

KS. JERZY GRZEŚKOWIAK

CHRYSTUS — KOŚCIÓŁ — LITURGIA

W p r o w a d z e n i e

Liturgia — najzwyczajniej ją określając — jest zbawczo-kultycznym spotkaniem Boga z człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym tzn. we wspólnocie Kościoła, a dokładniej — we wspólnocie konkretnego zgromadzenia liturgicznego. Ta bogata rzeczywistość bosko-ludzka realizuje się za pośrednictwem różnego rodzaju form zewnętrznych, takich jak: znaki, symbole, elementy materialne, gesty i czynności. W soborowej konstytucji liturgicznej powiedziano, że w liturgii „przez znaki zmysłowe (*per signa sensibilia*) wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakiem urzeczywistnienia uświęcenia człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7). Podkreślono więc bardzo mocno rolę pierwiastka zewnętrznego w liturgii.

Zewnętrzna, materialno-cieleśna struktura liturgii ma głęboką podstawę antropologiczną. Wszystkie znaki i symbole, jakimi posługuje się człowiek na różnych odcinkach swego życia, znajdują swe ostateczne uzasadnienie w naturze ludzkiej. Dwie podstawowe tezy antropologii, określające człowieka jako istotę cielesno-duchową i społeczną, wyjaśniają i usprawiedliwiają wszelką symbolikę w życiu człowieka. Materialna strona liturgii bazuje również na tych dwóch faktach antropologicznych. Psycho-cieleśna natura człowieka i jej wspólnotowe ukierunkowanie stanowią fundament nieodzowności znaków w liturgicznych aktach Kościoła.

Argumentacja antropologiczna odnosi się jednak właściwie do wszelkich obrzędów kultycznych, także niechrześcijańskich. Powstają przeto pytania: czy kult chrześcijański ma u podstaw swego wymiaru zewnętrznego jakieś fundamenty specyficzne?, oraz czy w uzasadnianiu znaków liturgicznych można odwołać się do jeszcze innych argumentów, poza

interpretacją antropologiczną? Refleksja teologiczna nad odpowiedzią na te pytania stanowi treść niniejszego opracowania.

Okazuje się, że bogaty świat znaków i symboli liturgii Kościoła jest nie tylko odpowiedzią na naturalne zapotrzebowanie człowieka, lecz że posiada on jeszcze daleko głębszą podstawę. Tworzą ją dwa znaki szczególnego rodzaju: — Chrystus-Wcielony Syn Boży i uobecniający Go w historii aż do paruzji — Kościół.

Stawiając taką tezę wyrażamy właśnie *novum* wniesione przez Vaticanum II w problematykę znaku liturgicznego. Dawniej, przy uzasadnianiu znaków w liturgii, poprzestawano na ogół na argumentacji antropologicznej; sobór poszedł dalej, i z ogromną wyrazistością podał także uzasadnienie chrystologiczne i eklezjalne. Sakramentalny charakter liturgii chrześcijańskiej najgłębiej bowiem jest uzasadniony przez „sakramentalność Chrystusa”, który jest obrazem Boga (Kol 1, 15) i znakiem łaski zbawczej, oraz przez „sakramentalność Kościoła” będącego znakiem Bożego zbawienia zaofiarowanego przez Chrystusa całemu światu.

Doniosłość znaków w liturgii, tak silnie zaakcentowana przez Vaticanum II (KL 7), związana jest ściśle z patrystycznym pojęciem *mysterium* i *sacramentum*. Sobór — co prawda — nie nazywa Chrystusa sakramentem, ale odnosi do Niego i Jego dzieła pojęcie *mysterium*, które — rzecz znamienita — w okresie patrystycznym stosowane było zamiennie z *sacramentum*.

Słowo *mysterion*, zaczerpnięte z misteriów greckich, użył najpierw św. Paweł na wyrażenie zbawczej tajemnicy chrześcijaństwa. Oznacza ono u niego odwieczny Boży plan zbawienia ludzkości, objawiany etapami w Starym Testamencie przez szereg Bożych interwencji, a zrealizowany w pełni przez Chrystusa i w Chrystusie (1 Kor 2, 7; Rz 16, 25-26; Kol 1, 25-27; 2, 2; 4, 3-4; Ef 1, 9; 3, 8-11). Według św. Pawła zbawczy plan Boży utożsamia się nawet z Chrystusem; prawdziwym Bożym *mysterium* jest sam Chrystus (Kol 1, 27; 2, 2; 4, 3; Ef 3, 3)¹.

Pawłowe pojęcie *mysterium* przyjmuje się następnie w piśmiennictwie Ojców Kościoła, a etapy dalszego jego rozwoju stanowi nauka Orygenesza, Tertuliana i św. Augustyna².

Mysterion w ujęciu Orygenesza oznacza rzeczywistość widzialną, zawierającą w sobie Bożą rzeczywistość realizowanego planu zbawienia. Według niego *mysterium* jest Chrystus, ponieważ „co innego w Nim się widziało, a co innego rozumiało. Widziało się ciało, a wierzyło, że jest

¹ S. Moysa. *Mysterium a sakrament*. W: *Sakramenty Kościoła posoborowego*. Kraków 1970 s. 17-20; C. Vagaggini. *Theologie der Liturgie*. Einsiedeln 1959 s. 43-45.

² Moysa, jw. s. 22-27.

w nim Bóg”³; misterium jest też Pismo św., Kościół, i obrzędy kultyczne. Tertulian przetłumaczył słowo *mysterion* na łacińskie *sacramentum*, które oznaczało u niego święty znak wskazujący na rzeczywistość ukrytą (np. chrzest, Eucharystia). Św. Augustyn, choć jeszcze bardziej rozwinął pojęcie misterium w odniesieniu do obrzędów sakramentalnych, to jednak używał go także w znaczeniu Pawłowym. Dla niego nie ma innego sakramentu Boga jak Chrystus: „*Non est enim aliud Dei mysterium (sacramentum) nisi Christus*”⁴.

Pojęcie *mysterion* oznaczało więc w okresie patrystycznym nie tylko całą odwieczną ekonomię zbawczą Boga, ale także jej poszczególne elementy: wydarzenia w Starym Przymierzu, Chrystusa oraz Kościół i jego obrzędy. Zasadniczym rysem misterium jest przeto rzeczywistość zbawcza, która realizuje się przez znaki. Misterium bowiem to rzeczywistość podpadająca pod zmysły, która w pewien sposób objawia i zawiera w sobie niewidzialną rzeczywistość zbawienia.

Sobór Watykański II sięgając do źródeł biblijnych i patrystycznych nawiązał do właściwej im terminologii i misterium uczynił jednym ze swych podstawowych pojęć⁵. Misterium zbawienia stanowi punkt wyjścia dla wielu dokumentów i jest w nich szeroko omawiane (KL 5-7; KK 2-5; DE 2; KO 2-5; DM 2-4; DK 2). Przedstawiony jest więc w dokumentach soborowych powzięty od wieków przez Boga plan zbawienia świata (KK 1; DM 2; KO 2), jego pełna realizacja w misterium Chrystusa (KK 3; KO 2; KL 5) i aktualne trwanie w misterium Kościoła (KL 7; 35; KK 1, 3, 5, 6, 11; DFK 8; DB 15). W świetle soboru cała ekonomia zbawienia posiada przeto charakter sakramentalny, misteryjny, polegający na tym, że niewidzialne zbawienie Boże realizuje się w ludzkości za pośrednictwem wydarzeń i znaków widzialnych.

I. CHRYSSTUS ZNAKIEM BOGA

Na tle soborowej nauki o zbawczym planie Bożym realizowanym przez znaki (*sacramentum*) można z kolei ukazać centralny znak zbawienia — Chrystusa. Bogactwo różnorodnych znaków i symboli stosowanych w liturgii znajduje swoje najpełniejsze i ostateczne usprawiedliwienie w Je-

³ *In Romanos comm.* 4, 2.

⁴ *Epist.* 187, 11, 34 (PL 33, 845).

⁵ Moysa, jw. s. 27-38; B. Kosecki. *Intelligentia Mysterii w posoborowej teologii liturgii*. RBL 24:1971 s. 109-123.

zusię Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, jedynym doskonałym znaku, znaku par excellence⁶.

K. Rahner, nawet już gdy chodzi o wewnątrztrynitarnie życie Boga, nazywa Logos „symbolem Ojca”⁷. Logos jest Słowem Ojca, jego doskonałym odbiciem i obrazem, jest Bogiem (J 1, 1). W immanentnym życiu Boga zachodzi proces związany z poznaniem siebie, którego owocem jest zrodzony Logos jako wypowiedź Ojca o sobie samym i obraz Ojca. Logos jest symbolem Ojca, gdyż jako Osoba jest rzeczywistością różną od symbolizowanej, ale przecież przez nią ukształtowaną i rzeczywistość symbolizowana w Nim się całkowicie wyraża, wypowiada. Oczywiście Logos można nazwać „symbolem Ojca”, o ile symbol rozumie się tak jak Rahner, gdy symbol jest czymś więcej niż znak. Według niego, symbol nie tylko wskazuje na rzeczywistość oznaczaną, ale ją także w pewien sposób uobecnia. Symbol określa on jako „najwyższą i najbardziej pierwotną reprezentację, w której jedna rzeczywistość uobecnia inną (przede wszystkim dla siebie samej a dopiero potem dla innych) i pozwala jej istnieć”⁸. Tego rodzaju symbol jest przez Rahnera określany jako „symbol realny” (Realsymbol)⁹. Taka właśnie koncepcja symbolu pozwala mu nazywać Logos symbolem Ojca.

