

**Ks. Janusz Królikowski**

*Wydział Teologiczny PAT, Tarnów*

## **ANTROPOLOGICZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA SAKRAMENTALNEGO**

Nie tylko z tego powodu, że żyjemy w czasach naznaczonych – jak trafnie stwierdził Karl Rahner – „zwrotem antropologicznym”,<sup>1</sup> ale także z samej natury rzeczy zachodzi dzisiaj pilna potrzeba refleksji nad antropologicznym wymiarem chrześcijańskiego życia sakramentalnego w ogóle, jak również nad wymiarem antropologicznym poszczególnych sakramentów. Sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa „dla” człowieka, aby za ich pośrednictwem mógł odpowiednio uwielbić Boga i dostąpić osobistego uświęcenia. Dlatego więź zachodząca między sakramentem i człowiekiem jest zawsze ważna, ale ta ważność ulega dodatkowo wymownej intensyfikacji wtedy, gdy następują przemiany w rozumieniu człowieka i gdy pewne utrwalone wizje antropologiczne nie budzą już uznania. Jest niemal truizmem stwierdzenie, że wizja człowieka nie tylko ulega dzisiaj zmianom, ale wręcz znalazła się w punkcie krytycznym. Dowodem tego faktu jest unikanie refleksji antropologicznej w wielu kluczowych dziedzinach życia, na przykład w etyce, polityce, kulturze, prawie, a więc w tych dziedzinach, których ujęcie zawsze zależy od przyjętej wizji człowieka. Filozofia nowożytna, której najbardziej radykalnym wytworem jest wielowymiarowe zjawisko kulturowe określane mianem „postmodernizmu”, łącznie ze wieloma negatywnymi skutkami, spowodowała wstrząs antropologiczny, którego odniesienia weszły już bardzo szeroko do teologii i życia kościelnego. Nie ulega wątpliwości, że te odniesienia mocno wpływają także na sakramentologię, w której spotkanie antropologii i teologii jest szczególnie wyraźne i wpływowe. Można nawet stwierdzić, że na tym obszarze dokonuje się ono zawsze najwcześniej i w sposób najbardziej widoczny. To samo dotyczy potem konkretnego związku między człowiekiem i celebracją sakramentów, urzeczywistnianą w Kościele i przez Kościół.

---

<sup>1</sup> Por. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

Znajdujemy się zatem wobec potrzeby zwrócenia uwagi na związek antropologii z rozumieniem sakramentu i z chrześcijańskim życiem sakramentalnym, aby pokazać, że – z jednej strony – sakramenty zakładają i tworzą określoną wizję człowieka i jego życia, a z drugiej strony podpowiadają, w jaki sposób o nich mówić, by tę wizję rzeczywiście szanować i kształtować, bez wprowadzania dodatkowych konfliktów w tę dziedzinę wiary i życia chrześcijańskiego.<sup>2</sup> Co więcej, takie ujęcie zagadnienia może posłużyć ukazaniu wielkości liturgii Kościoła. M.-D. Chenu stwierdzał w oparciu o swoje wyjątkowe doświadczenia teologiczne: „Kto chce zrozumieć doniosłość liturgii w strukturze chrześcijańskiej społeczności, w ekonomii życia i myśli Kościoła, ten oczywiście musi dostrzec przede wszystkim zawarte w niej obiektywne wartości religijne, ale powinien również rozważyć, w jakim stopniu liturgia jest zdolna do wypowiedania w dziedzinie sakralnej całego wewnętrznego bogactwa i potrzeb pojedynczego człowieka oraz chrześcijańskiej wspólnoty, która się modli”<sup>3</sup>

## I. WSPÓŁCZESNY KRYZYS POJĘCIA SAKRAMENTU

Jeśli w dzisiejszym klimacie intelektualnym i kulturowym chce się podjąć refleksję nad sakramentalnymi podstawami życia chrześcijańskiego, do której nawołuje się zarówno w najnowszym nauczaniu Kościoła, jak również w rozmaitych postulatach formułowanych przez teologów współczesnych, to nieuchronnie dotyka się zdumiewającego paradoksu, z jakim mamy do czynienia w życia duchowym. Z jednej więc strony, okres, w którym żyjemy, został nazwany „wiekiem Kościoła” W świetle tego, co się w nim dokonało, mógłby być także w sposób uprawniony nazwany wiekiem ruchu liturgicznego i sakramentalnego, ponieważ pozostaje okresem odnowionego odkrycia bogactwa liturgii Kościoła, a tym samym sakramentalnej zasady życia chrześcijańskiego, które dokonało się w Kościele między dwoma wojnami światowymi. Prawdopodobnie za najbardziej owocną ideę teologiczną w XX wieku należy uznać „teologię obecności misterii”, którą wypracował Odo Casel, a idea ta wprost należy do dziedziny teologii sakramentalnej.<sup>4</sup> Można bez żadnej przesady powiedzieć, że od okresu patrystycznego ta idea nigdy nie miała tak powszechnego, żywego i bezpośredniego zastosowania; ponadto, może być ona zrozumiała tylko w kontekście ruchu liturgicznego oraz kultu chrześcijańskiego. W nurcie tych poszukiwań wypracowano także zasady odnowy życia

<sup>2</sup> Wiele ważnych uwag na ten temat można znaleźć w: J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen-Freising 1966; tenże, *Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979 (z tego opracowania zaczerpnąłem zasadniczy schemat zaprezentowanego tutaj ujęcia); C. Valenziano, *Liturgia e antropologia*, Bologna 1997; H. Verweyen, *Warum Sakramente?*, Regensburg 2001.

<sup>3</sup> M.-D. Chenu, *Wybór pism*, tłum. L. Rutowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Warszawa 1971, s. 107.

<sup>4</sup> Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000.

chrześcijańskiego i kościelnego, które zostały potem skodyfikowane w nauczaniu II Soboru Watykańskiego.<sup>5</sup>

Jednak jest to tylko jedna strona problemu – strona poniekąd „optymistyczna” Wiek naznaczony ruchem liturgicznym i odnową teologii sakramentalnej doświadczył również kryzysu sakramentalnego, a niejednokrotnie nawet wrogości pod adresem rzeczywistości sakramentów, i to z takim nasileniem, jakie nie było dotąd znane w ramach chrześcijaństwa, mimo że ta wrogość sama w sobie nie jest niczym nowym. W naszej epoce, w której niemal powszechnie przyzwyczailiśmy się sprowadzać „istotę” rzeczy tylko do materiału pozostającego do dyspozycji dla pracy człowieka i jego twórczości oraz którą traktujemy jako coś tylko z tego świata, nie widzimy już w rzeczach materialnych „drogi” prowadzącej nas do tego, co duchowe i wieczne. Tymczasem na tym właśnie założeniu opiera się sakramentalna zasada życia chrześcijańskiego. Moglibyśmy więc skrótowo, a także nieco upraszczając, powiedzieć, że pojęcie sakramentalności zakłada symboliczną interpretację rzeczywistości tego świata, w którym żyjemy. Nasza aktualna perspektywa widzenia rzeczy jest jednak przeciwstawna w stosunku do niej, gdyż koncentruje się na ich charakterze praktycznym. Traktujemy rzeczy w sposób jednostronny, kładąc nacisk na funkcję pracy i przetwarzania ludzkiego, dla którego stanowią one punkt wyjścia. Wychodząc jednak z takiego założenia, niemożliwe jest zrozumienie, w jaki sposób jakaś „rzecz” może stać się „sakramentem”

