

KS. ALFONS SKOWRONEK

CHRYSTOLOGICZNE PODSTAWY KOŚCIOŁA JAKO PRASAKRAMENTU¹

Relacje między sakramentami a Kościołem uwidaczniają się przede wszystkim w fakcie, że Kościół jest sakramentem pierwotnym, podstawowym i jako taki wiąże się z „wystąpieniem i działaniem Jezusa jako Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego”². Celem więc wyjaśnienia misterium Kościoła konieczna byłaby cała chrystologia.

Związki Kościoła jako prasakramentu z chrystologią sięgają tak daleko, iż każda herezja chrystologiczna zdaje się wywoływać analogiczne reperkusje na odcinku eklezjologii³. Abstrahując od tego, czy istnieją podstawy dla rozwijania paraleli między błędami chrystologii i eklezjologii, jedno jest pewne, że: „Kościół należy z Chrystusem i jako przedłużenie Chrystusa do ekonomii zbawienia, do tego dzieła Bożego miłosierdzia, które... zachowuje spoistość jednego jedyne go planu”⁴. Dokumentem, traktującym w sposób najbardziej autorytatywny o charakterze relacji zachodzących między Chrystusem a Kościołem jest encyklika Piusa XII o Ciele Mistycznym oraz Konstytucja soborowa o Kościele.

Łączności chrystologii i eklezjologii z nauką o sakramentach nie trzeba podkreślać; jest ona jako założenie wszelkiej sakramentologii oczywista. Traktować o sakramentach bez uwzględnienia soteriologii śmierci, zmartwychwstania i zesłania Ducha Św. znaczyłoby odrywać sakramenty od ich podstawy, historii.

Wobec realnych związków, łączących eklezjologię i sakramentologię z chrystologią (soteriologią) powstaje pytanie: Jakiej natury jest związek zachodzący między chrystologią a Kościołem w jego charakterze prasakramentu? Jaka idea decyduje w szczególności o związku między Chrystusem a Kościołem, tj między sakramentem Boga w ludzkim ciele, a Kościołem jako znakiem łaski?

Z podobieństwa Kościoła do Chrystusa, a nawet pewnej Jego z Kościołem tożsamości, wynika sakramentalność Kościoła. Zanim pojęcie to zastosowane zostanie do Chrystusa, wspomnieć trzeba o tym, co zawiera się w wymienionej idei w rozumieniu dzisiejszej teologii.

Sakramentalność jest ideą par excellence chrystologiczną. W znaczeniu najogólniejszym pojęcie to oznacza „uświęcającą obecność czegoś samego w sobie ukrytego, w postaci widzialnej”⁵. Pojęcie to, będąc technicznym terminem sakramentologii, wyrasta jednak jako z najgłębszego swego podłoża z chrystologii. W sposób najpełniejszy treść pojęcia sakramentalności realizuje bowiem w sobie sam Chrystus, w którym łaska, sam Bóg, przybrała najdoskonalsze swe ucieleśnienie. W tym sensie słuszne jest stwierdzenie, że „Chrystus, Bóg-Człowiek

jest prawzorem sakramentalności⁶. Ostateczną racją wszelkiej sakramentalności jest zatem tajemnica wcielenia, w którym widzialne, zmysłowo uchwytnie ciało ludzkie związane zostało w unii hipostatycznej z Boską Osobą Słowa.

Na odrębny odcień tak rozumianej idei sakramentalności wskazuje M. D. Chenu, gdy stwierdza, że cała ekonomia zbawcza jest „zarazem tajemnicą i historią, tzn. tajemnicą w historii i historią w tajemnicy Chrystusa”⁷. Antynomia tych dwu pojęć jest pozorna. Tajemnicy nie należy bowiem rozumieć w znaczeniu ujawniania się w historii prawd transcendentnych, lecz w sensie obiektywnym jako samą rzeczywistość życia Bożego, w którym człowiek może uczestniczyć; historia zaś oznacza, że ów dar łaski Bożej dociera do ludzkości w ramach określonych etapów ekonomii zbawienia, obejmującej całość dziejów, nie zaś jakieś poszczególne, przypadkowe ich epizody.

B. Willems wykazuje, odwołując się m. i. do faktów starotestamentalnych, że cała struktura Bożej ekonomii zbawczej jest w swej istocie sakramentalna⁸. E. H. Schillebeeckx daje jednemu z paragrafów swej książki znamienity tytuł, „Izrael jako sakrament”, przedtem zaś traktuje o idei sakramentalności wśród ludów pogańskich⁹.

CHRYSTUS SAKRAMENTEM BOGA

Stosując ideę sakramentalności do Chrystusa teologowie współcześni traktują swe podejście jako całkowicie zgodne z duchem całego Nowego Testamentu i znajdujące swe podstawy w patrystyce. „Nowy Testament pokazuje nam, że Chrystusowe człowieczeństwo jest sakramentalną epifanią Syna Bożego, widzialną postacią niewidzialnego Boga”¹⁰. Na świadectwo tej prawdy przytaczane są liczne teksty, które rzeczywiście zasługują na baczniejszą uwagę¹¹. Istota całego obcowania Chrystusa z apostołami na ziemi wyraża się w sakramentalności tych kontaktów, czyli ich charakterze jako znaków wskazujących na rzeczywistość głębszą, ukrytą. Zwraca się uwagę, że św. Paweł, posługując się słowem „mysterium”, miał na myśli nie tylko rzecz ukrytą, ale także „znak, obietnicę, gwarancję i przyczynę ludzkiego zbawienia”¹². To jest właśnie owa racja, dla której „wszystkie tajemnice Chrystusowej egzystencji sprowadzają życie wieczne o tyle, o ile są znakiem jego obecności i mocy sprawczej”¹³. Wszystko, cokolwiek Jezus nakazuje i działa, to staje się rzeczywistością w myśl własnych Jego słów: „Słowa, którem wypowiedział, duchem są i życiem” (J 6,64).

