

KS. WŁODZIMIERZ KOWALIK

## OBECNOŚĆ CHRYSYTA W SAKRAMENTACH KOŚCIOŁA WEDŁUG NAUKI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

### Wstęp

Przeznaczeniem człowieka jest życie z Bogiem jako Ojcem w rodzinie dzieci Bożych. W pełni, nastąpi to dopiero jako owoc zbawienia człowieka, ale już w czasie jego ziemskiego życia Bóg szuka kontaktu z człowiekiem. To nawiązywanie zbawczego spotkania dokonuje się z inicjatywy Boga i ma miejsce za pośrednictwem znaków.

Sobór Watykański II uczy, że najpełniej dokonało się to przez Żywy Znak, Osobę Jezusa Chrystusa, Słowo Wcielone, przez którego ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. KO 2). Na obecnym etapie ekonomii zbawienia, zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus „jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” (KL 7)<sup>1</sup>. Pośród wielu wymienionych sposobów obecności, Sobór mówi, że Chrystus „obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7)<sup>2</sup>. Powyższe stwierdzenie Soboru stało się impulsem do przedstawienia jego nauki na ten temat.

Zaprezentowanie nauki soborowej, dotyczącej obecności Chrystusa żyjącego i działającego w sakramentach Kościoła, zostanie zrealizowane w trzech paragrafach.

W pierwszym paragrafie zostanie przedstawiona nauka Soboru o Chrystusie jako sakramencie Boga (1), inaczej mówiąc, nauczanie o Chrystusie jako Prasakramencie. Po uściśleniach terminologicznych (1.1), zostanie omówione zagadnienie wieczności Chrystusa jako narzędzia zbawienia (1. 2).

---

1 „Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis”.

2 „praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat”.

Treść drugiego paragrafu stanowi nauczanie Soboru na temat Kościoła jako sakramentu Jezusa Chrystusa (2.), który w tym Kościele żyje i mocą Ducha Świętego uobecnia się. Po ukazaniu sakramentalnego charakteru Kościoła (2.1), zostanie przedstawiona nauka o zależności Kościoła od swego Założyciela, Jezusa Chrystusa (2.2). Ostatni punkt traktuje o zbawczej obecności Jezusa Chrystusa, realizującej się w Duchu Świętym (2.3).

Dopiero w takim kontekście, w trzecim paragrafie, zostanie ukazane nauczanie o sakramentach Kościoła (3), jako skutecznych sposobach zbawczego działania i uobecniania się Jezusa Chrystusa. Po przedstawieniu eklezjalnego wymiaru sakramentów (3. 1), zostanie omówiona rola Chrystusa, jako pierwszorzędnego szafarza sakramentów (3.2). Trzeci punkt tego paragrafu poświęcony będzie szczególnemu znaczeniu obecności Chrystusa w Eucharystii (3. 3).

## 1. Jezus Chrystus sakramentem Boga

W historii zbawienia następuje stopniowe zbliżanie się Boga do człowieka. Proces ten osiągnął szczyt wówczas, gdy Bóg przemówił do ludzi przez swego Syna, Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1, 1-2). Odtąd każdy, kto Jego ogląda, widzi też i Boga (por. J 14, 9), ponieważ właśnie w Nim zamieszkała cała pełnia bóstwa w sposób cielesny (por. Kol 1, 19). Od tego momentu Jezus Chrystus stał się jedynym miejscem bezpośredniego spotkania z Bogiem. Jest On samym obrazem Boga, widzialnym znakiem niewidzialnego Boga (por. Kol 1, 16; 2 Kor 4, 4)<sup>3</sup>.

Ze względu na strukturę ludzkiej egzystencji, spotkanie pomiędzy Bogiem a człowiekiem dokonywało się zawsze w znakach. Dlatego ostatecznie Bóg przychodzi również w znaku, w widzialnej postaci, w osobie Jezusa Chrystusa, którego można określić mianem „praznaku”. Wszystkie dotychczasowe, starotestamentalne znaki zbliżania się Boga do ludzi były tylko przygotowaniem do najpełniejszego i najświętszego znaku osobowego, w którym cała historia osiąga punkt kulminacyjny - swoje uzupełnienie i spełnienie. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się nie tylko widzialny, ale i dotykalny. Odtąd już tylko Chrystus jest najdoskonalszym znakiem Bożej obecności. Jest On po prostu sakramentem Ojca<sup>4</sup>. Choć Sobór nie używa wprost tego określenia, niemniej w wielu swoich wypowiedziach oddaje treść tego pojęcia (por. KL 5)<sup>5</sup>.

W paragrafie tym, po uprzednim wyjaśnieniu terminów, zostanie dana odpowiedź na pytanie: W jaki sposób Jezus Chrystus jest sakramentem Ojca?

---

3 Por. A. Nossol, *Człowiek współczesny wobec Chrystusa w sakramencie*. „Homo Dei” 40:1971 s. 21 (dalej HD).

4 Por. tamże, s. 25; Zob. J. Charytański, *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*. Red. H. Bogacki i in. Kraków 1970, s. 306 (dalej SKP).

5 Por. Charytański, jw. s. 306.

## 1.1. Uściślenia terminologiczne

Analizy terminów związanych z tym zagadnieniem dokonał Y. Congar<sup>6</sup>, P. Smulders<sup>7</sup> i S. Moysa<sup>8</sup>. Tutaj zostaną przedstawione sformułowane przez nich wnioski.

Na wstępie należy zaznaczyć, że Sobór używa pojęcia „sakrament” w różnym znaczeniu. Najczęściej w dokumentach soborowych to pojęcie występuje w znaczeniu skutecznego znaku łaski. Określenie to stanowiło przedmiot definicji Soboru Trydenckiego<sup>9</sup>, który stwierdził, że takich znaków jest siedem<sup>10</sup>.

Sobór używa również określenia „sakrament” w znaczeniu odbiegającym od poprzedniego określenia, nawiązując znaczeniowo do Tradycji starszej niż Sobór Trydencki. Odnosi bowiem to określenie bezpośrednio do Kościoła (por. KK 1.9.48; DM 1.5; KDK 45), o czym będzie mowa w następnym paragrafie. Godne podkreślenia jest, że pojęcie „sakrament” używane przez Vaticanum II zbliżone jest do pojęcia „misterium”, które bardzo często występuje w dokumentach soborowych (por. KK 56; KL 35; DFK 14) i wskazuje na rzeczywistość szerszą niż siedem znaków sakramentalnych, określonych przez Sobór Trydencki<sup>11</sup>.

W Starym Testamencie słowo „mysterion” obok wydzwiku eschatologicznego (np. Dn 2, 28-29) posiada również znaczenie czysto świeckie (np. Tb 12, 7-11; Syr 22, 22). W najpełniejszym jednak sensie używa tego wyrażenia św. Paweł i przez niego nadane znaczenie było inspiracją dla soborowych dokumentów. Jakkolwiek św. Paweł dla wyrażenia misterium chrześcijańskiego używa słownictwa zaczerpniętego prawdopodobnie ze świata misteriów heleńskich, to treść tego, co chciał powiedzieć, stanowiła bardzo daleką analogię do obrzędów pogańskich<sup>12</sup>.

Na podstawie tekstów św. Pawła (1 Kor 2, 7; Rz 16, 25-26; Kol 1, 25-27; 2, 2; 4, 3-4; Ef 1, 9; 3, 8-11; 1 Tm 3, 16) i kontekstu jego myśli, „mysterion” można określić jako plan Boży, polegający na zbawieniu ludzkości przez Chrystusa i w Chrystusie. Ten plan, ukryty od wieków w Bogu, dopiero w odpowiednim czasie i we właściwych etapach został objawiony. Najpierw został ukazany prorokom i apostołom (por. Ef 3, 5-6), którzy jako uprzywilejowani świadkowie „mysterion” przekazali go dalej. Stąd objawienie „mysterion” jest ściśle związane z Chrystusowym kerygmatem, a więc z głoszeniem Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1 Kor 1, 23; 2, 2). W dalszej kolejności „mysterion” zostaje objawione poganom i żydom, którzy są przezeń zjednoczeni w Kościele. Ten jednoczący charakter zbawczego działania Boga znajduje się w centrum Pawłowego pojęcia „mysterion”. Dla wyrażenia podstawy i zasady jedności używa św. Paweł wyrażenia „anakefalaiosastai en to Christo” - zjednoczyć na nowo w Chrystusie jako Głowie. Bóg stworzył wszystko w Chrystusie, ale jedność wynikająca

---

6 Y. Congar. *Kościół jako sakrament zbawienia*. Przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 47-56. Autor podaje również bogatą literaturę na ten temat.

7 P. Smulders, *L'Eglise sacrament du salut*. w: *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1966, s. 318-328.

8 S. Moysa, *Misterium a sakrament*. SKP s. 15-38.

9 Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Oprac. S. Głowa, I. Bieda. Wyd. 2. Poznań 1988, VII. 209 (dalej BF<sub>n</sub>).

10 Por. Moysa, jw. s. 15.

11 Por. tamże, s. 15-16.

12 Por. tamże, s. 17.

ze stworzenia, została zniszczona przez grzech. W pełni czasów Bóg przeprowadza zjednoczenie wszystkiego na nowo, poprzez ponowne poddanie Chrystusowi<sup>13</sup>.

Ostatecznie, z tekstów Pawłowych wynika, że całe „mysterion” utożsamia się z Chrystusem. On jest prawdziwym Bożym misterium<sup>14</sup>. Ta identyfikacja tajemnicy Boga i osoby Jezusa Chrystusa jest ważna nie tylko ze względu na treść. Ukazuje ona bowiem ewolucję w przemieszczaniu punktu ciężkości. Dotychczas słowo to oznaczało boski plan i jego realizację na ziemi. Odtąd Jezus Chrystus jest nazywany „mysterion” Boga<sup>15</sup>.

Nowotestamentalny termin „mysterion” został oddany w najstarszych, łacińskich tłumaczeniach Pisma świętego, w tzw. Itala, przez „sacramentum”. Użycie do tłumaczenia nowotestamentalnego słowa „mysterion” łacińskiego słowa „sacramentum” (zaczepniętego z języka świeckiego) sprawiło, że w początkach chrześcijańskiego stosowania tego słowa, partycypuje ono w szerokim znaczeniu nowotestamentalnego „mysterion”, który stał się podstawą do późniejszego ukształtowania pojęcia sakramentu w ścisłym sensie<sup>16</sup>.

Określenie Chrystusa jako „mysterion” było również podejmowane i kontynuowane w Tradycji chrześcijańskiej. Ignacy Antiocheński, Justyn i Meliton z Sardes przez wyrażenie „mysterion” określają nie tylko osobę Jezusa Chrystusa, jak czynił to św. Paweł, ale również wydarzenia z Jego życia, w których przejawia się zbawczy zamiar Boga<sup>17</sup>.

Dla Orygenesesa Chrystus jest Pramisterium, w którym jak nigdzie indziej to, co „Boże”, ukryte jest w tym, co „ludzkie” i „widzialne”<sup>18</sup>.

Św. Augustyn wśród trzech znaczeń pojęcia „sacramentum” jednego z nich, „sacramentum mysterium”, używa w odniesieniu do Chrystusa. Według Augustyna nie ma innego „sacramentum” Boga poza Chrystusem. Misterium Chrystusa to „mysterium pietatis” (1 Tm 3, 16). A to misterium Chrystusa łączy się ze zbawczymi zamiarami Bożymi wobec Kościoła<sup>19</sup>.

Od czasów św. Augustyna aż do XII w. teologia nie zajmowała się problematyką sakramentów. Na skutek utraty kontaktu z ojcami greckimi, teologowie coraz rzadziej ujmowali rzeczywistość objawioną jako jedną całość biblijnej historii zbawienia i misterium zbawczego. Narastający wpływ filozofii arystotelesowskiej powodował bardziej „rzeczowe” i przyczynowe ujmowanie sakramentów, jako obrzęd i skuteczny znak łaski ustanowiony przez Chrystusa. Sakramenty przestały być traktowane jako akty Chrystusa w łączności z całym zbawczym planem Boga. W tym kontekście zapomniane zostało ujmowanie Chrystusa jako misterium Boga. Dopiero teologia poprzedzająca Sobór Watykański II oraz bezpośrednio z nim związana, ponownie ukazuje łączność sakramentów ze zbawczym misterium Chrystusa<sup>20</sup>.

13 Por. tamże, s. 18.20; Zob. Smulders, jw. s. 319.

14 „to mysterion tou Theou” (Kol 2, 2; por. Kol 4, 3; Ef 3, 3).

15 Por. Smulders, jw. s. 320.

16 Por. tamże.

17 Por. tamże.

18 Por. Moysa, jw. s. 23.

19 Por. „*Sacramentum*” et „*Mysterium*” dans l’oeuvre de Saint Augustin, w: *Études Augustiniennes*. Paris 1953, s. 256-262. Podaję za: Moysa, jw. s. 25.

20 Por. Moysa, jw. s. 26-27.

Powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych w dokumentach Soboru Watykańskiego II zaowocował również takim rozumieniem pojęcia „sacramentum” i „mysterion”. W tekstach soborowych (np. KK 1.3; DM 2; KO 2) widać wyraźną tendencję do przyswojenia sobie myśli i pojęć św. Pawła. Sobór bowiem podkreśla te same elementy pojęcia misterium, co św. Paweł. Uwydatnia Boży plan zbawienia powzięty od wieków, a urzeczywistniony w Chrystusie. Sobór podkreśla również społeczne powołanie ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym. W oparciu o teksty św. Pawła, Sobór mówi o misterium Boga, który jest ostatecznym celem człowieka (por. KDK 41). Sobór rozumie przez to zarówno misterium planu czy Bożego zamysłu, pojmowanego przez człowieka dzięki Duchowi Świętemu (por. KDK 15), jak też tajemnicę miłości Boga, wzywającego człowieka do wspólnoty ze sobą (por. DM 13)<sup>21</sup>.

Realizację zbawczego planu Bożego określa Sobór wyrażeniem „misterium Chrystusa”. Jest ono głoszone przez Kościół, mimo trudności (por. KK 8), i przenika ono całą historię rodzaju ludzkiego (por. DFK 14)<sup>22</sup>.

Pojęcie „misterium Chrystusa” Sobór jeszcze bardziej precyzuje, nadając mu nieco inny odcień znaczeniowy, używając określenia „misterium paschalne”. Jest ono wielokrotnie obecne w dokumentach soborowych, zwłaszcza w Konstytucji o świętej liturgii (por. KL 5.6.61.106.107.109). W jej numerze 5. czytamy: „Tego zaś dzieła Odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga, (...) dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki, Zmartwychwstania i chwalebego Wniebowstąpienia”<sup>23</sup>. Oznacza to, że Jezus Chrystus jest ośrodkiem planu Bożego, urzeczywistniającego się głównie przez Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie<sup>24</sup>.

## 1.2. Człowieczeństwo Chrystusa narzędziem zbawienia

Sakramentalność Chrystusa wyraża się w tym, że jest On znakiem i objawieniem Ojca. Wcielenie Chrystusa było rzeczywistym i widzialnym zstąpieniem Boga do ludzkości, w konkretnym miejscu i czasie historii. Chrystus jako Bóg - Człowiek nawiązał w swym człowieczeństwie zerwane przez grzech przymierze Boga z ludźmi. Całym swoim życiem, uwiecznym misterium paschalnym, złożył najwyższy kult i hołd dokonując odkupienia świata.

Z tego względu, że Jezus Chrystus jest jedyną drogą człowieka w dojściu do rzeczywistości zbawienia, określany jest przez teologów jako „Prasakrament”. Co prawda, żaden z dokumentów soborowych nie używa takiego określenia w stosunku do Chrystusa, nie mniej wiele wypowiedzi Soboru zawiera treść, kryjącą w sobie to pojęcie. Szczególnie istotna jest wypowiedź zawarta w Konstytucji o liturgii świętej, gdzie czytamy: „Jego bowiem człowieczeństwo, zjednoczone z osobą Słowa, było narzędziem naszego zbawienia. Dlatego w Chrystusie dokonało się nasze całkowite

---

21 Por. tamże, s. 29.

22 Por. tamże.

23 „Hoc autem humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus, (...) adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium”.

24 Por. Moysa, jw. s. 29.

pojednanie z prześląganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego<sup>25</sup> (KL 5). Sobór, nazywając narzędziem zbawienia człowieczeństwo Chrystusa zjednoczone z osobą Słowa, wskazuje na jego charakter sakramentalny<sup>26</sup>.

Człowieczeństwo Jezusa jest zamierzone przez Boga, jako spełnienie danej przez Niego obietnicy zbawienia. Jest ono rzeczywistością mesjańską. A mesjański i odkupicielski charakter Wcielenia implikuje sposób przekazywania łaski przez Jezusa Chrystusa. Spotkanie między Jezusem a Jemu współczesnymi było zawsze zaofiarowaniem łaski ze strony Jezusa w sposób ludzki. Miłość Jezusa - człowieka była znakiem odkupicielskiej miłości Boga. Można powiedzieć, że była ona widzialnym przyjściem Bożej miłości<sup>27</sup>.

