

KS. ALFONS SKOWRONEK

SAKRAMENTY W UJĘCIU KAROLA BARTHA I JEGO SZKOŁY*

I ROZUMIENIE SAKRAMENTU PRZEZ K. BARTHA

W swym uwagi godnym szkicu, *Co to jest sakrament?* E. Jünger wyraża opinię, że w teologii ewangelickiej „w spojrzeniu na pojęcie sakramentu, ... możliwe są nie tylko bardzo różne ujęcia, lecz wręcz wszystko.”¹ Wagę tego otwartego stwierdzenia ze strony teologa ewangelickiego, w całej pełni uświadomić sobie można dopiero wtedy, gdy prześledzi się pojęcie sakramentu u Karola Bartha. Wielki paradoks nie polega na tym, jakoby w odniesieniu do pojęcia sakramentu można było spodziewać się wszystkiego możliwego ze strony teologii ewangelickiej rozpatrywanej w całości; ze stanowiskami zupełnie nieoczekiwanymi spotkać można się już w pismach jednego tylko teologa. Barth stanowi najbardziej znamieny współcześnie przykład takiego zjawiska. Teologiczne myślenie tego teologa odnośnie sakramentów dokonuje się w niepohamowanych zmianach w ujmowaniu zagadnienia. Jego wielki, w kalwinistycznej prawdziwości utrzymany wykład z 1929 r. na temat „Nauka o sakramentach”, i ostatni tom jego szeroko zakrojonej *Dogmatyki kościelnej*² (gdzie odrzuca sakramentalność chrztu) dzieli nieprzebyta przepaść. W 1943 r. Barth opublikował niepokazaną broszurę pt. *Nauka Kościoła o chrzcie*. W 1953 r. ukazało się czwarte wydanie tej publikacji.³ Ale Barth w ostatnim dziele swego życia, w tomie *Dogmatyki kościelnej* poświęconym zagadnieniu chrztu, odstąpił nawet od poglądów wypowiedzianych w tej broszurze. Teolog z Bazylei nie życzy sobie więcej, by cytowano jego naukę o chrzcie z 1943 r., gdyż jest ona „przebrzmiała i antykwaryczna”.⁴

W obecnych rozważaniach nie uwzględnimy tej ostatniej woli Bartha. Jego własne poglądy, choć przez niego samego proskrybowane, mają tu dojść do głosu celem wykazania linii rozwojowej myślenia Autora. Do-

* Artykuł niniejszy jest tłumaczeniem drugiego rozdziału mojej książki *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*. München—Paderborn 1971, s. 268. (Tłumaczenie rozdziału piątego patrz: Śląskie Studia historyczno-teologiczne V (1972), s. 71).

¹ E. Jünger, *Das Sakrament — was ist das?* *Evangelische Theologie* 26 (1966), 321.

² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/4; *Das christliche Leben* (Fragment). *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*. Zürich 1967.

³ K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich 1953.

⁴ Por. KD IV/4 IXn.

piero cały ten kontekst ujawni prawdziwy szok, jaki wielki mistrz teologii ewangelickiej wywołał odrzucając chrzest jako sakrament i swoim protestem przeciwko „zdrożnemu zwyczajowi” udzielania chrztu dzieciom.

Podział naszego tematu: pojęcie sakramentu u Bartha — narzuca się sam; w pierw przedstawimy jego poglądy aż do 1967 r. (tzn. do czasu opublikowania ostatniego tomu *Dogmatyki kościelnej*). Następnie spróbujemy przedstawić pojęcie sakramentu na podstawie nauki o chrzcie przekazanej w wyżej wspomnianym tomie *Dogmatyki kościelnej*. Oba te rozdziały niech poprzedzi kilka uwag o założeniach sakramentologii Bartha.

A. Suwerenność Boga i predestynacja jako założenia pojęcia sakramentu u Bartha

L. Vilette słusznie zaznacza, że myśl o niezależności i suwerenności Boga należy uważać za filar całej sakramentologii Bartha.⁵ Istotnie akcent Bartha położony na idei suwerenności Boga rzuca się w oczy. Temat ten jest ze szczególną wyrazistością rozwinięty w kilku jego wykładach.⁶ Rafa, z którą zderzyliśmy się na samym początku, była boskość Boga i tym samym: boskość samego Boga, samoistna odrębność i specyficzny stosunek Boga nie tylko do naturalnego, lecz także duchowego kosmosu, po prostu Jego jedyna w swym rodzaju egzystencja, potęga i inicjatywa szczególnie w Jego stosunku do człowieka.⁷

Ta silnie akcentowana, zasadnicza samoistność, absolutnie niedostępna autonomia Boga w rozumieniu pojęcia sakramentu przez Bartha oznacza się również w stosunku do człowieka. Konsekwentnie wyznacza on sakramentowi rolę służebną, skierowaną ku temu, by sakrament tym wyraziściej ujawniał niepokonalną linię, dzielącą suwerennego Boga, Jego swobodnie działającą łaskę od człowieka. Dóśłowny tekst u Bartha brzmi: Pierwszą zaporę stanowi sakrament, przez który Kościół uświadamia sobie myśl, że wszystkie jego słowa, również i te, które uświęca i uaktywnia słowo i Duch Boży, mogą zmierzać tylko w kierunku samego zdarzenia, przez które Bóg w swej rzeczywistości zwraca się do człowieka. Właśnie widome znaki chrztu i Wieczernikowej Uczty spełniają w życiu Kościoła ważną funkcję uwidaczniania granicy między tym, co człowiek może powiedzieć o Bogu i zrozumieć oraz o tyle przynajmniej pojąć, a tą niepojmowalnością, w której Bóg w sobie samym i dla nas rzeczywiście istnieje takim, jakim jest.⁸

W tym sensie Barth przydziela sakramentom funkcję pedagogiczną i poznawczą. Sakramenty wciąż na nowo mają budzić w człowieku wy-czucie nietykalnej tajemnicy suwerenności Boga i podtrzymywać świadomość tej tajemnicy.

Patrząc na rzecz z tego stanowiska zrozumiela staje się również ostra

⁵ L. Vilette, *Foi et sacrament II*, Paris 1964, 284.

⁶ Por. K. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*. Zürich 1947. Tenże, *Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens*. Zürich 1948. Tenże, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956.

⁷ Por. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* 6.

⁸ K. Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Zürich 1948, 11.

krytyka Bartha dotycząca sakramentologii katolickiej. Ponieważ łaska Boża jest wolna, ma ona swój tron i źródło wyłącznie w Jezusie Chrystusie, dlatego posłannictwem Kościoła może i musi być posłannictwo Chrystusa i nic poza tym. On jest Sprawiedliwy, On tylko Święty, On wiekiście żywy — On Prorokiem i Słowem, Kapłanem i Ofiarą, Królem i Królestwem, — On i nikt i nic poza Nim. Wszelka próba powtórzenia Jego Ofiary w ofiarach złożonych ręką ludzką jest i pozostanie zaparciem się Jego dzieła i nieszczęsnym bałwochwalstwem — podobnie i wszelka próba uczczenia i adorowania prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka pod inną postacią niż pod Jego własną..., przypisywanie człowiekowi takiego stopnia łaski, mocą której potrafiłby zyskiwać on dalsze łaski dla siebie samego i dla innych.⁹ W swoim *Credo* Barth wypowiada jeszcze surowsze zdanie: Kto nie rozumie, że rzymska Msza, o ile opiera się na nauce o preistoczeniu, jest nieszczęsnym bałwochwalstwem, postąpi daleko lepiej, gdy od razu i całkiem otwarcie przyzna się do katolicyzmu. Tu nie może być innego wyjścia, tylko albo—albo.¹⁰

Surowa ta krytyka katolickiej sakramentologii tłumaczy się okolicznością, że zdaniem Bartha narusza ona tajemnicę suwerenności Boga, wydając ją na łup człowieka, który poprzez sakramenty może wpływać na działanie wolnej łaski Bożej i nią manipulować.

Suwerenność Boga jest zasadniczym pojęciem nieodzownym dla zrozumienia sakramentu w ujęciu Bartha. Wydaje się jednak, że należałoby uwzględnić jeszcze drugą monumentalną myśl Bartha, aby zrozumieć jego sposób ujmowania teologii sakramentów oraz fakt, który już tu sygnalizujemy, że u Bartha brak właściwie jakiegokolwiek nauki o sakramentach. Mamy na myśli budzącą zainteresowanie i sprzeciw naukę Bartha o predestynacji i jej wpływ na teologię sakramentów. Tu możemy zarysować tylko kontury tego kluczowego problemu całej *Dogmatyki kościelnej* i to tylko w odniesieniu do teologii sakramentów.¹¹ Nie zajmują nas bliżej uzasadnienia Bartha dla nauki dotyczącej problemu wybrania, wybrania Jezusa Chrystusa oraz gminy. W zasięgu naszych rozważań pozostaną tylko dwa problemy, mianowicie zagadnienie odrzucenia i potępienia.

Tradycyjna nauka kalwińska o podwójnej predestynacji stapia się u Bartha w jedno. Przyjmuje on co prawda *praedestinationem geminam* pojmując ją jednakże na sposób skrajnie nietradycyjny. Podwójna predestynacja dokonuje się mianowicie w samej Osobie Jezusa Chrystusa.

Znajdujemy się tu w samym centrum dogmatyki Bartha. Chociaż nauka o predestynacji nie należy bezpośrednio do naszego tematu, musimy o niej zwięźle wspomnieć, gdyż rzutuje na całą strukturę dogmatyki

⁹ Por. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, 6 n.

¹⁰ Por. Barth, *Credo* 170.

¹¹ Krytycznie rozprawiają się z nauką Bartha o predestynacji m. i. następujący teologowie: E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik*² I. Zürich 1953, 375—381; E. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*. Zürich 1955; G. Gloege, *Heilsgeschehen und Welt. Theologische Traktate*, I. Göttingen 1965, 77—132; O. Weber, *Karl Barths kirchliche Dogmatik. Einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/2*³. Neunkirchen 1957, 76—86; F. H. Woyke, *The Doctrine of Predestination in the Theology of Karl Barth*. Ann Arbor 1966.

Bartha, jej punkt wyjścia i cel. Przedstawmy to najpierw z pozytywnym otwarciem się na niemal klasyczne piękno rozwiniętych tu myśli.

Nauka o wybraństwie stanowi jądro całej teologii Bartha, jest „sumą Ewangelii”¹², głównym portalem prowadzącym do zrozumienia całego Objawienia Bożego. Jako manifestacja i potwierdzenie łaski Boga w początku wszystkich Jego dróg i dzieł stanowi ona generalny mianownik, o którym nie wolno zapomnieć już w żadnym dalszym zdaniu i który możliwie w każdym zdaniu winien być w takiej czy innej formie zaznaczony.¹³ H. Urs von Balthasar wypowiada entuzjastyczną ocenę treści czwartego tomu *Dogmatyki kościelnej*, której część stanowi nauka o predestynacji. „Niewątpliwie jest to najwspanialsza, najbardziej jednolita i najbardziej starannie pogłębiona część całego dzieła, napisana z najgłębszą miłością..., rodzaj dytyrambu, którą dla jej śmiałości i przezornej trzeźwości autora trzeba czytać samemu, gdyż suche streszczenie z konieczności ją zniekształca”.¹⁴

Również i my bynajmniej nie zamierzamy powtarzać predestynacyjnych ścieżek myślowych Bartha. Zasadniczą problematykę nauki o predestynacji ocenić należy wysoce pozytywnie. Egzegeza pism nowotestamentowych doprowadziła Bartha do przekonania, że Biblia wyklucza dwie rzeczy: Boga, objętą w stosunku do człowieka, i człowieka, który do Boga mógłby ustosunkować się obojętnie. Barth oczyszcza świątynię z bożyszcz tradycyjnych wyobrażeń, zrywa z wyobrażeniami Boga nie mającego nic wspólnego z człowieczeństwem. Nauka Bartha o predestynacji ma zdecydowany charakter chrystocentryczny. W jej świetle Barth ukazuje prawdę, że nie potrzebujemy obawiać się innego Boga jak tylko tego, który od wieków zjednoczył się z ludźmi w osobie Jezusa Chrystusa. W tym znaczeniu Bóg pozostaje na zawsze również Bogiem Szawła i Judasza.¹⁵

Choć nauka Bartha o predestynacji spotkała się w kręgach protestantyzmu z ostrą krytyką, żaden, nawet najbardziej zdecydowany sprzeciw nie zdoła uszczuplić powyższych pozytywnych uwag na ten temat. W ocenie nauki Bartha o wybraniu najbardziej entuzjastyczna pozytywna postawa nie jest sprzeczna z postawą najbardziej negatywną. Albowiem krytyka pozytywna i negatywna należą do dwóch odrębnych płaszczyzn, jakie wzajemnie niekoniecznie muszą się stykać. E. Buess przeprowadza szczęśliwe pod względem metodycznym rozróżnienie między kształtem, jaki u Bartha przybiera nauka o predestynacji jako głoszenie słowa Bożego, a jej ujęciem naukowo-dogmatycznym.¹⁶ Inaczej można to wyrazić w ten sposób: samą treść nauki Bartha należy potwierdzić, natomiast sposób jej podania uważać trzeba za dyskusyjny. W tym też kierunku są utrzymane krytyczne wywody Buessa,¹⁷ których nie będziemy tu poruszać. Trudno jednakże ocenić, czy powyższe rozróżnienie w krytyce Bartha przeprowadzono zawsze konsekwentnie, często zaś krytyka ta prowadzona jest z dużą gwałtownością.

¹² Por. Barth, KD IV/2, 25.

¹³ Por. dz. cyt., 100.

¹⁴ H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*², Köln 1962, 187.

¹⁵ Por. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, 33, 36.

¹⁶ Por. dz. cyt. 42.

¹⁷ Por. dz. cyt. 48 nn.

Według E. Brunnera¹⁸ nie sposób odmówić charakteru swobodnego teologizowania następującym słowom Bartha, że Jezus Chrystus „jest z góry i w sobie samym podwójną predestynacją.”¹⁹ Podwójną predestynację Barth objaśnia tak: Jeżeli jest rzeczą słuszną, że w nauce o predestynacji była zawsze mowa o podwójnym jej aspekcie, o wybraniu i odrzuceniu, możemy zatem już teraz powiedzieć: W wybraniu Jezusa Chrystusa, stanowiącym odwieczną wolę Bożą, Bóg przydzielił człowiekowi to pierwsze, usprawiedliwienie, szczęśliwość i życie, sobie samemu natomiast drugie: odrzucenie, potępienie i śmierć.²⁰ Jeżeli więc w predestynacji wypowiedziany zostaje wyrok odrzucenia, nie stanowi to „w żadnym wypadku „Nie” godzącego w człowieka”²¹. Dlatego to wiara w przeznaczenie Boże oznacza w sobie samej i *per se* wiarę w nie odrzucenie człowieka, a niewiarę w jego odrzucenie”²². Według tych brzemieniowych skutki słów moc zła złamana zostaje w sposób radykalny, zło zasadniczo nie potrafi już zapanować nad człowiekiem. Człowiek w ogóle nie jest już w stanie oprzeć się Bogu, zgrzeszyć i narażać swoje zbawienie, gdyż jedynym rzeczywiście odrzuconym człowiekiem jest własny Syn Boży.²³ Wspomniany dopiero co E. Brunner, zajmujący stanowisko wobec tych przekonań Bartha, jest wstrząśnięty przerażającą myślą, która towarzyszy wyrażeniu tych zdań.²⁴ Zarzucana często Barthowi nauka o apokatastazie nie trafia w sedno, gdyż człowiek odrzucony w ogóle nie istnieje — poza Chrystusem Jezusem. Nie ma tu, jak się wydaje, żadnego już miejsca dla pojęcia sądu ostatecznego, zagrożona jest cała chrześcijańska i nowotestamentowa eschatologia.