Sakramentalność ludzkiej postaci Chrystusa występuje w sposób szczególnie wyrazisty w ewangelii św. Jana. Egzegeci konstatują, że nieomal po każdym znaku Chrystusa w czwartej ewangelii następuje krótsze lub dłuższe wyjaśnienie i interpretacja tego znaku. Dlatego to ogólna budowa ewangelii zrozumiała jest tylko ze stanowiska sakramentalnej koncepcji rzeczywistości zbawienia¹⁴. Z powyższym sposobem zapatrywania na rzecz pozostaje w ścisłym związku ostrzeżenie Jezusa, by nie osądzać go „kałópsin”; niebezpieczeństwo tego rodzaju pewnej powierzchowności osądu jest bowiem nierozłączne z sakramentalną strukturą Bożych działań zbawczych. Chrystus jest punktem szczytowym sakramentalnej struktury Bożej ekonomii zbawczej.

W świetle tych uwag staje się zrozumiałe i usprawiedliwione nazywanie Jezusa Chrystusa sakramentem. O ile przy siedmiu rytach sakramentalnych odczuwamy jako rzecz niezwykłą fakt, że znaki te nie tylko symbolizują rzeczywistość łaski, lecz także ją zawierają i sprawiają, o tyle w przypadku Chrystusa wypowiedź, że jest On sakramentem nie budzi żadnego sprzeciwu; tu raczej odczuwamy pewien opór w nazywaniu Jego ludzkiej natury symbolem. Człowieczeństwo Chrystusa jest sakramentem, w którym spotyka nas Logos jako łaska.

Dla wyodrębnienia w samej nazwie różnicy, zachodzącej między sakramentem w znaczeniu jednego z siedmiu rytów, a pojęciem sakramentu stosowanym do Chrystusa, teologowie wyrażają tę ostatnią rzeczywistość za pomocą odrębnych terminów. W tym sensie Chrystus jest sakramentem Boga¹⁵. „Jego z Bogiem w hipostatycznym zjednoczeniu złączone człowieczeństwo jest po prostu sakramentem, typem i — jeszcze więcej — kwintesencją wszelkiej sakramentalności w ogóle”¹⁶.

Do Chrystusa próbuje się nawet odnosić pojęcia materii i formy. „Materię i formę „prasakramentu” stanowią... ciało i dusza, jedno i drugie zarówno z naturalnego, jak i sakramentalnego punktu widzenia”¹⁷.

Chrystus jest „sakramentem ludzkości”, „prasakramentem ludzkości”, gdyż jako Bóg-Człowiek jest podłożem i źródłem, obrazem i doskonałym urzeczywistnieniem sakramentu, tzn. zewnętrznego widzialnego znaku, z którym zostaje złączona i udzielona Boża łaska¹⁸. Chrystus jest prasakramentem, ponieważ przez Niego i w Nim mamy najbardziej widoczny i najbardziej podpadający pod zmysły znak i zadatek Bożej łaskawości¹⁹.

Chrystus jest nie tylko sakramentem, ale i prasłowem. Pierwsze określenie wskazuje raczej w kierunku Jego zbawczych działań drugie na głoszenie skutecznej woli zbawczej. Albowiem czynem i słowem budował Jezus Królestwo Boże. Jedno i drugie przenika się zresztą wzajemnie: „Jego bóstwo jest sprawiającym zbawienie działaniem, a Jego działanie stanowi ukształtowane przez... Ducha Św. wezwanie. Słowo i czyn należą więc do siebie; Chrystus jest tedy prasłowem i prasakramentem”²⁰.

Należy oprócz tego odnotować inną interpretację Chrystusa-Prasłowa. Jeżeli mianowicie przyjąć, że istnieje prywatna i publiczna historia zbawienia czy odrzucenia, wówczas do tak pojętych dziejów należy niewątpliwie i Chrystus: „W tym wymiarze zbawienia, w jego charakterze „politeuma” (por. Fil 3,20), jest On sakramentalnym Prasłowem Boga w historii jednej ludzkości, w którym (Prasłowie — A. S.) Bóg objawił swoje ostateczne miłosierdzie, które nie może być odwołane ani ze strony Boga, ani ze strony człowieka”²¹.

W swym człowieczeństwie jest więc Chrystus „wielkim Sakramentem i Sakramentem permanentnym... Bożego dzieła zbawczego”²².

Skoro sakramentalność Chrystusowego człowieczeństwa jest faktem — jak wynikałoby to z powyższych uwag — tak uderzającym, ślady tej prawdy winny znaleźć swe odbicie także w liturgii Kościoła oraz w formach pobożności wiernych. Istotnie, tajemnicę Chrystusowego prasakramentu Kościół zawsze traktował jako najcenniejszy swój skarb

i obchodził uroczystość Epifanii jako drugie co do rangi obok Wielkanocy święto. Gdy chodzi o pobożność, jako przykład służyć może prostota człowieka średniowiecznego z jego nabożeństwem do Jezusowego człowieczeństwa. Nie troszczono się w tamtych czasach o konstruowanie pomostów między Chrystusem-Człowiekiem a Chrystusem-Bogiem. Było to zrozumiałe samo przez się, że modlitwa do Jezusa stanowi tym samym kontakt z trynitarnym życiem Logosu. Człowieczeństwo Jezusa jest bowiem sakramentem Logosu²³.