Podobnie i czyny Jezusa były czynami boskimi, osobistymi czynami Syna Bożego. Były to czyny Boga w widzialnym, ludzkim kształcie. Dlatego ze swej natury posiadały boską moc zbawczą, przynosząc zbawienie i stając się przyczyną łaski. Choć jest to prawda odnosząca się do każdego czynu Jezusa Chrystusa, to dotyczy ona szczególnie tych Jego czynów, które zdziałane po ludzku, są ze swej natury czynami Boga. Są to cuda i misterium paschalne<sup>28</sup>.

Dzięki swej ludzkiej naturze, zbawcze działanie Chrystusa ukazuje się w sposób widzialny. To nadaje temu działaniu charakter sakramentalny, zgodnie z ogólną definicją sakramentu, rozumianego jako boski dar zbawienia, udzielony w zewnętrznej, dostrzegalnej formie, ujawniającej ten dar w historii<sup>29</sup>.

Człowiek - Jezus z tego powodu, że jest osobową i widzialną realizacją boskiej łaski zbawienia, jest sakramentem podstawowym. Jest nim również dlatego, że jako Syn Boży, według planu Ojca, jest jedyną drogą do Niego<sup>30</sup>, zgodnie ze słowami Listu św. Pawła do Tymoteusza: "Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus" (1 Tm 2, 5).

Najważniejszym wydarzeniem dla omawianego przez nas zagadnienia sakramentalności Jezusa Chrystusa było Wcielenie. Dzięki niemu cała ludzkość została już zasadniczo włączona w zbawienie. Od chwili włączenia ludzkiej natury w jedność Osoby Słowa Przedwiecznego, odkupienie świata stało się już nieodwołalne. Losy świata zostały ostatecznie rozstrzygnięte przez Boga, oczywiście w sensie Bożego zmiłowania<sup>31</sup>.

Wraz z przyjściem Słowa Wcielonego na świat, łaska Boża nie schodzi już „stromo z góry” od Boga, absolutnej transcendencji, ale jest ona trwale obecna w świecie i to w historycznej uchwytności, w Jezusie Chrystusie, jako zbawczej obecności mi-

---

25 „Ipsius namque humanitas, in unitate personae Verbi, fuit instrumentum nostrae salutis. Quare in Christo «nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo»”.

26 Por. H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar*, Freiburg. Basel. Wien 1965, s. 168.

27 Por. E. H. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*. Tłum. A. Zuberbier. Kraków 1966, s. 34.

28 Por. tamże; Zob. E. Bulanda, *Chrystus - prasakrament zbawienia*, SKP s. 46.

29 Por. Schillebeeckx, jw. s. 34.

30 Por. Bulanda, jw. s. 46.

31 Nie oznacza to w żadnej mierze zagrożenia dla ludzkiej wolności, ponieważ Bóg sam w Chrystusie rozstrzygnął ją przez wiarę i miłość realnie wypowiedziane. Por. Bulanda, jw. s. 48.

łości Boga w świecie<sup>32</sup>. I dlatego dla współczesnych Jezusowi, spotkanie z Bogiem było możliwe poprzez bezpośredni kontakt z Chrystusem. Dzięki swej widzialnej cielesności Jezus - Człowiek był dla nich widzialnym znakiem i źródłem łaski, tzn. sakramentem.

Ujmowanie Chrystusa w kategorii sakramentu Boga, realizuje się w dziele uświęcania. Poprzez kontakt z Jego widzialną, ludzką naturą, wszyscy, którzy chcieli Go przyjąć, doznawali uświęcenia. Taki tok myślenia potwierdza milczenie Pisma świętego, które nic nie wspomina o tym, aby Chrystus poprzez osobne obrzędy udzielał chrztu<sup>33</sup>, czy święceń kapłańskich. Można stwierdzić, że Chrystus w swej widzialnej, ludzkiej naturze był równocześnie sakramentem chrztu, bierzmowania, Najświętszym Sakramentem. Uświęcał On wszystkich, którzy kontaktowali się z Nim i nie stawiali przeszkód łasce. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa weszła ekonomia sakramentów. Dlatego Szaweł, który nie spotkał Chrystusa podczas Jego ziemskiego życia, zanim został apostołem, przyjął chrzest<sup>34</sup>.

Mówiąc o Chrystusie jako Prasakramencie, należy nieco uwagi poświęcić zagadnieniu preegzystencji Słowa i związanej z nią chrystologii zstępującej, której wyrazem są wypowiedzi Soboru Watykańskiego II.

Wydarzenie Wcielenia, będącego źródłem sakramentalności Jezusa Chrystusa, najkrócej streszczają słowa Prologu Ewangelii św. Jana: "A Słowo stało się ciałem..."<sup>35</sup> (J 1, 14). Zdanie to, zgodnie z hebrajskim sposobem wyrażania się, oznacza że Przedwieczne Słowo, stając się człowiekiem - Jezusem, przyjęło ludzki los i ludzką egzystencję. Myśl o preegzystencji Słowa obecna jest już w najwcześniejszych warstwach Nowego Testamentu. Pojęcie to, wywodzące się z żydowskich spekulacji o mądrości, zostało wykorzystane do opisania tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Myśl tę wyraża również św. Paweł w Liście do Galatów: "Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Ga 4, 4-5). W tej wypowiedzi ukazany jest ruch zstępowania i wstępowania. W podobny sposób św. Paweł ujmuje to zagadnienie w Liście do Rzymian 8, 3. Również wczesny hymn o Chrystusie, włączony przez św. Pawła do Listu do Filipian

---

32 Por. tamże.

33 Co prawda w Ewangelii św. Jana jest napisane: „Potem Jezus i uczniowie Jego udali się do ziemi judzkiej. Tam z nimi przebywał i udzielał chrztu” (J 3, 22), ale chodzi tu zapewne o udzielanie chrztu - być może - na polecenie Jezusa, lecz przez Jego uczniów. Ci zaś, przynajmniej niektórzy, należeli do grona uczniów Jana Chrzciciela. Czynili więc prawdopodobnie to, co kiedyś przy boku swego dawnego nauczyciela. Ta, może nieco nieściśła wypowiedź Ewangelisty została skorygowana w następnym rozdziale, gdzie jest już wprost zaprzeczone, jakoby Jezus chrzczył: „... chociaż w rzeczywistości sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie...” (J 4, 2). K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1991, s. 15.

34 Por. J. Krasiński. *Nowe spojrzenie teologiczne na święte sakramenty*, HD 39:1970, s. 42.

35 To, co rozumie się tutaj przez Logos i kogo określa się tym filozoficznym terminem, zostało już wyraźnie zaznaczone na początku tego hymnu o Chrystusie. Świadomie nawiązując do pierwszych słów Starego Testamentu: „Na początku Bóg stworzył ...” (Rdz 1, 1), hymn mówi o istniejącym od początku Słowie: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1).

2, 5-11, potwierdza relatywnie wczesną obecność pojęć o preegzystencji i chrystologii zstępującej<sup>36</sup>. Punktem wyjścia jest dla niej zniżenie się Syna Bożego, istniejącego od wieków u Boga (por. J 1, 1).

Takie ujęcie podkreśla tajemniczą jedność między Jezusem a Ojcem i ukazuje Chrystusa jako "obraz niewidzialnego Boga" (Kol 1, 15; por. 2 Kor 4, 4). Albowiem „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18), jedynie ten, kto zobaczył Chrystusa "zobaczył także i Ojca" (J 14, 9). Pojęcia obrazu nie należy zacieśniać tylko do wymiaru symbolicznego. Według tradycji chrześcijaństwa wschodniego, ikona jest obecnością. Jezus Chrystus jest więc misterium - sakramentem samego Boga i Jego świątynią (por. J 2, 21)<sup>37</sup>. Człowieczeństwo Chrystusa jest miejscem spotkania z Bogiem. To co boskie, jest uobecnione przez to, co ludzkie. Mówi o tym na swój sposób formuła Soboru Chalcedońskiego<sup>38</sup>.

Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II są wyrazem chrystologii zstępującej. Przykładem jest wypowiedź Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Czytamy w niej: „Słowo bowiem Boże, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w historię świata jako człowiek doskonały - wzięło ją w siebie i w sobie ją streściło” (KDK 38)<sup>39</sup>. Również w innym miejscu tego dokumentu podkreślony jest wymiar chrystologii zstępującej: „On, Syn Boży, przez swoje wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu” (KDK 22)<sup>40</sup>.

W soborowym przedstawianiu myśli o Chrystusie jako sakramencie Boga można odnaleźć również wpływ chrystologii wywyższenia. Podobnie jak chrystologia zstępująca, wyraża ona tę samą prawdę o sakramentalności Jezusa Chrystusa, choć ma inny punkt wyjścia i odmienne ujęcie zagadnienia.

Punktem wyjścia dla tej chrystologii jest misterium paschalne Jezusa Chrystusa, jako sam rdzeń apostołskiego przepowiadania o Jezusie<sup>41</sup>. Najbardziej wymownym tekstem jest przytoczony już wcześniej fragment Konstytucji o liturgii świętej, mówiący o dokonanej przez Jezusa Chrystusa dziele odkupienia, zrealizowanym głównie przez paschalne misterium (por. KL 5), dla zbawienia ludzi. W tym wyraziła się pełna prawda o Bogu miłującym i zbawiającym. Całe życie Jezusa Chrystusa, zwieńczone paschalnym misterium, jest potwierdzeniem i okazaniem prawdy o Bogu będącym zbawieniem<sup>42</sup>.

36 Por. Schneider, jw. s. 31-32.

37 Por. Hryniewicz, jw. s. 216-217.

38 Por. BFn VI, 8.

39 „Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum et in hominum terra habitans, perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans”.

40 „Ipse (...), Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato”.

41 Por. Hryniewicz, jw. s. 217.

42 Por. Schneider, jw. s. 35.



Wszystko zatem, co jest głoszone przez Jezusa lub o Nim samym, jest orędziem o działaniu i postępowaniu Boga przez Jezusa i w Nim samym. W Chrystusie Bóg przemawia do ludzi wprost i bezpośrednio oraz działa dla ich zbawienia. Spotkanie z Jezusem Chrystusem jest więc spotkaniem z żywym Bogiem. To ostatecznie ma się na myśli mówiąc, że Jezus Chrystus jest sakramentem Boga, czy określając Go mianem Prasakramentu<sup>43</sup>. Idea sakramentalności zastosowana do Jezusa Chrystusa jest całkowicie zgodna z duchem Nowego Testamentu i ma swoje potwierdzenie w patrystyce, co zostało już wcześniej omówione.

Sakramentalność Chrystusa, obok pism św. Pawła, znalazła swój wyraz również w Ewangelii św. Jana. Egzegeci zgodnie stwierdzają, że po każdym znaku Chrystusa, opisanym w Ewangelii, następuje jego wyjaśnienie lub interpretacja. To powoduje, że struktura Ewangelii rozumiała jest ze stanowiska sakramentalnej koncepcji rzeczywistości zbawienia, której punktem szczytowym jest Jezus Chrystus. Jego człowieczeństwo jest sakramentem, w którym spotyka ludzi Logos jako łaska<sup>44</sup>.

Ta sakramentalność Chrystusa wyraża się w tym, że przez Niego i w Nim jest najbardziej widoczny i najbardziej podpadający pod zmysły znak i zadatek Bożej łaskowości<sup>45</sup>. Znakami tej Bożej łaskowości były Chrystusowe, pełne dobroci słowa, Jego cuda i całe paschalne misterium. Te widzialne znaki były uwzględnieniem ludzkiej natury i dzięki nim ludzie mogli widzieć, usłyszeć i dotknąć nadprzyrodzonej mocy<sup>46</sup>. W ten sposób ludzka natura Chrystusa, osobowo złączona z Synem Bożym, z jednej strony jest znakiem zbliżenia się Boga do ludzkości, a z drugiej, będąc naturą Syna Bożego, stała się narzędziem zbawienia. A Chrystus, będąc znakiem sprawczym łaski jako jedyny pośrednik między Bogiem a ludźmi, jest określany przez teologów jako sakrament pierwotny<sup>47</sup>.

Jezus Chrystus łącząc w jednej osobie naturę Bożą i ludzką jest zarazem rzeczywistością oznaczaną, jak i samym znakiem. Z jednej strony Chrystus jest Bogiem, udzielającym się ludzkości, a jednocześnie jest skutecznym znakiem tego samoudzielenia się Boga, a zarazem podjęcia go przez ludzkość, które dokonało się w człowieczeństwie i historycznie wypełniającym się życiu Chrystusa (por. Flp 2, 5-11)<sup>48</sup>.

Sobór mówiąc o Chrystusie jako znaku Ojca, przyjął perspektywę św. Jana. Ta Janowa perspektywa ujawnia się w strukturze myśli, jak również w słownictwie zaczerpniętym z jego pism<sup>49</sup>. Sobór, określając całe życie i działalność Chrystusa jako

43 Por. tamże s. 35-36.

44 Por. A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, „Śląskie Studia Historyczno - Teologiczne” 1:1968, s. 94-95 (dalej SSHT).

45 Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg Br. 1953, s. 136.

46 Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, T. 2, Lublin 1974, s. 163.

47 Por. S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984, s. 162.

48 Por. B. Snela, *Kościół i sakramenty*, w: *Wprowadzenie do liturgii*. Red. F. Błachnicki i inni, Poznań 1967, s. 66.

49 Np. Słowo, objawienie, znaki, dzieło, chwała, Duch Prawdy, świadectwo, ciemność, życie wieczne, wypowiadać słowa, dokonywać dzieła, widzieć, opowiadać, mieszkać, oświecać. Por. R. Latourelle, *Le Christ Signe de la révélation selon la constitution „Dei Verbum”*. „Gregorianum” 47:1966, s. 697 (dalej Gr).

epifanię Boga przez człowieczeństwo, przypomina słowa św. Jana cytowane na początku Konstytucji *Dei verbum*: „Głosimy wam żywot wieczny, który był u Ojca i objawił się nam (1 J 1, 2)” (KO 1).

Człowieczeństwo Chrystusa jest widzialnym znakiem rzeczywistości świętej i niewidzialnej, tzn. Boga, którego nikt nigdy nie widział (por. J 1, 18). W Chrystusie ukazały się dobroć i miłość Boga do ludzi (por. Tm 3, 4). Ekonomia chrześcijańska jest ekonomią sakramentalną, ponieważ jest manifestacją i komunikacją w sposób widzialny tego, co jest niewidzialne. I dlatego człowieczeństwo Chrystusa jest sakramentem Boga w dosłownym tego słowa znaczeniu. Przez swoje człowieczeństwo Chrystus objawia Boga i sam objawia się jako Bóg. Chrystusowa epifania jest najwyższą teofanią Boga. Św. Jan, który mówi, że życie wieczne, które było u Ojca nam zostało objawione (por. 1 J 1, 2), mówi również, że Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami i widzieliśmy Jego chwałę (por. J 1, 14)<sup>50</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że według nauki Soboru Jezus Chrystus jako prawdziwy Bóg i Człowiek jest pierwszym, podstawowym i najdoskonalszym sakramentem Boga. Wcielenie Słowa Przedwiecznego - Syna Bożego było rzeczywistym zstąpieniem Boga na świat w określonym miejscu i czasie. Jego ludzka natura była narzędziem zbawienia, które dokonało się przez całe Chrystusowe życie, a szczególnie przez paschalne misterium. Podczas swego ziemskiego życia, Jezus Chrystus sam był Źródłem, Dawcą i Przekazicielem łaski. Z chwilą Wniebowstąpienia, Chrystus zniknął w swojej widzialnej postaci spośród ludzi, a dla kontynuacji dzieła zbawienia weszła ekonomia sakramentów. Uwzględnia ona wymagania ludzkiej natury, wyrażające się w potrzebie kontaktu z widzialną rzeczywistością.

## 2. Kościół sakramentem Jezusa Chrystusa

W pierwszym paragrafie tego rozdziału Chrystus został ukazany jako „miejsce” spotkania człowieka ze zbawiającym Bogiem. Odejście Chrystusa wraz z Wniebowstąpieniem zrodziło pytanie o sposób spotkania z Nim, skoro jest to konieczne dla zbawienia człowieka. Chrystus jest bowiem jedyną drogą do Ojca i tylko w Nim jest zbawienie, zgodnie z tym, co zostało już wcześniej powiedziane. Może się to wydać paradoksem, ale zgodnie ze słowami Chrystusa<sup>51</sup>, Jego cielesna nieobecność jest korzystniejsza dla spotkania z Nim<sup>52</sup>. Wniebowstąpienie Chrystusa nie jest w żadnym wypadku pozbawieniem ludzi Jego obecności. To Chrystus, dając apostołom misyjny nakaz, zapowiedział jednocześnie swoją permanentną obecność w dziele ewangelizacji świata (por. Mt 28, 20).