Logos jako symbol Ojca jest zaangażowany w akcie stworzenia. Wypowiedź Boga na zewnątrz, w stworzeniach, jest pewnego rodzaju kontynuacją obrazu i podobieństwa zrodzonego wewnątrz Bóstwa i faktycznie dokonuje się przez Logos¹⁰.

Również cały świat jest pewnego rodzaju znakiem Boga. Otaczający człowieka świat zawsze był dla niego znakiem wskazującym na jego Stwórcę, drogą prowadzącą do poznania istnienia Boga oraz niektórych Jego przymiotów. Wszystko bowiem przeniknięte jest Jego tajemniczą obecnością. Poprzez obserwację oraz analizę i wnioskowanie człowiek do-

⁶ H. Volk. *Theologische Grundlagen der Liturgie*. 2. Aufl. Mainz 1965 s. 113-117; C. Rietschel. *Sinnzeichen des Glaubens*. Berlin 1965 s. 25-28; B. Morel. *Le signe sacré*. Paris 1959 s. 169-179.

„On ne peut parler des signes liturgiques, et en particulier des sacrements, que par références au Christ, le signe unique et parfait, le signe par excellence” (s. 169).

⁷ „Der Logos ist das „Symbol” des Vaters, und zwar in ebendem Sinn, den wir dem Wort gegeben haben: das innere und doch vom Symbolisierten verschiedene, von diesem selbst gesetzte Symbol, in dem der Symbolisierte sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat”. (K. Rahner. *Zur Theologie des Symbols*. W: Schriften IV 292.

⁸ Tamże s. 279. Taka koncepcja symbolu przejawia się u K. Rahnera w podziale symboli na prawdziwe, realne (Realsymbol) i symbole zastępcze, dowolne znaki, sygnały (Vertretungssymbol) (tamże s. 279).

⁹ „Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen” (tamże s. 290).

¹⁰ Tamże s. 294.

chodził do uznania pierwszej Przyczyny. Poprzez rzeczy, które mają charakter symboli odnajdywał ich początek — Boga: „Bóg przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując daje ludziom przez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie” (KO 3). Vaticanum II stwierdza: „Wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy” (KDK 36; por. KO 6). Cała natura jest więc obrazem i znakiem Bożej wszechmocy i mądrości. Można przeto mówić o symbolicznym charakterze wszystkich rzeczy. Cały kosmos posiada naturalną symbolikę, ponieważ powołany do istnienia przez Boga, jest wyrazem i nośnikiem Bożej myśli i idei ¹¹.

Samo stworzenie nie pozwalało jednak poznać głębiej natury Boga ani Jego zamiarów wobec człowieka. To objawienie naturalne, kosmiczne, „rzeczowe”, nie umożliwiało bezpośredniego, osobowego kontaktu człowieka z Bogiem. U człowieka istniała więc zawsze tęsknota za wyraźnym, osobowym znakiem Boga. Człowiek pragnął od Boga znaku na miarę znaków ludzkich: słów, pozdrowień, gestów; chciał, by to, co niewidzialne, ukryte, boskie, w jakiś sposób ujawniło swą moc i życzliwość wobec niego. I Bóg, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tym 2, 4), wyszedł naprzeciw pragnieniom człowieka i przez objawienie nadprzyrodzone objawił mu siebie samego i swe odwieczne postanowienie zbawienia człowieka (KO 6). Objawienie te realizował Bóg przez różne czyny dokonywane w historii zbawienia oraz przez słowa odsłaniające tajemnice w nich zamknięte (*gesta et verba* — KO 2) ¹².

Pełnią całego objawienia, najdoskonalszym znakiem Boga dla ludzi, stał się jednak dopiero Logos Wcielony. Bóg „po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi mówił niegdyś do ojców przez proroków” (Hbr 1, 1), gdy nadeszła pełnia czasu, posłał swego Syna, który objawił się jako człowiek umożliwiając ludziom osobowy kontakt z Ojcem. W całej historii udzielania się Boga człowiekowi Słowo Wcielone jest największym ze wszystkich Bożych znaków. Wszystkie znaki w Nim znajdują swe centrum, swe wypełnienie i uzasadnienie ¹³.

¹¹ P. Rech. *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*. Salzburg 1960; A. Kirchgässner. *Welt als Symbol*. Würzburg 1968.

¹² E. Kopeć. *Pojęcie i przekazanie Objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II*. RTK 14:1967 z. 2 s. 22-27; W. Dudek. *Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji Dei Verbum*. AK 72:1969 s. 355-370.

¹³ „Die Gottesoffenbarung in Christus ist daher nicht eine vieler Möglichkeiten von Gotteserkenntnis und Gottesebene, sondern ein Ereignis unbedingter Gültigkeit, das alle mythischen Glaubensinhalte ablöst. Der Logos Gottes ist die Erfüllung aller mythologischen Vorstellungen und Bilder, die wohl auf Gottes Wirklichkeit gerichtet sind, ohne ihn jedoch zu erreichen. Christus selbst ist das lebendige, einzig wirkliche und gültige Symbol, durch das Erkenntnis Gottes und Gemeinschaft mit ihm gewonnen werden kann” (Rietschel, jw. s. 25).

W Chrystusie zawarte jest „tak” Boga wobec świata. Św. Paweł stwierdza: „Syn Boży, Chrystus, [...] nie był „tak” i „nie”, lecz dokonało się w Nim „tak”. Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są w Nim „tak” (2 Kor 1, 19-20). Wcielenie więc — to najwyższe objawienie się Boga ludzkości, najwyższy dar. W osobie Syna Bożego, jako doskonałym obrazie Ojca, zawiera się absolutnie jedyne, nieodwołalne, niepowtarzalne i nie dające się przewyższyć zbawcze „tak” Boga. Chrystus jest wcielonym Słowem Ojca, Słowem, które jest całkowitym „wypowiedzeniem się” Ojca, Słowem, które zostało ofiarowane człowiekowi i światu.

Jezus Chrystus jest nie tylko znakiem, który wskazuje na inną rzeczywistość, ale jest znakiem uobecniającym, a więc symbolem w najpełniejszym znaczeniu¹⁴. Słusznie przeto zauważa K. Rahner, że gdyby się chciało pisać teologię symbolu, to chrystologia jako nauka o Logosie Wcielonym musiałaby w niej stanowić centralny rozdział i w swej treści winna być egzegezą słów Chrystusa „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9)¹⁵.

Chrystus wcielony jest symbolem absolutnym, podstawowym. Wszystkie inne znaki i symbole są w Nim niejako razem zebrane. T. Maertens nazywa Chrystusa „Symbol-fondateur” (Symbol-założyciel) i twierdzi, że właściwie w życiu chrześcijańskim istnieje już tylko jeden symbol religijny — Jezus Chrystus, a wszystkie inne znaki religijne należy sprowadzić do tej podstawowej rzeczywistości¹⁶. E. Biser zaś stwierdza, że Chrystus jest najdoskonalszym symbolem, bo w Nim znalazły rozwiązanie wszystkie problemy ludzkiej egzystencji. Jest On najdoskonalszym obrazem Ojca i najpełniejszym obrazem wszelkiego stworzenia. W Chrystusie jako symbolu zamykają się, jak w obejmującej wszystko syntezie, wszelkie przeciwieństwa to, co wewnętrzne i to, co zewnętrzne, „góra” i „dół”, duch i ciało, jednostka i wspólnota, bóstwo i człowieczeństwo¹⁷. Można powiedzieć, że Chrystus jest symbolem doskonałym, ponieważ właśnie

¹⁴ „Diese unüberbietbare Zusage, weil wirklich offenbarende, Gott selber mitteilende Zusage an den Menschen, ist das Absolute, von allen anderen Symbolen her unableitbare Symbol, das Grundsymbol, der Archetypus dieser Welt geworden. Von Ihm her schliessen sich erst alle anderen Symbole auf, indem es alle anderen Symbole auf sich hin versammelt”. (A. Wucherer-Huldenfeld. *Theologie des Symbols. W: Liturgie der Gemeinde*. Wien 1966 s. 98; Wcielony Logos jako „pra-symbol” (Ur-Symbol) (zob. Rech, jw. s. 18-27).

¹⁵ „Logostheologie eigentliche eine, ja die höchste Symboltheologie ist” (Rahner, jw. s. 292).

¹⁶ T. Maertens. *La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui* *FarLit* 51: 1969 s. 112-113.

¹⁷ E. Biser. *Das religiöse Symbol im Aufbau des Geistesleben*. *MThZ* 5:1954 s. 138-140.

w Nim forma symbolu i rzeczywistość symbolizowana stały się w pewnym sensie identyczne, stały się czymś jednym¹⁸.