W naszym teologiczno-sakramentalnym kontekście trzeba uwzględnić jeszcze jedno: faktyczne istnienie niewierzących i ateistów. Barth zauważa ze zwięzłą konsekwencją, że tacy ludzie w ogóle nie mogą istnieć, gdyż jedynym odrzuconym jest wyłącznie Jezus Chrystus. Bezbożnicy mogą czynić, co im się żywnie podoba, nie są po prostu w stanie udaremnić swego zbawienia. Nie osiągną z całą pewnością stanu i losu odrzuconych, ku któremu w swej bezrozumności wyciągają ramiona, odrzucając Boga.²⁵ Albowiem bezbożny jest również człowiekiem wybranym z tym, że nie żyje on zgodnie ze stanem swego wybrania. Jezus natomiast „obezwładnił zagrożenie”.²⁶ Nawet Judasz jest wybrany „zastąpiony został bowiem przez Pawła”.²⁷

A to ostatnie dla nas ważne pytanie: na czym polega wobec tego zadanie gminy i Kościoła w stosunku do bezbożnych? Barth odpowiada na to pytanie w ten sposób: Jeżeli Boski dekret jest identyczny z wybraniem Jezusa Chrystusa, wtedy mandat wybranej gminy w stosunku do innych polega wyłącznie na głoszeniu Ewangelii.²⁸

Powyższe refleksje Bartha brzmią bardzo dziwnie. Nawet teologowie ewangelicy potrafią ledwie za nim podążyć. O. Weber oświadcza: „Te

¹⁸ Por. Brunner, *Die christliche Lehre*, 376.

¹⁹ Por. Barth, KD II/2, 176.

²⁰ Por. dz. cyt. 177.

²¹ Por. dz. cyt. 181.

²² Por. dz. cyt. 182.

²³ Por. dz. cyt. 350.

²⁴ Por. Brunner, *Die christliche Lehre*, 376.

²⁵ Por. Barth, KD II/2, 351.

²⁶ Por. dz. cyt. 353.

²⁷ Por. dz. cyt. 530.

²⁸ Por. dz. cyt. 358.

pomysły wywołują wrażenie, jakbyśmy znajdowali się w najwyższych partiach szczytów górskich: powietrze tu rozrzedzone, pełno tu czeluści i otchłani."²⁹

Powyższe krótkie uwagi dotyczące suwerenności Boga i nauki o wybraniu pozwalają nam może zrozumieć, dlaczego to nauka o sakramentach odgrywa u Bartha tak minimalną i marginalną rolę. W tym układzie nie ma właściwie już dla niej miejsca szczególnie z powodu ujęcia predestynacji, dyskusyjnej pod każdym przecie względem. W ostatnim tomie swojej *Dogmatyki kościelnej* odrzucił Barth konsekwentnie chrzest jako sakrament. Byłoby sprawą zajmującą dowiedzieć się, co miałby on do powiedzenia o drugim i ostatnim sakramencie, o Eucharystii, gdyby dane mu było doczekać się wydania odnośnego tomu. Jego nauka o predestynacji wręcz uniemożliwia każdą myśl teologiczną o sakramentach. Albowiem człowiek wierzący ontycznie nie jest w stanie popełnić grzechu, sprzeciwić się Bogu. Sakrament tym bardziej nie przynosi pożytku bezbożnikowi. Ludzie usprawiedliwieni przez wiarę mieliby w stosunku do ludzi bezbożnych tylko i wyłącznie jedno zadanie do spełnienia: głoszenie Ewangelii.

Pogląd na wszystko przenikającą i wszechogarniającą naukę o predestynacji, która po wnikliwej analizie, jak to zauważyliśmy, wykazuje swe słabe strony, ułatwi nam zrozumienie, że Barth w swej teologii daleko silniej akcentuje słowo aniżeli sakrament. Tak np. zakwestionował chrzest jako sakrament. Jednakże staranne badania, będące aktualnie w toku, ukazują wypowiedzi Bartha w korzystniejszym świetle od wrażenia, jakie wywołują one na pierwszy rzut oka. Barth rozmieszcza akcenty, sprawiając, że pewne prawdy występują w świetle szczególnie jaskrawym, inne zaś ulegają zaciemnieniu. Niewątpliwie ma rację w tym, co mówi o chrzcie z Ducha. Nie można się natomiast z nim zgodzić, gdy ponadto skraca on i zaniedbuje wypuklenie znaczenia chrztu z wody, choć i tu obowiązuje reguła, iż wszystkie wypowiedzi Bartha interpretować można tylko w ich kontekście.

W dalszych wywodach pragniemy zająć się bezpośrednio ujęciami sakramentu przez Bartha. Najpierw zwrócimy uwagę na odnośne jego wypowiedzi, które nie uległy wpływowi jego nauki o wybraniu. Następnie przedstawimy osobno koncepcję sakramentu, zaprezentowaną w ostatnim tomie *Dogmatyki kościelnej*.

B. Pojęcie sakramentu według K. Bartha w przekroju aż do swego ostatecznego kształtu w r. 1967

1. W swej rozprawie pt. *Nauka o sakramentach*, wydanej w 1929 r., rozwija Barth mały traktat *De sacramentis in genere*. Nauce tej wyznacza jednak inne miejsce, nie jako wstęp do *sacramenta in specie*, lecz jako końcowy rozdział dogmatyki o poszczególnych sakramentach. Podkreślony zostaje zdarzeniowy charakter sakramentów. Najpierw musi się coś zdarzyć, potem dopiero wolno przejść do tłumaczenia tego wydarzenia. Właśnie ów pierwszy, zewnętrznie zaznaczony wstęp do Kościoła, to pierwsze przystąpienie do Ciała Chrystusa w przyjęciu sa-

²⁹ Por. Weber, *Karl Barths Dogmatik* 76.

kramentu ma nosić na sobie charakter nieoczekiwanego, niewytłumaczonego, tylko *a posteriori* wytłumaczalnego wydarzenia. Mowa ludzka ma zamilknąć, aby wpieryw coś się wydarzyło. Potem dopiero niech się odezwie. Jest to znamienne i zasadniczą cechą dla zrozumienia znaczenia sakramentu.³⁰

Sens sakramentu można oczywiście opisać bliżej tylko od strony wypowiedzania. W zakresie głoszenia Barth przypisuje sakramentowi trzy funkcje. Sakrament najpierw gwarantuje, że słowo ma charakter łaski; następnie uwydatnia fakt, iż zbawcze słowo nie jest naszym dziełem; w końcu wydarzenie sakramentalne uwyppukla znaczenie uprzedniej czynności Bożej.³¹

Ponieważ sakramentowi przypada doniosła rola uwyrażnienia słowa, jest on nieodzowny dla Kościoła.³² Barth występuje zdecydowanie jako rzecznik konieczności sakramentów. O ich nieodzowności mówi jednak w dialektycznych paradoksach. Akcentuje ich względną konieczność. Sakramenty są nieodzowne, ponieważ stanowią sposoby interpretacji słowa. Z tego samego też powodu są również całkowicie zbędne. Sakramenty określają przecież tylko słowo Boże. Ponieważ słowo Boże staje się wśród nas obecne w swym podwójnym znaku, tzn. w kazaniu i sakramencie, przy czym i w jednym i drugim wypadku jest tym samym słowem Bożym — gdyż słowo jest także sakramentem, a sakrament słowem — może jednego z tych oznaczeń zabraknąć bez szkody dla człowieka i narażenia go z tego powodu na mniejszą łączność z Bogiem.³³ Już w kontekście tych rozważań Bartha z 1929 r. można zauważyć zapowiedź pytań poruszonych w jego ostatnim dziele, mianowicie: „Kto afirmuje chrzest dzieci, nie będzie mógł w żadnym wypadku twierdzić przeciwieństwa, to znaczy zaprzeczyć absolutnej konieczności tego sakramentu.³⁴

Względna nieodzowność sakramentu w znaczeniu relatywnym usiłuje Barth uzasadnić także z innego punktu widzenia. Podwójne ujęcie słowa Bożego (jako kazania i sakramentu) skierowuje się do całego człowieka, podobnie jak słowo Boże jest Słowem Wcielonym.³⁵ Ze stanowiska katolickiego można tego rodzaju sposobowi dowodzenia przyznać rangę dowodu z odpowiedniości. W przytoczonym sensie sakramentowi przypadałaby ponownie funkcja pedagogiczna czy raczej kognitywna: Punkt Archimedesowy, w którym Bóg staje się dla mnie obecny i z którego to punktu ja, sam kierowany posłuszeństwem, muszę zdobyć się na odwagę, aby uznać siebie samego za obdarzonego łaską, musi zasadniczo być znakiem również w tym drugim, szczególnie wyrazistym sensie, tzn. w sensie kognitywnym.³⁶

Dla wykazania relatywnej konieczności sakramentów uwydatnia Barth jeszcze trzeci wzgląd. Sakrament stanowi rękojmię i nieomijalną barierę przeciwko niezrozumieniu samego słowa Bożego. Bez tego łatwo można by ulec pokusie stania się zdrajcą słowa Bożego.³⁷ Sakrament jest ową barierą, stojącą na straży tajemnicy i tym samym Boskiej zbaw-

³⁰ Por. K. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten*, Zwischen den Zeiten 7 (1929) 428.

³¹ Por. dz. cyt. 429.

³² Por. tamże.

³³ Por. dz. cyt. 437.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. dz. cyt. 438.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. dz. cyt. 440.

czej prawdy.³⁸ Stoimy tu więc ponownie wobec kognitywnej właściwości sakramentów: ich zadaniem jest wskazywanie na tajemnicę, na misterium w istocie swej mimo wszystko zakryte. Chodzi po prostu o pieczołowite strzeżenie tajemnicy.³⁹

W nawiązaniu do tego Barth atakuje pansakramentalistyczną naukę Wiklefa, według której wszystko, co wokół nas jest widzialne, stanowi znak niewidzialnej łaski Bożej, a więc jest sakramentem. Pogląd ten, zdaniem Bartha, odziera sakrament z jego tajemnicy. Prawdziwy sakrament jest jednakże zdeterminowany i w tej właśnie formie strzeże tajemnicy i jest tajemnicą Boga.⁴⁰ Suwerenność Boga dokonała tu wyboru wyznaczając poznawczej funkcji sakramentu rolę, która ujawnia nam zasadniczą i nieprzeniknioną utajoność słowa Bożego.⁴¹

2. Niezależnie od tego głoszonemu słowu przysługuje bezapelacyjne pierwszeństwo przed sakramentem. Nadrzędności tej przysługuje ten sam stopień pewności, jak prawdzie, że niebo stworzone znajduje się u góry, a ziemia na dole, jak pewne jest, że człowiek jest najpierw duszą, potem ciałem, jak pewną jest rzeczą, że pierwszeństwo ma rozkaz „Nauczajcie narody!” przed rozkazem „Chrzcijcie je!”⁴² W tym sensie, akcentuje Barth, Kościół ewangelicki cieszy się właściwością Kościoła głoszącego kazanie, a nie Kościoła sakramentów. Stosunek ten wywodzi się z zasadniczego podporządkowania sakramentu słowu. Barth w nawiązaniu do tego wspomina również przyporządkowanie sakramentu słowu.⁴³

Tę nadrzędność słowa w stosunku do sakramentu uwydatniamy tu, idąc w ślad Bartha, ze szczególną siłą, gdyż z zagadnieniem tym wiążą się dla naszego teologa ważne konsekwencje. Najpierw — naszym zdaniem — osłabiona zostaje przez to relatywna, przedtem dość silnie wypunktowana nieodzowność sakramentów, gdyż właśnie z tego powodu sakramentowi w ogóle nie można przypisywać roli przyczynowej. Pogląd ten opieramy na czwartym wydaniu dziełka Bartha: *Nauka kościelna o chrzcie* (1953). Tę rozprawę można uważać za prekursorkę nauki przedstawionej w ostatnim tomie *Dogmatyki kościelnej*. Z naciskiem należy ponownie wskazać na znaczenie poznawcze sakramentu w refleksjach Bartha. Odnośnie pogląd niech bez osłonek wykaże kilka cytatów. W nawiązaniu do rzymskiej, luterkańskiej i anglikańskiej nauki o chrzcie nie można twierdzić, że chrzest z wody udzielony przez Kościół jako taki stanowić miałby przyczynowy i sprawczy środek, udzielający człowiekowi odpuszczenia grzechów, Ducha Świętego a nawet wiary, udzielający mu łaski Bożej potrzebnej do zbawienia i osiągnięcia wiecznej szczęśliwości, uzdalniający do włączenia go w przymierze Bożej łaski i wcielenia w Kościół.⁴⁴

Na czym więc według Bartha polega istota sakramentu? W chrzcie nie mamy do czynienia z przyczyną, lecz z poznaniem zbawienia — mówi Barth powołując się na Kalwina.⁴⁵ Zbawczotwórcze znaczenie przysługuje tylko i wyłącznie słowu i dziełu Jezusa. Ponownie akcentuje się,

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. dz. cyt. 441.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. dz. cyt. 435 n.

⁴³ Por. dz. cyt. 436.

⁴⁴ Por. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* 17.

⁴⁵ Por. dz. cyt. 18.

że: Zbawia nie sakrament, o ile zbawienie oznaczać ma proces pojednania, odrodzenia, zbawienia w wierze, lecz w tym znaczeniu jedynie zbawcze słowo i dzieło Jezusa Chrystusa i wiara w niego ma również sakramentalny wymiar i kształt.⁴⁶ Owo jedynie zbawiające dzieło i słowo Boże ze strony przyjmującego zbawienie chce być widziane, słyszane, odczuwane, smakowane, zrozumiane, przestrzegane, przezeń być poznane i doświadczone w najszerszym znaczeniu pojęciowym.⁴⁷ To wszystko dokonuje się w sakramencie, którego tendencja poznawcza zmierza właśnie w tym kierunku. Niezależnie od tego chrzest jest prawdziwym sakramentalnym zdarzeniem. W chrzcie Chrystus mówi w sposób jak najbardziej osobisty, że również dla niego umarł i zmartwychwstał, a tym samym również człowiek jest sojusznikiem Jego przymerza. W chrzcie Chrystus wzywa i zobowiązuje człowieka, aby stał się tym, kim On jest w Nim. Chrzest jest Chrystusową pieczęcią na liście, pisanym przez Jego Osobę i Jego dzieło, listem, który otrzymaliśmy już przez wiarę; *obsignare*: na tym polega właściwe dzieło chrztu.⁴⁸

Po tych wszystkich wypowiedziach Barth ob staje znów zdecydowanie przy swoim poglądzie, że mimo to wszystkie wyżej wymienione atrybuty sakramentu można zastosować do chrztu w tradycyjnym znaczeniu. Chrzest oczyszcza tedy, odpuszcza grzechy, udziela łaski itd., ale tylko w dopiero co wykazanim sensie, tzn. o tyle, o ile jest prawdą, że chrzest o tym wszystkim autentycznie nas informuje,⁴⁹ że wszystko to o chrzcie powiedziano nam rzeczywiście.

Nawiązując do tego, zapytuje Barth katolików, luteran i anglikanów, czy to prawda, że jego wywody pomniejszają znaczenie chrztu. Gdyby rzeczywiście tak być miało, wtedy na teologach niekałwińskich spoczywałby ciężar dokonania lepszej roboty teologicznej w sensie jej bardziej adekwatnego sformułowania⁵⁰.

W pewnej krytycznej wypowiedzi wymierzonej przeciwko wszystkim rodzajom nauki chrześcijańskiej o chrzcie Barth wplata jeszcze i ten zarzut, że omawiając ten sakrament nie zdołali oni dotąd odkryć tkwiącego w nim elementu uwielbienia, momentu samoobjawienia się Boga. Albowiem w chrzcie daje Bóg poznać wielkość swej łaski, manifestuje „oświecenie”⁵¹. Każdy akt chrztu jako taki jest nie tylko gwarancją życia, lecz publicznym wzmocnieniem chwały Bożej⁵². Tą piękną myślą wskazał Barth na nową cechę sakramentu — jest on mianowicie wyrazem uwielbienia Boga. Z tego wynika dla niego jeszcze i ten ważki dla sakramentu wniosek: chrzest stanowiący w życiu Kościoła tak wielką wartość, nie powinien w zasadzie stanowić aktu uroczystości prywatnej czy rodzinnej, zasadnicze jego miejsce jest w ramach publicznego nabożeństwa odprawianego przez całą gminę.⁵³

Problem przyczynowości sakramentu, stanowiący pewnie najtrudniejsze dla Bartha zagadnienie w całej jego nauce o sakramentach, doznaje nowego naświetlenia w innym jeszcze kontekście, mianowicie poprzez analizę pojęcia znaku. Barth odkrywa w tej problematyce splot trzech

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. dz. cyt. 19.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. dz. cyt. 20.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. dz. cyt. 21.

⁵² Por. dz. cyt. 22.