Rodzi się więc pytanie, w jaki sposób można dziś spotkać uwielbionego Chrystusa? Niniejszy paragraf jest próbą odpowiedzi na postawione pytanie. Po omówieniu sakramentalności Kościoła, zostanie ukazana zależność Kościoła od Jezusa Chrystusa a następnie przedstawiona odpowiedź na postawione pytanie, dotyczące sposobu spotkania Chrystusa, zbawczo działającego w Kościele.

50 Por. Latourelle, jw. s. 697-698.

51 „Pożyteczne jest dla was moje odejście” (J 16, 7).

52 Por. Schillebeeckx, jw. s. 64-65.

## 2.1. Sakramentalność Kościoła

Ogólnie rzecz ujmując można powiedzieć, że Chrystus nie był zmuszony wiązać swojej misji z Kościołem. Mógłby i obecnie przez swoje chwalebne człowieczeństwo bezpośrednio zbawiać, uświęcać i pouczać, dosięgając człowieka swoją łaską. Pozostał jednak wierny jednej ekonomii zbawienia, wyrażającej się w tym, że królestwo niebieskie przychodzi do człowieka w ziemskiej szacie. Ten sposób komunikowania się Boga z ludźmi miał miejsce od samego początku nawiązywania dialogu bosko - ludzkiego. Objawianie się Boga przez stworzenie, następnie przez ludzi - proroków, osiągnęło swoją pełnię w Jezusie Chrystusie, Bogu - Człowieku. Całe zbawcze działanie Boga jest wierne tej zasadzie, że to co niebieskie wyraża się przez to co ziemskie, niewidzialne w widzialnym, a wieczne w doczesności. Chrystus wychodząc naprzeciw naturze ludzkiej, potrzebującej znaków materialnych, ustanowił Kościół, jako instytucję zbawienia, w którym i poprzez który kontynuuje On swoją zbawczą działalność. Przez ten Kościół przepowiada Ewangelię i przez ten Kościół sprawuje sakramenty święte<sup>53</sup>.

Zanim zajmiemy się zagadnieniem sakramentów, przewidzianym w trzecim paragrafie, najpierw nasza uwaga zostanie skoncentrowana na zagadnieniu Kościoła jako sakramentu. Sobór w stosunku do Kościoła kilkakrotnie użył wyrażenia „sakrament”. Uczynił to w Konstytucji dogmatycznej o Kościele i w Konstytucji o świętej liturgii<sup>54</sup>. Czytamy w nich, że:

- a) „... Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego ...” (KK 1)<sup>55</sup>.
- b) „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności” (KK 9)<sup>56</sup>.
- c) „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9) Ducha swego ożywiiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48)<sup>57</sup>.
- d) „Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5)<sup>58</sup>.

53 Por. Napiórkowski, jw. s. 55.

54 Zestawienia tych wypowiedzi dokonał: Congar, jw. s. 11-12.

55 „... Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis ...”.

56 „Deus congregationem eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis”. W przypisie Sobór odwołuje się do św. Cypriana: „... inseparabile unitatis sacramentum ...”. *Epist.* 69, 6; PL 3, 1142 B.

57 „Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum (cf. Io. 12, 32 gr.); resurgens ex mortuis (cf. Rom. 6, 9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit”.

58 „Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum”.

e) „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności” ...” (KL 26)<sup>59</sup>.

Poza wyżej przytoczonymi cytataми w których Sobór wprost użył określenia „sakrament” w stosunku do Kościoła, istnieją jeszcze inne wypowiedzi soborowe, zawierające treść tego określenia.

I tak w numerze 2. Konstytucji o liturgii świętej jest powiedziane, że liturgia Kościoła przyczynia się do ujawnienia tajemnicy Chrystusa, ponieważ Kościół „jest (...) ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne (...). Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a doczesne do miasta przyszłego, którego szukamy” (KL 2)<sup>60</sup>.

Idea Kościoła jako sakramentu zawarta jest również w numerze 8. Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Kościół jest tam określony jako „... widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie ...” (KK 8)<sup>61</sup>. Kościół jest tą rzeczywistością, „która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego” (KK 8)<sup>62</sup>.

Określenie Kościoła jako sakramentu można znaleźć w ogłoszonym rok później, w stosunku do *Lumen gentium*, Dekrecie *Ad gentes* i Konstytucji *Gaudium et spes*. Nie zajmuje ono jednak w nich miejsca centralnego.

Dekret *Ad gentes*, zakładając eklezjologię *Lumen gentium*, już w pierwszych słowach nawiązuje do interesującej nas kwestii, mówiąc: „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był «powszechnym sakramentem zbawienia», usiłuje głosić Ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolickości oraz z nakazu swego Założyciela” (DM 1)<sup>63</sup>.

W *Gaudium et spes* nawiązanie do omawianego przez nas zagadnienia znajduje się w rozdziale IV pierwszej części, w którym jest mowa o zadaniach Kościoła w świecie współczesnym. W numerze 45 tego dokumentu czytamy: „Wszelkie zaś dobro, jakie Lud Boży w czasie swego ziemskiego pielgrzymowania może wyświadczyć rodzinie ludzkiej, wypływa z tego, że Kościół jest «powszechnym sakramentem zbawienia», ukazującym i zarazem realizującym tajemnicę miłości Boga do człowieka” (KDK 45)<sup>64</sup>. W 43. numerze tej Konstytucji Kościół nie jest wprost nazwany sa-

---

59 „Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae, quae est «unitatis sacramentum»...”.

60 „... est esse humanam simul ac divinam, visibilem invisibilibus praeditam (...); et ita quidem ut in ea quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur, quod visibile ad invisibile, quod actionis ad contemplationem, et quod praesens ad futuram civitatem quam inquirimus”.

61 „... coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata ...”.

62 „quae humano et divino coalescit elemento”.

63 „Ad gentes divinitus missa ut sit «universale salutis sacramentum» Ecclesia ex intimis propriae catholicitatis exigentiis, mandato sui Fundatoris oboediens, Evangelium omnibus hominibus nuntiare contendit”.

64 „Omne vero bonum, quod Populus Dei in suae peregrinationis terrestris tempore hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est «universale salutis sacramentum», mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans”.

kramentem, choć użyte tam wyrażenie „znak zbawienia” oddaje jego treść: „Jakkolwiek Kościół pozostał dzięki mocy Ducha Świętego wierną Oblubienicą swego Pana i nigdy nie przestał być znakiem zbawienia w świecie ...” (KDK 43)<sup>65</sup>.

Użycie przez Sobór wyrażenia „sakrament” na określenie Kościoła nie jest jedynie zastosowaniem treści pojęcia sakrament przyjętego przez Sobór Trydencki, co mogło być przez niektórych ojców soborowych tak odebrane<sup>66</sup>. Sobór w swych wypowiedziach, wyżej przytoczonych, odwołał się do określenia sakramentu znanego w tradycji wcześniej, zanim refleksja teologiczna dostrzegła wspólne cechy w siedmiu obrzędach uświęcających. Nauka Soboru Watykańskiego II o Kościele jako misterium nie jest zupełnie nowa. Z jej istotnymi elementami można spotkać się już w teologii św. Pawła<sup>67</sup>, ale nastąpiło jeszcze pełniejsze nawiązanie do starej tradycji teologicznej<sup>68</sup>.

Zarówno Konstytucja o liturgii świętej jak i Konstytucja dogmatyczna o Kościele powołują się na św. Cypriana i św. Augustyna. To właśnie w czasach św. Cypriana zastosowano do Kościoła łaciński termin „sacramentum”, odpowiednik greckiego „mysterion”, który wówczas oznaczał, według rozumienia św. Pawła, całą ekonomię zbawczą. Terminem tym wówczas i w całym okresie patrystycznym określano Chrystusa, Pismo święte, obrzędy uświęcające, a także Kościół. I w tym znaczeniu słowa sakrament używa Sobór Watykański II w odniesieniu do Kościoła, wyraźnie odróżniając go od znaczenia słowa sakrament, używanego w uchwałach Soboru Trydenckiego<sup>69</sup>.

Św. Augustyn słowem sakrament określa Chrystusa, ale odnosi je również do Kościoła, jako ukazującego Chrystusa i służącego do wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą<sup>70</sup>. Zresztą myśl chrześcijańska od początku używała kategorii „mysterium” i „sacramentum” dla wyrażenia biegunowości tego co widzialne i niewidzialne, boskie i ludzkie, ponieważ te elementy manifestowały się we wcieleniu Syna Bożego oraz w historii narodu wybranego w Nowym i Starym Testamencie. Natomiast tę definicję sakramentu, jaką podaje Sobór Trydencki, zapożyczoną ze szkoły augustyńskiej, określającą sakrament jako widzialną formę niewidzialnej łaski, należy uważać za spóźniony owoc spekulatywnej pracy<sup>71</sup>.

---

65 „Quamvis Ecclesia ex virtute Spiritus Sancti fidelis sponsa Domini sui manserit et numquam cessaverit esse signum salutis in mundo ...”.

66 Do takiego nieporozumienia doszło pomiędzy kardynałami Fringsem a Ruffinim. Otóż kard. Frings inspirowany przez swego doradcę J. Ratzingera, poddał pod debatę myśl, aby Kościół określić mianem sakramentu. W odpowiedzi na to kard. Ruffini z Palermo stwierdził z ironią, iż jest dla niego czymś zupełnie nowym, aby obok znanych siedmiu sakramentów istniał jeszcze ósmy. Było to opaczne zrozumienie wypowiedzi kard. Fringsa, który nie ustawił na jednej płaszczyźnie Kościoła jako sakramentu obok siedmiu sakramentów świętych udzielanych ludziom. Podaję za: Schneider, jw. s. 40.

67 Por. Moysa, jw. s. 16-21. Zob. także: L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris 1948, s. 229-242; H. Schlier, *Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief*, „Theologische Quartalschrift” 134:1984, s. 385-396 (dalej ThQ).

68 Por. Moysa, jw. s. 22-27.

69 Por. H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, SKP s. 57.

70 Por. tamże, s. 59. Zob. J. Groot, *Świat i sakrament*, „Concilium” 4:1968, s. 19 (dalej Conc).

71 Por. Smulders, jw. s. 317.

W późniejszej historii myśli teologicznej idea sakramentalności Kościoła była zaniedbana. Powrócono do niej dopiero w XIX wieku, a w pierwszej połowie XX wieku idea ta przeżyła swój renesans. Stało się to za sprawą zarówno teologów, jak i dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwłaszcza encyklik papieża Leona XIII i Piusa XII.

Najpełniejszy wyraz i rangę otrzymała idea Kościoła jako sakramentu w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji *Lumen gentium*<sup>72</sup>. Już w dokumentacji przedprzygotawczej pojawiły się takie wyrażenia jak „misterium Kościoła”, „Kościół jest misterium”<sup>73</sup>, ale nie zostały one bliżej sprecyzowane. Niemniej można przyjąć, że już w tej dokumentacji Kościół jest wprost nazwany sakramentem i określenie to implikuje realizację pojęcia sakramentu w Kościele i przez Kościół, jakkolwiek sugestie te miały miejsce w pojedynczych propozycjach i nie stanowiły zasadniczego wydzwiku całego traktatu<sup>74</sup>.

Bezpośrednim wstępem do sformułowania soborowej nauki o Kościele jako sakramencie było przemówienie papieża Pawła VI przed II sesją Soboru (25.IX.1963), w którym papież nazwał Kościół „misterium”, czyli rzeczywistością ukrytą, przenikniętą całkowicie obecnością Bożą<sup>75</sup>. Tę myśl papież rozwinął w encyklice *Ecclesiam suam*, gdzie wyjaśnił, że chodzi tu konkretnie o obecność samego Chrystusa w całym Ciele Mistycznym<sup>76</sup>.

Dokładniejsze sprecyzowanie pojęcia „misterium” w odniesieniu do Kościoła nastąpiło w relacji, której przedmiotem była treść pierwszego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Otóż tam podkreślono, że misterium oznacza „... Bożą rzeczywistość transcendentną i zbawczą, która objawia się w jakiś sposób widzialnie”<sup>77</sup>. W tym znaczeniu soborowe dokumenty używają pojęcia „misterium” w odniesieniu do Kościoła.

Mówiąc o Kościele, jako powszechnym sakramencie zbawienia i jedności rodzaju ludzkiego, Sobór zrywa z ustaloną przez scholastykę terminologią, która rezerwowała słowo „mysterion” dla oznaczenia misterium zbawczego w sensie Pawłowym, zaś słowo „sacramentum”, dla oznaczenia obrzędów sakramentalnych. Otóż, Sobór Watykański II używa słowa sakrament dla oznaczenia Kościoła, co zostało już na samym początku tego punktu przytoczone. Po raz pierwszy określenie to pojawiło się w 5. numerze Konstytucji o liturgii świętej. Wówczas nie spowodowało ono jeszcze dyskusji, gdyż zostało odebrane jako wyrażenie o charakterze ekumenicznym. Znaczenie soteriologiczne nadano temu określeniu w numerze 1. Konstytucji do-

---

72 Por. R. Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. „Colloquium Salutis” 4:1972, s. 120 (dalej CS).

73 A. Kubiś, *Kościół jako Sakrament w przedprzygotawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego*, „Analecta Cracoviensia” 8: 1976, s. 206.

74 Por. Kubiś, jw. s. 206-213. Więcej na ten temat: Zob. tamże s. 189-216.

75 „Acta Apostolicae Sedis” 55:1963, s. 348 (dalej AAS). Podaję za: Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła*, s. 120-121.

76 Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, AAS 56:1964. Tłum. pol.: Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji. Paris 1967, s. 27-30 (dalej ES).

77 *Relationes ad singula capita et numeros adnexae relationi alteri*. w: Schema Constitutionis de Ecclesia, Vaticanis 1964, s. 18. Podaję za: Rogowski, jw. s. 121.

gmaticznej o Kościele, do której zostało wprowadzone na żądanie 130 ojców soborowych. Mimo 3 głosów przeciwnych zostało ono utrzymane i powtórzone kilka razy w *Lumen gentium* oraz w innych dokumentach<sup>78</sup>.

Jednak ani Konstytucja o liturgii świętej, ani Konstytucja dogmatyczna o Kościele, używając terminu sakrament w odniesieniu do Kościoła, nie dają żadnych wyjaśnień, jak należy to określenie rozumieć. Powszechnie, w katechizmach i podręcznikach teologicznych, termin ten oznacza siedem poszczególnych sakramentów. O szerszym zakresie znaczeniowym tego określenia w stosunku do Kościoła świadczy odwołanie się Soboru do wypowiedzi św. Cypriana i św. Augustyna.

W związku z tym, co zostało już powiedziane na temat sakramentalności Kościoła w nauce Soboru Watykańskiego II, należy zauważyć, że Sobór nie wprowadził do swych dokumentów określenia „prasakrament”<sup>79</sup>, szeroko rozpowszechnionego w teologii przedsoborowej, ani innych znanych określeń. Uczynił to być może dlatego, że wyrażenie „prasakrament” zostało jednomyślnie zarezerwowane dla określenia Jezusa Chrystusa. Pominięcie zaś innych określeń mogło wynikać z zasady, że Sobór opierał się zasadniczo na terminologii biblijnej i patrystycznej, naświetlając ją treścią współczesnej teologii. Dla wyraźnego podkreślenia, że Kościół nie jest jeszcze jednym, kolejnym sakramentem, na podobieństwo siedmiu, Sobór zazwyczaj dodaje jakieś dodatkowe określenie: Kościół jest „niejako” sakramentem; jest „wizualnym”, „powszechnym”, „przedziwnym” sakramentem; jest sakramentem „jedności”<sup>80</sup>.

Według niektórych teologów termin „veluti”, oprócz podkreślenia różnicy sakramentalności Kościoła w porównaniu z siedmioma znakami uświęcającymi, może być

---

78 Por. Moysa, jw. s. 32. Zob. A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch. Kommentare I-III*. Red. H. Vorgrimler. Freiburg im Br. 1966-68, s. 157 (dalej 2 Vat).

79 Określenie to po raz pierwszy pojawiło się w I. poł. XX w. u A. Stolza w jego *De Ecclesia*. w: *Manuale Theologiae Dogmaticae*. T. 7, Freiburg 1939, s. 15. Na ten temat zob. również: Rogowski, jw. s. 122; J. Buxakowski, *Refleksje nad teologią III rozdz. Konstytucji o liturgii świętej*, „Ateneum Kapłańskie” 68:1965, s. 54-55 (dalej AK); Congar, jw. s. 62-68; A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, AK 68:1965, s. 1-10. Pełny rozwój tego pojęcia zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953. Inne określenia zob. V. Warnach, *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła*. Red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 33, przypis 1. U początków nowych przemyśleń nad sakramentalnym charakterem Kościoła terminologia nie była jednolita. Dlatego O. Semmelroth swoją książkę, wytyczającą kierunek przemyśleń, zatytułował: *Kościół jako prasakrament*. W tym czasie prawie jednomyślnie zostało przyjęte, że przedrostek „pra” zarezerwowany zostanie dla określenia Jezusa Chrystusa. Natomiast wyróżnienie Kościoła w stosunku do siedmiu znaków sakramentalnych zostało spowodowane przez określenie go terminem „sakrament podstawowy” (Grundsakrament) albo „sakrament źródłowy” (Wurzelsakrament). Por. O. Semmelroth, *Die Kirche als Wurzelsakrament*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik I-IV*. Red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1965-76 IV, 1. ss. 318-348 (dalej MySal). Podają za: Schneider, jw. s. 37.

