

Ks. Janusz Królikowski

Wydział Teologiczny PAT, Tarnów

JEZUS CHRYSTUS PRASAKRAMENT BOGA I ZBAWIENIA

I. PRZEMIANY W SAKRAMENTOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Nie ulega wątpliwości, że sakramentologia, aż do początków XX wieku, była w teologii systematycznej traktatem dość zaniedbanym, żyjącym tradycyjnym ujęciem scholastycznym i doktryną Soboru Trydenckiego oraz tym, co w nurcie polemicznym wypracowała epoka kontrreformacji. Niewątpliwie, na sakramentologii tego okresu ciążyły więc w decydujący sposób – z jednej strony – perspektywa jurydyczno-apologetyczna, a z drugiej – powiązana z poprzednią, perspektywa rubrycystyczna, w jakich rozważano poszczególne sakramenty. Jurydyczne rozróżnienia i rygorystyczne wyliczanie w podręcznikach teologii systematycznej wszystkich warunków ważnego i godnego udzielania sakramentów, świadczy jasno o tym, do jakiego stopnia teologia sakramentów znajdowała się pod jednostronnym wpływem prawa kanonicznego. W tym właśnie jurydycznym klimacie również zasada działania i skuteczności sakramentów wyrażona w tradycyjnej formule *ex opere operato* była niewłaściwie interpretowana, wbrew rozumieniu samej scholastyki, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, co w konsekwencji niejednokrotnie prowadziło w praktyce duszpasterskiej do fatalnych nieraz nieporozumień i błędnego zrozumienia funkcji sakramentów jako źródeł łaski (*causae gratiae*). Tak więc niedostatecznie pogłębiona teologia sakramentów przekładała się na błędne podejście do sakramentów od strony praktycznej.

Także dzisiaj możemy jeszcze zaobserwować wiele form i przejawów błędnego zrozumienia sakramentów. Pierwszą z tych form jest ujęcie „reistyczne” Sakrament jest wprawdzie „rzeczą świętą”, niemniej jednak jest tylko rzeczą. Sakrament pojęty zupełnie bezosobowo i statycznie potrzebny jest naszej skażonej naturze w życiu doczesnym do osiągnięcia wiecznego zbawienia. W takim ujęciu sakrament jest rozumiany jako środek, który zaaplikowany w odpowiedniej sytuacji życiowej, mechanicznie wywołuje określony skutek. Oczywiście, przy takim traktowaniu sakramentu kluczową sprawą jest prawidłowe spełnienie obrzędu sakramentalnego. Płynące z wiary osobowe zaangażowanie

żowanie się przyjmującego sakrament jest czymś zupełnie drugorzędnym. Nie zostaje tutaj nawiązana relacja między osobą ludzką, a zbawiającą Osobą Bożą, gdyż chodzi o prawidłowe uruchomienie mechanizmu nadprzyrodzonego. W takim podejściu do sakramentów, którego owocem jest automatyzm, rutyna i brak zaangażowania osobowego, tkwi – według powtarzającej się oceny współczesnej teologii – jedna z przyczyn słabego oddziaływania sakramentów na życie ludu Bożego. Zdarza się nieraz, że – idąc po tej linii – wierni traktują sakrament wręcz magicznie. W obliczu jakiegoś nieszczęścia, czy też w sytuacji niepewności, przystępuje się do sakramentów i dochodzi do pobudzenia religijności, która wygasa wraz z zakończeniem sytuacji, która je wywołała.

Niejednokrotnie można także zaobserwować czysto naturalistyczne podejście do sakramentów. W takim przypadku sakrament nie ujawnia żadnej relacji ze światem nadprzyrodzonym, ale staje się pięknym przejawem obrzędów ludowych i folkloru, elementem tradycji kulturowej, który należy zachować, gdyż ma wiele uroku oraz wywołuje różne emocje i przeżycia estetyczne (np. ślub kościelny, I Komunia św.). Przy takim uzasadnieniu na przyjęcie sakramentu może decydować się nie tylko człowiek religijnie obojętny, ale nawet niewierzący.

Byłoby – oczywiście – uproszczeniem twierdzić, że w przeszłości sakramenty były uważane tylko za jakieś „mechanizmy” kościelne produkujące łaskę. Troska o to, by przyjmujący spełniali warunki wymagane do przyjęcia sakramentów, uchyla takie oskarżenie. Pozostaje jednak prawdziwym fakt, że sakramenty były w teologii traktowane jako zjawiska w pewnym sensie wyizolowane z pełnego kontekstu eklezjalnego, a tym samym z Bożej tajemnicy zbawienia. Zasada teologiczna, według której sakramenty oznaczają tajemnicę Chrystusa, sprawiają upodobnienie do Niego i zbawienie eschatologiczne nie została całkowicie zaciemniona, lecz była jedynie automatycznie powtarzana, nie wywierając wpływu na teologię sakramentów. Należy jednak stwierdzić, że takie spojrzenie na sakramenty było prawie zupełnie oderwane od kontekstu antropologicznego życia sakramentalnego. Sakramenty były ukazywane bez związków z rozwojem historii i kultury, w związku z czym występowało ryzyko, że w pewnym momencie okażą się zupełnie obce nowej mentalności, którą tworzy człowiek w swoim rozwoju cywilizacyjnym i kulturowym. Zważywszy, że wpływ sakramentów na życie ludzkie był tylko ogólnym założeniem związanym z pojęciem łaski uświęcającej, jest logiczne, iż zostało wywołane wrażenie jakoby sakramenty były jakimś rodzajem „łaski”, która zostaje „narzucona” człowiekowi jako coś pochodzącego z zewnątrz. Ruch liturgiczny w okresie przedsoborowym podjął wielki wysiłek wyjaśnienia, że sakramenty stanowią integralną część życia wspólnoty chrześcijańskiej w świecie i że ich źródło tkwi we wnętrzu tejże wspólnoty, nie tracąc jednak przez to nic z samej transcendencji.

Wszelkiego rodzaju niewłaściwym i redukcyjnym sposobom pojmowania i praktykowania sakramentów stara się dzisiaj intensywnie przeciwstawiać odnawiana teologia sakramentów opracowywana w duchu II Soboru Watykań-

skiego, który wyrósł zarówno z inspiracji Ducha Świętego, jak również z bogatego dorobku odnowionej refleksji teologicznej. Inicjatorami nowego ujęcia sakramentologii współczesnej, którą w pewnym sensie skodyfikował sobór, byli w okresie międzywojennym przede wszystkim Anscar Vonier (1875-1938) i Odo Casel (1886-1948). A. Vonier w swej książce *A Key to the Doctrine of the Eucharist* (London 1925) zwrócił między innymi uwagę na to, że sakrament Nowego Testamentu jest znakiem nie tylko łaski, lecz także męki Jezusa Chrystusa i przyszłego eschatologicznego uwielbienia człowieka. Sakrament nie jest przeznaczony jedynie do uświęcenia, które sprawia mocą swojej przyczynowości, lecz ze swej istoty jest także kultycznym aktem adoracji.