⁵³ Por. tamże.

zagadnień, którego zadowalające rozwiązanie jest jego zdaniem prawie nieosiągalne.⁵⁴ W rachubę wchodziłyby tu trzy próby rozwiązania: sakrament działa albo mocą subiektywnej wiary przyjmującego (odpowiedź zwinglińska), albo *ex opere operato* (tłumaczenie katolickie), albo działa poza tą przeciwstawnością jako po prostu moc Boża, z której jedynie pochodzić może wiara człowieka i karmić się przez sakrament (odpowiedź kalwińska).

Barth dystansuje się od tego poglądu, według którego sakramentalnemu znakowi z natury przysługiwałaby własna skuteczność. Nie mocą immanentnej treści znaczeniowej kąpieli, jedzenia i picia są one sakramentami⁵⁵, one tzn. elementarne zdarzenia związane ze znakami sakramentalnymi. Wszelki symbolizm sprawczy sakramentów należy odrzucić.

Barth uważa również, że chrześcijańskim sakramentom należy odmówić prawa do jakiegokolwiek oryginalności historyczno religijnej. Sakramenty leżą na tej samej płaszczyźnie co pogańskie rytury inicjacyjne i kultyczne uczty, należą one w całości do trwałego inwentarza świata zjawisk religijnych.⁵⁶ Potrzeba dopiero modlitwy, aby te ludzkie czynności, to „dzieło ludzkie” stało się dziełem Bożym.

Na pytanie, w jaki sposób ten ludzki i ziemski proceder staje się skutecznym znakiem sakramentalnym, Barth udziela trzech odpowiedzi. Najpierw samo ustanowienie Chrystusa wyposaża sakramenty w pewną skuteczność. Decydujące znaczenie ma tu wola Boża. Podobnie jak słowo głoszone staje się słowem Bożym przez to, że zostaje wypowiedziane w posłuszeństwie wobec Chrystusa, tak elementarne zdarzenie staje się tu sakramentem, *verbum visibile*, przez to, że dokonuje się w posłuszeństwie wobec tego samego Chrystusa, który jako Wcielone Słowo jest prototypem obydwu aktów, głoszonego słowa i sakramentu.⁵⁷ Oczywiście można mówić tylko o dwóch sakramentach.⁵⁸ Sakrament zostaje wyposażony w pewną skuteczność najpierw przez wypowiedziane słowo Kościoła, nierozłącznie towarzyszące sakramentowi. Nie jest to jednak słowo w znaczeniu katolickim lub luteranckim; zwykłą recytację słów konsekracyjnych Barth nazywa wspólnie z Kalwinem *magica incantatio*. Chodzi tu raczej o odpowiedzialnie przez Kościół przyjęte i głoszone świadectwo biblijne⁵⁹. Ono to decyduje o konsekracji. Barth podkreśla ponownie: wtedy i tam, gdzie towarzyszy mu *viva vox ewangelii*, sakrament jest konsekrowanym, skutecznym sakramentem w odróżnieniu od czczego ceremoniału kościelnego.⁶⁰ W końcu, odpowiada Barth, moc zbawcza sakramentu wyraża się w aktualności Boskiego samoobjawienia w stosunku do przyjmującego sakrament.⁶¹ Moc sakramentu nie ma oczywiście nic do czynienia z moralnym stanem szafarza. Barth *a limine* sprzeciwia się jednak skuteczności sakramentu *ex opere operato*. Moc zbawcza sakramentu kryje się zarówno poza ludzkim szafarzem, jak i przyjmującym sakrament. Ma ona swe podstawy w aktualizującym się Boskim samo-

⁵⁴ Por. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten* 443.

⁵⁵ Por. dz. cyt. 444.

⁵⁶ Por. dz. cyt. 445.

⁵⁷ Por. dz. cyt. 446.

⁵⁸ Por. dz. cyt. 447.

⁵⁹ Por. dz. cyt. 448.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże.

objawieniu. Należy tu pamiętać o wolnym świadectwie Ducha Świętego. Przemawia On i słucha w kazaniu, udziela się i otrzymuje Go również w sakramentach. Sprawia ich skuteczność w udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów.⁶² Barth akcentuje z naciskiem wolne działanie Boga w dokonywaniu się sakramentów.⁶³

3. Przypatrzmy się teraz bliżej wzajemnemu stosunkowi słowa do sakramentu. Wzajemny stosunek obu tych rzeczywistości do siebie stanowi przecie jądro wszystkich wywodów Bartha. Jednego nie można zrozumieć bez uwzględnienia drugiego. Ewangelia i sakrament stanowią nierozdzieloną całość, są zrosnięte w sposób nierozzerwalny. Problem sakramentu jest również problemem głoszonego i pisanego słowa. Para terminów: słowo — sakrament jest wymienna, to znaczy, słowo jest sakramentem, sakrament jest słowem.⁶⁴ Charakter znaku przysługuje słowu Bożemu zarówno w jego charakterze *verbum audibile*, jak i w jego charakterze *verbum visibile*. Zmysłową właściwość słowa można oczywiście rozpoznać wyraźnie już w *verbum audibile*. Bardziej charakterystyczna dla zmysłowości jest jednak wizja. I o to właśnie chodzi, gdy mówimy o sakramencie albo znaku w znaczeniu szczególnie wyrazistym: nie chodzi o prawdę, przemawiającą do nas przez nasz rozum, lecz o rzeczywistość, docierającą do nas poprzez zmysły.⁶⁵ Podobnie jak Wcielony Logos, tak również słowo Boże pragnie swoją uchwytną zmysłami widzialność objawić w sakramencie.⁶⁶

Mimo wspomnianego już przyporządkowania przysługuje słowu zdecydowane pierwszeństwo w stosunku do sakramentu. Bliższe o tym szczegóły podane zostały w związku z omawianiem przyczynowości chrztu. Barth to swoje przekonanie potwierdza jeszcze silniej na innych miejscach. Przestrzega na przykład przed wyobrażeniem, jakoby subiektywność głoszonego słowa przeciwstawiała się obiektywności sakramentu. Uważa, że w takim ujęciu sprawy kryje się jawny błąd. Prawdziwa obiektywność nie jest zawarta w sakramencie, lecz w Piśmie św., w Chrystusie. Gdybyśmy szukać jej mieli w sakramencie, znaczyłoby to nie więcej ani mniej, jak zaparcie się osiągnięć Reformacji⁶⁷. W późniejszych swych pismach ukazujących się po wydaniu *Nauki o sakramentach* w 1929 r., Barth coraz bardziej stanowczo akcentuje zdarzeniowy charakter sakramentów jako ich *proprium*, które wyróżnia je silniej od głoszonego słowa. W swoim *Credo* w odpowiedzi na pytanie jednego ze swych słuchaczy powiada: „Wydaje mi się, że sakrament dochodzi do głoszonego słowa z tym jednak, że: Tu nie tylko się mówi, lecz tu dzieje się coś... Do mówionego słowa dołącza się czynność.”⁶⁸ Barth powtarza wzmiankowany już przedtem postulat: Pełne nabożeństwo musiałyby rozpoczynać się chrztem, po którym następuje głoszenie słowa, i zakończyć się winno Wieczerzą Pańską. W ten sposób wszelki „ruch liturgiczny” stałby się zbyteczny.⁶⁹ Ten natarczywy, iście biblijny problem jest w Kościele ewangelickim po dziś głosem wołającego na pustyni.

Ścisła przynależność słowa do sakramentu i sakramentu do słowa

⁶² Por. dz. cyt. 448 n.

⁶³ Por. dz. cyt. 434.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. Barth, *Credo* 170.

⁶⁸ Por. dz. cyt. 171.

⁶⁹ Por. tamże.

prowadzi u Bartha niemal do stopienia się jednego i drugiego w organiczną całość. W objaśnieniu 66 pytania *Katechizmu Heidelberskiego* stwierdza się, że w sakramentach chodzi o określony kształt przepowiadania.⁷⁰ Z tego twierdzenia Barth wnioskuje konsekwentnie, w formie pytania, czy mianowicie nie byłoby rzeczą bardziej stosowną odrzucenie w ogóle pojęcia sakramentu, ponieważ pod względem teologicznym jest ono zbyt obciążone⁷¹. Ponieważ zdaniem Bartha Nowy Testament nie zawiera żadnych wskazań w odniesieniu do sakramentów, lecz mówi tylko o chrzcie i Wieczerzy Pańskiej, proponuje nasz teolog zastąpienie pojęcia „sakramenty” pojęciem „świadczenia o charakterze zdarzeniowym”. Nowe pojęcie jest rzekomo bardziej celowe i przewyższa dalece sakramenty w ich funkcji znaków. Albowiem pojęcie znaku również dlatego wprowadza w błąd, że umożliwia błędny kontrast w stosunku do *res*, o ile nasuwa myśl o rzeczy oznaczającej. Tu zaś nie chodzi o rzecz, lecz o akt. Podobnie jak kazanie stanowi część historii, historii słowa, tak chrzest i Wieczerza Pańska są historią czynu.⁷²

W tych samych wywodach na temat *Katechizmu Heidelberskiego* Barth ponownie omawia przyczynowy charakter obu sakramentów, dochodząc do odrzucenia wszelkiej mocy zbawczej sakramentów. Powiada, że chrzest i Wieczerza Pańska, podobnie jak wszystkie inne zdarzenia, są procesami właściwymi człowiekowi. Jak mogłyby one bowiem same z siebie i przez siebie być skuteczne? Duch Święty, sam Bóg, stwierdza przez te czynności istnienie swojej rzeczywistości dla nas.⁷³ Istnieje werbalna i realna postać Ducha Świętego. Rozróżnianie obu tych postaci (głoszonego słowa i sakramentu) nie miałyby w ogóle sensu. Sakramenty stanowią dla nas jedynie lepszą okazję do zrozumienia Ewangelii.⁷⁴ Barth dociera tu do przyczyny konieczności sakramentów: kto je bowiem odrzuca lub nimi gardzi, traci możliwość potwierdzenia swojej wiary.⁷⁵

4. To osłabienie znaczenia sakramentów w nauce Bartha narzuca pytanie, jaką rolę przy ich dokonywaniu się odgrywa wiara? Czy wierze przypada rola przyczynowa?

Również i na to pytanie odpowiada Barth w sensie stale przez siebie akcentowanego kognitywnego rozumienia sakramentów. Wiara nie konstytuuje sakramentu. Spełnia ona funkcję pouczenia. Gdy ktoś przyjmuje sakrament — Barth ma na myśli chrzest — udziela po prostu odpowiedzi na pytanie o Boską pewność i Boski autorytet słowa, które człowiek uprzednio usłyszał i w wierze już przyjął i potwierdził.⁷⁶ Jako wierzący człowiek przyjmując chrzest, oznajmia publicznie, że został uratowany przez Chrystusa.⁷⁷ W chrzcie wiara upewnia człowieka, że w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa również i on umarł i zmartwychwstał.⁷⁸

Dla wskazania wierze właściwego miejsca w sakramencie rozprawia się Barth z odnośnymi poglądami zwinglijańskimi, katolickimi i luteran-

⁷⁰ Por. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, München 1947, 89.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. dz. cyt. 91.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* 30.

⁷⁷ Por. dz. cyt. 21.

⁷⁸ Por. dz. cyt. 41.

skimi. Wpierw odrzuca pogląd Zwingliego, który wierze przyjmującego przypisuje moc przyczynową. Barth zauważa przy tym, że tego rodzaju pogląd godzi w suwerenność Boga. Idąc za myślą Zwingliego, człowiek w przyjmowaniu sakramentu pozostałby sam i byłby skazany na siebie samego, jeżeli moc znaku, moc Chrystusa nie jest inna od siły jego wiary.⁷⁹ Barth podkreśla obecność sakramentalną i czynność Chrystusa⁸⁰ zasadniczo transcendentną, uprzedzającą wiarę. Wiara ze swej istoty oczywiście jest jakoś związana z sakramentem. Ale: obecność i działanie Chrystusa przede wszystkim wywołuje wiarę, a następnie dopiero ją przenika. Odnosi się to do słowa. Dotyczy również sakramentu.⁸¹

Odrzuciwszy subiektywne ujęcie łaski, przeciwstawia się Barth również jej obiektywizacji, którą głosi rzekomo nauka katolicka. W jej sakramentalizmie dzieją się rzeczy, nie mające już nic wspólnego z wiarą, jak np. sakramentalny „charakter” w trzech sakramentach. Barth pyta: gdzie pozostaje znak, gdy pozbawiono go jego elementarnej istoty, jeżeli jego właściwością ma być *efficere* górujące nad jego *significare*, jeśli ma powodować skutek, który już wcale nie jest skutkiem znaku, który nie jest już słowem, lecz oczywiście bezpośrednim przekazaniem ontologicznego przeobstwienia zamiast przyobiecanej łaską.⁸² Momenty magiczne zarzuca zresztą Barth nie tylko katolicyzmowi, lecz również Lutrowi. Jak tam, tak i u niego znak pozbawiony jest swego charakteru znaku, jego tajemnica zniweczona przez dokonanie jego obiektywizacji. Zachodząca między rzeczą i znakiem różnica została po prostu zniesiona.⁸³ Obiektywizującą metodę katolików i protestantów luteranckich Barth nazywa „zdradą popełnioną na tajemnicy”, „uwięzieniem i zamknięciem Boga w granicach obiektu”.⁸⁴ Wszystko to oznacza po prostu naruszenie wolnej łaski Bożej, Boskiej suwerenności.

Według Bartha łaski nie można doszukiwać się ani w subiektywnej wierze, ani w obiektywnym znaku. Można ją znaleźć tylko u samego Chrystusa. Cytuje on zdanie Kalwina: *Ad ipsum et sacramentorum et rerum omnium autorem surgere et fides et confessio debent*.⁸⁵ Kalwińskie rozwiązanie zagadnienia — akcentuje Barth — nie jest rozwiązaniem pośrednim i nie jest także stanowiskiem kompromisowym w odniesieniu do nauki katolickiej i ewangelickiej, stoi po prostu ponad jedną i drugą, „w górze”, i zawiera jedynie prawidłowe wyjaśnienie całego problemu przyczynowości. Sakramentalna łaska nie jest tu przypisywana ani wierze jako takiej, ani znakowi jako takiemu. Jedno i drugie oznacza zagrożenie pojęcia sakramentu, a tym samym pojęcia objawienia i Boga. Kalwin w przeciwstawieniu do obu poglądów wyeksponował pojęcie majestatu Bożego i dowartościował wolne, nieskrępowane działanie Jego łaski.⁸⁶

Owo nadrzędne i uniwersalne rozwiązanie Kalwina streszcza Barth w trzech wypowiedziach, mianowicie:

a. W sakramencie Chrystus jest obecny symbolicznie. Obecność symboliczna jednakże nie jest żadnym osłabieniem prawdy, niż-

⁷⁹ Por. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten* 452.

⁸⁰ Por. dz. cyt. 454.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Por. dz. cyt. 455.

⁸³ Por. dz. cyt. 456 n.

⁸⁴ Por. dz. cyt. 467.

⁸⁵ Dz. cyt. 458.

