

KS. KRZYSZTOF GÓŹDŹ

Lublin

## PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA TEOLOGII SAKRAMENTÓW

Słyszając dziś słowo „sakrament” natrafiamy na rozliczne trudności i nieporozumienia. Sakrament jawi się nam jako coś „ukrytego”, „tajemniczego”, a nawet „obcego” w rzeczywistości religijnej, do której przywykliśmy. Nie należy również zapominać, że u wielu chrześcijan odczuwa się po prostu brak zainteresowania sakramentami. Uważa się je za zwykłe symbole. Jałmużna na przykład jest dla niektórych wygodnym „alibi” dla zastąpienia „niewygodnej” *praxis* Kościoła. Często też zacieśnia się rozumienie sakramentów do zawsze tych samych nudnych mechanizmów. I wreszcie powątpiewanie, czy rzeczywiście to Chrystus ustanowił sakramenty, dopełnia naszkicowane wyżej nieporozumienia.

Mówienie o sakramentach dzisiaj nie może opierać się na ujmowaniu ich jako wyizolowanej „fundacji” Boga w Jezusie Chrystusie. Sakramenty nie są „obcym ciałem” w ramach treści wiary i całej teologii. Wprost przeciwnie – skupiają się one wokół rzeczywistości Boga i człowieka<sup>1</sup>, konkretniej – wokół stanowiska Boga względem człowieka<sup>2</sup>. Sakramenty są wreszcie spotkaniem Boga i człowieka, tzn. obustronnym osobowym wydarzeniem<sup>3</sup>. Ta relacja między Bogiem i człowiekiem nie może być więc inna jak tylko „sakramentalna”. Stąd mówienie o sakramentach zawiera konieczność zwrócenia uwagi na podstawowe założenia teologii sakramentów.

---

<sup>1</sup> Por. H. V o r g r i m l e r. *Sakramententheologie*. 2. Aufl. Düsseldorf 1990 s. 14 n.

<sup>2</sup> Por. Th. S c h n e i d e r. *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*. 6. Aufl. Mainz 1992; K. K o c h. *Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes. Mit den Sakramenten leben*. Zürich 1990.

<sup>3</sup> Por. L. L i e s. *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*. Graz 1990.

## 1. DOŚWIADCZENIE BOGA I OBJAWIENIE BOGA

Sakramenty stanowią część relacji między Bogiem i człowiekiem. To w pewnym sensie „banalne” stwierdzenie ma być wskazówką, że zaduma teologiczna nad sakramentem zakłada najpierw zastanowienie się nad relacją Boga do człowieka. Bóg – jak trafnie rozpoznała tradycja judeochrześcijańska – pozostanie zawsze wielką, niepojętą Tajemnicą. W swej wewnętrznej istocie jest On tak różny od człowieka, że ani ludzkie myślenie, ani ludzki język nie mogą Go nie tylko w pełni ująć, ale przede wszystkim opisać. Dotyczy to również i tego, że bezpośrednia relacja między Bogiem i człowiekiem wydaje się niemożliwa ze względu na całkowitą odmiennosc obydwoh „partnerów”

Tradycja judeochrześcijańska – w odróżnieniu od greckiego myślenia o tym, co boskie – uważa, że Bóg zawsze był, jest i zawsze będzie w najwyższym stopniu zainteresowany swoim stworzeniem. Takie ujęcie rozumie stworzenie wszechświata i człowieka jako dzieło wzajemnie przenikającej się dobroci Boga, w którym człowiek jest poszukiwanym partnerem Boga i stoi względem Niego w relacji wiary. Jeżeli Bóg chce ze swej strony objawić się człowiekowi, konieczne jest wówczas pośrednictwo, aby człowiek mógł przyjąć Boga. Konieczność pośrednictwa wynika bowiem z niemożności wstąpienia człowieka w bezpośredni kontakt z Bogiem.