Chrystus jest rzeczywistym symbolem dlatego, ponieważ w Jego konkretnym, ludzkim kształcie, prawdziwie, rzeczywiście i istotnie obecny jest Bóg. Skoro Słowo (Logos) jako obraz, najdoskonalsze odbicie Ojca, całe jest wypełnione Jego obecnością, to Chrystus — „Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14) — jest absolutnym symbolem Boga w świecie i w niedościgły sposób wypełniony jest treścią, którą symbolizuje. Boga zamieszkującego światłość niedostępną (1 Tym 6, 16), którego „nikt nigdy nie widział” (J 5, 37), objawił „Jednorodzony Bóg bytujący w łonie Ojca” (J 1, 18). Chrystus objawił nam tajemnice Ojca (KK 2). Wcielenie Słowa Przedwiecznego jest niejako nadaniem „kształtu” Bogu¹⁹. Człowiek-Jezus objawiał Boga nie tylko przez słowa i znaki (działalność, cuda), ale także samym sobą, swoją obecnością (KO 4); swoim ludzkim ciałem niejako „przetłumaczył” Boga na ludzki język, czyniąc Go w pewnym stopniu zrozumiałym dla człowieka²⁰. Chrystus może więc o sobie powiedzieć: „Kto mnie widzi, widzi tego, który mnie posłał” (J 12, 45; por. J 14, 9). To, co widzialne w Chrystusie, było — patrząc po ludzku — tak samo skończone i ograniczone jak u każdego innego człowieka, ale mimo to było obrazem Boga niewidzialnego²¹.

¹⁸ „Vor allem sind hier Symbolgestalt und Symbolwirklichkeit identisch geworden, d.h. zumindest in Christus selbst wirkt das Symbol, was es sagt, zeugt, was es zeigt (...) und hat so seine tiefste, von sich her unaufhebbare Begrenzung, seine Zweideutigkeit überwunden” (J. Spletter, *Symbol*, SM IV s. 788); „Differenz und (dialogisch-personale, „pneumatische”) Identität, Interpersonalität und Geschichtlichkeit des Symbols erreichen hier ihre unüberbietbare Spitze”. (tamże s. 787); „In Christus haben wir das „Symbol” im eminentesten Sinn von Zeichen und Wirklichkeit”. (D. Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961 s. 14).

¹⁹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, T. 1 Einsiedeln 1961 s. 445-505.

²⁰ Taki sens wydają się mieć słowa: „Jednorodzony Bóg bytujący w łonie Ojca (o Nim) pouczył” (J 1, 18). Słowo greckie „eksegezo” można oddać przez „przetłumaczył”. Chodzi tu więc o wypowiedzenie się Boga, o „przetłumaczenie” Boga przez Syna. Por. Wucherer-Huldenfeld, jw. s. 98.

²¹ Bardzo wnikliwą analizę wzajemnych relacji między Bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie przeprowadza K. Rahner. Jego zdaniem teologia oparta na tradycyjnym ujęciu dogmatu o Wcieleniu dopuszcza jedynie taką interpretację, że Jezus objawia Ojca i Jego wewnętrzne życie tylko przez swą naukę, ale nie przez to, czym jest w swej ludzkiej naturze. Przyjmuje się jedynie objawianie przez działanie moralne. W tym ujęciu człowieczeństwo jest tylko jakby przywdzianą przez Logos szatą, pełniącą funkcję sygnału, lecz nie symbolu w pełnym znaczeniu; człowieczeństwo w stosunku do Logosu jest obcą rzeczywistością, przyjętą zewnątrz. Nawet wzajemny związek tak silny, jakim jest unia hipostatyczna, nie jest w stanie zmienić faktu, że znak i rzeczywistość oznaczana pozostają w stosunku do siebie rozbieżne, i może wchodzić tu jedynie w rachubę znak umowny. Człowieczeństwo

Według teologii św. Pawła Chrystus jest „obrazem Boga” (1 Kor 4, 4; Kol 1, 15), tzn. Jego wiernym odbiciem, odzwierciedleniem²². „W Nim zamieszkała cała Pełnia” (Kol 1, 19) to znaczy pełnia Bóstwa, jak dopowiada nieco dalej św. Paweł: „W Nim bowiem mieszkała cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). Chrystus jest „odblaskiem chwały i odbiciem istoty Jego” (Hebr 1, 3), a więc dokładnym wyrażeniem istoty Boga, tak że nie może już być tutaj na ziemi lepszego objawienia, gdyż Syn jest związany z Ojcem konsubstancjalnie. Syn Boży posiada istnienie na równi z Ojcem, istnienie „w postaci Bożej” (Flp 2, 6)²³. To istnienie równe Ojcu stało się przez Wcielenie słyszalne, widzialne, dotykalne rękami (J 1, 14; 20, 27; 1 J 1, 1). Chrystus Bóg-Człowiek jest więc doskonałym symbolem tego, czym Trójosobowy Bóg jest sam w sobie. Ludzkie istnienie Jezusa jest objawieniem boskich, wewnętrznotrynitarnych relacji. Przez swoje człowieczeństwo i w nim Chrystus objawia swój boski stosunek do Ojca oraz do Ducha Świętego²⁴.

Chrystus jako absolutny symbol Boga w świecie nie tylko objawia to, kim jest Bóg sam w sobie, lecz także zbawcze zamiary Boga wobec świata. Chrystus jest nie tylko znakiem Boga, lecz również znakiem Bożego zbawienia. Jest nie tylko Słowem Ojca, w którym Ojciec wypowiada siebie, ale też znakiem ojcowskiej miłości Boga wobec człowieka. Na tym właśnie polega istota misterium Chrystusa, które jest szczytową realizacją misterium zbawienia, dokonującego się zawsze poprzez znaki. Jak zapowiedź misterium Chrystusa dokonywała się w Starym Testamencie przez znaki — wydarzenia, tak samo i jej urzeczywistnienie w Chrystusie realizowało się za pośrednictwem znaków, wydarzeń; najpierw przez samo wcielenie Syna Bożego, Jego człowieczeństwo, a następnie przez całe Jego

byłoby więc tylko środkiem wypowiedzi dla Logosu, ale nie samą wypowiedzią. K. Rahner, opierając się na tezie tomistycznej, że człowieczeństwo Chrystusa istnieje poprzez byt Logosu, dochodzi do stwierdzenia, że człowieczeństwo nie jest dla Logosu czymś obcym, przyjętym z zewnątrz, jedynie narzędziem, lecz rzeczywistym objawieniem się samego Logosu, jego realnym symbolem (Realsymbol). Teolog ten przyznaje jednak, że taki pogląd poszerzający doktrynę o Wcieleniu nie posiada takiego samego stopnia pewności teologicznej, jak ujęcie tradycyjne (Rahner, jw. s. 294-297; tenże. *Zur Theologie des Menschwerdung*. Schriften IV 137-156).

²² Trzeba tu nadmienić, że według niektórych teologów wypowiedź Kol 1, 15 (Chrystus jest eikon Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia), nie dotyczy Jezusa ziemskiego, ale wywyższonego. Podobieństwem Boga nie jest historyczny Jezus jako człowiek, ale Jezus wywyższony i preegzystujący, władający wszechświatem (U. Luz. *Obraz Boży w Chrystusie i w człowieku według Nowego Testamentu*. Conc 5:1696 z. 2 s. 289).

²³ W języku greckim użyto słowa *morfe* — termin filozoficzny — wskazujący w tym kontekście na samą istotę Boga.

²⁴ E. Bulańda. *Chrystus — Prasakrament zbawienia*. W: *Sakramenty Kościoła Posoborowego*. Kraków 1970 s. 49-54.

życie i działalność, przez słowa i czyny. Niekiedy wydarzenia Jego życia były bardziej wymownym objawieniem niż Jego słowa. Chrystus ukrzyżowany był na przykład niezwykle wymownym świadectwem miłości i miłosierdzia Bożego. Streszczając: Ojca i Jego miłość do człowieka objawiała ludziom cała osoba Chrystusa z Jego słowami, gestami, uczynkami — po prostu ze wszystkim²⁵. W Chrystusie więc najpełniej uwidacznia się dwubiegunowość ekonomii zbawienia, w której to, co Boże niewidzialne, ujawnia się i działa przez to, co ludzkie i widzialne. Dla tych właśnie racji teologia współczesna nazywa Chrystusa sakramentem, sakramentem podstawowym, pierwszorzędnym lub prasakramentem²⁶.

Chrystus jest prasakramentem, ponieważ przez swoje człowieczeństwo umożliwił ludziom zbawcze spotkanie z Bogiem. Osobowo i istotowo zjednoczony z Bogiem stał się widzialnym, cielesnym objawieniem zbawczej łaski i miłości Boga. Poprzez wcielenie Bóg zaofiarował ludziom zbawienie w sposób ludzki. Łaska Boża przez wcielenie stała się historycznie uchwytna, zyskała wymiar przestrzenno-czasowy, zakorzeniła się w człowieczeństwie Chrystusa. Spotkanie z Chrystusem było więc dla ludzi Jemu współczesnych zawsze sakramentem, tzn. osobistym spotkaniem z Bogiem zbawiającym. Chrystus jako człowiek jest sakramentem podstawowym, ponieważ jako Syn Boży jest w swym człowieczeństwie, według woli Ojca, jedyną drogą do rzeczywistości Odkupienia: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tym 2, 5)²⁷.