80 Por. Snela, jw. s. 59. Łacińskie określenia wymienionych terminów i ich umiejscowienie w dokumentach soborowych zostało podane na początku niniejszego punktu.

również wyrazem obawy przed nazwaniem Kościoła sakramentem i dlatego użyto terminu zawężającego<sup>81</sup>.

Pomimo ewentualnych zastrzeżeń i wahań, użycie terminu sakrament w oficjalnym nauczaniu Kościoła, w stosunku do siebie samego, jest wyrazem przewyższenia jurydycznego sposobu myślenia o Kościele<sup>82</sup> i zwrócenia uwagi na prawdę nieco zapomnianą, że Kościół jest rzeczywistością bosko - ludzką, widzialno - duchową.

Podjęcie przez Sobór tematu sakramentalności Kościoła jest odpowiedzią, przynajmniej częściową, na postawione przez Sobór pytanie o rzeczywistość Kościoła. Określenie Kościoła pojęciem sakramentu, a więc jako znaku i narzędzia zbawczego, podkreśla służebny charakter Kościoła wobec świata. Wskazuje również na pewną „decentrację Kościoła wobec samego siebie”<sup>83</sup>, co ma prowadzić do postrzegania Kościoła w całkowitej zależności od Kogoś Innego.

## 2.2. Zależność Kościoła od Jezusa Chrystusa

Nazwanie przez Sobór Kościoła sakramentem zbawienia mogło budzić pewne obawy, czy nie ma w tym wyrażeniu jakiejś próby przypisania Kościołowi pewnej autonomii w stosunku do Chrystusa, jeśli chodzi o zagadnienie udzielania łaski. Albowiem mówienie o Kościele w pojęciach sakramentalnych może powodować niebezpieczeństwo pojmowania go na sposób rytualistyczny.

Podejrzenia te, zdaniem Y. Congara<sup>84</sup>, są nieuzasadnione. Analizując bowiem soborową naukę o sakramentalnej strukturze Kościoła, trzeba jednoznacznie powiedzieć, że genezę Kościoła jako „powszechnego sakramentu zbawienia” Sobór wyprowadza z koncepcji Chrystusa jako Sakramentu, a nie z istnienia w Kościele siedmiu sakramentów<sup>85</sup>. Dlatego określenie przez Sobór Kościoła mianem sakramentu staje się bardziej zrozumiałe na tle analogii między Wcieleniem a Kościołem<sup>86</sup>.

Zasadniczy tekst wyrażający naukę Soboru na ten temat znajduje się w numerze 8. *Lumen gentium*. Czytamy tam: „Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona (rzeczywistość Kościoła - wyjaśnienie moje. W. K.) do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu

---

81 Por. Schneider, jw. s. 40.

82 Por. Warnach, jw. s. 33, przypis 1.

83 Por. Smulders, jw. s. 314.

84 Por. Congar, jw. s. 30-31.

85 Por. J. Brudz, *Misterium Kościoła*, w: Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele. Red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 60. Takie założenia Soboru wyznaczyły również układ niniejszego opracowania. Najpierw omawiane jest zagadnienie Chrystusa jako Sakramentu, z Niego wynika sakramentalność Kościoła i na końcu, jako logiczna konsekwencja powyższego układu, jest mowa o siedmiu znakach sakramentalnych.

86 Por. H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*. SKP s. 63. Zob. także: Schillebeeckx, jw. s. 25-70; Bulanda, jw. s. 39-55.



ciała (por. Ef 4, 16)<sup>87</sup>. Ta wypowiedź Soboru o analogii Kościoła i Słowa Wcielonego pozwala wnioskować, iż Kościół upodobił się do Chrystusa - Przasakramentu, jest również na zasadzie analogii sakramentem<sup>88</sup> i tak został nazwany już w 1. numerze teże Konstytucji. Być może tę wypowiedź należy potraktować jako dalsze uzasadnienie i wyjaśnienie sformułowania.

Jeszcze bardziej zależność Kościoła od Chrystusa podkreślona jest w Konstytucji o liturgii świętej, która nawiązując w swej wypowiedzi do myśli patrystycznej uczy, że „z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5; por. KK 3). W stwierdzeniu tym Sobór nie mówi o jednym z siedmiu sakramentów, ale o bosko - ludzkiej rzeczywistości jaką jest Kościół<sup>89</sup>.

Obok wypowiedzi świadczących o podobieństwach między Chrystusem a Kościołem, co zostało wyżej powiedziane, w nauce Soboru są również i te, które podkreślają zasadnicze różnice między nimi. Otóż znamienne jest, że Sobór ani razu nie posłużył się dość powszechnie stosowanym w teologii określeniem Kościoła jako przedłużeniem Wcielenia. Wprawdzie wprost go nie odrzucił, ale przemilczając, wyraźnie się do niego zdystansował. Ujmowanie Kościoła jako przedłużenie Wcielenia, czy nawet jeszcze bliższe utożsamianie go z Chrystusem, pochodzące od Möhlera, szczególnie w okresie międzywojennym było powszechnie głoszone. Takie ujmowanie zagadnienia spotkało się ze sprzeciwem ze strony teologii protestanckiej, która nieufnie patrzyła na to utożsamianie Kościoła z Chrystusem. Obawa rodziła się z tego powodu, że takie ujęcie nie docenia jednorazowości Wcielenia i przesłania różnice między Chrystusem a Kościołem<sup>90</sup>.

Papież Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* przestrzegał przed tym niebezpieczeństwem. I chociaż papież stwierdzał w swym dokumencie, że za wzorem św. Pawła (por. 1 Kor 1, 13; 12, 12) można nazwać Kościół po prostu Chrystusem, to jednak od razu zastrzegł, że nie należy tego rozumieć tak, jakby ten niewypowiedziany węzeł, mocą którego Syn Boży przyjął naturę ludzką, odnosił się do całego Kościoła<sup>91</sup>.

W Listach do Efezjan i Kolosan (por. Ef 1, 22-23; 4, 15-16; Kol 1, 18; 2, 19) św. Paweł mówi, że Chrystus jest Głową ciała Kościoła. Powiedzione jest nawet, że Kościół to Chrystus w swoim ciele. Św. Augustyn mówił o całym Chrystusie według Głowy i członków. Nie znaczy to, że Chrystus i Kościół są jednym i tym samym. Chrystus i Kościół tworzą nierozdzieloną całość, ale Kościół nie jest po prostu dalej żyjącym Chrystusem. Natomiast Chrystus żyje i nadal działa w Kościele. Przy całej jedności zachodzącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem, Chrystus pozostaje zawsze Głową Kościoła i jego Panem, a Kościół jest Mu poddany w posłuszeństwie<sup>92</sup>.

---

87 „Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificant, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16)”.

88 Por. Rogowski, jw. s. 125. Zob. Bogacki, jw. s. 62.

89 Por. S. Czerwik, *Najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach*, AK 67:1964, s. 289.

90 Por. Bułanda, jw. s. 59-61.

91 Por. tamże.

92 Por. *Katolicki katechizm dorosłych: Wyznanie wiary Kościoła* - wydany przez Niemiecką Konferencję Biskupów, Poznań 1987, s. 267-268.

W swoich wypowiedziach Sobór ostatecznie przewyciężył niewłaściwe pojmowanie relacji Chrystusa i Kościoła, zaznaczając różnicę pomiędzy Wcieleniem a Kościołem (por. KK 6).

Należy zatem raz jeszcze podkreślić, że w myśl nauki Soboru, Kościół nie jest wprost ani „Chrystusem”, ani tak trwałą obecnością Chrystusa w świecie, żeby za pomocą wszystkich wypowiedzi o Chrystusie jako Prasakramencie można było orzekać o Kościele. Kościół nie jest oczywiście identyczny z Bogiem, ale jest on znakiem Jego obecności w świecie. Kościół przez swoje istnienie i działanie jest bowiem dla Ludu Bożego znakiem, że Bóg jest w nim obecny. Jednocześnie urzeczywistnienie tego znaku, które w Kościele ma miejsce, wskazuje na samego Boga jako nieuchwytną Tajemnicę, której nie można z niczym na świecie mieszać. Wszelkie bowiem pomieszczenie w Kościele ludzkiego i instytucjonalnego znaku, z tym co on oznacza, w jakiegokolwiek z płaszczyzn Kościoła, albo praktyczne ich zidentyfikowanie prowadzi do licznych wypaczeń instytucjonalizmu, klerykalizmu, teologicznego racjonalizmu czy schematycznie pojętego sakramentalizmu<sup>93</sup>.

Chrystus i Kościół są nosicielami zbawienia, ale w odmienny sposób. Chrystus jako Głowa i Źródło, co już zostało powiedziane w poprzednim punkcie, a Kościół jako spełniający rolę służebną w tym pośrednictwie Chrystusa. Chrystus jest nie tylko Źródłem zbawienia u historycznego początku Kościoła jako jego Założyciel, ale jest Źródłem wciąż aktualnie czynnym. Idea Kościoła jako sakramentu była ze strony Soboru próbą przekroczenia zbyt prawniczego sposobu ujmowania Kościoła, według którego, Kościół raz założony przez Chrystusa istnieje i działa w sposób niezależny. Ta nowa idea była owocem skoncentrowania się na osobie Chrystusa. I dlatego Kościół jest sakramentem zbawienia, ale nie dzięki samemu sobie, czy w sobie samym, lecz na mocy swojego zjednoczenia z Chrystusem i w całkowitej zależności od Niego i przez Niego<sup>94</sup>.

Nazwanie Kościoła sakramentem przez Sobór wyraża tę prawdę, że Kościół nie ma celu sam w sobie i że konieczność przynależenia do niego (por. KK 14) nie ma uzasadnienia w nim samym, ale w królestwie Bożym, którego on jest głosi-cielem i narzędziem doń przygotowującym<sup>95</sup>. Dlatego ze względu na nierozzerwalną więź Kościoła - sakramentu i Chrystusa, wydaje się uzasadnione określenie Kościoła jako sakramentu Chrystusa, znaku Jego obecności wśród nas<sup>96</sup>.

Nazwanie Kościoła sakramentem oznacza, że to, co widzialne w Kościele jest znakiem tego, co wyższe, boskie. Stąd też społeczny wymiar Kościoła nie jest dodatkami, lecz należy do sakramentalnego charakteru Kościoła. Instytucjonalność Kościoła ma swoje pochodzenie w Chrystusie<sup>97</sup>.

Sakramentalność Kościoła jako rzeczywistości historycznej jest w najgłębszy sposób ugruntowana w jego cielesności, do której w sposób konieczny należy widzialna,

---

93 Por. Snela, jw. s. 68.

94 Por. Congar, jw. s. 38.

95 Por. O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*. Frankfurt a, M. 1966, s. 220-221. Podaję za: Congar, jw. s. 38.

96 Por. A. Skowronek, *Chrytologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, SSHT 1:1968, s. 101. Zob. także: Nossol, jw. s. 25.

97 Por. T. Kreider, *Was sagt das Konzil über die Kirche?*, Mainz 1966, s. 34.

zewnątrzną postać. Ciało w znaczeniu biblijnym jest czymś istotnym, dostrzegalnym, przejawem osobowej rzeczywistości w różnych sposobach i formach istnienia<sup>98</sup>. Dlatego mówiąc o sakramentalności Kościoła, trzeba również odnieść się, przynajmniej w sposób bardzo ogólny, do Kościoła jako Ciała Chrystusa, ponieważ wypowiedzi Soboru o Kościele jako sakramencie i Ciele Chrystusa wzajemnie się łączą. Świadczy o tym chociażby następująca wypowiedź: „... przez Niego (Ducha Świętego - wyjaśnienie moje - W.K.) ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48; por. KK 7.52).

Sobór podkreśla tę zależność Kościoła od Chrystusa również w innym miejscu używając określenia „Ciało”. W numerze 14. *Lumen gentium* czytamy mianowicie, że „Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół” (KK 14). Aspekt widzialny Kościoła jako sakramentu jest jeszcze bardziej oczywisty przy uwzględnieniu rzeczywistości Ciała Chrystusa na określenie Kościoła<sup>99</sup>.

Mówiąc o zależności Kościoła - sakramentu od Jezusa Chrystusa, należy jeszcze zwrócić uwagę na namaszczenie Chrystusa, które otrzymał dla realizacji swego posłannictwa, a także na Jego Paschę i zesłanie Ducha Świętego jako owoc tej Paschy. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa podczas Jego chrztu w Jordanie było impulsem do podjęcia przez Jezusa publicznej działalności, jak to ukazuje św. Łukasz w swojej Ewangelii<sup>100</sup>. Chociaż prawdą jest, że wszystkie czyny Jezusa Chrystusa wysługują zbawienie, to jednak głównie w tajemnicy swojej Paschy dokonał Chrystus odkupienia ludzi i został ustanowiony Głową ludzkości, pierworodnym spośród umarłych i nowym Adamem. Trzeba było Jego śmierci i zmartwychwstania, aby ludzie mogli zostać włączeni w Jego Paschę<sup>101</sup>. To przecież z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament Kościoła (por. KL 5). Właściwie Kościół został ujawniony światu w dniu Zielonych Świąt. Był to moment ujawnienia istnienia Kościoła i jego posłannictwa, a także ożywienia przez Ducha Świętego<sup>102</sup>. Kościół Jezusa Chrystusa należy pojmować jako owoc zbawienia dokonanego na krzyżu i w zmartwychwstaniu Chrystusa i jako kontynuację Jego zbawczej działalności w Duchu Świętym<sup>103</sup>. Prawdę o powołaniu Kościoła przez Chrystusa wyraża Sobór również w numerze 9. *Lumen gentium* mówiąc, że „ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez niego za narzędzie zbawienia wszystkich ...” (KK 9)<sup>104</sup>.

98 Por. Warnach, jw. s. 33-34.

99 Por. A. Winkhofer, *L'Église présence du Christ*, Paris 1966, s. 140. Zob. także: Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 45-46.

100 Por. Congar, jw. s. 41.

101 Por. tamże, s. 41-42.

102 Por. tamże, s. 42. Zob. także: J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem zweiten Vatikanischen Konzil*, w: R. Bäumer, H. Dolch, Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, Freiburg 1964, s. 522.

103 Por. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de L'Église*. Przekł. franc. R. L. Oechslina, Paris 1964, s. 196. Podają za: Congar, jw. s. 42-43.

104 „A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur ...”.

Powyższe analizy pozwalają stwierdzić, że Sobór w swych dokumentach, zwłaszcza w Konstytucji *Lumen gentium*, zawierającej naukę o Kościele jako sakramencie zbawienia, jednoznacznie stwierdza zależność Kościoła - sakramentu od Prasakramentu Chrystusa<sup>105</sup>. Ta konstatacja nasuwa pytanie, w jaki sposób sakrament zbawienia uobecnia w świecie Jezusa Chrystusa - jedyne go pośrednika zbawienia?

### 2. 3. Zbawcza obecność Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym

Na wcześniejszych stronach zostało stwierdzone, że Kościół jako sakrament zbawienia jest całkowicie zależny od Chrystusa, swego Założyciela i Źródła zbawienia. Zostało również powiedziane, że uwielbiony Jezus Chrystus żyje i działa w Kościele i przez Kościół. Obecny punkt, w oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II, stanowi próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące urzeczywistniania się Chrystusowej obecności.

W 7. numerze *Lumen gentium* Sobór uczy, że Chrystus „udzielił nam Ducha swego, który, będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach ...” (KK 7)<sup>106</sup>. Na podstawie takiej teologii Ducha Świętego, jak pisze Schneider<sup>107</sup> można uzyskać właściwe rozumienie określenia Kościoła jako sakramentu. Jeszcze wyraźniej myśl ta jest sformułowana w cytowanym wcześniej numerze 48. *Lumen gentium*, gdzie Sobór wyraźnie mówi, że Kościół jest sakramentem zbawienia dzięki posłanemu przez Chrystusa Duchowi Świętemu, jednoczącemu w całość wszystkich ludzi.

