

Ks. TEOFIL SIUDY

## SAKRAMENTALNA NATURA KOŚCIOŁA W UJĘCIU OTTO SEMMELROTHA

W rozwijającej się eklezjologii powstał w ostatnich dziesiątkach lat nowy kierunek, zwany eklezjologią sakramentalną<sup>1</sup>. Do głównych jego przedstawicieli należy niemiecki teolog Otto Semmelroth, autor pracy *Kirche als Ursakrament*, którego poglądy z tego zakresu będą przedmiotem niniejszego artykułu<sup>2</sup>.

Punktem wyjścia dla O. Semmelrotha piszącego swą rozprawę o Kościele-prasakramencie stała się głośna encyklika papieża Piusa XII *Mystici Corporis Christi*<sup>3</sup>. Sakramentalna interpretacja Kościoła wymaga — jego zdaniem — aby spojrzeć wpieryw na Kościół jako na Mistyczne Ciało Chrystusa, ponieważ i sam Chrystus — którego przedłużenie, kontynuację stanowi właśnie Kościół — może być i jest interpretowany sakramen-

---

<sup>1</sup> Artykuł stanowi jeden z rozdziałów pracy licencjackiej. Odnośnie określenia „eklezjologia sakramentalna” por. I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Kraków 1970, 142.

<sup>2</sup> *Kirche als Ursakrament* jest fundamentalną pracą O. Semmelrotha, w której przedstawił swoją eklezjologię sakramentalną. Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się we Frankfurcie nad Menem w r. 1953. Autor pisze na ten temat także w innych swoich pracach. Do najnowszych z nich należy zaliczyć: *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: *Mysterium salutis*, t. IV, 1, 1972, 309—356. Do przedstawicieli tego kierunku należą także: E. Schillebeeckx, K. Rahner, H. de Lubac i inni. Por. także opracowania polskie tego zagadnienia: A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapłańskie”, 57 (1965) 1—10; tenże, *Chryzologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1 (1968) 93—104; tenże, *Eklezjalna treść sakramentów*, „Collectanea Theologica”, 3 (1969) 19—33.

<sup>3</sup> Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, 29 iunii 1943, AAS 35 (1943) 193—248.

talnie<sup>4</sup>. Więcej, Chrystus sam w sobie jest „typem wszelkiej sakramentalności”<sup>5</sup>.

U podstaw sakramentalnego ujmowania Kościoła przez O. Semmelrotha leży także nawiązanie do trydenckiej definicji dogmatycznej sakramentu, jako widzialnego znaku sprawiającego niewidzialną łaskę, którą oznacza<sup>6</sup>.

Wreszcie autor stwierdza — w założeniach — że w pewnym stopniu można odnieść do Kościoła klasyczne rozróżnienie, dopatrujące się w sakramencie jak gdyby trzech kolejnych stopni głębi, a mianowicie: „sacramentum”, „res et sacramentum” i „res”<sup>7</sup>. To właśnie rozróżnienie pozwala mu określić kolejno elementy struktury sakramentalnej Kościoła. Stąd też i niniejszy artykuł, ukazujący sakramentalną naturę „Ursakramentu”, ukazuje ją na tych kolejnych trzech stopniach: „sacramentum” Kościoła, jego „res et sacramentum” i wreszcie „res” Kościoła.

### 1. KOŚCIÓŁ — SPOŁECZNOŚĆ „ZNAKIEM SAKRAMENTALNYM”

Aby Kościół mógł być nazwany i ujmowany jako sakrament, w jego strukturze musi znajdować się najpierw element (lub elementy), pełniący funkcję znaku sakramentalnego („sacramentum”). O. Semmelroth odkrywa w strukturze Kościoła ten właśnie element drogą szczegółowych analiz istoty każdego znaku sakramentalnego. Jak to można zauważyć, obiera tę drogę dlatego, aby odszukać i wyczerpać istotną treść znaku sakramentalnego, a tym samym, aby uniknąć niebezpieczeństwa zacieśnienia jego struktury do elementu tylko i wyłącznie materialnego.

Do odkrycia istoty każdego znaku sakramentalnego, a tym samym do wskazania w strukturze Kościoła elementu pełniącego funkcję znaku sakramentalnego, dochodzi nasz autor dwoma drogami. Z jednej strony rozpatruje on Osobę Chrystusa w świetle definicji dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego, gdyż właśnie Chrystus jest wzorem wszelkiej sakramentalności; z drugiej zaś — naukę Dekretu dla Ormian Soboru Florenckiego odnośnie elementów składowych każdego sakramentu, zwłaszcza zaś znaku sakramentalnego.

Sobór Chalcedoński uczy, że w Chrystusie „natura boska i ludzka współlistnieją razem bez pomieszenia i bez zamiany, bez podziału i bez rozłączania”<sup>8</sup>. Twierdzenie to, jak zauważa autor, odnosi się nie tylko do

<sup>4</sup> Por. Semmelroth, *Kirche als Ursakrament*, 42.

<sup>5</sup> Por. także, 39; *Christus ist Urbild aller Sakramentalität*.

<sup>6</sup> Por. tamże, 39; *Christus ist Urbild aller Sakramentalität*.  
burgi Br. 1973<sup>35</sup>).

<sup>7</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 102—103.

<sup>8</sup> „unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum”, DS 301.

chrystologii, ale ma także zasadnicze znaczenie dla całej eklezjologii i sakramentologii<sup>9</sup>. Wskazuje ono wyraźnie, że w Chrystusie Słowo, łącząc się z naturą ludzką, pozostawiło tę naturę w niczym nienaruszoną i nieograniczoną.

W sprzeczności z takim ujęciem stoi — zdaniem O. Semmelrotha — pogląd apolinarystów, że w Chrystusie Słowo zamieszkało w ciele zajmując w nim miejsce rozumnej duszy ludzkiej. Twierdzenie takie jest niedopuszczalne, gdyż zakładając, że element materialny (w Chrystusie) jest bezpośrednio ożywiany przez element boski, z wyłączeniem wszelkiego duchowego elementu naturalnego (rozumnej duszy), „uszczupla się” Chrystusa<sup>10</sup>.

