzony, tam jednak pozostanie obecny Sędzia świata i manifestuje się jako ten, którego epifanii żadnym sposobem uniknąć nie możemy.¹⁸ Käsemann wskazuje na to, że z pojęciem łaski wiąże się nierozdzielnie sąd: albowiem łaskę można uzyskać tylko od Sędziego świata.

Wyjaśniając słowo nad samym chlebem, Käsemann uważa, że wyrazu *soma* nie można tłumaczyć słowem „osoba” (osobowość Paweł tłumaczy jako *kardia*). *Soma* znaczy tylko „Ciało”, jest bowiem tym samym Ciałem Jezusa, które za nas zostało wydane na śmierć. Korelatywne słowo nad kielichem odnosi się również do śmierci Jezusa, nowa jednak *diateke* polega co do treści na panowaniu samego Chrystusa, użycza więc udziału w osobie Kyriosa uwielbionego. Mimo to wszystko nie istnieje jakakolwiek inkongruencja między słowami ustanowienia, gdyż Paweł nigdy nie oddziela od siebie krzyża i wywyższenia Jezusa i tym samym przedstawia również śmierć Jezusa jako fakt uzasadniający Jego panowanie.¹⁹

W stosunku do egzystencjalnego problemu wiążącego się z chrześcijańskimi sakramentami Käsemann zajmuje stanowisko w innym swoim szkicu: *Gottesdienst im Alltag der Welt*. Również i to studium, podobnie jak i poprzednie, ma charakter ściśle egzegetyczny. Autor zajmuje się w nim dwunastym rozdziałem *Listu do Rzymian*, ściślej hasłem „rozumna służba Boża”. Tylko pneumatyk potrafi sensownie wykonać tego rodzaju służbę Bożą. Ponownie zostaje tu zastrzona myśl, wyakcentowana już w pierwszym studium: Rozumną apostoła nazywa Bożą służbę wykonywaną w poczuciu eschatologicznym, w mocy eonu i jego wymagań w prze-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. dz. cyt. 24.

¹⁸ Por. dz. cyt. 25.

¹⁹ Por. dz. cyt. 31.

ciwieniu do wszelkich poczynąń tego świata, dlatego zakładając przekształconą egzystencję i weryfikując się bezustannym rozróżnianiem woli Bożej od woli ludzkiej... Rozumna służba Boża realizuje dzieło eschatologiczne tylko wtedy, gdy — na pozór w najwyższym stopniu paradoksalnie — w pierwszym rzędzie polega na ofiarnym oddaniu naszych ciał i dokonuje się w tym oddaniu. Oznacza to oczywiście oddanie się całego człowieka.²⁰ Chodzi więc znowu o posłuszeństwo, naszą obowiązującą nas odpowiedź na wezwanie Boga, aby przekształcić świat.

Z powyższych stwierdzeń płyną dla egzegety Käsemanna daleko idące następstwa. Najpierw: gdzie chrześcijaństwo szarżującą codzienną przekształcającą w uwielbienie Boga, tam święte okresy i miejsca święte nie mają już żadnego znaczenia. Tu bowiem pokrywa się dokładnie służba Boża z etyką chrześcijańską. Powszechne kapłaństwo (cała gmina pojęta jako nosicielka tej służby Bożej) występuje tu w tak wyrazistej formie, że całkowicie uzbytecznia kultycznie uprzywilejowane osoby (kapłanów w ścisłym tego słowa znaczeniu). Poza eschatologiczną służbą Bożą dnia codziennego każda inna forma kultu zostaje unieruchomiona.

Käsemann uważa, że jego skrajnych wniosków nie podważa sposób wyrażania się Pawła, który właśnie w dziedzinie tych powiązań posługuje się radykalnie terminologią kultyczną. Sposób wyrażania się Pawła wykazuje z tym silniejszym naciskiem słuszność tezy Käsemanna: Pozostaje tak niewiele miejsca dla kultycznego sposobu myślenia, że użycie terminologii kultycznej staje się środkiem do paradoksalnego unaocznienia głębi dokonanego przewrotu. W eschatologicznym czasie nie istnieje już nic sprofanowanego, czego by człowiek nie sprofanował i nie zdemonizował, dlatego również nie ma nic świętego w znaczeniu kultycznym oprócz gminy świętych i ich oddania się na służbę Pana, do którego należy świat z wszystkimi jego dziedzinami.²¹

W kontekście tych wypowiedzi Käsemann wyjaśnia pojęcie charyzmatu, łączące się ściśle z problematyką teologiczno-sakramentalną, jako „specyficzny udział pojedynczego chrześcijanina w łasce”.²² Charyzmat jest indywidualizacją i konkretyzacją potęgi łaski w kierunku jednostki. U Pawła nie da się oddzielić daru od zadania, gdyż Dawca jest równocześnie Panem i zawsze wiąże z darem jakieś wymagania w stosunku do nas.²³

Cóż jeszcze pozostaje do powiedzenia o zakresie zadań proroków, diakonów i innych? Käsemann uważa, że właśnie tak rozumiane pojęcie charyzmatu podtrzymuje tego rodzaju różnice w służbie, nie dopuszcza jednakże podziału funkcji, wykonywanych przez członków na Ciele Chrystusa, na „prywatne i publiczne, techniczne i urzędowe”. „Każdy chrześcijanin trwa ze swoją konkretną służbą jak w swoim powołaniu, tak również w swoim urzędzie”.²⁴

I ostatni wniosek: Z zastosowanej tu perspektywy pojęcia urzędu albo nie da się w ogóle utrzymać, jako że zakłada ono rozróżnienie sfery prywatnej i publicznej, albo ma ono zastosowanie w każdej czynności chrze-

²⁰ Por. Käsemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt*, 200.

²¹ Por. dz. cyt. 201.

²² Por. dz. cyt. 202.

²³ Tamże.

²⁴ Por. dz. cyt. 203.

ścijanina, gdyż charyzmat jednostki jest zawsze i wszędzie jej officjum, obowiązującym ją w stosunku do Pana świata, i odwrotnie żaden kościelny „urząd” nie istnieje inaczej jak tylko jako kształt charyzmatycznego daru i powołania.²⁵

Powyższe wyostrzone glossy Käsemanna naszym zdaniem nie osłabiają jednak jego przyczynków na temat pojęcia sakramentu, wyrażonych dogłębnie w jego pierwszych studiach. Między sakramentem i służbą Bożą w życiu codziennym, która winna być wykonywana w klimacie pneumy, będą zawsze działały siły wyzwalające napięcie. Życie oparte na zdrowej etyce chrześcijańskiej zawsze będzie musiało poruszać się między dwoma biegunami: pomiędzy twórczym źródłem świętości płynącym z sakramentu i znajdującym swe ujście w życiu codziennym. I odwrotnie, pneumatyk startujący do służby Bożej w dniu codziennym będzie zawsze zależny od życiodajnej krynicy sakramentu w realizowaniu swej chrześcijańskiej egzystencji.

2. ODNOWA W POJMOWANIU SAKRAMENTU W OBRĘBIE WYZNANIOWO ZORIENTOWANEGO LUTERANIZMU

W poprzednim rozdziale przedstawiliśmy ożywienie liturgiczne sakramentu w kręgu teologów działających w Berneuchen. Zwróćmy teraz uwagę na rzeczników tego ruchu, wywierających zdecydowany wpływ na teologiczno-sakramentalny sposób myślenia ostatnich lat. Ponownie zastrzegamy się z góry, że nie zamierzamy klasyfikować ewangelickich teologów w sposób nieekumeniczny. Chodzi nam raczej tylko o sprofilowanie wspólnego brzmienia teologicznej postawy wyjściowej, jaką omawiani tu teologowie wybrali w oparciu o luterskie pisma wyznaniowe. Nazwa niniejszego rozdziału jest pomyślna tylko jako tytuł roboczy.

Wykazane w poprzednich rozdziałach zakresy tematyczne zyskują na dojrzałości słownej i przejrzystości ich artykulacji. Wybitne znaczenie mają wywody koncentrujące się jakby w soczewce wokół trzech głównych problemów:

1. istoty zagadnień związanych ze słowem i sakramentem;
2. podstawowego znaczenia wiary w wydarzeniu sakramentalnym;
3. pojęcia sakramentu.

Tym kluczowym trzem problemom przyporządkowane są wszystkie pozostałe zagadnienia szczegółowe. W części poświęconej słowu i sakramentowi omawiana jest również tematyka właściwości sakramentów, ich konieczność, eklezjalny kontekst i podobne tematy. W drugiej części do problematyki wiary dochodzą znowu refleksje nad skutecznością sakramentów. Przy omawianiu pojęcia sakramentu poruszamy kwestię ustanowienia i liczby sakramentów.

U niektórych z omawianych tu teologów obok studiów i przyczynków, zmierzających do stworzenia w przyszłości nowej nauki o sakramentach, znajdujemy analizy przyczyn utraty sakramentów, jak również wskazania, w jaki sposób ukształtować i przeprowadzić dzisiaj renesans sakra-

²⁵ Tamże.