Mówiąc bardziej bezpośrednio, możemy tę kwestię ująć następująco: Człowiek współczesny jest oczywiście zainteresowany problemem istnienia Boga, a także problemem Jezusa Chrystusa. Jednak sakramenty widzi w sposób zbyt instytucjonalny, a tym samym sztuczny; łączy je bowiem tylko z Kościołem i jego działaniem, niejako nakładające się z zewnątrz. Z tego powodu są one dla niego związane tylko z przeszłością wiary jako jej dziedzictwo, a zatem nie należą one do jej teraźniejszości i do aktualnego jej przeżywania. Dlatego też niejednen z nam współczesnych uważa, że nie może otrzymać z nich czy za ich pośrednictwem żadnego dobrodziejstwa, decydującego o jego osobistym życiu. Stawia więc ważne pytania: W jaki sposób ta kropla wody, która spływa po głowie dziecka, może decydować o całym jego życiu? Czy włożenie ręki biskupa w sakramencie bierzmowania może uczynić dla niego coś istotnie ważnego? Czy namaszczenie chorego kroplą oleju może wywrzeć rzeczywisty i błogosławiony skutek na duszy i ciele człowieka? Niejednokrotnie także kapłani pytają się, czy włożenie na nich rąk biskupa może oznaczać nieodwołalne poświęcenie swojego życia Bogu i Kościołowi? Czy więc w Kościele nie zostało nadane zbyt wielkie znaczenie pojedynczym gestom i rzeczom, a zatem także, czy nie powinno ono zostać nowatorsko zreformowane w biegu życia i w obliczu zmieniających się okoliczności, które stawiają nowe pytania, nowe wymagania oraz potrzebę zastosowania nowych środków, także na poziomie religijnym.

---

<sup>5</sup> Por. C. Valenziano, *La Riforma Liturgica del Concilio. Cronaca teologia arte*, Bologna 2004.

Szczególnie pilne pytania przynosi dzisiaj kwestia trwałego znaczenia sakramentów. Często wynika to z rozpowszechnionej mentalności relatywistycznej, którą proponuje dzisiejsza antropologia. Idea „niezatartego znamienia”, jaki sakramenty wyciskają na duszy, jest dla dzisiejszego człowieka zbyt mglista i ezoteryczna, gdyż nie przystaje do aktualnego rozumienia człowieka. Traktuje on swoje życie jako wciąż otwarte na coś nowego i nieustannie rozwijające się na mocy jego osobistych decyzji i działań. Tak rozumiane życie nie może być „przypieczętowane” raz na zawsze jakimś pojedynczym obrzędem. Stawianie takich problemów nie musi być od razu interpretowane jako znak złośliwości i agresji pod adresem wiary i Kościoła, czy też jako przejaw liberalizacji wiary i życia kościelnego. Takie pytania często są uzasadnione. Pojawiają się na przykład w ramach chrześcijańskiej wizji małżeństwa, wychodząc z pryncypium okazania mu szacunku i zapewnienia mu trwałości.

Na gruncie współczesnych przemian kulturowych i współczesnej mentalności szczególnie wiele pytań zostało postawionych pod adresem Eucharystii. W ramach przemian o charakterze filozoficznym zostało między innymi mocno zakwestionowane, jako całkowicie pozbawione sensu, pojęcie *substancji*. Tymczasem właśnie to pojęcie wydaje się mieć wprost decydujące znaczenie dla teologicznego rozumienia Eucharystii. Z punktu widzenia dzisiejszych nauk przyrodniczych, które traktują rzeczy tylko z punktu widzenia fizycznego i chemicznego, czyli widzą w nich połączenie elementów naturalnych, składających się z niezliczonych atomów, a więc stanowiących jakąś zbitkę cząstek naturalnych, nie ma miejsca ani potrzeby wprowadzania jakiegoś pojęcia *substancji*, by dzięki niemu określić, czym ona jest, a tym samym zrozumieć daną rzecz. Poznanie budowy atomowej materii zdaje się wykluczać taką potrzebę. Co więc „zmienia się” w Eucharystii? W jaki sposób w chlebie i winie może być obecne Ciało i Krew Chrystusa? Co dzieje się, gdy spożywa się Ciało Chrystusa i pije Jego Krew? Czy nie należałoby przejść do rozumienia Eucharystii opartego na poznaniu psychologicznym i fizycznym?<sup>6</sup>

Trudności narastają jeszcze bardziej, gdy pytamy się o znaczenie kultu chrześcijańskiego. Dlaczego trzeba iść do kościoła, by spotkać się z Bogiem? Czy jest On związany z obrzędem lub miejscem? Czy to, co duchowe, jest komunikowane za pośrednictwem tego, co naturalne i tego, co obrzędowe? Jeśli mówimy o tym dzisiejszemu człowiekowi, to oczywiście wielu ludzi zgadza się z tą tradycją i dostosowuje się do niej, ale równocześnie dla wielu nie jest ona już przekonującym i wystarczającym argumentem, by coś przyjąć i w czymś uczestniczyć. Czują się oni ściśle związani z aktualną egzystencją, a widząc tych, którzy są zwolennikami innego rozumienia rzeczywistości, stwierdzają po prostu, że reprezentują oni mentalność dawną, a nawet prymitywną. Dlatego nie pozwalają, by tradycja wywierała na nich swój wpływ, gdyż uznają ją tylko za relikwię należącą do przeszłości, która w przyszłości zostanie odrzucona, nawet jeśli ukryte prądy unoszące to, co

<sup>6</sup> Na temat tych pytań i nowych interpretacji, które wywołały w teologii, por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977, s. 168-272.

prymitywne, nigdy nie mogą być całkowicie wyeliminowane. W praktyce zawsze będzie więc miało miejsce współistnienie różnych poziomów ludzkiego odczuwania i rozumienia.

Czy to oznacza, że związanie życia Kościoła i poszczególnych wierzących z liturgią sakramentalną jest tylko zwykłym odbiciem przeszłości i formą trwania prymitywnych form życia i zachowania w części ludzkości? Czy jest tylko estetyczną dekoracją odziedziczoną po minionych pokoleniach, która jeszcze żyje w człowieku współczesnym, czy też jest trwałą koniecznością i rzeczywistością, która może stać się oparciem również dla naszej egzystencji? Pytania te nie są wcale abstrakcyjne i czysto akademickie, ale dotyczą one wprost samych podstaw realnego życia chrześcijańskiego. Niejednokrotnie zresztą demaskowane rozmaite wyzwania i braki w tej dziedzinie, o których coraz szerzej mówi się w rozmaitych gremiach kościelnych, są dowodem na to, że dotykamy tutaj rzeczywistego problemu, dotyczącego życia chrześcijańskiego i eklezjalnego. Natomiast poszukiwania pogłębionego i bardziej autentycznego życia liturgicznego są świadectwem rzeczywistego zapotrzebowania na refleksję podejmującą te zagadnienia. Powiedzmy ponadto – jeśli dzisiaj nie zajmiemy się tymi problemami, to odnowa liturgiczna zainaugurowana przez II Sobór Watykański i zawarta w niej podstawowa troska o autentyczność życia chrześcijańskiego zatrzyma się na poziomie powierzchownym i Kościół nie będzie w stanie obronić się przed taką wizją liturgii, która ma wymiar czysto zewnętrzny bądź estetyczny.<sup>7</sup>

Aby przygotować odpowiedź na to wyzwanie, musimy postawić sobie przede wszystkim dwa zasadnicze pytania, które dotyczą właściwie tego samego podmiotu, a mianowicie: czym jest sakrament i czym jest życie ludzkie? To, czym jest sakrament, ściśle łączy się z ludzką egzystencją i tylko w ścisłej łączności z nią może być rozpatrywane.

## II. POJĘCIE SAKRAMENTU W HISTORII LUDZKOŚCI

Czym jest sakrament? Przedmiot tego pytania jest bardzo szeroki i zmienia się w zależności od tego, czy stawiamy pytanie z punktu widzenia historii czy z punktu widzenia teologii. Także w ramach teologii pojawiają się zróżnicowania, które zależą od tego, czy stawiamy pytania o charakterze historycznym czy dogmatycznym, ponieważ słowo „sakrament” przybierało różne znaczenia w różnych okresach historii chrześcijańskiej. Można więc podjąć to zagadnienie w relacji do różnych aspektów sakramentu, przy czym wszystkie one jakoś należą do jego pojęcia, dlatego w tej perspektywie szukamy odpowiedzi na początkowe pytanie.<sup>8</sup>

Patrząc na historię ludzkości, możemy dość łatwo stwierdzić, że jest w niej obecna idea czegoś w rodzaju *sakramentów pierwotnych*, które w spo-

<sup>7</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.