Sformułowane uprzednio twierdzenie, że Chrystus jest typem wszelkiej sakramentalności — zdaniem autora — będzie słuszne jedynie wtedy, gdy rzeczywistość Boga-Człowieka ujmemy zgodnie z definicją Soboru Chalcedońskiego, nie ograniczając i nie uszczuplając w niczym Jego ludzkiej natury. Dopiero wtedy, tak ujęta natura ludzka Chrystusa, jak na to wskazuje Nowy Testament<sup>11</sup>, będzie „sakramentalnym objawieniem Syna Bożego, »widzialnym kształtem niewidzialnego Boga«”<sup>12</sup>. Znak sakramentalny: integralna natura ludzka Chrystusa, nie będzie tylko elementem czysto materialnym, zewnętrznym, ponieważ znajdzie się w nim także miejsce i na duchowy element naturalny (dusza ludzka Chrystusa).

Potwierdzenie słuszności powyższych spostrzeżeń odnośnie znaku sakramentalnego, a równocześnie jakby drugą drogę prowadzącą do stwierdzenia obecności elementu materialnego i duchowego w strukturze znaku sakramentalnego, stanowi — dla naszego autora — analiza nauki Dekretu Soboru Florenckiego dotyczącej elementów składowych każdego sakramentu.

Sobór ten stwierdza, że znak sakramentalny, sam w sobie, składa się z elementu materialnego (rebus tamquam materia) i z elementu osobowego wyrażającego aspekt duchowy (verbis tamquam forma)<sup>13</sup>. Nie można zatem widzialnego znaku sakramentalnego interpretować wyłącznie w sposób materialny. Znak ten posiada także swój aspekt duchowy (pojęciowy), wyrażony przez słowo (verbum), „które zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy materią (lub działaniem zewnętrznym), a znaczeniem nadprzyrodzonym i mistycznym. Znak otrzymał je na mocy ustanowienia Bożego

<sup>9</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 105.

<sup>10</sup> Por. tamże, 106.

<sup>11</sup> Autor wskazuje tutaj na teksty: Tt 3,4; Hbr 1,1; J 14,9; Kol 1,15.

<sup>12</sup> „sakramentale Epiphany des Gottessohnes ist, «sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes», Semmelroth, dz. cyt., 41.

<sup>13</sup> DS 1312.

i przekracza ono jego naturę”<sup>14</sup>. Jest zatem w znaku sakramentalnym naturalny element duchowy (pojęciowy) — znaczenie naturalne znaku. Ma on znaczenie istotne, ponieważ bezpośrednio wiąże się i wskazuje na skutek nadprzyrodzony i to nie inaczej, jak drogą analogii, tak, że „znaczenie naturalne znaku wskazuje obserwatorowi określony kierunek, który przedłuża się poniekąd w dziedzinę nadprzyrodzonego skutku sakramentu”<sup>15</sup>. W tych słowach zawarta jest — zdaniem naszego autora — podstawowa, klasyczna prawda ekonomii zbawienia, która mówi, że „łaska nie niszczy natury, ale ją zakłada i wykańcza i uzupełnia ją w sensie wewnętrznym”<sup>16</sup>.

Znaki sakramentalne, oznaczające i sprawiające łaskę, nie są zatem i nie mogą być, w myśl tej zasady, pozbawione swego znaczenia naturalnego, które przedtem, zanim zaczęły wskazywać na coś wyższego w dziedzinie nadprzyrodzonej, posiadały w egzystencji ludzkiej. Znaki sakramentalne pochodzą po prostu z życia, jako odpowiednie dla oznaczenia pewnych wydarzeń nadprzyrodzonych w procesie naszego zbawienia. Łatwo to wykazać — zdaniem O Semmelrotha — przy wszystkich siedmiu sakramentach. Tak jest na przykład w sakramencie chrztu, gdzie obmycie, użyte jako znak sakramentalny dla oznaczenia skutku nadprzyrodzonego, odpowiada znaczeniu obmycia w życiu codziennym. Naturalna funkcja przedmiotu czy czynności pozwala już orientować się, o jaki skutek w dziedzinie nadprzyrodzonej chodzi. Konkretnie zaś określa ten skutek forma sakramentu, słowa wskazujące na skutek nadprzyrodzony. Wykorzystanie i podniesienie przedmiotów oraz czynności, mających znaczenie dla rozwoju naszego życia doczesnego, do symboli oznaczających i rozwijających życie nadprzyrodzone, świadczy o wciągnięciu całego człowieka, w pełnym jego wymiarze, ze „wszystkimi jego sprawami” w porządek nadprzyrodzony<sup>17</sup>. Wyraża się to najpełniej w Jezusie Chrystusie, który sam w sobie stał się typem wszelkiej sakramentalności. W Nim „prosta egzystencja ludzka została podniesiona wzwyż i zaopatrzona w nowe znaczenie, stała się ona naczyniem świętym i symbolem Boga”<sup>18</sup>. Podobnie, gdy chodzi o sakramenty ustanowione przez Chrystusa<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> „steht offensichtlich in der Mitte zwischen dem stofflichen Ding oder der äusseren Handlung und der übernatürlich — gnadenhaften Sinnhaftigkeit, die das Zeichen durch Gottes Einsetzung über seine Natur hinaus bekommt”, Semmelroth, dz. cyt., 107—108.

<sup>15</sup> „die natürliche Bedeutung des Zeichnes weist den Betrachter in eine bestimmte Richtung, die auch in der übernatürlichen Wirkung des Sakramentes ihre Bedeutung behält”, tamże, 108.

<sup>16</sup> „die Gnade die Natur nicht zerstöre, sondern voraussetze und in ihrem immanenten Sinn vollende”, tamże.

<sup>17</sup> Por. tamże, 104—113.

<sup>18</sup> „Er ist in Christus über sein reines Menschsein hinaus zu einer neuen Bedeutung erhoben, zum heiligen Gefäss und Symbolon Gottes”, tamże, 110.

<sup>19</sup> Por. tamże, 111—112.