Drugi twórca nowego kształtu dzisiejszej teologii sakramentalnej, Odo Casel wystąpił z podstawową tezą w swojej *Mysterienlehre*, ujmując kult jako egzystencjalne wprowadzenie w zbawcze tajemnice Chrystusa, podkreślając, że – aby uczestniczyć w zbawieniu – człowiek powinien upodobnić się do Chrystusa i uczestniczyć w Jego tajemnicach odkupienia. Dlatego jest konieczne, aby liturgia rzeczywiście uobecniała zbawcze czyny Chrystusa. Ta intuicja w zasadzie przywołuje ideę św. Pawła i czerpie z danych Tradycji, ale wyjaśnienie, jakie jej nadaje Casel, było i jest bardzo dyskusyjne. Według niego sakramenty przekazują człowiekowi nie tylko skutki tajemnic paschalnych Chrystusa, to znaczy łaski przez nie wysłużone, ale uobecniają także te tajemnice, czyli w sposób sakramentalny i ponadczasowy uobecniają zbawcze czyny Jezusa Chrystusa. Wierni, uczestnicząc we Mszy świętej i sakramentach, uczestniczą w samych aktach zbawczych Chrystusa, to znaczy w misteryjny sposób przeżywają Jego mękę, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zesłanie Ducha Świętego. Po wniebowstąpieniu człowieczeństwo Chrystusa stało się niewidoczne, ale za pośrednictwem ekonomii sakramentów wierni pozostają w równie bezpośrednim kontakcie z Chrystusem Zbawicielem, jak niegdyś apostołowie. Historyczne czyny Chrystusa, jako akty Boga-Człowieka, nie były czymś przemijającym, jak czyny zwyczajnych ludzi. Ich wieczną moc zbawczą uobecniają liturgiczne obrzędy sakramentalne, przy czym Jego działalność nie jest tylko dołączona do znaków sakramentalnych, ale zawiera się w nich wewnętrznie oraz określa cały sens ich istnienia.

Ten chrystologiczny aspekt sakramentów, wypływający z uobecnienia misterium paschalnego, po drugiej wojnie światowej rozwinęli kontynuatorzy odnowy i przebudowy teologii sakramentów zainicjowany przez Casela. Spośród nich największy wkład wnieśli Karl Rahner, Eduard Schillebeeckx i Otto Semmelroth. Teologia współczesna akcentuje chrystologiczny, eklezjalny i wynikający z nich personalistyczny charakter sakramentów. Tradycyjna klasyczna definicja sakramentu brzmiała: *Signum visibile stabiliter a Christo institutum ad producendam gratiam quam significat* (znak widzialny na stałe ustanowiony przez Chrystusa dla udzielenia łaski, którą oznacza). Tradycyjna teologia podkreślała także, że sakramenty udzielają łaskę *ex opere operato*, to znaczy łaska nie jest udzielana w oparciu o akty i dyspo-

zycję podmiotu przyjmującego, czy szafarza, ale mocą „dokonanego dzieła”, czyli prawidłowo spełnianego obrzędu sakramentalnego, który nie jest tylko jakąś zewnętrzną okazją udzielenia łaski przez Boga, ale jest jej przyczyną. Na pewno jest to prawda, której się i dzisiaj nie neguje. Zbytne jednak zaakcentowanie obrzędu sakramentalnego, działającego *ex opere operato*, zbyt nikłe ukazywanie aspektu chrystologicznego, eklezjalnego i personalistycznego, doprowadziło w teologii i duszpasterstwie właśnie do magicznego ujmowania sakramentów.

Personalistyczne ujęcie sakramentów podkreśla, że w sakramencie człowiek jako osoba spotyka się z Chrystusem Osobą, Uświęcicielem i Zbawcą. Sakrament nie tylko jest *res sacra*, nie jest „czymś”, ale „kimś”, a mianowicie – Chrystusem, który sam jest obecny i działa za pośrednictwem sakramentów. Innymi słowy, chociaż Chrystus uwielbiony jest niewidoczny, to jednak możliwość spotkania z Nim i dostąpienia uświęcenia za Jego pośrednictwem jest taka sama, jak niegdyś, w dniach Jego ziemskiego bytowania, właśnie za pośrednictwem ekonomii sakramentów, które są przedłużeniem Jego widzialnej, ziemskiej natury.

II. CHRYSZTUS SAKRAMENTEM PIERWOTNYM

Jedną z najpiękniejszych i najważniejszych idei, jaką współczesna sakramentologia odnalazła w Piśmie Świętym i w Tradycji patrystycznej, jest idea Chrystusa jako pierwotnego sakramentu Boga i zbawienia oraz idea Kościoła, Ciała Chrystusa, jako podstawowego sakramentu Chrystusa i zbawienia. Taka idea „sakramentalności” pozwoliła ściśle połączyć i zharmonizować trzy rzeczywistości zbawcze: Chrystusa, Kościół i sakramenty, dzięki czemu został uwypuklony chrystologiczny i eklezjalny charakter siedmiu sakramentów.

Teologia współczesna, mówiąc o Jezusie Chrystusie i Kościele jako sakramencie, nie wprowadza jakiegoś ósmego sakramentu, na podobieństwo tradycyjnych siedmiu. Rozważając te trzy różne rzeczywistości, którymi są: Jezus Chrystus, Kościół i sakramenty, dostrzegła między nimi pewne podobieństwo i analogię w ich podstawowej strukturze, która ma znamiona sakramentalne. Mówiąc więc o tych trzech rzeczywistościach przy pomocy pojęcia „sakramentu”, odnosi go do każdej z nich w sposób analogiczny, a więc nie jednoznaczny, czyli nie utożsamia ich ze sobą. Analizując klasyczną definicję sakramentów, teologia dostrzegła, że w sposób analogiczny można ją odnieść do Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, oraz do Kościoła, Ciała Chrystusa, ponieważ w jakiś sposób pierwotny i podstawowy te dwie rzeczywistości są również skutecznymi znakami zbawienia, widzialnymi i skutecznymi narzędziami łaski i zbawczej miłości Boga. Co więcej, jeśli mówimy, że Chrystus, Bóg-Człowiek, i Kościół jest w głębi swojej istoty jest „sakramentem”, to nie używamy tego określenia w sensie technicznym, jakiego z biegiem czasu nabyło, ale w szerszym i bogatszym znaczeniu, jakie miało na początku. Łacińskie *sacramentum*, podobnie jak początkowo

bliskoznaczne mu greckie *mysterion*, wskazuje na historyczne objawienie się boskiego dzieła zbawienia, które przybiera postać widzialną w życiu ludzkim i międzyludzkim oraz jest czynnie obecne w formie sakramentu. W tym znaczeniu św. Augustyn nazwał Chrystusa „sakramentem Boga”,¹ a św. Cyprian – Kościół „sakramentem jedności”.²