⁸⁶ Por. tamże.

szym stopniem obecności, lecz właśnie pewną określoną formą prawdy: formą znaczenia, formą powiązania zachodzącego między czymś oznaczonym i czymś oznaczającym, słowem formą znaku. Sakrament jako symbol łaski Bożej, lecz zarazem jako symbol wody, chleba i wina sprawia, że Chrystus jest obecny, a sakrament jest prawdą, słowem Bożym w znaku.⁸⁷

b. Sakramentalna obecność ma dla Bartha charakter duchowy, tzn. jej sprawcą jest Duch Święty. Myśl ta, zdaniem Bartha, bardzo uwypatnia moment suwerenności Boga, która to suwerenność nie jest związana względem na nas, lecz wiąże nas z sobą. Sakramentalna jedność, jedność prawdy i symbolu, nie istnieje sama z siebie, nie jest ona również po prostu dana chrześcijanom do rozporządzenia za pośrednictwem kościelnego stanowienia i sprawowania sakramentów.⁸⁸ O duchowej obecności decyduje więc wymiar tego co „w górze”. Sam Duch Święty podnoszący nas ku Chrystusowi, jest *canalis, vinculum et nexus*.⁸⁹

c. W końcu obecność sakramentalna jest obecnością wirtualną. Sprecyzowanie tego diskutowanego pojęcia jest niestety rzeczą trudną. Krótkie jego wyjaśnienie jest u Bartha raczej mglistym opisem stanu rzeczy. Słowa, które zacytujemy, uprawniają do wyciągnięcia wniosku, że *virtualiter* jest równoznaczne z *realiter*: „Obecność i dzieło Boże dokonuje się tam, kiedy i gdzie On sam wyznaje siebie w swoim Kościele. Dzieło Boże oznacza jednak owoc i skuteczność Jego słowa. Znak wskazuje na coś, co następnie zaczynamy w nim dostrzegać. Dokonuje się wtedy usprawiedliwienie i powstaje wtedy wiara.”⁹⁰ Znak gwarantuje właśnie usprawiedliwienie, gwarantuje przyjmującemu, że łaska wybrania poszukiwała go od wieków i znalazła.⁹¹

Villette słusznie wskazuje na to, że całe sakramentalne zdarzenie u Bartha nie sprawia w przyjmującym podmiocie jakiegokolwiek skutku ontycznego. Cały sens sakramentu skierowany jest tylko w stronę potwierdzenia usprawiedliwienia.⁹² Z tego poglądu wyciąga również Barth radykalny wniosek. Jeżeli bowiem do zbawienia nie może w sposób istotny i ontologiczny przyczynić się ani sakrament, ani związana z nim wiara, wówczas chrzest dzieci nie ma żadnego sensu; albowiem wiara odznacza się momentem poznawczym, o którym u nieletnich dzieci mówić nie można. Jako przeciwnik chrztu dzieci występuje Barth już w swojej publikacji *Nauka Kościoła o chrzcie*. Dokładnie do linii poprzednich wywodów przylega również ostatnia przedśmiertna wypowiedź Bartha na temat sakramentu, gdy go całkowicie odrzucił.

5. W zakończeniu naszkicujemy jeszcze myśli Bartha rozrzucone w kilku tomach *Dogmatyki kościelnej*, pomijając tom ostatni. Choć w poprzednich uwagach wspomniano już o szeregu tematach, wracamy tu do niektórych może nawet kosztem powtórzeń. Przy ciągłych zmianach w poglądach Bartha nie wolno przeoczyć ich periodycznego następstwa.

W pierwszym tomie *Dogmatyki kościelnej*, poświęconym kościelnemu przepowiadaniu jako przedmiotowi dogmatyki, ukazany zostaje również sakrament we właściwym, przez Bartha wciąż na nowo ukazującym świetle. Za definicję, względnie opis sakramentu można by ewen-

⁸⁷ Por. dz. cyt. 458 n.

⁸⁸ Por. dz. cyt. 459.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Dz. cyt. 460.

⁹¹ Por. tamże.

tualnie uważać następujące zdanie: „... jest sakramentem, to znaczy symboliczna czynność dokonana w społeczności kościelnej zgodnie z duchem biblijnego świadectwa Objawienia, towarzysząca i potwierdzająca kazanie, czynność symboliczna, która jako taka zmierza do tego, aby dać świadectwo wydarzeniu Objawienia, pojednania i powołania Bożego; wydarzenie to jest nie tylko wypełnieniem lecz uzasadnieniem obietnicy”.⁹³ Zasadnicza myśl tej wypowiedzi jest już znana: przepowiadanie Kościoła pojęte zostaje równocześnie jako kazanie i sakrament. Jedno i drugie należy do istotnej misji Kościoła, nakazanej mu przez Chrystusa.

Na podstawie dalszych uwag Bartha można wyżej wspomniany opis bardziej rozwinąć i wskazać kilka narzucających się cech, jakie nie przysługują kazaniu, a które jednak w żadnym wypadku nie potrafią oddzielić sakramentu od jego odmiennego sposobu przepowiadania. Dla *proprium* sakramentu byłyby ważne następujące elementy (ich liczba jest dowolna; może ich być więcej lub mniej, zależnie od punktu widzenia):

- a. Sakrament nie może być czymś więcej niż kazanie;
- b. Sakramentowi nie przysługuje żadna samodzielność obok kazania; stanowi on tylko potwierdzenie i przypieczerowanie głoszonego słowa;⁹⁴
- c. podczas gdy kazanie zawiera obietnice, funkcją sakramentu jest unaocznienie w szczególniejszy sposób charakteru zdarzeniowego tej obietnicy i oddzielenie jej od wszelkich poczynań ludzkich;
- d. wskutek tego sakrament nie może konstytuować się w dalszych słowach, lecz pozostaje po prostu czynnością;
- e. aby nie zatracić swego charakteru przepowiadania, musi sakrament, dokładnie tak samo jak kazanie, przedstawiać czynność opartą o Biblię;
- f. mówiąc ponownie w sposób paralelny: czynność ta musi mieć kształt reprezentatywny, podobnie jak również kazanie jest słowem reprezentatywnym;
- g. przedmiotem tej funkcji reprezentatywnej sakramentu jest Objawienie, pojednanie i powołanie.⁹⁵

Streśćmy powyższe elementy własnymi słowami Bartha: „Obietnica w formie aneksu do kazania, czynność w odróżnieniu od samego słowa, zgodność z Pismem św., symboliczno-reprezentatywne odniesienie do nieodwołalnego Objawienia — oto decydujące cechy pojęcia sakramentu”.⁹⁶

Po tym teologiczno-słownym wyjaśnieniu sakramentu, jako aneksu do kazania, Barth występuje przeciwko Kościołowi katolickiemu, jako Kościołowi sakramentów, zarzucając jego dogmatyce zachowanie *silentium altissimum* w stosunku do kazania.⁹⁷ Barth wyrokuję surowo, mówiąc, że kazanie nie jest żadnym konstytutywnym elementem w pojęciu katolickiego kapłaństwa.⁹⁸ W przeciwieństwie do tego akcentuje radykalną wzajemną przynależność kazania i sakramentu: „Nie sam sakrament, a także nie samo kazanie oraz, ściśle mówiąc, również nie kazanie i sakrament lecz: kazanie w r a z z sakramentem, wraz z widzialną czynno-

⁹² Por. Villette, *Foi et sacrement* II 293.

⁹³ Barth, KD I/1, 56 n.

⁹⁴ Por. dz. cyt. 61.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Dz. cyt. 62.

⁹⁷ Por. dz. cyt. 67.

⁹⁸ Por. dz. cyt. 68.

ścią, która potwierdza ludzkie słowo jako dzieło Boskie, to wszystko stanowi element konstytutywny, poglądowe centrum życia Kościoła."⁹⁹

Temat identyfikacji kazania i sakramentu podejmuje Barth również w tomie I/2 swej *Dogmatyki kościelnej*. Obie formy głoszenia słowa (kazanie i sakrament) ujmuje on w coraz ściślejszym powiązaniu ze sobą. Odzwierciedleniem takiego wniosku są jego słowa: „Wszystkie momenty zawarte w owych definicjach, że sakrament jest przez Chrystusa ustanowionym znakiem *rei sacrae*, czyli łaski Bożej w Chrystusie, że jego celem jest *sanctificatio* człowieka, jego funkcją — przydzielenie obiektywnie dokonanego i wypowiedzianego pojednania poprzez służbę określonych ludzi — wszystko to nie należy oczywiście do *proprium* sakramentu w stosunku do kazania, lecz podkreśla tylko ogólne te powiązania, obejmujące również sakrament."¹⁰⁰ Właśnie *proprium* sakramentu przy tego rodzaju powiązaniu i stopieniu z kazaniem można upatrywać w tym, że sakrament jako czynność jest oczywiście stosunkowo bardziej wymowny od słowa w wyrażaniu rzeczywistości, która również jest przedmiotem kazania, a która jednak w samym słowie nie osiąga takiej wyrazistości, jak to jest możliwe do osiągnięcia poprzez czynność.¹⁰¹ Barth wyjaśnia to na przykładzie wziętym z prologu Ewangelii św. Jana: *hó lógos sárks egéneto* (J 1, 14). Wypowiedź ta stanowi oczywiście przedmiot kazania. Sakrament jednakże uzmysławia w sposób jedyny w swoim rodzaju słowa *sárks* i *egéneto*, a więc Boże objawienie jako zdarzenie. Sakrament uwydatnia więc charakter znaków, w jakie Bóg wyposaża głoszone słowo, i to stanowi jego *proprium* obok kazania i jego *proprium* w całym życiu ludu Bożego, tworzącego Kościół.¹⁰²

Barth dochodzi ponadto do przekonania, że w wypadku posługiwania się obciążonym pod względem teologicznym pojęciem sakramentu — należałoby słowo *sacramentum* ujmować raczej w znaczeniu *pars pro toto*. Albowiem miano sakramentu przysługuje całemu Objawieniu w totalnym jego znaczeniu. Również Objawienie stanowi w swej całości zawsze *signum visibile, symbolum externum* jest znakiem w porządku natury i w czynności dokonywanej przez ludzi.¹⁰³

Całą problematykę konieczności sakramentów Barth nazywa w tym kontekście dzieciennym pytaniem, urągającym wszelkiej teologicznej powadze. Problematyka ta jest po prostu nie do rozwiązania bez naruszenia suwerenności Boga. Sakramenty są nieodzownymi środkami łaski tylko o tyle, o ile nie można ich oddzielić od życia dzieci Bożych, tzn. stanowią one znaki porządku i utrzymywania życia.¹⁰⁴

Na zagadnienie zbędności sakramentów rzuca również światło chrystologia Bartha. Pierwszym właściwym i jedynym sakramentem jest sam Syn Człowieczy, Chrystus. W Nim bierze początek wszelka sakramentalność i to w dwóch kierunkach: sięga wstecz, znajdując swe odzwierciedlenie w narodzie izraelskim, którego Mesjaszem jest Chrystus; sięga ona również naprzód, znajdując swój wyraz w egzystencji apostołatu i w Kościele.¹⁰⁵ W czwartym tomie swej *Dogmatyki kościelnej* Barth formułuje ważne pytania zasługujące na to, by je zacytować bez skrótów:

⁹⁹ Dz. cyt. 71.

¹⁰⁰ Barth, KD I/2, 251.

¹⁰¹ Por. tamże.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ Por. dz. cyt. 252 a także: KD II/1, 56.

¹⁰⁴ Por. KD I/2, 252 n.

„Czy Kościół postąpił właściwie, gdy zaprzestał upatrywać w Tajemnicy Wcielenia, a więc w *nativitas Jesu Christi*, w Świętej Nocy, j e d e n, j e d y n y, r a z n a z a w s z e dokonany sakrament, z którego rzeczywistości żyje Kościół jako jedna postać jednego Ciała swej Głowy, mianowicie jako historyczno-ziemską formę egzystencji Jezusa Chrystusa w okresie między Jego Wniebowstąpieniem i powtórным przyjsciem? Czyż rzeczywiście nie dość mu na darze i na przyjmowaniu tego jedyne-go Sakramentu, którego rzeczywistość ma Kościół poświadczać w świecie przez głoszenie słowa Bożego oraz przez szafarstwo chrztu i Wieczerzy Pańskiej, a której to rzeczywistości nie może on jednak uaktywnić ani przez chrzest i Wieczerzę Pańską, ani przez głoszenie słowa Bożego, ani przez swoje poczynania, ani w jakikolwiek sposób ją reprezentować i powtarzać? W jakikolwiek sposób nie interpretowano by tych sakramentów (a także sakralnego charakteru Kościoła i jego działań w ogóle), należy zapytać o to, co się stało, na co się zdobyto i właściwie co takiego podjęto, ustawiając specjalne sakramenty, względnie specyficzne sakramentalne zdarzenia o b o k j e d n e g o sakramentu, jaki dokonał się i istnieje w Osobie Jezusa Chrystusa?¹⁰⁶

Te ostro zarysowane pytania Bartha niech stanowią przejście do stanowiska, jakie zajął on w ostatnim tomie (IV/4) swej *Dogmatyki kościelnej*. Barth odmawia tam chrztowi sakramentalności.

C. Pojęcie sakramentu w tomie IV/4 *Dogmatyki kościelnej*

Omawiając powyższy temat, nie chodzi nam tylko o zbadanie nowych poglądów Bartha na zagadnienie chrztu, przedstawionych w wymienionym tomie. Właściwy cel analizy jest szerszy, mianowicie zmierzamy do uchwycenia samego pojęcia sakramentu i to w oparciu o nowe ujęcie nauki o chrzcie przez Bartha.

1. Na samym początku streścimy tezę bazylejskiego teologa jego własnymi słowami: „Idąc za nauką Nowego Testamentu nie można według wszelkiego prawdopodobieństwa pojmować chrztu jako dzieło Boże i słowo łaski, oczyszczające i odnawiające człowieka; nie stanowi więc chrzest „misterium”, nie jest więc „sakramentem” w znaczeniu panującej powszechnie tradycji teologicznej.”¹⁰⁷ Nie wiemy, do jakiego wyniku doszedłby Barth, gdyby taką samą metodę teologiczną zastosował przy analizie Eucharystii, co zresztą zamierzał uczynić. W oparciu o powyższą tezę, wymagającą bliższego wyjaśnienia, Barth odrzuca pojęcie sakramentu i znosi je zupełnie. Barth przyłącza się zresztą do tezy swego syna Marka, który przedstawił ją w swojej rozprawie: *Czy chrzest jest sakramentem?* (1951). Książka ta nie spotkała się z większym echem. Dopiero gdy z radykalną tą tezą wystąpił publicznie sławny i sędziwy ojciec, a i to „nieco ostrożnie”¹⁰⁸ — jak sam się wyraził — zwrócono na nią powszechną uwagę. Zdumienie i konsternacja ogarnęły nawet teologów ewangelickich, którzy nie mogli pójść tak obraną drogą. Na wypowiedź Bartha, że nadejdzie czas, kiedy to przyzna mu się rację *ex post*,¹⁰⁹ zarea-

¹⁰⁶ Por. KD II/1, 58.

¹⁰⁸ Barth, KD IV/2, 59.

¹⁰⁷ Barth, KD IV/4, 140.

¹⁰⁸ Por. dz. cyt. XI.

¹⁰⁹ Por. dz. cyt. XIII.

gował W. Andersen słowami: „Co się tyczy Ewangelii, wysiłków niepomniejszonego głoszenia biblijnego posłannictwa o zbawczym objawieniu Trójjedynego Boga, możemy tylko ufać, że słowo to się ziści... W odniesieniu do sposobu zastosowania Pisma św. w jego nauce o chrzcie nie możemy się z nim zgodzić.”¹¹⁰

Zaznaczyliśmy w poprzednim odcinku, że silne wyakcentowanie Jezusa Chrystusa jako jedynego i wyłącznego sakramentu utorowało drogę prowadzącą do zniesienia sakramentu. Obok chrystologicznej orientacji Bartha trzeba również zwrócić uwagę na jego pneumatologię, którą rozwinął już w prolegomenach do swojej wielkiej dogmatyki na 300 stronicach (tom I/2). Nauka o Duchu Świętym wpłynęła decydująco na fakt, że Barth odmówił chrztowi sakramentalności.

Chrystologiczno-pneumatologiczna myśl Bartha dotyczy naszego tematu i rzutuje nań decydująco w następujący sposób: nowy, dogłębny zwrot w życiu chrześcijanina, którego sybolem jest chrzest, opiera się na historyczności Jezusa Chrystusa — zaznacza z naciskiem Barth. I właśnie to, że zwrot, mocą którego człowiek staje się chrześcijaninem, znajduje oparcie w historii Jezusa i tam się poczyną, charakteryzuje go jako boskie działanie w odróżnieniu do wszystkich innych zwrotów, zarówno naturalnych, jak i nadnaturalnych.¹¹¹ Ten czynnik historyczny, jak i zdarzenie dokonujące się w czasie, uzasadniają dwa fakty. Po pierwsze Zmartwychwstanie. Przez fakt Zmartwychwstania historia Chrystusa dokonana w czasie nie została bynajmniej zastąpiona i przesunięta w sferę przeszłości przez inną, przeciwnie — w Zmartwychwstaniu historia ta okazała się w swej całości jako nie podlegająca przemijalności czasu, jako nieprzemijalna, jako teraźniejsza w stosunku do wszystkich późniejszych, a nawet wszystkich minionych czasów, gdyż stanowi historię dokonaną raz na zawsze, ważną i skuteczną w aspekcie kosmicznym.¹¹² Po drugie Barth omawia zagadnienie sposobu udziału człowieka w przyobiecany mu zbawieniu. W jaki sposób może jednorazowe dzieło Chrystusa stać się udziałem każdego człowieka i wpłynąć na zmianę orientacji w jego życiu? Obszerny tok myśli Bartha sprowadza się do następującego wniosku: Moc Boskiej przemiany, w której dokonuje się dzieło zapoczątkowania chrześcijańskiego życia u określonych ludzi, jest mocą płynącą z przyjęcia chrztu w Duchu Świętym.¹¹³

Chodzi tu więc o „chrzest z Ducha”, nie o chrzest z wody. Jedyne chrzest z Ducha sprawia łaskę pojednania, tylko z nim związana jest przyczynowość sprawcza. Chrzest z Ducha jest skutecznym, sprawczym, a nawet stwórczym; mianowicie w Boskim znaczeniu sprawczym, w Boskim znaczeniu przyczynowym i w Boskim znaczeniu stwórczym działaniem w stosunku do człowieka i w nim samym.¹¹⁴ Zbawcza sprawczość chrztu z Ducha jest jego właściwością w tak istotnym znaczeniu, że pojęcie sakramentu właściwie tylko do niego może być zastosowane.