Przenosząc powyższe stwierdzenia na grunt eklezjologii, O. Semmelroth zaznacza wyraźnie, że — analogicznie jak w chrystologii — występują i tutaj pewne niebezpieczeństwa, gdy chodzi o przedstawianie rzeczywistości Kościoła. I tutaj — analogicznie do apolinaryzmu w chrystologii — można łatwo dojść do ograniczenia struktur naturalnych Kościoła do elementu czysto materialnego, zjawiskowego — wprowadzając na to miejsce element boski, a mianowicie Ducha Świętego, rozumianego w sensie „duszy naturalnej” Kościoła. I wtedy nie będzie już można aplikować do rzeczywistości Kościoła pojęcia znaku sakramentalnego, znaku, który — oprócz elementu materialnego — powinien zawierać w swej strukturze także i naturalny element duchowy<sup>20</sup>.

W ten sposób dochodzi O. Semmelroth do zasadniczego stwierdzenia, że funkcję znaku sakramentalnego na gruncie Kościoła może spełniać tylko rzeczywistość porządku naturalnego, podniesiona do porządku nadprzyrodzonego, przy zachowaniu zasady, że łaska nie niszczy natury. Tą rzeczywistością, według naszego autora, jest społeczność ludzka Kościoła, jest sam człowiek, o ile on istnieje prawdziwie w tej społeczności, o ile on posiada w niej świadomość swego własnego „ja”<sup>21</sup>. Znakiem sakramentalnym jest tutaj „cała społeczność ludzka Kościoła”, społeczność brana w swej integralności. Brak któregośkolwiek elementu konstytutywnego społeczności Kościoła spowodowałby niewątpliwie zafałszowanie znaku sakramentalnego.

Mówiąc o sakramentalnym znaku Kościoła, jaki tworzy społeczność jego członków, musi się mieć zawsze na uwadze to, że nie chodzi tu tylko o rzeczywistość czysto materialną, zewnętrzną, w sensie zespołu poszczególnych jednostek ludzkich. I tutaj, w społeczności członków Kościoła, trzeba doszukać się także, jak zaznacza nasz autor, naturalnego elementu duchowego tej wspólnoty („formy” znaku sakramentalnego)<sup>22</sup>. Miejsce formy w tej społeczności ludzkiej, zdaniem autora, zajmuje rzeczywistość porządku intencjonalnego, która wywiera wpływ na każdego z członków tej wspólnoty. Na ową rzeczywistość intencjonalną składa się jedność członków, wspólnota woli i podobieństwo działania tychże członków społeczności Kościoła; składają się naturalne siły religijne, tkwiące w człowieku i znajdujące w społeczności Kościoła swoją aktualizację<sup>23</sup>. Nasz autor, wskazując na tę rzeczywistość intencjonalną, która stanowi „duszę naturalną” Kościoła, a tym samym niezastąpiony element w rzeczywis-

<sup>20</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 106.

<sup>21</sup> Por. tamże, 115.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, 117; a także: L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972, 340; R. Sobański, *Zarys teologii prawa kościelnego*, Warszawa 1973, 64.

tości pełniącej funkcję znaku sakramentalnego, odwołuje się do nauki encykliki *Satis cognitum* Leona XIII: „Oto ten, który ustanowił jeden Kościół, ustanowił także „jedność”, tzn. taką naturę, która tych wszystkich, którzy stają się jego członkami, jednoczy w jedno przez bardzo ściśle więzy społeczne, jako jeden lud, jedno królestwo, jedno ciało. „Jedno jest ciało, jeden duch, bo też zostaliście wezwani w jednej nadziei waszego powołania” (Ef 4,4) ... Otóż, tak wielka i tak absolutna jedność pomiędzy ludźmi powinna mieć koniecznie jako fundament zgodę i jedność rozumową, skąd wypływa w sposób naturalny harmonia woli i zgoda w działaniu”<sup>24</sup>. Dopiero ta rzeczywistość intencjonalna, zwana „duszą naturalną” Kościoła, w ścisłym powiązaniu z zewnętrzną, czysto materialną rzeczywistością, jaką jest zespół poszczególnych jednostek ludzkich wspólnoty Kościoła, stanowi znak sakramentalny w sakramentalnej naturze Kościoła.

## 2. ZBAWCZE DZIEŁO CHRYSTUSA „ZNAKIEM I SAKRAMENTEM” KOŚCIOŁA

Z kolei powstaje pytanie: na jaką rzeczywistość wskazuje i jaką rzeczywistość wyraża, u O. Semmelrotha, sakramentalny znak społeczności Kościoła?

Autor *Kirche als Ursakrament* zauważa, że główną tajemnicą Kościoła jest uobecnić człowiekowi dzieło Odkupienia<sup>25</sup>. Na podstawie tej i innych wypowiedzi autora należy wnioskować, że właśnie, to dzieło Odkupienia Chrystusowego, jest tą rzeczywistością, na którą wskazuje bezpośrednio sakramentalny znak społeczności Kościoła. Dzieło to musi być jednak ujęte i odczytane w sposób właściwy, znowu w swych pełnych wymiarach. Często bowiem, na przestrzeni wieków, wiązano dzieło Odkupienia, prawie że wyłącznie, z Ofiarą krzyżową Chrystusa. Inne zaś wydarzenia zbawcze (nawet i samo Wcielenie) uważano za coś wstępnego, co nie miało większego wpływu na dzieło odkupieńcze dokonane na krzyżu. Wyrazem takiego stanowiska w teologii był często spotykany podział nauki o Chrystusie na dwie części: z jednej strony chrystologia (Wcielenie — unia hipostatyczna), a z drugiej soteriologia (Ofiara krzyżowa)<sup>26</sup>.

Celem ustalenia właściwej koncepcji Odkupienia, autor odwołuje się do nauki Kościoła pierwszych wieków, gdzie — obok Ofiary krzyżowej — jako istotny element Odkupienia wskazuje się także Wcielenie. Przecież już ono dokonało się „propter nos homines et propter nostram salutem”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Leo XIII, Encyclica *Satis cognitum*, 29 iunii 1896, „ASS”, 28 (1896) 715.