Między Chrystusem, sakramentem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, a sakramentem, którym jest Kościół zachodzi jednak różnica, której nie można przeoczyć. Podczas gdy człowieczeństwo w Chrystusie nie istnieje samoistnie, to widzialno-ludzka społeczność Kościoła zachowuje własną samoistność, nie tracąc jej na rzecz rzeczywistości Bożej, którą zawiera. Pojęcie więc sakramentu można odnieść jednocześnie zarówno do Chrystusa, jak i do Kościoła tylko w sensie analogicznym, co oczywiście nie podważa prawdziwości tej relacji. Bez gruntowej podbudowy chrystologicznej nie można byłoby utrzymać tezy o Kościele jako sakramencie, zawierającym oznaczaną rzeczywistość. Właśnie dlatego, że Kościół stanowi jakby przedłużenie Chrystusa, ekspansję złączonego z bóstwem Chrystusowego człowieczeństwa, to On jest tą wielkością, według której należy określać istotę i funkcję Kościoła. Tak więc idea Kościoła jako sakramentu podstawowego ma gruntowną podstawę w pojęciu Chrystusa jako sakramentu pierwotnego.

Określając Chrystusa mianem sakramentu Boga i zbawienia, teologia stara się odnaleźć elementy tego pojęcia odwołując się do Pisma Świętego, które w sposób jednoznaczny nazywa Chrystusa „znakiem” (Łk 2,34), „błaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1,3), „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), „obrazem Boga” (2 Kor 4,4). Według św. Jana spotkanie z Chrystusem jest zbawienne dla tych, którzy go przyjmują (por. J 1,12) i oddziałuje On na nich jako Zbawca. Ci, którzy Go nie przyjmą oraz nie uwierzą w Jego imię i Jego osobę, zostaną osądzeni (por. J 3,18). Tak więc biblijne pojęcie znaku wyraża na pierwszym miejscu ideę zbawienia. Chrystus jest znakiem, o ile poznajemy w Nim Boga Zbawcę.

W Jezusie Chrystusie „okazała się dobroć i łaskawość Boga, Zbawiciela naszego” (Tt 3, 4), a ponieważ w Nim objawia się Ojciec, mógł powiedzieć: „Kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12,45) i „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9). Te właśnie słowa nabierają pełniejszego znaczenia, gdy Jezus jest widziany jako znak objawiający Boga Zbawcę. Św. Ambroży wyjaśnia, że ponieważ Syn stanowi jedność z Ojcem i Duchem Świętym, dlatego poznając Jezusa, który jest znakiem, poznaje się Boga Zbawcę, który jest treścią tego znaku.³

Pojęcie Chrystusa jako sakramentu było już znane w tradycji patrystycznej, chociaż idea sakramentalności wyraża się w wieloraki sposób. Już Tertulian mówi że: „Chrystus jest sakramentem zbawienia ludzkiego”⁴ Św. Augustyn

¹ *Epistula* 187, 11, 34: PL 33, 845.

² *Epistula* 55, 21: PL 3, 787A.

³ *Expositio in Luc* 1, 2, 53: PL 15, 1653C.

⁴ *Adv. Marc.*, II, 27: PL 2, 317.

podkreśla, że „nie ma innego sakramentu Boga poza Chrystusem”,⁵ a według św. Leona Wielkiego: „Widzialność fizyczna Chrystusa przedłuża się w widzialnych sakramentach”.⁶ Idea sakramentu stosowana do Chrystusa i Kościoła nie znalazła jeszcze wystarczająco pogłębionego wyjaśnienia i oświetlenia od strony biblijnej i tradycji patrystycznej, niemniej jednak, trzeba przyznać, że swoją trafnością wniosła już bardzo twórczy wkład w wyjaśnienie istoty i znaczenia sakramentów, otwierając przed nimi perspektywę chrystologicznego fundamentu. Ta właśnie idea, mimo pewnego jeszcze niedopracowania z punktu widzenia teologii systematycznej, zyskała sobie – jak się wydaje – na stałe prawo obywatelstwa w sakramentalogii i znalazła zdecydowanych rzeczników w szeregach najwybitniejszych teologów naszych czasów.

Aby uprawomocnić zarysowaną tutaj teologię, przeanalizujmy najpierw to, co na ten temat mówią dokumenty soborowe, a następnie zapytajmy się, jaką treść współczesna teologia wiąże z ideą Chrystusa jako pierwotnego sakramentu Boga i zbawienia.

II Sobór Watykański, szukając nowego modelu życia chrześcijańskiego, wychodzi od podstawowego przekonania, że chrześcijanin nie jest tylko tym, dla którego istnieje Bóg. Aby wierzyć w istnienie Boga, nie trzeba być chrześcijaninem. Aby być chrześcijaninem, konieczne i na pierwszym miejscu trzeba wierzyć, iż Bóg wkroczył w historię ludzką. Całe chrześcijaństwo streszcza się w tym, że w Jezusie Chrystusie Bóg przyszedł szukać człowieka, a człowiek może przez Chrystusa iść do Boga. Tę myśl, wyrażoną już przez św. Pawła, sobór przyjmuje za podstawę dla wszystkich swych rozważań i wskazań teologiczno-duszpasterskich, które ściśle wiąże z tajemnicą Jezusa Chrystusa.

Według konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* historia zbawienia człowieka jawi się jako „misterium Chrystusa”, i ta historia „zawsze jest obecna i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych” (nr 35). W innym miejscu naucza ona, że „człowieczeństwo [Jezusa Chrystusa] zjednoczone z osobą Słowa było narzędziem naszego zbawienia. (...) Tego zaś dzieła odkupienia ludzi i uwielbienia Boga (...) dokonał Chrystus Pan, szczególnie przez paschalne misterium swojej błogosławionej męki, zmartwychwstania i chwalebego wniebowstąpienia” (nr 5). Misterium Chrystusa – według dekretu *Optatam totius* – oznacza zbawczą historię działania Boga, które „przenika całą historię rodzaju ludzkiego, wywiera nieustanny wpływ na Kościół, a działa głównie przez posługę kapłańską” (nr 14). To misterium odznacza się ciągłym dynamizmem i Kościół jest wezwany do jego kontynuowania w swojej misji: „Wszędzie, gdziekolwiek Bóg otwiera podwoje słowa dla wypowiedzenia misterium Chrystusa, niech wszystkim ludziom odważnie i wytrwale będzie głoszony Bóg żywy” (Dekret *Ad gentes*, 13). Konstytucja *Lumen gentium* wyjaśniając tajemnicę społeczności Kościoła, w którym „zrasta się pierwiastek ludzki i Boski”, podkreśla: „Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona misterium Słowa Wcielonego.