Choć Konstytucja o liturgii nie odnosi do Chrystusa pojęcia „sakrament”, to jednak w art. 5 został On w sposób opisowy przedstawiony jako sakrament²⁸. Sakramentalny charakter posiada osoba Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. Chrystus, według tego opisu, został posłany przez Boga do ludzi jako „Słowo wcielone namaszczone Duchem Świętym”, a więc w sposób widzialny, słyszalny i dotykalny, czyli sakramentalny. Celem tego posłania było pojednanie ludzi z Bogiem, nasze zbawienie, czyli rzeczywistość niewidzialna i duchowa, którą Chrystus zrealizował przez czyny zewnętrzne: głoszenie Ewangelii ubogim, leczenie dusz i ciał. Znaczenie zasadnicze w tym procesie posiadało człowieczeństwo Chrystusa: „Jego bowiem człowieczeństwo zjednoczone z osobą Słowa było narzędziem naszego zbawienia” (KL 5).

²⁵ R. Latourelle. *The Theology of Revelation*. New York 1966 s. 359.

²⁶ E. Schillebeeckx. *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966 s. 25-70; K. Rahner. *Kirche und Sakramente*. Freiburg i.Br. 1960 s. 13-17.

²⁷ Schillebeeckx, jw. s. 33-37.

²⁸ A. Cova. *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia*. W: *La costituzione sulla sacra liturgia*. Torino 1968 s. 302-307. Autor ten w oparciu o KL nazywa Chrystusa „*sacramentum primordiale et fontale salutis*”.

Właściwie cała ludzkość została już obiektywnie odkupiona w Człowieku-Jezusie jako Głowie przez wcielenie. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest ono czymś, co dokonuje się w jednej chwili, np. w momencie poczęcia czy narodzenia, lecz podlega rozwojowi. Być człowiekiem — to stawać się człowiekiem. Ludzka dojrzałość Jezusa kształtowała się przez całe Jego ziemskie życie aż do momentu szczytowego, jakim była śmierć, zmartwychwstanie i uwielbienie Chrystusa ²⁹.

Wszystkie czyny ludzkie Jezusa były czynnościami Syna Bożego, a więc boskimi czynami w formie ludzkiej i dlatego wszystkie posiadały boską moc zbawczą — były przyczyną łaski. Całe działanie Chrystusa miało więc charakter sakramentalny, ponieważ w widzialnych, zewnętrznych czynach objawiała się Jego niewidzialna moc zbawcza. Niektóre jednak czyny Chrystusa posiadają w dziele zbawienia szczególną wartość. Kiedy faryzeusze prowokująco żądali od Chrystusa znaku z nieba, wówczas odpowiedział im, że On sam jest znakiem, żaden bowiem inny znak nie będzie już im dany prócz znaku Jonasza (Mt 16, 4); znak ten zrealizował się w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa. Te trzy fakty ujmowane łącznie w ścisłej wzajemnej zależności otrzymały we współczesnej teologii miano „misterium paschalnego” ³⁰.

W Konstytucji o liturgii pojęcie „misterium paschalne Chrystusa” jest fundamentem dla soborowej nauki o liturgii (KL 5, 6, 61, 106, 107, 109) ³¹.

Pascha Chrystusa obejmuje mękę i śmierć Jezusa jako przejście do zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Chrystus zbawiając człowieka przez wcielenie, chciał jednak jeszcze „przejsć” przez śmierć; we wcieleniu przecież Słowo przyjęło właśnie „ciało grzechu” poddane śmierci (Rz 8, 3; Gal 4, 4). Na całkowite oddanie się Ojcu w miłości poprzez śmierć — Chrystus otrzymuje odpowiedź, którą jest oddanie się Ojca Chrystusowi wyrażone w obdarowaniu Jego ludzkiej natury pełnią życia (zmartwychwstanie) i pełnią szczęścia (wniebowstąpienie). W ten sposób wcielenie jako udzielenie synowskiej chwały człowiekowi Jezusowi osiąga swoją pełnię w zmartwychwstaniu (Flp 2, 5-11; Rz 1, 4; Hbr 2, 9; Dz 13, 33; J 12, 23; 12, 28-32; 13, 32; 17, 5). Ludzka natura Chrystusa osiągnęła w ten sposób najwyższy stopień przebóstwienia i stała się najwyższym stworzonym znakiem Bóstwa (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4) ³². Wszystkie czyny

²⁹ Schillebeeckx, jw. s. 39.

³⁰ Zob. F. X. Durrwell. *La résurrection de Jesu mystère du salut*. Le Puy 1963; W. Hryniewicz. *Liturgia a Misterium Paschalne Chrystusa*. W: WdL s. 75-98; P. Massi. *Il mistero pasquale nella storia della salvezza*. Roma 1968; tenże. *Il mistero pasquale nella vita della Chiesa*. Roma 1969; L. Bouyer. *Misterium Paschalne*. Kraków 1973.

³¹ J. Pąscher. *Das Mysterium und der Gottesdienst*. LjB 16:1966 s. 20-26.

³² J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971 s. 100.

Chrystusa, począwszy od wcielenia przez całe życie aż po mękę i zmartwychwstanie, przeniknięte są wewnętrzną jednością³³, i stanowią jedno „misterium Chrystusa” o strukturze sakramentalnej.

Jak wynika z powyższych analiz, Chrystus wcielony w swoim istnieniu i działaniu posiada charakter znaku, symbolu i sakramentu. On też jako znak najdoskonalszy, jako sakrament podstawowy, najgłębiej uzasadnia sakramentalny charakter liturgii, jej zewnętrzną szatę znaku, za którą kryje się niewidzialna rzeczywistość zbawcza.

II. KOŚCIÓŁ JAKO ZNAK CHRYSSTUSA

Boże misterium zbawienia nie kończy się na paschalnym misterium Chrystusa, lecz w widzialny i sakramentalny sposób, właściwy całej ekonomii zbawczej, kontynuowane jest dalej w Kościele. Kościół jest rzeczywistością, w której uobecnia się w Chrystusie skoncentrowany i zrealizowany zbawczy plan Boga, i w której dokonuje się spotkanie Boga z człowiekiem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Sobór Watykański II nie tylko stwierdza istotną rolę człowieczeństwa Chrystusa w urzeczywistnianiu Bożych planów zbawienia, ale także dostrzega jego kontynuację w Kościele „Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Ustawiczna aktualizacja misterium zbawienia przejawia się obecnie w Kościele, który jako dostrzegalny zmysłowo jest skutecznym znakiem uwielbionego Chrystusa, znakiem zbawczego spotkania ludzi z Ojcem niebieskim, czyli sakramentem. Ujęcie Kościoła w kategoriach sakramentalnych, pierwszy raz jakby nieśmiało wyrażone w Konstytucji o liturgii (KL 5, 26), zostało rozwinięte i jednoznacznie przedstawione w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* (KK 1, 8, 9, 48) oraz potwierdzone w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (KDK 45, 52) i *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* (DM 1, 5). Sobór wyszedł więc poza zacieśnione od Tridentinum i dominujące potem w teologii stosowanie słowa *sakrament* tylko do siedmiu obrzędów sakramentalnych, nawiązując do starochrześcijańskiego rozumienia Kościoła jako sakramentu, czyli jednego z ogniw tworzących misterium zbawienia, które realizuje się

³³ Św. Paweł w śmierci i zmartwychwstaniu widzi jedno wydarzenie zbawcze (Rz 4, 25; 6, 1-9; 1 Kor 15, 1-15; 2 Kor 5, 15; Flp 2, 5-11). Autor listu do Hebrajczyków uwypukla wewnętrzny związek wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (Hbr 2, 9-18; 4, 14-15; 5, 2, 7-10; 9, 11-14, 28; 10, 5-9; 13, 20). (zob. R. Schanckenburg. *La Theologie du Nouveau Testament*. Bruges 1961 s. 85).

z woli Boga przez znaki zmysłowe. Kościół jako misterium ludu Bożego pielgrzymującego przez świat ku eschatycznej pełni zbawienia (KK 9-17) i Kościół jako powszechny sakrament zbawienia (KK 1-8) — to dwa istotne, soborowe określenia Kościoła wzajemnie się uzupełniające. Razem tworzą one syntezę, uwypuklającą zarówno miejsce Kościoła w ekonomii zbawienia i jego charakter dynamiczny, jak również inkarnacyjną kontynuację zbawczego dzieła Chrystusa. W ten sposób Kościół wypełnił na Soborze jedno ze swych naczelnych zadań dokonania samookreślenia siebie, wytyczone mu przez Pawła VI w encyklice *Ecclesiam suam*. Określenie Kościoła mianem sakramentu, do którego grunt przygotowały uprzednie badania teologiczne³⁴, lepiej pozwala wyjaśnić i zrozumieć istotę i funkcje Kościoła niż dotychczasowe ujmowanie Kościoła od strony prawnej i organizacyjnej.