<sup>8</sup> Por. C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal „mysterion” al „sacramentum”*, Bologna 1989.

sób niemal konieczny pojawiają się tam, gdzie człowiek żyje w społeczności. Co więcej, istnieją one nadal – oczywiście z wieloma modyfikacjami wynikającymi ze zmian kulturowych – w zeświecczonym świecie. Kwestia ta została już szeroko uzasadniona w badaniach religioznawczych. Chociaż samo zastosowanie pojęcia sakramentu, biorąc pod uwagę jego określone znaczenie w teologii i życiu Kościoła, może budzić zastrzeżenia, to jednak okazuje się bardzo wymowne w odniesieniu do uzasadnienia znaczenia sakramentów w życiu chrześcijańskim.

Do pewnego stopnia można uznać te sakramenty, które wyłaniają się na gruncie ogólnego rozumienia życia ludzkiego i samej natury człowieka w odniesieniu do relacji z Bogiem, za *sakramenty stworzenia*. W tym sensie wymiar sakramentalny posiadają więc niektóre „węzłowe momenty”, czy też – jak stwierdzają inni – „sytuacje krytyczne” ludzkiej egzystencji, którymi są na przykład: narodziny i śmierć, spożywanie pokarmu i relacje międzyludzkie, szczególnie te zachodzące między mężczyzną i kobietą. Dostrzegamy, że są to rzeczywistości, które nie sprowadzają się jednostronnie do tego, co duchowe w człowieku, ale ściśle łączą się z biologiczną naturą człowieka i z zapisaną w niej dynamiką. Należą one do podstawowych momentów jego życia biologicznego, które nieustannie dopełnia się i odnawia przez spożywanie pokarmu i relację płciową. Jednak zarazem to życie w tajemniczy sposób doświadcza swoich ograniczeń w narodzinach i śmierci, przez co jakoś nawiązuje kontakt z tym, co człowieka przekracza i do czego dąży, nawet jeśli na pierwszy rzut oka te momenty ujawniają swój wymiar destrukcyjny.

Wspomniane fakty biologiczne – które są autentycznymi aktualizacjami biegu życia, w którym człowiek uczestniczy – w nawiązaniu kontaktu z tym, co przekracza człowieka, nadają jakby nowy wymiar jego postępowaniu, dzięki któremu odkrywa on siebie jako istotę, która może przekroczyć to, co biologiczne. Stają się one czymś w rodzaju „pęknięć” – jak zauważył Schleiermacher – przez które to, co wieczne, może zostać niejako wstępnie dostrzeżone w życiu ludzkim. A zatem za pośrednictwem faktów biologicznych, a nie duchowych, człowiek doświadcza swojej wewnętrznej potencjalności, której nie może wyeliminować lub zagłuszyć oraz która oddziałuje na niego, zmuszając go do podejmowania określonych decyzji, mających wpływ na jego przeznaczenie.

Ten fakt zwraca naszą uwagę na aspekt biologiczny stworzenia, który nabiera całkowicie nowego, głębszego i specyficznego znaczenia w człowieku, jako istocie duchowej. Przyjmowanie pokarmu przez człowieka różni się od odżywiania się zwierząt. Jedzenie ujawnia swój specyficznie ludzki charakter, gdy dzieli się je z innymi lub prosi się kogoś o przyjęcie pokarmu. Jego dzielenie i przyjęcie oznacza dostrzeżenie pewnej wzniosłości rzeczy, gdyż podarunek wskazuje na siłę płodności zapisaną w ziemi. Posiłki tworzą więc wspólnotę, a jedzenie osiąga swoje pełne znaczenie, gdy ma miejsce w łączności z innymi. Życie wspólnotowe osiąga swój najwyższy wyraz, gdy spożywająca pokarm wspólnota jednoczy się w przyjmowaniu darów ziemi i soli-

darnie dzieli się nimi. W ten sposób dokonuje się głębsza interpretacja życia ludzkiego i dochodzi się do jego pełniejszego rozumienia, co z kolei pomaga nam rozumieć problem sakramentów w odniesieniu do życia religijnego.

W posiłku człowiek bardzo wymownie i przekonująco doświadcza, że nie jest samowystarczalną, zamkniętą w sobie monadą. Widzi siebie jako tego, który przyjmuje dary, na które nie zasłużył i dzięki którym żyje; co więcej – których ciągle potrzebuje i oczekuje, aby móc żyć. Odkrywa w ten sposób, że jego życie jest oparte na wspólnocie ze światem, w którym żyje i w który jest zanurzony wraz z innymi – z wszystkimi. Mimo to jego życie nie traci swojej pewnej i utrwalonej pozycji; pozostaje sobą ze swoją tożsamością, swoją świadomością i swoimi pragnieniami. Człowiek, nie będąc więc samowystarczalny, nieustannie jest wspomagany przez *rzeczy* oraz *ludzi* i to wspomaganie jest wpisane na trwałe w jego życie, określając jego urzeczywistnianie się.

Można stwierdzić, że to wspomaganie ukrywa, a zarazem ukazuje pewien podstawowy paradoks człowieka, który bezpośrednio odnosi się do podstawowego rozumienia sakramentu, a mianowicie przypomina i uzasadnia, że jego duch żyje w łączności z jego ciałem. Wobec nieustannie odradzających się dualistycznych poglądów, oddzielających ciało od duszy, to stwierdzenie tylko pozornie jest oczywiste. Potrzeby biologiczne człowieka istnieją zatem zawsze w ścisłej łączności z jego duchem. Ta jedność ducha i ciała zakłada pełne zanurzenie się człowieka w bieg życia i jest to prawo obejmujące wszystkich ludzi. Jest to pierwotna podstawa głębokiej wspólnoty ludzkiej, do której nawiązuje Biblia, nazywając całą ludzkość *Adamem*.<sup>9</sup> Więzy duchowa z materią i wspólnota między ludźmi są pierwotnymi i nieredukowalnymi doświadczeniami człowieka, które decydują o jego wyrażaniu się i rozwoju. Dlatego stanowią one także naturalne wymiary, w których wyraża się doświadczenie religijne jako wspólnaturalnie związane z tym, kim jest człowiek i z tym, jakie są perspektywy jego dynamiki egzystencjalnej.

Uwagi dotyczące sakramentów pierwotnych, znanych w historii religii, szybko doprowadziły nas one do postawienia pytania: kim jest człowiek?, a zatem i do potrzeby udzielenia na nie odpowiedzi. Obydwa zagadnienia ściśle łączą się ze sobą. Przyjęta interpretacja człowieka musi dawać podstawy dla pojęcia sakramentu albo może je eliminować. To, co można powiedzieć o przekształceniu aktu jedzenia w ludzki posiłek, stanowi pierwotną formę, na gruncie której rodzi się sakrament. Jedzenie – właśnie o tyle, o ile stało się ludzkim posiłkiem – posiada zasadnicze cechy charakterystyczne sakramentu. Ludzki posiłek nie sprowadza się tylko do aktu biologicznego, ale posiada wymiar duchowy i właśnie ten wymiar stanowi dopełnienie tego, co biologiczne. Ponieważ natura ludzka jest niepodzielna, dlatego też to, co biologiczne, jest tym, co ludzkie, a to, co duchowe, może być uchwycone w tym, co obejmuje ludzka percepcja zmysłowa. Człowiek doświadcza bezpo-

---

<sup>9</sup> Por. J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen*, Bruges 1959.