⁵ *Epistula* 187, 11, 34: PL 33, 845.

⁶ *Sermo* 74, 2: PL 54, 398.

Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała” (nr 8). Chrystus założył swój Kościół jako „sakrament zbawienia”, czyli jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (tamże, nr 1).

Tak więc, według nauczania soborowego, misterium chrześcijańskie, to które, nazywamy odkupieniem i zbawieniem, dokonane zostało przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Przyjęcie tego misterium dokonuje się najpierw przez akty wiary, a potem przez chrzest, który tę wiarę zakłada, wyraża i rozwija. Ten akt jednoczy człowieka z Chrystusem. Religia jest więc przede wszystkim zbawczym dialogiem między żywym Bogiem i człowiekiem. Człowiek jedynie za pośrednictwem bytów stworzonych zbliża się do Boga, który jest absolutną przyczyną ich istnienia, ale nie może nawiązać z Nim bezpośredniego i osobowego zjednoczenia za pomocą swych sił stworzonych. Osobowe zjednoczenie z Bogiem możliwe jest tylko dzięki Jego osobistej i łaskawej inicjatywie i w jej granicach, czyli przez łaskę. Sam akt tego „spotkania” Boga z człowiekiem, które na ziemi może mieć miejsce jedynie w wierze, nazywamy zbawieniem. Spotkanie to – ze strony Boga – oznacza objawienie samego siebie, a ze strony człowieka – oddanie się Bogu, czyli, innymi słowy, oznacza ono osobową miłość Boga do człowieka i łaskę uświęcającą daną człowiekowi. Ponieważ łaska jest osobowym spotkaniem z Bogiem, a więc „tworzy historię” i właśnie z tej racji posiada również charakter „sakramentalny”. Każda bowiem rzeczywistość nadprzyrodzona, która znajduje historyczną realizację w naszym życiu, ma charakter sakramentalny. Zbawcze działanie Boga „tworzy historię” objawiając się, a objawia się przez to, że staje się historią.

W tajemniczy, lecz niemniej dostrzegalny i sakramentalny sposób, Kościół jest obecny w życiu całej ludzkości. Cała ludzkość otrzymuje wewnętrzne słowo Boga, wzywające człowieka do wspólnoty z Nim samym w łasce. To ukryte wezwanie wywołuje w ludziach, którzy usłyszeli je w prawości swego serca, niejasne przekonanie, że istnieje Bóg-Odkupiciel, który osobiście troszczy się o ich zbawienie. Jednak to wewnętrzne doświadczenie religijne wywołane przez łaskę nie staje się jeszcze widzialnym ucieleśnieniem łaski, która pozostaje nieznaną, ukrytą w głębi ludzkiego serca. W ten sposób manifestacja łaski w świecie pogańskim pozostawała ściśle anonimowa.

Widzialny kształt Bożej łaski staje się wyraźny dopiero w specjalnym objawieniu Bożym, które po raz pierwszy miało miejsce w Izraelu. Wybranie narodu żydowskiego było już pierwszą widzialną obecnością i znakiem łaski zbawczej, której Bóg udzielał jako antycypowanego skutku przyszłego zbawienia dokonanego przez Chrystusa, o ile już on sam był częściową jego realizacją. Ponieważ obecność tajemnicy Chrystusa była jeszcze niepełna, naród wybrany nie posiadał pełni łaski, lecz jedynie łaskę gotowości na przyjście oczekiwanego Mesjasza. W dialogu między Bogiem i człowiekiem

znalazł się wreszcie po stronie ludzkiej ten – Jezus Chrystus, poprzez którego spełniła się doskonałość boskiego wezwania i wiernej odpowiedzi człowieka. W Nim łaska stała się w pełni widzialna; On sam stał się wspólnotą łaski z Bogiem żywym, objawiającą się w ludzkiej postaci.

Dogmatyczne określenie Soboru Chalcedońskiego, które mówi, że Chrystus jest „jedną osobą w dwóch naturach”, zakłada, że jedna i ta sama osoba, Syn Boży, przyjął także widzialną postać ludzką. W ten sposób druga osoba Trójcy Świętej jest osobowo człowiekiem, a jako człowiek jest osobowo Bogiem. Wszystko, co czyni jako człowiek, jest czynem Syna Bożego – boskim czynem w ludzkiej formie; jest interpretacją i transpozycją aktywności boskiej w aktywność ludzką. Jego ludzka miłość jest ludzkim ucieleśnieniem zbawczej miłości Boga. Człowieczeństwo Chrystusa jest konkretnie zamierzone przez Boga jako spełnienie danej przez Niego obietnicy zbawienia. Ponieważ ludzkie czyny Jezusa są czynami Syna Bożego, posiadają one ze swej natury boską moc zbawczą, przynoszą zbawienie, są „przyczyną i narzędziem łaski”. Szczególnie odnosi się to do wielkich tajemnic Jego życia: męki, śmierci, zmartwychwstania i zasiadania po prawicy Ojca. Ponieważ zbawcze czyny Jezusa-Człowieka dokonywane są przez Osobę Boską, dlatego posiadają moc zbawczą. Ponieważ ta boska moc ukazuje się nam w sposób widzialny, dlatego działanie Jezusa ma charakter sakramentalny. „Sakrament” bowiem oznacza boski dar zbawienia udzielony w zewnętrznej, widzialnej formie, która ukazuje ten dar – oznacza dar zbawienia, objawiony w historii. Syn Boży rzeczywiście stał się prawdziwym człowiekiem, a więc wcielenie boskiego życia obejmuje wymiar cielesny. Jeżeli więc ludzka miłość i wszystkie ludzkie czyny Jezusa posiadają moc zbawczą, to ta ludzka realizacja zbawczej mocy obejmuje z konieczności konkretną widzialność tego zbawienia, innymi słowy – sakramentalność.

Człowiek-Jezus, jako osobowa i widzialna realizacja boskiej łaski odkupienia, jest sakramentem pierwotnym, ponieważ Syn Boży jest w swoim człowieczeństwie jedyną drogą do rzeczywistości zbawienia. „*Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus*” (1 Tm 2,5). Osobiste zbliżenie się do Jezusa-Człowieka było dla Jemu współczesnych wezwaniem do osobistego spotkania się z dawcą życia – Bogiem, ponieważ On sam był osobowo zjednoczony z Synem Bożym. Ludzkie spotkanie z Jezusem jest więc sakramentem spotkania z Bogiem lub sakramentem życia religijnego jako teologicznej, egzystencjalnej postawy w stosunku do Boga. Ludzkie zbawcze czyny Jezusa są „znakiem i przyczyną łaski” Ponieważ wewnętrzna moc Jezusowej woli odkupienia i ludzkiej miłości jest mocą zbawczą samego Boga, urzeczywistnioną w sposób ludzki, dlatego ludzkie zbawcze czyny Jezusa są boskim darem łaski, udzielonym w widzialny sposób, to znaczy są przyczyną tego, co oznaczają. Są one zatem sakramentami.