<sup>25</sup> Semmelroth, dz. cyt., 146.

<sup>26</sup> Por. tamże, 147—151; autor nie czyni tutaj wyraźnych odnośników do konkretnych autorów.

<sup>27</sup> Por. tamże, 151; autor powołuje się tutaj na Symbol Epifaniusza (374 r.) DS 44, a także na Symbol nicejsko-konstantynopolski (381 r.) DS 150.

W tym kierunku idzie także interpretacja Ojców Kościoła, gdy stwierdzają, że „przez Wcielenie Chrystus połączył się z rodzajem ludzkim, stwarzając w ten sposób niezbędne warunki, aby Jego dzieło ofiarnicze miało wartość odkupieńczą dla całego rodzaju ludzkiego”<sup>28</sup>.

Poza tym, jak twierdzi O. Semmelroth, jeszcze jedno „ograniczenie” dzieła, dokonanego przez Chrystusa, występuje już w samym terminie „Odkupienie”. Nazywając dzieło Chrystusa „Odkupieniem”, a Jego samego „Odkupicielem”, nie wyczerpuje się także całej treści omawianej rzeczywistości, ponieważ wskazuje się przez to tylko na stronę negatywną tego dzieła, a to nie wyczerpuje jego całości. Chrystus przyszedł nie tylko po to, aby odkupić nas z grzechu, ale także i po to, aby „połączyć ludzkość z Bogiem na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, podnieść nas do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej”<sup>29</sup>. Terminem bardziej adekwatnym, na oznaczenie i wyrażenie całej treści dzieła dokonanego przez Chrystusa, jest — według naszego autora — określenie „Pośrednik” (Mittler) stosowane do Chrystusa przez Nowy Testament (np. 1 Tm 2,3—5; Ga 3,20; Hbr 8,6)<sup>30</sup>. Termin ten stał się centralnym i zasadniczym terminem w całej eklezjologii sakramentalnej Otto Semmelrotha. Zasługuje to na szczególne podkreślenie. Według autora *Kirche als Ursakrament* — jak to zostanie wykazane — Kościół tylko o tyle można nazwać sakramentem, o ile stanowi on kontynuację Chrystusa w Jego roli Pośrednika<sup>31</sup>.

Aby właściwie odczytać i zrozumieć myśl naszego autora, należy już tutaj — u podstaw — uchwycić zasadnicze wymiary tej rzeczywistości, na jaką wskazuje termin „Pośrednik”. Dzieło Chrystusa jest dziełem Pośrednika. Jak każde tego rodzaju dzieło, również i na płaszczyźnie czysto naturalnej, wymaga ono istnienia dwóch stron, dwóch osób pomiędzy którymi staje pośrednik, „by iść od jednej strony do drugiej i połączyć jedną z drugą”<sup>32</sup>. „Dzieło Chrystusa-Pośrednika to ruch o dwóch fazach: ruch przejścia od bieguna boskiego do ludzkości i ruch powrotu od ludzkości do Ojca. W dziele Odkupienia mamy trzech osobowych partnerów: Bóg odwieczny z jednej strony, ludzie jako stworzenia i jako grzesz-

---

<sup>28</sup> „... dass sich in der Menschwerdung Christus in die Einheit mit dem Menschengeschlecht gesenkt hat und so die Voraussetzung dafür schuf, dass sein Opferwerk Bedeutung und Glütigkeit für das ganze Menschengeschlecht haben wird”, Semmelroth, dz. cyt., 153. Autor mówi tutaj ogólnie o Ojcach Kościoła, nie wymieniając ich imiennie.

<sup>29</sup> „... um die Menschheit über ihre Natur hinaus mit Gott zu vereinen, um uns in die Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes zu erheben”, tamże, 155.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Por. tamże, 155—165.

<sup>32</sup> „Ein solcher Mittler hätte die Aufgabe, von dem einen Partner zum anderen, vom anderen zum einen zu gehen und sie so zu verbinden”, tamże, 156.

nicy z drugiej strony, a pomiędzy nimi Pośrednik w ruchu od Boga do ludzkości i od ludzkości do Boga”<sup>33</sup>.

Określając zatem dzieło Chrystusa dziełem Pośrednika, wskazuje się tym samym i stwierdza, jak zauważa autor, że w historii życia i działalności ziemskiej Chrystusa zaznaczyły się te dwa ukierunkowania, właściwe dla każdego pośrednictwa: kierunek zstępujący — od Boga do ludzkości, i kierunek wstępujący (powrotny) — od ludzkości do Boga. Jak stwierdza autor, kierunki te i odpowiadający im ruch Boskiego Pośrednika, są rzeczywiście widoczne w historii ziemskiego życia Chrystusa, chociaż w pewnych momentach przenikają się i wtedy występuje pewna trudność ich oddzielenia i uchwycenia ich istotnych elementów. Najbardziej wyraźnie są one oddzielone na początku i na końcu ziemskiego życia Chrystusa: Wcielenie — kierunek zstępujący, Ofiara krzyżowa — kierunek wstępujący zbawczego pośrednictwa<sup>34</sup>. W tych dwu fazach zbawczego pośrednictwa obserwujemy aktywność nie tylko samego Pośrednika, choć na pozór mogłoby się tak wydawać. Aktywne są także i strony pomiędzy którymi pośredniczy Chrystus.

W pierwszej fazie — we Wcieleniu — widzimy z jednej strony działalność Boga Ojca, który jest „posyłającym”, z drugiej zaś strony widać także działalność ludzkości reprezentowanej w osobie Maryi, która to działalność polega na „przyjęciu”; aktywny jest także i sam Pośrednik<sup>35</sup>.

W podobny sposób zaangażowani są trzej partnerzy w drugiej fazie, w kierunku przeciwnym, w momencie Ofiary krzyżowej. Jest to kierunek do Ojca. Maryja znowu i tutaj, jako reprezentantka całej ludzkości, stoi pod krzyżem, składa wraz z Chrystusem-Pośrednikiem Ofiarę, która przyjęta jest przez Ojca<sup>36</sup>. Takie, zdaniem O. Semmelrotha, są zasadnicze linie dzieła dokonanego przez Chrystusa-Pośrednika.