średnio tego połączenia życia i ducha, które decyduje o jego byciu, a w ten sposób znowu doświadcza tego, że rzeczy są „czymś więcej” niż tylko rzeczami – że są znakami, których znaczenie rozciąga się poza ich empiryczne i bezpośrednie istnienie oraz oddziaływanie. Gdy więc człowiek znajduje oparcie dla swego istnienia w pokarmie, to może także dostrzec, że rzeczy materialne dają mu „coś więcej” niż to, czym są i co bezpośrednio sprawiają. Tak więc codzienny pokarm może rzeczywiście stać się dla człowieka znakiem tego, co boskie i tego, co wieczne, które podtrzymuje jego istnienie i istnienie wszystkich rzeczy oraz stanowi autentyczne i niezastąpione oparcie dla jego bytu. Odkrywa zatem, że może znaleźć rzeczywistość boską już w granicach swego człowieczeństwa, poprzez nawiązanie wspólnoty z ludźmi i poprzez swoją cielesność. Odnosząc się do tego, co boskie człowiek nie przestaje być sobą, ale jest sobą i staje się sobą, gdyż w tym przypadku jego wewnętrzna potencjalność osiąga najwyższe rozwinięcie.

Idąc po zarysowanej tutaj linii, można powiedzieć, że sakrament – w swojej formie religijnej i historycznej – jest przede wszystkim prostym wyrażeniem ludzkiego doświadczenia, że Bóg zwraca się do człowieka na sposób ludzki, wykorzystując do tego nade wszystko znak wspólnoty i przekształcanie tego, co biologiczne, w coś, co staje się ludzkie, a potem – gdy w doświadczeniu bezpośrednio religijnym przyjmie nowy wymiar – ukazuje to, co boskie, w tym, co ludzkie.

Nie ulega wątpliwości, że już w tym miejscu, bez większych trudności, można by sformułować wstępną odpowiedź na wyzwania związane z kryzysem sakramentów, o którym wyżej wspomnieliśmy, oraz ukazać podstawy antropologiczne, na którym on się opiera. Sakramenty nie stanowią jakiegoś zewnętrznego i sztucznego dodatku do ludzkiej egzystencji, ale wewnętrznie i integralnie łączą się z nią i adekwatnie ją rozwijają. Krótko mówiąc, człowiek stanowiąc jedność cielesno-duchową, jest ontologicznie otwarty na doświadczenie sakramentalne. Zostawiamy ten problem jednak na boku i przechodzimy do szerszego omówienia pojęcia sakramentu.

Analizując uważnie zaobserwowany fakt, dostrzegamy rzecz godną wyjątkowego odnotowania, a mianowicie – pierwotne formy sakramentalne nie są powiązane z rzeczami należącymi wprost do sfery duchowej bądź religijnej, ale z tymi momentami powszechnego doświadczenia ludzkiego, w których specyficznym koncentruje się życie naturalne. W biegu historii wyraźnie pokazało się, że człowiek odkrywa to, co specyficznym ludzkie i duchowe, na gruncie dwóch pierwotnych, a zatem także powszechnych doświadczeń. Pierwsze związane jest z ludzkim i pierwotnym poczuciem winy. Człowiek odkrywa, że nie tworzy autonomicznie swojej własnej egzystencji, ale żyje dzięki darowi, który wyzwala w nim także poczucie obowiązku moralnego. Za jego pośrednictwem dowiaduje się, że powinien dostosować się do pierwotnego wzoru, a w przypadku braku tego dostosowania czuje się winny. Stwierdza się więc coś w rodzaju „sakramentu pokuty” w najbardziej

pierwotnych okresach historii ludzkiej.<sup>10</sup> Wychodząc z tego faktu, John Henry Newman związał bardzo znamienne fakt religii z ludzkim sumieniem, które „dostarcza umysłowi realnego obrazu Boga”, a tym samym stanowi oparcie dla religijności.<sup>11</sup>

Św. Bonawentura, wielki teolog franciszkański, stwierdza, że już na początku historii ludzkiej istniały jakby dwa sakramenty: małżeństwo i pokuta. W religiach ludów pierwotnych prowadziło to do rozpowszechnienia się bardzo wymownych praktyk pokutnych: obmyć obrzędowych, różnych form oczyszczenia, czy też składania win na zwierzęta lub niewolników. Znalazło to też wyraz w religijności starotestamentalnej.<sup>12</sup> We wszystkich tych obrzędach przewija się idea, że człowiek uznaje rzeczywistość swojej winy, a dystansując się w stosunku do niej, doświadcza bliskości swojego Boga. Kiedy więc stara się oczyścić swoją duszę, oznacza to-mimo niejednokrotnie pojawiających się dzisiaj zarzutów o absurdalności tych praktyk – istnienie u niego wzruszającego i wyzwającego pragnienia oczyszczenia.

Podobny przykład funkcjonowania struktury sakramentalnej znajdujemy w urzędzie króla lub kapłana. Najważniejsze posługi spełniane we wspólnocie mają swoje podstawy w tym, co ludzkie, ale nie wyczerpują się one w swojej funkcji społecznej. Wyrażają one pewną „przejrzystość” antropologiczną, odsyłającą do tego, co boskie w człowieku i we wspólnocie ludzkiej. Oznaczają one, że wspólnota ludzka ma silne oparcie, gdy nie tylko liczy na króla i kapłana, ale zwraca się do tego, który jest większy od nich i którego oni reprezentują. Dlatego też już ludy pierwotne nadały sakralny charakter urzędowi królewskiemu i kapłańskiemu.

Trzeba w tym miejscu zauważyć zatem, że znajdujemy w historii religii dwa rodzaje form sakramentalnych, które różnią się wprawdzie między sobą, ale ich funkcje są ze sobą zbieżne. Pierwsza z nich, na którą wskazaliśmy, opiera się na relacji między życiem i duchem oraz dokonuje przemiany więzi istniejącej między człowiekiem i kosmosem w znak zjednoczenia między tym, co boskie i człowiekiem. Druga forma opiera się na relacji grupy ludzkiej z tym, co specyficznie ludzkie w człowieku, poprzez które rozwija się i wzrasta jego historia osobista i kolektywna oraz która rozwija to, co szczególne i charakterystyczne w człowieku. W chrześcijaństwie pierwsza forma sakramentalna jest obecna w pierwszych pięciu sakramentach, a druga w święceniach i małżeństwie.

W tym miejscu trzeba zauważyć, że w różnych tradycjach religijnych można spotkać jeszcze inny typ sakramentu, uznający do pewnego stopnia historię za oparcie egzystencjalne dla nawiązania komunikacji z tym, co boskie. W takim ujęciu rozmaite wydarzenia, zarówno naturalne, jak i wy-

---

<sup>10</sup> Wnikliwe refleksje filozoficzne na ten temat można znaleźć w: P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

<sup>11</sup> Por. J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 296-298.