Kościół nie jest takim samym sakramentem jak inne, nie jest ósmym sakramentem³⁵, lecz stanowi pewnego rodzaju sakramentalny organizm, jakąś całościową rzeczywistość sakramentalną, z której poszczególne sakramenty wypływają jako jej przejawy i do tej sakramentalnej jedności z powrotem prowadzą. Jak czyny zbawcze Chrystusa, jako historyczne i uchwytnie, a więc mające charakter sakramentalny, wypływały z sakramentalności człowieczeństwa Chrystusa, tak samo obrzędy sakramentalne Kościoła muszą wypływać z jakiejś jednej trwałej zasady sakramentalnej, którą jest cały Kościół jako sakrament podstawowy. Wielorakość sakramentów Kościoła pochodzi z jego dostosowywania się do naj-

³⁴ Idea Kościoła jako sakramentu znana była dobrze Ojcom Kościoła (por. H. de Lubac, *Meditation sur l'Eglise*. Paris 1953 s. 9-101); w XIX w. na nowo podejmują ją M. J. Scheeben, J. A. Oswald i E. Commer. W XX w. o sakramentalności Kościoła mówi A. Stolz i C. Feckes (zob. przypisy następne). Z kolei Pius XI w enc. *Mystici Corporis* dał teologiczne podstawy dla przyjęcia sakramentalności Kościoła. Szczegółowe rozpracowanie zagadnienia podjęli: O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt a. M. 1953; E. H. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. Br. 1961; A. de Bovis, *Die Kirche als Sakrament*. Aschaffenburg 1962. Warto tu nadmienić, że punkty wyjścia w wyjaśnieniu sakramentalności bywają różne. O. Semmelroth wychodzi od wcielenia Chrystusa i Kościół traktuje jako kontynuację wcielenia, czyli kontynuację Chrystusa w roli Pośrednika. Ujęcie E. H. Schillebeeckxa oparte zaś jest na tajemnicy paschalnej Chrystusa i prowadzi do rozumienia Kościoła jako sakramentu Chrystusa uwielbionego. Szczegóły dotyczące tej problematyki: zob. artykuły A. Skowronka: *Kościół jako Prasakrament*. AK 68:1965 s. 1-10; *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła-Prasakramentu*. AK 67:1964 s. 276-286; *Kościół: struktura społeczna i misterium*. „Znak” 23:1971 s. 452-465.

³⁵ Możliwość takiej interpretacji była nawet przyczyną pewnej opozycji na soborze przeciw stosowaniu w odniesieniu do Kościoła wyrażenia „sakrament”. Por. U. Betti, *Die Entstehungsgeschichte der Konstitution*. W: G. Barauna, *De Ecclesia*. Bd. 1 Freiburg 1966 s. 45-70.

różnych sytuacjach, w jakich znajduje się człowiek uwarunkowany czasem i przestrzenią³⁶.

Dla uniknięcia nieporozumień, a w szczególności dla podkreślenia nadrzędności Kościoła-sakramentu w stosunku do sakramentalnych obrzędów teologowie posługują się uzupełniającymi wyrażeniami określającymi specyfikę tego sakramentu: sakrament pierwszorzędny (*primarium sacramentum*)³⁷, prasakrament³⁸, nadsakrament (Übersakrament)³⁹, sakrament całościowy (Ganzsakrament)⁴⁰, sakrament pełny (Vollsakrament)⁴¹. Nazwa „prasakrament” w odniesieniu do Kościoła wydaje się być mniej szczęśliwą, ponieważ określenie to należałoby zarezerwować wyłącznie dla Chrystusa jako Prasakramentu⁴².

Sobór Watykański II stosuje szereg innych określeń, np.: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem” (KK 1), „sakrament zbawienia” (KK 59), „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48), „sakrament jedności” (KL 26), „widzialny sakrament zbawczej jedności” (KK 9), „przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5), „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Różnorodność soborowych określeń sakramentalności Kościoła można syntetycznie ująć w sformułowanie: „Kościół jako powszechny sakrament zbawienia i jedności rodzaju ludzkiego”⁴³.

Sakramentalny wymiar Kościoła związany jest szczególnie z trzema wydarzeniami: wcieleniem Chrystusa, Jego misterium paschalnym i z eschatologiczną pełnią zbawienia.

1. WCIENIE A KOŚCIÓŁ

Pierwszym warunkiem zrozumienia sakramentalności Kościoła jest dostrzeżenie zależności i analogii istniejącej pomiędzy Kościołem a wcieleniem Chrystusa. Wcielenia jako wydarzenia zbawczego nie można ograniczać jedynie do poczęcia i narodzenia Chrystusa. Teologiczne pojęcie

³⁶ Skowronek. *Kościół jako Prasakrament*, jw. s. 3.

³⁷ A. Stolz. *De Ecclesia*. W: *Manuale Theologiae Dogmaticae*. T. 7. Freiburg 1939 s. 15.

³⁸ Rahner. *Kirche und Sakramente*, jw. 13-22; H. Bogacki. *Misterium Kościoła pielgrzymującego*. W: KSS 73-76; także O. Semmelroth i A. Skowronek (jw.)

³⁹ C. Feckes. *Das Misterium der heiligen Kirche*. Paderborn 1935 s. 123.

⁴⁰ V. Warnach. *Kościół jako sakrament*. W: NOK 33.

⁴¹ A. Grillmeier. *Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution „Licht der Völker”*. W: G. Barauna. *De Ecclesia*. Bd. 1. s. 143.

⁴² H. Bogacki rozwiązuje tę trudność przez odniesienie do Chrystusa określenia „proto-sakrament” (tamże s. 75).

⁴³ S. Moysa. *Misterium a sakrament*, jw. s. 33.

wcielenia obejmuje całą historię Chrystusa jak i dalszą historię zbawienia aż do jej eschatycznego dopełnienia⁴⁴. Obejmuje więc także sobą Kościół jako strukturę społeczną, w której Bóg staje się uchwytny i daje wyraz swej rzeczywistej obecności w świecie.

Kościół, Ciało Chrystusa, w swej widzialnej rzeczywistości niejako kontynuuje w czasie i przestrzeni wcielenie Chrystusa, kontynuuje funkcję, którą Chrystus spełniał na ziemi jako znak i obraz Ojca⁴⁵. Kościół jest więc pewnego rodzaju „pośrednikiem kształtu Chrystusa” jako środek objawiania Boga⁴⁶. Pan Jezus ustanowił Kościół na swoje podobieństwo, całkowicie według prawa wcielenia. Zjednoczenie boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie było więc prototypem dla Kościoła⁴⁷. Dlatego właśnie Kościół jest „ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne” (KL 2), ma więc charakter sakramentalny, ale zgodnie z naturą sakramentu „te właściwości posiada w taki sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego” (KL 2).

Ta sama myśl powtarza się w art. 8 KK, który choć nie nazywa Kościoła sakramentem, to jednak w opisowy sposób wyraża sens sakramentalności Kościoła. Ukazany jest tutaj paradoksalny charakter Kościoła, który podlega dialektycznemu działaniu jakby przeciwstawnych sił, takich jak: wspólnota wiary, nadziei i miłości — widzialny organizm, społeczność wyposażona w organa hierarchiczne — mistyczne ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie — wspólnota duchowa, Kościół ziemski — Kościół bogaty w dary niebieskie.

Przedstawione także w KK liczne biblijne obrazy Kościoła jak: symbol ludu Bożego jako nadrzędny (KK 9-17) i obrazy pomocnicze: Ciało Chrystusa (KK 7-8), owczarnia, budowla Boża, świątynia, oblubienica (KK 6) obrazujące zbawcze pośrednictwo Kościoła i funkcję Chrystusa w zbawieniu, również łączą się z pojęciem „Kościół-sakrament”, gdyż zwracają uwagę zarówno na aspekt niewidzialny Kościoła, akcentując zwłaszcza jego wewnętrzny związek z Chrystusem, jak i na jego zewnętrzną strukturę⁴⁸.

Nazwanie Kościoła sakramentem podkreśla jego elementy widzialne i niewidzialne, oraz ich ścisły wewnętrzny związek.

Sakramentalny charakter Kościoła wypływa więc z jego dwubiegowej natury, którą tworzą: zewnętrzna postać widzialna (jego cielesność,

⁴⁴ F. Malmberg. *Über den Gottmenschen*. Freiburg i Br. 1966.

⁴⁵ O. Semmelroth. *Vom Sinn der Sakramenten*. Frankfurt 1960 s. 32-37; zob. R. Latourelle. *Le Christ et l'Eglise signes du salut*. Tournai 1971.

⁴⁶ Balthasar, jw. s. 535-548.

⁴⁷ Vagaggini, jw. s. 53, 199-203.

⁴⁸ Bogacki. *Mysterium Kościoła*, jw. s. 54-73.

wymiar społeczny, strona organizacyjna, element instytucjonalny) oraz wewnętrzna, niewidzialna, tajemnicza rzeczywistość obecności Chrystusa i jego zbawczego dzieła oraz międzyludzkiej miłości — wspólnoty⁴⁹. Kościół posiada dwa wymiary: przyrodzony, którym jest element instytucjonalny nadany mu przez Chrystusa, i wymiar nadprzyrodzony, ponieważ obecny jest w nim osobowo działający Chrystus⁵⁰. Te dwa elementy istnieją zawsze w istotnej łączności. One to tworzą istotę Kościoła, i choć logicznie możemy je rozróżnić, *de facto* nigdy nie mogą istnieć oddzielnie, lecz się uzupełniają i wzajemnie przenikają. Te dwie przeciwstawne rzeczywistości tworzące Kościół „nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego” (KK 8)⁵¹. Analogia podkreślona przez Sobór tkwi w podobieństwie pomiędzy funkcją ludzkiej natury Słowa Wcielonego a funkcją społecznego organizmu Kościoła. Natura ludzka służy Słowu Bożemu za „żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim złączone” (KK 8). Społeczny organizm Kościoła zaś służy „ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała” (KK 8). W obu wypadkach zewnętrzna rzeczywistość widzialna pełni funkcję służebną wobec elementu niewidzialnego. Skutkiem tej funkcji jest uobecnianie w świecie Chrystusa zbawiającego, przedtem przez wcielenie, całe życie Chrystusa a zwłaszcza misterium paschalne, obecnie zaś przez widzialną strukturę Kościoła.