Tak przedstawiałby się ogólnie zarys problematyki sakramentalności Chrystusa. Zagadnienie to występuje u współczesnych teologów także w naświetleniu bardziej szczegółowym. Istnieją dwie poważniejsze próby zgłębienia tej problematyki chrystologiczno-sakramentalnej. Ujęcia K. Rahnera i E. H. Schillebeeckxa, które zostaną tu omówione, stanowią interesujący szkic do jakiejś systematyki zagadnienia.

A. STANOWISKO K. RAHNERA

Na pierwszy rzut oka dziwić może stwierdzenie, iż K. Rahner obieując jako punkt wyjścia dla relacji zachodzących między Kościołem a sakramentami ideę Kościoła-Prasakramentu, wyrastającą organicznie z chrystologii, nie używa nigdzie określenia Chrystus-Sakrament czy Chrystus-Prasakrament. W pewnym kontekście nazywa Chrystusa Prasłowem²⁴. Mimo tego pozornego braku treści, przysługującą tym terminom, łatwo wykryć w refleksjach Rahnera, których zadaniem jest stworzenie gruntownej podbudowy chrystologicznej dla rozwijanej przez siebie tezy.

Pojęcie Kościoła jako prasakramentu jest dla Rahnera pojęciem rdzennie chrystologicznym. „Tajemnica... Kościoła jest tylko poszerzeniem tajemnicy Chrystusa”²⁵. Najgłębszą podstawę sakramentalnej idei Kościoła stanowi fakt wcielenia. „Wcielenie jest nie tylko konstytucją podmiotu, który, o ile później zechce albo zostanie mu to zlecone przez Boga, może wystąpić przed obliczem świętego majestatu Bożego w imieniu grzesznej ludzkości przez zadośćuczynienie”²⁶. Tego rodzaju koncepcja inkarnacji nic nie orzeka o odkupieniu, o związku zachodzącym między tymi dwiema rzeczywistościami; raczej trzeba powiedzieć, że we wcieleniu dokonało się zasadnicze i definitywne przyjęcie świata w Bożą ekonomię miłosierdzia. „Mocą wcielenia całe odkupienie jest już z góry postanowione, mimo iż przez przejście przez śmierć musi jeszcze być wykonane”²⁷. Z chwilą przyjęcia przez Logos ludzkiej natury odkupienie jest wydarzeniem nieodwołalnym, procesem nie do powstrzymania; o losach ludzkości zapadła nieodwołalna decyzja w sensie Bożego zmiłowania nad światem. Słowem, jakie Bóg wprowadził w historię ludzkości, jest Jezus Chrystus. Odtąd „łaska Boża nie przychodzi więcej... stromo z góry, niehistorycznie i tylko okazjnie od Boga absolutnej transcendencji świata, lecz jest w świecie permanentnie, mianowicie w historycznej uchwytności, wkorzeniona („eingestiftet”) w Ciele Chrystusowym jako część świata, ludzkości i samej jej historii”²⁸.

W powyższych stwierdzeniach zawarte są wszystkie elementy określające Chrystusa jako sakrament. Za definicję Chrystusa sakramentu

uważać można następujące słowa: „Chrystus jest historyczną, rzeczywistą obecnością eschatologicznie zwycięskiego miłosierdzia Bożego w świecie”²⁹. W osobie Chrystusa ukazuje się w historycznym czasie i przestrzeni łaska Boża, w Nim znajduje ona swój znak zawierający w sobie i sprawiający rzecz oznaczoną. „W swej historycznej egzystencji jest Chrystus jednocześnie i jej znakiem, sacramentum i res sacramenti odkupieńczej łaski Bożej”³⁰. Jest zatem Chrystus sakramentem, czy ściślej — prasakramentem. Gdzie indziej Rahner używa przymiotnika „quasisakramentalny” na oznaczenie sposobu obecności wśród nas Jezusowego człowieczeństwa³¹.

W związku z bardzo silnym uwypukleniem tajemnicy wcielenia jego permanentnego charakteru, Rahner dotyka zaznaczonej już w kontekście tych uwag fenomenologii postawy religijnej wobec Chrystusa. Pobożność przeciętnego chrześcijanina, zabarwiona nieświadomie monofizytyzmem, w Chrystusie widzi tylko Boga. W nurcie przeciętnej pobożności obserwuje się dewaloryzację elementu stworzonego na rzecz wartości absolutnej. W niemalym stopniu winę za ten stan rzeczy ponosi teologia, która Chrystusem wcielonym zainteresowana jest tylko o tyle, o ile przejawiał On w określonej fazie historii swą działalność jako nauczyciel, założyciel Kościoła i odkupiciel. „Nauka o Jego permanentnej funkcji jako człowieka jest nieomal nierozwinięta”³². Najwyższym jednak stopniem chrześcijańskiej pobożności jest dostrzeganie w Bogu pierwiastka stworzonego (człowieczeństwa). Bez odniesienia do człowieczeństwa, w sposób wyraźny lub domyślny, podstawowe akty naszej religijności w ogóle nie dosięgają Boga³³. I dlatego to zwrócenie uwagi na sakramentalny charakter człowieczeństwa Chrystusowego, spojrzenie nań jako na prasakrament powinno mieć duże znaczenie dla przywrócenia właściwego znaczenia pobożności „inkarnatoryjnej”, tzn. opartej na prawdzie o wcieleniu.