¹ E. Sommerlath, *Sakrament und Gegenwart*. Gedanken zu Luthers Katechismus — aufätzen über Taufe und Abendmahl, Leipzig 1930, 30.

mentalnego życia. Niektóre znamiona współczesnego życia intelektualnego wymienione są jako przeszkody, tarasujące drogę prowadzącą do zrozumienia sakramentów, jak psychologizm zakotwiczony w subiektywizm, etyczny idealizm, błędnie pojęte życie wewnętrzne, indywidualistyczne piętno człowieka i inne. Wszystkie te fenomeny ducha ludzkiego mają swoje korzenie ukryte „w sposób samowystarczalny skonstruowanej *humanitas* człowieka” — wyrokuje Sommerlath, — który usiłuje przeciwko tym umysłowym prądom ukazać znaczenie sakramentów, zapalając pośród kryzysu światła nowej nadziei.² Mimo wszystko trzeba liczyć się z tym — i tu wypowiada swoje słowo ewangelicka *theologia crucis* — że sakramenty zawsze będą zagrożane kryzysami. Sakrament bowiem wnosi w świat niepokonalne zgorzenie, podobnie jak żłobek i krzyż.³

Brak zainteresowania sakramentem tłumaczy się w dalszym ciągu również i tym, że po stronie ewangelickiej nie zwracano w dostatecznym stopniu uwagi na naukę o słowie, co w tym kontekście brzmi paradoksalnie. Obecnie coraz bardziej rośnie świadomość, że nauki o słowie nie można oddzielić od sakramentu. Dlatego powrót ewangelickich teologów do sakramentów jest przyjmowany jako pocieszający znak ostatnich lat, gdyż „nie można zrozumieć prawidłowo Słowa Bożego, jeżeli nie rozumie się sakramentów.”⁴ Powrót do słowa prowadził z konieczności do owocnego, nowego odkrycia sakramentów. Nowe uświadomienie sobie znaczenia sakramentów stało się powszechnie przyjętą wartością dla ewangelickiej teologii we wszystkich jej wyznaniowych formach do tego stopnia, że nie można żadnej konfesji pomawiać o brak zrozumienia sakramentów.⁵ Trudno jednakże zgodzić się z tym stanowiskiem Anderse-
na. Wzajemne pozwiązania zachodzące między ożywieniem nauki o słowie i renesansem sakramentów narzucają nowej orientacji podstawowy problem, mianowicie pytanie: jaki jest wzajemny stosunek słowa do sakramentu?

A. Problem przyporządkowania: Słowo — Sakrament

a. Pytanie o wzajemny stosunek słowa i sakramentu uchodzi za problem, postawiony przez badaczy pism Lutra i dotąd jeszcze przez nich nie rozwiązany w stopniu zadowalającym. W odniesieniu do sakramentu problem brzmi: jaka jest specyfika sakramentu w stosunku do słowa? Co do Eucharystii A. Peters formułuje pytanie to następująco: Czy dar sakramentu jest inny aniżeli dar słowa? Czy przy Wieczerzy Pańskiej musimy pamiętać o różnicy zachodzącej między osobową obecnością całego Chrystusa w słowie i rzeczowymi danymi Jego Ciała i Krwi pod postaciami?⁶ Istotnie nie można dotrzeć do prawidłowego zrozumienia

² Por. dz. cyt. 6nn.

³ Por. dz. cyt. 3.

⁴ Por. H. Sasse, *Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakramentes*, München 1938, 12. W nawiązaniu do tego Sasse zauważa: Kto nie wie, że sakramenty są czymś więcej niż znakami, kto nie wierzy, że coś sprawia w chrście, że w Wieczernikowej Uczcie coś się dzieje, ten też nie pojmie nigdy, że słowo Pisma św. i zgodne z nim kazanie jest we wszystkich warunkach słowem Bożym. Tamże.

⁵ Por. W. Andersen, *Möglichkeiten und Grenzen einer Abendmahlsgemeinschaft heute*, München 1947, 46.

Wieczerzy Pańskiej, jak i chrztu, zanim nie zdobyło się wpierv jasnego poglądu na stosunek słowa do sakramentu.

Usiłowania ewangelickich teologów są zagrożone dwoma niebezpieczeństwami: albo przyznanie sakramentowi jemu osobnej specyfiki, więc uznanie nadrzędności sakramentu w stosunku do słowa — niebezpieczeństwo uprawiania według nich tendencji w kierunku katolicyzmu — albo zrównanie sakramentu ze słowem, to znaczy zniwelowanie sakramentu. Próby rozwiązań, zmierzające w swych poszukiwaniach za przyporządkowaniem do przerzucenia pomostu między pojęciami równorzędności i nadrzędności, torują w polu napięcia: słowo — sakrament drogę prowadzącą do trzeciego rozwiązania. Na tę drogę wszedł z pewnością Althaus — o czym już wspomniano — gdy sakrament jako *verbum actuale* przyporządkował głoszonymu słowu. Sakrament pozostaje słowem i jest sakramentem. Ten charakter czynu i działania podkreśla z naciskiem P. Brunner, który Wieczerzę Pańską nazywa „drastycznym głosem” (*dromenon*) ponieważ łączy ona w sobie działanie jako głoszenie.⁷ Brunner nie neguje weryfikującej i potwierdzającej funkcji sakramentu, uważa jednak, że tego rodzaju wypowiedzi nie określają sakramentu w sposób wystarczający. Również myśl o indywidualnym skierowaniu zbawczego daru w sakramencie ku jednostce nie wyjaśnia spornej sprawy. W odniesieniu do Eucharystii Brunner zaznacza: W poszukiwaniu istotnej cechy, przez którą następuje połączenie udzielenia i wykładu apostołskiego słowa z samym działaniem sakramentalnym w jedność, trzeba będzie wymienić Chrystusową anamnezę⁸. Zasadnicze znaczenie specyfiki tego sakramentu ma więc jego anamnetyczny charakter, sakrament winno się ujmować w łączności z tłem jego ustanowienia.

W łącznym ujmowaniu słowa i sakramentu teologowie ewangeliccy posuwają się dość daleko. W oczach A. Petersa same Ewangelie cechuje już zbawcza moc sakramentalna i zasługują one na to, aby je określać jako sakramenty.⁹ Słowo ujawnia swoją sakramentalną moc, a sakrament odkrywa swój słowny kształt. W żadnym wypadku nie jest sakrament aneksem do słowa, ono samo tkwi przecie w nim na planie; jako znak przenikniony słowem właśnie jako *signum significans* stanowi sakrament *signum praebebens et exhibens*.¹⁰

b. Zagadnienia dotyczące przyporządkowania słowa i sakramentu kierują wzrok na wyznaczenie miejsca sakramentologii w całokształcie teo-

⁶ Por. A. Peters, *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*, Berlin 1960, 42.

⁷ Por. P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde I*, Kassel 1954, 228n. Por. tenże, *Das Wesen des kirchlichen Gottesdienstes*, w: *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie I*, Hamburg 1962, 134.

⁸ Por. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst*, 334.

⁹ Por. A. Peters, *Gegenwart Gottes — Wort Gottes*, W: *Zur Aufbauung des Leibes Christi*, wyd. E. Schlink i A. Peters, Kassel 1965, 201.

¹⁰ Por. dz. cyt. 209. U Petersa można również natrafić na ślad tradycyjnego dowodu odpowiedniości dla istnienia sakramentów, mianowicie powiązania sakramentów z życiem. Powiada ten teolog, iż przejawem dobroci Bożej jest fakt, że dał nam grubą skórę, mętne oczy i leniwe serce, że nasze człowieczeństwo skazał na wygnanie w naszym cieles, gdyż inaczej słabe nasze życie skruszyłoby się pod naporem Jego dzieł. Znakiem łaski Bożej jest to, że Bóg po prostu nie wdziiera się w naszą grzeszną naturę ogromem swego majestatu, lecz zbliża się do nas pod osłoną słowa i sakramentu, aby przygotować nas na spotkanie ze swą odsłoniętą wielkością. Por. dz. cyt. 214.

logii. Jeżeli sakramentów nie traktuje się jako aneksu do głoszenia słowa, uzasadnione jest pytanie, jakie wyznaczyć im miejsce z zwartym bloku nauki dogmatycznej. Nad tą problematyką zastanawia się W. Elert. W zasadzie uważa on, że tematyka sakramentu winna być poruszana w różnych działach dogmatyki: w chrystologii, pneumatologii, eklezjologii. Sam Elert wyznacza sakramentom ich własne, autonomiczne miejsce w dogmatyce, poprzedzając¹¹ naukę o chrzcie i Uczcie Pańskiej krótką rozprawą o sakramentach w ogólności, w której szczególnie jest mowa o określeniu specyfiki sakramentów w ich relacji do słowa.

Istotna odrębność pozycji sakramentów polega na ich charakterze działania. W odniesieniu do sakramentów *mandatum* Chrystusa brzmi: Nie tyle o nich uczyć lecz ich udzielać.¹² Jakkolwiek nie obejdzie się bez nauki o sakramentach i nauka ta zawsze rozwijała się z konieczności, to „pierwszeństwo faktyczne i zasadnicze należy się działaniu przed nauką”,¹³ gdyż udzielano chrztu i odprawiano Wieczерę Pańską na długo zanim rozwinęła się nauka o jednym i drugim. Odrębna pozycja nauki o chrzcie i Wieczерze Pańskiej polega więc na tym, że ma ona startować nie z kerygmy Kościoła, lecz z jej kultowego działania. Punkt wyjścia stanowią dla niej dwa fakty: mandat Chrystusa i wykonywanie go przez Kościół.¹⁴ Ponieważ sakramenty odznaczają się wybitnym charakterem działania, Elert kwestionuje możliwość połączenia ich z treścią całej dogmatyki tak, by z tego połączenia mogła powstać systematyczna całość. Wszystkie błędne drogi, jakimi kroczone w tej dziedzinie, tłumaczy się tym, że wbrew wyżej zaznaczonym dwom faktom stale podejmowano systematyzujące w tym kierunku próby. Główna rola z reguły przypadała myśleniu dedukcyjnemu. „Tego rodzaju naukę o sakramentach można określić jedynie jako próbę ucieczki przed samymi sakramentami”¹⁵.

Skoro tak ma się sprawa, cały spór z Kościołem rzymskokatolickim jest według Elerta bezprzedmiotowy; wszystkie kontrowersje sprowadzały się stale do różnicy w pojmowaniu liczby sakramentów.¹⁶ Elert podkreśla, że w prawidłowym rozumieniu sakramentu — w jego relacji do słowa — uwzględnić trzeba cztery punkty widzenia:

- a. sakramenty są czynnościami kultowymi, które — podobnie jak słowo — mogą wypełnić obietnice Ewangelii;
- b. dostęp do zrozumienia sakramentu umożliwia konsekwentnie tylko postawa przyjmującego; sakramenty szafowane przez ludzi są bowiem czynnościami przyjmowania;
- c. i tu zachowuje postawa przyjmującego swe zasadnicze znaczenie; przyjmujący sakrament zostaje wywołany z samego centrum swej egzystencji i zaszerzegowany do członków wspólnoty, znajdującej się pod panowaniem Chrystusa;
- d. w końcu sakramenty są środkami łaski; określenie to jest wymierzone przeciwko każdej formie marzycielstwa to znaczy przeciwko szaleń-

¹¹ Por. W. Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg³ 1956, 354—360.