<sup>12</sup> Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 472-476.

wołane przez człowieka, w swojej autonomii, zostają uznane za znak tego, co przekracza człowieka oraz pokazuje mu, do czego ma zmierzać. W czystej postaci taka forma sakramentalna nigdy nie została przyjęta i zastosowana w religiach, gdyż – można by rzec – człowiek nigdy nie ufał samym wydarzeniom. Przeżywając je, jako jednostka i wspólnota, zawsze traktuje je jako uprzedzające odzwierciedlenie się porządku kosmicznego, który te wydarzenia jakoś naśladują. Komunikacja z tym, co boskie, opiera się ostatecznie na tym, co kosmiczno-naturalne. W ten sposób powraca się nieco dłuższą drogą do wcześniej opisanych form sakramentalnych.<sup>13</sup> W chrześcijaństwie nigdy nie pojawiła się w czystej postaci idea sakramentalnego odczytywania historii jako biegu wydarzeń. Co więcej, takie ujęcia były zawsze odrzucane jako zabobonne, ponieważ mogły łatwo prowadzić do „przebóstwienia” człowieka, będącego twórcą historii.<sup>14</sup> Chrześcijaństwo nadaje historii przede wszystkim znaczenie „miejsca”, w którym dokonuje się spotkanie z Bogiem, dystansując się od jej znaczenia „narzędziowego”.<sup>15</sup> W sensie chrześcijańskim historia jawi się więc raczej jako „proroctwo”<sup>16</sup>

### III. SAKRAMENT W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Można wreszcie postawić pytania, stanowiące tło dla naszych dotychczasowych refleksji. Co stanowi element wyróżniający sakramentu chrześcijańskiego? Jakie jest jego obecne znaczenie, gdy wyrasta on z minionego świata, który niejako naturalnie był przeniknięty pojęciem sakramentu? Szukając odpowiedzi na to pytanie, trzeba najpierw zdystansować się od rozpowszechnionego poglądu zaproponowanego przez Karla Bartha, a który głosi, że zachodzi radykalne przeciwstawienie między religią i wiarą. Zgodnie z tym stanowiskiem wiara chrześcijańska byłaby czymś całkowicie różnym od wszystkich form religijnych, jakie wyłoniły się w historii ludzkości. Dzisiaj to przeciwstawienie między wiarą a religią, w zmienionej formie, funkcjonuje także w samym chrześcijaństwie i wyraża się w przeciwstawieniu wiary indywidualnej wspólnotowym praktykom kultowym, sprowadzanym do „religii”, oraz w ukazywaniu drugorzędności, a nawet zbyteczności tychże praktyk jako pozbawionych wymiaru osobistego i osobowego. Nie można też zgodzić się ze zbyt uproszczoną ideą „chrześcijaństwa anonimowego”, zaproponowaną przez Karla Rahnera, która zakładałaby automatycznie, że cały świat jest już „anonimowo” chrześcijański. Rzeczywistość jest bardziej złożona niż sugerują to te uproszczone wizje.

<sup>13</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.

<sup>14</sup> Tego typu interpretacje pojawiają się dopiero w filozofii współczesnej, por. R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, Bergamo 1997.

<sup>15</sup> Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia historii*, Lublin 1999.

<sup>16</sup> Por. J. Pieper, *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981, s. 49-59.

Czym jest sakrament chrześcijański? Jak już powiedzieliśmy, pojęcie to nie zawsze miało takie znaczenie, jakie dzisiaj się mu nadaje. W Kościele starożytnym za sakramenty były uważane: wydarzenia z historii zbawienia, słowa Pisma Świętego, elementy kultu chrześcijańskiego, mające związek z aktem odkupieńczym Chrystusa. Akt ten sprawiał, że to, co wieczne, stawało się widoczne w tym, co doczesne, wskazując na to, co wieczne jako na jedyną autentyczną rzeczywistość. Ojcowie Kościoła nazywali, na przykład, sakramentem starotestamentalne wydarzenie potopu, ponieważ w pewien sposób jest w nim widoczna tajemnica nowego początku, który spełnia się poprzez śmierć. Jest to *typ*, który ma swój dalszy ciąg w krzyżu Chrystusa, z którego spływa woda śmierci, obmywając to, co stare i otwierając je na zmartwychwstanie Chrystusa i na Jego obecność pośród tych, którzy wierzą w Niego. Typ ma następnie swoje przedłużenie w chrzcie, przez który człowiek zstępuje w śmierć, by w ten sposób wejść w nowe życie, które zostało zapoczątkowane w Chrystusie.<sup>17</sup>

Biorąc pod uwagę to, co zostało dotąd powiedziane, możemy znaleźć liczne punkty zbieżne z pewnym ogólnoludzkim pojęciem sakramentu, chociaż oczywiście dostrzegamy przede wszystkim cechy charakterystyczne, które odróżniają sakramenty chrześcijańskie. Tę różnicę uwypukla i dowartościowuje chrześcijański obraz Boga, znany z objawienia. Nie jest to już Bóg otoczony nieprzeniknioną ciemnością; ani Bóg, utożsamiany z jakąś głęboką i ogólną tajemnicą kosmosu. Jest to przede wszystkim Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a mówiąc ściślej – Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg, który objawia się i udziela człowiekowi. Może On być praktycznie określony jako „będący-z-człowiekiem” Jednym słowem, jest On Bogiem osobowym, który poznaje i kocha, a w ten sposób jest – dla człowieka – słowem i miłością. Jest słowem, które powołuje do siebie i miłością, która jednoczy z sobą.<sup>18</sup>

W świetle tych ogólnych stwierdzeń, ukazujących specyfikę chrześcijańskiego obrazu Boga, nasze wcześniejsze refleksje nabierają bardziej określonego znaczenia. Jeśli możemy wydarzenia historyczne, słowa Pisma Świętego i elementy kultu nazwać sakramentami, oznacza to, że wczesnochrześcijańskie pojęcie sakramentu zawiera w sobie taką interpretację świata, człowieka i Boga, która opiera się na założeniu, że rzeczy należące do tego świata są równocześnie znakami wskazującymi na prawdę i miłość Bożą, możliwą do uchwycenia przez tego, kto sięga w ich głębię.

W takim więc ujęciu woda nie tylko jest H<sub>2</sub>O, czyli związkiem chemicznym, który możemy zmienić w inny związek za pomocą ustalonych procesów i który może być używany przez wszystkich do celów praktycznych. Kiedy spragniony podróżnik znajduje wodę na pustyni, to do pewnego stopnia budzi się w nim nadzieja na nowe życie. Woda w górskim potoku

<sup>17</sup> Na temat obecności tego schematu w interpretacji sakramentu chrztu, por. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2000.

<sup>18</sup> Por. W. Kasper, *Il Dio Personale. Risposta al mistero dell'uomo*, Brescia 1988; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

odbijająca światło w jakiś sposób ukazuje władzę i moc twórczą miłości, a także śmiertelną moc, która może wciągnąć człowieka, gdy porwie go jej nurt. Wobec majestatu morza odkrywamy coś z tajemnicy, którą opisujemy słowem „wieczność”. Są to tylko przykłady, pokazujące słuszność tego, o czym mówimy, a mianowicie, że zwyczajne rzeczy, z którymi łączą się nasze codzienne doświadczenia, są czymś więcej niż tylko rzeczami. Nie mamy ich pełnego poznania wtedy, gdy znamy choćby najbardziej wnikliwie ich budowę chemiczną i fizyczną, ponieważ, ograniczając się do niej, pomijamy szerszy wymiar ich rzeczywistości – ten wymiar, który jest związany ze stwórczą mocą Boga, od którego wyszły i do którego prowadzą. Pojęcie sakramentu w Kościele odwołuje się do symbolicznego wymiaru świata, który w żadnym przypadku ani nie pomniejsza, ani nie kwestionuje jego rzeczywistości, ale jest niedostępny dla badań empirycznych. Rzeczy otwierają na wymiar wieczny poprzez to, co jest w nich widzialne.

W tym miejscu staje się jasne, że to, co powiedzieliśmy, ma wyjątkowe znaczenie dla człowieka. Skoro rzeczy nie są tylko rzeczami bądź też materiałem dla ludzkiej pracy, a człowiek nie jest tylko jakimś funkcjonariuszem, który je arbitralnie przetwarza i nimi dowolnie dysponuje, ale kimś, kto odkrywa w świecie odbicie zapisanego w nich wiecznego znaczenia, to dzięki temu uczy się, kim jest rzeczywiście. Odkrywając głębsze znaczenie rzeczywistości i wnioskując w nie, człowiek przynajmniej wstępnie doświadcza, że został stworzony i powołany przez Boga. Widzi siebie jako odbicie wieczności, a więc postrzega też siebie jako istotę otwartą na Boga. To, co teologia stara się wyjaśnić, odwołując się do pojęcia „duszy”, nie jest niczym innym niż faktem, że człowiek jest znany i kochany przez Boga inaczej niż istoty niższe od niego – jest znany i kochany *wyjątkowo*, w pełnym znaczeniu tego słowa.