W swoich dokumentach Sobór odzyskuje pierwotną perspektywę Kościoła i wprowadza na nowo do eklezjologii sposób myślenia apostołskiego Symbolu. Chodzi konkretnie o ideę przenikania się Ducha i Kościoła, z trzeciego artykułu wiary, przy pomocy starokościelnego określenia „sacramentum”. Przez swojego Ducha, Wywyższony Pan jest uobecniany we wspólnocie Kościoła<sup>108</sup>. W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Chrystusa o pożytecznym Jego odejściu (por. J 16, 6) i jednocześnie stałej obecności z uczniami (por. Mt 28, 20). Duch sprawia nową, powielkanocną obecność Jezusa Chrystusa pośród Jego uczniów i jest to sposób, w jaki uwielbiony Chrystus żyje pośród ludzi. Takie rozumowanie jest owocem nauki św. Pawła, który podkreśla obecność Chrystusa w swoim Kościele, mówiąc, że „Pan (...) jest Duchem” (2 Kor 3, 17). Duch Jezusa Chrystusa jest mocą Bożą, dzięki której sam Pan, jako posiadający Ducha, jest obecny i skuteczny w swoim Kościele<sup>109</sup>. Kościół wierzy, że jest miejscem, a nawet więcej, że jest sakramentem, a więc znakiem i narzędziem działania Chrystusa przez Ducha Świętego<sup>110</sup>.

W swoich wypowiedziach Sobór chce wyrazić przekonanie, że zbawcza działalność Chrystusa przez Ducha Świętego nie ogranicza się do Kościoła zamkniętego w samym sobie, ale rozciąga się, zgodnie z powszechną, zbawczą wolą Boga, aż do krańców ziemi i czasów. Określenie Kościoła sakramentem zbawienia, dobrze służy

---

105 Por. Congar, jw. s. 43.

106 „dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens ...”.

107 Por. Schneider, jw. s. 41.

108 Por. tamże, s. 42.

109 Por. tamże, s. 43-45.

110 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 249.

wyrażeniu tej prawdy. Duch Święty i Kościół czynią obecnym w świecie znak zbawczej woli w Chrystusie<sup>111</sup>. Wywyższony Chrystus dokonuje dzieła zbawienia mocą Ducha Świętego. Toteż Konstytucja dogmatyczna o Kościele ukazuje wieloraką Jego działalność, zarówno w całym Kościele jak w poszczególnych członkach, nazywając Go Źródłem wody wytryskującej na żywot wieczny (por. KK 4)<sup>112</sup>.

Działanie Chrystusa po Pięćdziesiątnicy jest nieodłączne od działania Ducha Świętego. To, czego dokonuje Chrystus, jest zarazem dziełem Ducha Świętego, a to, czego dokonuje Duch Święty, jest dziełem Chrystusa. Dzieje się tak dlatego, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa i całe misterium Chrystusa przeniknięte jest Jego obecnością<sup>113</sup>.

Prawda o obecności uwielbionego Chrystusa w Duchu Świętym jest kluczem do zrozumienia łączności Chrystusa z wiernymi. Przez udzielenie Ducha Świętego został ustanowiony Kościół, jako Ciało Chrystusa, w którym właśnie Duch Święty jest tą samą osobą obecną w Chrystusie i wiernych, sprawiającą jedność<sup>114</sup> pomiędzy nimi (por. KK 7). Odnowy Kościoła dokonuje również Chrystus przez Ducha Świętego, ożywiającego, jednoczącego i poruszającego całe Ciało (por. KK 7).

Obecność Ducha Chrystusa jest znakiem bliskości samego Boga. Wzajemna więź łącząca Chrystusa z Duchem Świętym sprawia, że w swojej bosko - ludzkiej naturze Chrystus okazuje się istotą relacyjną. Jest osobą skierowaną ku drugiej osobie. Ta relacyjność cechuje całą egzystencję Jezusa Chrystusa. Odnosi się to również do Jego osobowej więzi ze wszystkimi osobami Trójcy Świętej i wszystkimi ludźmi. Duch Święty urzeczywistnia nowy rodzaj obecności Chrystusa Zmartwychwstałego w Kościele. Obiecany Pocieszyciel i Wspomożyciel zapewnia z jednej strony niezbędną więź z dokonanymi już wydarzeniami w życiu Chrystusa, a z drugiej zaś strony, otwiera poszczególne osoby i cały Kościół na nowe sytuacje. Tworzy On w ten sposób nowe odniesienia. Następuje powiązanie trzech momentów czasowych. Kościół żyje w teraźniejszości, ale mocą odkupienia Chrystusowego, dokonanego przed wiekami. Jest również znakiem i narzędziem dla osiągnięcia przyszłego, ostatecznego dopełnienia zbawczego planu Boga. Dzięki Duchowi Świętemu nie zostaje zapomniane, wciąż przecież wzrastające, oddalenie w czasie od zbawczych wydarzeń i nie słabnie siła świadectwa dawanego przez Kościół<sup>115</sup>.

Duch Święty jest również Tym, który przygotowuje ostateczne przyjście Chrystusa. Jednocześnie od czasu Pięćdziesiątnicy, sam zmartwychwstały Chrystus prosi Ojca o zesłanie Ducha Świętego i jako uwielbiony Pan posyła Go od Ojca i staje się Dawcą Ducha w całym sakramentalnym życiu Kościoła. To posyłanie Ducha Święte-

---

111 Por. J. Witte, *L'Église 'sacramentum unitatis' du cosmos et du genre humain*, w: *L'Église de Vatican II*, Paris 1966 s. 462. Zob. także: Bogacki, jw. s. 72; H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar*, Freiburg. Basel. Wien 1965, s. 170.

112 Por. J. Charytański, *Słowo i Sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*. Red. H. Bogacki. S. Moysa, Poznań 1968, s. 575-576.

113 Por. Hryniewicz, jw. s. 99-103.

114 Por. A. Słomkowski, *Prawda o Duchu Świętym na II Soborze Watykańskim*, AK 80:1973, s. 67.

115 Por. Hryniewicz, jw. s. 108-109; Por. Bogacki, jw. s. 77-79.

go jest trwałą i ustawiczną Pięćdziesiątnicą. Dzięki temu, czas Kościoła staje się czasem nowego porządku, a mianowicie porządku sakramentalnej i duchowej obecności zmartwychwstałego Chrystusa<sup>116</sup>.

Historyczny Jezus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, żyje i działa w sposób sakramentalny jako Chrystus uwielbiony. Przez Jego przyjście do ludzi Bóg oddał ludzkości samego siebie. Dziś to oddanie dokonuje się w Chrystusie, uobecnianym w Kościele - sakramencie przez Ducha Świętego<sup>117</sup>.

Obecność Ducha Świętego sprawia, że Kościół zostaje włączony w zbawczą rzeczywistość Prasakramentu - Chrystusa, stając się przez to rzeczywistością sakramentalną, sakramentem zbawienia. Kościół jest żywym narzędziem zbawienia, przez który jedyny Pośrednik, Jezus Chrystus, udziela wszystkim prawdy i łaski. Tę zbawczą funkcję Kościoła wyraża Sobór słowami: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu, na tej ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też przy życiu utrzymuje, prawdę i łaskę rozlewając przez niego na wszystkich” (KK 8)<sup>118</sup>. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, a Kościół, jako Jego Ciało jest miejscem Jego obecności dostępnej dla nas. Dlatego Kościół jest konieczny do zbawienia, jak uczy Sobór w numerze 14. *Lumen gentium*. Kościół jako sakrament zbawienia jest eschatologiczną rzeczywistością w tym sensie, że Eschaton, jako niebieska rzeczywistość zbawcza, którą należy osiągnąć, już przeniknęła do świata w postaci znaku sakramentalnego<sup>119</sup>.

Mówiąc o Kościele jako sakramencie zbawienia, należy dopowiedzieć, że jako znak i narzędzie ma on charakter przejściowy. Został powołany do spełnienia konkretnego zadania, po wypełnieniu którego, zakończy się jego misja. Sobór, mówiąc z jednej strony o konieczności Kościoła w obecnej ekonomii zbawienia, mówi również o jego przemijającym charakterze (por. KK 48).

Określenie Kościoła mianem sakramentu nie jest tworzeniem dodatkowego sakramentu, o czym powiedzieliśmy już wcześniej, ale jest historyczną konkretyzacją Prasakramentu, jakim jest Jezus Chrystus. Całe Jego życie wraz ze śmiercią, zmartwychwstaniem, wniebowstąpieniem i zesłaniem Ducha Świętego było objawieniem obecności i bliskości Boga. W całej rzeczywistości Kościoła uwielbiony Chrystus działa zbawczo przez swojego Ducha, jak zostało to wyżej ukazane na podstawie nauki Soboru. Uwzględnienie pneumatologii stało się kluczem do ukazania Kościoła jako sakramentu i do wy tłumaczenia obecności Chrystusa we wspólnocie Kościoła.

Sobór po odzyskaniu, przynajmniej w części, perspektywy pneumatologicznej w spojrzeniu na Kościół (por. m.in. KK 8), usiłował powiązać ją ze starochrześcijańskim rozumieniem sakramentu. W takim ujęciu sakramentalność Kościoła powoduje, że uświęcająca działalność Kościoła, nawet jeśli nie jest to wprost sprawowanie sakramentów, jest zawsze działalnością wywyższonego Pana<sup>120</sup>.

116 Por. Hryniewicz, jw. s. 223.

117 Por. Snela, jw. s. 62-63.

118 „Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris ut compaginem visibilem constituit et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit”.

119 Por. O. Semmelroth, *Kommentar zum VII. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, 2 Vat I, s. 317.

120 Por. Winklhofer, jw. s. 151.

Sobór w swoich dokumentach nie tylko wyłożył, w sposób dostosowany do współczesnej mentalności misterium Chrystusa w ujęciu św. Pawła, lecz ukazał jego aktualność i jego trwanie w Kościele. Misterium Chrystusa jest obecne przede wszystkim w czynnościach liturgicznych, gdzie On sam jest obecny (por. KL 7) oraz Jego tajemnice i dzieła, aktualizujące się w liturgii (por. KL 35)<sup>121</sup>.

Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia, wykonuje swoją zbawczą funkcję przede wszystkim przez sakramenty święte. Należą one do jego istoty i nadają mu określoną strukturę. Są one formą wypowiedzi Kościoła i powodują jego wzrost<sup>122</sup>. W sakramentach w sposób bezpośredni działa uwielbiony Chrystus, dotykając człowieka swoją łaską. O obecności Chrystusa w sakramentach będzie traktował następny paragraf.

### 3. Sakramenty Kościoła

Jezus Chrystus został nazwany pierwotnym sakramentem Boga, Kościół natomiast został określony jako sakrament Jezusa Chrystusa, jako „miejsce” Jego uobecniania. Kolej teraz na ostatnie ogniwo w tym łańcuchu sakramentalnej rzeczywistości, jakim są sakramenty święte. Siedem znaków sakramentalnych to „jakby siedem odgałęzień jednego pnia, którym jest Kościół Chrystusowy”<sup>123</sup>. Kościół jako sakrament realizuje się najlepiej i najdoskonalej w sakramentach<sup>124</sup>. To właśnie w nich zbawcza obecność Chrystusa znajduje swoje skonkretyzowanie i najbardziej bezpośrednio dotyka człowieka.

Celem tego paragrafu jest ukazanie Chrystusa, działającego zbawczo przez sakramenty, jako pierwszorzędnego szafarza sakramentów. Zagadnienie to będzie poprzedzone omówieniem integralnego powiązania sakramentów z Kościołem. Ostatni punkt paragrafu zostanie poświęcony omówieniu szczególnej, substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

#### 3.1. Eklezjalny wymiar sakramentów

Jak zostało już wcześniej powiedziane, w zbawianiu ludzi Bóg wybrał drogę sakramentalną, której charakterystyczną cechą jest połączenie elementów widzialnych i niewidzialnych. Znak widzialny symbolizuje niewidzialną rzeczywistość, a zarazem jako narzędzie, tę rzeczywistość sprawia. Sakramentalność Bożego działania polega na tym, że pewne znaki widzialne uczynił Bóg narzędziami sprawiającymi skutki nadprzyrodzone, jakie te znaki przedstawiają<sup>125</sup>.

Niedostrzeganie obecności Boga w sakramentach powoduje ich błędne pojmowanie. W takim kontekście traktowane są jedynie jako element ludzkiej tradycji, oby-

---

121 Por. Moysa, jw. s. 330.

122 Por. J. Krasieński, *Misterium Chrystusa w sakramentach*, „Znak” 22:1970, s. 1424.

123 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. T. 2, Lublin 1974, s. 172.

124 Por. Napiórkowski, jw. s. 58.

125 Por. Bogacki, jw. s. 75.

czajowości czy folkloru, lub po prostu jako element kultury upiększający wyjątkowe chwile życia, czy też jedynie jako obowiązek konieczny do spełnienia<sup>126</sup>.

Zachodzi więc konieczność definiowania, opisywania sakramentów w celu podkreślenia ich istoty, zwrócenia uwagi na to, co w nich jest najważniejsze. Niektórzy autorzy związek sakramentów z Bogiem i Kościołem wyrażają przy pomocy obrazowych porównań. W obrazach tych Kościół porównany jest do dłoni, posługującej się w działaniu palcami. Kościół, jako sakrament Chrystusa, jest jakby „dłonią Bożą” dotykającą człowieka. Siedem sakramentów porównuje się do siedmiu palców, przez które Bóg dotyka człowieka siedmioma różnymi sposobami, w różnych okresach i sytuacjach życia<sup>127</sup>. Porównanie to jest próbą obrazowego ujęcia sakramentów, integralnie związanych z Kościołem i mających zapewnioną zbawczą obecność Chrystusa.

Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II poucza, że „celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu” (KL 59; por. KK 7)<sup>128</sup>. Według myśli Soboru działanie sakramentów ma podwójny aspekt: indywidualny, polegający na uświęceniu człowieka i społeczny, eklezjalny, wyrażający się w budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa. Obydwa te działania są ze sobą zintegrowane i ostatecznie zmierzają do oddawania czci Bogu.

Wewnętrzny związek Kościoła i sakramentów uwydatnia się już w genezie Kościoła. Podkreśla to Sobór w Konstytucji *Lumen gentium*, mówiąc iż „znakiem (...) początku i wzrastania (Kościoła - dopowiedzenie moje - WK) są krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego (por. J 19, 34)” (KK 3; por. KL 5)<sup>129</sup>. Wypowiedź ta, jakkolwiek nie jest to zaznaczone ani w tekście, ani w przypisie, jest nawiązaniem do nauki patrystycznej<sup>130</sup>. W świetle wspomnianych wypowiedzi Ojców Kościoła, według których krew i woda symbolizują sakramenty chrztu i Eucharystii, staje się oczywiste, że samo założenie Kościoła ma charakter sakramentalny<sup>131</sup>. Dlatego Sobór uczy, że „tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu” (KK 5)<sup>132</sup>.

Ten związek Kościoła z sakramentami jest tak istotny, iż mówi się, że sakramenty tworzą Kościół, a równocześnie, że i on je tworzy. Nie chodzi tutaj tylko o tzw. sakramenty społeczne (małżeństwo i kapłaństwo), dostarczające Kościołowi nowych członków i szafarzy sakramentów, ale ma się tu na myśli także wszystkie inne sakramenty.

---

126 Por. S. Grzechowiak, *Chrystus działający w sakramentach*, HD 39:1970, s. 34.

127 Por. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, s. 46. Zob. Winkhofer, jw. s. 153-154.

128 „Sacramenta ordinantur ad sanctificationem hominum, ad aedificationem Corporis Christi, ad cultum denique Deo reddendum”.

129 „Quod exordium et incrementum significantur sanguine et aqua ex aperto latere lesu crucifixi exeuntibus (cf. Io. 19, 34)”.

130 Por. S. I. Chrysostomus, *In Ioannem homiliae*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Wyd. J. P. Migne, Paris 1863, t. 59, kol. 463 (dalej PG); S. Ambrosius, *In Lucam*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Wyd. J. P. Migne, Paris 1887, t. 15 kol. 1585, (dalej PL). Podają za: Rogowski, jw. s. 128.

131 Por. Rogowski, jw. s. 128.

132 „Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur”.



Każdy bowiem z nich ma do spełnienia jakąś funkcję społeczną w Kościele. Chrzest bowiem powiększa Kościół liczbowo, bierzmowanie go umacnia, pokuta oczyszcza, a namaszczenie chorych i Eucharystia ściślej jednoczą z Chrystusem<sup>133</sup>.

Na wzajemne relacje zachodzące pomiędzy sakramentami a Kościołem już w XIX wieku wskazywał M. Scheeben. Dopiero jednak po ukazaniu się encykliki *Mystici Corporis Christi* wzajemny stosunek Kościół - sakramenty został wyraźnie przedstawiony. Zaczęto bardziej podkreślać kościelnotwórczą rolę każdego sakramentu<sup>134</sup>. Podstawą teologiczną tego związku jest powiązanie Chrystusa z Kościołem, kontynuującym zbawczą działalność uwielbionego Chrystusa przez sakramenty. Siedem sakramentów jest najpełniejszym sposobem realizacji podstawowego celu Kościoła - sakramentu, wyrażającego się w jednoczeniu ludzi z Bogiem, czyli mówiąc inaczej, ich uświęcaniu i zbawianiu<sup>135</sup>.