Te charakterystyczne linie, ta dwufazowość zbawczego pośrednictwa, jak wyraźnie stwierdza nasz autor, są zawarte i uobecnione w Kościele ujętym w sposób integralny<sup>37</sup>. Integralna koncepcja Kościoła, oparta na encyklice *Mystici Corporis*, wskazuje na dwa istotne elementy w strukturze Kościoła: zarówno na hierarchię, jak i na społeczność wiernych. One razem dopiero tworzą „cały” Kościół. Nie można utożsamiać Kościoła, jak

---

<sup>33</sup> „Das Werk des Mittlers ist also eine doppelphasige Bewegung: Hinbewegung vom göttlichen Pol zum Menschen und Herbewegung aus dem Bereich der Menschen zum Vater zurück. Am Werk der Erlösung sind daher drei personale Partner beteiligt: der unendliche Gott auf der einen Seite, die Menschen als Geschöpfe und als Sünder auf der anderen Seite...; und dazwischen der Mittler in der Bewegung von Gott zu den Menschen und von den Menschen zu Gott”, Semmelroth, dz. cyt., 157.

<sup>34</sup> Por. tamże, 159.

<sup>35</sup> Por. tamże, 162.

<sup>36</sup> Por. tamże, 164.

<sup>37</sup> Por. tamże, 167—170.



się to czasem spotyka, ani z samą hierarchią, ani też z samą społecznością wiernych. Przy takich ujęciach Kościoła nie można odczytać w pełni jego sakramentalnej struktury. We właściwym, integralnym ujęciu Kościoła, hierarchia i społeczność wiernych, kierowana przez tę hierarchię, przeciwstawiają się sobie w strukturze dwubiegunowej. Jest to rzecz istotna i nienaruszalna, jak stwierdza O. Semmelroth, pomimo zmienności widzialnej postaci Kościoła, pomimo różnych form spotykania się hierarchii z wiernymi, pomimo zmian jakie mogą nastąpić w formie zarządzania Kościołem <sup>38</sup>.

Autor *Kirche als Ursakrament* stara się znaleźć uzasadnienie, dlaczego Kościół zbudowany jest na zasadzie tego dualizmu i biegunowości. Nie wystarczy tutaj, narzucające się od razu, tłumaczenie socjologiczne, które w Kościele, podobnie jak w innych społecznościach ludzkich, suponuje i domaga się istnienia jakiejś władzy zwierzchniej, koniecznej do kierowania całością połączonych jednostek, całością organizmu społecznego. Odpowiedź jest tutaj głębsza. Ta struktura dwubiegunowa została zamierzona i określona przez samego założyciela Kościoła, przez Chrystusa. Ta opozycja wynika, i musi wynikać, w naturalny sposób z trwałej konsekracji sakramentalnej do odpowiednich zadań zarówno społeczności wiernych (przez chrzest i bierzmowanie), jak i hierarchii (przez sakrament kapłaństwa) <sup>39</sup>.

Ta dwubiegunowa struktura Kościoła leży u podstaw sakramentalnego obrazu dzieła zbawczego Chrystusa. Obraz ten znajdujemy w sakramentalnej strukturze Kościoła, gdzie właśnie „spotkanie hierarchii i społeczności wiernych jest obrazem dzieła zbawczego Chrystusa” <sup>40</sup>. Spotkanie to dokonuje się również dwufazowo, tak, jak i samo dzieło zbawcze. Przebiega ono, zdaniem naszego autora, w następujący sposób: z jednej strony hierarchia, duchowy Urząd, który jest w Kościele przedłużeniem niewidzialnego po wniebowstąpieniu Pana <sup>41</sup>, przedłuża działalność Chrystusa przez wypełnianie swoich urzędowych funkcji, z drugiej zaś — społeczność wiernych, uświęcona przez chrzest i bierzmowanie, przyjmuje, na wzór Maryi, Słowo Chrystusa z ust głoszącego je Urzędu i powraca do Ojca przez swoje zjednoczenie z Ofiarą Jezusa <sup>42</sup>.

Chrystus, jak widać, uczynił tę dwubiegunową strukturę Kościoła, charakterystyczną zresztą w jakimś stopniu dla każdej społeczności ludz-

<sup>38</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 171.

<sup>39</sup> Por. tamże, 172.

<sup>40</sup> „Die Polarität, in der Amt und Gemeinde einander begegnen, hat ihre tiefste Begründung darin, dass hier das Bild des Erlösungswerkes Christi gezeichnet ist...”, tamże, 176.

<sup>41</sup> Por. Semmeroth, *Das geistliche Amt*, Frankfurt a. M. 1958, 41.

<sup>42</sup> Por. Semmelroth, *Kirche...*, dz. cyt., 176.

kiej (władza — podwładni), sakramentalnym odzwierciedleniem (Nachzeichnung) swego dzieła zbawczego. I stąd sakramentalność Kościoła, według O. Semmelrotha, polega na stosunku biegunowości (Polarität) pomiędzy Urzędem a Gminą (społecznością wiernych)<sup>43</sup>. „Biegunowość ta (polaryzacja) w Kościele jest strukturalna i istotna, oraz «tak bardzo zdaje się narzucać ta polarna dwoistość jedności wszystkich „w Chrystusie”..., że nie może ona być tutaj nigdy zaniechana»”<sup>44</sup>. Biegunowość ta sprawia, że Kościół w swej widzialnej postaci stanowi najpierw obraz zbawczego dzieła Chrystusa, a po wtóre, że obraz ten nie tylko skierowuje pamięć patrzącego nań ku odzwierciedlonej rzeczywistości, lecz rzeczywistość tę w sposób obiektywny zawiera. Tak pojęta sakramentalność Kościoła, jak zaznacza autor *Kirche als Ursakrament*, jest zgodna z definicją sakramentu podaną przez Sobór Trydencki<sup>45</sup>.