W sumie stanowisko Rahnera w kwestii sakramentalności Chrystusa ująć można w następujące punkty: a. Wcielenie jako podstawa sakramentalności Chrystusa; b. peremptoryczny charakter wcielenia (przesądzający w sposób nieodwołalny o odkupieniu świata); c. permanentna obecność łaski Bożej w świecie w ciele Chrystusa, który przyjąwszy ciało, na zawsze związał się z historią ludzkości.

B. STANOWISKO E. H. SHILLEBEECKXA

Interesujący nas tu wycinek zagadnienia teolog ten rozprawdza w książce, *Christus sacrament van de godsonthoofding*³⁴, oraz skrótkowo w artykule, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*³⁵, a także w artykule, *Godsdienst en sacrament*³⁶.

Podstawę dla refleksji Schillebeeckxa stanowi zapomniany przez teologię, zwłaszcza przez chrystologię i sakramentologię, fakt, że punktem węzłowym religii jest „dialog zbawczy między Bogiem żywym a człowiekiem”³⁷. Najgłębsza istota religii to „osobowe spotkanie Boga lub osobiste zjednoczenie z Bogiem”³⁸. Ponieważ wszelkie formy spotkań międzyludzkich dokonywują się w „cielesności”, domagają się pośredniczącego pierwiastka cielesnego, dlatego również wyjaśnienie na-

tury spotkania człowieka z Bogiem jest zagadnieniem chrystologicznym, ukazującym specyfikę sakramentalności postaci historycznego Chrystusa.

Niewzruszony grunt dla refleksji Schillebeeckxa stanowi formuła Chalcedonu o Chrystusie jako jednej osobie w dwu naturach. Dzięki tajemnicy wcielenia wszystkie ludzkie czyny Jezusa są jednocześnie czynami Boga, przybierającymi zmysłowo uchwytny kształt w Chrystusie, a jako akty Boga z istoty swej mieszczą w sobie moc odkupieńczą. Innymi słowy — są przyczyną łaski. Wyrażając to samo ścisłym językiem teologicznym powiedzieć trzeba, że wszystkie „czyny zbawcze Jezusa są sakramentalne”³⁹. W odniesieniu do nich sprawdza się definicja sakramentu proponowana przez Schillebeeckxa: „Sakrament oznacza... Boży dar zbawczy, uchwytny, stwierdzalny w zewnętrznej postaci i przez nią, która ten dar kontynuuje: dar zbawczy w historycznej widzialności”⁴⁰.

W ten sposób, w oparciu o wcielenie, uwydatniające cielesne aspekty życia Bożego, „człowiek Jezus, osobowa ziemską manifestacja łaski i Bożego odkupienia, jest sakramentem, prasakramentem, ponieważ ten człowiek, Syn Boży, ma stanowić według woli Ojca jedyny dostęp do rzeczywistości zbawienia”⁴¹. Tym samym więc każdy kontakt, każde spotkanie z Jezusem w płaszczyźnie ludzkiej jest zarazem sakramentem spotkania z Bogiem, sakramentem, czyli znakiem wskazującym i zawierającym rzecz oznaczoną — życie Boże. Stąd też dla współczesnych Jezusowi spotkanie z Nim stanowiło równocześnie zaproszenie do osobistego spotkania z Bogiem. W spotkaniu z Chrystusem znika anonimowość naszego przeżycia kontaktu z Bogiem. „Pełnia religijnego życia ma więc podstawę sakramentalną: prasakrament Jezusa Chrystusa”⁴².

W sakramentalnych czynach Chrystusa spełnianych przezeń w czasie Jego życia ziemskiego wyróżnia Schillebeeckx tzw. linię zstępującą i linię wznoszącą się. Pierwszą linią Jezusowych czynów, linia Bożego miłosierdzia, ujawnia swą funkcję uświęcania ludzkości. Jezus stanowi niejako instancję komunikującą ludzkości Boże miłosierdzie odkupieńcze.

Całą swą uwagę skupia jednak Schillebeeckx na rozważeniu linii drugiej. Linia ta, wstępująca, uwydatnia wartość kultyczną Jezusowych aktów. Czyny Jego w tej drugiej płaszczyźnie są po prostu kultem, modlitwą, posłuszeństwem, krótko — są miłością okazywaną Bogu ze strony Jezusa-Człowieka. Jezus jest więc nie tylko przekazicielem miłosierdzia dla potrzebującej zbawienia ludzkości. W Jego osobie Bóg objawił konkretyzację pojęcia religii. Jezus, jako najwyższy wielbiciel Ojca, reprezentuje absolutnie najwyższy stopień realizacji wszelkiej religijności. W swych aktach kultycznych jest przedstawicielem całej ludzkości, prototypem naszych osobistych spotkań z Bogiem. Całe życie Jezusa wyczerpuje się w czynach posłusznej miłości Bogu. Swój punkt kulminacyjny posłuszeństwo to osiąga w śmierci mesjańskiej za lud. W tym punkcie Jezusowa postawa kultyczna jest dopełnieniem wielkiego misterium kultu liturgicznego składanego w imieniu ludu⁴³.