¹² Por. dz. cyt. 355.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Dz. cyt. 356.

¹⁶ Por. dz. cyt. 357.

stwu „wewnętrznego oświecenia”, które oświeca bez użycia środków zewnętrznych.¹⁷

Jeszcze jedna uwaga. Elert usilnie uwydatnia eklezjalny kontekst sakramentów, szczególnie zaś w powiązaniu z chrześcijańskim etosem. Słowo i sakrament stanowią po prostu *notae Ecclesiae*, na podstawie których rozpoznawalna jest w Kościele rzeczywista obecność Chrystusa.¹⁸ Słowo i sakrament stanowią etos Kościoła w sensie obiektywnym. Są dokonywane przez wspólnotę lub w jej imieniu. Wspólnota wskazuje w ten sposób swoją zdolność do akcji.¹⁹

c. H. Sasse w swojej teologii sakramentów zdradza wielkie zatroskanie o zagadnienie specyfiki sakramentu obok słowa. Każdy poważny wysiłek celem zdobycia dogłębnego zrozumienia słowa nie może być dokonany w oderwaniu od zagadnień teologii sakramentów.²⁰ Wewnętrzna łączność słowa z sakramentem jest natury kultycznej. Ten rodzaj wzajemnego przyporządkowania ma dla słowa Bożego niemal decydujące dla jego egzystencji znaczenie: ratująca funkcja słowa Bożego przypada Wieczerzy Pańskiej. Sasse powiada: „Jeżeli właściwą treścią ewangelii jest radosna wieść o odpuszczeniu grzechów dla zasług Chrystusa i jeżeli nowinę tę sam Chrystus ogłasza w Wieczerniku z obrazowością i dogłębną nieosiągalną w żadnym kazaniu, to stwierdzić trzeba, że Wieczerza Pańska od dawien dawna była ośrodkiem chrześcijańskiej służby Bożej. W ten sposób olbrzymie znaczenie sakramentu Ołtarza staje się zrozumiałe”.²¹

Problematyka: słowo — sakrament przekształca się u Sassee w zagadnienie: kazanie — Wieczerza Pańska, zagadnienie obchodzące wszystkich chrześcijan (całą wspólnotę chrześcijańską). Problem słowa i sakramentu jest co prawda tak dawny jak samo chrześcijaństwo, jako zagadnienie teologiczne jednak istnieje dopiero od czasów Augustyna, któremu Sasse zarzuca straszne w skutkach niedopatrzenie w jego rozwiązaniu. Potrójne niedociągnięcie obciąża sakramentologię Augustyna i całą późniejszą teologię: Augustyn próbował utworzyć ogólne pojęcie sakramentu, narażając sakrament na niebezpieczeństwo rozpatrywania go na wspólnej płaszczyźnie wraz z pogańskimi misteriami. Sakrament ustanowiony przez Chrystusa zajmuje natomiast w historii pozycję jednorazo-

¹⁷ Por. dz. cyt. 359.

¹⁸ Por. Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der Lutherischen Ethik*, Tübingen 1949, 444.

¹⁹ Por. dz. cyt. 450. Także 472: „Sakrament jest osobistym przekazaniem daru na własność..., ale nie zmierza przecie do izolacji, lecz przeciwnie do 'wspólnego posiadania Krwi i wspólnego posiadania Ciała Chrystusowego'...”. Por. również Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*. w: *Koinonia*, Berlin 1957, 59, 63.

²⁰ Por. H. Sasse, *Kirche und Herrenmahl. Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakraments*, München 1938, 11.

²¹ „Wenn der eigentliche Inhalt des Evangeliums die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden um Christi willen ist und wenn diese Botschaft mit einer von keiner Predigt zu erreichenden Anschaulichkeit und Eindringlichkeit uns im Abendmahl von Christus selbst gesagt wird, dann wird man es durchaus als sinnvoll bezeichnen müssen, dass das Abendmahl von jeher das Herzstück des christlichen Gottesdienstes war. Dann zersteht man die ungeheuere Bedeutung des Altarsakramentes für die Erhaltung des Evangeliums” Dz. cyt. 23. Por. również Sasse, *Das Heilige Abendmahl im Leben der Kirche*. W: *Kirchliche Woche* v. 1. bis 5. Januar 1939, Nürnberg 1939, 190m.

wą i w swoim rodzaju jedyną. I dalej, Augustyn pozostawił Zachodniemu Kościołowi w spadku obciążoną hipotekę, definiując sakrament jako „znak”, pomimo iż Nowemu Testamentowi sakrament jako znak jest całkowicie obcy. Nieszczęśliwe jest również spojrzenie Augustyna przy omawianiu zagadnienia słowa i elementu; w ten sposób utorował on drogę do popełnienia błędu, mianowicie ujmowania sakramentów od ich strony naturalnej. Tymczasem — akcentuje Sasse — element wcale nie należy do istoty sakramentu, co wynika już z tego, że teologia średnio-wieczna zastąpiła pojęcie elementu pojęciem materii. Z tych wywodów wyciąga Sasse ostrzegawczy wniosek; teologowie luterkańscy nie powinni nigdy obierać ogólnej sakramentologii jako punktu wyjścia w swoich studiach, lecz każdy środek łaski mają zgłębić w jego odrębnej specyfice.²²

Za jedno z wnikliwych spostrzeżeń Lutra uważa Sasse jego wypowiedź, według której sakrament Ołtarza jest Ewangelią. W tym zrównaniu sakramentu z Ewangelią wyrażony jest najważniejszy moment na temat wzajemnego przyporządkowania w relacji słowo i sakrament. Bowiem w słowach ustanowienia zawarta jest cała Ewangelia. Przy takim ujęciu sakramentu stosunek zachodzący między słowem i sakramentem przestaje być problemem. Jedno i drugie stanowi jedność: sakrament jako *verbum visibile*, słowo jako *sacramentum audibile*, słowo widzialne i słyszalne. Ewangelia przychodzi do nas w tych dwóch postaciach jako słowo i jako sakrament.²³ Dlatego — powiada Sasse — również absolicję można nazywać sakramentem, gdyż i w niej zawarta jest Ewangelia. Ewangelią jest z kolei chrzest. Kazaniu winno zawsze towarzyszyć przyjmowanie sakramentu zgodnie z zasadą ścisłego powiązania Ewangelii z sakramentem, gdyż „bez przyjęcia tego sakramentu głoszenie Ewangelii można by uważać za jedną z wielu form głoszenia prawd religijnych w świecie, co rzeczywiście ma miejsce tam, gdzie nieznane jest pojęcie sakramentu. Sakrament pozbawiony ciągłego głoszenia Ewangelii byłby zrozumiany jako jeden z wielu rytów komunijnych, istniejących w świecie religii, lub jako niezrozumiała czynność misteryjna.”²⁴

W powiązaniu z tym brzmi nieco dziwnie zastrzeżenie, które gdzie indziej wysuwa Sasse przeciwko Kościołowi rzymskiemu. Według niego w rzymskim Kościele słowo jest zawsze podporządkowane sakramentalnej czynności; najlepszym tego dowodem ma być fakt, że katolicki duchowny może uchodzić za dobrego kapłana, choć nigdy nie głosił Ewangelii, jest wszakże zobowiązany do możliwie codziennego odprawiania Mszy św.²⁵ Jeżeli sakrament Ołtarza jest Ewangelią, jeśli recytowanie słów ustanowienia samo w sobie już jest głoszeniem Ewangelii, każdy kapłan sprawujący Eucharystię jest tym samym głosicielem Ewangelii — można by przeciwstawić się Sasse'owi. Rozwój liturgii w ostatnim czasie niweczy również następujący zarzut Sasse'a: Jakie znaczenie ma słowo w sprawowaniu Eucharystii, wynika jasno z faktu, że na ludziach, którzy

²² Por. Sasse, *Wort und Sakrament, Predigt und Hl. Abendmahl*. W: In Statu confessionis, Berlin 1966, 73nn.

²³ Por. Sasse, dz. cyt. 82.

²⁴ Por. dz. cyt. 84.

²⁵ Por. Sasse, *This is my Body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Minneapolis 1959, 373.

przeszli z rzymskiej Mszy św. do luterkańskiej, nic nie wywarło może tak głębokiego wrażenia jak słowa ustanowienia, których naród niemiecki nigdy jeszcze nie słyszał, gdyż słowa te w rzymskiej Mszy bywają wymawiane cicho, a w języku ojczystym są śpiewane głośno przy ołtarzu.²⁶

W każdym razie kwestię stosunku słowa do sakramentu uważa Sasse za najważniejszy problem w dzisiejszej sakramentologii. Jest to po prostu wiodący problem dla całej sakramentologii.

d. Związane z tym zagadnieniem poglądy Sommerlatha przedstawiamy tu odrębnie. Rozważania tego teologa zasługują na naszą uwagę tym bardziej, że właśnie do niego zwrócono się z propozycją dogmatycznego opracowania sakramentów do trzeciego wydania teologicznej encyklopedii *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Można chyba przyjąć, że swoim sposobem ujęcia sakramentów reprezentuje Sommerlath naukę obowiązującą w protestantyzmie.