Jeśli gdziekolwiek, to tylko tu mogłaby być mowa o sakramentalnym

¹¹⁰ W. Andersen, *Die neue Tauflehre Karl Barths*, Lutherische Monatshefte 8 (1969), 225.

¹¹¹ Por. Barth, KD IV/4, 19.

¹¹² Por. dz. cyt. 26.

¹¹³ Por. dz. cyt. 33.

¹¹⁴ Por. dz. cyt. 37.

zdarzeniu w obiegowym tego słowa znaczeniu: ten chrzest oczyszcza, odnawia, odmienia człowieka całkowicie i rzeczywiście.¹¹⁵

Pojęcie chrztu z Ducha można by scharakteryzować za pomocą pięciu następujących konstytutywnych elementów:

a. Inicjatorem wiary jest jedynie Jezus Chrystus, Sprawca zbawienia człowieka w działaniu Ducha Świętego. To działanie zbawcze nie dokonuje się jednakże w człowieku mocą przyjęcia chrztu z wody. Chrzest z Ducha nie jest identyczny z chrztem z wody. W chrzcie z wody człowiek jedynie opowiada się w sposób bardzo wyrazisty za Chrystusem. Jezus Chrystus sam, wyłącznie On przekształca człowieka w chrześcijanina.¹¹⁶

b. Łaska usprawiedliwienia jest dziełem Ducha Świętego. Działa ona przyczynowo. Jest dla człowieka nie tylko zewnętrznym oświeceniem, lecz jego wewnętrzną, ognistą światłością.¹¹⁷

c. Łaska ta wymaga od człowieka okazania wdzięczności i stanowi dlań przykazanie Boże, za którym powinien on iść. Barth wskazuje tu na podstawy etyki chrześcijańskiej. W poczuciu wolnej decyzji ma człowiek zająć stanowisko wobec łaski udzielonej mu przez chrzest z Ducha.¹¹⁸

d. Nowa, dzięki chrztowi z Ducha dokonana przemiana polega przede wszystkim na odmiennym przeżywaniu współczłowieczeństwa z innymi ludźmi przez w ten sposób oświeconego chrześcijanina, który przecie przyjął braterstwo z Chrystusem. Człowiek odkrywa siebie samego w sposób nieodparty jako towarzysza, współwyznawcę i brata innych ludzi, jako związanego z nimi na życie i śmierć, jako uczestnika ich siły i słabości, ich radości i cierpień, ich małych zwycięstw i większych klęsk, ich całej egzystencji, przedsięwzięć i działań. Może w całości należeć do nich, być jednym z nich, który od nich przyjmuje świadectwa, i tym, który im w zamian wyświadcza przysługi.¹¹⁹

e. Chrzest z Ducha jest dla człowieka początkiem. Nie jest on zatem czymś doskonałym, definitywnym, żadną doskonałością, lecz początkiem ku przyszości, rozbiegiem do skoku ku wartości jeszcze nie spreycyzowanej.¹²⁰ Nowy ten początek jest właśnie tylko zapoczątkowaniem, nie implikującym ani dalszego ciągu, ani postępu.

Tyle w głównych zarysach na temat pojęcia chrztu z Ducha u Bartha. Sam Barth zresztą naszkicował to pojęcie w surowych konturach na czterdziestu stronach swej nowej nauki o chrzcie, podczas gdy całą pozostałą część swego *Fragmentu* (jak sam nazywa ten tom liczący 250 stron) poświęca problematyce chrztu z wody. Taki sposób przedstawiania tematu można by słusznie określić jako niewystarczający, skoro właśnie chrzest z Ducha ma decydować o pozbawieniu chrztu z wody jego teologiczno-sakramentalnych podstaw. U Bartha brak zadawalającej argumentacji za chrztem z Ducha.

2. Należy więc ściśle odróżnić chrzest z Ducha od chrztu z wody. Pierwszy można określić jako czyn Boga, drugiemu wolno przyznać tylko cechy ludzkiej czynności. W stosunku do chrztu z Ducha — bo tylko ten jest chrztem we właściwym znaczeniu — chrzest z wody ma drugo-

¹¹⁵ Por. tamże.

¹¹⁶ Por. dz. cyt. 36.

¹¹⁷ Por. dz. cyt. 38.

¹¹⁸ Por. dz. cyt. 38 nn.

¹¹⁹ Por. dz. cyt. 41.

¹²⁰ Por. dz. cyt. 42.

rzędne znaczenie. Chrzest z wody stanowi ze swej istoty pierwszy kształt ludzkiej decyzji odpowiadającej na Boską przemianę zapoczątkowującą życie chrześcijańskie.¹²¹ Chrzest z Ducha jako czyn Boży zawiera w sobie wołanie skierowane do człowieka, na które winien on odpowiedzieć przez przyjęcie chrztu z wody. Tym samym wypowiedziano tu coś o konieczności chrztu. Barth zauważa: Chrzest z Ducha Świętego nie wyklucza chrztu z wody, nie uzbednia go również, raczej go umożliwia i wymaga.¹²² Chrtu z wody nie można jednak odizolować od jego relacji z chrztem z Ducha; tylko w łączności z nim ma on swój sens i fundament istnienia.

Istotę chrztu z wody Barth przedstawia następująco:

- a. chrzest z wody jest przede wszystkim oczyszczeniem ciała wodą;¹²³
- b. wodzie nie przysługuje żadna moc zbawcza, używa jej się jedynie dlatego, iż człowiek zwykł się nią myć. Poszukiwanie teologii wody w Nowym Testamencie byłoby trudem daremnym;
- c. chrześcijański chrzest z wody ma swój odpowiednik w świecie niechrześcijańskim, mianowicie w chrzcie prozelitów;
- d. Nowy Testament dopuszcza wniosek, że chrzest zawsze i wszędzie był oczywistym zwyczajem;
- e. uderzającym i bezspornym dla Bartha faktem jest to, że nigdzie w Nowym Testamencie nie ma mowy o chrzcie w sposób szczegółowy i tematyczny;
- f. według Nowego Testamentu chrzest jest otwarciem się człowieka, kierowanego wdzięcznością za doznanie łaski Bożej. Symbolizuje on akt jego wolnego postanowienia i jego postępowania, poprzez który daje odpowiedź na czyn Boga;
- g. w końcu Nowemu Testamentowi są dwie sprawy obce: po pierwsze, by ktoś próbował ochrzcić się sam (bez współdziałania gminy); po drugie, by gmina usiłowała ochrzczonemu dać coś więcej ponad proste uznanie jego wiary.¹²⁴

Dla bliższego scharakteryzowania chrztu z wody Barth omawia jego podstawy, cel i znaczenie.

Chrzest chrześcijański znajduje swoje uzasadnienie w fakcie, że sam Jezus przyjął chrzest z rąk Jana Chrzciciela. Jezus tym samym udzielił posłusznie odpowiedzi Bogu Ojcu, który Go powoływał. Ten akt posłuszeństwa stanowi konstytutywny element każdego chrztu chrześcijańskiego. Chrzest z wody musi więc być rozpatrywany oddolnie jako odpowiedź na wezwanie.¹²⁵

Celem chrztu z wody jest dzieło pojednania z Bogiem dokonane w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Cel ten jest więc nie immanentny, lecz t r a n s c e n d e n t n y.¹²⁶ Chrzest z wody sam w sobie jest tylko dziełem człowieka pozbawionym jakiegokolwiek zbawczej mocy immanentnej czy też przyczynowej. Między chrztem Jezusa i wzorowaną na nim praktyką chrześcijańską istnieją oczywiście różnice. Barth wyszczególnia ich sześć, uważając, że można o ich wzajemnym stosunku mówić wyłącznie w komparatywach:

¹²¹ Por. dz. cyt. 49.

¹²² Por. dz. cyt. 45.

¹²³ Por. dz. cyt. 49.

¹²⁴ Por. dz. cyt. 50 nn.

¹²⁵ Por. dz. cyt. 55 nn.

¹²⁶ Por. dz. cyt. 76, 79.

- a. chrzest z wody stanowi bardziej bezpośrednią i natarczywą bliskość królestwa Bożego;
- b. po Zesłaniu Ducha Świętego następuje wielokrotnie udzielanie się Bożego Ducha w chrzcie;
- c. po Zesłaniu Ducha Świętego udziela się chrztu w aspekcie dokonanego już przyjscia Boskiego Sędziego i Jego sądu;
- d. chrzest z wody jest bardziej ukiernkowany w stronę odpuszczenia grzechów;
- e. nie zapoczątkowuje on społeczności, jak chrzest Jana, lecz manifestuje ją i ogłasza;
- f. jest chrztem dokonywanym w imię Zbawiciela Chrystusa.¹²⁷

Barth dociera do najważniejszego momentu swojej nauki o chrzcie, mówiąc o jego *znaczeniu*. Tu ukryte jest *punctum saliens* jego zapatrywań. Tu właśnie jasno wykazuje, że chrzest nie jest sakramentem. Chrzest jest odpowiedzią na jedno misterium, na jeden sakrament dziejów Jezusa Chrystusa, Jego zmartwychwstania, Zesłania Ducha Świętego: on sam jednakże nie jest żadnym misterium, żadnym sakramentem.¹²⁸ Stara augustyńska formułka mogłaby więc brzmieć: *accedit verbum ad elementum et non fit sacramentum*. Następująca uwaga jeszcze bardziej uwydatnia tę nową naukę, zмирzając do całkowitej „demitologizacji” wszelkich poglądów tradycyjnych: chrzest z wody, którego udzielić ma gmina, upragniony przez przyjmujących go kandydatów jest czynnością *ludzka* odpowiadającą aktowi Bożemu w zapoczątkowaniu życia chrześcijańskiego. Chrzest z wody jest również odpowiedzią na chrzest w Duchu Świętym, którego się *domaga*, czynnością *ludzka*, której istota tkwi w *posłuszeństwie* wobec Jezusa Chrystusa, oraz w Nim pokładaną nadzieją.¹²⁹

Barth przechodzi następnie do podbudowania swej tezy wypowiedziami Nowego Testamentu. Postawa wyjściowa jest następująca. Użycie tego pojęcia sakramentu dla określenia chrztu nie zachodzi w Nowym Testamencie.¹³⁰ Kto chrzest nazywa sakramentem, nie może powołać się na Nowy Testament.¹³¹

Następuje analiza egzegetyczna wszystkich odnośnych tekstów Nowego Testamentu: J 3, 25; Hbr 10, 22; Ef 5, 25 i n.; Tt 3, 5; Ga 3, 27; Rz 6, 3—4; Kol 2, 12; Mt 19, 28; J 3, 5; Mk 16, 16; 1 J 5, 5—8; J 19, 33—37.¹³² Kilka powyższych tekstów uważano dotąd za koronnych świadków sakramentalności chrztu. W ich egzegezie Barth przyznaje się tu i tam, że można by ten czy tamten tenor tekstu zrozumieć sakramentalistycznie. Jednakże końcowy wniosek zaokrąglający każdą interpretację brzmi nieodparcie i zdecydowanie: chrzest nie jest sakramentem. W wypadku gdy jakiś tekst zdradza dla Bartha pewne znaczenie sakramentalistyczne — więc słowa, których interpretacja samemu Barthowi sprawia trudności — końcowy wniosek brzmi mniej więcej tak: Niesakramentalnej interpretacji tego miejsca należałoby przyznać pierwszeństwo.¹³³ Wszystkie sakramentalne interpretacje są dla Bartha po prostu obcymi ciałami w niesakramentalnych kontekstach.¹³⁴

¹²⁷ Por. dz. cyt. 83 nn.

¹²⁸ Por. dz. cyt. 112.

¹²⁹ Por. dz. cyt. 116.

¹³⁰ Por. dz. cyt. 118.

¹³¹ Por. dz. cyt. 120.

¹³² Por. dz. cyt. 120—140.

¹³³ Por. dz. cyt. 125.

¹³⁴ Por. dz. cyt. 128.

Pozwólmy przemówić samemu Barthowi, by wykluczyć powstanie ewentualnego wrażenia, że powyższy szkic jest nazbyt jednostronny. Barth, w pełni świadomy wymiaru swoich wypowiedzi, wyznaje: „Jest rzeczą oczywistą, że tym samym sprzeciwiamy się starodawnej i ogromnie zwartej tradycji teologiczno-kościelnej we wszystkich jej wariantach, sprzeciwiamy jej się zasadniczo i *ab ovo*”.¹³⁵

3. Na zakończenie trzeba poruszyć zagadnienie; Jeśli chrzest nie jest sakramentem, czym wobec tego jest rzeczywiście? Odpowiedź na to pytanie wynika z poprzednich uwag. Streśćmy je zwięźle i pozytywnie.

4. Chrzest spełnia funkcję odwzorowującą, nie sprawia jednak oczyszczenia. Najważniejszym elementem chrztu są słowa, stanowiące po prostu odpowiedź na akt Boga działającego i mówiącego w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego.¹³⁶

b. Chrzest jest dziełem wspólnoty. Gmina wierzących uaktywnia w nim swój współdziałanie.¹³⁷

c. Momentem decydującym jest jednak, że w chrzcie zachodzi działanie wszystkich w nim uczestniczących ludzi.¹³⁸ Stanowi on akt posłuszeństwa wobec przemawiającego i działającego w nim Boga. Posłuszeństwa nie można komuś narzucić, musi ono nastąpić dobrowolnie i spontanicznie.¹³⁹

Gwałtowne wystąpienie Bartha przeciwko udzielaniu chrztu dzieciom staje się zrozumiałe na tle jego myśli o niesakramentalności samego chrztu. Teologia stała się dziś wobec *factum brutum* praktyki chrzestnej dzieci, przyjętej w Kościele wszystkich krajów i niemal wszystkich wyznań jako norma. W tej postawie Kościoła uderza, zdaniem Bartha, jeden brak: całkowite wyeliminowanie podmiotu przyjmującego chrzest.¹⁴⁰

Po egzegezie nowotestamentowych tekstów dochodzi Barth do następującego wniosku: To prawda, że w Nowym Testamencie nie napotykamy na wyraźny zakaz udzielania chrztu dzieciom. Lecz prawdą jest również i to, że Nowy Testament nigdzie wyraźnie na taki chrzest nie zezwala, a tym bardziej go nie nakazuje.¹⁴¹ Punkt ciężkości w całym dowodzeniu Bartha tkwi jednak w tym, że nieletnie dziecko nie potrafi wzbudzić aktu wiary. Barth krytykuje również poglądy reformatorów; nie chce z nimi prowadzić rozmowy. Ich wszystkich, a także własnych współwyznawców oraz katolików, pomawia o popełnianie oszustwa. Wszystkie te swoje namiętne poglądy reasumuje w słowach: „Dostyc o tej kłopotliwej sprawie! Teologia może tylko służyć Kościołowi dobrą radą. Kościołowi wyszłoby na dobre, gdyby przy okazji zapytywał o radę teologów, a potem poważnie jej przestrzegał.”¹⁴² Chrzest praktykowany po dziś dzień w Kościele nazywa Barth „praktyką dogłębnie nieuporządkowaną.”¹⁴³

Na zakończenie skonfrontujmy kontrapunktycznie tę nową naukę Bartha z jego dawną, porzuconą postawą wobec zagadnienia chrztu, wyłożoną przez niego w jego publikacji poświęconej chrztowi. Barth cytuje wówczas jeszcze Lutera: „Chrzest oczyszcza i uszczęśliwia człowieka

¹³⁵ Dz. cyt. 112.