Według żydowskiego rozumienia wiary zrodziła się też idea, że Bóg – stały w samym sobie – może się jednak objawić w podwójny sposób, a mianowicie przez słowo i przez duchowe zamieszkanie (por. Boski Logos). Cały ten proces jest nazwany „objawieniem” Dokonuje się przede wszystkim we wnętrzu człowieka, jak mówi tradycja – w „sercu” Święty Augustyn wyraził to w następujący sposób: „Bóg jest mi bardziej swój niż ja sam” (Ps 118 – *Interior intimis meis*). Miejsce objawienia nie leży jednak jedynie w „sercu” człowieka, który doświadcza Boga, ale też na drodze wymiany tych doświadczeń Boga i rozumieniu ich przez człowieka, a więc w wydarzeniach, w ludzkich czynnościach i działaniach. Z kolei wymiana tych doświadczeń Boga między ludźmi prowadzi do wyznania wspólnego przekonania, wspólnego adorowania i modlitwy. Tak rodzi się Kościół.

Obecnie chodzi nam o drogę objawienia się Boga, a nie o samą treść objawienia; tzn. nie chcemy wykazywać i rozważać, „jaki” to jest Bóg, lecz wskazać, że Bóg objawia się człowiekowi, że Bóg rozpoczął z człowiekiem wspólną historię i chce ją „szczęśliwie” zakończyć. Oznacza to, że Bóg kieruje się do człowieka w pełni swojej miłości i przyrzeka mu zbawienie. Ta Boża miłość jest konkretna i skierowana na konkret, tj. na człowieka, który zawsze zamyka się przeciw tej miłości.

Chodzi nam więc tutaj o realną obecność Boga, której doświadczamy naszą wiarą w kochającego nas Boga, a nie o subiektywne złudzenie. Jest to podstawowe założenie wiary dla zrozumienia sakramentów, że Boże objawienie i poznanie Boga, że wola objawiającego się Boga i Jego obecność dane są człowiekowi nie bezpośrednio, lecz są pośredniczone.

## 2. OBRAZ BOŻY I SYMBOLE

Obecnie chodzi nam o dokładniejsze określenie tego pośrednictwa. Bóg objawia swoją obecność i swoją wolę. Jego objawienie nie jest „głoszeniem” ani „wiadomością”, ani też „informacją” Bóg sam jest Tym, który się objawia (samoobjawienie się Boga). Bóg „tkwi” w człowieku albo w wydarzeniu, aby być w swojej miłości bliżej człowieka, aby go zmienić, aby go pobudzić do działania, aby go poruszyć i skierować na drogę powrotu do siebie wraz z całym stworzeniem. Przy tym człowiek nie przestaje być człowiekiem. Również wydarzenia, w których Bóg się objawia, nie przestają być wydarzeniami zdziałanymi przez człowieka. W nich to, w człowieku i w wydarzeniach, jest obecny Bóg, który działa, ale nie znosi ich właściwości. To właśnie jest „struktura sakramentalna” albo „principium sakramentalne”, które obejmuje całą historię Boga z ludźmi, które także kształtuje każdego poszczególnego człowieka, nieważne, czy jest to mu uświadomione czy też nie.

Dla wyjaśnienia pojęcia „struktura sakramentalna” musimy użyć innych pojęć, takich na przykład jak obraz i symbol. Obydwa te pojęcia były używane w teologii dla oznaczenia sakramentu. W bogatym dziedzictwie naszej kultury znajdujemy takie ujęcie, że w danym obrazie może być obecne to, co obraz ten przedstawia (np. święta osoba, anioł, sam Bóg). W chrześcijaństwie ujęcie to jest skuteczne nie tylko dzięki wpływom filozofii platońskiej, według której prawzór (*Urbild*) jest obecny w jego odbiciu (*Abbild*), ale zyskuje ono swoją ważność przede wszystkim przez kategorię obrazu w Nowym Testamencie<sup>4</sup>. Szczególnie wyraźne jest to w kulcie obrazów w Kościele wschodnim. Kadzidło i świece przed ikonami odnoszą się do duchowo-tajemniczej obecności osoby wyrażonej w obrazie. W Kościele zachodnim i jego języku można z tego powodu nazwać ikonę Trójcy Świętej albo ikonę Chrystusa „sakramentalną”, tzn. boską, pełną tajemnicy obecność w widzialnej postaci. I na tym kończy się jakby rozumienie sakramentu ze strony teologii obrazu, ponieważ obraz może być tylko ograniczoną, statyczną częścią sakramentu; ponieważ brakuje mu tego