Sens, który pozwala autentycznie i przekonująco mówić o sakramentach w życiu chrześcijańskim, staje się stopniowo jaśniejszy. Mówienie Boga do człowieka jest tym, co go konstytuuje jako osobę. Widzialność i percepcja wieczności w świecie, będąca częścią tego mówienia Bożego, jest sednem zasady sakramentalnej, należąca do samych jej podstaw. Komunikacja sakramentalna z tym, co boskie, sytuuje się u samych podstaw ontologii człowieka.

Trzeba tutaj oczywiście zauważyć specyfikę chrześcijańskiego ujęcia i zastosowania tej zasady. Sakramenty chrześcijańskie nie tylko mają na celu włączenie człowieka do przebóstwionego świata – coś takiego miało miejsce w okresie przedchrześcijańskim – ale także włączenie w historię, mającą swój początek w Jezusie Chrystusie. Wymiar ten ujawnia specyfikę działania sakramentalnego w ujęciu chrześcijańskim. Ten wymiar historyczny ma decydujące znaczenie dla autentycznie chrześcijańskiej transformacji pojęcia sakramentu. Wskazuje na konkretne wymaganie założone w symbolizmie naturalnym, oczyszcza go od możliwych błędów i czyni go gwarantem prawdziwej bliskości Boga, który nie jest tajemniczą głębią kosmosu, ale jego Panem i Stwórcą działającym w historii i życiu ludzkim.

To, co zostało tutaj powiedziane, mimo że jawi się jako coś dogłębnie złączonego ze światem i egzystencją człowieka, stanowi zarazem największą przeszkodę dla przyjęcia rzeczywistości sakramentalnej przez dzisiejszego człowieka. Jest on w stanie uznać istnienie boskiej tajemnicy w kosmosie, ale już nie tak łatwo dostrzega, że przygodność faktów historycznych mogłaby determinować jego ludzkie przeznaczenie. A wydaje się, że nie powinno to być wcale takie trudne, biorąc pod uwagę podstawowe doświadczenia, które tworzy i w których uczestniczy. Człowiek nosi przecież na sobie znamię historyczności i nieustannie z nią się zмага. Ze swej natury jest istotą historyczną. Nie może oderwać się od ścisłej więzi z czasem i przygodności istnienia, jeśli nie chce popaść w fałszywe interpretacje antropologiczne. Człowiek nieustannie odkrywa, że gdy usiłuje oddalić się od historii, historia uparcie do niego powraca; tylko akceptując historię jako miejsce urzeczywistniania siebie i swego przeznaczenia, staje się rzeczywistym człowiekiem sięgającym ponad historię.

Powyższe idee można wyrazić w sposób konkretniejszy. Bycie człowiekiem urzeczywistnia się w słowie – w języku, który nadaje formę ludzkim myślom/ideom i włącza do otaczającej wspólnoty, mającej podstawowe znaczenie dla autentycznego życia. Jednak mowa, która spełnia rolę środka urzeczywistniania ludzkiej egzystencji, nie jest tworzona indywidualnie przez każdego człowieka z osobna – osiąga swój pełny sens, gdy pojedynczy człowiek jest zjednoczony z innymi. Język jest wyrażeniem ciągłości ducha ludzkiego w historycznym rozwoju jego bytu. Obok tego faktu pozostaje jednak pewne, że bycie człowiekiem obejmuje także autonomię samego *ja*, które chce być samowystarczalne. Bycie człowiekiem otrzymuje swoją podstawę oraz osiąga sferę swoich możliwości i wypełnienie za pośrednictwem historii, która jest jedynym miejscem, w którym może się wyrazić i rozwinąć. Przynależność do historii ma dla człowieka istotne znaczenie. Może troszczyć się o swoją osobistą historię z większą bądź mniejszą uwagą w ramach modelu kolektywnego, ale nie może wyjść poza historię, by stać się potem jakąś czystą istotą. Jest to utopia, która zwraca się przeciw niemu i w której niszczy sam siebie.

Teraz możemy powrócić do sakramentów chrześcijańskich, których istota polega na włączeniu człowieka w kontekst historyczny, który wychodzi od Jezusa Chrystusa. Przyjmowanie sakramentów chrześcijańskich jest wchodzeniem w historię, która z Niego wypływa, wierząc, że jest to historia zbawienia, która otwiera na kontekst historyczny, pozwalający człowiekowi osiągnąć prawdziwe życie oraz prowadzi go do osiągnięcia autentycznej osobowości w zjednoczeniu z Bogiem, który jest jego wieczną przyszłością.

Możemy zatem w ogólnym zarysie ustalić, w jakim sensie sakramenty są podstawą życia chrześcijańskiego. Przede wszystkim wyrażają one wymiar wertykalny ludzkiej egzystencji. Włączają człowieka w powołanie Boże, które czynią go pełną osobą, zwróconą do swojego właściwego celu. Jednak wskazują one także wymiar horyzontalny historii i wiary, który za-

czyna się z Jezusem Chrystusem, a który pozostaje dla człowieka istotnym wymiarem jego codziennego życia. Jak już zostało zaznaczone, człowiek jest istotą uwarunkowaną historycznie oraz urzeczywistnia się w ramach tego historycznego uwarunkowania. W chaosie historii ludzkiej, która wydaje się dominować nad człowiekiem i wciągać go w obecne w niej wiry zła i winy, sakramenty prowadzą go do historycznej wspólnoty z tym Człowiekiem, który równocześnie był Bogiem. Pośrodku tego wpływowego zniewolenia historycznego, ta wspólnota tworzy, rozwija i odnawia więź, która usprawiedliwia i wyzwala dzięki wiecznej miłości Boga, który zszedł na poziom horyzontalny, by człowieka wprowadzić na drogę zbawczego dobra i formować jego harmonię z sobą, z innymi ludźmi i ze światem. Chrystus dokonał decydującego przekroczenia tego, co horyzontalne, które niewoliło i ograniczało ludzkie możliwości, ofiarując zbawienie, skutecznie wprowadzające człowieka do uczestniczenia w wieczności Boga.

Ta analiza dotycząca sakramentalnego znaczenia tego, co chrześcijańskie, doprowadziła nas do wydobycia istotnych elementów nauczania zawartego w każdym katechizmie: sakrament jest ustanowionym przez Chrystusa widzialnym znakiem niewidzialnej łaski.<sup>19</sup> Chodziło o wykazanie, w jaki sposób te trzy elementy: znak widzialny, łaska i dzieło Chrystusa, odnoszą się nawzajem do siebie i konstytuują jedną wielowymiarową rzeczywistość, którą nazywamy *sakramentem*. Rzeczywistości widzialne, na mocy swojej stworzonej, wskazując na Boga Stwórcę, otrzymują w sakramencie nowe znaczenie jako pewne „momenty” determinujące życie ludzkie, gdyż sięgają do historii Chrystusa, w której ta determinacja dokonała się „raz na zawsze”, by następnie włączyć w nią każdego z osobna i uczynić go jej uczestnikiem w nowym kontekście historycznym. Otrzymując funkcję wprowadzenia człowieka w historię Chrystusa, stały się one nośnikami znaczenia historycznego i osobowego oraz mocy duchowej, a w ten sposób rzeczywiście spełniają funkcję „narzędzi” zbawienia, jak mówi teologia scholastyczna, i są zadatkami chwały, która w pełni ma się objawić w życiu wiecznym.