¹³⁶ Por. dz. cyt. 143.

¹³⁷ Por. tamże.

¹³⁸ Por. dz. cyt. 144.

¹³⁹ Por. dz. cyt. 144 n.

¹⁴⁰ Por. dz. cyt. 181 n.

¹⁴¹ Por. dz. cyt. 197.

¹⁴² Dz. cyt. 213.

¹⁴³ Por. tamże.

całkowicie, tak że do istoty i dziedzictwa szczęśliwości nie jest nic więcej potrzebne poza wiarą w łaskę Bożą."¹⁴⁴ Następnie wskazuje Barth na wypowiedź swego wielkiego współwyznawcy Kalwina: „Chrystus mocą chrztu dopuszcza nas do uczestnictwa w swojej śmierci... ci zaś, którzy przyjmują go z wiarą, doświadczają prawdziwie (*vere sentiunt*) mocy Jego śmierci w uśmiercaniu swego ciała i równocześnie mocy Jego zmartwychwstania w ich wskrzeszeniu przez ducha."¹⁴⁵ Końcowa ocena, którą Barth zamyka swoją — proskrybowaną przez siebie — rozprawę (*Nauka kościelna o chrzcie*), brzmi po prostu nieprawdopodobnie i niezrozumiale dla czytelnika, który przebrnął przez ostatni tom *Dogmatyki kościelnej*: „Gdybyśmy po przeczytaniu tych i podobnie mocnych, triumfalnych słów Nowego Testamentu, starożytnego Kościoła i reformatorów o działaniu chrztu na osobach ochrzczonych — zapytali, czy one nie wyrażają zbyt wiele, czy tu nie odgrywają roli wyobrażenia „magiczne”, od których uwolniliśmy się tak chwalebnie..., należy pamiętać, że te i wszystkie tego rodzaju słowa wyrażają raczej zbyt mało niż zbyt wiele, że jeszcze żaden chrześcijanin nie był tak dobrym chrześcijaninem, by jego poznanie i wyznaczenie odpowiadało choćby tylko w przybliżeniu pełni łaski chrztu, jaką otrzymał.”¹⁴⁶

Przeciwstawienie tych dwóch sprzecznych ze sobą poglądów głoszonych przez jednego i tego samego teologa może wyzwolić prawdziwy szok. W szeregach ewangelickich teologów zarzuca się Barthowi — czego można by się spodziewać raczej ze strony katolików — że Pismo św. i Tradycja nie stanowią dziedzin, które dałoby się wyraźnie od siebie odizolować.¹⁴⁷ Własna, nie uwzględniająca Tradycji egzegeza, prowadzi Bartha na bezdroża, które wcale nie nęcą wielu z jego współwyznawców.

Staranne przesledzenie rozwoju nauki Bartha o predestynacji wykazuje, iż ostateczny kształt jego nauki o chrzcie był determinowany jego ujęciem nauki o wybraństwie, ujęciem, które można by nazwać niemal wspaniałym.

II POJĘCIE SAKRAMENTU W UJĘCIU TEOLOGÓW NAWIĄZUJĄCYCH DO K. BARTHA WZGLĘDNIE KIERUJĄCYCH SIĘ JEGO WPŁYWAMI

A. Krytyka pojęcia sakramentu ze strony zwolenników Bartha

U teologów nawiązujących do Bartha można stwierdzić stosunkowo duże zainteresowanie pojęciem sakramentu. Odnośne wypowiedzi są jednak bardzo krytyczne w stosunku do tej problematyki. Podejmuje się problematykę sakramentologii ogólnej po to, aby pojęcie sakramentu poddać ostrej krytyce, która prowadzi do całkowitego jego odrzucenia. Jeżeli już koniecznie posługiwać się pojęciem sakramentu, wówczas — czytamy u tych teologów — przysługiwałoby ono w pierwszym rzędzie głoszonemu słowu i jedynie drugorzędnie można by je zastosować do

¹⁴⁴ Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* 41.

¹⁴⁶ Dz. cyt. 41 n.

¹⁴⁷ Por. Andersen, dz. cyt. 248.

¹⁴⁸ Tamże.

sakramentów i to tylko o tyle, o ile sakramenty są „czynnościami głoszenia” (*Verkündigungshandlungen*).¹

W. Jetter mówi wprost o niebezpieczeństwie związanym z wątpliwym i kruchym wyrażeniem „sakrament”.² W swojej książce: *Chryst w pismach młodego Lutra* cytuje on wypowiedź E. Troeltscha, według której religijną ideą centralną protestantyzmu, więc także Lutra, jest zniesienie katolickiego pojęcia sakramentu. Jetter ze swej strony nadaje tej wypowiedzi specyficzny akcent, wskazując na to, że Luter w istocie nie ugodził katolicyzmu niczym innym tak dotkliwie jak właśnie zniesieniem pojęcia sakramentu (i utworzeniem jego ewangelickiego odpowiednika).³ Tymczasem mniemanie Jettera o nowym ewangelickim pojęciu sakramentu okazało się bardzo problematyczne. Po upływie jedenastu lat Jetter wyznaje z niewątpliwą rezygnacją: „Teologia ewangelicka wbrew własnym zamierzeniom nie tyle przygotowała grunt do wypracowania nowego pojmowania sakramentu, ile raczej przyczyniła się do tego, że dawne rozumienie sakramentu poszło w zapomnienie i że sakramenty zostały usunięte ze świadomości ewangelików. Doszło do tego, że trzeba je było tam od czasu do czasu odkrywać na nowo i w następstwie tego dopuszczano się przeakcentowania ich znaczenia.”⁴

Podkreśla się również niebiblijny charakter pojęcia sakramentu, nie uzasadniając przy tym tego mniemania teologicznie, lecz uznając je jako powszechnie przyjęty aksjomat.⁵ Wchodziłaby w grę możliwość wyprowadzenia sakramentu z nowotestamentowego *mistérion*. I ten punkt styczny zostaje jednak odrzucony z całą stanowczością. Pojęcie *mistérion* nie odnosi się rzekomo nigdy i nigdzie do czynności, jakie później nazwano sakramentami.⁶ O. Weber akcentuje z całym naciskiem, że nie można wydedukować pojęcia sakramentu ze słowa *mistérion*. Pozachrześcijańskie misteria mają rzekomo zawierać dwa momenty: mit i kult. Chodzi tu więc o kultyczne, względnie na wzór kultu święcone obchody, w których każdorazowo mit pojęty jako misterium realizował się na nowo. W Nowym Testamencie właśnie brak wzajemnej przynależności mitu i kultu. *Mistérion* jest przedmiotem wypowiedzi, głoszenia, również i wiedzy (1 Kor 13, 2), ale nie kultowego obchodu.⁷ Słowem, pojęcie sakramentu sięga swoimi początkami nie dziedziny kultu, lecz zakresu prawniczego-sakramentalnego języka.⁸

Biblijne pochodzenie pojęcia sakramentu odrzuca również H. Diem, dochodząc jednakże do przeciwnego wniosku: Źródłem tego pojęcia nie należy szukać w zakresie prawniczego-sakramentalnym, lecz właśnie w odnowieniu antycznego pojęcia misteriów.⁹ Rozwój terminologiczny nie do-

¹ Por. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 647.

² Por. W. Jetter, *Werde ich Christ durch die Taufe? Bleiben wir Christen durchs Abendmahl?* Wuppertal—Barmen 1965, 4.

³ Por. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung*, Tübingen 1954, 114 (dopisek).

⁴ Por. Jetter, *Die Predigt und ihr Text*, *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 54 (1965), 427.

⁵ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 647.

⁶ Por. dz. cyt. 647 n.

⁷ Por. dz. cyt. 648.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*, III: *Die Kirche und ihre Praxis*, München 1963, 89.

konał się jednak w tym znaczeniu, jakoby zidentyfikowano chrześcijańskie sakramenty z pogańskimi misteriami. Już same wysiłki zmierzające do konfrontacji rozprawiającej się z demonicznymi, pogańskimi naśladownictwami sakramentów, doprowadziły do tego, że zaczęto się poruszać na tej samej płaszczyźnie.¹⁰ Zresztą Diem podziela stanowisko „Tez z Arnoldshain”, nie uznających w ogóle pojęcia sakramentu i zajmujących się tylko różnymi sposobami, jakimi Chrystus darzy ludzi zbawczym słowem swej Ewangelii.¹¹

Uwagi godne jest częstokrotne stwierdzenie, że ewangeliccy teologowie na podstawie identycznych danych dochodzą do różnych wniosków. Wbrew stwierdzeniom W. Jettera, który żali się na zagubienie dawnego zrozumienia sakramentu z winy teologii ewangelickiej, Diem dochodzi do następującego znamiennego wniosku: „Reformatory przyjmując odziedziczone pojęcie sakramentu, musieli więc przejąć hipotekę, która nie tylko dla nich stała się znacznym obciążeniem, lecz do dziś stanowi bramę wpadową dla wszystkich wewnętrznych tendencji do rekatolizacji protestantyzmu”.¹² Odkrywa się również dogmatyczno-katolickie niebezpieczeństwa, kryjące się w pojęciu sakramentu. Najpierw grozi rafa, że suponując sakrament, dopiero potem poszukuje się jego chrystologicznego uzasadnienia. Drugie zagrożenie katolickie kryje fakt, że przy zachowaniu całej instytucjonalno-kościelnej klerykalizacji i sakramentalizacji nabożeństw łatwo ulec pokusie, by pójść diametralnie fałszywą drogą, mianowicie, że chrystologię wyprowadza się z eklezjologii (czego najlepszym przykładem jest rzekomo H. Schlier) zamiast iść drogą odwrotną.¹³

Po wszystkim, co wyżej powiedziano, logiczny wydaje się wniosek Diema, że pojęcia sakramentu nie da się zastosować do chrztu i Wieczery Pańskiej.

Znajduje on potwierdzenie w długim cytacie wyjętym z *Dogmatyki kościelnej* K. Bartha, z tomu IV/2. Barth pisze tam, że należy Tajemnicę Bożego Narodzenia uznać za jeden jedyny, na zawsze dokonany sakrament. (s 59). Inne sakramenty są po prostu zbędne.¹⁴ Odtąd Diem używa słowa „sakrament” już tylko w cudzysłowie. Porzuciwszy pojęcie sakramentu, uważa mimo to, że chrzest i Wieczera Pańska nic nie utraciły na znaczeniu. Przeciwnie, teraz dopiero można je dokładnie oddzielić od głoszonego słowa.¹⁵ Sprawę tę poruszymy jednak osobno na innym miejscu.

Stanowisko pośrednie między Jetterem i Diemem zajmuje chyba K. G. Steck, który również akcentuje niebiblijne pochodzenie słowa sakrament. Powiada: Słowo to przeszło do katolickiego myślenia i sposobu wyrażania się raczej z kręgu antycznej, pogańskiej pobożności związanej z misteriami, częściowo także z zakresu rzymskiego prawa. W dalszym rozwoju można zauważyć wzmagającą się kodyfikację życia religijnego, w teorii sakramentu sporo spekulacji i scholastycznego materiału pojęciowego.¹⁶

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. dz. cyt. 117.

¹² Dz. cyt. 116.

¹³ Por. cyt. 121.

¹⁴ Por. dz. cyt. 128 n.

¹⁵ Por. dz. cyt. 131 n.

¹⁶ Por. K. G. Steck, *Was trennt uns von der römischen Kirche?* Wuppertal 1964, 26 n.

O. Weber, jak już wyżej zaznaczono, uważa pojęcie sakramentu również za ogromnie problematyczne. Broni co prawda poglądu, że pojęcie sakramentu mimo braku swego biblijnego uzasadnienia mogłoby służyć jako narzędzie w pracy interpretacyjnej. Jednakże i ta ewentualność jest dziś często negowana. Weberowi wydaje się rzeczą dziwną, że A. Bultmann nieskrępowanie określa chrzest i Wieczerzę Pańską jako sakrament.¹⁷

Weber wysuwa w szczególności trzy zastrzeżenia przeciwko pojęciu sakramentu:

a. Pierwsze zastrzeżenie dotyczy pojęć *elementum* i *materia sacramenti*. Sposób rozpatrywania elementów *in se* w oderwaniu od czynności dokonującej się w chrzcie i Wieczerzy Pańskiej łącznie z towarzyszącym jej słowem nie może przyczynić się do wyjaśnienia sakramentu;

b. podejrzane jest również pojęcie *signum*, jako że przyłgnęła do niego nieusuwalna tendencja poznawcza. Tymczasem rola znaku nie polega na przekazaniu nam lepszego zrozumienia (słowo przewyższa pod tym względem znak), lecz jedynie na uwydatnieniu naszej natury cielesnej;

c. problematyczne jest wreszcie pojęcie sakramentu nawet gdy nacisk położony zostaje na czynności i rzeczy sakralne. Tymczasem Kościoła nie można określać jako instytucji kultowej. Kapłani, ofiara i inne kultyczne urządzenia powstały co prawda w Kościele, lecz w nieodpartej sprzeczności z Biblią.¹⁸

Wobec trudności i niebezpieczeństw związanych z pojęciem sakramentu, które tak bardzo go obciążają, wolałyby Weber pozbyć się tradycyjnego terminu *sacramentum* i zastąpić go jednoznacznym pojęciem: „czynności głoszenia”. Jest rzeczą wątpliwą, czy to nowe pojęcie będzie mogło usunąć pojęcie sakramentu. Mogłoby jednak służyć co najmniej do określania cech wspólnych, jakie chrzest i Wieczerza Pańska wykazują w odniesieniu do głoszonego słowa, oraz w odróżnieniu kazania jako słowa głoszonego od chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą pojęcie sakramentu, są w każdym razie tak wielkie, że rozwój nauki o chrzcie i Wieczerzy Pańskiej przebiegał będzie w dużym stopniu w opozycji do pojęcia sakramentu.¹⁹

Z powyższego wynika, że postawa teologów nawiązujących do Bartha jest w odniesieniu do pojęcia sakramentu mniej lub więcej wyraźnie negatywna. Można zauważyć, że przestrzegają oni przed uciekaniem się do pojęcia sakramentu i nawiązują do zachowania trzeźwego spojrzenia na to zagadnienie, jak to dla przykładu czyni H. Vogel: Co do wspólnych i różniących się elementów zachodzących w obu sakramentach należy zachować ostrożność i powściągliwość w używaniu jednolitych sformułowań, ujmujących je wspólnym pojęciem.²⁰

W spornej kwestii sakramentu H. Gollwitzer wydaje się zajmować wśród zwolenników Bartha stanowisko pojednawcze. I on podkreśla niebiblijne pochodzenie słowa *sacramentum*, lecz unika wszelkiego polemicznego przeakcentowania tej sprawy, sądząc, że słowa *mysterion* i *symeion* mogłyby oddać ważkie usługi w próbach łącznego spojrzenia na

¹⁷ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 653 n.

¹⁸ Por. dz. cyt. 654 nn.

¹⁹ Por. dz. cyt. 656.

²⁰ Por. H. Vogel, *Das Wort und die Sakramente*, München, 1937, 1.

oba sakramenty. Wymienione pojęcia pozwoliłyby bowiem uzyskać jasny pogląd na chrystologiczne aspekty sakramentów. Pojęcie *mistérion* wskazując na cud Tajemnicy Wcielenia, ukazuje Chrystusa jako właściwy sakrament i równocześnie wyznacza innym sakramentom ich podrzędną rolę w stosunku do sakramentu *par excellence*. Demonstratywny charakter misteriów nadaje im równocześnie kształt znaków, które stanowią dokładnie miejsce, w którym *mistérion* objawia się i staje się dostępne.²¹ W ten sposób uwydatnione zostają zarówno dystans, jak i przynależność w relacji sakrament — Chrystus.

Wypadałoby jeszcze wspomnieć krótko o kwestii miejsca sakramentologii ogólnej u wymienionych teologów ewangelickich. Niektórzy z nich nie przewidują osobnego rozdziału czy też specjalnego paragrafu dla tego tematu. Poglądy co do tego problemu poruszone bywają tylko *obiter* przy omawianiu sakramentów *in specie*.²² Weber, Diem i Vogel dopuszczają ogólną sakramentologię wyraźnie do głosu. Fachowego terminu *De sacramentis in genere* nie używa się oczywiście w tytule żadnego paragrafu. Weber omawia te zagadnienia pod hasłem „Kazanie”. Po krótkim wstępie poświęconym kazaniu następuje „przejście”, stanowiące w istocie mały traktat *De sacramentis in genere*.²³ Diem rozwija swoje poglądy na ten temat w dwóch paragrafach. Tytuł pierwszego brzmi zdecydowanie polemicznie: „Klerykalizacja i sakramentalizacja służby Bożej”,²⁴ drugi: „Ewangelicka służba Boża w słowie i sakramencie”.²⁵ Natomiast Vogel porusza ogólną sakramentologię w szkicu bez tytułu, szkic ten stanowi tylko wprowadzenie do nauki o chrzcie i Wieczerzy Pańskiej²⁶.