---

<sup>4</sup> O „upersonalnieniu” tej relacji zob.: K. G ó ł d ź. *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*. Regensburg 1988 s. 122 nn.

życiodajnego elementu, który został dany w człowieku (także z jego słowami) albo w zdarzeniach. Pomimo tego pewnego „ograniczenia” pojęcia „obrazu” mówiąc o sakramencie, wraca się do obrazowości.

Innym pojęciem służącym do lepszego zrozumienia sakramentu jest „symbol”. W starożytności „symbol” był znakiem rozpoznawczym, jakby zwykłą wskazówką, drogowskazem albo sygnałem do czegoś dalszego, odległego, do zrozumienia czegoś nieobecnego. Karl Rahner (zm. 1984) powiedział, że symbol nie jest nigdy tylko czystą wskazówką, lecz zawsze jest symbolem realnym<sup>5</sup>. Oznacza to, że prawdziwy symbol sprawia to, co sam oznacza. Kto zrozumiał istotę symbolu, ten nie może mówić przeciw czemuś „realnemu”, że jest to „czysto symboliczne”. Cała rzeczywistość ukształtowana jest przez symboliczne albo sakramentalne możliwości. One manifestują (objawiają) Boga w ten sposób, że wskazują Jego rzeczywistą obecność. Stąd też całe nasze życie może być rozumiane jako podstawowy sakrament.

### 3. „STRUKTURA SAKRAMENTALNA” W PRZEKAZIE JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKIM

Ludzkie doświadczenia Boga mają zawsze strukturę sakramentalną. Wyróżnia się dwa podstawowe rodzaje „sakramentów” lub „symboli”: z jednej strony są to takie sakramenty (symbole), które mają indywidualną ważność i ich charakter zależy od sytuacji (te występowały zawsze u wszystkich ludzi różnych epok), z drugiej – chodzi o taki rodzaj sakramentów (symboli), którym przyznane jest szczególne miejsce wewnątrz przekazu wiary albo one same są wydarzeniami percepcji obecności Boga.

Jeżeli chodzi o te ostatnie, to według tradycji judeochrześcijańskiej tym wyróżnionym miejscem obecności Boga jest człowiek (Rdz 1, 26 n.): „A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. [...] «Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę»” Księga Rodzaju w opisie kapłańskim stworzenia człowieka na obraz Boży ma na myśli potrójną rzeczywistość (druga i trzecia rzeczywistość odnosi się do ochrony i formowania stworzenia). Pierwszy element wypowiedzi mówi, że człowiek działa w świecie jako żywy rodzaj obrazu Bożego albo jako żywa statua Boga. Według wyobrażeń starożytnego Wschodu i Egiptu obraz boży reprezentuje odbite bóstwo; jest on nośnikiem jego władzy, jest miejscem, z którego bóstwo działa. Obraz boży sygnalizuje, „gdzie” jest i „jaki” jest to boskie życie. Dlatego obrazy takie były uważane za istoty ożywione. Były jak ciało, w które wstępuje żywe bóstwo, aby być przez nie

<sup>5</sup> Por. K. R a h n e r. *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. Einsiedeln 1962 s. 275-311.