Uświęcająca działalność sakramentów, o której mówi Konstytucja o liturgii świętej w numerze 59, wskazuje na organiczne powiązanie sakramentów z Kościołem. Do takiego ujmowania zagadnienia skłaniają również inne wypowiedzi Soboru. Kiedy Sobór w *Lumen gentium* mówi o tym, że „w Ciele tym (Kościele -dopowiedzenie moje - WK) życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem” (KK 7), to nakreśla kierunek uświęcającego działania sakramentów. Sakramentalne spotkanie i zjednoczenie z uwielbionym Chrystusem musi być poprzedzone sakramentalnym spotkaniem z Kościołem, w którym łaska Chrystusowa rozlewa się na wierzących.

Wydaje się, że z powyższego tekstu soborowego można wyciągnąć wniosek natury ogólnej: każdy sakrament, a nie tylko chrzest, zanim zjednoczy człowieka z Chrystusem w celu uświęcenia, najpierw jednoczy go z Kościołem. Zatem należy powiedzieć, że chrześcijanin przyjmując poszczególne sakramenty spotyka się najpierw w sposób sakramentalny z Kościołem. Dotyczy to zarówno tego pierwszego spotkania w sakramencie chrztu, jak również i tych, będących aktualizacją zainicjowanych spotkań, gdy idzie o inne sakramenty. Następnie, poprzez sakramentalny kontakt z widzialnym organizmem Kościoła, wchodzi w jego niewidzialną rzeczywistość, w której życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących. Wtedy chrześcijanin jednoczy się z uwielbionym Chrystusem<sup>136</sup>.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, sakramentalny kontakt z widzialnym organizmem Kościoła jest znakiem spotkania i zjednoczenia z Bogiem. Poprzez sakramenty Bóg wkracza w historię człowieka sprawiając, że dana sytuacja nabiera dla człowieka wartości zbawczej. Cała historia zbawienia jest czasem Bożych interwencji w dzieje ludzkości. W przyjmowanych przez człowieka sakramentach następuje spotkanie z Bogiem, wchodzącym w życie człowieka<sup>137</sup>.

---

133 Por. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*. T. IX, Lublin 1967, s. 391; Zob. Napiórkowski, jw. s. 59.

134 Por. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 172.

135 Por. Napiórkowski, jw. s. 58; Zob. Grzechowiak, jw. s. 40.

136 Por. Rogowski, jw. s. 129.

137 Por. S. Czerwik, *Najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach*, AK 67:1964, s. 291.

Sakramenty są konkretnym sposobem realizacji Kościoła jako znaku i narzędzia spotkania z Bogiem. Dostrzeżenie i zrozumienie tego integralnego powiązania sakramentów z Kościołem wpłynęło na podkreślenie przez Sobór wyraźnie osobowego charakteru liturgii i sakramentów. W tekstach soborowych dano wyraz temu, że Kościół ujawnia się w czynnym uczestnictwie całego Ludu Bożego w misterium (por. KL 48.55.59), a nie w statycznym rytualiźmie. Dzięki sakramentom aktualizuje się święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej Ludu Bożego (por. KK 11)<sup>138</sup>, o czym jest mowa w numerze 59 Konstytucji o liturgii świętej.

Mówiąc o wzajemnej relacji Kościoła i sakramentów należy powiedzieć, że Kościół jako sakrament zawiera ontologicznie w swojej istocie poszczególne sakramenty. Etapowo urzeczywistniają one zbawienie Ludu Bożego. Kościół zatem nie tylko „udziela” sakramentów, ale aktualizuje w nich przede wszystkim swoją istotę. Zbawcze zjednoczenie z Bogiem, realizujące się w sakramentach, zostaje poszczególnemu człowiekowi zaofiarowane i urzeczywistnione wtedy, gdy wstępuje on w pozytywny kontakt z Kościołem - sakramentem. Jakkolwiek kontakt ten może mieć różne stopnie i stany intensywności, o czym mówi Sobór w numerach 13-17 *Lumen gentium*, to jednak jest on konieczny do zbawienia. W tym też znaczeniu mówi się, że poza Kościołem nie ma zbawienia, tzn. zwyczajnie nie może istnieć żaden fakt zbawienia, o którym można by powiedzieć, że nie ma nic wspólnego z Kościołem (por. KK 14). Chodzi tutaj o każde zdarzenie nacechowane łaską (również poza widzialnym Kościołem katolickim i chrześcijańskim), albowiem uczestniczy ono w bosko - ludzkiej strukturze Chrystusa - Prasadamentu i Kościoła jako sakramentu<sup>139</sup>.

Organiczne związanie sakramentów z Kościołem sprawia, że nie wolno ich od niego odrywać, tak jak nie można tego czynić w stosunku do źródła ich pochodzenia - Chrystusa. Sakramenty są bowiem częścią nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła i to, co w nich się dokonuje, nie jest nigdy wydarzeniem tylko indywidualnym i wyizolowanym<sup>140</sup>. Dlatego dla podkreślenia społecznego wymiaru sakramentów, wynikającego z faktu, że Kościół jest w Chrystusie powszechnym sakramentem zbawienia, sprawuje się je, poza wypadkami konieczności, w zgromadzeniu liturgicznym wiernych. Sakramenty, będąc ontologicznie związane z Kościołem, nie mogą być i nie są czynnościami prywatnymi, lecz są one liturgicznym kultem Kościoła, jak uczy Konstytucja o liturgii świętej (por. KL 26).

Dlatego nikt, poza Komunią celebrującego kapłana, nie może sam sobie udzielić sakramentu, ale sakrament zostaje mu udzielony. Przy każdym sakramencie potrze-

---

138 Por. Snela, jw. s. 69.

139 Por. tamże.

Patrystyczna zasada „extra Ecclesiam nulla salus” znaczy „extra Christum”, który jest jedynym Zbawicielem.

140 Nawet wtedy, gdy ktoś chrzci umierające dziecko w afrykańskim stepie albo wówczas, gdy ksiądz wysłuchuje w ukryciu, np. w obozie koncentracyjnym, spowiedzi współwięźnia czy inny udziela nocą sakramentu namaszczenia chorych osobie śmiertelnie rannej na drodze, to we wszystkich tych przypadkach udzielający sakramentu nie jest sam. Zawsze wówczas znajduje się tam Kościół jako Oblubienica Baranka i nowy Lud Boży i uczestniczy w tym obrzędzie jako sakramentalne uobecnienie Pana. Por. Winkhofer, jw. s. 152-153. Zob. J. Krasieński, *Nowe spojrzenie teologiczne na święte sakramenty*, HD 39:1970, s. 43; B. Häring, *Sakramenty aktami Chrystusa*, AK 67:1964, s. 258.

ba szafarza, występującego z polecenia i w imieniu Chrystusa, oraz tego, który sakrament przyjmuje z wiarą<sup>141</sup>. Szafarz sakramentu musi działać z wyraźnego posłannictwa i polecenia Chrystusa. Dlatego udzielanie sakramentów, poza sytuacją konieczności przy chrzcie i sakramencie małżeństwa, zastrzeżone jest urzędowi Kościoła<sup>142</sup>. Sakramenty należą do Chrystusa i Kościoła, dlatego jedynie on może udzielać władzy do ważnego ich sprawowania<sup>143</sup>. Konieczne jest więc dla ważności sakramentu, aby szafarz udzielał ich w sposób ustalony przez Kościół i z intencją czynienia tego, co czyni Kościół<sup>144</sup>. Wymaganie to wynika z organicznego powiązania sakramentów z Kościołem, o czym zostało już wyżej powiedziane.

Mówiąc, że sakramenty są ontologicznie związane z Kościołem, podkreśliliśmy wielokrotnie, że będąc znakami Kościoła, są one przede wszystkim czynnościami samego Chrystusa, działającego w Kościele i przez Kościół.

Po ukazaniu w tym punkcie integralnego związku sakramentów z Kościołem, przejdziemy do soborowej nauki o obecności Chrystusa w sakramentach, jako ich pierwszorzędny szafarza.

### 3.2. Chrystus pierwszorzędnym szafarzem sakramentów

Jak zostało już wcześniej powiedziane, z rzeczywistością Kościoła w jego tajemnicach spotykamy się przez sakramenty. W nich przejawia się obecność transcendentnego Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Spotkanie z Chrystusem jest jednak inne od tego, które było udziałem apostołów i im współczesnych. Cieleśność uwielbionego Chrystusa objawia się w widzialnych formach, jakimi są sakramenty. To, co było widoczne w Chrystusie, przeszło na sakramenty Kościoła - powie papież Leon Wielki<sup>145</sup>.

Konstytucja o liturgii świętej II Soboru Watykańskiego uczy, że przez liturgię - „szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej - dokonuje się dzieło naszego odkupienia” (KL 2). W 7. numerze tegoż dokumentu Sobór stwierdza, że „dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła, Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” (KL 7)<sup>146</sup>. Zatem uczestnicy liturgii spotykają się z działającym Chrystusem, obdarowanym zbawieniem<sup>147</sup>.

141 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 315-316.

142 Por. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967, nr 1610 (dalej DS); BF n VII 218. Podają za: *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 316.

143 Por. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 173.

144 Por. DS 1312. 1611; BF n VII 206. VII 219. Na ten temat zob. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 316; Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, s. 75; Schneider, jw. s. 68. W tym miejscu można nadmienić, że do ważnego udzielania sakramentów nie jest konieczna osobista świętość szafarza (por. DS 1612; BF n VII 220).

145 Por. H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text, Vorgeschichte, Kommentar*. Freiburg, Basel. Wien 1965, s. 169.

146 „Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis”.

147 Por. A. Wronka, *Sakramentalia w życiu chrześcijańskim*, AK 68:1965, s. 92.

Z powyższych wypowiedzi Soboru, jak również z omawianych wcześniej (np. KL 59) wynika, że sakramenty są czynnościami mającymi na celu uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa i oddawanie czci Bogu. Sakramenty, w których działa sam Chrystus, mają więc charakter czynnościowy i zdarzeniowy. Są one dynamicznymi czynnościami Chrystusa, przynoszącymi łaskę<sup>148</sup>. Takie ujęcie sakramentów, w przeciwieństwie do wcześniejszego, zbyt reistycznego pojmowania znaków sakramentalnych, jest owocem odwołania się do nauki źródeł objawienia. Ukazane w Nowym Testamencie obrzędy sakralne, które później teologia nazwie sakramentami, powodują nadprzyrodzone skutki tylko dzięki ich związkowi z Chrystusem i dlatego ściśle są one powiązane z Jego wydarzeniami paschalnymi<sup>149</sup>. Ilekroć Pismo święte mówi o skutkach sakramentów podkreśla ich charakter dynamiczny<sup>150</sup>.

Takie ujęcie przyjmują również Ojcowie Kościoła. Uważają oni sakramenty za czynności, w których działa bezpośrednio sam Chrystus. Wyrazem takiego przekonania jest nauka św. Ambrożego: „Nie oczyścił ani Damazy, ani Piotr, ani Ambroży, ani Grzegorz; nasze są posługi, lecz twoje są sakramenty. Nie jest dziełem ludzkim dawać rzeczy boskie, lecz Twoje to Panie i twojego Ojca dzieło”<sup>151</sup>.

Tę prawdę wyraża również św. Augustyn pisząc: „Jeśli by Piotr chrzcił, On (tzn. Chrystus) chrzci, Paweł by chrzcił, On chrzci, Judasz by chrzciał, On chrzci”<sup>152</sup>. Augustyn stwierdzając działanie Chrystusa w sakramentach wykazuje, że z tego powodu chrzest Jana Chrzciciela należało powtarzać, a Judasza - nie. Mówi o tym w następujących słowach: „Których bowiem chrzciał Jan, to Jan sam chrzciał, których zaś chrzciał Judasz, to Chrystus chrzciał”<sup>153</sup>.

Naukę o zbawczym działaniu Chrystusa w sakramentach podejmuje również i przekazuje Magisterium Kościoła, szczególnie w okresie przedsoborowym. Papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei* wyraźnie zaznacza, że „sakramenty i Ofiara Ołtarza zawierają w sobie wewnętrzną siłę, gdyż są to czynności Chrystusa samego, (...) Chrystus każdego dnia w sakramentach i we Mszy świętej działa dla zbawienia naszego”<sup>154</sup>.

Ujmowanie sakramentów jako dynamicznych czynności Chrystusa ma swoją kontynuację w posoborowych wypowiedziach Magisterium. Papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* stwierdza, że „sakramenty są czynnościami Chrystusa, który sprawuje je przez ludzi. Dlatego sakramenty same z siebie są święte i dotykając ciała, wlewają w duszę łaskę mocą Chrystusową. Te sposoby obecności zdumiewają umysł i stanowią przedmiot kontemplacji tajemnicy Kościoła”<sup>155</sup>.

---

148 Por. S. Grzechowiak, jw. s. 25.

149 Por. F. Gryglewicz, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, Poznań 1969, s. 110.

150 Por. Grzechowiak, jw. s. 35.

151 Św. Ambroży, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 708.

152 Św. Augustyn, *In Ioannis Evangelium*, PL 35, 1428.

153 Tamże, PL 35, 1424. Podaję za: Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 168.

154 Pius XII, *Encyklika Mediator Dei*, AAS 39: 1947. Tłum. pol.: Piusa XII Encyklika Mediator Dei. Kielce 1948, s. 40-41 (dalej MdD). Por. także: S. Czerwik, *Najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach*, AK 67:1964, s. 288.

155 Paweł VI, *Encyklika Mysterium fidei*, AAS 57: 1965. Tłum. pol.: „Kronika Diecezji Włocławskiej” 49:1966 nr 1-3, s. 8 (dalej MF).

Sakramenty zatem jako widzialne znaki są uobecnieniem spotkania z żywym Chrystusem. Są one również osobowymi czynami Chrystusa w liturgicznej formie działania Kościoła. Podkreśla to Konstytucja o liturgii świętej w następujących słowach: „(...) gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7), powołując się na naukę św. Augustyna, która została już wcześniej przedstawiona.

Głównym, właściwym, pierwszorzędnym szafarzem sakramentów jest więc sam Chrystus. Szafarz ludzki jest tylko narzędziem Chrystusa. Jakkolwiek nie jest on pozbawiony wolności i osobowości, lecz występuje tylko w imieniu Chrystusa i Kościoła, co zostało już powiedziane. To szczególne związanie sakramentów z Chrystusem wynika z faktu, że to Chrystus jest źródłem wszelkiej łaski, która jest udzielana w sakramentach. On sakramenty ustanowił i On je sprawuje. Choć Chrystus nie wykonuje obrzędu sakramentalnego, to jednak On chrzci, rozgrzesza, bierzmuje, udziela święceń kapłańskich, daje łaskę podźwignięcia w chorobie i łaskę przyjmującym sakrament małżeństwa<sup>156</sup>.

W związku z tym, że sakramenty są czynnościami samego Chrystusa i stanowią Jego osobiste działanie, zbawczy skutek sakramentu powstaje jako rezultat bezpośredniego działania Chrystusa w każdorazowym realizowaniu się sakramentu, który nie jest abstrakcyjnym znakiem uświęcającym, ale jest wydarzeniem, w którym „tu i teraz” działa Chrystus. W każdym sakramencie dokonuje się duchowe, rzeczywiste spotkanie z uwielbionym Chrystusem (por. KK 7)<sup>157</sup>.

Przez sakramenty życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących i według słów św. Pawła następuje współumieranie i współmartwychwstanie chrześcijan wraz z Chrystusem. Oznacza to, że zachodzi najściślejsza wspólnota dokonująca się przede wszystkim przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego (por. DM 14)<sup>158</sup>.

Skoro Chrystus sprawuje sakramenty, co zostało wykazane, to przez widzialny znak człowiek spotyka się z osobą Chrystusa. Teologia wyrażona m.in. w dokumentach soborowych podkreśla egzystencjalny charakter sakramentów. W nich dokonuje się spotkanie z Bogiem w siedmiu specyficznych sytuacjach życia, w których człowiek potrzebuje szczególnego zjednoczenia z Bogiem. Sakramenty są takimi węzłowymi punktami, w których kondensuje się całość egzystencji człowieka. I w tych samych momentach człowiek staje w bezpośrednim zasięgu zbawczego oddziaływania Chrystusa, udzielającego zbawienia.

Personalistyczna koncepcja sakramentów obecna w dokumentach soborowych podkreśla, że sakrament jest osobistym aktem Chrystusa skierowanym do osoby ludzkiej. Dlatego przyjęcie sakramentów jest spotkaniem z Chrystusem domagającym się od człowieka odpowiedzi wiary i zobowiązującym do nowej postawy moralnej<sup>159</sup>. Dzięki dynamicznej obecności Chrystusa w sakramentach Bóg jest blisko człowieka w każdej z sytuacji, w której człowiek znajduje się na ziemi. Poprzez te znaki

---

156 Por. Krasieński, *Nowe spojrzenie teologiczne*, s. 45. Zob. także: Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 168; A. L. Szafranski, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1981, s. 35; Buxakowski, s. 55.