Podstawą całej misji Chrystusa jako prasakramentu jest — podkreśla ponownie Schillebeeckx — wcielenie. Nie jest ono w jego rozu-

mieniu wydarzeniem jednej chwili, lecz procesem rozciągającym się od momentu poczęcia w łonie Maryi poprzez godzinę śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia Jezusa. Dopiero moment uwielbienia stanowi kres wcielenia. Całą tajemnicę inkarnacji nazwać można tajemnicą zbawienia, dokonywującą się w misterium kultu (linia wstępująca) i uświęcenia (linia zstępująca). Ta dwupłaszczyznowa dynamika przebiega przez całe ludzkie życie Jezusa⁴⁴.

W zetknięciu się tych dwu linii zarysowuje się cała głębia łaski uświęcającej: „Jest ona z jednej strony objawieniem się nieskończonego pragnienia Boga za osobistym zjednoczeniem z nami (albowiem człowiek Jezus, który chce spotkać się z nami, jest przecież objawieniem Bożym), z drugiej strony objawia nam ona, jak głęboka winna być nasza ludzka odpowiedź życiowa na tę Bożą miłość” (albowiem w swych aktach kultycznych jest Jezus wierny Ojcu aż do śmierci; ta Jego postawa jest reprezentatywna dla naszych odniesień do Boga)⁴⁵.

Ustaliwszy zakres wcielenia, Schillebeeckx wyróżnia w jego procesie cztery szczegółowe fazy: a. inicjatywa Ojca poprzez Syna w Duchu Św. (inicjatywa ta ma więc tło wewnątrz-Boże, trynitarne, które przebiega się poprzez plan odkupieńczy Syna (Hebr. 9, 14); b. człowiecza odpowiedź Jezusa na inicjatywę Ojca — posłuszeństwo posunięte aż do śmierci krzyżowej (Fil. 2,8); c. odpowiedź Ojca na posłuszne uniżenie się Syna (Dz. 2,36), czyli wskrzeszenie z martwych. Ze zmartwychwstaniem łączy się wniebowstąpienie będące w pierwszym rzędzie aktem ustanowienia Zmartwychwstałego Panem i Królem świata (Kyrios). Dopiero od tego momentu Chrystus staje się w pełni Mesjaszem. Wniebowstąpienie jest przejściem z wyniszczenia do stanu chwały, jest finałem wiecznie trwającego wcielenia; d. Zesłanie Ducha Św. przez uwielbionego Kyriosa, czyli Pana Świata (Hebr. 12,13). Zesłanie Ducha Św. stanowi ostatni, szczytowy punkt Jezusowego dzieła odkupienia i od-tąd jest faktem stałym⁴⁶.

W człowieczeństwie Jezusa jest więc zrealizowane trynitarne objawienie, dotyczące tajemnicy odkupienia: od narodzenia Chrystusa poprzez zmartwychwstanie (z wniebowstąpieniem) do zesłania Ducha Św. W swych aktach kultycznych, stanowiących wyraz bezgranicznego posłuszeństwa, Jezus wysłużył ludzkości łaskę odkupienia. Łaskę tę w pełni może nam przekazywać jako w chwale ukonstytuowany Kyrios. Kultyczna aktywność Chrystusa niebiańskiego, wstawiającego się za ludzkością, nie ustaje, lecz stanowi permanentny akt zsyłania ludziom Ducha Św. „We wszystkich aktach życiowych Chrystusa, zarówno uniżonego, jak i uwielbionego — o ile upokorzenie podkreśla odkupieńczy kult składany Ojcu, o tyle uwielbienie akcentuje wylanie łaski”⁴⁷. Mimo iż Jezus ziemski, nie uwielbiony, w sensie właściwym jeszcze nie był „wysyłającym Ducha”, jako umiłowany przez Ojca mógł także w stanie swego uniżenia przekazywać łaskę; samo spotkanie z Nim było przyczyną łaski. Wielkie wylanie łaski nastąpiło jednak dopiero po zmartwychwstaniu, jako dzieło Jezusa uwielbionego⁴⁸.

Schillebeeckx nie pomija trudności wynikającej z sakramentalnego człowieczeństwa Jezusowego. Po zmartwychwstaniu widzialny kontakt ludzi z Jezusem przestał istnieć. Chrystus sam oświadczył: „Lepiej dla was, żebym odszedł” (J. 16,7). Mogłoby się więc zdawać, iż

fizyczny kontakt z Nim nie tylko nie jest sakramentem naszego spotkania z Ojcem, lecz spotkanie takie wręcz utrudnia.

Zarzut powyższy nie dotyka jednak sedna zagadnienia. Lepsza sytuacja dla ludzi, o jakiej wspomina Jezus z okazji swego odejścia, nie na tym polega, że odchodząc, w sposób widzialny przestaje On istnieć. Owo lepsze położenie, jakie staje się naszym udziałem, to właśnie uwielbienie Jezusa u Ojca. Fakt ten wskazuje też na ostateczny cel także naszej ludzkiej egzystencji: uwielbienie z Chrystusem, spotkanie ludzi przemienionych z uwielbionym człowieczeństwem Jezusa. Ów wybitnie eschatologiczny rys życia chrześcijańskiego już sam przez się domaga się istnienia sakramentów. „Od chwili, gdy prasakrament opuścił świat po swym wniebowstąpieniu, zaczyna działać ekonomia sakramentów oddzielonych jako przedłużenie wcielenia”⁴⁹. Swą obecność wśród ludzi przez łaskę Chrystus uwielbiony aktywizuje więc w sposób widzialny i uchwytny, wprawdzie nie bezpośrednio przez swe człowieczeństwo, lecz przedłużając to człowieczeństwo w określonych formach, spełniających wśród ludzi funkcje jego uwielbionego ciała. Zadanie to wykonują właśnie sakramenty, będące ziemską kontynuacją jego uwielbionego ciała. Za życia Jezusa nikt z apostołów nie przyjął sakramentu chrztu; obcowali bowiem apostołowie na co dzień z samym prasakramentem. Natomiast św. Paweł, który nie zetknął się w swym życiu z ziemskim Jezusem, został ochrzczony⁵⁰.