Pewne uwydatnienie pozycji sakramentologii ogólnej stanowi dla tych teologów jednak tylko pole, na którym będą się potykali szermując przeciwko pojęciu sakramentu. W kontekście tym dotknięte zostają oczywiście również i inne zagadnienia związane z sakramentologią ogólną. Problematykę tę zarysujemy jednak w kolejnym rozdziale.

B. Słowo i sakrament

Postawa konsekwentnie odrzucająca pojęcie sakramentu mogłaby wywołać wrażenie, jakoby sakramenty miały tylko niewielkie, lub też nie miały żadnego znaczenia dla życia chrześcijan ewangelickich. Interesujący nas teologowie akcentują co prawda bezustannie pierwszeństwo słowa przed sakramentem. Wypowiedzi te cechuje jednakże dialektyczny sposób myślenia, częstokroć bowiem podnosi się równocześnie nadrzędność sakramentu, jego uprzywilejowaną pozycję wobec słowa. Teolog poszukujący rozwiązania tej trudnej kwestii w protestantyzmie nie może zatem kierować się ustalonym schematem albo — albo, albo słowo —

²¹ Por. H. Gollwitzer, *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*, München 1937, 1.

²² Tak np. twierdzi Gollwitzer, Jetter, Wolff, Kreck.

²³ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 645—656.

²⁴ Por. dz. cyt. 88—114.

²⁵ Por. dz. cyt. 115—131.

²⁶ Por. Vogel, *Das Wort und die Sakramente* 5—13.

albo sakrament. Idzie tu raczej o zestawienie: zarówno — jak również: słowo warunkuje sakrament i domaga się go, jak również odwrotnie: sakrament bez słowa nie byłby do pomyślenia. Zresztą ewangelicka nauka o usprawiedliwieniu postuluje istnienie sakramentów, o czym była już mowa w odnośnym rozdziale. W sakramentalnej czynności przyjętej z wiarą, człowiek doświadcza niepodważalnej i niepodlegającej wątpliwości pewności posiadania nieskrępowanej miłości Boga Ojca oraz otrzymuje zapewnienie osiągnięcia zbawienia.²⁷

W oparciu o wypowiedzi ewangelickie poniżej przedstawiamy zagadnienie dotyczące charakteru sakramentalnego słowa, właściwości sakramentów, ich znaczenia i konieczności.

W nawiązaniu do poprzednich rozważań można by ewangelickie podstawy w stosunku do pojęcia sakramentu określić mniej więcej tak: z jednej strony pierwszeństwo przed sakramentem przysługuje słowu, dokładniej głoszonemu słowu (kazaniu), z drugiej strony sakramenty są rozwinięciem i rozczłonkowaniem głoszonego słowa. Wskazywałyby na to proponowane przez Webera pojęcia dla określenia sakramentów „czynności słowne”²⁸ i „czynności przepowiadania.”²⁹ Na obu tych pojęciach spoczywa zresztą uwagi godny akcent. Uwydatniona zostaje bowiem dynamiczna właściwość sakramentu, jego charakter z d a r z e n i o w y. Akcent nie spoczywa więc na nauce o sakramentach, lecz na zdarzeniu, w którym słowo stapia się z sakramentem.³⁰ W przedstawionych poglądach Webera godny szczególnej uwagi jest trud zmierzający w kierunku ustawienia sakramentu i głoszonego słowa na jednej płaszczyźnie. Wzajemna relacja obu tych wartości jest tak ściśle powiązana, że powinno się zrezygnować w ogóle z dualizmu pojęciowego: słowo — sakrament. Wspomniany dualizm kryje w sobie ciągłą pokusę do przeakcentowania albo sakramentu, albo słowa. Nadrzędnym natomiast pojęciem, wiążącym zarówno słowo, jak i sakrament w jedną całość, byłby zwrot „środki zbawcze”.³¹

Na tle uwag o konieczności łącznego ujmowania słowa i sakramentu narzuca się spontanicznie pytanie o *proprium* sakramentu. Łączne ujmowanie słowa i sakramentu nie powinno — zgodnie z naszym katolickim poglądem — prowadzić do pomieszania pojęć, czego nieuchronną konsekwencją byłaby wymiennosc wypowiedzi dotyczących słowa i sakramentu. Problematyka cech odróżniających sakrament od głoszonego słowa stanowi chyba najważniejsze pytanie, jakim zajmują się teologowie protestancy, zdążając jednak tym samym świadomie do zniwelowania wszelkiej różnicy między słowem i sakramentem. W interpretacji tego kompleksu zagadnień zachodzą nieznaczne tylko różnice poglądowe. Na ogół odnośni teologowie ewangeliccy odrzucają *proprium* sakramentu w jego stosunku do słowa. Podobnie jak problematyce pojęcia sakramentu, również i temu tematowi poświęca się większą uwagę, co jednak pro-

²⁷ Por. R. Kösters, *Die Lehre von der Rechtfertigung unter besonderer Berücksichtigung der Formel „simul iustus et peccator“*, Zeitschrift für katholische Theologie, 90 (1968), 309.

²⁸ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 612.

²⁹ Por. dz. cyt. 647, 656.

³⁰ Por. dz. cyt. 657, 680; por. także

Vogel, dz. cyt. 5 n.

³¹ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 646.

wadzi również do oceny dewaloryzującej. To zresztą jest logiczną konsekwencją odrzucenia pojęcia sakramentu, jak i precyzyjnego identyfikowania słowa z sakramentem. Dla przykładu u Webera uderzającym jest fakt, iż o różnicy między sakramentem i słowem nie mówi on w trakcie swych wywodów poświęconych sakramentologii ogólnej, lecz przy omawianiu sakramentów *in specie*. Stwierdza się tu z góry, że kwestia dotycząca *proprium* chrztu otwiera jedynie pole dla mylnych spekulacji jurydycznych, z którymi trzeba się oczywiście zasadniczo rozprawić. Gdyby sakramentowi chrztu przyznano autonomiczne, tylko jemu przysługujące *proprium*, sprawa sakramentu zostaje przesądzona, gdyż sakrament uległby urzeczowieniu i stałby się przedmiotem manipulacji ze strony ludzi.³² Pojęciowe rozpracowanie *proprium* chrztu jest przedsięwzięciem bardzo trudnym. Albowiem: Chrzt nie udziela nam niczego innego niż kazanie, które go poprzedza, niczego innego niż Wieczerza Pańska, która po nim następuje.³³ *Proprium* chrztu nie da się stwierdzić w Nowym Testamencie.³⁴ Ponadto jest chrzt manifestacją Jezusa Chrystusa, udzielającą się nam w mocy Ducha Świętego, zarówno Chrystusa za nas Ukrzyżowanego, jak i zmartwychwstałego. A Chrystus jest niepodzielny.³⁵

Mimo więc iż *proprium* chrztu nie da się wyodrębnić jednoznacznie, Weber dopuszcza możliwość przypisania temu sakramentowi szczególniejszej funkcji. Nie jest ona oczywiście wymierna, jest jednak funkcją poznawalną.³⁶ Weber wyróżnia pięć funkcji chrztu. Chrzt jest również dla naszych ewangelickich braci sakramentem *par excellence*. Można więc naszym zdaniem przypuścić, że funkcje te stanowią pewien zespół cech charakterystycznych sakramentu jako takiego. Wszystkie te funkcje odnoszą się do indywidualnego, w chrześcijańskiej gminie żyjącego człowieka:

a. Chrzt jest uchwycciem człowieka w jego indywidualności: zbawienie zostaje mu udzielone w sakramencie w specjalnie osobisty sposób;

b. sakrament ten jest również czynnością, indywidualizującą wolę Boga w stosunku do jednostki, wola Boga jest ukierunkowana do „mnie”;

c. na skutek tego chrzt jest cielesnym wydarzeniem, w którym człowiek doświadcza niepodzielności swojego stosunku do Boga i całości swego przyporządkowania do panowania Boga.³⁷

d. chrzt jest również poświadczeniem ciągle skutecznej inicjatywy Boga w naszym działaniu; naszą wiarę poprzedza także *gratia praeveniens*;³⁸

e. ostatnia funkcja chrztu polega na konstytuowaniu jedności gminy. Jego funkcja nie zmierza jedynie do wcielenia jednostki w *corpus ecclesiae*, lecz do wytworzenia jedności.³⁹

Mimo uwypuklenia wszystkich tych raczej indywidualistycznych rysów chrzt ma w istocie charakter zdecydowanie konstytutywny w odniesieniu do wspólnoty. Jest on co prawda ukierunkowany w stronę mojego „ja”, ale ja jestem mocą chrztu przeznaczony do członkostwa, do

³² Por. dz. cyt. 664.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. dz. cyt. 665

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

włączenia w strukturę gminy, do wypełnienia zadania mojej samotności, do zwrócenia się ku temu, który mnie w obrębie gminy kształtuje na sojusznika swego przymierza.⁴⁰

Również Diema uważać należy za zdecydowanego obrońcę identyfikacji słowa i sakramentu. Jego zdaniem, w przeciwieństwie do Jettera⁴¹, reformatorzy wcale nie znieśli pojęcia sakramentu. Całe ostrze ich ataku skierowane zostało przeciwko tradycyjnemu przekonaniu, jakoby istniała różnica w sposobie działania słowa i sakramentu — zauważa Diem przedziwnie. Nowy Testament daje nieodpartą podstawę dla całkowitej koincydencji słowa i sakramentu. Pojęcie nadrzędne, określające wszystkie sposoby głoszenia, jakimi posługiwał się Jezus sam jak i apostołowie, stanowi słowo: misterium, przy czym nie ma tam różnicy między głoszeniem słownym i głoszeniem poprzez chrzest i Wieczerzę Pańską.⁴² Nowy Testament w ogóle nie posiada żadnego nadrzędnego pojęcia dla określenia tak zwanych późniejszych sakramentów, które zawsze są uważane za integralną część przepowiadania. Są po prostu „sposobami przepowiadania”.⁴³

To samo stanowisko wyraża Diem jeszcze dosadniej, gdy w oparciu o XIII artykuł *Confessio Augustana* podkreśla: Powiedziano jasno: chodzi tu o mocniejsze podkreślenie wyłączności słowa poprzez chrzest i Wieczerzę Pańską; żadną jednak miarą nie można przypuszczać, jakoby chodziło tu o jakiś „byt sakramentalny” oraz „zabezpieczenie” jego działania.⁴⁴ O działaniu i sposobie działania kazania trzeba orzekać dokładnie tak samo jak o chrzcie i Wieczerzy Pańskiej. Zarówno tam, jak i tu, działa Bóg tak, jak mówi. Dlatego z zasady należy zwalczać każdą próbę wprowadzenia różnicy między słowem i „sakramentem”.⁴⁵

Diem zdecydowanie sprzeciwia się również pogładowi, według którego sakramenty stanowią zdarzenie, co nie jest właściwością słowa. Zarówno kazanie, jak i chrzest oraz Wieczerza Pańska znamionuje charakter zdarzeniowy w najwyższym tego słowa znaczeniu. Dogmatyk z Tübingen odrzuca nie tylko katolicki pogląd uznający różnicę między słowem i sakramentem, lecz oskarża także ewangelickich proboszczów o to, że padli ofiarą tego popularnego poglądu. Teza reformatorska tymczasem brzmi nieodwołalnie: *idem est utriusque effectus*.⁴⁶

Rozwiązania zagadnienia specyficznej cechy sakramentu można by się dopatrywać w wypowiedzi Diema na temat właściwości Wieczerzy Pańskiej. Odpowiedź Diema brzmi minimalistycznie: Z uprawnionego pytania o *proprium* Wieczerzy Pańskiej pozostaje jeszcze tylko to, co dotyczy specyficznego sposobu dawania i przyjmowania.⁴⁷ Po dokonaniu gruntownej czystki w dziedzinie określenia sakramentu tego rodzaju zakończenie wywiera wrażenie skąpej resztki i wcale nie dziwi. Z sakramentu nie pozostało nieomal nic.

Jakby na przekór tak jasno i jednoznacznie określonego stanu rzeczy ewangeliccy teologowie, o których tu mowa, nie potrafią jednak uwol-

⁴⁰ Por. dz. cyt. 666.

⁴¹ Por. 4 odcinek paragrafu niniejszej pracy.

⁴² Por. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther* 96.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft* 115 n.

⁴⁵ Por. dz. cyt. 130.

⁴⁶ Por. dz. cyt. 132.

⁴⁷ Por. dz. cyt. 212.

nić się od problematyki związanej z *proprium* sakramentu. Problem wydalony przez drzwi, wraca przez okno. Weber, który — jak już zaznaczono — wyraża się powściągliwie o funkcjach chrztu, poznawalnych w jakiś tam sposób, mówi o *proprium* Wieczerzy Pańskiej. Oczywiście, że *proprium* Wieczerzy Pańskiej jest samo słowo. Najbardziej istotną jego właściwością jest to, że przyjmuje ono inną postać w tym sakramencie.⁴⁸ Albowiem słowo nie zawsze jest przekazywane jedynie ustnie; istnieją różnorodne sposoby (choć nie w dowolnej różnorodności) przekazywania go. Jeżeli jednak słowo w Wieczerzy Pańskiej stanowi przepowiadanie i tym samym zapowiedź tego, którego gmina sławi jako Wcielone Słowo, wówczas każdorazowo przyjmuje tę postać, jaka wynika z jego przeznaczenia.⁴⁹ Można na odmianę mówić raz o wyższości słowa, w jego kształcie uczy, innym zaś razem o przewadze słowa mówionego. Mówione słowo przewyższa Uctę (i chrzest) o tyle, że przemawia do człowieka w samym ośrodku jego świadomości: jest ukierunkowane w stronę jednoznaczności, nie dwuznaczności i usunięcia nieporozumień; brak tu oczywiście pewności, czy słowo osiągnie ten ideał. Słowo Wieczerzy Pańskiej charakteryzuje właśnie wręcz przeciwna wyższość: nie jest skierowane do ośrodka naszej świadomości, lecz do ośrodka naszej osoby, do całokształtu naszego człowieczeństwa. *Proprium* Ucty Pańskiej polega na tym, że ujmuje nas ona całościowo, co nie wyklucza wieloznaczności tak ujmującej nas Ucty.⁵⁰ Z tej też przyczyny Uctcie towarzyszą akty, skierowane ku człowiekowi w jego całości (diakonia, praktyka jałmużny i także dyscyplina kościelna). Wskazuje to tym samym na ponadindywidualny, społeczny charakter sakramentu.⁵¹

Myśl o społecznym charakterze *proprium* sakramentów podejmuje Weber jeszcze w innym kierunku. Chodzi mu bowiem o funkcję sakramentu konstytuującą jedność, przy czym ponownie akcentuje on wzajemną przynależność kazania i sakramentów. Kazanie bez sakramentów prowadziłoby do nieporozumienia, jakoby to, co zespala gminę, było natury myślowej. Rzeczy zaś natury myślowej są niewymiernie wieloznaczne.⁵² Kazanie, któremu nie towarzyszą sakramenty, daleko bardziej zniekształca czystą naukę w abstrakcję, przy czym każdemu z nas przypadałoby zadanie konkretyzacji tego abstraktu dla własnych potrzeb. Czynności słowne natomiast, więc według Webera sakramenty, burzą bariery wszystkiego, co pojmowalne. Weber zwraca uwagę na to, że Nowy Testament bardziej uwypatnia chrzest i Uctę dla podkreślenia jedności gminy, niż samo przepowiadanie.⁵³

Z tym wiąże się ściśle ta właściwość sakramentu, którą góruje on nad słowem, że pociesza człowieka i zapewnia mu zbawienie. Tu tkwi pocieszająca moc sakramentów.⁵⁴ Element egzystencjalny sakramentów należy upatrywać w tym, że są one zawsze ukierunkowane w stronę konkretnego „Ty”: „bierz i jedz — na odpuszczenie twoich grzechów”. W chrzcie ukierunkowanie to ma nawet charakter imiennego wezwa-

⁴⁸ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 702.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. dz. cyt. 612.