obecne i móc działać w świecie. Przenosząc to na chrześcijaństwo, trzeba powiedzieć, że takie rozumienie człowieka jako obrazu Bożego oznacza, iż człowiek jest żywym obrazem i statuą Boga Stwórcy, że jest on medium Bożej siły życiowej na ziemi<sup>6</sup> Według takiego ujęcia i rozumienia człowieka staje się jasne, dlaczego – zgodnie z wolą Boga Stwórcy – możliwe jest:

- w spotkaniu z człowiekiem – napotkać właśnie Boga,
- w miłości do człowieka – miłować Boga,
- w szacunku dla człowieka – oddać cześć Bogu.

„Struktura sakramentalna” (*principium*) występuje tutaj w prawdziwym, realnym (nie tylko myślnym, subiektywnym) uteraźnieniu obecności Boga za pomocą symbolu.

Hans Urs von Balthasar (zm. 1988) ujął istotę rozumienia człowieka jako sakramentu (symbolu) w przepiękny sposób: „Ponieważ człowiek otrzymał swoją istotę od Boga, która wyraża się w języku, stał się tym samym zdolny do bycia samemu Słowem Bożym. To uzdolnienie człowieka wypełnia się we wcieleniu Słowa Bożego, w którym jednocześnie dochodzi do odpowiedzi człowieka na Słowo Boże”<sup>7</sup>

Wypowiedź wiary o człowieku jako obrazie czy sakramencie Boga spoczywa naturalnie nie tylko na miejscu wyjętym z Księgi Rodzaju. Jest ona w ogóle ugruntowana w judeochrześcijańskim obrazie człowieka, jaki przetrwał aż po dzień dzisiejszy<sup>8</sup>

Boża obecność urzeczywistnia się według *principium* sakramentalnego również w historycznych wydarzeniach i wielkościach, takich jak na przykład wyjście narodu żydowskiego z Egiptu. Na tym obrazie można bardzo wyraźnie rozpoznać różnice pomiędzy banalno-zewnętrznym rozumieniem tego exodusu, a głębiej sięgającą interpretacją tego wydarzenia dzięki wierze.

Z kolei naród Boży, Izrael, jest wielkością historyczną sakramentalną (symboliczną), i to w wielorakim znaczeniu. Tam, gdzie naród zbiera się do świętowania, gdzie odprawia nabożeństwo, tam ukazuje się w swojej chwale zwołujący go Bóg. Sakramentalność ta dotyczy przede wszystkim narodu izraelskiego, ale to, co dokonało się z narodem izraelskim, jest również początkiem

<sup>6</sup> Por. E. Z e n g e r. *Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen*. W: W. von B r e u n i n g und H. H e i n z (Hrsg.). *Damit die Erde menschlich bleibt*. Freiburg 1985 s. 36 nn.

<sup>7</sup> Por. H. U. von B a l t h a s a r. *Gott redet als Mensch*. W: t e n z e. *Verbum caro*. Einsiedeln 1960 s. 73-99.

<sup>8</sup> Por. tezę K. Rahnera o jedności miłości Bożej i ludzkiej (*Über die Sakramente der Kirche*. Freiburg 1985); jak również ze strony żydowskiej – miłość Boża a dialogiczna filozofia Martina Bubera.

uniwersalizmu, czyli rozciągnięcia tej sakramentalności, tego świętowania, doświadczenia obecności Boga na wszystkie zebrane narody.

#### 4. „SAKRAMENTY STAROTESTAMENTALNE” I „SAKRAMENT NATURALNY”

Oprócz znanego już pojęcia „sakrament”, „sakramentalny” (ujęcie szersze) mamy do czynienia także z innym, węższym znaczeniem tego pojęcia. Sakramentem „starotestamentalnym” lub „naturalnym” nazywana jest mianowicie historia Boga z człowiekiem. Do takich sakramentów zalicza się zinstytucjonalizowane rytury i materiały (np. obrzezanie jako znak przymierza i zbawienia).