Spotykając w Kościele hierarchię i społeczność wiernych oraz dostrzegając zachodzący pomiędzy nimi stosunek biegunowości, należy w nim widzieć sakramentalny obraz zbawczego dzieła Chrystusa („znak i sakrament” Kościoła). Obraz ten jest zawsze obecny i widoczny w strukturze Kościoła. Wskazuje na niego i do niego prowadzi „sakramentalny znak” społeczności Kościoła.

### 3. TRÓJCA ŚWIĘTA OSTĄTECZNĄ RZECZYWISTOŚCIĄ („RES”) KOŚCIOŁA JAKO SAKRAMENTU

Dzieło zbawcze Chrystusa, uobecnione w sposób sakramentalny w Kościele, nie wyczerpuje jeszcze — zdaniem O. Semmelrotha — całej rzeczywistości Kościoła ujętego sakramentalnie. To jest wciąż jeszcze poniekąd sfera znaku<sup>46</sup>, a nie najgłębsza i zasadnicza rzeczywistość czy warstwa sakramentu, zwana w języku scholastycznym „res” sakramentu. Dzieło zbawcze Chrystusa uobecnione w Kościele jest jeszcze samo w sobie rzeczywistością pośrednią — „res et sacramentum”. Aby zatem wyczerpać całość sakramentalnej rzeczywistości Kościoła, trzeba koniecznie dotrzeć do „res”, na które wskazuje i którego skutecznym znakiem jest dzieło zbawcze Chrystusa.

Autor *Kirche als Ursakrament* przypomina na tym miejscu, oczywiście

---

<sup>43</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 171: „Deshalb kann die Kirche ihre Sakramentalität nur erfüllen, wenn sie in der Polarität von Amt und Gemeinde gesehen wird”.

<sup>44</sup> „Diese Polarität in der Kirche ist strukturell und wesentlich, und «so sehr diese polare Zweiseitigkeit sich der Einheit aller „in Christus”..., könnte sie doch nicht aufgegeben werden», L. Boff, dz. cyt., 341; autor cytuję tutaj O. Semmelrotha, *Kirche als Ursakrament*, 203.

<sup>45</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 166.

<sup>46</sup> Por. tamże, 207—208.

dla każdego prawdę, że przez dzieło zbawcze Chrystusa człowiek został podniesiony i wszedł w sferę łaski. Łaska ta, mówiąc w duchu starożytnej tradycji greckiej, jest ubóstwieniem człowieka, a więc niejako zaproszeniem go do udziału w życiu wewnętrznym samego Boga, Boga w Trójcy<sup>47</sup>. A zatem, jak pisze nasz autor, dzieło zbawcze Chrystusa, które uobecnia nam Kościół, prowadzi nas ponad nie samo, aż do łaski w pełnym tego słowa znaczeniu, którą jest życie w Bogu Jedynym i Troistym. Obraz Kościoła, związany sakramentalnie z dziełem zbawczym Chrystusa, przedłuża swoje znaczenie i podnosi je ponad to dzieło, sięgając aż do Trójcy Świętej<sup>48</sup>.

O. Semmelroth wskazuje z kolei na te struktury Kościoła, które uobecniają w nim Tróję Świętą i sprawiają, że „Kościół jest Ciałem Trzech”<sup>49</sup>. Na wstępie autor stwierdza, że przedstawiona dwubiegunowa struktura Kościoła jest odbiciem życia wewnętrznego Trójcy Świętej. Spotkanie zaś pomiędzy hierarchią a wspólnotą wiernych, dokonywujące się w Kościele, ukazuje się jako obraz (znak) innego spotkania, spotkania dokonywującego się w Trójcy Świętej — spotkania Ojca i Syna w Duchu Świętym<sup>50</sup>. Chcąc wykazać w jaki sposób, tutaj na gruncie Kościoła, dokonywuje się to odwzorowanie, nasz autor sięga do nauki o Trójcy Świętej<sup>51</sup>. W traktacie o Trójcy Świętej interesuje O. Semmelrotha przede wszystkim zagadnienie pochodzenia Osób Bożych i ich wzajemnych relacji. Bóg Ojciec, w swoim odwiecznym poznaniu, rodzi Syna jako obraz i jako wyraz aktu swego poznania. Zrodzone, w ten sposób, Słowo nie pozostaje bierne w stosunku do Ojca. Następuje z kolei relacja Drugiej Osoby Trójcy — Syna (Słowa) do Ojca: oddanie Ojcu. Wynikająca z tej podwójnej relacji (Ojca do Syna i Syna do Ojca) miłość znajduje swoje „ucieleśnienie, w Trzeciej Osobie Bożej, w Duchu Świętym. Ojciec i Syn składają w Nim jakby swoją wzajemną miłość<sup>52</sup>.

Przenosząc tę naukę na grunt eklezjologii, nasz autor stwierdza, że odwzorowaniem wspomnianych relacji pomiędzy Ojcem i Synem są dwie fazy, dwa kierunki zbawczej działalności Chrystusa, urzeczywistnionej w Kościele. Pierwsza relacja: Ojca do Syna, relacja odwiecznego poznania Bożego, przedłużona jest niejako w rzeczywistość ziemską, dostępną człowiekowi, przez Wcielenie. Przez Wcielenie Syn „przekazuje dalej to po-

---

<sup>47</sup> Por. Semmelroth, dz. cyt., 210. Autor nie wskazuje tutaj konkretnie na żadnego przedstawiciela starożytnej tradycji greckiej.

<sup>48</sup> Por. tamże, 207.

<sup>49</sup> „Wo die drei, das ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, da ist die Kirche, welche der Leib der drei ist”. O. Semmelroth używa określenia Tertuliana. Cyt. za O. Semmelrothem: *Tertulian, De Bapt.* 6 — CSEL 20, 206.

<sup>50</sup> Por. O. Semmelroth, dz. cyt., 211.

<sup>51</sup> Por. tamże, 210—211.