157 Por. Grzechowiak, jw. s. 36.

158 Por. Moysa, jw. s. 35.

159 Por. Nossol, jw. s. 25; Por. także: Krasieński, jw. s. 45; Szafranski, jw. s. 87; Grzechowiak, jw. s. 36-37; Napiórkowski, jw. s. 62-63; Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 177-179; J. Stroba, *Personalizm sakramentów świętych w duszpasterstwie*, AK 67:1964, s. 294-299.

Chrystus towarzyszy człowiekowi w całym jego życiu, poczynając od narodzin po śmierć<sup>160</sup>.

Jest niewątpliwie prawdą, że zbawcza działalność Boga związana jest nie tylko z sakramentami, co zostało już wcześniej powiedziane. Jest prawdą i to, że w sakramentach Bóg zawsze przychodzi do człowieka<sup>161</sup>. Sakramenty nie są samodzielnie istniejącymi „rzeczami”, ale „są to pierwszorzędne spotkania Chrystusa z człowiekiem”<sup>162</sup>. Każdy sakrament jest osobistym czynem zbawczym Chrystusa, skierowanym za pośrednictwem Kościoła do konkretnego człowieka<sup>163</sup>. Dlatego można powiedzieć, że sakramenty są dostępną „dotykalnością”<sup>164</sup> Chrystusa. Jako widzialne znaki są „dowodem”<sup>165</sup> i zarazem „miejscem”<sup>166</sup> Jego obecności oraz oddziaływania w Kościele. Przez nie i w nich działa uwielbiony Chrystus, jak to zostało już kilkakrotnie stwierdzone.

W sakramentach następuje osobiste spotkanie Chrystusa Odkupiciela z człowiekiem i nawiązuje się szczególnego rodzaju łączność wiernych z Chrystusem i między sobą<sup>167</sup>. Konstytucja o liturgii świętej wyraża to w następujących słowach: „... liturgia pobudza wiernych, aby nasyceni sakramentami wielkanocnymi, żyli w doskonałej jedności” (KL 10). Powyższa Konstytucja, mówiąc o uświęcającej roli sakramentów i ich udziale w budowaniu Kościoła, nazywa je sakramentami wiary. Czyni to z tego względu, że sakramenty zakładając wiarę dają jej wzrost i ją wyrażają. Ten aspekt bardziej jeszcze podkreśla ich wymiar personalny (por. KL 59)<sup>168</sup>.

Powyższe wnioski stwierdzające, że sakramenty są zbawczym działaniem uwielbionego Chrystusa w liturgicznych znakach Kościoła<sup>169</sup>, nasuwają jednocześnie pytania: W jaki sposób ta obecność się realizuje? Co to znaczy, że Chrystus jest pierwszorzędnym szafarzem sakramentów, skoro widzimy człowieka udzielającego sakramentów? Czy wydarzenia zbawcze są tylko wspomniane w sakramentach, czy też uobecnianie?

Najistotniejsze teksty, dające odpowiedź na postawione pytania, znajdują się w Konstytucji o liturgii świętej i w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Czytamy w nich: „Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. (...) Obecny jest mocą

---

Z wcześniejszych prac na ten temat zob. O. Semmelroth, *Personalismus und Sakramentalismus. Zur Frage nach der Ursächlichkeit der Sakramente*, w: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. M. Schmaus zur sechzigsten Geburtstag, München 1957, s. 199-218.

160 Por. Winklhofer, jw. s. 158-159.

161 Por. tamże.

162 Nossol, jw. s. 26.

163 Por. tamże.

164 Tamże s. 25. Por. także: B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana*, SKP s. 336.

165 Nossol, jw. s. 25.

166 tamże.

167 Por. B. Przybylski, *Teologia sakramentów*, AK 67:1964, s. 268.

168 Por. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu*, s. 179.

169 Tę prawdę trafnie wyraża św. Ambroży słowami: „Twarzą w twarz ukazujesz mi się Chryste, odnajduję Cię w Twoich sakramentach”, *Apol. pro. Dawid* 12, 58; PL 14, 875. Podają za: Szafrąński, jw. s. 82.

swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci” (KL 7)<sup>170</sup>. Ta wypowiedź Soboru, jak wcześniej zazaczyliśmy, została zaczerpnięta z nauki św. Augustyna. Do tego tekstu nawiązuje również papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*. Czytamy w niej, że „Chrystus jest ponadto w sposób wznioślejszy obecny w swoim Kościele, składającym w Jego imieniu ofiarę mszy świętej i udzielającym sakramentów świętych (...). Wiadomo, że sakramenty są czynnościami Chrystusa, który sprawuje je przez ludzi. Dlatego sakramenty same z siebie są święte i dotykając ciała wlewają w duszę łaskę mocą Chrystusową”<sup>171</sup>.

Czym jest zatem ta obecność Chrystusa „mocą swoją” w sakramentach, zgodnie z nauką Soboru zawartą w numerze 7. Konstytucji o liturgii świętej? W poprzednich paragrafach zostało stwierdzone, że „sposobem”, w jaki uwielbiony Chrystus uobecnia się w Kościele i działa w nim, jest Duch Święty. Również w sakramentach żyje moc Chrystusa, działa Jego Duch Święty<sup>172</sup>. Raz jeszcze w tym miejscu należy odwołać się do Chrystusowego stwierdzenia: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Poczyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7). O tej nowej obecności Chrystusa mówi papież Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Czytamy w niej: „Odejście Chrystusa przez krzyż ma moc Odkupienia - a to oznacza również nową obecność Ducha Bożego w stworzeniu: nowy początek udzielania się Boga człowiekowi w Duchu Świętym. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba, Ojczel!» - napisze apostoł Paweł w Liście do Galatów (Ga 4, 6; por. Rz 8, 15). Duch Święty jest Duchem Ojca, jak o tym świadczą słowa mowy pożegnalnej z wieczernika. Jest również Duchem Syna: jest Duchem Jezusa Chrystusa, jak świadczyć będą o tym Apostołowie, a w szczególności Paweł z Tarsu (por. Ga 4, 6; Flp 1, 19; Rz 8, 11)”<sup>173</sup>.

Duch Święty przychodzi więc za cenę Chrystusowego odejścia z tego świata, za cenę Krzyża sprawiającego odkupienie, aby od dnia Zielonych Świąt pozostać z Apostołami, z całym Kościołem i w Kościele, a przez Kościół w świecie<sup>174</sup>. I w obrębie Jego posłannictwa, niejako wewnątrz tej niewidzialnej obecności Ducha Świętego, przychodzi Jezus Chrystus, który odszedł w tajemnicy paschalnej, a jest stale obecny w tajemnicy Kościoła. Ta obecność Chrystusa dokonuje się w sposób sakramentalny za sprawą Ducha Świętego, który czerpiąc z Chrystusowego Odkupienia stale daje życie. Posługa sakramentów nosi w sobie za każdym razem tajemnicę Chrystusowego odejścia przez Krzyż i Zmartwychwstanie, w mocy którego przychodzi Duch Święty. On przychodząc daje życie, gdyż sakramenty oznaczają łaskę i jej udzielają. Kościół jest widzialnym szafarzem sakramentów, podczas gdy Duch Święty, w którym jest obecny i działa Jezus Chrystus, jest niewidzialnym szafarzem życia<sup>175</sup>.

---

170 „Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. (...) Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizat”.

171 MF s. 8.

172 Por. Schneider, jw. s. 67. Zob. także: Czerwik, jw. s. 290.

173 Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, AAS 78:1986, nr 14. Tłum. pol.: bmrw (dalej DV)

174 Por. tamże.

175 Por. tamże, nr 63.

Odpowiadając zatem na postawione wcześniej pytania: w jaki sposób Chrystus jest obecny w sakramentach i czym jest owa moc, o której mówi tekst soborowy w KL 7, należy wskazać, w oparciu o przekazy objawione, na Ducha Świętego. On jest mocą, którą Chrystus dokonuje zbawczego dzieła i którą żyje Kościół. Tą mocą jest osoba Ducha, którego Chrystus razem z Ojcem posyła i przez którego udziela ludziom uczestnictwa w swym życiu, za pomocą narzędzia i pośrednictwa znaków sakramentalnych<sup>176</sup>. Poprzez sakramenty działa moc Ducha Świętego na wiernych (por. KK 50).

Sobór Watykański II naucza, że realizacja i kontynuacja Chrystusowego dzieła zbawienia dokonuje się przez głoszenie i uobecnianie paschalnych misteriów Chrystusa<sup>177</sup>. Istotne teksty soborowe związane z tym zagadnieniem brzmią następująco: „...obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana tak, że uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z Nim i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102)<sup>178</sup>. Druga wypowiedź Soboru pochodzi z Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W numerze 7. czytamy: „... przez sakramenty (wierni) jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. (...) dopuszczeni jesteśmy do tajemnic Jego życia (..) (KK 7)<sup>179</sup>.

Przez misteria Odkupienia lub tajemnice życia Chrystusa należy rozumieć całe Jego życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie, wszystko to, co Chrystus czynił i wycierpiał (*acta et passa Christi; misteria carnis Christi*)<sup>180</sup>. Powyższe sformułowania Soboru, zdaniem S. Napiórkowskiego<sup>181</sup>, nie wspominając wyraźnie O. Casela, przyjmują zasadniczą ideę jego „Mysteriengegenwart”, polegającą na tym, że zbawcze misteria Chrystusa są obecne w sakramentach misteryjnie, tzn. przez wiecznie aktualną obecność Tajemnic Chrystusa<sup>182</sup>. Jest to możliwe dzięki zupełnie wyjątkowej, jedynej, bosko - ludzkiej strukturze Jezusa Chrystusa, którego działaniem było osobowym działaniem Boga. Z tej racji czynom Jezusa Chrystusa, Boga - Człowieka należy przypisać wiecznotrwałą aktualność<sup>183</sup>.

W sakramentach są obecne nie tylko skutki zbawczych czynów Chrystusa, ale również same te czyny. Sakramenty są „miejscem”, „przestrzenią”, w których czło-

---

176 Por. Szafrński, jw. s. 83-84. Zob. W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, AK 101:1983, s. 214.

177 Por. Krasieński, *Misterium Chrystusa*, s. 1422.

178 „Mysteria Redemptionis ita recolens, divitias virtutum atque meritorum Domini sui, adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant et gratia salutis replentur”.

179 „Christo passo atque glorificato, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur. (...) in vitae Eius mysteria adsumimur (...)”.

180 Por. Napiórkowski, jw. s. 59.

181 Por. tamże s. 63. Zob. J. Tyrawa, *Eucharystia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 4, kol. 1246 (dalej EK).

182 Por. Napiórkowski, jw. s. 59.

183 Por. tamże, s. 60. Więcej na temat teorii misteryjnej zob. O. Casel, *Chrześcijańskie Misterium kultyczne*. Tłum. A-J. Znak, Oleśnica 1992; Tenże, *Mysterientheologie - Ansatz und Gestalt*, Regensburg 1986. Zob. także: Schillebeeckx, jw. s. 80-90; Krasieński, *Misterium Chrystusa*, s. 1421.



wiek spotyka się z uwielbionym Chrystusem oraz Jego zbawczymi tajemnicami, uobecniającymi się we wspólnocie sprawującej sakramenty. Historia przeżyta przez Jezusa wchodzi w naszą historię, dotyka nas i obejmuje swoją zbawczą obecnością<sup>184</sup>. Dynamiczna obecność Chrystusa Odkupiciela jest nie tylko dołączona do znaków sakramentalnych, ale w nich się zawiera<sup>185</sup> i realizując w Duchu Świętym uobecnia raz na zawsze dokonane dzieło zbawienia<sup>186</sup>.

Akt sakramentalny jest więc uobecnieniem Chrystusowego czynu w aktualnej rzeczywistości. Chrystus nie działa w sakramencie od nowa, lecz aktualizuje nieustannie w Kościele swoją zbawczą tajemnicę, która jest w każdym sprawowanym sakramencie<sup>187</sup>. Dzięki sakramentalnym znakom jest możliwość spotkania z Chrystusem uwielbionym. To co On uczynił dla ludzi i w ich imieniu w misterium Paschy, jako dzieło obiektywnego zbawienia, to samo czyni w sakramentach dla poszczególnego człowieka<sup>188</sup>.

Sakramenty nie tylko zostały kiedyś zakotwiczone w paschalnym misterium Chrystusa, ale one wciąż wypływają z tego źródła, uobecniając je. Te wszystkie wydarzenia Chrystusa są nam dostępne, ponieważ „dziś”<sup>189</sup> istnieje misterium Chrystusa żyjącego teraz.

O aktualizacji misterów Chrystusa w liturgii mocą Ducha Świętego wypowiada się również nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego*. W numerze 1104 czytamy, że „liturgia chrześcijańska nie tylko przypomina wydarzenia, które dokonały naszego zbawienia, ale aktualizuje je i uobecnia. Misterium Paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje; w każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje jedyne Misterium”<sup>190</sup>.

### 3.3. Szczególne znaczenie obecności Chrystusa w Eucharystii

Osobnego omówienia wymaga zagadnienie obecności Jezusa Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Wynika to ze szczególnej<sup>191</sup>, innej niż w pozostałych sakramentach obecności, trwającej również po zakończeniu obrzędu sakramentalnego.

Tę szczególność obecności eucharystycznej podkreśla Sobór w Konstytucji o liturgii świętej, gdzie czytamy, że „jest (Chrystus) obecny w Ofierze Mszy świętej: czy to w osobie odprawiającego, gdyż Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi” (KL 7; por. DM 9)<sup>192</sup>. Pierwsza część sformułowania została omó-

---

184 Napiórkowski, jw. s. 62.

185 Por. Krasiński, *Nowe spojrzenie*, s. 42.

186 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 310.

187 Por. Przybylski, jw. s. 264-265.

188 Por. J. Charytański, *Kult sakramentalny*, SKP s. 308.

189 Mokrzycki, jw. s. 336-337. Zob.: A. Zuberbier, „*To jest Ciało moje*”. *Obecność Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii*, AK 101:1983, s. 346.

190 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, nr 1104 (dalej KKK). Por. KKK 1111.

191 MF s. 8.

192 „*Præsens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, tum maxime sub speciebus eucharisticis*”.

wiona w poprzednim numerze niniejszej pracy, gdzie była mowa o Chrystusie jako szafarzu sakramentów. Dlatego w tym miejscu powiemy tylko o obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi.

Konstytucja o liturgii świętej ukazuje Eucharystię w całości życia Kościoła i zajmuje się nią nie tyle w aspekcie teoretycznym, ile praktycznym. Sobór bowiem nie wnikał w zagadnienia spekulatywne. Stąd też wypowiedzi Soboru należy ujmować łącznie z encykliką Pawła VI *Mysterium fidei*<sup>193</sup> i Instrukcją Stolicy Apostolskiej *Eucharisticum mysterium*<sup>194</sup>. Dokumenty te bowiem uzupełniają i wyjaśniają orzeczenia Soboru Watykańskiego II w tej dziedzinie<sup>195</sup>.

Sobór stwierdził, że „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy (...) ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napęlnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (KL 47). W wypowiedzi tej Sobór podsumowuje dotychczasową naukę o Eucharystii, dając jej nowe, personalistyczne i dynamiczne ujęcie i podkreśla jej misterium<sup>196</sup>.

Podczas sprawowania Eucharystii chrześcijanie odprawiają paschalne misterium i zwiastują śmierć Pana aż przyjdzie (por. 1 Kor 11, 26). Dlatego przez sprawowanie Eucharystii uobecnia się zwycięstwo i triumf śmierci Chrystusa (por. KL 6). Natomiast w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów Sobór powie, że „w najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy ...” (DK 5).

Substancjalna obecność Chrystusa stanowi jakby „serce” Eucharystii, tego sakramentu, który wśród wszystkich zajmuje miejsce najgodniejsze, ponieważ uobecnia nie tylko sam akt zbawczy, ale w sposób zupełnie szczególny, źródło zbawienia - samego Jezusa Chrystusa<sup>197</sup>. Ta obecność Jezusa Chrystusa pod postaciami chleba i wina, zgodnie z nauką Kościoła, jest zapewniona przez Niego samego: „Bierzcie, to jest Ciało moje” (Mk 14, 22) i „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24). Ciało w słownictwie semickim oznacza całą konkretną osobę; krew natomiast jest synonimem substancji życiowej człowieka. Przytoczone słowa z Ewangelii św. Marka oznaczają samego Jezusa, oddającego swoje życie za ludzi. Kościół powtarzając słowa Chrystusa, zgodnie z poleceniem Chrystusa wypowiedzianym w wieczór przed męką, nie opowiada tylko o Ostatniej Wieczerzy, lecz głosi śmierć Pana aż przyjdzie (por. 1 Kor 11, 26)<sup>198</sup>, co potwierdza Sobór w Konstytucji o liturgii świętej w numerze 6.