Problem słowa i sakramentu ma głęboko sięgające znaczenie dla żywej i zdrowej praktyki sakramentalnej. Osłabienie życia sakramentalnego tłumaczy się brakiem jasnego ujmowania pojęcia sakramentu. Kwestia czy dojdziemy do odnowienia pojęcia sakramentu, zależy pewnie od tego, czy pokonamy zbyt zwężone zrozumienie tego pojęcia, jakoby sakrament był tylko inną formą słowa, oraz od tego, czy zdołamy przywrócić do znaczenia rzeczywistość zbawczą w szczególniejszy sposób przesłoniętą w sakramencie.²⁷

Ta ważka problematyka zajmuje Sommerlatha już w 1930 r., gdy w oparciu o poglądy Lutra zastanawia się nad tymi sprawami.²⁸ Te problemy stanowiły dla młodego Lutra istną Scyllę i Charybdę; zagadnień tych nie potrafił rozwiązać. Słowo było dlań wszystkim, normą sakramentu było słowo, które znajduje umocnienie w sakramencie, upewnienie co do swego prawdziwego znaczenia (sakrament jako „chwała sumienia”) itd. To psychologiczne zdetronizowanie sakramentów doprowadziło Lutra do ich zubożenia: są one konieczne tylko dla człowieka, znajdującego się w wielkim niebezpieczeństwie śmierci, właściwym momentem ich działania jest więc godzina umierania.²⁹ Dalsze śledzenie myśli Lutra w opracowaniu Sommerlatha jest tu zbędne. Problematyka: słowo — sakrament zajmuje Sommerlatha w jego dalszych studiach. W jego teologicznych poszukiwaniach jawi się problem ten wciąż na nowo i to w specyficznej formie, mianowicie poszukiwania idą w kierunku ustalenia specyfiki sakramentu. Albowiem: „Sakrament jest nie tylko odmienną formą słowa; ma swoją własną istotowość i własną funkcję. Lecz nie można odłączać go od słowa.”³⁰

Sommerlath jako wybitny interpretator Lutra podejmuje raz jeszcze tę

²⁶ Por. Sasse, *Wort und Sakrament*, 82.

²⁷ Por. Sommerlath, *Der Katholizismus als Frage an uns*. W: Gemeinde Gottes in dieser Welt. Festgabe für Fr.-W. Krummacher zum 60. Geburtstag, Berlin 1961, 57.

²⁸ Por. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527—29*, Leipzig 1930.

²⁹ Por. dz. cyt. 101nn.

³⁰ Sommerlath, *Abendmahlsgemeinschaft in der Ökumene*, Lutherische Monatshefte 5 (1966) 502.

tematykę w powiązaniu z jego tekstami, przy czym wyraża swoje własne poglądy i próby rozwiązania.³¹

Omawiając rolę słowa w sakramencie, Sommerlath wskazuje na różnorodny sposób uzasadnienia tematu: słowo ujawnia znaczenie sakramentu, udziela przyjmującemu daru na sposób osobowy i posiada siłę twórczą, ustanawiając sakrament. Wszystkie te funkcje słowa można ująć sumarycznie: słowo umożliwia wiarę jako osobową decyzję.

Wewnętrzne przyporządkowanie słowa i sakramentu nie oznacza jednak w żadnym wypadku — akcentuje Sommerlath — by sakrament miał być tylko słowem lub by jego specyfika miała wyczerpywać się na tym, że jest on *verbum visibile*.³² Jakkolwiek słowu należy z konieczności przyznać tak istotną w stosunku do sakramentu funkcję, można z tą samą słuszością powiedzieć, że słowo w sakramencie jest niczym, „gdyż słowo oznacza zawsze coś i to właśnie znaczenie jest jedynym elementem, o który chodzi.. Słowo jest z istoty niezbędne w chwili, gdy mam aktem wiary uchwycić przedmiot z jego błogosławieństwem, lecz wszystko polega na tym, abym uchwycił sam przedmiot”.³³ Te paradoksalne wypowiedzi nie wyrażają żadnych przeciwieństw, gdyż właściwością słowa jest jego tendencja, że ono samo staje się przedmiotem (Wieczernikowa Uczta). „Raczej słowo znajduje w sakramencie swoje wypełnienie i przekształca się w nim w czyn.”³⁴

Determinując specyfikę sakramentu, zaznacza Sommerlath wprawdzie negatywnie, że szczególniejsza jego właściwość polega nie tylko na udzieleniu człowiekowi pewności zbawczej, inaczej byłby zbędny chrzest, którego konieczność utrzymuje Luter.

Idzie więc o to, aby określić pozytywnie *proprium* sakramentu. Próbę takiego określenia przeprowadza Sommerlath na przykładzie Eucharystii. Jeśli usiłuje się określić pozytywnie *proprium* Wieczernikowej Uczty, trzeba wskazać na duchowo-cielesną wspólnotę z Chrystusem.³⁵ Jeszcze dosadniej wyraża to samo Sommerlath w swoim artykule umieszczonym w Encyklopedii Kościelnej: Specyfika sakramentu polega na tym, że łączy on przyjmującego bezpośrednio z całym Chrystusem, nie tylko z Jego duchowo personalnym charakterem, lecz również z Jego Ciałem. Równocześnie przez przyjęcie sakramentu uczestniczy nie tylko personalno-duchowa strona człowieka w sakramentalnym darze, lecz także jego ciało. Jako że Chrystus ukrywa się pod postaciami, stąd cały Chrystus w swej obecności i Ciele bywa przyjmowany przez całego człowieka i jego duchowością i ciałem.³⁶

Z powyższego stwierdzenia wynika dla Sommerlatha drugie *proprium* sakramentu: Sakrament łączy przyjmującego bezpośrednio z Chrystusem. W sensie trynitarnym — sakrament kontaktuje przyjmującego z całą Trójcą, jednakże sakrament właśnie wyraża trynitarne zróżnicowanie Osób Boskich. „Rozróżnienie to jest wyrażone w sakramencie w ten spo-

³¹ Por. Sommerlath, *Das Abendmahl bei Luther*. W: *Vom Sakrament des Altars*, wyd. H. Sasse, Leipzig 1941, 95—132.

³² Por. dz. cyt. 108.

³³ Tamże.

³⁴ Dz. cyt. 110.

³⁵ Por. dz. cyt. 112.

³⁶ Por. Sommerlath, *Sakramente*. W: RGG II 1327.

sób, że gwarantuje bezpośrednie połączenie z Chrystusem. Głoszenie słowa jest środkiem w działaniu Ducha Świętego, sakrament natomiast środkiem bezpośredniej łączności z Chrystusem.³⁷

Dla Sommerlatha są to dane ontologiczne, *propria* sakramentu, nieuchwytnie od strony słowa. Teologowi temu zależy bardzo na tym, aby Kościół ewangelicki nie był jedynie Kościołem słowa, lecz Kościołem słowa i sakramentu. Sakrament, a w szczególności Wieczernikowa Uczta nie jest po prostu dublowaniem tego, co już zostało wyrażone w słowie.³⁸

e. Nie można zaprzeczyć, że Reformacja podważyła cały średniowieczny system sakramentalny. Słusznie jednak stwierdza E. Kinder, że właściwego jądra rewolucyjnego Reformacji należy w tym wypadku szukać gdzie indziej, mianowicie w tym, że Reformacja inaczej niż średniowiecze nie widziała w sakramentach głównych lub nawet jedynych środków przyswojenia sobie działania łaski Bożej poprzez Osobę Chrystusa, a raczej główny środek łaski upatrywała w głoszeniu Ewangelii.³⁹ Obecnie nie można pominąć problemu znaczenia sakramentów obok kazania. W przecenianiu słowa posunięto się może zbyt daleko. V. Vajta wzywa teologię luterzańską do podjęcia nowej orientacji i do odwrótu od „bez-sakramentalnej teologii przeakcentowania słowa”.⁴⁰

Jednakże sytuacja w tej dziedzinie nie jest jednolita. Podczas gdy luterkańska Reformacja przyporządkowała sakramenty słowu, teologia kalwińska podporządkowała je kazaniu. Do jedynie zbawczego słowa dochodzi się tu sakramenty jako przywieszki, ich rola wyczerpuje się w momentach czysto sygnifikatywnych: sakramenty potwierdzają, upewniają, umacniają, pocieszają itd. Natomiast w luterzańskich poglądach zaznacza się, że sakramenty obok głoszonego słowa działają nie tylko upewniająco, lecz również, tak samo jak przez kazanie, w sensie dystrybutywnym, zbawczym i tym samym również w sensie budzenia wiary.⁴¹ Kinder, który w swym teologicznym studium o sakramentach przedstawia ich krótki i jasny przegląd historyczny, opowiada się za autonomicznym znaczeniem sakramentów w procesie przyswajania sobie dzieła zbawczego. Tak samo jak przez kazanie, dokonuje się również i tu zbawienie, nie jest ono tylko zaznaczone lub potwierdzone. Mimo iż głoszenie Ewangelii uznaje się za główny środek zyskiwania łaski, nie przekształca się jednak tego w zasadę aksjomatyczną i wyłączną. Luterkański pogląd nie ma na myśli jakiejś zasady, lecz wychodzi od danych konkretnych. Uznaje on głoszenie Ewangelii i czynności sakramentalne obok siebie w ich odwracalnej równoczesności, nie usiłując a priori stwarzać między nimi jakiegoś systematycznego wyrównania: *Corda... simul per verbum et ritum movet Deus ut credant et concipiant fidem* (Apc. XIII, 5).⁴²

Jeśli by chciano zarzucić Lutrowi, że rozważa sakramenty sugerując się zawsze silnie słowem, dopuszczono by się tu krótkiego spięcia lo-

³⁷ Sommerlath, *Das Abendmahl bei Luther*, 115.

³⁸ Por. Sommerlath, *Der Stand der Abendmahlsfrage. Eine systematische Besinnung*. W: J. Schniewind i E. Sommerlath, *Abendmahlsgespräch*, wyd. E. Schlink, Berlin 1952, 32.

³⁹ Por. E. Kinder, *Zur Sakramentslehre*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 3 (1961) 152n.

⁴⁰ Por. V. Vajta, *Sakrament und Glaube*, *Lutherische Rundschau* 15 (1965) 161.

⁴¹ Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre*, 155.