<sup>52</sup> Por. tamże, 220.

znanie Boże i wytwarza w jakiś sposób we wspólnocie wierzących odbicie, aczkolwiek słabe, tego poznania Bożego”<sup>53</sup>. Odbicie zaś relacji przeciwnej: Syna do Ojca, możemy odnaleźć w fazie przeciwnej zbawczego ruchu Chrystusa-Pośrednika (powrót Chrystusa w Jego Ofierze do Ojca). I tutaj „uczestnictwo wspólnoty wiernych w Ofierze Chrystusa wyraża, w formie ludzkiej, relację Słowa do Ojca”<sup>54</sup>. W ten sposób odwzorowane są w Kościele, według naszego autora, relacje istniejące wewnątrz Trójcy Świętej pomiędzy Ojcem i Synem.

Stąd już tylko krok do tego, aby wykazać, jakie elementy w strukturze Kościoła pełnią funkcję obrazów (znaków) przybliżających człowiekowi nie tylko same te relacje, ale już i same Osoby Trójcy. Pomocne okazuje się tutaj charakterystyczne rozróżnienie, stosowane przez autora, który Pierwszą Osobę Trójcy Świętej — Ojca — stawia w pozycji i określa mianem „d a j a c e g o”, Syna (Słowo) zaś, jako pochodzącego od Ojca przez przekazanie Jego Bożej natury na drodze poznania — w pozycji „p r z y j m u j a c e g o”<sup>55</sup>. Przenosząc to z kolei na płaszczyznę Kościoła O. Semmelroth stwierdza, że hierarchia kościelna (Urząd), p r z e k a z u j a c a („dawanie”) Objawienie Boże i życie łaski, jest obrazem Ojca, Pierwszej Osoby Trójcy Świętej. Natomiast wspólnota wierzących (Gmina), która p r z y j m u j e przekazane jej przez hierarchię Objawienie Boże i życie łaski — jest wyraźnym obrazem Drugiej Osoby Bożej, Syna<sup>56</sup>. Słuszność takiej interpretacji potwierdza także, przytoczone przez autora, świadectwo Tradycji. Św. Ignacy Antiocheński zwraca się w swym liście do Magnezjan z apelem, aby byli posłuszni swemu biskupowi, jak Chrystus jest posłuszny Ojcu<sup>57</sup>. Podkreślony tutaj element posłuszeństwa ma swoje wystarczające uzasadnienie i staje się w pełni zrozumiały właśnie w świetle sformułowanych powyżej twierdzeń (posłuszeństwo temu, od którego się „otrzymuje”).

Z kolei powstaje pytanie: w jaki sposób, przez co staje się widoczna, w strukturze Kościoła, Trzecia Osoba Boża — Duch Święty? Szukając odpowiedzi na to pytanie, autor nasz zaznacza, że Duch Święty nie posiada w Kościele tego typu obrazu co Ojciec i Syn. Jawi się On niejako w sposób anonimowy. Wskazuje już na to sam termin, którym określa się Trze-

---

<sup>53</sup> „Die Bewegung läuft weiter, da der Sohn Mensch wird und die Erkenntnis Gottes weitergibt und in der gläubigen Gemeinde gewissermassen ein, wenn auch schwaches, Abbild der göttlichen Erkenntnis hervorbringt”, Semmelroth, dz. cyt., 211.

<sup>54</sup> „Diese Bewegung beginnt also beim Mitopfer der Gemeinde, die in Christus mitopfernd die Bezogenheit des Logos auf den Vater in menschlicher Gestalt nachvollzieht”, tamże.

<sup>55</sup> Por. tamże, 210.

<sup>56</sup> Por. tamże, 214—215.

<sup>57</sup> Cyt. za O. Semmelrothem: *św. Ignacy Antiocheński, Ad. Magnes.*, 13,2.

cią Osobę Trójcy, termin: „Duch Święty”. Termin ten nie jest nazwą tak bezpośrednio uchwytą dla człowieka i oznaczającą w ten sposób, jak terminy: „Ojciec” i „Syn”<sup>58</sup>. Chcąc znaleźć, w strukturze Kościoła, tę rzeczywistość, która w jakiś sposób będzie wskazywać na Trzecią Osobę Bożą — Ducha Świętego, nasz autor zwraca uwagę na rolę Ducha Świętego w życiu trynitarnym. Wskazuje na nią charakterystyczna forma zakończenia wszystkich modlitw liturgicznych Kościoła: „przez Chrystusa Syna Twego, Pana naszego, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego”<sup>59</sup>. Powołując się na to świadectwo z liturgii O. Semmelroth wykazuje, że Duch Święty pełni w życiu trynitarnym funkcję jednoczącą — to właśnie Duchowi Świętemu przypisywana jest jedność Ojca i Syna. Duch Święty jest wyrazem jedności, ponieważ On już sam w sobie jest jednością pomiędzy Ojcem i Synem. Pochodzi On z wzajemnego daru, z płodnej jedności dwóch pierwszych Osób Trójcy Świętej; nazywany jest często przez Ojców Kościoła pocałunkiem Ojca i Syna<sup>60</sup>. I właśnie dlatego, zdaniem naszego autora, „zwykło się często zakładać relację pomiędzy płodnością twórczą i Duchem Świętym”<sup>61</sup>. W związku z tą, tak specyficzną, funkcją jednoczącą, Duch Święty nie ma w Kościele tego typu „statycznego” odwzorowania co Ojciec i Syn.

Przechodząc do rzeczywistości Kościoła, autor *Kirche als Ursakrament*, stwierdza, że o obecności Ducha Świętego świadczy tutaj płodność Kościoła. W płodności Kościoła widzi autor odwzorowanie („obraz”) Ducha Świętego. To jest także podstawą, jak podkreśla, że nazywa się Ducha Świętego „duszą” tegoż Kościoła. Ta specyficzna nazwa i związana z nią odpowiednia funkcja przysługuje tylko Duchowi Świętemu, chociaż w Kościele jest obecna cała Trójca Święta, a więc także i dwie pierwsze Osoby: Ojciec i Syn<sup>62</sup>. Kościół staje się płodny w momencie, gdy dochodzi w nim do wzajemnego spotkania wspólnoty wierzących (Gminy) z hierarchią (Urzędem). W chwili, gdy wspólnota otrzymuje od hierarchii we wierze Słowo Boże i wraca — idąc z nią — ku Ojcu na drodze ofiary, Kościół staje się płodny sam w sobie. „Hierarchia jest elementem ojcowskim w życiu łaski, a wspólnota wierzących, która staje przed nią, jest elementem macierzyńskim. Płodność tego spotkania i tej jedności, pomiędzy hierarchią a wspólnotą wierzących, urzeczywistnia się w członkach

<sup>58</sup> Por. O. Semmelroth, dz. cyt., 215.