Te słowa proklamowane w czasie Eucharystii oznaczają uroczystą wypowiedź sprawującą to, co ta wypowiedź zawiera. I dlatego wypowiedzenie słów ustanowie-

193 AAS 57:1965 s. 753-774. Tłum. pol. jw.

194 AAS 59:1967 s. 599-637. Tłum. pol. w: *Eucharystia w wypowiedziach papieża i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, London brw, s. 137-165.

195 Por. E. Ozorowski, *Nauka o Eucharystii w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, AK 101:1983, s. 210.

196 Por. tamże; Zob. Zuberbier, jw. s. 336.

197 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 337. Por. Przybylski, jw. s. 267.

198 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 338.

nia Eucharystii jest modlitwą błogosławieństwa nad chlebem i winem w imieniu i zastępstwie samego Chrystusa. Przez tę modlitwę staje się obecne Ciało i Krew pod postaciami chleba i wina. Obecna staje się cielesna osoba Jezusa Chrystusa w wydaniu za nas<sup>199</sup>. Chrystus uobecniony sakramentalnie jest tym samym, który zgromadził apostołów na świętowanie starotestamentalnej paschy, a jednocześnie zapoczątkował Nowe Przymierze ze swym Ojcem, ustanawiając Nową Paschę. Jest ona jedyną ofiarą, którą złożył z siebie na krzyżu w sposób krwawy, a która jest oznaczana i realizowana za pomocą chleba i wina<sup>200</sup>. To uobecnienie Chrystusa w Eucharystii nie dokonuje się magicznie, czy za pomocą mechanicznego aktu, lecz dzięki modlitwie skierowanej w imię Chrystusa do Boga Ojca o dar Ducha Świętego. Poprzez moc Ducha Świętego dokonuje się również nowa obecność Chrystusa w Eucharystii<sup>201</sup>.

Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*, powołując się na Sobór Trydencki, wyjaśnia sposób obecności Chrystusa w Eucharystii: „Przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, Pana naszego i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem”<sup>202</sup>. Po dokonanych przeistoczeniu postaci chleba i wina przestają być znakami zwykłego chleba i napoju, a stają się znakiem pokarmu duchowego. To nowe znaczenie i cel wynika z tego, że postaci te kryją nową ontologiczną „rzeczywistość”. Papież Paweł VI pisze dalej w encyklice, że „... wspomniane postaci nie kryją już tego, co było przedtem, lecz zupełnie coś innego i to nie tylko na podstawie sądu wiary Kościoła, lecz w rzeczy samej, ponieważ po przemienieniu substancji, czyli natury chleba i wina w Ciało i Krew nic nie pozostaje z chleba i wina oprócz samych postaci. Pod tymi postaciami cały i pełny Chrystus jest obecny w swojej fizycznej rzeczywistości, także cieleśnie, chociaż nie w ten sam sposób w jaki ciała znajdują się w miejscu”<sup>203</sup>.

Nauka o przeistoczeniu mówi, że substancjalna obecność Chrystusa w Eucharystii nie zmienia dostępnego doświadczalnie obrazu chleba i wina (smak, zapach, kolor, kształt, skład chemiczny). Oznacza to, że obecności Chrystusa nie należy pojmować jako przestrzennie wymiernej (tzn. Chrystus nie jest obecny w Eucharystii w taki sposób, aby można Go było widzieć, dotknąć i by zajmował w niej przestrzeń). Wiara w substancjalną obecność Chrystusa w Eucharystii nie odnosi się do tego, co rozpatrują nauki przyrodnicze i co w zakresie tych nauk rozumiane jest pod pojęciem substancji. Obecność Chrystusa dotyczy niedostępnej ludzkiemu doświadczeniu istoty (substancji) chleba i wina. Chleb i wino tracą w Eucharystii swoje naturalne

199 Por. tamże.

200 Por. Szafrński, jw. s. 108.

201 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 338.

202 DS 1642; BFn VII 292.

203 MF s. 10. Orzeczenia Soboru Trydenckiego w tej materii brzmią następująco: „Jego (Chrystusa) ciało i krew prawdziwie zawarte są w Sakramencie Ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczonymi boską mocą - chleb w ciało, wino w krew” (DS 802; BFn II 11). „Sobór naucza oraz wyraźnie i bez zastrzeżenia wyznaje, że w czcigodnym Sakramencie świętej Eucharystii, po konsekracji chleba i wina, Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie znajduje się pod postacią owych widzialnych rzeczywistości” (DS 1636; BFn VII 289).

przeznaczenie odnośnie bytowania i sensu jako pokarm cielesny i otrzymują nowe przeznaczenie. Od momentu przeistoczenia są napełnionymi rzeczywistością znakami osobowej obecności Chrystusa i Jego osobowego darowania się ludziom. Przeistoczenie wyraża więc to, że w Eucharystii pod znakami, postaciami chleba i wina, staje się obecna nowa rzeczywistość i to w pełni nowa - rzeczywistość Ciała i Krwi Pańskiej<sup>204</sup>. Ponieważ jest to obecność substancjalna, dlatego Chrystus jest obecny cały pod jakąkolwiek częścią chleba i wina, nie będąc związany miejscem. Może więc przebywać jednocześnie na wszystkich ołtarzach świata<sup>205</sup>. Ponieważ dokonania Boga w Chrystusie mają charakter wieczny, dlatego odpowiada temu trwałą obecność Chrystusa w Eucharystii, wykraczająca poza samo jej sprawowanie<sup>206</sup>.

Dla przeciwstawienia się występującym w ciągu historii błędnym interpretacjom, Kościół podkreślał prawdziwą, rzeczywistą i substancjalną obecność Chrystusa w Eucharystii, ucząc jednocześnie, że obecność ta jako „tajemnica wiary” jest zupełnie jedyne i niepowtarzalnego rodzaju. Słowo przeistoczenie (łac. transsubstantiatio) użyte przez Sobór Laterański IV (1215) i Trydencki (1551) ma wyrażać prawdę i tajemnicę. W wieku XX papież Pius XII i Paweł VI wystąpili w obronie tego określenia (por. DS 3891; BFn 346)<sup>207</sup>.

Paweł VI wystąpił przeciw tendencjom zastępowania pojęcia transsubstancjacji określeniami transfinalizacji i transsignifikacji. W *Misterium fidei* papież wypowiada się na ten temat w sposób następujący: „Podobnie nie można tolerować kogoś, kto własną powagą pragnie zmieniać sformułowania, w których Sobór Trydencki podał do wierzenia Tajemnicę Eucharystyczną. Albowiem te sformułowania, jak i inne, którymi posługuje się Kościół w przedstawianiu dogmatów wiary, wyrażają pojęcie nie związane z jakąś określoną formą kultury, z jakimś stopniem rozwoju nauk, z taką lub inną szkołą filozoficzną”<sup>208</sup>. Papież wypowiada się przeciw takiemu akcentowaniu symbolizmu, jakby on całkowicie wyrażał i wyczerpywał sposób obecności Chrystusa w Eucharystii. Podobnie nie można mówić o przeistoczeniu, nie wspominając o przedziwnej przemianie całej istoty chleba w Ciało i całej istoty wina w Krew Chrystusa, o której to przemianie mówił Sobór Trydencki. I nie można tej przemiany trak-

---

204 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 340. Zob. F. Wetter, *Eucharystyczna obecność Chrystusa*, AK 78:1972, s. 40-41.

205 Por. Hanc, jw. s. 220.

206 Kościół zawsze uznawał tę trwałą obecność eucharystyczną. Znajduje to wyraz w praktyce przechowywania ze czcią cząstek Eucharystii pozostałych po jej sprawowaniu (por. DS 1654; BFn VII 294). Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 340-341. Na mocy konsekracji pod postacią chleba jest obecne samo Ciało, a pod postacią wina sama Krew. Na mocy naturalnego współtowarzyszenia ciału towarzyszy krew, a krwi towarzyszy ciało. Z jednym zaś i drugim połączona jest dusza Chrystusa. Od czasu wcielenia w sposób naturalny połączone są w Chrystusie ciało, krew i dusza ludzka. Dlatego, gdzie znajduje się jeden z elementów powyższych, to obecne są wszystkie pozostałe. Na mocy nadprzyrodzonego współtowarzyszenia pod postaciami chleba i wina uobecnione jest bóstwo. Dzięki unii hipostatycznej ludzka natura jest nierozdzielnie złączona z osobą Słowa i dlatego Ciału i Krwi Pańskiej towarzyszy bóstwo. Zasada ta nie działa odwrotnie, co byłoby ubikwityzmem. Por. Hanc, jw. s. 221; Zob. Szafranski, jw. s. 167-187.

207 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 339.

208 MF s. 5.

tować jedynie jako zmiany znaczenia (*transsignificatio*) lub zmiany celowości (*transfinalisatio*)<sup>209</sup>. Wymienione nowe ujęcia mogą być - zdaniem papieża - jako uzupełniające, ale nie wystarczające i wyłączone<sup>210</sup>.

Jak już powiedziano, obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest szczególną obecnością w stosunku do pozostałych sakramentów. Podczas gdy w innych sakramentach znaki słów i rzeczy, wnosząc zbawczą obecność i działanie Jezusa Chrystusa pozostają sobą (np. woda chrztu), to w Eucharystii chleb i wino całkowicie przemienione zostają w oznaczaną rzeczywistość: Ciała i Krwi Chrystusa<sup>211</sup>. Obecność ta jest nie tylko symboliczna (ujawniana przez znaki chleba i wina) ale jest rzeczywista, prawdziwa, istotowa, a więc niezależna od wiary<sup>212</sup> i miłości zgromadzonych na sprawowaniu liturgii eucharystycznej. W Eucharystii Chrystus jest obecny inaczej niż w świecie, w Kościele, czy w sześciu pozostałych sakramentach. Różnica polega na tym, że w Eucharystii jest On obecny w całej rzeczywistości swej osoby Syna Bożego złączonego nierozdzielnie z naturą ludzką<sup>213</sup>.

Podkreślenie szczególnej obecności Chrystusa w Eucharystii, zwłaszcza przez używanie określenia obecności realnej, przyjętej od Soboru Trydenckiego, mogło by sugerować, jakoby inne rodzaje obecności Chrystusa nie były realne. Zagadnienie to wyjaśnia papież Paweł VI we wspomnianej encyklice *Mysterium fidei*. Czytamy tam: „Otóż tę obecność nazywamy rzeczywistą nie w sposób ekskluzywny, jakoby inne nie były rzeczywiste, lecz dla wyrażenia jej najwyższego stopnia, gdyż jest cielesna, substancjalna i wnosi z sobą obecność całego i zupełnego Chrystusa, Boga i człowieka”<sup>214</sup>.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane w poprzednim punkcie o uobecnianiu wydarzeń zbawczych w sakramentach, Eucharystia jest sakramentalnym uobecnieniem, pamiętką i zastosowaniem ofiary krzyża. Nie jest jakąś nową i samoistną ofiarą zastępującą, czy choćby tylko uzupełniającą ofiarę Chrystusa na krzyżu<sup>215</sup>

---

209 Por. tamże.

210 Zdaniem T. Schneidera konflikt między nauką *Mysterium fidei* a nowymi ujęciami polega na różnym rozumieniu znaku. Paweł VI pojmuje znak scholastycznie, natomiast P. Schoonenberg - fenomenologicznie. Według fenomenologicznego rozumienia, transsignifikacja polegałaby na tym, że znak chleba i wina wprowadzone są przez Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego w inną funkcję znaku i otrzymują przez Niego inne znaczenie. I tak uznawane są przez nas w wierze i przyjęte. Relacja Chrystusa do tych darów jest całkowicie zmieniona. Przez spowodowaną przez Niego przemianę znakowości chleba i wina, pokarm ten nie jest już jedynie posiłkiem cielesnym, lecz ucieleśnieniem Jego obecności. Schneider jednak przyznaje, że w zakresie tradycyjnych pojęć nie wystarczy mówić tylko o transsignifikacji. Por. Schneider, jw. s. 177-178. Zdaniem F. Wettera transsignifikacja i transfinalizacja nawet zdziałane przez Boga nie oznaczają przeistoczenia, czyli transsubstancjacji. Por. Wetter, jw. s. 42.

211 Por. Zuberbier, jw. s. 346. Zob. Ozorowski, jw. s. 47; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 342.

212 Chociaż tutaj oczywiście mamy do czynienia z faktem i tajemnicą wiary *par excellence*.

213 Por. Hanc, jw. s. 229.

214 MF s. 9.

215 Por. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 343. Zob. Szafrński, jw. s. 106.

Mówiąc o obecności eucharystycznej należy zaznaczyć, że nie da się jej adekwatnie naświetlić żadnymi faktami znanymi ze świata przyrody. Jest to rzeczywistość pozadoświadczalna, przekraczająca zmysłowe i umysłowe zdolności poznawcze. Używane pojęcia z filozofii, a zastosowane do wyrażenia prawdy o obecności Chrystusa w Eucharystii, mają charakter analogiczny<sup>216</sup>.

W przedstawionej powyżej nauce Soboru na temat obecności Chrystusa w Eucharystii, nie chodzi wcale o całościowe ujęcie teologii Eucharystii, ale tylko o systematyczno - teologiczne naświetlenie faktu „szczególnej” obecności Chrystusa w Eucharystii i znaczenia tej obecności.

## Zakończenie

Zamierzeniem niniejszego opracowania było ukazanie prawdy, że ten sam Jezus Chrystus, który w czasie swego ziemskiego życia udzielał łaski w spotkaniu z człowiekiem, również i dziś zbawczo działa dla człowieka. Odwieczne Słowo, stając się człowiekiem, stało się żywym znakiem Boga i jedynym miejscem bezpośredniego spotkania z Nim. Sobór Watykański II ukazał w swoim nauczaniu Chrystusa jako sakrament Boga. Jakkolwiek Sobór nie użył wprost tego określenia w stosunku do Chrystusa, to treść tego pojęcia była wielokrotnie wyrażana. To w Jezusie Chrystusie Bóg stał się nie tylko widzialny, ale i dotykalny. Chrystus jest najdoskonalszym znakiem Bożej obecności. Jezus Chrystus jest sakramentem Ojca. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem zbawienia. Zgodnie z nauką Soboru, Jezus Chrystus jako prawdziwy Bóg i człowiek jest pierwszym, podstawowym i najdoskonalszym sakramentem Boga.

Z chwilą wniebowstąpienia Chrystusa zaczęła funkcjonować ekonomia sakramentów. Chrystus nie musiał wiązać się z Kościołem, ale znając naturę człowieka, pozostał wierny jednej ekonomii zbawienia, polegającej na tym, że królestwo niebieskie przychodzi do człowieka w ziemskiej szacie. Dlatego ustanowił Kościół, przez który udziela łaski zbawienia. W dokumentach soborowych Kościół został wielokrotnie nazwany sakramentem. Nie jest to określenie, które można utożsamić z pojęciem „sakrament”, przyjętym przez Sobór Trydencki na określenie siedmiu znaków sakramentalnych. Kościół jako rzeczywistość bosko - ludzka jest sakramentem Jezusa Chrystusa. Z nauki o Chrystusie jako Sakramencie, a nie z istnienia w Kościele siedmiu sakramentów, wyprowadza Sobór naukę o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia. Dzięki analogii między Wcieleniem a Kościołem sakramentalność Kościoła staje się bardziej zrozumiała. Społeczny organizm Kościoła służy Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. KK 8). Chrystus jest Źródłem zbawienia nie tylko u początku Kościoła jako jego Założyciel, ale jest Źródłem wciąż aktualnie czynnym. Dlatego Kościół jest sakramentem zbawienia, ale nie dzięki sobie samemu, lecz na mocy swego zjednoczenia z Chrystusem i w całkowitej zależności od Niego.

---

216 Por. Hanc, jw. s. 222.

Konkretną eksplikacją i wyrazem sakramentalnej natury Kościoła są sakramenty. Są one „miejscem” i „przestrzenią” obecności Chrystusa w Kościele. W nich to, jako widzialnych znakach spotyka się człowiek z niewidzialnym, uwielbionym Chrystusem i Jego zbawczymi czynami. Jest to misteryjna obecność zbawczych czynów Chrystusa, polegająca na ich wiecznie aktualnej obecności. Jest to możliwe dzięki temu, że zbawcze dzieła dokonane przez Jezusa Chrystusa Boga - Człowieka mają wiecznotrwałą aktualność. W każdej celebracji sakramentu dokonuje się wylanie Ducha Świętego, aktualizującego celebrowane misterium paschalne Chrystusa. Zwyczajną drogą udzielania łaski jest właśnie droga sakramentalna. To na tej drodze przez pośrednictwo Kościoła człowiek spotyka się ze swoim Zbawicielem, Jezusem Chrystusem. Odrzucanie drogi zaproponowanej i ustalonej przez Chrystusa jest skazywaniem się na rozminięcie się ze Źródłem łaski.