Czyny Jezusowe są przejawem boskiej miłości do człowieka i ludzkiej miłości do Boga, a więc są darem łaski i kultem. Czyny te w swojej linii

zstępującej są łaskawą i zbawczą miłością samego Boga, wyrażoną w miłości ludzkiej i mają charakter aktów odkupienia ludzi. W swojej linii wstępującej są one aktami uwielbienia, prawdziwą adoracją Boga – są miłością Jezusa-Człowieka względem Boga. W Jezusie Chrystusie Bóg objawił sam siebie i swoją miłość do ludzi, lecz także pokazał nam, czym jest dla człowieka pełne oddanie siebie Ojcu. Dlatego Jezus jest nie tylko widzialnym ofiarowaniem człowiekowi boskiej miłości, lecz także – prototypicznie – jest On najwyższą realizacją odpowiedzi ludzkiej miłości na tę miłość. Tak więc Człowiek-Jezus jest uosobionym dialogiem z Bogiem Ojcem, jego najwyższą realizacją, a zatem także wzorem i źródłem każdego spotkania z Bogiem. Podstawą tego wszystkiego jest wcielenie, które nie ogranicza się do wydarzenia Bożego Narodzenia, ale rozwijało się ono tak, jak ludzka dojrzałość Jezusa kształtowała się w ciągu Jego ziemskiego życia, znajdując swoje zwieńczenie w najwyższym momencie wcielenia, czyli w Jego śmierci, zmartwychwstaniu i uwielbieniu. Dopiero przez swoje zmartwychwstanie Jezus został ustanowiony przez Ojca w pełni Chrystusem (por. Dz 2,36).

Bóg „*pojednał nas ze sobą przez Chrystusa*” (2 Kor 5,18). To stwierdzenie powinno być podstawą wszelkich rozważań o naszym odkupieniu. Żywy Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, jest odkupicielem. Dokonał On jednak odkupienia za pośrednictwem ludzkiej postaci drugiej osoby, Syna Bożego, który w jedności z Ojcem, jest także żywym źródłem Ducha Świętego. Możemy wyróżnić jakby cztery fazy tego odkupienia: 1. Inicjatywa Ojca przez Syna i w Duchu Świętym, „misterium woli Bożej”, postanawiająca, w trynitarnym wnętrzu Boga, wcielenie Syna Bożego. 2. Odpowiedzią Chrystusa na inicjatywę Ojca, który Go posłał, jest posłuszeństwo „*aż do śmierci krzyżowej*” (Flp 2,8), które stanowi początek realizacji zamysłu Boga. 3. Na posłuszeństwo Jezusa odpowiada Ojciec: „*Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię*” (Flp 2,9); dał Mu najwyższą boską moc – Jezus stał się Panem (*Kyrios*), a więc Tym, który ma moc i panowanie (por. Dz 2,36). 4. Zesłanie Ducha Świętego na ludzki świat przez uwielbionego Pana – moc odkupienia zaczęła w pełni oddziaływać dopiero wtedy, kiedy Jezus zasiadł w chwale po prawicy Ojca (por. J 12,32; Hbr 5,9). Ostatni etap misterium Chrystusa między wniebowstąpieniem i paruzją wypełnia tajemnica Ducha Świętego udzielonego przez Niego, aktualizującego i dopełniającego dzieło zbawienia.

Śmierć Chrystusa jest prawdziwą ofiarą ustanawiającą nowe przymierze Boga z człowiekiem. Śmierć ta uświęca ludzkość, pojednuje, wprowadza pokój, odkupuje, tworzy Kościół, a zatem sprawia wspólnotę człowieka z Bogiem i bliźnimi (por. Rz 3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13; Kol 1,20; Hbr 9,12). Ten dar z samego siebie dla Boga był w swej istocie aktem miłości, lecz równocześnie był on wcielony w ofiarę krwi. Na mocy dobrowolnego przyjęcia śmierci przez Jezusa odgrywa ona zasadniczą rolę w odkupieniu. Jak w całym życiu, tak i w swojej śmierci Chrystus przeżywa swoje boskie synostwo w wierności i pełnym miłości posłuszeństwie względem Ojca. Skoro tylko grzech do-

prowadził Chrystusa do śmierci, Bóg z powrotem wskrzesił Go do życia – Bóg zwyciężył grzech. Zmartwychwstanie należy zatem do samej istoty odkupienia. Lecz Bóg-Ojciec nie tylko wskrzesił Chrystusa do życia, ale ustanowił Go również Panem (por. Dz 2,36). Zmartwychwstanie, jako wiecznie trwający akt zbawczy, obejmuje wniebowstąpienie Chrystusa oraz ustanowienie Go Panem, a także zesłanie Ducha Świętego, przez które Chrystus rzeczywiście panuje, a do pewnego stopnia również i paruzję. Wszystko razem tworzy jedną i jedyłą, wciąż trwającą, tajemnicę zbawienia, którą jest osoba wyniszczzonego i uwielbionego Chrystusa.

Wcielenie obejmuje całe życie Chrystusa od Jego poczęcia w łonie Matki Maryi, poprzez wszelkie Jego działania aż po śmierć, zmartwychwstanie i ustanowienie Go Panem, zsyłającym Ducha Pocieszyciela. Życie Jezusa przedłuża się w wieczności w nieustannym zsyłaniu Ducha Świętego. W tak pojętym wcieleniu wyraża się tajemnica, którą święty Jan wyraził w zdaniu: „*Jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was*” (J 16,7). Chrystus może zesłać Ducha Świętego „od Ojca” jedynie wtedy, kiedy sam jest „*u Ojca*” (J 15,26). Zesłanie Ducha Świętego jest wiecznie dokonującym się uobeczeniem tej tajemnicy w Duchu Świętym i przez Niego. To On dzisiaj urzeczywistnia i doskonali w nas to, co spełnione zostało w Jezusie Chrystusie. Jedynie przez Ducha Świętego, którego posyła nam Chrystus, wszystko, co jest w Nim rzeczywistością, może urzeczywistnić się w nas samych. Duch Święty uobecnia w nas to, czego Chrystus dokonał dla nas raz na zawsze. Jednak to wszystko, co czyni Duch Święty, chociaż jest działaniem rzeczywiście właściwym Duchowi Świętemu jako trzeciej osobie Trójcy Świętej, ma swoje źródło w dziele odkupienia dokonanym przez Jezusa Chrystusa. To On jako uwielbiony posyła nam w swojej miłości do Ojca Ducha Świętego, a Ojciec pozostaje ostatecznym źródłem zbawczego działania zarówno Jezusa Chrystusa, jak i Ducha Świętego, ponieważ wszystko „*pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa*” (2 Kor 5,18) – od Boga, to znaczy od Ojca.