Święty Tomasz Akwinata wylicza wiele takich sakramentów starotestamentalnych<sup>9</sup>, przede wszystkim baranka paschalnego, który jest szczególnym znakiem zbawczym. Obydwa te znaki, obrzezanie i baranek paschalny, odegrały wielką rolę w życiu Jezusa.

Według św. Pawła (Kol 2, 11) sakramentem Starego Przymierza przyznaje się prawdziwość jako znaków łaski, ale po wejściu w życie Nowego Przymierza utraciły one siłę swojego działania. Pozostają tylko „cieniem” dóbr przyszłych (Hbr 10, 1). Odpowiada temu również szeroko głoszona koncepcja historiozbawcza, według której Stare Przymierze zostało zastąpione Nowym i Kościół, jako Nowy Izrael, zastąpił Stary. Nie chodzi tutaj o zwykłe odrzucanie „starego”, ale o nadanie temu „staremu” jego własnej wartości jako typu, jako uprzedniego obrazu tego, co nastąpiło w Jezusie Chrystusie<sup>10</sup>.

Mówiąc zaś o „sakramentach naturalnych”, trzeba postawić pytanie: Czy ludzkość przed judaizmem oraz niechrześcijanie dzisiaj mieli i mają symbole boskiej obecności i boskiego działania? Chodzi więc tutaj o „ucieleśnienie powszechnej woli zbawczej Boga”. Odpowiedź jest twierdząca. Bez wątplenia są wydarzenia zarówno w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym, które działają fascynująco i wstrząsająco (np. narodziny, uctowanie, seksualność, umieranie) i tym samym czynią człowieka gotowym do tworzenia i wchodzenia w różne rytury, a nawet do dostrzegania głębszych wymiarów swego bytu i doświadczenia przy tym obecności Bożej. Nie chodzi oczywiście o szukanie związku tych wydarzeń z boskim ich „ustanowieniem”. Trzeba wyjść z założenia, że zbawcza wola Boża dotyczy każdego człowieka i jest skuteczna sama w sobie oraz że tylko samemu Bogu znane są wszystkie skuteczne drogi prowadzące do zbawienia.

<sup>9</sup> Por. *Sakramente*. W: LThK IX 239 n.

<sup>10</sup> Por. Kol 1, 15 nn.: wszystko jest skierowane na Jezusa Chrystusa; por. też, że typus Jezusa Chrystusa dostrzega się w Mojżeszu i Baranku Paschalnym.

## 5. ZAŁOŻENIA PNEUMATOLOGICZNE I TRYNITARNE

Istotnym założeniem, które jest konieczne do zrozumienia teologii sakramentów, jest to, że w Jezusie z Nazaretu dokonało się w sposób najwyższy i jedyny w swoim rodzaju samoobjawienie się Boga człowiekowi. Biblijne świadectwa o „historycznym Jezusie” nie wystarczają. Niezastąpiona jest chrystologia, wszystkie charakterystyczne cechy i właściwości Osoby i Dzieła Jezusa Chrystusa, które stanowią podstawę teologii sakramentów. Ogólnie biorąc są to następujące treści:

- Jezus był świadomy swego Bożego posłannictwa,
- Jezus był w ustawicznym odniesieniu (oddaniu) do Boga (czyn i modlitwa),
- Jezus był świadomy swego autentycznego objawienia woli Bożej.