<sup>59</sup> Por. tamże 221.

<sup>60</sup> Por. tamże. Autor nie wymienia tutaj imiennie żadnego z Ojców Kościoła.

<sup>61</sup> „Wo deshalb schöpferische Fruchtbarkeit waltet, wird diese gern mit dem Heiligen Geist in besondere Beziehung gebracht”, tamże.

<sup>62</sup> Por. tamże, 222.

Kościół, którzy wracają do nowego życia (łaski) i wzrastają w tym życiu”<sup>63</sup>.

W konsekwencji, w oparciu o takie tłumaczenie, wierny (członek wspólnoty Kościoła), jak stwierdza O. Semmelroth, może nazwać Gminę (wspólnotę wierzących) swoją „matką”, a reprezentanta hierarchii (Urzędu) swoim „ojcem”<sup>64</sup>. Duszą tej płodności w życiu Kościoła jest Duch Święty, który jednocześnie znajduje w niej swoje odbicie na gruncie eklezjalnym.

Podsumowując powyższe twierdzenia autora *Kirche als Ursakrament* należy stwierdzić, że, w takim ujęciu, Kościół jest rzeczywiście obrazem całej Trójcy Świętej. Ojciec odwzorowany jest, w sposób cielesny, w hierarchii (Urzędzie), Syn — we wspólnocie wierzących (Gminie). Swoistym zaś „obrazem” Ducha Świętego jest płodność Kościoła, urzeczywistniająca się w jego członkach<sup>65</sup>. Trójca Święta, życie trynitarne Boga odwzorowane w strukturze Kościoła stanowi najgłębszą, ostateczną jego rzeczywistość — „res” sakramentalnej struktury Kościoła. Tutaj zapodmiotowana jest łaska, w pełnym tego słowa znaczeniu (życie w Bogu), do której dociera człowiek poprzez dzieło zbawcze Chrystusa uobecnione w sakramentalnej naturze Kościoła.

Analiza poglądów Otto Semmelrotha wykazała, że w Kościele można odnaleźć te elementy, które są właściwe dla sakramentu i świadczą o sakramentalnej naturze Kościoła. II Sobór Watykański, wyjaśniając naturę i powszechne posłannictwo Kościoła, posłużył się pojęciem „s a k r a m e n t”, stwierdzając, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem (veluti sacramentum)” (KK 1) i nakreślił taki obraz Kościoła, w którym można odnaleźć elementy jego sakramentalnej natury<sup>66</sup>. Nasuwa to wniosek, że eklezjologia sakramentalna ostatnich lat, w którą nie mały wkład włożył Otto Semmelroth, doczekała się pozytywnej oceny i niejako zatwierdzenia przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

---

<sup>63</sup> „Das Amt ist wie ein väterliches Prinzip gnadenhaften Lebens, und die Gemeinde steht ihm als mütterliches Prinzip gegenüber. Die Fruchtbarkeit dieser Begegnung und Einswerdung von Amt und Gemeinde verwirklicht sich in des einzelnen Gliedern der Kirche, die zum neuen Leben wiedergeboren und darin zum Wachstum gebracht werden” (autor odwołuje się tutaj do św. Augustyna, *Quaest, evangel. 1,18*. PL 35, 1327), Semmelroth, dz. cyt., 222.

<sup>64</sup> Por. tamże, 223.

<sup>65</sup> Por. tamże.

<sup>66</sup> Por. KK 1, 9, 48; a także komentarze: J. Brudz, *Misterium Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, 60—62; H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 66; P. Smulders, *L'Église sacrement du salut*, w: G. Barauna, *L'Église de Vatican II*, t. II, Paris 1967, 314.

THE SACRAMENTAL NATURE OF THE CHURCH, ACCORDING TO OTTO  
SEMMELOTH

Modern theology is searching for the way to penetrate the mystery of the Church. One of them is the so-called Sacramental Ecclesiology. This trend is represented among others by the German theologian, Otto Semmelroth S.J. The article presents his views on the subject.

The understanding of Christ as the „Type of all sacramentality” and the Trent dogmatic definition of a Sacrament („a visible sign, effecting the invisible grace which it designates”) constitute, according to this author, the foundation of the sacramental conception of the Church as the Mystical Body. While referring the classical differentiation of „sacramentum”, „res et sacramentum” and „res” to the Church, Fr Semmelroth presents successively the elements of its sacramental structure.

The function of the sacramental sign („sacramentum”) is carried out in the Church by the community of her members. This community is treated in its integrality: joining the reality of its intentional order (the unity of members, the common will, the similarity of action, natural religious forces) to the external, purely material reality in the sense of an agglomeration of human individuals.

The sacramental sign of the Church society points and conducts to the saving work of Christ („res et sacramentum” of the Church). It is the work of the Divine Mediator who comes from the Father to humanity and returns from humanity to the Father. According to Fr Semmelroth, the bipolar structure of the Church reflects this work of Christ in the Hierarchy (the Office) and the Community of the faithful (the commune). The sacramentality of the Church, as Fr Semmelroth presents it, consists in the of relation polarity between the Office and the Community. The saving work of Christ, made present in the structure of the Church, conducts finally to grace, to the life of the Holy Trinity. The Father (He Who „gives” in the intra-trinital relations) is reflected in the Hierarchy, the Son („He Who receives”) in the community of the faithful, and the specific „image” of the Holy Spirit (He Who proceeds from the fruitful union of the first Two Persons) is the fertility of the Church, realized in its members.

Fr Semmelroth indicates the fullest approach to the sacramental nature of the Church by pointing to God’s Trinitarian life reflected in the structure of the Church, as its deepest and final reality („res”).