Tak więc misterium paschalne: śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie oraz zesłanie Ducha Świętego są manifestacją zbawczego misterium trynitarnego, urzeczywistnianego w misterium Chrystusa. Misterium paschalne i zesłanie Ducha Świętego są historiozbawczą manifestacją relacji zachodzącej w Bogu między Synem w jedności z Ojcem i Duchem Świętym. W wewnętrznym życiu Trójcy Świętej Syn otrzymuje od Ojca to, że jest źródłem Ducha Świętego. Na płaszczyźnie wcielenia ten dar Ojca ustanawia Jezusa-Człowieka Chrystusem, Panem (*Kyrios*) i Tym, który posyła Ducha Świętego na świat.

III. MISTERIUM CHRYSYTA SPOTKANIEM Z TRÓJCĄ ŚWIĘTĄ

Dzięki zjawieniu się Człowieka-Jezusa została usunięta zasłona anonimowości osłaniająca Boga żywego. Ukazało się nam Jego prawdziwe oblicze. W swojej najbardziej ludzkiej naturze Chrystus objawia się jako Syn Ojca. „*Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*” (J 14,9). W Nim znajduje się

pełnia wewnętrznego zjednoczenia z Trójosobowym Bogiem. Jezus jest absolutnym urzeczywistnieniem wspólnoty miłości człowieka z Bogiem i jako Bóg-Człowiek determinuje dialog między człowiekiem a Ojcem w jedności Ducha Świętego. Ludzki byt Jezusa jest objawieniem boskiej, wewnątrztrynitarniej relacji życiowej, przełożonej na ludzką formę zjawiskową. W człowieczeństwie Syna boska więź miłości między Ojcem i Synem przeszła na płaszczyznę stworzoną. Pochodzenie Syna od Ojca jest nam ukazane przez Jezusa człowieka w Jego posłusznej i uległej miłości. On sam w sposób osobowy jest posłuszną miłością, adoracją Ojca, w ludzkim przedłużeniu Jego pochodzenia boskiego. W posłusznej miłości do Ojca przyjął Jezus od Niego całe swoje ludzkie istnienie, które zakończyło się śmiercią. Dzięki temu najwyższemu kultowi religijnemu Chrystusa, odzyskałszy utracone dzieciństwo, czyli dar przebóstwienia.

Przez swoje człowieczeństwo i w nim objawia nam Chrystus nie tylko swoją relację do Ojca, lecz także do Ducha Świętego, „który od Ojca i Syna pochodzi”. Zesłanie Ducha Świętego jest także manifestacją tej wewnątrztrynitarniej struktury. Duch Święty, pochodzący od Ojca, zostaje nam darowany za pośrednictwem posłusznej miłości Syna, dlatego Chrystus dopiero po swoim zmartwychwstaniu mógł nam posłać Ducha Świętego (por. J 16,7; 7,37-39); innymi słowy, Jezus przez swoje ludzkie życie wysłużył nam Ducha Świętego, dopełniając w ten sposób tajemnicę wcielenia.

Tak urzeczywistnia się sakramentalne spotkanie człowieka z Bogiem Trójosobowym w Jezusie Chrystusie. W Nim pokazuje się, że zbawczy czyn Chrystusa stanowi najpierw misterium kultu, a zarazem jest darem przywróconej nam godności dzieci Bożych, czyli darem uświęcenia. Oba te dzieła zostały dokonane przez Boga za pośrednictwem ludzkiej natury. Tajemnica kultu, którą jest sam Chrystus, jest równocześnie naszym uświęceniem, czyli tajemnicą zbawienia. Tajemnica kultu Ojca przez Chrystusa na ziemi i w niebie, czyli tajemnica miłości Chrystusa do Ojca, stanowiąca ludzki i religijny wyraz Jego synostwa, jest podstawą ofiarowania nam niezawodnego daru łaski boskiego synostwa. Przez tajemnicę kultu Chrystus w swym ziemskim życiu „wysłużył”, czyli nabył dla nas od Ojca, łaskę odkupienia, której obecnie, jako *Kyrios*, może nam w pełni udzielać. Całym działaniem Pana naszego w niebie jest stałe synowskie orędownictwo oraz wielbienie Ojca (por. Hbr 7,25), a także nieprzerwane zsyłanie Ducha Świętego na ludzi.

Wynikiem zbawczego wcielenia Słowa, trwałą niebiańską rzeczywistością jest to, że jesteśmy w Chrystusie dziećmi Boga Ojca. Przez wcielenie swego boskiego życia miłości, Chrystus wysłużył dla nas to, że Jego Ojciec stał się także naszym Ojcem. Przez to samo wcielenie, ale spełnione w chwale, Chrystus udziela nam faktycznie „*Ducha przybrania za synów*” (Rz 8,15), tak że również i my stajemy się dziećmi Ojca. Przez łaskę stajemy się tym, czym Chrystus jest ze swojej natury – synami Boga w Chrystusie. Jako *fili in Filio* zostajemy objęci tymi szczególnymi wewnątrzboskimi relacjami, zachodzącymi między Ojcem a wcielonym Synem. Ojciec objawia się dzięki

nieprzerwanemu zsyłaniu Ducha Świętego przez swego Syna, jako nasz prawdziwy Ojciec w ciągu całego naszego życia. Wszystko, czego dokonała opatrnościowa opieka Ojca w Jezusie Chrystusie jako pierwowzorze, od Jego wyniszczenia aż do chwały, powinno być teraz na nowo przyjęte i przeżyte w odrodzonej przez Niego rodzinie ludzkiej – ludzie Bożym.

IV. PRZEDŁUŻANIE NA ZIEMI CHRYSTUSA JAKO SAKRAMENTU PIERWOTNEGO

Zostało wyżej powiedziane, że zbawczą rzeczywistością jest sam Jezus Chrystus, będący pierwotnym sakramentem zbawienia. Jednak właśnie to, że On jest jedynym „sakramentem Boga” stawia nas wobec problemu, który pojawia się w chwili, gdy Jezus przez zmartwychwstanie i wejście do chwały znikł z widzialnego horyzontu życia ludzkiego. Na podstawie boskiej ekonomii zbawienia dar łaski, czyli spotkanie z Bogiem, pozostaje związane z naszym osobistym spotkaniem z Jezusem-Człowiekiem, który jest dla nas jedną drogą do Ojca. W jaki sposób możemy spotkać chwalebne Pana skoro cielesność Jezusa, środek bezpośredniego komunikowania się z Nim, znikł z naszego ziemskiego życia? Co więcej, Jezus powiedział: „*Pożyteczne jest dla was moje odejście*” (J 16,7), a więc Jego cielesna nieobecność zdaje się być raczej korzystna dla rzeczywistego spotkania z Chrystusem.