#### IV SAKRAMENTY DZISIAJ

Być może przeprowadzone refleksje są trochę schematyczne. Nie zawsze rzeczy najważniejsze są najbardziej interesujące, ale te refleksje były konieczne, by zbliżyć się do rozumienia tego, czym jest sakrament w Kościele oraz tego, że stanowi on żywotne środowisko, w którym odnajdują równowagę pierwotne siły religijne człowieka. Nie byłoby teraz rzeczą trudną przeanalizowanie znaczenia antropologicznego każdego sakramentu, a tym samym skonkretyzowanie ogólnych idei, które zostały wcześniej wydobyte. Jednak nie o szczegółowe rozwinięcie tych idei tutaj chodzi, dlatego nastąpi ono w innym miejscu. Na zakończenie zwrócimy więc jeszcze uwa-

---

<sup>19</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1131.

gę na niektóre kwestie o charakterze ogólnym, które dotyczą ogólnego klimatu duchowego naszych czasów. Chodzić nam będzie przede wszystkim o współczesną sytuację antropologiczną, gdyż od tego, jak zostaną podjęte niektóre jej aspekty i jaką odpowiedź się zaproponuje, będzie potem zależało ogólne nastawienie kulturowe wobec sakramentów.

Patrząc na ogólną sytuację duchową naszej epoki, wydaje się, że nieprzychylna postawa w stosunku do sakramentów sytuuje się dzisiaj na linii błędu antropologicznego, który jest bardzo głęboko zakorzeniony w myśli współczesnej, a którego korzeni należy szukać w rozmaitych prądach filozoficznych, które pojawiły się głównie w okresie oświecenia.<sup>20</sup> Dominującą rolę odgrywa w tym przypadku idealistyczne ujmowanie natury człowieka, którego punktem szczytowym, a zarazem najbardziej krytycznym, jest filozofia Fichtego. W tym ujęciu człowiek jest traktowany jako duch, który się samodeterminuje. To, kim jest, zależy całkowicie od jego autonomicznych decyzji. *Ja* twórcze, które proponuje Fichte jako ośrodek swojej wizji antropologicznej, jest w gruncie rzeczy jakąś postacią pomieszania człowieka z Bogiem, którego oczywistym efektem musi być zrównanie człowieka i Boga. Jest to logiczna konsekwencja jego podstawowej tezy dotyczącej twórczego *ja* jako ośrodka wszelkiej rzeczywistości. Wynika z tego, że człowiek powinien być tylko człowiekiem, by dostąpić zbawienia. Jakość jego decyzji i ich odniesienie nie ma wpływu na to, kim jest. Liczy się tylko wyrażanie się jego *ja*.

Ten typ idealizmu już na pierwszy rzut oka okazuje się absurdalny, ale to nie zmienia faktu, że rozpowszechnił się bardzo szeroko, i to nie tylko w Niemczech. Można go rozpoznać w wielu miejscach i w wielu interpretacjach religijnych. Kiedy Bultmann mówi, że duch nie może być karmionym, co materialne – wierząc, że w ten sposób wyeliminował pryncypium sakramentalne – znajduje się pod wpływem idealistycznej idei autonomii duchowej człowieka. W propagowaniu tej idei znaczącą rolę odegrała teologia o nastawieniu radykalnie eschatologicznym. Nierzadko można spotkać się dzisiaj z interpretacjami i tendencjami, które chciałyby sprowadzić religię do sfery czysto duchowej, a nawet tylko do sfery myślenia. Dowodzi ich spotykane przekonanie, które w formie potocznej jest formułowane: „Wiara to moja wewnętrzna sprawa”

Stwierdzając obecność tej tendencji, nie można nie wyrazić zdziwienia, że rodzi się ona i rozwija w okresie, który uważa, że odkrył cielesność człowieka i dowartościował ją w jej znaczeniu, a także mówi, że człowiek może być duchem tylko w sposób cielesny. Mimo to rozwija się metafizyka, a także antropologia, będąca jej jakby skonkretyzowaniem, która opiera się na odrzuceniu tych stwierdzeń. Co więcej, spotyka się z uznaniem i łatwo zostaje przyjęta także w kręgach chrześcijańskich.

Ta sytuacja duchowa stawia przed nauczaniem Kościoła i przed teologią zadanie takiego ujmowania i prezentowania życia chrześcijańskiego,

---

<sup>20</sup> Jeśli chodzi o zasięg tego problemu, por. B. Minozzi, *Illuminismo e cristianesimo*, Ravenna 2002.

które opierałoby się na metafizyce (antropologii) zdecydowanie i powszechnie dystansującej się od wszelkich idealizmów. Tylko w ten sposób będzie można obronić znaczenie sakramentów w życiu Kościoła i chrześcijanina. Może to wyglądać na paradoks, utrwalony powierzchownym stosowaniem pojęć, ale chrześcijaństwo nie opiera się na żadnych założeniach idealistycznych. Warunkiem autentyczności chrześcijańskiej jest złączenie go z filozofią realistyczną, której pierwszeństwo wyraźnie potwierdzają doświadczenia *filozofii chrześcijańskiej*.<sup>21</sup> Domaga się tego sama natura zbawczego działania Boga, które nie sprowadza się do przekazywania idei i prawd, ale, posługując się ciałem i materią, polega na całościowym i integralnym przekształcaniu wszelkiej rzeczywistości, także materii i ciała. Tertulian ujął to nadzwyczaj lapidarnie: „*Caro salutis est cardo* – Ciało jest podstawą zbawienia”<sup>22</sup> Elementem należącym integralnie do tego realizmu jest problem zła, który wpisuje się w rzeczywistość ludzką. W tym miejscu może i powinno dokonać się połączenie wizji antropologicznej ze stwierdzeniami historycznie decydującymi dla wiary chrześcijańskiej, którymi są grzech i odkupienie.

Sakramenty, które mają kształtować chrześcijanina, są zbudowane z elementów historycznych i w ten sposób stają się pokarmem dla każdej poszczególnej duszy. Pojawia się więc pytanie, dlaczego Bóg nie wybrał jakiegoś czysto wewnętrznego sposobu spotkania się z duchem człowieka i udzielania mu swojej łaski? Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz, można odpowiedzieć w następujący sposób: jeśli istniałaby tylko dusza indywidualna i tylko ona byłaby powoływana i dopełniana przez łaskę Bożą, to w takim skrajnie prywatnym, wewnętrznym i duchowym procesie nie zachodziłaby potrzeba materialnych narzędzi lub pośredniczenia kościelnego. Ponieważ nie istnieje coś takiego, jak autonomia ducha ludzkiego, gdyż człowiek jest jednością ciała i ducha, a więc żyje tylko w sposób cielesny, we wspólnocie i historii, to problem jest radykalnie różny. Taki człowiek potrzebuje i może urzeczywistniać swoją relację z Bogiem na poziomie natury fizycznej, społecznej i historycznej. Niemożliwy jest żaden inny sposób, gdyż wprowadzałby w człowieku rozmaite ograniczenia, czyniąc zbędnym któryś z wymiarów jego egzystencji.

Błędem idealizmu antysakramentalnego jest więc sprowadzanie człowieka do czystego ducha w oczach Bożych. Jednak w takim ujęciu nie mamy już człowieka, ale zjawę, która nie ma rzeczywistego istnienia. Pobożność budowana na takim założeniu byłaby nie tylko pusta wewnątrz, ale także degradująca dla człowieka poprzez eliminowanie jego ludzkich potencjalności. W sensie pozytywnym można tutaj powiedzieć, że sakramenty bronią autentycznej wizji człowieka i dostarczają konkretnych środków, przyczyniających się do ocalenia wszystkich jego wymiarów. Stanowią więc ważną część humanizmu chrześcijańskiego.

<sup>21</sup> Por. C. Fabro, *Per un progetto di filosofia cristiana*, Napoli 1990; H.U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003.

<sup>22</sup> Tertulian, *De resurrectione carnis* 8, 2; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1015.