⁵³ Por. tamże; również: Weber, *Gottesdienst und evangelische*

⁵⁴ Por. Jetter, *Werde ich Christ durch die Taufe?* 11.

nia.⁵⁵ Chrzest pod względem formalnym stanowi pieczęć zbawienia, które staje się naszym udziałem.⁵⁶ W tym konkretnym, osobowym kształcie sakramentów upatruje Jetter ich pierwszeństwo przed kazaniem. Omawiając kwestię ich wyższości, Jetter godzi się znowu na pojęcie „sakramentu” (oczywiście roboczo, hipotetycznie i nie na długo). Swoje wywody ujmuje w następującą tezę: Zmysłowe czynności sakramentalne, przekształcające otwarte słuchanie i refleksje w zobowiązującą przynależność i naśladowanie, odgraniczają Kościół zewnętrznie od innych prądów religijnych zachodzących w dziejach ludzkości i siłą swego faktu zdolne są do umacniania wiary we wspólnocie chrześcijańskiej.⁵⁷

Myśl o pocieszeniu, umocnieniu i zabezpieczeniu w wierze, czego uczestnikami stajemy się przez przyjęcie sakramentów, stanowi chyba podstawowy temat wszystkich rozważań odnoszących się do *proprium*. Vogel w różny sposób akcentuje funkcję pocieszenia, jaką spełniają sakramenty. Służebność sakramentalnego pocieszenia stanowi właściwie główny motyw, który przebiega przez całą jego rozprawę: „Słowo i sakramenty”. Określa go wyraźnie już w krótkiej przedmowie, w której poświęca swoją rozprawę wszystkim tym, którzy w swej niepewności pozostali niepocieszeni. Pocieszeniem sakramentu jest myśl, że Bóg jest większy niż nasze serce, niż nasze wątpliwości oraz cała nasza niewiara.⁵⁸

Sakrament zapewnia nas pocieszająco, że Ewangelia nie jest projekcją ludzkich tęsknot.⁵⁹ Podkreśla również sakrament w szczególnie pocieszający sposób charakter uprzedzającego działania łaski Bożej.⁶⁰ Cud łaski przewyższający wszystko, co tylko możliwe, ma dla nas być pocieszeniem w sakramencie.⁶¹ Pocieszeniem tym jest również pewność o wyższości łaski nad całym naszym poznaniem.⁶² Sakramenty ponadto udzielają nam pocieszenia, ilekroć przeżywamy trudności w wierze.⁶³ Ten pocieszający i łagodzący charakter sakramentów nie może jednak podsunąć myśli spłylenia ich do rzędu pustych znaków, symboli czy też czynności w znaczeniu przenośni. Vogel podkreśla przy tym z naciskiem, że sakramenty nie tylko oznaczają dar, lecz udzielają nam zbawczego daru.⁶⁴

Jako „czynności towarzyszące przepowiadaniu” i „części składowe samego przepowiadania”⁶⁵ sakramenty spełniają ponadto jeszcze jedną funkcję pomocniczej służby w stosunku do słowa, które samo w sobie pozostaje zawsze w jakiś sposób otwarte. Nigdy nie można przewidzieć, jaki los spotka słowo. Słabość słowa polega na tym, że opiera się ono na „szczudłach” ducha (podobnie jak udręka ducha polega może na tym, że musi poruszać się na „szczudłach” słowa).⁶⁶ Sakrament przerzuca most nad słabościami słowa. Jego pocieszająca moc polega na tym, że człowiek potrafi zwalczające się wzajemnie myśli i wątpliwości pozostawić za sobą wraz z całą gadaniną i po prostu znaleźć schronienie

⁵⁵ Por. dz. cyt. 10.

⁵⁶ Por. dz. cyt. 18.

⁵⁷ Por. dz. cyt. 12.

⁵⁸ Por. dz. cyt. 3.

⁵⁹ Por. Vogel, *Das Wort und die Sakramente* 8.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. dz. cyt. 9.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. dz. cyt. 12 n.

⁶⁴ Por. dz. cyt. 10.

⁶⁵ Por. Jetter, *Die Predigt und ihr Text* 427.

⁶⁶ Por. Jetter, *Werde ich Christ durch die Taufe?* 11; por. także 9, 14, 16.

w samym fakcie.⁶⁷ Słowo jest więc przez sakrament zabezpieczone przed możliwymi przecie interpretacjami błędnymi. Człowiek przechodzi „z otwartości słuchania i refleksji” do „zobowiązującej przynależności”.⁶⁸ Sakramenty pozwalają nam lepiej zrozumieć głoszone słowo, pieczętują obietnice Ewangelii.⁶⁹

W końcu należy jeszcze wspomnieć o konieczności zbawczej sakramentów. Czy sakramenty przy tak masywnie akcentowanej nadrzędności słowa są w ogóle jeszcze do czegoś przydatne? Przekazują nam przecie to samo co kazanie.

Diem twierdzi, że tego rodzaju pytania są błędnie postawione. Odpowiadając na nie, można wskazać tylko na *necessitas praecepti*, tzn. że Kościół uświadamia sobie obowiązek praktykowania wszystkich sposobów głoszenia ustalonych przez Chrystusa.⁷⁰ Prawidłowo należałoby jednak pytać, jakie znaczenie ma właśnie chrzest w obrębie całego procesu głoszenia we wszystkich jego sposobach i na czym polega *proprium* tego sposobu przepowiadania obok kazania, chodzi również o powiązanie chrztu z tymże sposobem głoszenia.⁷¹ Nie wymyśliliśmy sobie tych sposobów głoszenia (sakramentów). Dlatego musimy po prostu przyjąć *necessitatem praecepti*, której nie sposób uzasadnić apriorycznie i która nie może być kwestionowana.⁷² Mówiąc nawiasem, na pytanie o konieczności sakramentów do zbawienia rzuca również cień krytyczna postawa wobec chrztu dzieci.⁷³

C. Inne szczegółowe kwestie z sakramentologii ogólnej

Poniżej chodziłoby przede wszystkim o rozpatrzenie dwóch łączących się zagadnień, dotyczących ustanowienia sakramentów oraz ich liczby. Nie odgrywają one znaczniejszej roli w kręgu zajmujących nas teologów. Dlatego poruszymy je krótko na samym końcu naszych uwag.

Gollwitzer zajmuje się nieco bliżej ustanowieniem sakramentów przez Chrystusa, gdy zwraca na nie uwagę ze względu na znaczenie, jakie ono ma dla pojęcia sakramentu. O reformatorskiej definicji decydują dwa kryteria:

a. Wyraźne słowa ustanowienia wypowiedziane przez Chrystusa dla każdego sakramentu. Słowo takie zawiera nakaz wykonawczy dla uczniów. Postulat ten stanowi integralną część składową definicji sakramentu.

b. Za drugie kryterium należy uważać pierwsze spełnienie danej czynności przez samego Jezusa Chrystusa, jak to zdarzyło się w Wierczniku (czego brak przy chrzcie).⁷⁴

Na podstawie tego stwierdzenia Gollwitzer ustala cały szereg wniosków celem wypracowania pojęcia sakramentu w ogólności.

1. Pierwszy brzemienny w skutki wniosek prowadzi do zaprzeczenia

⁶⁷ Por. tamże. 1

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. W. Kreck, *Die Abendmahlslehre in der reformierten Bekenntnisschriften*, München 1955, 45.

⁷⁰ Por. dz. cyt. 132.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. dz. cyt. 213.

⁷³ Por. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 669 n.

⁷⁴ Por. Gollwitzer, *Coena Domini* 6.

możliwości ustalenia jakiejkolwiek definicji sakramentu. W odniesieniu do ustanowienia przez Chrystusa ogólne pojęcie sakramentu staje się natychmiast relatywne i pozbawione swej funkcji normatywnej.⁷⁵ Albowiem w wypadku poważnego liczenia się z ustanowieniem nie można rozwinąć sakramentologii od strony „istoty” sakramentu w ogólności, lecz tylko od strony poszczególnych sakramentów. W świetle tych wypowiedzi wcale nie dziwi fakt, że u zajmujących nas teologów nie spotykamy najmniejszej próby rozwinięcia definicji sakramentu w ogólności.

2. Drugi wniosek płynący z *institutio Christi* ma dla Gollwitzera charakter dogmatyczny. Akcentowanie chrystologicznego aspektu w pojęciu sakramentu zapewnia sakramentologii należną jej rangę w całości kształcie nauki chrześcijańskiej, sakrament staje się artykułem wiary. Zarzut, że nie chodzi tu o artykuł wiary, skoro w *Credo* nie ma mowy o sakramencie, jest tu bez znaczenia.⁷⁶

3. *Institutio Christi* ma decydujące znaczenie również dla liczby siedmiu sakramentów: wszystkie dalsze pięć sakramentów rzymskokatolickich są tworam *extra institutionen*. Równocześnie usunięta zostaje podstawa dla wszelkiej religijności wspartej li tylko na życiu sakramentalnym.

4. Poważne pojmowanie ustanowienia wyklucza zarówno sakramentalistyczny materializm, jak i marzycielski spirytualizm.

5. Akcent położony na momencie chrystologicznym utrudnia przewencyjnie rozwinięcie sakramentologii, która opierałaby się na uprzednio wykoncypowanym pojęciu sakramentu.

6. Podkreślenie ustanowienia przez Chrystusa uwydatnia również rangę i nadrzędność płynące z nakazu zawartego w pojęciu *institutio*.

7. Ustanowienie jest związane z obietnicą; w konsekwencji skuteczności sakramentów nie można doszukiwać się w jakiejś w nich tkwiącej właściwości. Ich sprawczość pochodzi ze słowa, dochodzącego do materii sakramentu, ze słowa, które jest rękojmą obietnicy zawartej w ustanowieniu.

8. Konsekracja stanowi ciągle wypełnianie obietnicy ustanowienia.⁷⁷

To poważne, niemal radykalno-dosłowne trzymanie się słowa Chrystusowego ustanowienia nie przyjęło się wśród innych teologów ewangelickich. Jetter przyznaje, że zagadnienie ustanowienia należy do rzędu niezmiernie skomplikowanych problemów. My ludzie dzisiejsi — powiada — nie potrafilibyśmy argumentować tak prosto i bezproblemowo jak reformatorzy i powołując się na dowód z Pisma św. powiedzieć: „tak rzekł Pan”.⁷⁸ Niezależnie od wszelkiej dosłownej argumentacji skrypturystycznej Jetter uznaje jednak głębszą i ważką prawdę podstawową przejawiającą się w starych reformatorskich dowodzeniach, mianowicie: W chrzcie i Wieczerzy Pańskiej idzie o ich relację i bliskość w stosunku do Chrystusowej drogi, jak świadczą o niej Ewangelie, o relację do Jego chrztu i Jego Wieczerzy. Chodzi o wypełnienie ich treścią istotnego działania Chrystusa, treścią głoszenia Jego śmierci i zmartwychwstania.⁷⁹ Cały ciężar gatunkowy chrztu i Wieczerzy Pań-

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. dz. cyt. 7 n.

⁷⁸ Por. Jetter, *Werde ich Christ durch die Taufe?* 15.

⁷⁹ Por. tamże.

skiej nie jest związany z historycznie udowodnionym ustanowieniem, lecz opiera się na wyżej wspomnianej refleksji teologicznej na temat najbardziej ścisłej bliskości do zdarzenia Chrystusowego,⁸⁰ — stwierdza Jetter. Sakramenty należą do wartości tradycyjnych, którymi żyje całe chrześcijaństwo. Do zdecydowanej rozbieżności ewangelicko-katolickiej, wyrażającej się stosunkiem liczbowym 2:7, nie przywiązuje Jetter większej uwagi. Stanowi on co prawda olbrzymią różnicę między jednym i drugim Kościołem, natomiast w praktyce kościelnej sprawa nie przedstawia się wcale tak źle. Jetter zapytuje, w czymże przejawiają się jakieś różnice między ewangelickim i katolickim obrzędem ślubnym, między ordynacją proboszcza i święceniami kapłańskimi, między konfirmacją i bierzmowaniem itd. Tego rodzaju pytania nie mają żadnego znaczenia. Świadomość, że ceremonia ma tu rangę sakramentalną, a tam jej nie ma, albo nie istnieje wcale, albo istnieje podświadomie, w każdym razie nie jest ona realizowana.⁸¹

Również Diem stawia sobie pytanie, czy usunięcie święceń kapłańskich z szeregu sakramentów — co wywołało oczywiście pozytywny skutek, mianowicie deklerykalizację służby Bożej — nie powróciło znowu tylnymi drzwiami w formie ordynacji.

W każdym bądź razie problem siedmiu sakramentów nie zajmuje bliżej naszych teologów.⁸² Zadowala ich liczba dwóch względnie trzech sakramentów, gdyż absolicja jest ciągle jeszcze przedmiotem pewnych wahań. Weber oświadcza, że w całym systemie sakramentalnym liczba odgrywa tylko nieznaczną rolę: Jądrzem średniowiecznej sakramentologii — a później również jej reformatorskiego zwalczania — nie jest liczba sakramentów, lecz skoncentrowanie oczekiwania zbawienia na świętych, uświęconych rzeczach i tym samym koncentracja egzystencji Kościoła na wartościach zbawczych.⁸³

Jakkolwiek przypisuje się niewielką wagę liczbie sakramentów, pojawiła się głęboka zmiana w ich ujmowaniu na skutek ich redukcji do dwóch, względnie trzech czynności przepowiadania, redukcji dokonanej przez reformatorów.⁸⁴ Albowiem uznanie siedmiu sakramentów było możliwe tylko przy obraniu za punkt wyjścia pojęcia, którego można było później użyć jako kryterium.⁸⁵

Godny uwagi jest jeszcze problem funkcji wiary jako założenia przy przyjmowaniu sakramentów. Trzeba tu odnieść się do myśli, podanych w punkcie B. Zaznaczono tam, że *proprium* sakramentu opiera się m. i. na roli potwierdzającej wiarę. Sakramenty, podkreśla Vogel, jako widzialne znaki i pieczęci nie mogą sprawić wiary, mogą ją tylko potwierdzić, gdyż nigdy one nie są czymś dla siebie, lecz zawsze zakładają obietnicę Ewangelii, pozwalając zrozumieć ją lepiej i pieczętując ją.⁸⁶ Wierze nie można więc przypisać funkcji konstytuującej sakrament. Wyekspozował to Diem następującą wypowiedzią: Jedyne moc słowa (uwielbionego Zbawiciela), nie intencja spożywających, jest rękojmnią

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ Por. dz. cyt. 115.

⁸² Por. Steck, dz. cyt. 25.

⁸³ Por. Weber, *Grundlegung der Dogmatik*, 650.

⁸⁴ Por. dz. cyt. 652.

⁸⁵ Por. dz. cyt. 653.

⁸⁶ Por. Vogel, *Das Wort und die Sakramente* 45.

nadmysłowego daru łaski zawartego w zmysłowych elementach; sakramentu nie tworzy wiara, lecz moc Boża, skuteczna poprzez słowo obietnicy.⁸⁷

Całkowicie odmienną formę tej problematyki znajdujemy u Jettera. On sam stawia sobie dwa następujące pytania: Czy przez chrzest staję się chrześcijaninem? oraz: Czy pozostajemy chrześcijanami uczestnicząc w Wieczerzy Pańskiej? Jetter odpowiada, że człowiek staje się chrześcijaninem nie tylko przez proponowaną mu Wieczerzę Pańską. Musi tu dojść bezwarunkowo coś osobistego. A więc: Mocą wiary stajemy się i pozostajemy chrześcijanami. Czy tego rodzaju stwierdzenie nie czyni sakramentów zbyt słabymi? Czy nie wystarcza *sola fides*? Te pytania Jetter sam formułuje i sam odpowiada na nie w krótkiej tezie: Przez nakaz chrztu i propozycję Wieczerzy Pańskiej Kościół woła o naszą wiarę, która jedynie pozwala nam stać się i pozostać chrześcijanami. Wiara ta jest wprzęgnięta między chrzest i Wieczerzę Pańską i niesiona jest tylko słowem.⁸⁸

Tłum. ks. Józef Gawor

⁸⁷ Por. Die m, *Taufverkündigung* 124.

⁸⁸ Por. Jetter, *Werde ich Christ durch die Taufe?* 7 n.