Odejście Jezusa oznacza dostąpienie przezeń chwały u boku Ojca, ale pociąga za sobą Jego odejście od tych, którzy nie weszli jeszcze do chwały. Oznacza to również, że cielesna więź z Panem w chwale, więź, która nastąpi w chwili paruzji, jest wiecznie trwałą i ostateczną realizacją życia chrześcijańskiego. Odchodzi On zatem na jakiś czas, by w niebie przygotować powtórne spotkanie w ciele, abyśmy, kiedy serca nasze zostaną dostatecznie oczyszczone, mogli Go oglądać twarzą w twarz. Z tej właśnie racji chrześcijaństwo, jako życie między Paschą i paruzją, ma tak znaczący wymiar eschatologiczny – jest oczekiwaniem na spotkanie z Chrystusem, gdy powróci w chwale.

To oczekiwanie możemy jednak zrozumieć tylko dlatego, że już w jakiś sposób spotkaliśmy chwalebne Pana nie tylko przez wiarę i w niewidzialnym Jego działaniu w naszym życiu. To nie jest wszystko. Chrystus sprawia, że Jego czynna obecność również wśród nas staje się widzialna i dotykalna, nie wprost przez Jego własną cielesność, lecz przez przedłużenie wśród nas na ziemi, w widzialnych przejawach, działania Jego człowieczeństwa, które jest w niebie. Taką rolę spełniają właśnie sakramenty – są one ziemskim przedłużeniem „Ciała Pańskiego”, którym jest Kościół (por. Ef 1,23; 4,12).

Jaki jest cel tego sakramentalnego, ziemskiego przedłużania chwalebne- go człowieczeństwa Chrystusa? Bez niego bowiem jedna z dogłębnie ludzkich cech wcielenia się Syna Bożego zostałaby przez nas utracona. Ponieważ Bóg kocha człowieka w jego ziemskim człowieczeństwie, dlatego też zawsze ofiaruje nam królestwo niebieskie w ziemskim kształcie. Tak czynił w Starym Testamencie, tak uczynił objawiając się jako Bóg-Odkupiciel w ludzkiej natu-

rze, tak wreszcie postępuje w sakramentalnym Kościele, będącym na ziemi widzialnym Ciałem żyjącego Pana.

Istnieje realna możliwość naszego spotkania z Chrystusem od strony samego Chrystusa. Wszelkie relacje między ludźmi możliwe są jedynie dzięki cielesności człowieka i poprzez nią. Dlatego zmarli przed swoim zmartwychwstaniem nie mogą na nas wywierać bezpośredniego wpływu, jak człowiek na człowieka. Wynika z tego, że to właśnie dzięki zmartwychwstaniu Chrystus-Człowiek, właśnie jako człowiek, może w pełni oddziaływać na nas swoją łaską. Ta zasada ma zasadnicze znaczenie dla wiary i pobożności. Ciągłe bardzo skłonni jesteśmy do pewnego minimalizowania człowieczeństwa, zwracając uwagę jedynie na Bóstwo Chrystusa. Jednak Chrystus jest pośrednikiem łaski jako człowiek, w swoim człowieczeństwie i zgodnie z nim, co zakłada Jego cielesność. Odkupienie staje się dla nas widoczne w chwalebnym człowieczeństwie Chrystusa. Chwalebne ciało Chrystusa umożliwia jego duszy otwarcie się na zewnątrz, dzięki czemu może On na nas rzeczywiście oddziaływać jako człowiek. Św. Tomasz z Akwinu stwierdził słusznie: „Pełne człowieczeństwo Chrystusa, a więc ciało i dusza oddziałuje na ludzi”.⁷

Ze strony Chrystusa możliwość spotkania z ludźmi jest czymś pozytywnie danym, ale ludzkie spotkanie wymaga wzajemności. Przez swoje chwalebne człowieczeństwo może On zawsze i wszędzie wyrzucić na nas swój wpływ, lecz my, ludzie żyjący na ziemi, nie możemy Go spotkać w Jego żywym ciele (*in propria carne*), ponieważ Jego chwalebny stan czyni Go dla nas niewidzialnym. Wynika z tego, że gdyby Chrystus nie uczynił swojej chwalebnej cielesności w jakiś sposób dla nas na ziemi widzialną, to Jego odkupienie nie byłoby już dla nas dostępne, nie byłoby zwrócone ku nam. Pośrednictwo Chrystusa jako człowieka straciłoby wówczas znaczenie i nie byłoby żadnej racji istnienia Jego człowieczeństwa po dokonaniu odkupienia. Z drugiej jednak strony, z dogmatu o ciągłości wcielenia wynika, że skoro Chrystus nie ukazuje się nam w swoim własnym ciele, to może On stać się widzialny i obecny wśród nas i dla nas ludzi na ziemi, włączając rzeczy ziemskie, nie należące do świata chwalebnego, w swoje zbawcze chwalebne działanie. Ten element ziemski zastępuje dla nas niewidzialną cielesność Jego człowieczeństwa w niebie. Tym właśnie są sakramenty – widzialnie zwróconym do nas odkupieniem tak, byśmy się w nich mogli prawdziwie spotkać z żywym Chrystusem. Niewidzialne dla nas chwalebne działanie zbawcze staje się widzialne w sakramentach.

Założywszy fakt objawienia sakramentów i pragnąc ten zbawczy fakt zrozumieć od wewnątrz, stwierdzamy, że istnienie sakramentów jest ścisłą konsekwencją trwałości pośrednictwa łaski sprawowanego przez Jezusa-Człowieka. Z chwilą, gdy Chrystus, jako sakrament pierwotny, wstępuje On do nieba, zostaje zainaugurowana ekonomia „sakramentów oddzielonych” (*instrumentum separatum*) jako następstwo i przedłużenie wcielenia. Sakramentalność tworzy w ten sposób pomost nad przepaścią, czy też dysproporcją, jaka powstaje mię-

⁷ *Summa Theologiae* III q. 8 a 2.

dzy Chrystusem chwalebny w niebie i ludzkością, która jeszcze nie doszła do stanu chwały, a zatem umożliwiła, nawet po wniebowstąpieniu, chociaż w sposób specjalny, obustronne ludzkie spotkanie między Chrystusem i ludźmi. Chrześcijaństwo domaga się więc trwałej sakramentalności.