W sumie — stanowisko Schillebeeckxa w kwestii Chrystusa — prasakramentu zawiera następujące elementy: a. Wcielenie jako podstawa sakramentalności rozumiane trynitarnie w znaczeniu procesu, osiągającego swój punkt szczytowy w zesłaniu Ducha Św.; b. ludzkie sakramentalne czyny Jezusa dokonywują się paralelnie, dwuliniowo — w linii uświęcającej i kultycznej; c. w ekonomii zbawienia łaska, czyli spotkanie z Bogiem, związana jest nierozdzielnie z osobistym spotkaniem Jezusa-Człowieka jako jedynym dostępem do Ojca; d. w całej pełni przekazuje Chrystus ludziom łaskę dopiero jako Kyrios, w swym uwielbieniu; e. eschatologizm chrześcijańskiego życia polega na nadziei nawiązania fizycznego kontaktu uwielbionych ciał z uwielbionym Kyriosem, sakramentem Boga.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Koncepcja Chrystusa-prasakramentu, w tej formie jak ją przedstawia K. Rahner, a szczególnie E. H. Schillebeeckx, uderza niewątpliwie kerygmatycznością swego ujęcia. Stwierdzenie takie nie kryje w sobie nic z dezaprobaty tej metody naświetlania zagadnienia. Wrażeniem ogólnym, narzucającym się przy lekturze wszelkich opracowań teologicznych, publikowanych zwłaszcza w dzisiejszej dobie soborowej, jest odkrycie, że współcześnie nie sposób już uprawiać abstrakcyjnych spekulacji bez ścisłego ich powiązania z kerygmatycznym konkretem. Pod tym kątem widzenia formułuje swą uwagę oceniającą J. Dijkman, gdy o idei prasakramentu pisze, iż zastosowanie pojęcia sakramentalności do Chrystusa i Kościoła „odpowiada naszej epoce odznaczającej się znakomitą wyczuciem dla tego, co zmysłowe i uchwytnie jako wielo-

rakiego symbolu rzeczywistości niewidzialnej, — a więc epoche, która w jakiś sposób jest otwarta na misterium"⁵¹.

Sposób przedstawienia przez Schillebeeckxa wcielenia jako dialogu między Osobami Trójcy św., dokonującego się w szeregu faz może nieco razić pewną antropomorfizacją pojęć (inicjatywa Ojca — odpowiadz Syna itd.). Wobec istnienia w Trójcy św. numerycznej jedności działania wcielenie — jako dzieło Boże ad extra — jest tym samym właściwością nierozdzielnej Trójcy św., nie zaś poszczególnych Osób wziętych z osobna. W stosunku do teologa tej miary, jak Schillebeeckx czynienie takiego zarzutu byłoby jednak przesadą. Wprowadzając w swe rozumowanie kategorie personalizmu, teolog ten osiąga w efekcie to, co rozumiemy przez poznawalność tajemnicy (intelligibilitas mysterii), tzn. nie jej istotę, ale na miarę ludzką najpełniejszy jej sens. Ten właśnie sposób podejścia posiada podstawowe znaczenie dla tezy zawartej w tytule jego książki, że sakramenty, stanowiące funkcję istoty Kościoła, są spotkaniami człowieka z Bogiem Trójjedynym za pośrednictwem Chrystusa.

Definicja sakramentu, jaką konstruuje Schillebeeckx na gruncie idei Kościoła-sakramentu Chrystusa, wysuwa dwa elementy, w obiegowych określeniach sakramentu nie spotykane — element chrystologiczny powiązany z eklezjologicznym. W podręcznikowych definicjach Chrystus wymieniany jest wyłącznie jako ustanowiciel. Schillebeeckx podkreśla w sakramencie osobisty czyn Chrystusa, angażującego się każdorazowo poprzez Kościół⁵².

Ze względu na nierozzerwalną więź Kościoła-sakramentu z sakramentem Chrystusa lepszym wydaje się określenie Kościoła jako sakramentu Chrystusa. Pojęcie Kościoła-prasakramentu odzwierciedla raczej stosunek do siedmiu rytów sakramentalnych.

W szczególnie sposób podnieść należy podkreślane mocno przez Schillebeeckxa dwuliniowe działanie sakramentów, które w linii zstępującej uświęcają człowieka, w linii zaś wstępującej uwydatniają swój charakter kultyczny. Schillebeeckx akcentuje mocno myśl, że sakramenty „najpierw” uświęcają, a „potem” są kultem, modlitwą.