⁴² Por. dz. cyt. 156.

gicznego. Trzeba mianowicie odróżnić „słowo” od „słowa”. Jedno jest kazaniem, więc słowem Bożym głoszonym za pomocą sztuki ludzkiej, i takiemu to słowu sakramenty ze swej strony są przyporządkowane. Słowo drugie to słowo Boże w całej jego „pełni”, Boże słowo twórcze i działające i ono stanowi nieutralne tło zarówno dla słowa głoszonego, jak i dla czynności sakramentalnych.⁴³

Powyższy tok myśli uwidacznia Kinder na konkretnym przykładzie Wieczernikowej Uczty. Tu raz występuje słowo jako twórcze, wieczernikową czynność konstytuujące słowo, od którego trzeba odróżnić słowo inne, mianowicie słowo głoszenia, towarzyszące czynności wieczernikowej. Dlatego jest rzeczą niewystarczającą i wprowadzającą w błąd, gdy całokształt problematyki: słowo — sakrament — sumuje się pod hasłem „słowo i Sakrament”. Słuszniej byłoby mówić o czynności sakramentalnej i kazaniu, bo jedno i drugie stoi we wzajemnej relacji, a za nimi trwa jedno słowo Boże w sensie twórczym.⁴⁴ Zwrot: „słowo i Sakrament” winien być tam, gdzie jest używany, rozumiany jako skrót, gdyż słowo stoi obok sakramentu nie jako coś innego, lecz ono samo stanowi istotny, konstytutywny czynnik tego, co nazywamy sakramentem. Z drugiej strony kazanie jest nie tylko referatem i duchową informacją, lecz ma charakter czynnościowy i dokonawczy.⁴⁵

Wywody Kindera zasługują na głębszą uwagę ze względu na ich porządkującą przejrzystość. Między słowem i sakramentem nie istnieje żadna relacja rywalizacyjna, w której na skutek ciągłej konkurencji można by zmieniać postawę zależnie od zajmowanej perspektywy. Uniknie się wielu trudności przez sprowadzenie starej problematyki: słowo — sakrament — do odmiennego mianownika, mianowicie do tematu: Głoszenie słowa i czynności sakramentalne. Dlatego też głoszenie i czynności sakramentalne nie są konkurującymi ze sobą rywalami, spierającymi się o miejsce, które przez ujmowanie i dodawanie można by doprowadzić do wzajemnego przyporządkowania. Przeciwnie jedno pomaga drugiemu, jedno podpira i umacnia drugie (jeśli się rzecz pojmuje prawidłowo), jedno stoi za drugie: Czynności sakramentalne pozbawione głoszonego słowa, można by łatwo pojąć błędnie, mianowicie „magicznie”, a głoszone słowo, pozbawione czynności sakramentalnych, można by też łatwo pojąć błędnie, mianowicie tylko jako „komentarz”, informację lub tylko jako etyczny apel.⁴⁶

Egzegeta L. Goppelt zwracając uwagę na dwoistość ustnego głoszenia Ewangelii i czynności sakramentalnych, systematyzuje wzajemny ich stosunek w sposób odmienny. W przyporządkowaniu słowa i sakramentu należy rozróżnić trojaki „słowo”: „słowo sakramentalne” (tzn. forma sakramentu), słowo obietnicy skierowane w stronę sakramentu i upomi-

⁴³ Por. dz. cyt. 157.

⁴⁴ Por. Kinder, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis*. W: P. Jacobs — F. Viering, *Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahls-gespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Göttingen 1959, 54.

⁴⁵ Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre* 158. Na te tematy wypowiada się Kinder również w jednym ze swych najnowszych artykułów: *Das Evangelium Gottes — Verkündigung und Sakramentshandlungen*, *Theologische Literaturzeitung* 94 (1969) 18—24. W gruncie rzeczy wywody te nie wykraczają poza jego wielkie studium o sakramentach.

⁴⁶ Por. Kinder, *Das Evangelium Gottes* 18.

nające wychodzące od sakramentu, oraz słowo obok sakramentu,⁴⁷ (tzn. odrodzenie jest tylko zapowiedziane przez słowo, w chrzcie natomiast dokonane). Skutkiem tego sakrament nie jest w stosunku do słowa ani wartością nadrzędną, ani nie jest mu podporządkowany. „Sakrament ma w stosunku do słowa autonomiczną funkcję do spełnienia, która rzecz oczywista tylko przez słowo staje się skuteczna ku zbawieniu. Sakrament jest objęty słowem; jest to zaznaczone w sposób niezwykle dyskretny, tam mianowicie, gdzie św. Jan wprowadza sakramenty”.⁴⁸

W nawiązaniu do luterkańskich pism wyznaniowych zagadnienie to porusza E. Schlink.⁴⁹ Na pytanie dlaczego istnieją sakramenty obok głoszenia Ewangelii, powołuje się autor na rozkaz Boży. Specyfiką sakramentów uzasadnia tym, że przez ich przyjmowanie Ewangelia bywa każdemu z osobna przydzielona, przy czym wykluczona jest wszelka wątpliwość. Sakramenty to nie tylko usłyszane, lecz także widzialne słowo, przemawiające do wszystkich zmysłów człowieka. Sakramenty podobne są do skały, na której narażona wiara znajduje mocne oparcie.⁵⁰

W swym najnowszym studium o chrzcie⁵¹ Schlink ogranicza się do stwierdzenia, że w chrzcie dzieło Boże, słowo i kąpiel w wodzie dokonują się w jednym akcie. Nowotestamentowe wypowiedzi nie rozdzielają słowa kąpeli i dzieła Bożego od siebie ani nie uprawniają do teoretycznego ustalenia ich wzajemnej relacji, aby można było orzec, jak w chrzcie działa słowo w odróżnieniu od wody lub woda w odróżnieniu od słowa.⁵² Można by tu mówić tylko o totalnym przenikaniu się wody ze słowem i słowa z wodą.⁵³ To wzajemne przenikanie się, uwydatnia nauka o przymiotach Boga. Usiłujemy co prawda wyliczać osobno przymioty Boga i uzasadnić je, przy czym oczywiście pamiętać trzeba, że każdy przymiot Boga przedstawia doskonałość Boga w całości i wyraża ją, każdy streszcza w sobie wszystkie inne. To samo należy sobie uświadomić, gdy jest mowa o głoszeniu Ewangelii, chrzcie i Uczcie Pańskiej.⁵⁴

W zakres problematyki: słowo — sakrament wchodzi również szereg spostrzeżeń W. Andersena, który na różne sposoby pojmuje z jednej strony jedność, a z drugiej zróżnicowanie między głoszeniem Ewangelii, chrztem i Ucztą Wieczernikową. Nierozzerwalna łączność tych trzech form działania zbawczego polega na tym, że wszystkie są na równi uprawnionymi formami wyrażu samoświadczania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym.⁵⁵ Ich odrębny charakter natomiast wyrasta ze zróżnicowanych, charakterystycznych funkcji samego Chrystusa, którego głoszenie Ewangelii obrazuje jako proroka, chrzest wyraża jako kapłańską samoofiare

⁴⁷ Por. Goppelt, *Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament*. W: Koinonia, Berlin 1957, 29.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948.

⁵⁰ Por. dz. cyt. 252nn.

⁵¹ Schlink, *Die Lehre von der Taufe*. W: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 39/40 (1969) 641—808.

⁵² Por. dz. cyt. 711.

⁵³ Por. dz. cyt. 717.

⁵⁴ Por. dz. cyt. 731.

⁵⁵ Por. W. Andersen, *Das Heilsgeschehen in Christus und die Taufe nach biblischer Lehre*. W: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, wyd. Fr. Hühner, Berlin 1955, 73.

i który w Wieczernikowej Uczcie występuje jako Król — głoszenie Ewangelii i chrzest są znowu podporządkowane Wieczernikowej Uczcie. Syntetyczne ujęcie głoszenia Ewangelii, chrztu i Wieczernikowej Uczty może więc mieć jedynie charakter chrystologiczny. Głoszenie Ewangelii, chrzest i Wieczernikowa Uczta — tych trzech wartości nie wolno używać jako przeciwnych atutów w rozgrywkach teologicznych. Jeśli Kościół Reformacji uważa siebie za Kościół słowa, może to być rozumiane tylko chrystologicznie, mianowicie: o ile Chrystus jest Słowem. Nie może to jednak oznaczać niedoceny chrztu i Wieczerzy Pańskiej, a także niepodsumowania ich pod słowo.⁵⁶

f. Powyższe wywody pozwalają dostrzec, że sakramenty należą do istoty głoszenia Ewangelii w całej jej pełni. Tym samym określono już najważniejsze momenty ich konieczności. Ich niezbędność ma jednakże również charakter wyrażnie eklezjologiczny. Jeżeli słowo i sakrament stanowią *notae*, po których poznać można prawdziwy Kościół⁵⁷, orzeka to coś zasadniczego o ich niezbędności niezależnie od tego, w jaki sposób tę konieczność się interpretuje. Oparta o chrzest i Ucztę Pańską *koinonia* nie byłaby możliwa, gdyby Kościół miał istnieć tylko poprzez słowo Boże, a nie również jako Kościół sakramentów. „Nie możemy... wcale wyobrazić sobie Kościoła bez sakramentów.”⁵⁸ Wyrzeczenie się Wieczerzy Pańskiej pociąga za sobą zniweczenie Kościoła, nie ma żadnego innego środka, aby można było uratować Kościół przed zgubą, gdyż w Uczcie Pańskiej bije serce Kościoła. Z Ucztą Pańską umiera Kościół.⁵⁹

To samo odnosi się do chrztu, który konstytuuje Kościół i zapewnia mu trwanie. Chrzest jest nie tylko jakąś rękojmią życia, jakimś jego dowodem, pewną jego funkcją, lecz prawidłowo rozumując jedyną rękojmią życia, decydującą funkcją, nie istnieje bowiem żaden wyraz życia Kościoła, który w stosunku do chrztu miałby znaczenie autonomiczne. Wszystko, co dzieje się w Kościele i co z niego wychodzi, dokonuje się tylko dzięki chrztowi.⁶⁰

Elert — jak już wyżej zaznaczono — wysuwa eklezjalny aspekt sakramentów jako szczególnie ważny dla chrześcijańskiej moralności. Sakrament znosi wszelką izolację i powoduje wspólnotowe uczestniczenie. Słowo i sakrament reprezentują obiektywną moralność Kościoła, gdyż są spełniane przez wspólnotę lub w jej imieniu; przy szafarstwie sakramentów używa się języka zawsze w sensie kolektywnym.⁶¹

Powyższe wywody zmierzały do ujawnienia różnorodnych powiązań w problematyce: słowo — sakrament. Usiłowania w kierunku prawidłowego zrozumienia i przyporządkowania słowa i sakramentu zalicza się do rzędu najpilniejszych zadań dzisiejszej sakramentologii; mają one również wielkie znaczenie dla ruchu ekumenicznego. Wyjaśnienie tych problemów powinno raz na zawsze zlikwidować obiegowe rozróżnianie mię-

⁵⁶ Por. dz. cyt. 74.