2. MISTERIUM PASCHALNE CHRYSTUSA A SAKRAMENTALNOŚĆ KOŚCIOŁA

Jak Chrystus może być nazwany sakramentem Boga, ponieważ jest znakiem Boga i skutecznym znakiem zbawczej łaski Bożej, tak Kościół można nazwać sakramentem Chrystusa, gdyż jest znakiem i narzędziem, przez które Chrystus udziela siebie człowiekowi⁵².

⁴⁹ Cz. Bartnik. *Kościół Boży*. Lublin 1970 s. 90-93.

⁵⁰ R. Łukaszyk. *Teologiczne spojrzenie na Kościół*. Kat 8:1964 s. 9.

⁵¹ Vaticanum II przez ostrożne stwierdzenie jedynie „bliskiej analogii” pomiędzy Chrystusem a Kościołem odchodzi od zbyt radykalnej identyfikacji obu tych rzeczywistości, wyrażanej przez teologów (zwłaszcza okresu międzywojennego) w sformułowaniu o Kościele jako „przedłużeniu Wcielenia” albo jako „dalej żyjącym Chrystusie”. Takie ujęcie niosło ze sobą niebezpieczeństwo triumfalizmu, przesadnego akcentowania pierwiastka boskiego w Kościele z pomniejszaniem ludzkiego, i obniżało wartość wcielenia, zaciemniając jego jednorazowość i niepowtarzalność. Por. H. Bogacki. *Przedziwny sakrament Kościoła*. W: *Sakramenty Kościoła Posoborowego*. Warszawa 1970 s. 59-62.

⁵² M. Nicolau. *Teologia del segno sacramentale*. Roma 1971 s. 433-451.



Kościół jest sakramentem Chrystusa — wcielonego i uwielbionego. „Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła” (KL 5). Kościół jako sakrament jest założony bezpośrednio na tajemnicy paschalnej. Boskie życie Chrystusa w czasie Jego pobytu na ziemi, z racji cielesnego ograniczenia było jeszcze zakryte i niewidzialne. Dopiero dzięki przemianie przez śmierć i zmartwychwstanie ciało Chrystusa uzyskało zdolność włączania ludzi w swe Boskie życie⁵³. Po odejściu Chrystusa do Ojca istniała — zgodnie z sakramentalizmem ekonomii zbawienia i „stylem” działania Boga — konieczność przedłużenia na ziemi podstawowego sakramentu zbawienia, którym było chwalebne człowieczeństwo Chrystusa. Dlatego Chrystus ustanowił Kościół, który ma być na ziemi sakramentem Chrystusa żyjącego w niebie⁵⁴. „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął; powstawszy z martwych Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia” (KK 48).

W powyższym zdaniu podkreślono równocześnie na Soborze rolę Ducha Świętego w procesie zaistnienia Kościoła. Bo faktycznie to, co Chrystus zdobył dla siebie samego w wydarzeniu wielkanocnym, to przez Zesłanie Ducha Świętego na Kościół udostępnił całej ludzkości. W odnowionej ludzkości, której stał się Głową, w widzialnej społeczności swego Kościoła, Chrystus żyje dalej, jest rzeczywiście obecny i dalej prowadzi przez Ducha Świętego dzieło uwielbienia Ojca i uświęcenia człowieka, udzielając ludzkości życia Bożego. Objawienie Kościoła jako „sakramentu ludzkiego zbawienia” (KK 59) dokonało się więc dopiero dzięki Zesłaniu Ducha Świętego. Duch Święty obecnie napęłnia cały Kościół i kieruje nim, i tak dalece jest sprawcą wspólnoty wiernych, zespalaając ich dogłębnie w Chrystusie, że można Go nazwać zasadą jedności Kościoła (DE 2).

Kościół został na Soborze nazwany sakramentem powszechnym (KK 48) i jako taki jest źródłem zbawienia dla wszystkich (DM 5). Jednocząc ludzi z Bogiem jednoczy ich wzajemnie ze sobą (KK 1) i dzięki temu staje się źródłem zbawczej jedności (KK 9), czyli sakramentem jedności (KK 26) dla całego świata. Kościół będąc powszechnym sakramentem zbawienia, „posłany jest do całego świata jako światłość świata i sól ziemi” (KK 9) i ukazuje się „jako sztandar wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno, aż stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz” (KL 2).

Ponieważ Kościół zawiera w sobie rzeczywistość zbawienia, zbawcze dzieło Chrystusa uwielbionego, jest więc nie tylko znakiem wskazującym

⁵³ W a r n a c h, jw. s. 37.

⁵⁴ S c h i l l e b e e c k x, jw. 64-74.

czy oznaczającym, ale prawdziwym sakramentem zbawienia. Ta myśl została wyrażona w art. 1 KK: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” Kościół jest znakiem i sakramentem. Kościół ukazuje zjednoczenie ludzi z Bogiem i między sobą i na tym polega jego charakter „znaku”, ale jednocześnie Kościół tę jedność sprawia, tzn. jest znakiem skutecznym i na tym polega jego sakramentalność.

Skoro Kościół jako znak sakramentalny nie tylko wskazuje na Chrystusa i Jego zbawienie, ale te rzeczywistości są w nim realnie obecne, to stosując w teologii pojęcie symbolu w jego poprawnym, pierwotnym ujęciu, należało by — tak konsekwentnie jak K. Rahner i A. Wucherer-Huldenfeld⁵⁵ — mówić o wspólnocie Kościoła jako symbolu Chrystusa. Kościół jako symboliczny znak zbawienia, jako symbol, oznacza w takim razie to, że zewnętrzny znak wspólnoty Kościoła nie sygnalizuje zbawczego działania dokonującego się poza Kościołem, lecz odwrotnie: ta rzeczywistość zbawcza objawia się bezpośrednio przez zewnętrzny znak⁵⁶. Symbol Kościoła rzeczywiście zawiera w sobie zbawienie Boże, jest więc sakramentem; nie tylko oznacza, ale równocześnie posiada to, co Chrystus przyniósł na świat, mianowicie: łaskę Bożą eschatologicznie nieodwołalną, triumfującą zwycięsko nad winą człowieka⁵⁷.

3. ESCHATYCZNE ZNAMIE KOŚCIOŁA

Kościół na ziemi żyje w stanie oczekiwania, „tu na ziemi przebywa w tułaczce daleko od Pana, ma się za wygnańca, szukając tego i to miłując, co w górze jest” (KK 6) i stanowi obecnie tylko „załączek i zaczątek” Królestwa Bożego na ziemi. Obiecane odnowienie, które już się rozpoczęło w Chrystusie, realizuje się dalej przez Ducha Świętego i trwa w Kościele (KL 48). Kościół na ziemi „wzrastając powoli tęskni do królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale” (KK 5; por. KK 2, 7, 48). W Kościele już jest obecne Królestwo Chrystusa „w tajemnicy (in mysterio)” (KK 3), czyli przez znaki i symbole, które to Królestwo oznaczają i uobecniają, ale

⁵⁵ Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, s. 297-299; Wucherer-Huldenfeld, jw. s. 102-105.

⁵⁶ „Die Kirche wäre demnach Ereignis der Selbstdarstellung Christi durch die Seinen, das sich zeigende Zeichen Christi, das von sich her an sich selber sich zeigt, und immer erst nachträglich das, was gezeigt wird, und das, was zeigt, zu unterscheiden gestattet” (Wucherer-Huldenfeld, jw. s. 103).

⁵⁷ Rahner, *Kirche und Sakramente*, jw. s. 14-22.

same jednak przeminą. Kościół więc w swoich instytucjach, a więc także w liturgii — słowem — we wszystkich swych znakach „posiada postać tego przemijającego świata” (KK 48).

Eschatyczny charakter Kościoła jest wyraźnie potwierdzany przez jego sakramentalność⁵⁸. Znak z natury swej jest skierowany ku przyszłości. Tkwi w nim ukryta dążność do bezpośredniego uchwycenia oznaczanej, czy — w przypadku symbolu i sakramentu — uobecnianej rzeczywistości. Kiedy więc mówi się, że Kościół jest znakiem lub sakramentem, *ipso facto* myśli się o eschatycznym wymiarze Kościoła pielgrzymującego. I odwrotnie, uświadamiając sobie sytuację Kościoła, który jest „w drodze”, zakłada się z góry, że pewne rzeczywistości, do których Kościół dąży, to co przyszłe, wyrażane być musi w Kościele przez znaki, i że sam Kościół jako całość, w swej naturze, jest znakiem tego „co przyszłe”

Kościół jako sakrament jest przeto teraźniejszością, w której pod znakami uobecnia się przeszłość i przyszłość, tzn. misterium zbawienia skonkretyzowane w Słowie Bożym wcielonym i uwielbionym oraz jego ostateczne dopełnienie w czasach eschatycznych.