Zwrócenie uwagi na wzajemny stosunek uświęcenia i kultu w sakramentach jest rzeczą o tyle ważną, że np. O. Semmelroth zdaje się akcentować odwrotność tego stosunku. W swej książce, *Die Kirche als Ursakrament*, autor ten stwierdza w sposób niejasny: „Stąd zaś pierwotny kierunek sensu („Sinnrichtung”) sakramentów jest określony wyraźnie jako (kierunek — A. S.) z dołu ku górze, sakramenty są także wyrazem człowieka”⁵³. Występujący w cytacie spójnik „także” pozwala przypuszczać, że autor żywi niejakie wątpliwości co do priorytetu kultycznego charakteru sakramentów. Gdzie indziej pisze jednak wyraźniej, że sakramenty są „przecież ze swej wewnętrznej istoty aktem kultycznym, dokonywującym się w kierunku od ludzi do Ojca. Stanowią sakramentalne odzwierciedlenie kultu, który teraz spełnia Chrystus — jako korelat swego przyjścia na świat — ze świata do Ojca”⁵⁴. Wysłunięcie aspektu kultycznego na plan pierwszy jeszcze dobitniej występuje w następującym sformułowaniu: „Mimo iż fakt, że przez sakramenty otrzymujemy łaskę — która przecież przychodzi z góry — pozwala najpierw przypuszczać rzecz odwrotną, sakramenty jako kul-

tyczne wykonywanie kapłańskiego urzędu Kościoła wykazują kierunek sensu („Sinnrichtung”) z dołu do góry, od ludzi do Boga⁵⁵.

W powyższym stanowisku Semmelrotha mamy do czynienia niewątpliwie z przeakcentowaniem i przerysowaniem momentu personalistycznego⁵⁶. Zafascynowanie ideą personalistycznego zaangażowania — od którego zresztą zależy, podkreślmy to, owocność sakramentu — wprowadzić może do nieobliczalnych wniosków. Całkowita słuszność jest po stronie P. Smuldersa, który zauważa, że w takim naświetleniu sakramenty „zdają się wówczas być czymś, co człowiek oferuje Bogu”, a „mówienie, że sakramenty skierowane są zasadniczo z dołu do góry ściera się z całym myśleniem tradycji o sakramentach, która upatruje w nich środki, poprzez które Bóg, przez Chrystusa, przez Kościół — a więc w linii zstępującej — uświęca człowieka”⁵⁷.

Wszelka spekulacja w dziedzinie sakramentologii winna respektować wniosek sformułowany przez Schillebeeckxa w słowach, według których w sakramentach wszelki ruch „bierze swój początek z góry, nie od człowieka do Boga, ale w Chrystusie Jezusie”⁵⁸.

PRZYPISY

¹ Szkic niniejszy wiąże się z moim artykułem, „Kościół jako prasakrament”, „Atheum Kapłańskie”, 57 (1965), 1—10.

² R. Schnackenburg, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament*, w: *Mysterium Kirche*, wyd. Holböck-Sartory, 1, Salzburg 1962, 89. Por. także: H. Clérissac, *Das Haus des lebendigen Gottes*, Salzburg-Leipzig 1936, 49. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1940¹², 26. E. Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakramente*, Heidelberg 1950, 107. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953, 38. J. Dijkman, *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*, Freiburg 1957, 1, 5.

³ Semmelroth, dz. cyt., 38.

⁴ Y. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, wyd. Grillmeier-Bacht, III, Würzburg 1954, 267.

⁵ B. Willemss, *Der sakramentale Kirchenbegriff*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 3 (1958), 277; por. Semmelroth, dz. cyt., 38.

⁶ F. Holböck, *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*, w: *Mysterium Kirche*, 246. Tę samą myśl zaakceptował już dawniej A. D. Sertillanges, *Katechismus der Ungläubigen*, IV: Die Sakramente, Graz 1934, 12.

⁷ *Les sept sacrements dans l'économie chrétienne*, „Maison-Dieu”, 30 (1952), 8 n.

⁸ Dz. cyt., 274—277.

⁹ *Christus sacrament van de godsonthoofing*, Bilthoven 1963, 17, 19.

¹⁰ Semmelroth, dz. cyt., 38.

¹¹ Np. Semmelroth, dz. cyt., 38 n., powołuje się m. i. na następujące wypowiedzi: W Chrystusie „okazała się dobroć i łaskawość Boga” (Tyt. 3, 4); „Po rozlicznych i różnych sposobach, jakimi niegdyś Bóg przemówił do ojców przez Proroków — na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (Hebr. 1, 1); „Kto widzi mnie, widzi Ojca” (J. 14, 9); Logos „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol. 1, 15). — B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, London 1960, 350, cytuje Kol. 1, 25—27: „... abym wypełniał słowo Boże. Jest ono tajemnicą — „tò mystérion”, sacramentum — zakrytą przed wiekami wobec narodów, a teraz objawioną świętym jego, którym Bóg chciał objawić bogactwo chwały tej tajemnicy — „toù mystériou”, sacramenti — między poganami, tj. Chrystusa”; 1 Tym. 3, 16: „... wielką tajemnicą — „tò mystérion”, sacramentum — pobożności jest ten, który zjawił się w ciele, usprawiedliwiony był w duchu, ukazał się aniołom, głoszony był poganom, znalazł wiarę na świecie i wniebowzięty był w chwałę”. Ze świadectw starochrześcijańskich na uwagę zasługują: Augustyn, Ep. 187, n. 34 (PL 33, 845): „Non enim est aliud Dei mysterium nisi Christus”. Leon W., *Sermo 74*, 2 (PL 54, 398): „Quod Redemptoris nostri conspicium fuit in sacramenta transiit”. Tertulian,

Adv. Iud., c. 9 (PL 2, 623 B): „Sic et Iesus, ab nominis sui futurum sacramentum”. Tenże, *Adv. marc.*, I, II, c. 27 (PL 2, 317 C): „Christus sacramentum est humanae salutis”.