⁵⁷ Por. Sommerlath, *Die Kirche als Gemeinde der Getauften* 432. Por. także Sasse, *Kirche und Herrenmahl* 11. Elert, *Das christliche Ethos* 444n. Andersen, *Vom Lob der Taufe* 9.

⁵⁸ Sasse, *Kirche und Herrenmahl*, 38.

⁵⁹ Por. dz. cyt. 74.

⁶⁰ Por. Andersen, *Vom Lob der Taufe* 68.

⁶¹ Por. Elert, *Das christliche Ethos*, 450. por. także 472.

dzy pojęciem Kościoła słowa (Kościołów ewangelickich) i pojęciem Kościoła sakramentów. Kompleks tych zagadnień nie jest teoretycznym dzieleniem włosa na czworo: Rozwiązanie stosunku słowa do sakramentu znajduje swój oddźwięk w życiu kościelno-religijnym. Tam, gdzie próbuje się wygrywać słowo przeciwko sakramentowi, tam musi dojść do bardzo poważnych zaburzeń zarówno w życiu sakramentalnym wiernych, jak i do uszczupień w głoszeniu Ewangelii. K. Koch trafnie zauważył: Do zaniedbań sakramentu dojść musi tam, gdzie już odpowiednio nie głosi się słowa; brak zainteresowania dla sakramentu pociąga za sobą zaniedbania w dziedzinie kerygmy. Sakrament i słowo warunkują się wzajemnie, polaryzacja między jednym i drugim może być zniesiona jedynie na drodze nowego przemyślenia istoty całej Ewangelii. Kościół ewangelicki musi być Kościołem sakramentu, aby móc ostać się jako Kościół słowa.⁶²

B. Sposób działania sakramentów. Wiara w sakramencie

Problematykę wokół funkcji wiary w sakramencie można zaliczyć do szeregu zagadnień nie budzących żadnych kontrowersji. Ten zakres tematyczny prawie że nie dopuszcza do wyrażania wśród luteranów spornych poglądów wyznaniowych. Ich stanowiska pod tym względem ujawniają wręcz zgodność z poglądami rzymskokatolickimi. Jeżeli mimo wszystko poruszamy tu tę sprawę pozbawioną kontrowersji, czynimy to ze względu na konieczności natury ekumenicznej, w tym celu, aby wszystkie styczne punkty wydobyć starannie na światło dzienne tym bardziej, że po stronie katolickiej dawano pod tym względem często wyraz poglądom, jakoby w luterskim ujęciu Eucharystii rola konstytutywna w genezie sakramentu miała przypadać wierze.

W przeciwieństwie do nauki kalwińskiej luteranie mocno akcentują obiektywny sposób działania sakramentów. Nieznużenie wskazuje się tam na konstytuowanie się sakramentu niezależnie od wiary przyjmującego go podmiotu. W powiązaniu z tym dochodzi się do zaskakującego dowartościowania *opus operatum*, chronionego przed wszelkiego rodzaju magią i zabobonem.

Bardzo jasnym językiem przemawia Elert, gdy przy ustanowieniu Sakramentu wszelkim ludzkim aktom przypisuje tylko drugorzędne znaczenie, w żadnym wypadku konstytutywne;⁶³ w całym tym procesie postawa człowieka jest receptywna — podobnie jak w stosunku do słowa (sakrament zaś, mówiąc językiem ewangelickim, jest przecie w pewnym sensie szczególnym gatunkiem słowa).⁶⁴

Oдноśne wypowiedzi wielu znakomitych teologów są do tego stopnia jednoznaczne, że nie wymagają komentarza. Odnosi się wrażenie, że pytanie o funkcję wiary w sakramencie jest w zasadzie postawione błędnie i nie jest na miejscu. Bowiem: człowiek nie potrafi uczynić niczego. Gdy

⁶² Por. Koch, *Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, München 1957, 133.

⁶³ Por. Elert, *Der christliche Glaube*, 359.

⁶⁴ Por. tamże.

- Chrystus przychodzi doń w sakramencie, ma człowiek zamilknąć,⁶⁵ Między powstaniem sakramentu i wiarą nie da się w ogóle wykazać punktów styecznych.⁶⁶ Przy ustanowieniu sakramentu czynniki psychologiczne nie odgrywają żadnej roli, gdyż Uczta Wieczernikowa jest sakramentem mocą działania Chrystusa, a nie skutkiem uwarunkowań psychicznych.⁶⁷

Obiektywny kształt rzeczywistości sakramentalnej można wyjaśnić również od strony słowa. Podczas gdy przy słuchaniu mówionego słowa mogą rodzić się wątpliwości co do jego znaczenia, sakrament znosi wszelką niepewność. Doniosła nauka sakramentu polega jedynie na tym — akcentuje wyraźnie Sasse — żebyśmy się nauczyli obiektywności łaski Bożej i środków łaski niezależnej od wszelkiego działania człowieka.⁷⁸

Przekonanie o obiektywnej mocy działania sakramentów znajduje również uzasadnienie przede wszystkim chrystologiczne. Myśl tę uwydatnia szczególnie P. Brunner. Mowa tu o całym zespole zdarzeń związanych z ustanowieniem. „Równanie między chlebem i winem a Ciałem i Krwią dokonuje się tylko mocą jednego środka, mocą samego ustanowienia.”⁶⁹ (Brunner ma tu na myśli Ucztę Wieczernikową). Ustanowienie przez Jezusa ma dla Wieczerzy znaczenie do tego stopnia, że nieuwzględnienie tego jedynego w swym rodzaju pełnomocnictwa Jezusa i Jego ustanawiającego słowa niweczy sakrament.⁷⁰ Tok myśli Brunnera jest dla nas tym bardziej godny uwagi, że teolog ten należy do kręgu nielicznych badaczy ewangelickich, którzy starają się o wprowadzenie odnowy liturgicznej do swoich Kościołów. Badania Brunnera są jednoznacznie podporządkowane liturgii i kierowane zawsze orientacją kultyczną. Ten kultycznie uprofilowany sposób myślenia uwydatniamy w sposób szczególny, gdyż właśnie tu, gdzie kształtowanie nabożeństwa dokonuje się również przez wiernych, mogłoby zrodzić się przypuszczenie, jakoby współuczestnicy mieli istotny udział w tworzeniu się Wieczernikowej Uczty. Może z tego właśnie powodu Brunner bardzo silnie podkreśla rzecz przeciwną, mianowicie charakter daru Wieczernikowej Uczty, w realizacji której gmina nie ma żadnego istotnego udziału.⁷¹ Wskazuje się na ścisłą łączność między naszą ucztą i ustanawiającą Ucztą Jezusa. Mimo wszystkich różnic, jedno łączy oba te kształty uczty: Sam Pan swoim działaniem. Bez obecności boskiego pełnomocnictwa Jezusa Chrystusa, bez obecności z Jego ust wychodzącego pełnomocnego słowa nie istniałaby rzeczywistość Jego Ciała i Krwi ani w owej ustanawiającej Uczcie, ani w uczcie naszej.⁷² Słowa sprawujące rzeczywistą obecność wymawia sam Pan przez usta swego sługi.⁷³ Aby zapobiec wszelkiej dwuznaczności oświadcza Brunner jasno: Tym samym zostało powiedziane wyraźnie, że ani branie chleba i kielicha, ani jedzenie i picie, ani podawanie jako takie nie obdarzają nas rzeczywistą obecnością. Końcowy etap dokonującego się dzieła, któ-

⁶⁵ Por. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken*, 11.

⁶⁶ Por. Sommerlath, *Sakrament und Gegenwart*, 10n.

⁶⁷ Por. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls*, 19; por. tenże, *Die Problematik der Abendmahlsgemeinschaft*, 245.

⁶⁸ Por. Sasse, *Kirche und Herrenmahl*, 12n.

⁶⁹ Brunner, *Vom heiligen Abendmahl*, 188.

⁷⁰ Por. Brunner, dz. cyt. 133.

⁷¹ Por. Brunner, *Grundlegung der Abendmahlsgespräche*, 65.

⁷² Por. dz. cyt. 64.

⁷³ Por. dz. cyt. 66.

re darzy rzeczywistą obecnością Ciała i Krwi oraz które równocześnie obwieszcza rzeczywistą obecność jako zaistniałe, ukończone wydarzenie, stanowi wymawianie słów Chrystusa, orzekających, czym obecnie jest ten chleb i ten kielich.⁷⁴

Brunnerowi z innego jeszcze aspektu udaje się dojść do tego samego wniosku. Postawił sobie bowiem pytanie co do sposobu przyjęcia Uczty Wieczerników przez ludzi jej niegodnych oraz ludzi radykalnie niewierzących. Pierwsi znajdują się jeszcze w obrębie ustanowienia Eucharystii przez Jezusa Chrystusa; nie można tego powiedzieć o drugich, a jednak ich bezkompromisowa niewiara nie jest w stanie udaremnić obecności Chrystusa pod postaciami (w czasie ich podawania).⁷⁵

Z liturgiczno — kultowymi wywodami Brunnera sąsiadują myśli Kindera, który wspomina o naszej problematyce również w powiązaniu z działaniem, jakkolwiek obiera drogę odrębną niż Brunner. Na podstawie rozważań Kindera doskonale można prześledzić specyficznie luterzańskie ujęcie stosunku wiary do sakramentu. O Eucharystii nie decydują elementy chleba i wina jako takie; rozstrzygającym momentem jest raczej dokonanie czynności jedzenia chleba i picia wina jako pokarmu i napoju.⁷⁶ Kinder idąc za Lutrem, akcentuje stale docelowe znaczenie słowa stwarzającego rzeczywistą obecność. Chodzi tu nie tyle o uwydatnienie faktu, że słowo stwarza jakąś rzeczywistość, ile o zagadnienie właściwej docelowości stwórczego słowa: stwarza ono Ciało i Krew Chrystusa po to, aby były one przyjmowane jako pokarm i napój.⁷⁷ Co prawda moc konstytuowania właściwa jest słowu, jednakże słuszniej będzie mówić tu o czynności sakramentalnej, gdyż w działaniu ujawnia się sens i cel rzeczywistej obecności.⁷⁸ Istnieje ona po to, aby była pożywiana.⁷⁹ Rzeczywistej obecności nie można więc nigdy oddzielić od przyjęcia sakramentu, jest ona zawsze ukierunkowana na sumpcję, rzeczywista obecność spełnia bezustannie swą funkcję służebną.⁸⁰ Kinder cytuje słowa Lutra, wedle których nie dochodzi w ogóle do żadnej rzeczywistej obecności tam, gdzie wymawia się słowa konsekracyjne pod nieobecność ludzi przyjmujących eucharystyczny pokarm i napój. Słowa konsekracyjne wygłoszone w wakuum pozbawionym ludzi pozostają bezskuteczne.⁸¹ Właściwe więc przeistoczenie dokonuje się w samym podmiocie przyjmującym sakrament. Kinder uważa za sprawę niezwykle wskazaną, aby doszukiwać się w Wieczerzy Pańskiej *res sacramenti* jako jej właściwej, nie wolno jej jednakże absolutyzować, lecz ujmować ją w jej służebnej relacji w stosunku do przyjmującego.⁸² W tym myśleniu bezustannie