Z tej konieczności sakramentów jako ziemskiego przedłużenia chwalebnego człowieczeństwa Chrystusa wynika wprost, że sakramenty Kościoła nie są rzeczami, lecz dokonującymi się w pewien widzialny sposób spotkaniami ludzi żyjących na ziemi z chwalebny Jezusem-Człowiekiem. Na płaszczyźnie historycznej są one widzialną i dotykającą konkretyzacją niebieskiego zbawczego działania Chrystusa. Są one samym zbawczym aktem zwróconym ku nam, osobowym aktem Pana, widzialnym i dostępnym na ziemi. W ziemskiej i materialnej formie, którą możemy ujrzyć i dotknąć, Chrystus żyjący w niebie nadaje wymiar sakramentalny zarówno swojemu nieustannemu wstawiennictwu za nami, jak i swojemu darowi łaski. Sakramenty są więc widzialną realizacją na ziemi tajemnicy kultu Chrystusa. Św. Leon Wielki mówi: „To, co było widzialne w Chrystusie, przeszło teraz do sakramentów Kościoła”.⁸

V. MISTERIUM CHRYSYTA W SAKRAMENTACH

Fakt, że siedem sakramentów jest chwalebny zbawczym działaniem samego Chrystusa w formie eklezjalnej i instytucjonalnej, zwraca od razu naszą uwagę na problem, w jaki sposób ta tajemnica łaski jest obecna w sakramentach?

Wcielenie Syna Bożego, dokonane w czasie, jest osobistym wejściem Wiecznego w granice czasu, ujawnieniem się samej wieczności w sposób doczesny. Działanie Jezusa mające charakter historyczny, jest osobistym działaniem wiecznego Syna Bożego, działaniem wiecznego Boga przejawiającym się w historycznej ludzkiej formie. Ta bosko-ludzka rzeczywistość posiada dwa wymiary, które odtąd nie są oddzielone od siebie ani sobie obce. Zbawcze działanie Jezusa ma dwojaki aspekt; posiada ono swoje miejsce w historii, a jednocześnie jest wiecznotrwałę. Jeżeli jednak Bóg naprawdę stał się człowiekiem, to ofiara krzyżowa, jako fakt historyczny, należy do przeszłości i nie może w sakramencie stać się na nowo czymś teraźniejszym. Jeżeli teraz w sakramentach ma miejsce pewna obecność misterium, to jest to możliwe tylko dlatego, że już w historycznym zbawczym działaniu Chrystusa zawiera się pewien element wiecznotrwały, ponadhistoryczny, który staje się, jako fakt ziemski, we właściwym sobie czasie, w widzialnym akcie Kościoła, elementem sakramentalnym. Ponieważ Chrystus jest prawdziwym Bogiem-Człowiekiem i ponieważ ofiara krzyżowa i wszystkie tajemnice Jego życia są osobowym działaniem Boga, dlatego są wiecznie aktualne i trwałe. Sam Syn Boży jest więc obecny w tych ludzkich czynach w sposób ponadczasowy. Ludzkie czyny Chrystusa są czynami Boga; uczestniczą one jako czyny ludzkie i zgodnie ze swoim ludzkim charakterem w tajemnicy Boga. Stąd też ludzka zbawcza działalność Chrystusa nie może należeć wyłącznie do historycznej przeszłości. Uwielbione człowieczeń-

⁸ *Sermo* 74, 2: PL 54, 398

stwo Chrystusa jest właśnie tą trwałą rzeczywistością. To, co nazywamy wiecznotrwałym elementem w historycznym działaniu Chrystusa jest identyczne z trwałością wcielenia i w ten sposób wszystkie tajemnice ludzkiego życia Chrystusa trwają wiecznie, na swój sposób uwielbione. Pascha i zesłanie Ducha Świętego są więc tajemnicami wiecznotrwałymi, a chwalebne ciało Chrystusa jest ich trwającym na wieki niebieskim znakiem.

Działanie zmartwychwstałego Chrystusa, nie przybierając formy cielesnej, nie może być dla nas obecne widzialnie, ponieważ nie jesteśmy w stanie chwalebny. Stąd też ekonomia wcielenia domaga się jakiegoś cielesnego pośrednictwa, które od chwili wniebowstąpienia przedłużałoby tę obecność. Tym sakramentalnym „Ciałem Pana” jest Kościół. Specyficzną aktywność tej rzeczywistości – znaku, jakim jest Kościół – nazywamy sakramentami. Jak przez swoje zmartwychwstałe ciało Chrystus działa w świecie w sposób niewidzialny, tak w Kościele i przez Kościół, jako swoje Ciało na ziemi, działa On widzialnie. Jest to działanie tego rodzaju, że sakramenty są osobistymi, zbawczymi czynami Jezusa Chrystusa, przejawiającymi się w spełnianych obrzędach liturgii Kościoła.

Tym, co w sakramentach uobecnia się i oddziałuje na nas jest wiecznie aktualna zbawcza tajemnica kultu, to znaczy, sam Chrystus. Każdy sakrament jest osobową obecnością Chrystusa, ale tylko w oparciu o Jego wiecznie aktualny akt odkupienia. Sakramenty zatem są misteriami, czyli posiadającym liturgiczny charakter sprawowaniem odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Posiadają one zawsze odniesienie do wydarzenia historycznego, ponieważ na historycznym krzyżu i tylko tam, w tamtym momencie historii, Bóg rzeczywiście złożył za nas w ofierze swoje ludzkie życie.

Sakramenty więc, jako sposób „pośredniczenia” między Chrystusem i nami, muszą być rozumiane nie tylko jako bezpośredni łącznik między ofiarą dokonaną historycznie na krzyżu i naszym czasem, ale raczej jako łączność między Chrystusem żyjącym obecnie w niebie i naszym światem ziemskim. Mówiąc ściślej, w sakramentach ma miejsce spotkanie między żyjącym Panem i nami. Sakramenty są właśnie tym spotkaniem. Sakramentalne spotkanie z żyjącym Chrystusem w Kościele jest więc, w oparciu o historyczne tajemnice życia Chrystusa, rzeczywistym zapoczątkowaniem na ziemi zbawienia eschatologicznego.

GESÙ CRISTO COME SACRAMENTO DI DIO E DELLA SALVEZZA

Riassunto

Nel XX secolo la teologia sacramentaria cattolica si è trovata davanti all'urgente bisogno della verifica della sua esposizione sistematica e della sua struttura. Essa è stata imposta dalle ricerche in ambito dell'ecclesiologia e della cristologia, nonché in ambito della filosofia, anzitutto nella sua impostazione personalista. Queste ricerche influirono principalmente sull'approfondimento cristologico della sacramentaria. In questa corrente si è mostrato più ampiamente il mistero stesso di Cristo in cui si apre la strada verso l'incontro con la Santissima Trinità e Cristo stesso, come "sacramento originario", viene visto come colui mediante il quale questo incontro si rende reale ed efficace nella vita cristiana. Questa impostazione ha permesso di situare i singoli sacramenti nella più ampia e personalista prospettiva, per cui è stato rilevato il prolungamento storico del sacramento originario. Inoltre, si è reso possibile di precisare la questione della presenza del mistero di Cristo nei singoli sacramenti. Questo articolo presenta questa trasformazione avvenuta nella sacramentaria e ne indica i validi risultati.