¹² Leeming, dz. cyt., 350.

¹³ A. Bovis, *L'Église et son mystère*, Paris 1961, 70 n.

¹⁴ Willem s, dz. cyt., 279.

¹⁵ H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1952⁵, 50.

¹⁶ Willem s, dz. cyt., 278. Określenia Chrystus-prasakrament, względnie sakrament pierwotny używa m. i. M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*, II/1, 301; Holböck, dz. cyt., 246; G. Hibbert, *Body, Soul and Sacrament*. „Tijdschrift voor Filosofie en Theologie”, 24 (1963), 75; Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 41.

¹⁷ Hibbert, dz. cyt., 75.

¹⁸ Th. Soiron, *Der sakramentale Mensch*, Freiburg Br. 1949, 1.

¹⁹ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg Br. 1955³, 136.

²⁰ Schmaus, *Kath. Dogmatik*, II/2, 301.

²¹ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg Br. 1963, 17.

²² A. Chavasse, *Eglise et apostolat*, Paris 1955², 113.

²³ Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, 39 n. Tenże, *Die Kirche als „sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes”*, „Scholastik”, 28 (1953), 27.

²⁴ Por. s. 5 nin. artykułu.

²⁵ K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, 137.

²⁶ *Kirche und Sakramente*, 13.

²⁷ Tamże, 14.

²⁸ Tamże, 14 n.

²⁹ Tamże, 15.

³⁰ Tamże.

³¹ *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, I, 204.

³² Tamże, 209.

³³ Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, „Geist und Leben”, 26 (1953), 285 n.

³⁴ Balthoven 1963. Książka ta w sposób doraźny i szkicowy zastępuje przygotowywany do druku i od lat wyczekiwany drugi tom dzieła, *De sacramentele heilseconomie*, Antwerpen-Bilthoven 1952.

³⁵ W: *Fragen zur Theologie heute*, wyd. J. Feiner - J. Trütsch - Fr. Böckle, Einsiedeln 1960³, 379—402.

³⁶ „Studia Catholica”, 34 (1959), 267—283.

³⁷ *Christus sacrament...*, 13.

³⁸ Tamże, 14.

³⁹ Tamże oraz: *Godsdienst en Sacrament*, 272.

⁴⁰ *Christus sacrament...*, 26; *Sakramente als Organe...*, 395 n.

⁴¹ *Christus sacrament...*, 24.

⁴² *Sakramente als Organe...*, 384.

⁴³ *Godsdienst en Sacramenten*, 272 n.; *Christus sacrament...*, 26 i 40; *Sakramente als Organe...*, 395 n.

⁴⁴ *Christus sacrament...*, 27, 31 i 34.

⁴⁵ *Sakramente als Organe...*, 382 n.

⁴⁶ *Christus sacrament...*, 28 n.

⁴⁷ Tamże, 44.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, 50.

⁵⁰ Tamże, 47.

⁵¹ Dz. cyt., 2.

⁵² *De sacramentele heilseconomie*, 276.

⁵³ S. 82.

⁵⁴ *Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade”*, 35.

⁵⁵ Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt a. M. 1956, 286.

⁵⁶ Wypowiedzi Semmelrotha w tej kwestii nie są zresztą jednoznaczne. Gdzie indziej autor ten przyznaje, iż gwarancja związana z działaniem sakramentu może na pierwszy rzut oka wywołać wrażenie gwałtu, jaki człowiek jest w stanie zadać Bogu. W rzeczywistości jednak, twierdzi Semmelroth, przyjmując sakramenty człowiek tylko ujmuje wyciągniętą rękę Bożą, po którego stronie leży cała inicjatywa. Por. *Personalismus und Sakramentalismus*, w: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, 217. Przytoczona uwaga nie pozbawia jednak znaczenia tekstów cytowanych wyżej.

⁵⁷ *Sacramenten en Kerk*, „Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie", 19 (1956), 404 n.

⁵⁸ *Des sacramentele heilseconomie*, 519.

LES FONDEMENTS CHRISTOLOGIQUES DE L'EGLISE COMME SACREMENT PRIMORDIAL

(Résumé)

La notion de l'Eglise comme sacrement primordial constitue l'une de ses définitions les plus répandues (à côté de celles de l'Eglise Corps Mystique et Peuple de Dieu). L'auteur de l'article s'efforce de répondre aux questions touchant aux liens qui existent entre l'Eglise en tant que sacrement primordial et la Christologie. La sacramentalité de l'Eglise est étroitement liée et dépendante de la sacramentalité de la personne du Christ, qui lui-même en tant que Dieu et Homme est l'exemple fondamental de toute sacramentalité. A l'appui de cette thèse il y a non seulement de nombreux textes du Nouveau Testament, mais encore l'interprétation globale de l'Evangile. Afin de rendre le sujet plus clair, l'auteur s'en réfère à deux théologiens contemporains — K. Rahner et E. H. Schillebeeckx dont il expose et apprécie les théories. L'auteur propose enfin, de définir l'Eglise comme le sacrement du Christ, pour souligner davantage les liens qui existent entre l'Eglise comme sacrement primordial et le Christ sacrement primordial.