⁷⁴ Por. tamże. Za streszczenie wszystkich rozważań Brunnera w kwestii wiara i sakrament można by uważać następujące słowa: Uczta Wieczernikowa, która jest nią rzeczywiste, tzn. tą, w której dokonuje się faktycznie działanie zbawcze, Uczta taka istnieje tylko dlatego, że bierze w niej udział Jezus Chrystus swoją mocą mesjańską. Z tą samą mocą uczestniczy w każdej innej Uczcie Wieczernikowej, która z tej pierwszej bierze swój początek. Por. dz. cyt. 54.

⁷⁵ Por. Brunner, *Vom heiligen Abendmahl*, 193.

⁷⁶ Por. Kinder, *Die Gegenwart Christi*, 49.

⁷⁷ Por. dz. cyt. 51.

⁷⁸ Por. dz. cyt. 54.

⁷⁹ Por. dz. cyt. 57.

⁸⁰ Por. dz. cyt. 58n. Por. także Kinder, *Die Bedeutung der Einsetzungsworte*, 16n.

⁸¹ Por. Kinder, *Die Gegenwart Christi*, 59.

⁸² Por. tamże.

ukierunkowanym na przyjmujący podmiot pragnie jednakże Kinder utrzymać nieuszczipłą obiektywność Wieczerzy Pańskiej w całej pełni i uniezależnić jej powstanie od wiary przyjmującego. Twierdzi, że właściwym celem obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii jest jej pożywanie i picie z wiarą. Uczta Wieczernikowa nie istnieje jednak tylko dla wiary, a to znaczyłoby przecie: dzięki wierze. Rzeczywista obecność wyraźna z mocy słowa Bożego poza wiarą i podchodzi do niej od zewnątrz.⁸³ Rzeczywista obecność istniejąc niezależnie od sumpcji, zmierza raczej ku niej.⁸⁴ Pomimo przesunięć wszelkiego rodzaju akcentów, z powyższego wynika zdecydowane przeciwstawienie się aktualizmowi i fideizmowi na rzecz obiektywizmu w sakramentalnym działaniu uobecniającym. Nie ulega żadnej wątpliwości: Stwórcze słowo Boże w sakramencie wzywa do wiary i wiarą obdarza. Albowiem sakrament nie jest procesem jednej chwili, lecz przebiegiem, w toku którego (albo nawet w jego następstwie) dochodzi do wiary, która przyjmuje ofiarowany jej dar (podobnie jak i wiara nie jest czymś statycznym, lecz wielkością żywą).⁸⁵

Jakkolwiek wiara manifestuje się jako aktywność człowieka przyjmującego sakrament, pozostaje ona również w jej ludzkim kształcie dziełem i darem Boga. Wiara jest w swej najgłębszej istocie przyjęciem łaski oferowanej przez Boga. Choć wiara trwa przy Ewangelii, szuka w niej oparcia, od niej się uzależnia, pokłada ufność w Chrystusie i przeciwstawia Jego śmierć wyrokowi prawa — mimo to nie człowiek jest sprawcą ratunku, lecz Bóg, który w swoim miłosierdziu sięga po człowieka, włączając go do swego łaskawego działania.⁸⁶

Na uwagę zasługują rozważania V. Vajty. Autor ten podjął myśl, wyrażoną w *Konstytucji o liturgii* zwrotem: *plena et actiosa participatio*, i wyakcentował pojęcie „udziału” jako punkt wyjściowy swoich rozważań. Oświadcza on jasno, że uczestniczenie (*participatio*) w zbawieniu jest możliwe tylko dlatego, iż Bóg dopuszcza do udziału w zbawieniu dokonany przez Chrystusa.⁸⁷ Słowa te zaznaczają kierunek dalszych wywodów Vajty. Pojęcie *sacramentum fidei* zyskuje właściwe swe znaczenie w oparciu o ów sens słowa sakrament, według którego Chrystus sam jest sakramentem.⁸⁸ Chrystologiczna interpretacja sakramentu obejmuje pojęcie partycypacji. Sakrament (*mysterium*) inkarnacji jest właśnie uczestnictwem człowieczeństwa i bóstwa w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Prawda tej tajemnicy stanowi egzystencjalną podstawę sakramentów.

W sakramencie Wcielnego Chrystusa Bóg oferuje człowiekowi uczestniczenie w dziele zbawienia. Rzeczywistość ta przewyższa wiarę ludzką i ma kształt preegzystencjalny, uprzednio dany. Zaistnienie sakramentów nie stanowi tedy żadnej konsekwencji wiary, jest całkowicie od niej niezależne.

Z kwestią starannego rozgraniczenia wiary i sakramentu w odniesieniu do jego powstania łączy się problem dotyczący *opus operatum*. Poważnym teologom ewangelickim nie można w żadnym wypadku przypisać

⁸³ Por. dz. cyt. 63.

⁸⁴ Por. dz. cyt. 64.

⁸⁵ Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre*, 164.

⁸⁶ Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, 739; por. także 740n.

⁸⁷ Por. Vajta, *Teilhaben am Heil*, 152.

⁸⁸ Por. dz. cyt. 153.

interpretacji tego pojęcia w sensie magiczno-zabobonnym. Wręcz przeciwnie, częstokroć mówią oni rzeczowo na temat tego pojęcia zaczepniętego z sakramentologii scholastycznej. Już z poprzednich wywodów wynika, że w Wieczernikowej Uczcie, w której Chrystus osobiście działa swoim twórczym słowem, nie może być mowy o magii. O ile Uczta Wieczernikowa pochodzi tylko od Chrystusa, można nawet mówić po prostu o jej dokonywaniu się w sensie *opus ex opere operato* — stwierdza Sommerlath.⁸⁹ Tenże teolog w rozprawie opublikowanej czternaście lat później oświadcza: „Niech sakrament będzie zależny od przyswojenia sobie zbawienia przez wiarę, powstaje jednak *ex opere operato*, z obietnicy Boga i jej wypełnienia”.⁹⁰ Sommerlath, który jako jedyny członek komisji omawiającej zagadnienie Wieczernikowej Uczty nie podpisał też ustalonych w Arnoldshain, zarzuca im rozluźnienie obiektywności Uczty Wieczernikowej, on sam opowiada się zdecydowanie za ontycznością i rzeczowością w sakramencie, broniąc jednego i drugiego przed personalistyczną mglistością, zaznaczoną w tezach. Dar Uczty Wieczernikowej pozostaje rzeczywistością w elementach chleba i wina, rzeczywistością w całkowitej niezależności od wiary przyjmującego je człowieka.⁹¹

Jakkolwiek ewangeliccy teolodzy odróżniają wyraźnie dwie wartości w ich wzajemnej relacji, mianowicie wiarę i Ucztę Wieczernikową, nie uważają jednak wiary za postawę przeciwną sakramentowi. Przy całym starannym zabezpieczeniu się przed każdą formą psychologizowania i przed wszelką postacią przerysowanej personalizacji nie zostaje naruszony czynnik personalny w powstawaniu Wieczernikowej Uczty. Funkcja osobistej wiary dokonuje się w zbawczym pojęciu sakramentu. Bowiem: Eucharystię można przyjąć godnie tylko przez wiarę nie pozbawioną pokuty, choć przyjmującą przebaczenie.⁹² Zbawcze przyswojenie sobie sakramentu może dokonać się wyłącznie przez wiarę. „Bez osobistego przyswojenia sobie daru, bez zanurzenia Eucharystii w wierze nie rozwija ona swej mocy” — akcentuje Sommerlath.⁹³ Żąda on również, by do technicznego pojęcia *opus operatum* włączyć zastrzeżenie, że łaskawy, przez Chrystusa ustanowiony dar ma być przyswajany przez wiarę przyjmującego. Nie udziela on błogosławieństwa bez osobistego brania.⁹⁴ W ten sposób zostaje zabezpieczone istotne znaczenie *opus operatum*.

Kinder posługuje się w tym kontekście pojęciami: *terminus a quo* i *terminus ad quem*. *Terminus a quo* sakramentu (chodzi o Eucharystię) — powstanie *sacramentum tantum* — jest całkowicie niezależne od wiary; zamierzony *terminus ad quem* natomiast — zbawcza skuteczność sakramentu — suponuje osobistą wiarę.⁹⁵ Po luteranśku zrozumiana relacja

⁸⁹ Por. Sommerlath, *Der Stand der Abendmahlsfrage*, 49.

⁹⁰ Sommerlath, *Die Problematik der Abendmahlsgemeinschaft*, 245.

⁹¹ Por. Sommerlath, *Auf dem Wege zur Einheit? Kritische Anmerkungen zu den Arnoldshainer Thesen*. W: *Lehrgespräch über das heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKB*, wyd. G. Niemeier, München 1961, 78n., 86n.

⁹² Por. Elert, *Der christliche Glaube*, 386.

⁹³ Por. Sommerlath, *Stand der Abendmahlsfrage*, 46.

⁹⁴ Por. dz. cyt. 49; por. tenże, *Die Problematik der Abendmahlsgemeinschaft*, 245n.; Sasse, *Kirche und Herrenmahl*, 13: „Wohl hängt der Segen des Sakraments vom Glauben ab, niemals jedoch seine Wirkung.”