Soborowa wizja Kościoła pozwala określić go jako znak i narzędzie zbawienia, jako sakrament łaski Bożej, jako sakrament Chrystusa. Swoją sakramentalność Kościół ujawnia i realizuje przez przepowiadanie Ewangelii (*martyria*), służenie światu w miłości (*diakonia*), a szczególnie przez obrzędy kultyczne: Eucharystię, inne sakramenty i sakramentalia (*leiturgia*).

III. LITURGIA JAKO ZESPÓŁ ZNAKÓW URZECZYWISTNIAJĄCYCH KOŚCIOŁ

Idea sakramentalności ukazana w KL (art. 5-7) wiedzie od sakramentu-źródła, którym jest Chrystus wcielony i zmartwychwstały, przez Jego kontynuację — sakrament Kościoła, do liturgii. Liturgię jako całość, czyli jako zespół znaków można nazwać *sacramentum*. I jeśli Chrystusa nazywamy znakiem lub sakramentem Boga, a Kościół znakiem lub sakramentem Chrystusa, to liturgię można określić jako znak lub sakrament Kościoła. Sakrament jest znakiem, który nie tylko wskazuje na coś, lecz także jako znak skuteczny oznaczaną rzeczywistość uobecnia. Dlatego stwierdzenie, że liturgia jest sakramentem Kościoła orzeka równocześnie, że liturgia jest znakiem, który objawia czym jest Kościół i zarazem sprawia to, co oznacza, czyli ten Kościół uobecnia, urzeczywistnia. Zagadnie-

⁵⁸ Bogacki. *Przedziwny sakrament Kościoła*, jw. s. 76-79; tenże. *Misterium Kościoła*, jw. 84-90.

nie powyższe to problem stosunku i zależności pomiędzy naturą Kościoła i liturgii, które tak dalece się zazębiają, że pomiędzy teologicznym opisem liturgii i opisem Kościoła zachodzi najściślejsze powiązanie, a soborowe teksty KL i KK wzajemnie się wspierają i uzupełniają.

Tezę, że Kościół w swej bogatej rzeczywistości i strukturze wyraża się w liturgicznej akcji, potwierdza KL. Znajdujemy tam znamienne wypowiedź, że liturgia przez oddziaływanie na życie wiernych w najwyższym stopniu staje się manifestacją „misterium Chrystusa i rzeczywistej natury prawdziwego Kościoła” (KL 2). Liturgia ujawnia bowiem przymioty Kościoła, który jest, jak i sama liturgia, „ludzki i boski, widzialny i wyposazony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie a jednak pielgrzymujący” (KL 2). W innym zaś miejscu powiedziano tylko ogólnie, że czynności liturgiczne „uwiadcniają” całe Ciało Kościoła (KL 26), oraz że „Kościół ujawnia się przede wszystkim w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych” (KL 41).

Do wniosku, że liturgia jest znakiem Kościoła dojść można także drogą analizy faktu przyznania liturgii pierwszorzędnej rangi w życiu Kościoła (KL 9-13), którą syntetycznie streszcza określenie liturgii jako „źródło i szczyt” działalności Kościoła (KL 10). Skoro liturgia jest szczytowym przejawem i wyrazem życia Kościoła, to przecież — analogicznie do osoby ludzkiej, która w swych czynach i działaniu wyraża swoją naturę (*operatio sequitur esse*) — liturgia z konieczności musi być wyrazem i środkiem poznania istoty Kościoła. Kościół w liturgii przeżywa swe własne misterium, realizuje pełnię swej istoty, objawia się na zewnątrz. Liturgia jest więc rzeczywistą epifanią Kościoła⁵⁹.

Trzeba najpierw zdać sobie sprawę z tego, że liturgia nie jest znakiem bezpośrednio czytelnym, który by nam przez prosty ogląd udzielił bezpośredniego poznania istoty i przymiotów Kościoła. Raczej jest odwrotnie: wiedząc uprzednio, czym jest Kościół, możemy go rozpoznać w znakach liturgii, w której wewnętrzna treść Kościoła może objawić się człowiekowi dlatego, że w jakimś stopniu w tym znaku się urzeczywistnia. Chrześcijaнин poprzez różnorodne znaki liturgiczne spotyka i doświadcza Kościół w jego różnych właściwościach. Liturgia jest więc zespołem znaków, które objawiają różne aspekty Kościoła. Taką drogę rozpoznawania Kościoła

⁵⁹ Znamienne jest także to, że jedną z soborowych zasad odnowy liturgii była troska, by liturgia stała się znowu żywym objawieniem Kościoła, by teksty i obrzędy „jaśniej wyrażały święte tajemnice, których są znakiem” (Kl 21), a wiadomo, że owe „święte tajemnice” to misterium Chrystusa i Kościoła. Konkretna więc realizacja odnowienia tego, co nie odpowiadało wewnętrznej istocie liturgii musiało przejść przez pryzmat pytania: czy forma dotychczasowa lub proponowana pozwala możliwie jak najlepiej wyrazić istotę Kościoła?

przedstawiającego się w liturgii podejmuje H. Volk⁶⁰. Najpierw analizuje on soborowe wypowiedzi o Kościele, z których za najbardziej zasadnicze uznaje trzy: Kościół jako misterium i sakrament; Kościół jako hierarchicznie uporządkowany Lud Boży; eschatyczny wymiar Kościoła. Następnie, zakładając, że te znamiona Kościoła muszą objawiać się w liturgii, która jest przeciw jego życiem, odszukuje je i analizuje.

Liturgia wyraża całe misterium Kościoła⁶¹. Wyraża więc jego istotę, czyli tajemnicę obecnego w nim Chrystusa i Jego paschalnego misterium oraz Kościół jako Ciało Chrystusa i jako lud Boży.

Liturgia może przedstawiać misterium Kościoła, ponieważ sprawowana jest przez cały Kościół, jest dziełem Chrystusa — Głowy Kościoła i jego członków. Kościół uniwersalny jako podmiot liturgii nie jest jednak wielkością abstrakcyjną czy anonimową. Każdą akcję liturgiczną sprawuje zawsze konkretne zgromadzenie chrześcijan, jakaś wspólnota lokalna, Kościół miejscowy (KK 26). Najpełniejszym znakiem Kościoła jest liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, sprawowana przez biskupa otoczonego kapłanami z pełnym uczestnictwem Ludu Bożego (KL 41). Taka pełnia znaku wyrażającego Kościół rzadko jest możliwa do zrealizowania. Normalnie tę funkcję pełnią różne grupy wiernych, z których „najważniejsze to parafie, lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza, zastępującego biskupa. One bowiem w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi” (KL 42). Te lokalne wspólnoty wiernych, gdy gromadzą się na sprawowanie liturgii, określa się dziś jako zgromadzenia liturgiczne. One właśnie są podstawowym znakiem, w których, zwłaszcza przy sprawowaniu Eucharystii wyraża się i buduje Kościół (KL 2, 7, 41, 48; KK 3, 7, 11, 13, 17, 26, 33; KDK 38; DB 11, 15, 30; DK 2, 5, 6, 13; DM 6, 39; DE 2, 4, 15). Liturgiczna wspólnota jest, podobnie jak cały Kościół znakiem skutecznym czyli w pewnym sensie sakramentem⁶².

Zgromadzenie liturgiczne jest znakiem Kościoła do tego stopnia, że św. Paweł zgromadzenie eucharystyczne i Kościół powszechny określał tym samym pojęciem *ecclesia* (1 Kor 11, 22). W listach św. Pawła słowo „kościół” (*ecclesia*) odnosi się nie tyle do wszystkich chrześcijan rozpro-

⁶⁰ H. Volk. *Gottesdienst als Selbstdarstellung der Kirche*. LjB 16:1966 s. 65-90.

⁶¹ C. Vagaggini. *Kościół odnajduje siebie w liturgii*. AK 67:1964 s. 159-166; J. Pascher. *Ekklesiologie in der Konstitution des Vaticanum II über die heilige Liturgie*. LjB 14:1964 s. 229-237; G. Langgärtner. *Die Liturgie der Kirche als wirksames Bild ihrer Struktur aus Priestern und Laien*. ThG 58:1968 s. 96-110; S. Czerwik. *Teologia liturgii*. AK 82:1974 s. 92-104.

⁶² E. J. Lengeling. *Wort und Bild als Elemente der Liturgie*. W: *Bild-Wort-Symbol in der Theologie*. Würzburg 1969 s. 183; J. Pascher. *Kirchliche Gemeinschaft als heiliges Zeichen*. W: *Interpretation der Welt*. Würzburg 1965 s. 681-684.

szonych po całym świecie, ile raczej oznacza lokalne wspólnoty wiernych gromadzące się razem na słuchanie słowa Bożego, na modlitwę dziękczynną i łamanie chleba, czyli dla sprawowania liturgii (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1). Myśl tę kontynuowali Ojcowie Kościoła, według których każda wspólnota sprawująca liturgię jest Kościołem⁶³. Zgromadzenie jest ciałem Chrystusa; uważano więc, że ten, kto nie przychodzi na zgromadzenie wyrządza krzywdę temu ciału⁶⁴. Teologia współczesna uważa zgromadzenie liturgiczne za jeden z najdonioślejszych znaków Kościoła, najbardziej dostępny i powszechny⁶⁵.