Mimo że na pierwszy rzut oka sytuuje się na jej antypodach, do błędu antropologii idealistycznej nawiązuje teoria marksistowska. Heidegger słusznie zauważył, że marksizm nie polega na interpretacji każdego bytu jako *materii*, ale na uznaniu całości bytu za *materiał* dany do dyspozycji człowiekowi, aby go przekształcał poprzez swoją pracę. Ośrodek „herezji” marksistowskiej stanowi porzucenie w wizji antropologicznej wszelkiej metafizyki. Jego rezultatem jest zredukowanie człowieka do *homo faber*, który nie ma nic do czynienia z rzeczami w sobie, ale dysponuje nimi jako materiałem dla swojej produkcji, której jest zwykłym funkcjonariuszem. Liczy się tylko technologia, a zwłaszcza technika. Zostaje w tym przypadku wyeliminowana z rzeczywistości ogólna perspektywa symboliczna, a człowiek pozbawiony zdolności widzenia tego, co wieczne. Zostaje jednostronnie zamknięty w świecie pracy, który staje się jego jedynym światem, a jego jedyna nadzieja polega na tym, że przyszłe pokolenia będą w stanie osiągnąć bardziej sprzyjające warunki pracy. Stanie się to także dzięki jego energiom, które zdołał wydobyć z siebie, dla urzeczywistnienia tego ogólnego i wiodącego procesu w historii ludzkiej. Okazuje się jednak, że nie stanowi to wystarczającego motywu, by wzbudzić w człowieku pociechę i nadzieję, dlatego efektem marksizmu jest zawsze okrutne dewastowanie *celowego* wymiaru życia ludzkiego, a tym samym ograniczanie jego perspektyw działaniowych i duchowych, łącznie z doprowadzeniem do ich zupełnego wyeliminowania. Człowiek szuka czegoś więcej, a nadzieja, która wykracza poza ramy tego świata, jest nieodzownym warunkiem budowania przyszłości człowieka w świecie.

Przez krytykę idealizmu i marksizmu powróciliśmy do punktu wyjścia naszych poszukiwań. Teraz możemy zapytać się o to, co czyni człowiek, który uczestniczy w kulcie Kościoła i który przyjmuje sakramenty. Kult sakramentalny jest obecnością człowieka Jezusa Chrystusa, który wskazuje na horyzontalny i historyczny charakter każdego człowieka, poprzez który spotyka się on z Bogiem. Ktokolwiek przyjmuje sakramenty nie czyni tak, ponieważ wierzy, że Bóg jest Duchem, który potrzebuje materii, by zbliżyć się do człowieka. Potrzeba sakramentów nie sytuuje się po stronie Boga. Czyni tak, ponieważ wie, że on sam, będąc człowiekiem, może znaleźć Boga tylko na sposób ludzki, to znaczy we wspólnocie, cieleśnie i historycznie. Potrzeba sakramentów sytuuje się więc po stronie człowieka. Ktokolwiek przyjmuje sakramenty, czyni zatem tak, ponieważ wie, że – ponieważ jest człowiekiem – nie może zdecydować: kiedy, gdzie i jak może spotkać Boga, ale ma być tym, który przyjmuje Go, poddając się najwyższej wolności Boga, który określa nam sposób, w jaki się uobecnia. Jedynym, co pozostaje pewne, jest fakt, że Bóg dostosowuje się do człowieka, jego natury i jego możliwości, aby to spotkanie było osobowe, realne i skuteczne.

Nie ulega wątpliwości, że w przeszłości pobożność liturgiczno-sakramentalna często była trochę powierzchowna i wywoływała wiele nieporozumień. Na pewno, zwłaszcza po średniowiecznej scholastyce, został pomniejszony wymiar antropologiczny kultu i sakramentów, chociaż nie

został on wyeliminowany całkowicie, jak mówią radykalni krytycy nowożytnej sakramentologii i liturgii. Postawa krytyczna myśli współczesnej i nowe kierunki antropologiczne w niejednym przypadku mogą przyczynić się do oczyszczenia rozumienia wiary i kultu w Kościele.

Przykładów zagadnień, które potrzebują takiego oczyszczenia, można by podać wiele. Zwróćmy tutaj uwagę tylko na jedno z nich, ale bardzo reprezentatywne. Adoracja Najświętszego Sakramentu lub ciche nawiedzenie kościoła nie może być już traktowane i uzasadniane – w sensie pełnym – jako prosta rozmowa z Bogiem rozumiana, na sposób „lokalny”. Wyrażenia takie jak: „tu żyje Bóg”, „tutaj Bóg na nas czeka” lub idea „rozmowy z Bogiem”, który jakby zajął jakieś miejsce, są takim wyrażeniem tajemnicy Boga, które musi zaskoczyć człowieka myślącego, wie on bowiem, że Bóg jest wszechobecny. Gdy ktoś stara się uzasadnić „pójście do kościoła” w oparciu o przekonanie, że ma nawiedzić Boga i dla niego ma znaczenie tylko to miejsce, to jego uzasadnienie nie jest przekonujące i zostanie na ogół odrzucone przez człowieka współczesnego.

Uzasadnienie lepsze mogłoby iść na przykład po takiej linii. Adoracja Najświętszego Sakramentu jest zwróceniem się do naszego Boga, który – przez swoje życie historyczne i swoją śmierć – stał się naszym *Chlebem*. Oznacza to, że przez swoje wcielenie i przez swoją śmierć stał się Tym, który otwiera swoje ramiona, aby nas przyjąć do wspólnoty z sobą. Taka adoracja odnosi się do historycznej tajemnicy Jezusa Chrystusa, do historii spotkania Boga z człowiekiem, historii, która zbliża nas do Najświętszego Sakramentu. Ma ona także odniesienie do tajemnicy Kościoła – skoro odnosi się do tajemnicy wspólnoty Boga z człowiekiem, to odnosi się także do całego Ciała Chrystusa, będącego wspólnotą wiary, przez Tego i w Tym, który do nas przychodzi. W ten sposób, gdy modlimy się w kościele, blisko Najświętszego Sakramentu, wyraża się nasza relacja z Bogiem w tajemnicy Kościoła, który jest najbardziej konkretnym „miejszem”, w którym Bóg nas nasycza. To jest zasadnicza racja, że idziemy do kościoła jako wspólnota. Ta modlitwa oznacza włączenie się chrześcijanina w historię spotkania się Boga z człowiekiem, dzięki któremu poznaje on swoje autentyczne życie i otwiera się na nie, by tą drogą dojść do rzeczywistego spotkania z wieczną miłością Boga. Miłość Boża nie szuka czystego ducha, wyizolowanego, który – jak powiedzieliśmy – byłby tylko zjawą w stosunku do tej rzeczywistości, którą jest człowiek, ale szuka całego człowieka w ciele jego historyczności, a poprzez znaki sakramentalne daje mu gwarancję odpowiedzi Bożej, w której nierozwiązany problem istnienia znajduje swoje zwińczenie i swoje wypełnienie.

LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA  
DELLA SACRAMENTALE VITA CRISTIANA

Riassunto

E' ormai una esigenza comune nella teologia che si debba approfondire la dimensione antropologica di tutti i suoi ambiti di riflessione. E' un evidente risultato della cosiddetta "svolta antropologica" Questo articolo prende in esame la questione dei sacramenti nella vita cristiana, cercando di indicare la loro dimensione antropologica, partendo da una crisi nella loro comprensione provocata dai cambiamenti avvenuti nella filosofia e nella cultura moderna. In seguito, si analizza la comprensione del sacramento nella storia dell'umanità e nella Chiesa, sottolineandone la dimensione simbolica. La conclusione presenta alcune proposte in vista della successiva riflessione sistematica e della prassi pastorale riguardante i sacramenti. In modo particolare viene indicata la necessità di introdurre le modifiche nell'ambito del linguaggio della teologia sacramentaria, affinché diventi più conforme alla mentalità e sensibilità moderna.