⁹⁵ Por. Kinder, *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*, 62.

sakramentu i wiary leży zresztą w obrębie dialektycznego pola napięć: z jednej strony uważa się wiarę za warunek zbawczej skuteczności sakramentu, z drugiej strony znowu za owoc przyjęcia sakramentu, w zależności od zajmowanych każdorazowo postaw. Niekiedy ma się na myśli jedno i drugie równocześnie. W każdym razie trzeba tu zwrócić uwagę na to, że żądanie wiary nie oznacza wymagania jej jako warunku; warunek ten musiałby już być spełniony z innego tytułu. Wymaganie wiary oznacza tu raczej wezwanie do wiary, dążenie do niej, tzn. że sakramenty u określonego człowieka dochodzą do zamierzonego przez Boga celu jedynie przez przyjęcie zbawczego daru drogą wiary przyjmującego.⁹⁶

Podsumowując wszystko, co wyżej powiedziano, można stwierdzić, że omawiani teologowie ewangelicy postulują wiarę u przyjmujących sakramenty.

Wiara ta jest jednakże konieczna w sensie aplikatywnym i dystrybucyjnym dla osobistego przyswojenia sobie owocu sakramentu. Wiara, mocą której człowiek udziela odpowiedzi na sakramentalny dar zbawczy, już sama w sobie jest łaską Bożą; wiara ludzka jest więc sama z siebie w ogóle niezdolna do tego, aby w sakramencie móc rozwinąć swą zbawczą sprawność. Wyeksponowanie tego stanu rzeczy wśród pewnej grupy ewangelickich teologów jest rzeczą ważną. Usprawiedliwienie tylko z wiary, która by ze swej strony doprowadziła sakrament do skuteczności zbawczej, nie zachodzi w kompleksie poruszonych przez nas zagadnień. Twierdzenie, jakoby protestanccy teologowie szerzyli naukę o skuteczności sakramentów *ex opere operantis*, brzmi zbyt ogólnikowo i mija się z przedmiotem zagadnienia.⁹⁷

C. Zagadnienia dotyczące pojęcia sakramentu

Wśród teologów zorientowanych „wyznaniowo” omawiana jest również problematyka dotycząca ogólnego pojęcia sakramentu. Należy jednak zwrócić uwagę na przesunięcia akcentów w omawianym zagadnieniu. Obsta je się tam przy tym, że cały ten zespół zagadnień z konieczności musi pojawić się w nauce o chrzcie i Eucharystii. Metodycznie byłoby jednak rzeczą błędną brać za punkt wyjścia z góry określone pojęcie sakramentu. Teologia luteraska nie zna zasadniczo sakramentologii w obiegowym tego słowa znaczeniu, znana jej jest natomiast teologia chrztu i Eucharystii. Sakramentologia ogólna kryje w sobie zawsze niebezpieczeństwo nadania obu tym sakramentom „kształtu czysto myślowego”.⁹⁸ Nowy Testament nie zna nawet wspólnej nazwy dla tych dwóch czynności. Już z tego względu każda nauka o obu jest z góry podejrzana, nauka, dla której punktem wyjścia jest pojęcie sakramentu po to, aby potem szukać odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób to pojęcie nadzredne sprawdza się w przebiegu obu czynności sakramentalnych.⁹⁹

⁹⁶ Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre*, 164.

⁹⁷ Por. np. L. Villette, *Foi et sacrement*, II 369: „A cause de négations protestantes, et de l'affirmation réformée de la justification 'par la foi seule', la foi du sujet, par la suite, est le plus souvent considérée seulement comme disposition requise, bien que toujours efficace en son ordre (*ex opere operantis*).”

⁹⁸ Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre*, 168n.

⁹⁹ Por. Elert, *Der christliche Glaube*.

Ogólne pojęcie sakramentu staje się dopiero *a posteriori* przedmiotem refleksji, mianowicie z chwilą gdy zaczynamy poszukiwać wzajemnych związków między chrztem a Eucharystią. Jeśli chrzest zostaje pojęty jako odrodzenie, a Eucharystia jako jego utwierdzenie i umocnienie, wtedy już znajdujemy się na płaszczyźnie sakramentologii ogólnej. Zagadnienia związane z życiem chrześcijanina toczącym się między chrztem i Eucharystią należą już do problematyki sakramentologii ogólnej.¹⁰⁰

Do sakramentologii ogólnej należałoby włączyć również cały kompleks zagadnień ekumenicznych, które na skutek najnowszego rozwoju tych spraw w różnych Kościołach zyskały nowe i nie cierpiące zwłoki znaczenie. Wzajemne uznanie chrztu przez Kościół — co ma wartość wybitnie eklezjologiczną, gdyż chrzest włącza ludzi do Ciała Chrystusowego — stawia chrześcijan przed wspólnym zadaniem nowego przemyślenia rozbieżności w odniesieniu do wspólnoty Eucharystycznej.¹⁰¹ Próba rozwiązywania tego doniosłego zadania prowadzi znów do problematyki ogólnego pojęcia sakramentu.

Luterańska dogmatyka zasadniczo jest przeciwna (z góry podjętemu) ogólnemu pojęciu sakramentu. Usiłuje ona myśleć pozytywistycznie to znaczy opierać się na materiale dowodowym, czerpanym wyłącznie z Nowego Testamentu. Tym samym — zauważa Kinder — dogmatyka luterańska stanęłaby w opozycji do sakramentologii zarówno rzymskokatolickiej, jak i kalwińskiej. Sakramentologia kalwińska zna bowiem ogólne pojęcie sakramentu, zyskane aksjomatycznie i dedukcyjnie. Jeżeli ograniczy się słowo Boże tylko do kazania i tylko kazaniu przyznaje się wartość zbawczą, pozostawia się sakramentowi znaczenie jedynie sygnifikatywne. Kinder, którego poglądy tu odtwarzamy, rozróżnia słowo Boże we właściwym znaczeniu, stanowiącym fundament zarówno kazania, jak i sakramentu. Wobec tego — określając sprawę językiem pojęciowym — sakramenty są znakami dołączającymi się do kazania, uwyrażniają je, nadają mu dokładnie ustalony sens, udzielają upewnienia, pocieszenia itd.¹⁰² Luterańskim pismom wyznaniowym nie znane jest również ogólne pojęcie sakramentu, ale zaznacza się ono wyraźnie *a posteriori*, użyte *ex post* jako podsumowujący skrót techniczny.¹⁰³

Potrzeba opracowania ogólnego pojęcia sakramentu jest jednak, ze wszech miar uzasadniona. Powyższe uwagi zakończmy myślą Kindera, który wskazuje na niebezpieczeństwa związane z utworzeniem ogólnego pojęcia sakramentu. Pojęcie sakramentu, które jako pojęcie heurystyczne i wskazujące jest nie tylko uprawnione, lecz również ważne i po prostu nieodzowne, budzi zastrzeżenia w wypadku, gdy przybiera ono kształt pojęcia interpretującego. Bowiem pojęcie interpretacji mocą właściwej sobie treści z góry wyznacza (określa) znaczenie czynności, które mu się przypisuje, zamiast stworzyć tylko ramy po to, aby zawarta w tych konkretnych czynnościach treść sama doszła do znaczenia. Gdy się raz wprowadzi to nadrzędne i ogólne pojęcie ujmujące czynność tę w całości, z łatwością wytworzy ono nacisk i rozwinię prawa autonomiczne. Powstaje wówczas niebezpieczeństwo, że zamiast pozostać pojęciem

¹⁰⁰ Por. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 249nn.

¹⁰¹ Por. Schlink, *Die Lehre von der Taufe* 805n.

¹⁰² Por. Kinder, *Zur Sakramentslehre* 166.

¹⁰³ Por. dz. cyt. 169, także 168.

pomocniczym o charakterze heurystycznym i funkcjonalnym, staje się ono pojęciem dominującym i swoją treścią (niezależnie od tego, ile kryje się w niej rzeczy prawidłowych i ważnych) przytłacza znaczeniową treść właściwą poszczególnym czynnościom konkretnym. do tego stopnia, że tracą one to, co stanowi dla nich najbardziej istotne znaczenie: tracą swoją kontyngencję niewyprowadzalną, nie dającą się zracjonalizować ani podporządkować.¹⁰⁴

Przełożył z niemieckiego
ks. Józef Gawor

TENDENCES DE RENOUVELLEMENT DE CONCEPT DU SACREMENT DANS LA THÉOLOGIE PROTESTANTE CONTEMPORAINE

R é s u m é

L'article que nous résumons est un fragment d'une étude plus large. Il est la traduction du chapitre cinquième de l'ouvrage écrit en allemand: „Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie" (München 1971). L'ouvrage se propose d'examiner la notion de sacrement dans les différents courants de la théologie protestante contemporaine. Le chapitre cinquième voudrait signaler l'ensemble de ces courants dans la pensée des théologiens protestants qui s'efforcent de renouveler les notions de sacrements (après les critiques sévères de théologiens comme K. Barth et R. Bultmann). Parmi eux, il faut énumérer P. Althaus, pour qui le sacrement est le *verbum actuale* (dans le sacrement a lieu l'acte personnel de réponse à la Parole de Dieu), et le *verbum externum* (le salut obtenu par le sacrement est un fait objectif indépendant des mérites de l'homme). W. Trillhaas souligne dans les sacrements l'aspect de l'activité de réception („Empfangshandlungen"). E. Käsemann s'occupe de la théologie des sacrements chez St. Paul; il est digne de remarque que la notion générale de sacrement ne fait pas défaut à St. Paul.

Les théologiens protestants mentionnés et d'autres s'intéressent principalement à trois problèmes: à la relation de la parole au sacrement (l'efficacité salutaire de l'un et de l'autre); au problème du rôle de la foi dans l'acte du sacrement; et — ce qui est très significatif pour la théologie protestante — au problème de la notion de sacrement en général.

Le chapitre que nous présentons ne s'occupe pas de passer à la critique les opinions des Protestants, pas plus qu'il ne veut formuler les questions qu'il faudrait leur poser. Ces problèmes constituent l'objet de la dernière partie de l'ouvrage, „Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart".

¹⁰⁴ Por. dz. cyt. 148.