Zgromadzenie liturgiczne uwidacznia szereg zasadniczych elementów natury Kościoła. Przede wszystkim ujawnia jego społeczną naturę jako wspólnoty ludu Bożego, zjednoczonego węzłami wiary i miłości. Równocześnie jednak wskazuje także na hierarchiczną strukturę tego ludu, zorganizowanego i zjednoczonego pod przewodnictwem biskupa lub jego zastępcy. Liturgiczna wspólnota wskazuje także na powszechność i misyjność Kościoła oraz wyraża jego wymiar eschatyczny. Fakt, że cała liturgia, której podmiotem jest zgromadzenie, realizuje się przez znaki i wymaga wiary, świadczy o tymczasowości Kościoła, o tym, że Lud Boży żyje „pomiędzy” pierwszym a drugim przyjściem Chrystusa. Pod osłoną znaków urzeczywistniających to, co oznaczają, Kościół pielgrzymujący posiada zadatek doskonałej rzeczywistości ostatecznego zjednoczenia Boga i ludzi, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (KK 48-50).

Liturgia nie tylko jest znakiem Kościoła, ale również Kościół urzeczywistnia, tworzy go i konstytuuje⁶⁶. Czynności liturgiczne nie tylko „należą do całego Ciała Kościoła i uwidaczniają je”, lecz także „na nie oddziałują” (KL 26). To oddziaływanie liturgii na Kościół bliżej zaś zostało określone jako „codzienne budowanie przybytku świętego w Panu” (KL 2; KL 59). To, że liturgia jest decydującą realizacją Kościoła, uka-

⁶³ J. Lécuyer. *Zgromadzenie liturgiczne: jego fundamenty biblijne i patrystyczne*. Con. 1-2:1965-66 s. 121-131; P. Neuenzeit. *Eucharistie und Gemeinde*. ThJ 15:1972 s. 317-332; W. Kreft. *Kościół jako zgromadzenie liturgiczne w Liście do Hebrajczyków*. RBL 26:1973 s. 185-194.

⁶⁴ Martimort I 94.

⁶⁵ P. Visentin. *L'assemblea liturgica, manifestazione del mistero della Chiesa*. RiPL 2:1964 s. 175-188; J. Leclercq. *L'assemblée Locale dans la communion de l'Eglise universelle*. LMD 79:1964 s. 81-105; H. Aufderbeck. *Gemeinde als Versammlung*. LJB 10:1969 s. 65-78; R. Zielasko. *Parafia jako zgromadzenie eucharystyczne*. STV 6:1968 z. 2 s. 76-105; J. Gelineu. *Le mystère de l'assemblée*. W: *Dans vos assemblées*. T. 1. Paris 1971 s. 23-34; K. Waloszczyk. *Zgromadzenie liturgiczne a misterium Kościoła w świetle współczesnej teologii*. STV 12:1974 z. 2 s. 24-40.

⁶⁶ E. Walter. *Vom Lebendigwerden der Kirche in der Liturgie*. ThJ 8:1965 s. 425-434; F. Blachnicki. *Urzeczywistnienie się Kościoła w liturgii*. CT 37:1967 z. 2 s. 24-40.

zuje się wyraźnie szczególnie wtedy, gdy rozważymy ją w jej linii zstępującej, jako zbawcze działanie Boga na człowieka, zwłaszcza poprzez istotne elementy liturgii: słowo i sakrament. Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego w czytaniach i homilii ma moc wspólnototwórczą. Ono zwołuje do wspólnoty, do jedności, budzi miłość, i przez wzrost wiary uintensywnia wierzących jako członków Kościoła, a będąc słowem zbawczym buduje Kościół — wspólnotę zbawionych. Na sakramenty zaś nie patrzy się już dziś jako na tylko indywidualne środki prowadzące poszczególnego człowieka do zbawienia, lecz jako na zbawcze misteria Chrystusa przez cały Kościół sprawowane, głęboko tkwiące we wspólnocie Kościoła i stanowiące przejaw jego żywotności. Teologia współczesna dostrzega ich eklezjalny wymiar i eklezjo-twórczy charakter (KL 3, 7, 11, 26, 59; Eucharisticum Mystericum 6, 13)⁶⁷. Th. Schnitzler ukazuje kościelnotwórczą rolę liturgii przyrównując lokalne zgromadzenie liturgiczne do korzeni, które czerpią żywotne soki — wodę życia — dla drzewa Kościoła wrośniętego w Bożą rolę⁶⁸.

Można również jeszcze tak powiedzieć: Liturgia jest uobecnieniem misterium paschalnego Chrystusa. A właśnie pierwszym owocem misterium paschalnego jest Kościół, który zrodził się na krzyżu (KL 5). Ile razy więc Kościół sprawuje liturgię uobecniając misterium paschalne, tylekroć zawsze rodzi się niejako sam na nowo i zanurzając się w źródle swego istnienia zostaje uzdolniony do pełniejszego życia. Chrystus zaś obecny w liturgii łączy wiernych ze sobą i w ten sposób realizuje się jedność, która należy przecież do istoty Kościoła, będącego sakramentem jedności (KK 1).

*

Teologiczna refleksja nad zewnętrzną, widzialną stroną liturgii prowadzi do następujących syntetycznych uogólnień:

Rdzeniem liturgii chrześcijańskiej jest dialogiczny proces, w którym Bóg ofiarując się człowiekowi przez Chrystusa we wspólnocie Kościoła zbawia go. Człowiek przyjmując darowane życie Boże i przyswajając je sobie najlepiej i najpełniej czci Ojca. Proces ten dokonuje się zawsze we wspólnocie Kościoła i za pośrednictwem znaków. Stanowiące istotę liturgii spotkanie i wspólnota Boga i człowieka niejako „ucieleśnia się” w osobach, słowach, gestach i elementach materialnych. Fakt ten posiada nie tylko uzasadnienie antropologiczne lecz także chrystologiczne i eklezjalne. Taka struktura liturgii w pełni bowiem odpowiada strukturze człowieka, Kościoła i Chrystusa, Boga-Człowieka, jak i w ogóle strukturze całego

⁶⁷ A. Skowronek. *Eklezjalna treść sakramentów*. CT 39:1969 z. 3 s. 19-33.

⁶⁸ Th. Schnitzler. *Liturgie*. HPT V 311.

objawienia Bożego i ekonomii zbawczej. Liturgia w swym charakterze znaku jest przeto konsekwentnie realizowaną kontynuacją Bożego planu zbawienia, w którym Syn Boży wcielony, jako pełnia objawienia, jest znakiem Boga Ojca; Kościół jest znakiem wcielonego i uwielbionego Chrystusa; a liturgia znakiem Kościoła i Chrystusa. Charakter Bożej ekonomii zbawienia wymaga więc bosko-ludzkiej, materialno-duchowej, widzialno-niewidzialnej i symboliczno-misteryjnej struktury liturgii.

FROM THEOLOGY OF THE LITURGIC SIGN.

Summary

The paper constitutes a contribution to the deepening of the theological reflection upon outward, visible element of the Church liturgy.

The essence of Christian liturgy is the salutary and ritualistic meeting of God with man through Christ in the Holy Ghost, that means, in the Church community. This process is always accomplished through signs and symbols, so to say, it "materializes" in persons, words, gestures, ceremonial, and material elements. This fact has not only its anthropological justification, but also christological and ecclesiastical.

The author shows that mystery and sacramental character is the feature of the wholl history of salvation, in which the invisible, God's salvation is always realized in people, through sensual events and signs. The central sign of salvation: Jesus Christ, as the picture of God and proto-sacrament of salvation, has been presented against this background. Christ as the absolute symbol of God in the world, through His words and deeds revealed not only the Father, but also salutary intentions of the Father towards the world. The Church continues Christ's sacramentality up to Parusia, as a common sacrament of salvation; it's sacramental dimension is strictly connected with Christ's incarnation, with this paschal mistery, and eschatic fulness of salvation. The Church is the sacrament of Christ incarnated and worshipped, it is the sign and the tool, through which Christ gives Himself to man. The Church reveals and realizes its sacramentality through prophesying the Gospel (martyria), serving the world in love (diacony), and particularly through ritualistic ceremoniales: Eucharist, and through other sacraments and sacramentalia (liturgy). Liturgy, as a set fo different signs, can be called "sacramentum", that means the sign which reveals the nature of the Church, and at the same time, realizes, materializes, and builds the Church.

Liturgy, in its character of a sign, is therefore the consequently realized continuation of the God's plan of salvation, in which the son of God, incarnated as the fulness of revelation, is the sign of God the Father, the Church is the sign of incarnated and worshipped Christ, and liturgy, the sign of the Church and Christ. The character of God's economics of salvation consequently demands godly and human, material and spiritual, visible and invisible, symbolic and mystery structure of liturgy.