Teologia sakramentów mogła jednak powstać dopiero z „medytacji” wiary Wydarzenia Paschalnego, czyli po zmartwychwstaniu Chrystusa. Z Wydarzenia Paschalnego wyrosło też chrystologiczne i soteriologiczne znaczenie Osoby i Dzieła Jezusa, które doprowadziło ostatecznie do dogmatu Chalcedońskiego, do sformułowania wypowiedzi wiary o niepodzielnej i niez mieszanej jedności bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie z Nazaretu. Od zmartwychwstania Jezusa zostało rzucone nowe światło na Jego życie i śmierć. I wreszcie stało się zrozumiałe, że Jego życie było i jest manifestacją obecności Boga i Bożego działania. Skoro mówiliśmy o możliwości przyznania każdemu człowiekowi określenia (nazwy) „sakrament”, to trzeba stwierdzić, że urzeczywistniło się ono w najwyższy sposób w Człowieku całkowicie oddanym Bogu – w Jezusie Chrystusie.

W obliczu tego rysują się dwa ważne założenia teologii sakramentów:

1. Podział rzeczywistości na zakres sakralny i świecki nie jest możliwy dla chrześcijańskiego rozumienia wiary. Sprzeciwia się temu fakt wcielenia Boga w Jezusa z Nazaretu; zakres, w którym Bóg sam objawił się człowiekowi i pozostał z nim, nie może być rozgraniczony przez ten świat, przez to, co jest z tego świata. Nie chodzi tu o stwarzanie terenu sakralnego, lecz o uświęcanie terenu ziemskiego;

2. Nawet jedyna w swoim rodzaju obecność Boga w Jezusie wymaga, aby ją poznać „oczami wiary”, a nie zamykać się przed nią. Stąd też „słowo o krzyżu” (1 Kor 1, 18-30: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia”) pozostanie po prostu drogowskazem przez teologię sakramentów.

Do założeń wiary rozumienia sakramentu należy też przekonanie, że Bóg nie pozostawił Jezusa w śmierci, ale „wziął” Go do swojego boskiego wymiaru, do swojej rzeczywistości. Dokonał tego przez Ducha, który jest zdolny nadać

wszystkiemu, co ziemskie i przemijające, pewną nową, nieprzemijającą formę bytową. Człowieczeństwo, cielesność Jezusa, jest zawsze formowane przez Ducha i w mocy Ducha, słowem – jest ono pneumatyczne i tym samym uwolnione od zawężeń przestrzenno-czasowych.

Ten sam Duch Boży po „odejściu” Jezusa do Boga jest sposobem i rodzajem obecności Boga dla człowieka, Jego „udzielania się” człowiekowi, uobecniania mu Jezusa, jak i w spowodowaniu, że człowiek wstępuje w posłannictwo Jezusa. Duch ten daje nam zdolność rozumienia życia i dzieła Jezusa jako boskiej tajemnicy, a tym samym pozwala ująć głębszy wymiar tego, co zakrywa jedynie historyczność. Bez Ducha Bożego jest wprost niemożliwe zrozumieć to, co tworzy istotę Kościoła, co „czynią” sakramenty. Duch Boży sprawia, że Kościół w swojej historii jest życiodajny. Duch ten wprawia wreszcie ludzkość w ruch dojścia do Boga. Teologia sakramentów, koncentrując się na zakresie symboli, rozważa ten ruch w dwóch kierunkach: od Boga w kierunku ludzkości, w zesłaniu Syna i Ducha, oraz od człowieka, razem z Synem i Duchem, do chwały Boga Ojca.

## THE BASIC ASSUMPTIONS OF THE THEOLOGY OF SACRAMENTS

### S u m m a r y

Sacraments are an encounter of God with man with a personal character. They are basic processes of Church having their source in Trinity and granting to man his personal salvation. The acts of sacraments are the expression of the „dealing” of God with man and man's response to God's „calling”. Thus speaking about sacraments and experiencing in them the presence of God makes necessary to discern the basic assumptions of the theology of sacraments:

- the presence of Trinity in the history of man does not create a separate sacral part in this history but sanctifies it;
- experiencing the presence of Trinity comes about in faith structured in a manner of dialogue.

These assumptions are at the same time a shift in two directions: from God to man in the Descent of the Son and the Holy Ghost, and from man along with the Son and the Holy Ghost, in the Glory of God the Father.